

Studia Universitatis "Babeş-Bolyai," Historia

Volumul 53, Nr. 1-2, Decembrie 2008

Interviu

- 1 HEINZ SCHILLING, în dialog cu MARIA CRĂCIUN
Despre paradigma confesionalizării

Articole

- 15 UTE LOTZ-HEUMANN
Conceptul de „confesionalizare” – o dezbatere a paradigmei
istoriografice
- 33 JÖRG DEVENTER
„Confesionalizarea” - un concept teoretic relevant pentru studierea
religiei, politicii și societății Europei Est-Centrale din perioada
modernă timpurie?
- 59 GRAEME MURDOCK
Principatul Transilvaniei în Epoca Confesională
- 76 EDIT SZEGEDI
Politica religioasă a principilor reformați
- 100 KRISTA ZACH
Stări, domeniu seniorial și confesionalizare în Transilvania. Reflecții
asupra disciplinării sociale (1550-1650)
- • •
- 127 ILDIKÓ HORN
Învățarea și cunoașterea limbilor străine în Principatul Transilvaniei
- 143 SIMONA NICOARĂ
Creștinismul și modernitatea

Discuții și recenzii

- 166 Eduard Krekovič, Elena Mannová, Eva Krekovičová (ed.), *Mýty
naše slovenské*
RADU MĂRZA

ii *Cuprins*

- 173 Greta-Monica Miron, *Biserica Greco-Catolică din comitatul Cluj în secolul al XVIII-lea*
SEVER CRISTIAN OANCEA

Confesionalizarea: o provocare metodologică

Maria Crăciun

Grupajul despre „confesionalizare” din acest număr al revistei *Studia* și-a propus să ofere cititorilor un istoric al evoluției acestei paradigme aflate în centrul dezbaterilor în istoriografia germană începând cu anii 1980. Încă din această perioadă, conceptul de „confesionalizare” a fost una dintre categoriile interpretative principale în istoriografia germană referitoare la epoca modernă timpurie. Inițiată de Wolfgang Reinhard și Heinz Schilling, paradigma a mutat accentul cercetării dinspre Reforma timpurie, din prima jumătate a secolului al XVI-lea, înspre a doua Reformă, de la sfârșitul secolului al XVI-lea și din secolul al XVII-lea, ducând în cele din urmă la noi sugestii în ceea ce privește periodizarea fenomenului. Deși influențată de un model interpretativ creat de Ernst Walter Zeeden în sfera istoriei bisericii, cel al construcției confessionale, paradigma confesionalizării a fost de la început ancorată ferm în domeniul istoriei sociale, procesul confesionalizării aflându-se mereu între cei doi poli, al formării statului modern și al conflictului confessional. Cei doi inițiatori ai conceptului au urmărit în primul rând dezvoltarea paralelă și similaritățile funcționale ale celor trei biserici confessionale create în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. În al doilea rând, cei doi istorici au subliniat factorii de modernizare din cadrul procesului confesionalizării. În al treilea rând, atât Reinhard cât și Schilling s-au concentrat asupra mecanismelor esențiale în procesul confesionalizării, creând sau nuanțând în consecință concepte adiacente cum ar fi disciplinarea religioasă și socială și deschizând drumul pentru studierea formării identităților confessionale.

Abordarea analitică a istoriografiei subiectului în articolele lui Ute Lotz-Heumann (Berlin) și Jörg Deventer (Leipzig) pune în evidență atât critica paradigmei cât și nuanțările care au fost aduse acesteia în ultimele trei decenii. Studiul lui Ute Lotz-Heumann insistă asupra multiplicării conceptelor în sfera acestei paradigme, provocată de studiul fenomenului în teritorii bi- și multi-confessionale, cum ar fi Țările de Jos sau Irlanda. Articolul lui Jörg Deventer analizează paradigma confesionalizării în contextul politic particular al Europei est-centrale, unde forțele care susțin procesul nu mai sunt statul, care evoluează înspre modernitate, și nici o biserică dominantă, ce conlucrează strâns cu autoritatea politică. Se subliniază în acest context rolul stărilor, al orașelor, al nobilimii. Pe de altă parte, se insistă asupra extinderii domeniilor în care procesul confesionalizării se poate manifesta, cum ar fi producția artistică și peisajul. Pentru că unul dintre aceste articole consideră necesară explorarea aplicabilității

acestei paradigme spațiului est-central european, grupajul cuprinde o serie de studii de caz concentrate asupra Transilvaniei, semnate de Krista Zach (München), Edit Szegedi (Cluj) și Graeme Murdock (Dublin). Pentru a întregi evaluarea acestei paradigme, am considerat necesară includerea unui interviu cu unul dintre creatorii conceptului, Heinz Schilling (Berlin). Acesta cuprinde un bilanț al cercetărilor mai recente și o evaluare a direcțiilor în care poate progresa acest tip de investigație.

Deși conceptul de confesionalizare nu este nici pe departe nou în istoriografia Reformei, am considerat că o evaluare a acestuia din perspectiva unor cercetări recente și a unor nuanțări provocate de acestea ar putea fi benefică publicului din România.

Interviu cu Heinz Schilling, realizat de Maria Crăciun

Heinz Schilling s-a născut la 23 mai 1942. După ce a studiat istoria, germanistica, filozofia și sociologia la Köln și Freiburg, a obținut titlul de doctor în 1971. Între 1971 și 1980 a lucrat ca asistent universitar la Facultatea de Științe ale Istoriei din cadrul Universității Bielefeld. A activat o perioadă ca profesor la Universitatea din Osnabrück și la Universitatea Gießen. Începând cu anul 1992, este profesor specialist în epoca modernă timpurie la Universitatea Humboldt din Berlin.

Domeniile sale predilecte sunt istoria comparată a Europei în epoca modernă timpurie, istoria Reformei și a confesionalizării în Europa, statul și societatea civilă din Evul mediu târziu până la începutul secolului al XIX-lea, migrație și minorități în Europa veche, istoria socială și a menalității în contextul calvinismului nord-vest european, istoria teoriei politice și relațiile internaționale în secolele XVI și XVII.

Heinz Schilling este membru al următoarelor asociații și societăți: din 1996 membru al Academiei de Științe din Brandenburg Berlin, din 1998/99 reprezentant al consiliului științific pentru pregătirea expoziției „1648: război și pace în Europa” Münster/Osnabrück, din 2001 reprezentant al Uniunii pentru istoria Reformei, 2002 Premiul Dr. A. H. Heineken pentru științe istorice, oferit de Academia regală de științe și arte a Olandei (Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences), 2003/04 bursier al Institutului Olandez de Științe Avansate (Netherlands Institute for Advanced Study, NIAS), 2004/5 bursier al Colegiului istoricilor, München, din 2004 membru corespondent al Academiei britanice, din 2005 membru al Academia Europeana.

Publicațiile sale cele mai importante cuprind: *Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert. Ihre Stellung im Sozialgefüge und im religiösen Leben deutscher und englischer Städte*, [Exilații din Olanda în secolul al XVI-lea. Poziția și mijloacele lor sociale, în viața religioasă a statelor germane și engleze], Gütersloh 1972; *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der am Beispiel der Grafschaft Lippe* = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, hg. im Auftrag des Vereins für Reformationsgeschichte von [Conflict confesional și formarea statului. Un studiu de caz al relațiilor dintre schimbările religioase și sociale din epoca modernă timpurie și exemplul comitatului Lippe], Gütersloh (G. Mohn) 1981, = Izvoare și cercetări de istorie a Reformei, în Comunicarea Uniunii pentru istoria Reformei de la G.A. Benrath, vol. 48]; *Bürgerliche Eliten in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland. Studien zur Sozialgeschichte des europäischen Bürgertums im Mittelalter und in der Neuzeit*, Köln/Wien (Böhlau) 1985, = Städteforschung, Reihe A, Bd. 23 (Hg. zusammen mit H. Diederiks [Elite orășenești în Olanda și nord-vestul Germaniei. Studii de

istorie socială a orașenilor din evul mediu și epoca modernă]; *Aufbruch und Krise. Deutsche Geschichte von 1517 bis 1648*, Berlin (Siedler) 1988 [Revolta și criză. Istoria Germaniei de la 1517 până în 1648, Berlin, (Siedler), 1988]; *Höfe und Allianzen. Deutsche Geschichte von 1648 bis 1763*, Berlin (Siedler) 1989 [Curți și alianțe. Istoria Germaniei de la 1648 până în 1763, Berlin, (Siedler), 1989]; *Civic Calvinism in Northwestern Germany and the Netherlands: Sixteenth to Nineteenth Centuries*, Kirksville, Missouri (Sixteenth Century Journal Publisher) 1991; *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society*, Leiden (Brill) 1992; *Die neue Zeit. Vom Christenheitseuropa zum Europa der Staaten, 1250 bis 1750*, (Siedler) 1999 [Epoca modernă.. De la Europa creștină la Europa statală, 1250 până în 1750, (Siedler) 1999]; „1648 - Krieg und Frieden in Europa“, *Europaratsausstellung zum 350. Jahrestag des Westfälischen Friedens*, 3 Bde., Hg. zusammen mit K. Bußmann, München 1998, [“1648-Război și pace în Europa”, Poziția statală a Europei la a 350-a aniversare a Păcii de la Westfalia, vol.3, München 1998]; *La confessionnalisation et le système international*, in: Lucien Bély (Hg.): „L'Europe des traités de Westphalie. Esprit de la diplomatie et diplomatie de l'esprit“, Paris (Presses Universitaires de France) 2000, S. 411-428; *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte*, Berlin (Duncker und Humblot) 2002 [Abordări selectate ale istoriei Reformei și confesionalizării în Europa, Berlin, (Duncker und Humblot) 2002]; *Europa in der werdenden Neuzeit – oder: Was heißt und zu welchem Ende studiert man europäische Geschichte?*, in: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences. Heineken Lectures 2002, Amsterdam 2003, S.62-81 [Europa în epoca modernă sau ce înseamnă și de ce studiem istoria Europei?; în Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences. Heineken Lectures 2002, Amsterdam 2003, S.62-81]; *Das Reich als Verteidigungs- und Friedensorganisation*, in: *Altes Reich und Neue Staaten, 1495-1806*. 29. *Ausstellung des Europarates in Berlin und Magdeburg im Deutschen Historischen Museum, Berlin, 28. August bis 10. Dezember 2006*, Band 2, Dresden [Regatul ca organizație de apărare și pace, în Regatul vechi și statele noi, 1495-1806.29. Expoziția sfatului european în Berlin și Magdeburg în Muzeul de Istorie Germană, Berlin, 28 august până 10 decembrie, 2006, vol. 2, Dresden]; *Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559 - 1660*, Handbuch der Geschichte der internationalen Beziehungen (Band 2), Paderborn, München, Wien und Zürich 2007 [Confesionalizare și interese statale. Relații internaționale 1559-1660, Volum de istorie a relațiilor internaționale (vol 2), Paderborn, Munchen, Viena și Zurich, 2007].

Considerat unul dintre creatorii paradigmei confesionalizării, în ultimele două decenii Heinz Schilling a contribuit, prin nuanțarea continuă a acestui concept, la conturarea unor direcții de cercetare circumscrise istoriei Reformei, dar i-a și inspirat pe mulți dintre studenții săi să se dedice acestui domeniu.

1. Cum s-a născut paradigma confesionalizării?

Paradigma confesionalizării s-a dezvoltat în istoriografia germană la sfârșitul anilor 70 și începutul anilor 80 ai secolului XX, ca un concept al unei *Gesellschaftsgeschichte* (istorie socială). În acel moment, "Departamentul de Istorie" (Fakultät für Geschichtswissenschaften) al Universității din Bielefeld era centrul preferențial pentru o astfel de istorie, o versiune germană a Istoriei Noi, ce introducea metode și teorii ale Școlii Franceze a Analelor și, mai mult, a Științelor Sociale Americane în istoriografia germană postbelică. Bazându-se în mare măsură pe Max Weber și Talcott Parsons, istoria socială de la Bielefeld era interesată de structurile și funcțiile-cheie ale societății moderne și de procesul de modernizare în sine, adică de procesele-cheie care permiteau ca organizarea politică, socială și culturală și funcțiile societăților europene să se transforme din cele vechi europene și feudale în forme moderne.

Modernizarea și schimbarea socială în general au fost interpretate aproape exclusiv ca produse ale unor factori economici, demografici și sociali, pe când impactul asupra culturii în general și al religiei în particular era neglijat. Lucrând la Bielefeld ca profesor asociat, în timpul Habilitației mele, ce se referea la religie și biserici protestante și impactul lor asupra politicii, societății și mentalităților în perioada modernă timpurie, interesul meu pentru religie și istoria bisericii a fost periclitat permanent de colegii mei care lucrau pe teme de istorie socială a secolelor XIX și XX și care universalizau propria lor experiență a lumii post-iluministe, a unor societăți secularizate și industrializate, unde religia părea să nu mai aibă importanță în structura socială și schimbarea socială. Lucrarea mea de habilitare a fost publicată drept Heinz Schilling, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*, Gütersloh 1981. Se pot de asemenea vedea și articolele din Heinz Schilling, *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society*, Leiden, New York, Cologne (Brill, 1992). Heinz Schilling, *Civic Calvinism in Northwestern Germany and the Netherlands*, Kirksville/Mo 1991, *Sixteenth Century Essays and Studies*, vol. 17.

În acest context istoriografic, am considerat că este decisiv nu doar să aduc religia și cultura înapoi în interpretarea istoriei europene, dar și să stabilesc acești factori în mod teoretic ca o structură cheie a societăților europene în perioada modernă timpurie și să dovedesc că în societățile presecularizate schimbarea religioasă și socială erau legate structural. Aceasta s-a realizat cu metoda acelei *Begriffsgeschichte*, o altă abordare celebră a școlii de la Bielefeld, elaborată de Reinhard Koselleck, aplicată politicii, analizând semnificația noțiunii de politică și schimbările înregistrate de ea pe parcursul secolelor.

Pentru a dovedi poziția centrală a religiei în vechea societate europeană – similară cu poziția de cheie de boltă a economiei în societățile moderne – am comparat în mod sistematic înțelegerea premodernă cu cea modernă a politicii. În timp ce conceptele moderne, secularizate despre politică sunt înclinate să distingă problemele religioase de cele seculare și să stabilească o separare strictă a statului și societății, pe de o parte, și a religiei și credințelor transcendente, pe de altă parte, situația nu se prezenta de loc în acest mod când discutam despre concepte premoderne, referitoare la ordinea politică și socială – chiar dacă intervenția directă a religiei în afacerile publice era contestată (ideile lui Hobbes și ale lui Rousseau despre ‘devoțiunea publică’ și ‘religia civică’). Această idee a unei corelații foarte strânse între religie și societate a fost exprimată în modul cel mai explicit de gânditori politici germani, juriști și politicieni, care în timpul secolelor al XVI-lea și al XVII-lea au subliniat în multe variante axioma “*religio vinculum societatis*”. Această axiomă înseamnă că legea și ordinea pot să fie menținute doar atunci când toți – sau aproape toți – supușii unui stat aparțin aceleiași religii sau aceleiași biserici. Religia, credeau ei, era cel mai potrivit instrument pentru a asigura supunerea voluntară a supușilor față de principii și să stabilească armonia între diferitele stări și grupuri sociale. “*Religio vinculum societatis*” pune în evidență faptul că, în societățile moderne timpurii, religia și instituțiile ecleziastice erau în sine probleme foarte politizate și sociale. În consecință, schimbarea religioasă însemna în același timp schimbare politică și socială. În consecință, istoricii trebuie să devină conștienți de necesitatea studierii istoriei sociale a Europei moderne timpurii într-un mod diferit de istoria socială a secolelor XIX și XX. Dincolo de importanța factorilor demografici și economici, avem posibilitatea să înțelegem în mod adecvat structura și tipul specific al schimbării sociale în vechile societăți europene dacă privim structurile și schimbările din sistemul ecleziastic și religios drept factori cheie ai sistemului social. Interdependența acestora cu celelalte forțe (politice, economice, și, într-un sens strict, sociale) constituia un sindrom specific premodern, caracteristic realității sociale și schimbării sociale.

Împreună cu stabilirea religiei drept structură-cheie și funcție-cheie a societății moderne timpurii, o nouă înțelegere a bisericilor confesionale și a sistemelor confesionale (*Weltanschauungssysteme*) de la sfârșitul secolului al XVI-lea și din secolul al XVII-lea a fost stabilită. Ele nu mai erau interpretate drept “tradiționale” sau drept o revenire la o discuție medievală sau ca obstacole în fața progresului, ci ca agenți ai schimbării sociale și culturale și ca motoare ale modernizării. Așa cum se știe, Max Weber și școala sa de sociologie au interpretat calvinismul din această perspectivă. Cu toate acestea, drept consecință a paradigmei confesionalizării, această capacitate pentru schimbare și modernizare nu mai este atribuită calvinismului și

dogmei sale dominante (predestinarea), ci și altor confesiuni premoderne și altor mentalități confesionale. Această schimbare în interpretare a fost stabilită de propria mea cercetare asupra societăților protestante ale Europei nordice, comparând teritoriile luterane și calvine (în provinciile olandeze, Frisia de Est și provincia westfalică Lippe etc.) și în același timp de cercetarea lui Wolfgang Reinhard asupra societăților catolice în Italia, Franța și Germania de sud, care criticau conotațiile negative ale termenului "Contra-Reformă" și argumentau că și societățile catolice din perioada modernă timpurie erau deschise modernizării (Wolfgang Reinhard, "Gegenreformation als Modernisierung?" in *Archiv für Reformationsgeschichte/ Archive for Reformation History* 68 (1977), 226-252).

Astfel, în timp ce Wolfgang Reinhard și cu mine ne ocupam de diverse regiuni europene și de diferite confesiuni, am ajuns la aceeași concluzie, care a dat naștere paradigmei confesionalizării. Prin contrast față de explicațiile socio-economice ale istoriei preferate de istoricii marxiști ai Germaniei de Est, precum și de mulți istorici sociali din Germania de Vest, această abordare a istoriei premoderne, mai ales a secolului cuprins între c. 1550 și 1650, accentua rolul vital al religiei în perioada modernă timpurie, nu numai în probleme culturale ci și în cele politice, sociale sau, într-un anumit sens, economice. Aceasta însemna în același timp o modificare fundamentală a conceptului de construcție confesională (*Konfessionsbildung*), devoltat deja în 1958 de istoricul epocii premoderne din Tübingen, Ernst Walter Zeeden. Paradigma Reinhard-Schilling a 'confesionalizării' și-a lărgit perspectiva dinspre abordarea construcției confesionale, care se concentra asupra istoriei religiei, înspre un concept mult mai larg al unei istorii sociale, bazat pe faptul că religia, societatea și politica erau strâns legate în societatea modernă timpurie. În consecință, nu numai consecințele culturale, ci și impactul asupra aproximativ tuturor domeniilor vieții private și publice sunt investigate în contextul paradigmei confesionalizării.

2. Această paradigmă este aplicabilă tuturor confesiunilor moderne, celor luterane, catolice și calvine? Credeți că această paradigmă se poate folosi pentru teritorii din afara spațiului german? Confesionalizarea funcționează într-un stat multinațional și multicultural, de exemplu Monarhia Habsburgică? Se poate aplica unor state cum ar fi Anglia sau Spania în epoca modernă timpurie?

Paradigma se aplică în mod sigur tuturor confesiunilor moderne, cea catolică, cea luterană și cea calvină. În fapt, aceasta este una dintre ideile majore din spatele conceptului: istoriografia mai veche sublinia diferențele în doctrină și ritual dintre cele trei biserici confesionale, în timp ce conceptul confesionalizării urmărește și evoluțiile paralele, "similitudinile funcționale" dintre ele, e.g. în demersul lor disciplinar aplicat asupra turmei ce o aveau

în grijă sau în tentativa de a dezvolta state confesionale. În consecință, termenii “Reformă catolică”, “Contra-Reformă”, “A Doua Reformă” și “ortodoxie luterană” au fost înlocuiți de termeni paraleli, “confesionalizare catolică/ calvină/ luterană”. În sinteza mea asupra istoriei germane *Aufbruch und krise. Deutschland 1517-1648* (Berlin: Siedler, 1988, 1998) am interpretat, pentru prima oară, istoria germană în epoca Reformei și a erei confesionale în sensul unor culturi confesionale cu implicații similare pentru stat și societate.

În opinia mea, fără nici un dubiu, conceptul confesionalizării poate să fie folositor ca un instrument de cercetare și pentru alte țări europene în afara teritoriilor germane, ceea ce nu înseamnă firește că este aplicabil fără modificări aduse acestui concept teoretic. În fapt, încă există relativ puține cercetări asupra confesionalizării ca fenomen european. În volumul din acest an al revistei *Archiv für Reformationsgeschichte/Archive for Reformation History*, de exemplu, James R. Farr și Allyson M. Posaka aplică conceptul confesionalizării, respectiv Franței și Spaniei, și îl identifică drept un instrument de cercetare util în aceste contexte naționale. Ute Lotz-Heumann a analizat Irlanda, care a devenit o țară biconfesională pe parcursul secolului al XVI-lea. Ea a sugerat o modificare teoretică adusă acestei paradigme, identificând procesul de “confesionalizare duală” în Irlanda, unde biserica protestantă a statului și biserica subterană catolică au dezvoltat în paralel biserici confesionale, ținând să controleze populația și să câștige influență politică. Aceasta a rezultat într-o atmosferă de rivalitate confesională severă, ducând la două procese de confesionalizare care se opuneau unul altuia. Este clar că nici unul din aceste procese de confesionalizare nu au reușit să stabilească un monopol confesional (vezi Ute Lotz Heumann, *Die doppelte Konfessionalisierung in Irland. Konflikt und Koexistenz im 16 und in der ersten Hälfte des 17 Jahrhunderts*, Tübingen, 2000).

Țările multi-confesionale constituie o problemă și mai complicată. Teritoriile unificate din ținutul Jülich-Cleve-Berg ce aparțineau Imperiului și Țările de Jos multi-confesionale sunt cazuri tipice. Stefan Ehrenpreis și Olaf Mörke au aplicat conceptul confesionalizării acestor cazuri și rezultatele sunt comparabile. În timp ce ei sugerează că conceptul confesionalizării nu se poate aplica acestor teritorii ca întreg, ei pot totuși identifica procese de confesionalizare la nivelul comunităților locale, unde congregațiile de confesiuni diferite se confruntau reciproc. Ehrenpreis și Mörke au sugerat termenul “confesionalizare de jos” pentru a descrie un asemenea proces de confesionalizare la nivelul congregațiilor (Stefan Ehrenpreis, “Konfessionalisierung von unten. Konzeption und Thematik eines bergischen Modells?” în B. Dietz și S. Ehrenpreis eds., *Drei Konfessionen in einer Region. Beiträge zur geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg*

vom 16, bis zum 18 Jahrhundert, Köln, 1999, 3-13. Olaf Mörke, "Die politische Bedeutung des Konfessionellen im Deutschen Reich und in der Republik der Vereinigten Niederlande. Oder War die Konfessionalisierung ein 'Fundamentvorgang'?" în R.G. Asch și H. Duchhardt eds., *Der Absolutismus-ein Mythos? Strukturwandel monarchischer Herrschaft in West und Mitteleuropa ca. 1550-1700*, Köln, Weimar, Wien, 1996, 125-164).

Istoricii care lucrează pe teme legate de Europa est-centrală și teritoriile habsburgice au preluat și ei paradigma confesionalizării și au aplicat-o în diferite moduri, de exemplu în ceea ce privește formarea statelor și structura socială. (Vezi în special Joachim Bahlcke și Arno Strohmeyer eds., *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16 und 17 Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, Stuttgart, 1999.

3. Cum au fost diseminate ideile Reformei dincolo de elite? Cum a reușit noua biserică să se construiască dincolo de nivelul instituțional? Cum s-a construit identitatea confesională? Credeți că diversele categorii de reformatori au dezvoltat modalități asemănătoare în a construi identitatea confesională a credincioșilor? Credeți că procesul de construire al identității confesionale este același într-un context multicultural sau în unul monocultural?

Bisericile confesionale ale epocii moderne timpurii au folosit deseori metode asemănătoare în diseminarea identității confesionale, multe dintre care fuseseră deja importante în epoca Reformei. Era evident vital pentru fiecare biserică confesională să asigure colaborarea unei ierarhii a elitelor în întreg teritoriul, de la centrul de putere până în ultimul sat. Predicatorii și preoții bine educați au fost bine înțeleși esențiali în procesul cuceririi parohiilor și al diseminării mesajului confesional. Dar cooperarea era necesară și din partea unor persoane din afara nivelului instituțional al bisericii și statului. Propaganda, în particular sub forma unor *in folio* și pamflete, era de asemenea o modalitate importantă de a atinge populația. Vizitațiile erau și ele vitale în controlarea hegemoniei confesionale într-un teritoriu. Alte moduri de influențare erau și mai diverse: ritualul era esențial în procesul construirii identității confesionale, dar exista bineînțeles o diferență foarte mare între, de exemplu, liturghia, procesiunile și pelerinajele catolice, pe de o parte, și serviciul ecleziastic calvin și procedurile disciplinei religioase calvine, pe de alta.

Este în mod evident foarte dificil să măsurăm diseminarea ideilor și indentităților confesionale dincolo de nivelul elitelor. Prin urmare, istoricii au dezbătut în ultimii ani interpretările posibile ale unor surse vitale, cum ar fi rapoartele vizitațiilor și minutele consistoriilor și unii colegi au exprimat puncte de vedere foarte pesimiste în ceea ce privește "succesul" procesului confesionalizării în diseminarea ideilor și indentităților confesionale. Cu toate

acestea, faptul că identitatea confesională a fost foarte clar imprimată populației a rămas una dintre cele mai izbitoare consecințe pe termen lung ale Europei premoderne. Altfel, aceste identități confesionale nu s-ar fi perpetuat până în secolele al XX-lea și al XXI-lea.

Dar, așa cum sugerați, trebuie să ne uităm cu atenție la diferențele dintre contextele multiculturale și monoculturale. În mediul monocultural al Angliei, identitățile religioase și naționale au format o legătură puternică și de durată în timpul secolului al XVI-lea. Spania este un caz similar. Prin contrast, această legătură între identitatea politică și cea confesională a fost tot timpul compromisă într-un stat ca Țările de Jos, unde, cu toate că biserica calvină era “biserica publică”, multe alte confesiuni co-existau una alături de cealaltă pe un termen de durată, formând un context multi-cultural. În acest context, Boemia este și ea un studiu de caz interesant. Cu toate că este nevoie de cercetări suplimentare asupra acestei chestiuni, m-aș aventura să argumentez că construirea identităților confesionale era “mai ușoară” în mediul monocultural, dar că identitățile confesionale rezultate ar putea să fie mai “îndârjite” într-un context multicultural.

4. Cum s-a schimbat domeniul studiilor despre Reformă în ultimele trei decenii?

Domeniul studiilor dedicate Reformei s-a schimbat dramatic în ultimii treizeci de ani. În perioada propriu-zisă a Reformei (i.e. înainte de 1555 în Imperiu) toate aspectele istoriei sociale au căpătat un contur foarte puternic. De exemplu, inspirați de cartea lui Bernd Moeller despre “Imperial Cities and the Reformation” (Orașele imperiale și Reforma) istoricii au investigat impactul Reformei asupra orașelor germane. În general, cu toate că au existat întotdeauna cercetări referitoare la evoluțiile intelectuale, teologice și politice în epoca Reformei, istoricii au analizat cu interes crescut diseminarea ideilor Reformei în rândul populației. Același lucru este adevărat dacă se urmărește istoria catolicismului. Mai mult, în Germania, interesul istoriografic s-a extins de la epoca Reformei propriu-zise înspre perioada de după Pacea de la Augsburg în 1555 și până la începutul războiului de 30 de ani. Această “epocă a confesionalizării” care, pentru foarte mult timp, a fost privită ca o perioadă neinteresantă a istoriei, a devenit una dintre cele mai bine cercetate perioade ale Germaniei premoderne.

5. Cum a afectat lărgirea definiției surselor istorice dezvoltarea acestui domeniu?

Aceasta a fost o evoluție foarte importantă pentru istoria socială a Reformei. De exemplu, pamfletele și publicațiile *in folio* sunt surse importante pentru istoria Reformei în epoca confesionalizării. Același lucru

este valabil pentru rapoartele vizitațiilor și multe alte feluri de izvoare ce privesc “disciplinarea morală”, de exemplu minutele consistoriilor.

6. Credeți că schimbările politice din 1990 vor avea un impact asupra studiului Reformei? S-a schimbat modul în care perioada modernă timpurie este înțeleasă? Îi va determina aceasta pe istoricii Reformei să-și revizuiască vederile referitoare la Reformă?

Cred că schimbările politice din Europa din 1990 sunt foarte importante pentru Istoria Reformei europene în general și studiul confesionalizării în particular, deoarece, pentru prima dată după cel de-al doilea război mondial, Europa ca întreg a devenit din nou obiectul cercetării istorice. “Cortina de Fier” a avut indiscutabil un efect inhibant asupra schimburilor de cunoștințe și de idei între cercetători din est și vest, ca să nu amintim constrângerile interpretative impuse de marxism istoricilor din Europa est-centrală și estică. Eu găsesc că este foarte incitant că acum există un flux liber de idei. Este mult mai ușor să vezi și să ai experiența Europei centrale din nou, așa cum era ea în perioada premodernă și nu așa cum a fost divizată în mod artificial de “Cortina de Fier”. Pentru studiul Reformei și al confesionalizării, procesul de reevaluare de abia începe, pentru că un deceniu al schimburilor de idei evoluează acum înspre o nouă evaluare a ceea ce Reforma și confesionalizarea au însemnat de fapt pentru întreaga Europă. Ca redactor european al revistei *Archiv für Reformationsgeschichte/Archive for Reformation History* am fost de la început dornic să public articole referitoare la istoria ecleziastică și socială a țărilor și popoarelor est central și est europene, care au fost private de acest segment central al istoriei și identității lor de comunism. Îi invit pe colegii din aceste țări să-și ofere articolele pentru ARG. Sunt foarte încântat că studenții mei de la Universitatea Humboldt, care era universitatea centrală a Republicii Democrate Germane, sunt interesați de aceste subiecte și că mai mulți dintre ei au scris sau sunt pe cale de a scrie teze de masterat sau doctorat pe teme cum ar fi “Disciplina socială în Görlitz” “Topografia ecleziastică și confesională a orașului Praga în jurul anului 1600”, “Identitatea politică și confesională în Danzig și Prusia Regală”, “Conflictele religioase și confesionale în Lituania” etc.

7. Ce părere aveți despre împrumutarea de către istorici a unor metode sugerate de sociologie, antropologie, în special antropologie culturală sau teoria și analiza discursului? Este posibilă o deconstrucție a Reformei pe linia Derrida, Lacan, Foucault?

Cred că este esențial pentru istorografie să împrumute modele și metode din sociologie, antropologie etc. Științele umaniste și științele sociale

încearcă să explice cultura umană și societatea, așa încât istoria ar trebui să privească înspre metodele lor, atunci când încearcă să înțeleagă cultura umană și societățile trecutului. Cu toate acestea, este întotdeauna necesar să testezi aplicabilitatea acestor teorii și metode adoptate și să le modifichi, dacă este necesar. Propria mea cercetare a fost influențată de astfel de teorii în cel puțin două aspecte. În sensul adaptării perspectivei modernizării a lui Weber și criticând teza sa asupra calvinismului și modernității. Și în sensul deconstructivismului pe care l-am aplicat lui Luther și Reformei germane, deconstruind mitul Reformei ca un eveniment bazat numai în Germania și lărgind perspectiva cronologică și cea geografică: Reforma ca eveniment european și ca o perioadă decisivă într-un cadru mult mai larg de schimbare culturală și socială din Evul Mediu și până în era confesională, adică până la mijlocul secolului al XVII-lea. (Heinz Schilling, "Reformation-Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes?" în Bernd Moeller, ed., *Die frühe Reformation in Dutchland als Umbruch*, Gütersloh, 1998, 13-34; reeditat în Heinz Schilling, *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations und Konfessionalisierungsgeschichte*, Berlin, Duncker und Humbold, 2002, 11-31.

8. Care este subiectul dumneavoastră curent de cercetare?

Dincolo de interesul meu constant în completarea și modificarea paradigmei confesionalizării, mă interesează istoria refugiaților religioși în Europa premodernă, care a fost subiectul tezei mele de doctorat în 1972 și la care m-am întors de curând, și istoria comparată europeană în general, lucrând pe moment la două proiecte majore: un manual referitor la evoluția și istoria timpurie a politicii externe și a sistemului internațional între 1559 și 1660, care va avea un accent puternic asupra problemelor culturale, printre altele religia și rolul confesionalizării. Împreună cu William Monter și István Toth pregătesc un volum despre religie și schimburi culturale, care se ocupă de implicațiile culturale și rezultatele confesionalizărilor europene. Acest proiect este legat îndeaproape de Fundația Culturală Europeană, în cadrul programului "Cultural Exchange in Europe 1450-1750", direcționat de Robert Muchembled și va integra cele două volume preliminare publicate deja de echipa 1 a acestui program, "Religion and Cultural Exchange", direcționată de mine și de István Toth (José Pedro Paiva, ed., *Religious ceremonies and images. Power and social meaning 1400-1750*, Coimbra, 2002; István Toth și Eszter Andor, eds., *Frontiers of Faith*, Budapest, 2001.

9. Credeți că un istoric trebuie să joace un rol în comunitatea mai largă, dincolo de "turnul de fildeș"?

Da, un istoric trebuie sigur să joace un asemenea rol. Evident, este întotdeauna dificil să stabilești reguli generale referitoare la momentul în

care un istoric trebuie să-și exprime părerea, de exemplu asupra politicii actuale. Acest demers nu este lipsit de pericole. Cu toate acestea, cred că istoricii pot deseori să fie de ajutor publicului explicând cadrul istoric al unor situații și evenimente politice curente. În general, am impresia că oamenii și politicienii sunt interesați doar de cadrul pe termen scurt și de consecințele pe termen scurt, în timp ce istoricii pot oferi o viziune pe termen lung asupra lucrurilor. Evident că nu este datoria noastră să facem previziuni asupra viitorului – istoria nu se repetă. Dar există o bogăție de posibilități în ceea ce privește structurile politice și sociale în istorie, care ar putea să fie instructive pentru construirea unui viitor. Ca să dau câteva exemple: istoria Sfântului Imperiu Roman, care prezintă paralele interesante cu Uniunea Europeană, în ceea ce privește organizarea lui politică precum și structura multietnică și multiculturală, sau organizarea sa militară defensivă, neagresivă; chestiunea relațiilor bisericească-stat, care trebuie să fie unificată pe baza unor principii legale similare în toată Europa; cu toate acestea, diferitele experiențe istorice în epoca premodernă și modernă trebuie să fie luate în considerare; problema toleranței, care trebuie studiată în contextul experienței istorice a păcii religioase în epoca modernă timpurie; problema migrațiilor, a azilului și a minorităților, care este adânc înrădăcinată în experiența europeană, mai ales prin “migrația confesională” premodernă; chestiunea fundamentalismului și a instrumentelor de înlănzire a fundamentalismului, care pot să fie studiate prin cercetarea izbucnirii și a evoluției războiului de 30 de ani și a căilor ce au dus la negocierile de pace de la Münster și Osnabrück și deciziile păcii din Westphalia ce garantează soluționarea conflictelor și problemelor religioase în general.

10. Credeți că există un interes pentru istorie azi? Mai ales în comunitatea academică? Credeți că tinerii doresc să studieze istoria premodernă? Credeți că există un apetit pentru narațiuni istorice în afara comunității științifice?

Cred că există un interes profund pentru istorie azi. Acest lucru îl vedem la studenții noștri, care decid cu mii să studieze istoria, cu toate că predarea istoriei în școli a fost neglijată în Germania în ultimele decenii. Cu toate acestea, interesul lor este deseori îndreptat asupra istoriei secolelor XIX și XX. Eu am deseori studenți care nu au fost expuși perioadei moderne timpurii în școală și care sunt încurcați la universitate când realizează că procese cum ar fi Reforma și confesionalizarea sau iluminismul sunt încă importante pentru epoca noastră.

Există în mod clar un apetit pentru narațiuni istorice dincolo de comunitatea științifică, așa cum se vede pe piața cărții care favorizează narațiuni, într-un volum sau mai multe, ale istoriei Germaniei și tot soiul de

romane istorice. Istoria într-un volum a Germaniei *Mitten in Europa*, publicată prima dată în 1984, în care eu am scris capitolele despre perioada modernă timpurie, s-a vândut în mai mult de 100.000 de exemplare, ceea ce este foarte mult pentru o piață de limbă germană. În timp ce cele 12 volume Siedler *Geschichte Deutschlands* s-au vândut în număr similar pentru volumele referitoare la secolul XX, iar pentru cele premoderne cam 15.000. În același timp, aceste cifre, care sunt probabil aceleași pentru celelalte duzini de serii referitoare la istoria germană, demonstrează că istoricii germani au învățat de la colegii lor din alte țări europene și sunt în acest moment mai activi în diseminarea rezultatelor cercetărilor lor către un public mai larg.

Chiar mai pline de succes și mai eficiente sunt expozițiile istorice, care uneori atrag sute de mii de vizitatori. Eu personal am o anumită experiență în acest domeniu, fiind directorul academic al consiliului european asupra Păcii de la Westphalia în Münster și Osnabrück în 1998, consultant permanent asupra secției premoderne la *Deutsche Historische Museum* (Muzeul Istoric German) de la Berlin și consultant al unor expoziții minore. Făcând acest tip de muncă am devenit conștient că există o diferență foarte mare între a scrie cărți de istorie pe de o parte și conceptualizarea și organizarea unei expoziții istorice pe de alta. Pregătirea studenților noștri se concentrează aproape exclusiv asupra capacității lor de a scrie; este necesar să-i echipăm și cu alte deprinderi, cum ar fi conceperea și organizarea unor expoziții istorice și participarea la televiziune sau alte producții din media pe teme istorice, care în Germania – spre deosebire de țări cum ar fi Anglia, Franța sau Țările de Jos – sunt monopolizate de jurnaliști. În consecință, tratamentul temelor medievale și premoderne în particular este rareori la pas cu demersul științific. De exemplu, buletinul de știri *Tagesschau* al celui mai important program TV german repetă în fiecare 31 octombrie că aceasta este data când Luther a afișat cele 95 de teze pe ușa bisericii castelului din Wittenberg, deși s-a dovedit de către Erwin Iserloh cu o generație în urmă că această informație se bazează pe un mit protestant produs aproximativ 30 de ani după 1517 și că Luther nu a publicat niciodată aceste teze, ci le-a trimis într-o scrisoare superiorilor săi ecleziastici.

Conceptul de „confesionalizare” – o dezbatere a paradigmei istoriografice

Ute Lotz-Heumann

The Concept of “Confessionalization”. A Debate on the Historiographical Paradigm Since the year 1980, the concept of “confessionalization” has been one of the main interpretative categories for the historiography on early modern Germany. The present paper seeks, first and foremost, to explain the paradigm of confessionalization, as formulated by Wolfgang Reinhard and Heinz Schilling in the late 1970s and in the early 1980s. A second part is devoted to the objections to the concept, divided into four categories: macro-historic criticism, the discussion on the stages in the confessionalization process, the controversy surrounding the issue of theological truth within the process of confessionalization, and finally the critique of the so-called “etic narrowing,” namely, the top-to-bottom approach to the concept of confessionalization. In this context, we can say that in recent years the paradigm of confessionalization has become a much debated topic within the tense confrontation between micro- and macro-history. It can be expected that, in future, the shift in the interests of historiography and the new attention given to micro-history, to the history of daily life, as well as the new cultural history would lead to an increase in the number of studies regarding the impact of confessionalization upon the life and the identity of the common people.

Keywords: Confessionalization, Historiography, Reformation, Germany, Early Modern Epoch

Încă din 1980, conceptul de „confesionalizare” a constituit una din categoriile interpretative principale din cadrul istoriografiei germane din perioada modernă timpurie. Ea a determinat mutarea interesului istoriografic dinspre accentul anterior focalizat asupra Reformei timpurii din prima jumătate a secolului al XVI-lea spre a doua jumătate a secolului XVI și începutul secolului XVII. Totuși, în ultimii ani, această paradigmă macro-istorică a primit și o serie de critici aspre, la care „avocații” confesionalizării au răspuns atât prin apărarea cât și prin ajustarea conceptului. Articolul de față va încerca în primul rând să explice paradigma confesionalizării, așa cum a fost ea elaborată de către Wolfgang Reinhard și Heinz Schilling în perioada sfârșitului anilor șaptezeci și începutul anilor optzeci. În al doilea rând va încerca să treacă în revistă

criticile aduse conceptului, mai ales cele venite din partea istoriografiei germane. Printre acestea se numără critici fundamentale, cum ar fi de exemplu, atacarea paradigmei prin intermediul „abordării de sus în jos”, care a fost depășită de diferite modele interpretative, precum și critici care acceptă utilitatea paradigmatică a confesionalizării, dar sugerează câteva modificări care ar trebui realizate în cadrul modelului. De asemenea, vor fi descrise răspunsurile date de Wolfgang Reinhard și Heinz Schilling criticilor care le-au fost aduse. Astfel, articolul de față va încerca să evalueze utilitatea conceptului de confesionalizare pe post de categorie interpretativă în contextul confruntării tensionate dintre macro- și micro-istorie. Pornind de la acest cadru, va fi instructiv să încercăm să identificăm modalitățile în care paradigma a fost aplicată până în prezent în contextul studiilor de caz efectuate asupra Sfântului Imperiu Roman și alte țări europene.

I

Începând cu Leopold von Ranke, istoriografia germană a împărțit în mod tradițional secolul al XVI-lea în „Reforma” primei jumătăți a secolului și „Contra-Reforma” celei de-a doua jumătăți a secolului al XVI-lea. Deoarece termenul de „Contra-Reformă” are conotații problematice, în sensul că implică doar o reacție față de protestantism și neglijează reforma din interiorul catolicismului, el a fost criticat în repetate rânduri. De aceea, în 1946, Hubert Jedin, un cercetător elvețian, catolic de origine, a sugerat terminologia de compromis „Reformă Catolică și Contra-Reformă”, care a influențat cercetarea istorică de atunci încolo.¹ Totuși, în 1958, istoricul catolic Ernst Walter Zeeden, a modificat fundamental viziunea asupra secolului al XVI-lea, printr-un articol publicat în revista „Historische Zeitschrift”. În contrast cu dihotomia „Reformă- Contra-Reformă”, Zeeden a subliniat faptul că în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, catolicii, luteranii și calvinii din Sfântul Imperiu Roman, au început să construiască biserici confesionale, moderne, bine definite, fiecare dintre acestea având la bază o declarație de credință scrisă. El a denumit acest proces „formare confesională” (*Konfessionsbildung*), utilizând un termen neutru ce poate fi aplicat tuturor bisericilor.²

* O versiune în limba engleză a acestui articol a fost publicată în *Memoria y Civilización*, 4 (2001), pp. 93-114. Permisivitatea de a publica articolul în limba română a fost obținută din partea redacției cu ajutorul autoarei. Textul a fost tradus de Maria Crăciun.

¹ Vezi Hubert Jedin, *Katolische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil* (Lucern: Stocker, 1946).

² Vezi Ernst Walter Zeeden, ‘Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe’, în *Historische Zeitschrift* 185, (1958), 249-299. Ernst Walter Zeeden,

Acesta este cadrul istoriografic al conceptului de confesionalizare care a fost introdus aproape simultan la sfârșitul anilor șaptezeci-începutul anilor optzeci, de către doi cercetători ai noii generații, Wolfgang Reinhard, un cercetător de origine catolică și Heinz Schilling, un cercetător de origine protestantă. În timp ce Reinhard a elaborat conceptul de confesionalizare pornind de la criticile aduse implicațiilor negative și anti-moderne ale termenului de „Contra-Reformă”, Schilling a elaborat paradigma pornind de la cercetările sale asupra interacțiunii dintre calvinism și luteranism în Germania de nord-vest.

Reinhard și Schilling au extins domeniul conceptului de confesionalizare, care era înțeles de Zeeden ca referindu-se la istoria religiei și a bisericii și au elaborat confesionalizarea ca paradigmă de istorie socială (*Gesellschaftsgeschichte*).³

Die Entstehung der Konfessionen, Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe (München, Wien: Oldenbourg, 1965). Ernst Walter Zeeden, *Konfessionsbildung Studien zur Reformation, Gegenreformation und katolischen Reform* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1985).

³ Cele mai importante articole referitoare la conceptul de confesionalizare sunt: Wolfgang Reinhard, 'Konfession und Konfessionalisierung in Europa', în Wolfgang Reinhard ed., *Bekennnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang* (München: Vögel, 1981), pp. 165-189. Wolfgang Reinhard, 'Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters' în *Zeitschrift für historische Forschung* 10 (1983), pp. 257-277. Wolfgang Reinhard, 'Reformation, Counter Reformation and the Early Modern State. A Reassessment' în *Catholic Historical Review*, 75 (1989), pp. 383-404. Wolfgang Reinhard și Heinz Schilling eds., *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte* (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1995), pp. 419-452. Heinz Schilling, 'Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620' în *Historische Zeitschrift*, 246 (1988), pp. 1-45 tradus în engleză ca 'Confessionalization in the Empire. Religious and Societal Change in Germany between 1555 and 1620' în Heinz Schilling, *Religion, Political Culture and the Emergence of the Early Modern Society. Essays in German and Dutch History* (Leiden, New York, Cologne: Brill, 1992), pp. 205-245. Heinz Schilling, 'Confessional Europe' în Thomas A. Brady Jr., Heiko A. Oberman, James Tracy eds., *Handbook of European History 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation II. Visions, Programs and Outcomes* (Leiden, New York, Cologne: Brill, 1995), pp. 641-675. Heinz Schilling, 'Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft. Profil, Leistung und perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas' în Reinhard, Schilling eds. *Die katholische Konfessionalisierung...*, pp. 1-49. Vezi și volumele publicate în urma celor trei conferințe majore referitoare la confesionalizare: Heinz Schilling ed., *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem des 'Zweiten Reformation'*. *Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1985* (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1986). Hans Christoph Rublack ed., *Die luterische*

În viziunea lor, diviziunile și conflictele confesionale din perioada modernă timpurie nu au afectat doar domeniul religiei și al bisericii, ci întregul sistem politic și social. „Conceptul de ‚confesionalizare’ include dimensiuni politice și sociale”.⁴ La această concluzie se ajunge pornind de la observația generală că în vechea Europă, în Evul Mediu precum și în perioada modernă timpurie, religia și politica, statul și biserica, se aflau într-o legătură strânsă. Prin urmare, a existat mereu o legătură între formarea confesională și formarea statului în perioada modernă timpurie. Aceste procese interacționau pe mai multe planuri. Potrivit lui Reinhard și Schilling, în majoritatea cazurilor, confesionalizarea „facilita integrarea mai accentuată a statului și a societății...”.⁵ În cazul Sfântului Imperiu Roman, exista principiul *cuius regio, eius religio*, inaugurat cu ocazia Păcii de la Augsburg din 1555 și implementat cu succes de către principii germani în teritoriile aflate sub stăpânirea lor. Ca o consecință, Schilling și Reinhard descriu confesionalizarea ca fiind o primă fază a absolutismului modern, sau a „disciplinării sociale” (*Sozialdisziplinierung*).⁶ Dar, după cum Schilling a ținut mereu să sublinieze, chiar dacă acest aspect a fost tot mai mult omis în discuțiile ulterioare, „confesionalizarea putea determina confruntări cu grupurile religioase și politice, care se opuneau vehement... integrării statului și societății. Procesul confesionalizării s-a desfășurat între cei doi poli, al formării statului și al conflictului confesional...”⁷

Spre deosebire de vechea istoriografie, Reinhard și Schilling nu sunt interesați în primul rând de diferențele de doctrină și ritual existente între confesiuni, ci abordează problema dintr-o perspectivă comparativă: ei urmăresc dezvoltarea paralelă și „similaritățile funcționale”⁸ ale bisericilor confesionale, cum ar fi contribuția adusă de acestea la controlul social. Acest fapt a determinat introducerea unei noi terminologii. Termenii utilizați de istoricii germani pentru a descrie dezvoltarea celor trei biserici confesionale-Reformă Catolică/Contra-Reformă, a doua Reformă (pentru introducerea calvinismului în teritoriile germane) și ortodoxia luterană- au fost înlocuiți de termenii similari: confesiune catolică, calvină (sau reformată) și luterană

Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1988 (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1992). Reinhard, Schilling eds., *Die katholische Konfessionalisierung...*

⁴ Schilling, ‘Confessionalization in the Empire’, p. 208.

⁵ Ibidem, p. 209.

⁶ Reinhard, ‘Zwang zur Konfessionalisierung?...', p. 268. Termenul de Sozialdisziplinierung îi aparține inițial lui Gerhard Oestreich. Vezi Winfried Schulze, ‘Gerhard Oestreichs Begriff „Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit“’, în *Zeitschrift für historische Forschung*, 14 (1987), pp. 265-302.

⁷ Schilling, ‘Confessionalization in the Empire’, p. 209.

⁸ Ibidem, p. 210.

și termenul „epoca confesionalizării”. Mai mult, Reinhard și Schilling au accentuat factorii de modernizare din cadrul procesului de confesionalizare. Reinhard – pentru a critica implicațiile termenului de „Contra-Reformă” – subliniază impulsul de modernizare al reformei tridentine din perioada modernă timpurie, de exemplu raționalitatea ordinului Iezuit. Schilling merge chiar mai departe și descrie întreaga perioadă a confesionalizării ca pe un proces de modernizare, care în opinia sa se manifestă mai ales în cadrul cooperării dintre biserică și stat care avea ca scop disciplinarea poporului. În acest context, Schilling respinge ideea bine stabilită că Reforma a determinat schimbări profunde în dezvoltarea modernității. Mai degrabă, Schilling consideră epoca confesionalizării ca fiind un punct decisiv în apariția epocii moderne (*Vorsattelzeit der Moderne*).⁹ Sumarizând, ambii autori sunt de opinia că procesul confesionalizării contribuie la apariția lumii moderne. Deși Reinhard și Schilling își aleg exemplele mai ales din Germania, definiția dată de ei conceptului de confesionalizare este mult mai extinsă: confesionalizarea a fost definită ca un proces al istoriei Europei din perioada modernă timpurie, care a avut efect nu doar în alte țări europene ci și în relațiile internaționale.¹⁰

Pornind de la confesionalizarea catolică, Wolfgang Reinhard a identificat șapte „metode” sau „mecanisme” care în opinia sa erau esențiale pentru procesul confesionalizării, respectiv pentru implementarea cu succes a principiului *cuius regio, eius religio* și o integrare politico-religioasă a societății. În primul rând, instaurarea „doctrinei pure” și a formulării sale sub forma unei confesiuni de credință scrise: în acest mod, bisericile confessionale puteau fi clar distinse una de cealaltă și se eliminau posibilele surse de confuzie. În al doilea rând, distribuția și intrarea în vigoare a acestor noi norme, de exemplu prin jurăminte și subscrieri: acest fapt facilita îndepărtarea de către biserică și stat a dizidenților și asigura ortodoxia religioasă a personalului din pozițiile strategice, cum ar fi: teologi, preoți, învățători sau a oficialilor laici. În al treilea rând, propaganda și cenzura: acest lucru însemna utilizarea tiparului în scopuri de propagandă pe de-o parte și pe de altă parte, împiedicarea bisericilor rivale și a mișcărilor religioase de a utiliza tiparul. În al patrulea rând, internalizarea noilor norme, mai ales prin

⁹ Heinz Schilling, *Aufbruch der Krise. Deutschland 1517-1648*, (Berlin: Siedler, 1988), p. 313.

¹⁰ Vezi Heinz Schilling, 'Konfessionalisierung und Formierung eines internationalen Systems während der frühen Neuzeit' în Hans R. Guggisberg, Gottfried G. Krodel eds., *Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten* (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1993), pp. 591-613. Heinz Schilling, 'Die konfessionellen Glaubenskriege und die Formierung des frühmodernen Europa', în Peter Herrmann ed., *Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1996), pp. 123-137. Vezi și Heinz Schilling, *Konfessionalisierung und Staatsinteressen, Internationale Beziehungen 1559-1659* (Paderborn: Schöningh, 2007).

intermediul educației, dar și prin catehizare, predici, pelerinaje, etc. În *al cincelea rând*, disciplinarea populației: inspecțiile oficiale și excluderea minorităților erau realizate pentru a asigura pe cât posibil omogenitatea grupului confesional. În *al șaselea rând*, riturile și controlul participării la rituri: participarea la rituri cum ar fi botezul și căsătoria au fost asigurate prin ținerea unor registre. În *al șaptelea rând și ultimul*, Reinhard se referă la regularizarea confesională până și a limbajului: de exemplu, în timp ce numele sfinților erau atrăgătoare pentru catolici, ele erau interzise la Geneva.¹¹

În timp ce analiza lui Reinhard accentuează ceea ce a fost denumit „confesionalizarea bisericilor”, Schilling a acordat mai multă atenție consecințelor confesionalizării asupra statului și a societății.¹²

El definește confesionalizarea ca pe „un proces fundamental al societății, care a avut efecte de lungă durată asupra vieții private și publice a societăților individuale din Europa”.¹³ În consecință, el evidențiază patru factori de schimbare politică, socială, culturală și mentală. În *primul rând*, omogenizarea confesională, care în viziunea sa, deseori însemna „creștinarea” (Delumeau), respectiv suprimarea religiei populare în favoarea formelor de practică religioasă aprobate de bisericile confesionale. În *al doilea rând*, controlul social, respectiv disciplinarea populației în toate domeniile de viață și comportament, care, conform lui Schilling, au determinat formarea societății moderne timpurii.¹⁴

În *al treilea rând*, dezvoltarea identităților confesionale, care a avut o influență decisivă asupra formării identităților culturale și politice – adesea naționale.¹⁵ Și în *al patrulea rând*, „câștigurile” statului de pe urma procesului

¹¹ Vezi Reinhard, 'Zwang zur Konfessionalisierung?', mai ales p. 263. Reinhard, 'Was ist katholische Konfessionalisierung?', p. 426. Reinhard, 'Reformation, Counter Reformation and the Early Modern State', pp. 391-395.

¹² B. Rütth, 'Reformation und Konfessionalisierung im städtischen Bereich. Perspektiven der Forschung', în *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abt.*, 77, (1991), pp. 197-282, aici pp. 207-208, nota 27.

¹³ Schilling, 'Confessionalization in the Empire', p. 209.

¹⁴ Vezi Heinz Schilling, 'Die Kirchengleichheit im frühneuzeitlichen Europa in interkonfessionell vergleichender und interdisziplinärer Perspektive - eine Zwischenbilanz' în Heinz Schilling ed., *Kirchengleichheit und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa* (Berlin: Duncker & Humblot, 1994), pp. 11-40. Heinz Schilling, 'Profil und Perspektiven einer interdisziplinären und komparatistischen Disziplinierungsforschung jenseits einer Dichotomie von Gesellschafts- und Kulturgeschichte' (with English summary) în Heinz Schilling ed., *Institutionen, Instrumente und Akteure sozialer Kontrolle und Disziplinierung im frühneuzeitlichen Europa/Institutions, Instruments and Agents of Social Control and Discipline in Early Modern Europe* (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1999), pp. 3-36.

¹⁵ Vezi Heinz Schilling, 'Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit' în Bernhard Giesen ed., *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des Kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999), pp. 192-252.

confesionalizării: în timp ce principiile protestanți au obținut controlul total asupra bisericilor lor devenind liderii spirituali ai acestora, în practică s-a obținut controlul de lungă durată asupra bisericii și în statele catolice. Acest fapt a determinat extinderea birocrăției statului și prin urmare, o intensificare a procesului formării statului.¹⁶

Pe lângă aceste descrieri teoretice ale confesionalizării, Heinz Schilling a dezvoltat o periodizare a istoriei Germaniei, aproximativ între Pacea de la Augsburg și Războiul de Treizeci de Ani, care definește fazele procesului de confesionalizare.¹⁷ Prima fază cuprinde perioada dintre sfârșitul anilor 1540 și începutul anilor 1570 și este denumită „faza de pregătire” a confesionalizării.¹⁸ Deși confesiunile de credință au fost formulate încă din perioada Reformei, acest lucru constituia – în termeni sociali – în principal perioada pre-confesionalizării, care după 1555 a ajuns să vadă funcționarea Păcii Religioase de la Augsburg. Treptat, reforma tridentină a intrat în Imperiu, în timp ce primii principii teritoriali, respectiv Frederick al III-lea al Palatinatului, s-au convertit la calvinism. A doua fază a marcat „trecerea la confruntarea confesională” din 1570.¹⁹ După conflictele din cadrul luteranismului și moartea lui Luther în 1546, ortodoxia luterană a redefinit luteranismul delimitându-l clar de calvinism. „Formula Concordatului din 1577 împreună cu Cartea Concordatului din 1580-1581 au servit la trasarea unor granițe și au avut rol de catalizator”.²⁰ În consecință, principiile protestanți au fost tot mai mult puși să aleagă între luteranism și calvinism – s-a instaurat o „presiune de confesionalizare” (*Zwang zur Konfessionalisierung*).²¹ În același timp, Reforma Tridentină a devenit mai dinamică deoarece principiile și

Heinz Schilling, ‚Konfessionelle und politische Identität im frühneuzeitlichen Europa’, în Antoni Czachrowski ed., *Nazionale und ethnische Minderheiten und regionale Identitäten in Mittelalter und Neuzeit* (Torun: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1994), pp. 103-123. Heinz Schilling, ‚Confessionalization and the Rise of Religious and Cultural Frontiers in Early Modern Europe’ în Eszter Andor and István György Tóth eds., *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400-1750* (Budapest: Central European University/European Science Foundation, 2001), pp. 21-35.

¹⁶ Vezi Heinz Schilling, ‚Nation und Konfession in der frühneuzeitlichen Geschichte Europas. Zu den konfessionsgeschichtlichen Voraussetzungen der frühmodernen Staatsbildung’ în Klaus Garber ed., *Nation und Literatur im Europa der Frühen neuzeit* (Tübingen: Niemeyer, 1989), pp. 87-107.

¹⁷ Vezi Schilling, ‚Confessionalization in the Empire’, pp. 210-232. Versiunea originală în limba germană în Schilling, ‚Die Konfessionalisierung im Reich’, pp. 7-30.

¹⁸ Schilling, ‚Confessionalization in the Empire’, p. 219.

¹⁹ Ibidem, p. 222.

²⁰ Ibidem, p. 223.

²¹ Termenul îi aparține inițial lui Wolfgang Reinhard, vezi Reinhard, ‚Zwang zur Konfessionalisierung’. Pentru traducere vezi Schilling, ‚Confessionalization in the Empire’, p. 224.

episcopii princieri au înbrățișat-o din toată inima și, printre altele, și-au oferit sprijinul Iezuiților. Între 1570 și 1585 a avut loc un schimb de generații în cadrul Imperiului: „în locul oamenilor care protejaseră pacea religioasă ca pe un compromis politic greu obținut, au apărut teologi și politicieni care au încercat să reformeze, delimiteze și să revizuiască activ”.²² Acest fapt a condus la a *treia fază* a confesionalizării, „apogeul confesionalizării”,²³ din 1580 până în 1620. În timpul acestei perioade, câțiva principii germani au introdus „a doua Reformă”, respectiv calvinismul, pe teritoriile lor. În același timp, mișcarea de pace era activă în Germania luterană și Reforma Tridentină devenise o forță majoră în teritoriile catolice. Toate acestea au avut loc pe un fond politic care era caracterizat tot mai mult de confruntări la toate nivelurile politicii imperiale-respectiv Dieta Imperială și Curtea camerelor imperiale (*Reichskammergericht*). Unul din exemplele evidente ale modului în care confesionalizarea a afectat întreaga societate și viața cotidiană este disputa calendaristică. După ce Papa Grigore a introdus mult-dorita reformă calendaristică din 1582, protestanții nu au acceptat acest nou calendar pentru că provenea de la papă. În consecință, chiar și timpul a fost confesionalizat, protestanții trăind cu zece zile în urma catolicilor până în 1699/1700.²⁴ *A patra și ultima fază* marchează „finalul confesionalizării în condițiile războiului și în baza Păcii din Westphalia”.²⁵ A început în 1620, în timpul Războiului de Treizeci de Ani, când a devenit clar faptul că brutalitatea conflictului confesional poate determina distrugerea completă, și a durat până la începutul secolului al XVIII-lea. S-a caracterizat prin dezvoltarea irenismului și a noilor mișcări religioase cum ar fi Pietismul.

II

Paradigma confesionalizării în sine, precum și discuțiile care i-au urmat, au determinat o schimbare de accent în cercetarea istoriografică din Germania. Dacă la începutul anilor 1980, Winfried Schulze putea încă să scrie că „orice interes în această perioadă (între Pacea de la Augsburg și Războiul de Treizeci de Ani) nu se poate datora perioadei în sine”,²⁶ numeroase teze de doctorat și alte lucrări au scris ulterior despre această

²² Schilling, 'Confessionalization in the Empire', p. 226.

²³ Ibidem, p. 226.

²⁴ Vezi Schilling, *Aufbruch und Krise*, pp. 264-266.

²⁵ Schilling, 'Confessionalization in the Empire', p. 230.

²⁶ Citatul original în Winfried Schulze, 'Möglichkeiten der Reichspolitik zwischen Augsburger Religionsfrieden und Ausbruch des 30jährigen Krieges Einleitung' în *Zeitschrift für historische Forschung*, 10 (1983), pp. 253-256, aici 253. Pentru traducere vezi Schilling, 'Confessionalization in the Empire', p. 205.

periodă.²⁷ Drept consecință, conceptul de confesionalizare s-a dovedit a fi un instrument fertil de cercetare, dar a fost și criticat în mai multe rânduri. Critica paradigmei confesionalizării poate fi diferențiată major în patru categorii: *prima*, criticismul macro-istoric, *a doua*, discuția despre periodizarea procesului de confesionalizare, *a treia*, controversa legată de rolul „adevărului” teologic în procesul confesionalizării și despre caracteristicile specifice ale diferitelor confesiuni; și *a patra*, critica a ceea ce a fost numit „etatic narrowing” sau „abordarea de sus în jos” a conceptului de confesionalizare.

În primul rând, dintr-o perspectivă macro-istorică, Winfried Schulze pune la îndoială ceea ce susțin Schilling și Reinhard, anume că datorită faptului că religia era o categorie importantă în societatea modernă timpurie, confesionalizarea este de asemenea un proces fundamental. Prin contrast, Schulze susține că existau subiecte istorice și procese independente de evoluțiile religioase din secolele XVI și XVII. Acestea pot fi descrise, conform lui Schulze, ca fiind independente de și fără referire la confesionalizare. Mai mult, Schulze este de părere că „presiunea pentru confesionalizare” a fost supraestimată de Reinhard și Schilling. Spre deosebire de aceștia, el

²⁷ Vezi de exemplu, Thomas Paul Becker, *Konfessionalisierung in Kurköln. Untersuchungen zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583-1761* (Bonn: Röhrscheid, 1989). Arno Herzig, *Reformatrische bewegungen und konfessionalisierung. Die habsburgische Rekatholisierungspolitik in der Grafschaft Glatz* (Hamburg: Dölling und Galitz, 1996). R. Po-chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation. Central Europe 1550-1750* (London, New York: Routledge, 1989) cu un titlu care induce oarecum în eroare. Ute Lotz-Heumann, *Die doppelte Konfessionalisierung in Irland. Konflikt und Koexistenz im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000). Michael G. Müller, *Zweite Reformation und ständische Autonomie im köiglichen Reussen, Danzig, Elbing und Thorn während der Konfessionalisierung 1557 bis 1660* (Berlin: Akademie Verlag, 1997). Siegrid Westphal, *Frau und luterische Konfessionalisierung. Eine Untersuchung zum Fürstentum Pfalz-Neuburg 1542-1614* (Frankfurt a.M.: Lang, 1994). Vezi și următoarea colecție de eseuri, Joachim Bahlcke, Arno Strohmeyer eds., *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhunderts in Staat, Gesellschaft und Kultur* (Stuttgart: Steiner, 1999). Burkhard Dietz, Stefan Ehrenpreis eds., *Drei Konfessionen in einer Region. Beiträge zur geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg vom 16. bis zum 18. Jahrhunderts* (Köln: Rheinland Verlag, 1999). Peter Fries, Rolf Kiesling eds., *Konfessionalisierung und Region*. (Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 1999). Pentru un eseu recenzie vezi Heinz Schilling, ‚Literaturbericht ‚Konfessionsbildung‘ und ‚Konfessionalisierung‘ in *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 41 (1991), pp. 447-463. ‚Literaturbericht ‚Konfessionelles zeitalter‘, in *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 48 (1997), pp. 350-369 (partea I), pp. 618-627 (partea II), pp. 682-694 (partea III), pp. 748-766 (partea IV) serie care va fi continuată. Pentru o recenzie care discută problema până în secolul al 19-lea vezi Joel F. Harrington și Helmut Walser Smith, ‚Confessionalization, Community and State Building in Germany, 1555-1870‘ in *Journal of Modern History*, 69 (1997), pp. 77-101.

accentuează ideile și fenomenele de toleranță și libertate religioasă, dar și de scepticism și necredință, precum și ideile despre pace laică/seculară ale secolelor XVI și XVII. De aici, Schulze trage concluzia că „confesionalizarea” nu reprezintă una din caracteristicile majore ale perioadei, ci că perioada a netezit drumul pentru secularizare și că aceasta este adevărata ei semnificație istorică.²⁸ Critica a primit confirmări din partea istoriei legii. Martin Heckel și Michael Stolleis au evidențiat aspecte cum ar fi secularizarea legii imperiale și „deteologizarea politicii” (*Enttheologiesierung der Politik*)²⁹ de către teoreticienii politici și avocați.

În ultimii ani, istorici au identificat tot mai multe elemente și evoluții în ceea ce privește perioada confesionalizării, care erau neconfesionale sau care nu puteau fi confesionalizate: legea romană și multe aspecte ale legii matrimoniale, relațiile în interiorul unei *res publica litteraria* a umaniștilor; tradiția mistico-spirituală, alchimia și astrologia. După cum remarcă Anton Schindling, frontierele paradigmei confesionalizării în cadrul cercetării moderne sunt astfel definite de acele domenii ale vieții contemporane care nu au fost afectate de confesionalizare.³⁰ Cei doi apărători ai conceptului de confesionalizare au acceptat această critică, în sensul în care au admis existența non-confesionalului în epoca confesională și faptul că atât secularizarea cât și confesionalizarea se aflau în desfășurare în secolele al XVI-lea și al XVII-lea.³¹ Totuși, Schilling insistă că elementele și evoluțiile „neconfesionale” au fost în esență ineficiente în epoca confesionalizării și prin urmare, confesionalizarea rămâne un proces fundamental al acelei

²⁸ Vezi Winfried Schulze, *Einführung in die Neuere Geschichte* (Stuttgart: Ulmer, 1987), p. 51. Winfried Schulze, ‚Konfessionalisierung als Paradigma zur Erforschung des konfessionellen Zeitalters’, în Dietz și Ehrenpreis eds., *Drei Konfessionen in einer Region*, pp. 15-30. Winfried Schulze, recenzie la Heinz Schilling, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösen und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe* (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1981), în *Zeitschrift für historische Forschung*, 12 (1985), pp. 104-107.

²⁹ Michael Stolleis, ‚Konfessionalisierung’ oder ‚Säkularisierung’ bei der Entstehung des frühmodernen Staates’ în *Ius Commune*, 20 (1993), pp. 1-23, aici p. 7. Vezi Martin Heckel, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1983).

³⁰ Vezi Anton Schindling, ‚Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit’, în Anton Schindling și Walter Ziegler eds., *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650 VII: Bilanz, Forschungsperspektiven-Register* (Münster: Asschendorff, 1997), pp. 9-44, aici p. 40.

³¹ Vezi Schindling, ‚Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft’, p. 22. Wolfgang Reinhard, recenzie la Heinrich Richard Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert* (München: Oldenbourg, 1992) în *Zeitschrift für historische Forschung*, 22 (1995), pp. 267-269, aici p. 269.

perioade. Mai mult, Reinhard accentuează faptul că secularizarea a fost unul din „efectele secundare” neintenționate ale confesionalizării.³²

O a doua critică majoră din perspectivă macro-istorică, se referă la un impuls de modernizare al procesului de confesionalizare. Această critică a fost de curând sumarizată de către Luise Schorn-Schütte, care a evidențiat faptul că, legătura pe care Reinhard și Schilling o văd între confesionalizare și modernizare poate fi explicată prin originea lor istoriografică: modernizarea era un concept important pentru istoriografia anilor șaptezeci, care provenea din asumția că există un proces teleologic al schimbării sociale, care se mișcă constant spre îmbunătățirea structurilor politice și sociale. Cum până în prezent noțiunea de modernizare a fost revizuită și înlocuită cu cea de potențiale diferite și scopuri de dezvoltare ce coexistă simultan în istorie, acest aspect al conceptului de confesionalizare poate să nu fie menținut, conform lui Schorn-Schütte.³³ Drept răspuns, Wolfgang Reinhard a insistat asupra semnificației neutre-nu pozitive-a termenului de „modernizare”, citând „modernitatea” celui de-al Treilea Reich drept exemplu. El a clarificat faptul că în opinia sa, impulsurile de modernizare ale confesionalizării erau neintenționate: de ex. contemporanii au privit impunerea riturilor ca pe o măsură de asigurare a unei populații unite din punct de vedere confesional, dar acest lucru a contribuit la procesele de raționalizare și disciplinare socială.³⁴

În al doilea rând, discuția despre periodizarea procesului confesionalizării este deja un aspect inerent al diferențelor existente între definițiile date de Reinhard și Schilling. După cum am putut vedea mai sus, periodizarea lui Schilling identifică o epocă a confesionalizării între 1570 și începutul Războiului de Treizeci de Ani. Deși nu a elaborat o periodizare detaliată a procesului confesionalizării, Reinhard a extins procesul confesionalizării și l-a dus mult mai departe. Pe de-o parte, el situează începutul epocii confesionalizării în anii 1520, odată cu elaborarea confesiuniilor scrise și a *Confessio Augustana* în 1530 ca prim punct culminant al acestui proces. Pe de altă parte, el descrie finalizarea procesului ca având loc abia la începutul secolului XVIII, în perioada excluderii protestanților din Salzburg în 1731-32.³⁵

³² Vezi Wolfgang Reinhard, 'Konfessionalisierung' auf dem Prüfstand' în Bahlcke și Strohmeier eds., *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*, pp. 79-103, aici, p. 80.

³³ Luise Schorn-Schütte, 'Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma?' în Bahlcke și Strohmeier eds., *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*, pp. 61-77, aici, pp. 66-68.

³⁴ Vezi Wolfgang Reinhard, 'Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionelles Zeitalters', în *Archiv für Reformationsgeschichte*, 68 (1977), pp. 226-252, aici, p. 230. Wolfgang Reinhard, 'Was ist katholische Konfessionalisierung?', p. 422. Reinhard, 'Konfessionalisierung' auf dem Prüfstand', pp. 85-86.

³⁵ Vezi Reinhard, 'Konfession und Konfessionalisierung in Europa', p. 188. Reinhard, 'Was ist katholische Konfessionalisierung?', p. 436.

Totuși, Reinhard definește și procesul confesionalizării în cele trei biserici confesionale majore ca fiind dezvoltări aproximativ similare din punct de vedere cronologic.³⁶ Deci, rămâne întrebarea dacă prima confesiune luterană, *Confessio Augustana*, poate fi considerată deja parte a procesului de confesionalizare sau dacă doar *Formula* și *Cartea Concordatului* făceau cu adevărat parte din acest proces.

Acest fapt a deschis drumul pentru mai multe opinii referitoare la periodizarea confesionalizării. Unul din apărătorii importanți ai începutului timpuriu al procesului confesionalizării este Harm Klueting. El argumentează în favoarea anului 1525 ca sfârșit al perioadei Reformei și început al confesionalizării, deoarece în opinia sa, sfârșitul Războiului Țărănesc din Germania însemna și sfârșitul Reformei ca mișcare populară și marca începutul unui proces de confesionalizare inițiat de stat.³⁷ Alți istorici au militat împotriva tezei dezvoltării paralele a bisericilor confesionale. Istoricul catolic Walter Ziegler respinge această teză pe baza faptului că biserica catolică a păstrat o continuitate neștirbită în cadrul perioadei medievale, pe care bisericile protestante nu au avut-o. Spre deosebire de Reinhard, Ziegler consideră că biserica catolică ocupă o poziție specială în epoca confesionalizării, deoarece ea „deține o continuitate a vechii biserici medievale, respectiv adevărata biserică”.³⁸ Cu această definiție, Ziegler se mută din domeniul istoriei în cel al teologiei, un punct ce va fi discutat în secțiunea următoare. Istoricul specializat în biserica protestantă, Thomas Kaufmann critică și el periodizarea procesului confesionalizării. Spre deosebire de Ziegler, Kaufmann se concentrează pe rolul jucat de Reformă și respinge teza lui Schilling care susține că nu Reforma, ci confesionalizarea a fost cea care a determinat modernizarea. Kaufmann insistă că, din punctul de vedere al istoricului bisericii (protestant), Reforma a fost o revoluție care a divizat pentru totdeauna biserica medievală universală și de aceea trebuie privită ca un punct decisiv de cotitură. El concluzionează că Reforma și confesionalizarea nu pot fi diferențiate atât de clar cum face Schilling în periodizarea sa pentru procesul confesionalizării. Mai degrabă, ambele procese au fost strâns relaționate, conform lui Kaufmann.³⁹

³⁶ Vezi Reinhard, 'Zwang zur Konfessionalisierung?', p. 258.

³⁷ Vezi Harm Klueting, *Das Konfessionalle Zeitalter 1525-1648* (Stuttgart: Ulmer, 1989).

³⁸ "Kontinuität zur mittelalterlichen und alten, also zur wahren Kirche...", Walter Ziegler, 'Kritisches zur Konfessionalisierungsthese', în Friess și Kiesling eds., *Konfessionalisierung und Region*, pp. 41-53, aici, p. 42. Vezi și Walter Ziegler, 'Typen der Konfessionalisierung in katholischen Territorien Deutschlands', în Reinhard și Schilling eds., *Die katholische Konfessionalisierung*, pp. 405-418, aici pp. 417-418.

³⁹ Vezi Thomas Kaufmann, 'Die Konfessionalisierung von kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte', în *Theologische Literaturzeitung*, 121 (1996), cols. 1008-1025 (partea I), cols. 1112-1121 (partea II), aici cols. 1118, 1115.

În al treilea rând, Ziegler, așa cum am văzut deja și Kaufmann critică sever conceptul de confesionalizare pentru că ignoră întrebarea legată de adevărul teologic. Kaufmann consideră tratarea religiei în contextul paradigmei confesionalizării ca fiind „funcțional-reducționistă”⁴⁰, funcțional deoarece conceptul se referă doar la funcția religiei în societate și reducționist deoarece, în acest fel, caracteristicile bisericilor confesionale din epoca modernă timpurie sunt nivelate.⁴¹ Acest aspect a fost de fapt criticat în discuțiile despre confesionalizare încă de la început. Încă de la primul simpozion asupra confesionalizării calvine din Imperiu,⁴² participanții au atras atenția asupra faptului că *propria* bisericii calvine (reformate) din Germania nu au fost suficient luate în considerare în cadrul confesionalizării. Recent, Anton Schindling a cerut încă odată să se acorde mai multă considerație caracterului specific al fiecărei biserici confesionale din perioada modernă timpurie, care în teologie, pietate și spiritualitate erau radical diferite una de cealaltă.⁴³ Cei doi apărători ai conceptului de confesionalizare au reacționat diferit la acest tip de critică. Heinz Schilling acceptă că aceste obiecții scot la lumină „punctele slabe” ale paradigmei și sugerează depășirea acestor limite prin integrarea în conceptul de confesionalizare a perspectivelor ce evidențiază diferențele dintre bisericile confesionale.⁴⁴ Prin contrast, Wolfgang Reinhard a subliniat faptul că paradigma confesionalizării ignoră în mod conștient *propria* confesională ca parte a abordării sale metodologice. Prin urmare, nu vede nevoia unei integrări a acestei perspective, ci militează pentru continuarea excluderii ei din cadrul paradigmei confesionalizării, în sensul unei „diviziuni a muncii” de cercetare.⁴⁵

Al patrulea punct de critică a paradigmei confesionalizării este probabil cel mai important deoarece el se ciocnește de discuția generală asupra relației dintre macro- și micro-istorie. Întrebarea legată de relația dintre istoria „de sus” și „de jos”, dintre istoria socială (*Gesellschaftsgeschichte*) și istoria culturală (*Kulturgeschichte*) a constituit o dezbatere aprinsă în cadrul istoriografiei germane din ultimii ani.⁴⁶ Mai ales istoricii

⁴⁰ „funktionalistisch-reduktionistische Betrachtung der Religion...”, *ibidem*, col. 1121.

⁴¹ Vezi *ibidem*, cols. 115-1116, 1121. Ziegler, ‘Typen der Konfessionalisierung’, p. 417. Ziegler, ‘Kritisches zur Konfessionalisierungsthese’.

⁴² Vezi Schilling ed., *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland*,

⁴³ Vezi Schindling, ‘Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit...’, p. 12.

⁴⁴ Vezi Schilling, ‘Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft...’, pp. 16-21.

⁴⁵ Vezi Reinhard, ‘Was ist katholische Konfessionalisierung?’, p. 435.

⁴⁶ Vezi de exemplu Wolfgang Hardtwig și Hans Ulrich Wehler eds., *Kulturgeschichte heute* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1996). Thomas Mergel și Thomas Welskopp eds., *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte* (München: Beck, 1997).

mai tineri care au fost influențați de noua istorie culturală și istoricii care se ocupă de alte regiuni ale Europei, în afara Sfântului Imperiu Roman, au identificat câteva „puncte slabe” ale conceptului. Mai presus de toate, ei și-au exprimat îndoielile legate de strânsa asociere dintre confesionalizare și formarea statului postulată de către Reinhard și Schilling. După cum am putut vedea mai sus, apărătorii conceptului de confesionalizare, pornesc de la asumptia că, confesionalizarea a fost decisiv influențată de, sau chiar pusă în mișcare de către statul modern timpuriu și că, prin urmare ea constituie un proces ce se desfășoară de sus în jos: oamenii apar prin urmare ca supuși care sunt disciplinați de către stat și biserică.

Dintr-o perspectivă micro-istorică și din punct de vedere al cercetării asupra procesului de disciplinare socială din perioada modernă timpurie, Heinrich Richard Schmidt a criticat focalizarea etatistă și supraestimarea rolului statului în cadrul paradigmei confesionalizării. Pornind de la rezultatele cercetării sale asupra curților (tribunalelor) bisericești (*Chorgerichte*) din comunitățile rurale ale teritoriului reformat al Bernei din perioada modernă timpurie, Schmidt a ajuns la concluzia că disciplinarea socială de succes-dacă ea a existat de fapt-nu s-a datorat presiunii statului ci s-a bazat pe mecanisme de auto-reglare și auto-disciplinare ale comunităților sătești. În ceea ce privește paradigma confesionalizării, Schmidt propune „un sfârșit al etatismului în cercetarea asupra confesionalizării”⁴⁷ deoarece în opinia sa-confesionalizarea era un proces comun: anumite grupuri sociale și de gen din cadrul comunităților rurale au urmat ghidaje și instrucțiuni venite „de sus” (de la cler sau autoritățile statului) și le-au pus în practică deoarece se potriveau cu interesele lor particulare. Schmidt nu neagă existența impulsurilor, a reglementărilor sau chiar a presiunilor exercitate de guverne și de bisericile confesionale „de sus”. Totuși, el vede comunitățile (rurale, și prin implicație și pe cele urbane) drept baza societății⁴⁸ și prin urmare ca și un corp decisiv, responsabil de disciplinare și confesionalizare. Potrivit lui Schmidt, aceste procese au putut avea succes doar datorită faptului că a existat o nevoie de reglare în cadrul societății.⁴⁹ Deși ambii apărători ai

⁴⁷ Acesta este subtitlul unui articol programatic al lui Schmidt. Vezi Heinrich Richard Schmidt, 'Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung' în *Historische Zeitschrift*, 265 (1997), pp. 639-682.

⁴⁸ În accentul pe care îl pune asupra comunităților drept bază a societății moderne timpurii, Schmidt este influențat de teoria lui Peter Blickle referitoare la 'comunalism' (*Kommunalismus*). Vezi Peter Blickle, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*, vol. 1: *Oberdeutschland*, vol. 2: *Europa* (München: Oldenbourg, 2000).

⁴⁹ Vezi Heinrich Richard Schmidt, *Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit* (Stuttgart, Jena, New York: Fischer, 1995), vezi paginile 377-400 pentru un rezumat în engleză. Pentru critica paradigmei confesionalizării făcută

conceptului de confesionalizare au acceptat faptul că definiția lor dată paradigmei este în pericol de a supraestima viziunea „de sus” și că este util să suplimenteze viziunea etatică cu viziunea din partea comunităților, ei resping oricum modificarea completă de perspectivă spre o viziune „de jos”, pe care o propune Schmidt. Pentru că, așa cum spune Reinhard, acest fapt ar însemna o viziune la fel de unilaterală, „care diminuează importanța istoriei administrative și religioase în favoarea istoriei sociale, înțeleasă ca istoria ordinelor de jos.”⁵⁰

Pornind de la alte perspective și alte studii de caz, mai mulți istorici în afară de Schmidt, au criticat recent conceptul de confesionalizare pentru accentul pus pe inițiativele statului și ale bisericii. În acest context, teritoriile multi-confesionale și aflate în afara Sfântului Imperiu Roman s-au dovedit a fi „cazuri-test” potrivite pentru criticarea paradigmei confesionalizării, în particular conexiunea între formarea statului, disciplinare socială și confesionalizare și problema „succesului” sau „eșecului” confesionalizării „de sus”. Pentru Sfântul Imperiu Roman, Marc Forster a atras atenția asupra episcopatului de Speyer, unde comunitățile catolice au dezvoltat o identitate catolică „de jos”, fără a fi influențate de Reforma Tridentină sau de măsurile de confesionalizare luate de stat. Asemenea măsuri au fost de fapt aproape absente din episcopat. Forster concluzionează că, conceptul de confesionalizare nu poate fi aplicat în acest teritoriu, deoarece „populația catolică a episcopatului de Speyer a dezvoltat o cultură confesională fără să fie confesionalizată”.⁵¹ În colecția de eseuri asupra ducatului de Berg, o regiune multi-confesională din nord-vestul Germaniei, se aduce de asemenea în discuție conceptul de confesionalizare ca „proces de sus în jos” de succes. Datorită coexistenței catolicismului, luteranismului și calvinismului în regiune, versiunea „etatică” a paradigmei confesionalizării poate fi în mod clar aplicată în acest caz. Totuși editorii acestui volum, Stefan Ehrenpreis și Burkhard Dietz au interpretat procesul de formare la nivel

de Schmidt vezi Heinrich Richard Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert* (München: Oldenbourg, 1992).

⁵⁰ ‘...die Religionsgeschichte wie die Institutionsgeschichte zugunsten einer als unterschitengeschichte verstandenen Sozialgeschichte herunterzuspielen...’ Reinhard, recenzie la Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, p. 269.

⁵¹ Marc R. Forster, *The Counter Reformation in the Villages. Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560-1720* (Ithaca, London: Cornell University Press, 1992), p. 4. Cu toate acestea în cea mai recentă carte a sa, Forster folosește termenul ‘confessionalization’ într-un titlu de capitol. Vezi Marc R. Forster, *Catholic Revival in the Age of the Baroque. Religious Identity in Southwest Germany 1550-1750* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 21-36, ‘Confessionalization under Austrian leadership’.

local, ceea ce a rezultat în multe conflicte între diferitele comunități confesionale, ca procese de confesionalizare aflate în competiție, „de jos”.⁵²

Sugestii comparabile au fost propuse de istorici care lucrează în țări europene, altele decât Sfântul Imperiu Roman. Olaf Mörke a clarificat faptul că, conceptul de confesionalizare nu poate fi aplicat la republica olandeză ca întreg datorită multiconfesionalismului și în termenii Europei din perioada modernă timpurie-toleranței de lungă durată.⁵³ Totuși, Mörke a atras atenția asupra faptului că în Olanda comunitățile religioase individuale au fost cele care au experiențiat procese de confesionalizare. Prin urmare, Mörke identifică nu doar o singură confesionalizare, ci mai multe confesionalizări diferite în cadrul unei unități politice și teritoriale. Astfel, conform lui Mörke, Olanda nu se potrivește cu „etatic mainstream” al paradigmei confesionalizării, ceea ce nu înseamnă totuși că procesul confesionalizării nu a avut loc aici.⁵⁴ Rezultate similare au fost prezentate de cercetători care se ocupă de Europa est-centrală, respectiv de Winfried Eberhard. El a arătat că în țări ale Europei est-centrale, mai ales în Bohemia, modelul german al „confesionalizării de sus” nu poate fi aplicat de asemenea. Similar cazului Olandei, procesul confesionalizării a avut loc într-un cadru multiconfesional și a fost astfel regionalizat și localizat. Și, spre deosebire de Germania, nu au fost inițiate de stat „de sus” ci de către stări.⁵⁵

Autorul prezentului articol a ajuns la o concluzie similară cu privire la natura procesului confesionalizării în Irlanda. Spre deosebire de Anglia și teritoriile confesionale unite ale Germaniei, Irlanda a devenit bi-confesională după introducerea Reformei protestante datorită faptului că majoritatea populației native a rămas catolică. Acest fapt a determinat derularea a două

⁵² Vezi Stefan Ehrenpreis, 'Konfessionalisierung von unten. Konzeption und Thematik eines bergischen Modells?' în Dietz și Ehrenpreis eds., *Drei Konfessionen in einer Region*, pp. 3-13, aici pp. 8-9.

⁵³ Vezi Olaf Mörke, '„Konfessionalisierung” als politisch-soziales Strukturprinzip? Das Verhältnis von religion und Staatsbildung in der Republik der Vereinigten Niederlande im 16. und 17. Jahrhundert', în *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis*, 16 (1990), pp. 31-60.

⁵⁴ Vezi Olaf Mörke, 'Die politische Bedeutung des Konfessionellen im Deutschen Reich und in der Republik der Niederlande. Oder: war die Konfessionalisierung ein „Fundamentaltvorgang“?' în Ronald G. Asch și Heinz Duchhardt eds., *Der Absolutismus ein Mythos? Strukturwandel monarchischer Herrschaft in West und Mitteleuropa (ca. 1550-1700)*, (Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 1996), pp. 125-164, mai ales pp. 145-146 și 155.

⁵⁵ Vezi Winfried Eberhard, 'Zur reformatorischen Qualität und Konfessionalisierung des nachrevolutionären hussitismus', în Frantisek Šmahel ed., *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter* (München: Oldenbourg, 1998), pp. 213-238. Winfried Eberhard, 'Voraussetzungen und strukturelle Grundlagen der Konfessionalisierung in ostmitteleuropa' în Bahlcke și Strohmeyer eds., *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*, pp. 89-103.

procese de confesionalizare în Irlanda la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea – unul catolic, altul protestant. În timp ce procesul protestant de confesionalizare era sponsorizat de stat, respectiv era inițiat de „sus”, procesul catolic de confesionalizare era inițiat „de jos” și utiliza parlamentul drept instituție politică care să-i susțină nevoile. De aici am tras o concluzie conceptuală și am denumit evoluțiile din Irlanda, un proces de „dublă confesionalizare”.⁵⁶

Recent, Luise Schorn-Schütte a sumarizat critica paradigmei confesionalizării: cercetarea intensivă pe diferite studii de caz din ultimii ani a arătat că confesionalizarea „de sus” nu a avut efect „jos”, respectiv disciplinarea confesională intenționată de stat era în majoritatea cazurilor un eșec. Prin urmare, paradigma confesionalizării a fost demonstrată, conform lui Schorn-Schütte, a fi o profeție auto-îndeplinită: interpretează intențiile de disciplinare, centralizare și confesionalizare a populației din societatea modernă timpurie ca având succes și ca formând comportamente, când de fapt în realitate acest lucru nu s-a întâmplat. Mai mult, Schorn-Schütte a atras atenția asupra faptului că rezistența în fața măsurilor „de sus” – rezistență susținută de populație, cetățeni, clerici, autorități locale și de nobilime – necesită un studiu mai intensiv.⁵⁷

Sumarizând, putem spune că paradigma confesionalizării a avut cu siguranță un impact major la nivelul istoriografiei germane și a inspirat multe cercetări, de la istoria locală și regională, la istoria conceptului de gender și istoria altor țări europene.⁵⁸ Totuși, critica adusă paradigmei a pus în lumină aspectele mai problematice și „punctele slabe”. În primul rând, teza confesionalizării ca fiind un proces fundamental al societății a fost falsificată de istoriografie: au existat întotdeauna domenii ale vieții care nu au fost influențate de confesionalizare. În al doilea rând, este clar că confesionalizarea nu mai poate fi privită ca un proces de succes „de sus” *per se*, ci conceptul a fost modificat pentru a oferi posibilitatea integrării unor tentative de confesionalizare „de sus” sau „de jos” în cadrul unei entități politice și geografice. În al treilea rând, ca o consecință, au fost aduși în discuție conflictul și rezistența pe post de factori majori în procesul confesionalizării: pe de-o parte conflictele între bisericile confesionale aflate în competiție drept forme de rezistență „de jos” împotriva confesionalizării,

⁵⁶ Vezi Ute Lotz-Heumann, *Die doppelte Konfessionalisierung in Irland* mai ales pp. 15-16. Vezi și Karls S. Bottigheimer și Ute Lotz-Heumann, 'The Irish Reformation in European Perspective' în *Archiv für Reformationsgeschichte*, 89 (1998), pp. 268-309.

⁵⁷ Schorn-Schütte numește o astfel de rezistență o critică a autorității (Obrigkeitskritik). Vezi Luise Schorn-Schütte, 'Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma?', în Bahlcke și Strohmeyer eds., *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*, pp. 63-77.

⁵⁸ Vezi mai sus notele 3 și 27.

iar pe de altă parte disciplinarea socială și formarea statului din perioada modernă timpurie.⁵⁹ Este de așteptat ca schimbarea interesului istoriografic și direcționarea acestuia înspre micro-istorie, istoria vieții cotidiene și noua istorie culturală vor duce pe viitor la înmulțirea cercetărilor asupra semnificației confesionalizării pentru viețile și identitățile oamenilor de rând. Oricare ar fi rezultatul discuțiilor, se poate spune deja că paradigma confesionalizării aduce o contribuție majoră și oferă un impuls enorm istoriografiei.

⁵⁹ Vezi Ute Lotz-Heumann, *Die doppelte Konfessionalisierung in Irland*. Vezi Werner Freitag, 'Konfliktfelder und Konfliktparteien im Prozess der lutherischen und reformierten Konfessionalisierung - das Fürstentum Anhalt und die Hochstifte Halberstadt und Magdeburg im 16. Jahrhundert' în *Archiv für Reformationsgeschichte*, 92 (2001), pp. 165-194.

„Confesionalizarea”- un concept teoretic relevant pentru studierea religiei, politicii și societății Europei Est-Centrale din perioada modernă timpurie?

Jörg Deventer

“Confessionalization”- A Theoretical Concept Relevant for the Study of Religion, Politics, and Society in East-Central Europe during the Early Modern Period? The paper analyzes the manner in which the paradigm of confessionalization, initially developed for the German space, might be applied in the case of East-Central Europe. First, the discussion focuses on the introduction of the confessionalization model in German historiography, as well as on its main characteristics. Then comes a survey of the objections raised against the concept and of the proposed changes to the theory of confessionalization. These are followed by the presentation of a few ongoing case studies conducted by researchers working at the Institute of Humanistic Studies for the History and Culture of East-Central Europe, of Leipzig, Germany (Geisteswissenschaftliches Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas, or “GWZO”). In its final part, the study discusses the relevance of the concept of confessionalization for these research projects, which deal with the Crown lands in Bohemia, Poland, and Hungary during the sixteenth and the seventeenth centuries. The conclusions highlight the fact that the various processes of confessionalization occurred in the region are more complex and multifaceted than those seen in the small German principality or within certain great monarchies, united and centralized, such as those in Western Europe. Furthermore, the specific social, political, cultural, and religious features of the region require an approach focused first and foremost on the local and the regional levels.

Keywords: Confessionalization, Reformation, Counter-Reformation, Catholic Reformation, Early Modern Epoch, Central and Eastern Europe

La începutul anilor '80, doi istorici germani au introdus paradigma confesionalizării în studiile referitoare la Germania din perioada modernă timpurie. Astfel, ei au inițiat o schimbare fundamentală de perspectivă în ceea ce privește cercetarea științifică în acest domeniu. Conceptul de confesionalizare surprindea evoluțiile petrecute de-a lungul unei perioade mai lungi de timp și direcționa atenția spre o perioadă relativ neglijată anterior, și anume cea cuprinsă între pacea de la Augsburg din 1555 și

sfârșitul războiului de treizeci de ani în 1648. De asemenea, acest concept nou introdus a marcat o modificare la nivel istoriografic prin luarea în considerare a „religiei” și a „bisericii” drept componente esențiale și importante pentru istoria societății (Gesellschaftsgeschichte).

În primul rând, articolul de față își propune să discute introducerea modelului confesionalizării în istoriografia germană, precum și caracteristicile esențiale ale acestuia (I). În al doilea rând, va fi prezentat un rezumat al criticilor aduse conceptului și modificările propuse tezei confesionalizării (II). Acestea vor fi urmate de prezentarea câtorva studii de caz care se află în curs de desfășurare și de realizarea cărora se ocupă cercetători afiliați la Centrul de Studii Umanistice pentru Istoria și Cultura Europei Centrale de Est din Leipzig, Germania (Geisteswissenschaftliches Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas sau „GWZO”). La final, se va discuta relevanța conceptului de confesionalizare pentru aceste proiecte de cercetare, care au ca subiect de studiu pământurile Coroanei din Boemia, Polonia și Ungaria din secolele XVI-XVII (III).

I

Până în anul 1950, istoricii germani împărțeau istoria Sfântului Imperiu Roman în trei mari capitole: epoca Reformei de la 1517 până la 1555, perioada Contra-Reformei (1555-1648) și epoca absolutismului (1648-1789/1806). Această cronologie își are originea în a doua jumătate a secolului XVIII. Deja la această dată, istoricii și teologii luterani acceptaseră Reforma drept o perioadă istorică de sine stătătoare, care se întinde de la emiterea tezelor lui Luther în 1517 până la semnarea păcii de la Augsburg din 1555. Aceasta din urmă marca legalizarea Confesiunii luterane de la Augsburg și acceptarea egalității constituționale dintre luterani și catolici. Mai mult, această înțelegere instaura principiul de guvernare „cuius regio, eius religio”, respectiv religia conducătorului secular sau ecleziastic trebuie să fie și religia supușilor.

Termenul „Gegenreformation” (Contra-Reformă) a fost creat în 1776 de către Johann Stephan Putter, un avocat luteran și totodată istoric al dreptului, din Göttingen. Acesta îl menționa în introducerea ediției sale despre Confesiunea de la Augsburg. Prin utilizarea formei de plural („Gegenreformationen”), se dorea înțelegerea întoarcerii forțate a luteranilor la catolicism în teritoriile și orașele care aparținuseră inițial luteranilor.¹

* O versiune în limba engleză a acestui articol a apărut în *European Review of History, Revue européenne d'Histoire*, Vol. 11, No. 3 (2004), pp. 401-423. Articolul a fost tradus în limba română de Maria Crăciun.

Utilizarea termenilor de „Reformă” și „Contra-Reformă” pentru a numi două perioade istorice distincte a fost stabilită definitiv abia în secolul următor. Astfel, în 1843 protestantul Leopold von Ranke, „nașul” istoriografiei germane, a fost cel care la finalul celui de-al șaselea volum al „Istoriei Germaniei din Epoca Reformei” afirma: „după perioada Reformei urmează perioada Contra-Reformei”.² Apoi, la puțin timp după publicarea cărții lui Moritz Ritter „Istoria Germaniei în epoca Reformei și a războiului de treizeci de ani”,³ termenul a fost tradus și în alte limbi (de exemplu „Contre-Réforme”, „Controriforma”, „Contrarreforma”, „kontrreformacja”, și „preotireformace”) și a început să fie folosit în istoriografia europeană.

Nu este surprinzător faptul că în Germania secolului XIX, termenul de „Contra-Reformă”, care descria catolicismul din perioada modernă timpurie ca fiind defensiv, represiv, reacționar și anti-modern, era utilizat exclusiv de istoricii protestanți. Printre aceștia, existau și istorici care căutau alternative pentru a înlocui acest termen. Istoricul cu cea mai mare influență în domeniu era Wilhelm Maurenbrecher. Cercetările întreprinse asupra originii spirituale și religioase a efortului de reformă în lumea catolică (mai ales în Spania și Italia), în secolul al XV-lea și la începutul secolului al XVI-lea, l-au determinat pe Maurenbrecher să propună termenul de „Reformă Catolică”.⁴ Tabăra catolică a aprobat unanim acest termen și l-a adoptat. De exemplu, istoricul catolic din Austria, Ludwig von Pastor, a ales pentru unul din cele șaisprezece volume ale operei sale „Istoria Papilor la finele Evului

¹ Johann Stephan Pütter, *Die Augsbургische Confession, in einem neuen Abdrucke und mit einer Vorrede, worinn unter andern der Unterschied der eoangelischen Reformation und der catholischen Gegenreformationen wie auch der wahre Grund der eoangelischen Kirchenverfassung aus der A.[ugsburgischen] C.[onfession] selbst erläutert wird* (Göttingen: Wittve Vandenhoeck, 1776). Vezi de asemenea Albert Elkan, 'Entstehung und Entwicklung des Begriffs „Gegenreformation“', în *Historische Zeitschrift*, 112, (1914), pp. 377-399. Vezi și recenta sinteză istoriografică a lui Arno Herzig, *Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000).

² Leopold von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation [1839-1847]*. 10. Buch: „Epoche des Religionsfriedens”, 8. Kapitel (Werke. Gesamt-Ausgabe der Deutschen Akademie, historisch-kritisch hg. v. Paul Joachimsen, Bd. 5) (München: Drei-Masken-Verlag, 1925), p. 399: „Auf das Zeitalter der Reformation folgte das der Gegenreformation”. Pentru problema etichetării catolicismului premodern vezi sinteza comprehensivă a lui John W. O'Malley, *Trent and all that: Renaming Catholicism in the early modern era* (Cambridge/Mass., London: Harvard University Press, 2000), mai ales p. 19.

³ Moritz Ritter, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges (1555-1648)*, 3 vols. (Stuttgart: Cotta, 1889-1908).

⁴ Wilhelm Maurenbrecher, *Geschichte der katholischen Reformation* (Nördlingen: C. H. Beck, 1880). Despre Maurenbrecher și opera sa vezi Mario Todte, *Wilhelm Maurenbrecher als Reformationshistoriker. Eine disziplingeschichtliche Standortbestimmung* (Leipzig: Universitätsverlag, 2002).

Mediu”, respectiv pentru volumul care discută perioada cuprinsă între anii 1534-1572, subtitlul de „Istoria Papilor în perioada Reformei și a restaurării catolice”.⁵ Pe de altă parte, însă, istoricii germani luterani, au respins utilizarea termenului de „Reformă” în cazul bisericii catolice. În opinia lor, această terminologie poate fi utilizată doar în cazul protestantismului, „deoarece Reforma a fost *adevărata* reformă, singura reformă creștină autentică, bazată pe doctrina justificării prin credință”.⁶

O altă abordare în cadrul dezbaterii ideologice și polemice cu privire la periodizarea istoriei Germaniei în perioada modernă timpurie și la rolul jucat de biserica catolică și de reprezentanții politici (autorități) în evoluția de lungă durată a societății central europene pre-moderne, nu s-a formulat decât abia după sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial. Cu ocazia jubileului de patru sute de ani de la deschiderea Conciliului de la Trent (1546), teologul și preotul catolic Hubert Jedin, a publicat în 1946 un eseu de șazeci de pagini, intitulat „Reformă Catolică sau Contra-Reformă? o tentativă de clarificare a terminologiei”.⁷ Această cărticică, precum și lucrarea în patru volume a lui Jedin, „Istoria Conciliului de la Trent”, publicată în 1949,⁸ au exercitat o influență importantă asupra cercetărilor științifice referitoare la biserica catolică în perioada modernă timpurie, atât în Germania cât și în alte țări europene. Lăsând la o parte problema impactului punctului de vedere denominațional și teologic a lui Jedin asupra scrierii sale istorice,⁹ precum și după discutarea diferitelor utilizări și semnificații ale expresiei în scrierile istorice, autorul pledează pentru necesitatea efectuării unei analize care să aibă ca subiect dublul caracter sau interacțiunea complexă dintre cele două realități ale catolicismului din epoca modernă timpurie. Astfel, pe de o parte avem „auto-reforma membrilor” (Selbstreform der Glieder), respectiv „Reforma Catolică”, iar pe de altă parte „auto-apărarea” bisericii (Selbstbehauptung), respectiv „Contra-Reforma”. Pentru a clarifica, îl cităm pe Hubert Jedin: „Reforma catolică reprezintă reamintirea de către biserică a idealului de viață catolic prin intermediul

⁵ Ludwig von Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, 16 vols. (Freiburg i. Br.: Herder, 1886-1933).

⁶ O'Malley, *Trent and all that...*, p. 26.

⁷ Hubert Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil* (Luzern: Josef Stocker, 1946); despre viața și opera lui Hubert Jedin vezi *Hubert Jedin, Lebensbericht*, editată de Konrad Repgen (Mainz: Matthias-Grünwald Verlag, 1984); Heribert Smolinsky (ed.), *Die Erforschung der Kirchengeschichte. Leben, Werk und Bedeutung von Hubert Jedin (1900-1980)* (Münster: Aschendorff, 2001).

⁸ Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 vols. (Freiburg i. Br.: Herder, 1949-1975).

⁹ Vezi remarcabila analiză a lui O'Malley, *Trent and all that...*, pp. 46-71.

reînnoirii interioare, (și) Contra-Reforma reprezintă auto-afirmarea bisericii în cadrul luptei împotriva Protestantismului.”¹⁰

Accentuând continuitatea evoluției, din perspectiva lui Jedin, Reforma Catolică a început în secolul al XV-lea o dată cu auto-reforma membrilor bisericii și a atins punctul culminant în 1540, o dată cu conturarea celor trei forțe generatoare ale reformei: ordinul Iezuit, aprobat oficial de către Papa Paul al III-lea în 1540, reînnoirea scaunului papal și deschiderea Conciliului de la Trent. Cea mai lungă perioadă a Reformei Catolice a început cu emiterea decretelor Tridentine, la finalul Conciliului din 1563 și s-a finalizat cu Iluminismul Revoluției Franceze.¹¹ Deși, în viziunea lui Jedin, liderii seculari și ecleziastici au fost implicați în ambele procese, Sfântul Scaun a constituit o forță generatoare atât pentru Reforma Catolică cât și pentru Contra-Reformă. Prin caracterizarea „auto-afirmare” (Selbstbehauptung) care investeste termenul cu semnificație pozitivă, Jedin definește „Contra-Reforma” ca reprezentând o apărare justificată a bisericii în fața atacului protestanților: „Pentru a se apăra de dușmani, biserica și-a făurit arme noi cu ajutorul cărora a reușit să transforme atacul în contra ofensivă și să încerce să recucerească ceea ce fusese pierdut.”¹²

Ignorând mai mult sau mai puțin rolul laicilor și concentrându-se pe cadrul instituțional și de putere al răsturnărilor ce au avut loc în interiorul lumii catolice, și fiind departe de a scrie istoria vieții cotidiene sau istorie socială, formula găsită de Jedin, respectiv „Reformă Catolică și Contra-Reformă”, a primit sprijinul comunității științifice din Germania. Mai mult, lucrările sale au constituit o sursă de inspirație pentru generațiile de studenți care au ales să studieze catolicismul din epoca modernă timpurie, considerându-l un subiect important de cercetare.¹³

La sfârșitul anilor cincizeci, o nouă abordare metodologică și terminologică a câștigat în popularitate printre cei care se ocupau cu studiul istoriei Germaniei în perioada modernă timpurie. Pentru prima dată se acorda mai multă atenție asemănărilor și mai puțină atenție deosebirilor existente între cele trei biserici: luterană, reformată și catolică. În acest

¹⁰ „Die katholische Reform ist die Selbstbesinnung der Kirche auf das katholische Lebensideal durch innere Erneuerung, die Gegenreformation ist die Selbstbehauptung der Kirche im Kampf gegen den Protestantismus“: Jedin, *Katholische Reformation...*, p. 38. Pentru traducerea în limba engleză vezi O`Malley, *Trent and all that...*, p. 55.

¹¹ Jedin, *Katholische Reformation...*, pp. 25-32.

¹² „Um den Gegner abzuwehren, schafft sich die Kirche neue Methoden und neue Waffen, mit denen sie schließlich zum Gegenangriff übergeht, um das Verlorene wiederzugewinnen.“ Jedin, *Katholische Reformation...*, p. 32. Am folosit traducerea engleză a lui O`Malley, *Trent and all that...*, p. 55.

¹³ Vezi O`Malley, *Trent and all that...*, pp. 46, 56-58, 69-71.

context, istoricul catolic, Ernst Walter Zeeden, a propus termenul de „formare confesională” (Konfessionsbildung). El a pledat pentru un studiu comparativ asupra dezvoltării celor trei confesiuni principale în perioada 1555-1648. Luând ca aspecte centrale teologia și biserica, el a definit formarea confesionalizării ca fiind „consolidarea spirituală și organizațională a diferitelor confesiuni creștine care fuseseră divergente în urma scindării religioase și se conturaseră ca fiind confesiuni relativ stabile, în ceea ce privește dogma, instituția sau forma de existență. De asemenea, răspândirea lor în cadrul lumii creștine din întreaga Europă în perioada modernă timpurie; apărarea lor împotriva incursiunilor și pericolelor, modelarea lor de către forțe externe bisericii, în particular, puterea statului.”¹⁴

Abordarea comparativă a lui Zeeden, precum și interesul crescut al istoricilor germani pentru istoria socială au facilitat apariția paradigmei istoriografice a „confesionalizării”. Aceasta a fost introdusă aproximativ simultan la sfârșitul anilor optzeci, de către doi istorici care proveneau din domenii de cercetare separate și aveau puncte de vedere confesionale diferite.¹⁵

Heinz Schilling era interesat de inter-relaționarea existentă între politica Sfântului Imperiu Roman și conflictele confesionale. El a dezvoltat conceptul de confesionalizare pornind de la cercetările sale referitoare la „a doua reformă” din nord-vestul Germaniei, respectiv trecerea teritoriilor luterane la calvinism.¹⁶

Spre deosebire de acesta, istoricul Wolfgang Reinhard, care s-a ocupat în anii șaptezeci de istoria socială și economică a papalității din

¹⁴ „Unter Konfessionsbildung sei also verstanden: die geistige und organisatorische Verfestigung der seit der Glaubenspaltung auseinanderstrebenden christlichen Bekenntnisse zu einem halbwegs stabilen Kirchentum nach Dogma, Verfassung und religiös-sittlicher Lebensform. Zugleich ihr Ausgreifen in die christliche Welt des frühneuzeitlichen Europa; ihre Abschirmung gegen Einbrüche und Gefährdungen; und ihre Mitgestaltung durch außerkirchliche Kräfte, insonderheit durch die Staatsgewalt.“ Ernst Walter Zeeden, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe* (München, Wien: R. Oldenbourg, 1965), pp. 9-10. Vezi și colecția studiilor lui Ernst Walter Zeeden, *Konfessionsbildung: Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1985); Peter Thaddäus Lang, ‘Konfessionsbildung als Forschungsgegenstand’, în *Historisches Jahrbuch*, 100, (1980), pp. 479-493.

¹⁵ Pentru următoarele vezi Ute Lotz-Heumann, ‘The Concept of ‘Confessionalization’: a Historiographical Paradigm in Dispute’, în *Memoria y Civilización*, 4, (2001), pp. 95-102; Stefan Ehrenpreis și Ute Lotz-Heumann, *Reformation und konfessionelles Zeitalter* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002), pp. 63-65.

¹⁶ Heinz Schilling, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1981).

perioada modernă timpurie,¹⁷ a dezvoltat acest termen pornind de la criticile aduse conceptului de „Contra-Reformă”, precum și sintagmelor propuse de Jedin de „Reformă Catolică și Contra-Reformă”. Într-un eseu de impact, redactat în 1977, Reinhard susținea că acești termeni creează confuzie atunci când ne referim la confesiunile existente în Germania și Europa în perioada modernă timpurie, din moment ce ei accentuează ideea existenței unei legături cauzale între toate evenimentele istorice și istoria bisericii. Reinhard respinge antiteza „Reformă progresivă”-„Contra-Reformă reacționară” și propune desemnarea epocii prin termenul „epoca confesionalizării” (Konfessionelles Zeitalter).¹⁸

Câțiva ani mai târziu, după ce au generat acest concept, Reinhard, precum și Schilling, vorbesc despre „epoca confesionalizării”.

Care sunt caracteristicile definitorii ale acestui concept?¹⁹

În primul rând: Schilling și Reinhard susțin în mod repetat că ei scriu o istorie a societății („Gesellschaftsgeschichte”). Spre deosebire de abordarea lui Zeeden, ei sunt interesați în primul rând de consecințele sociale, politice și culturale ale schimbărilor religioase și ecleziastice din Germania secolului al XVI-lea și al XVII-lea. În al doilea rând: ei accentuează inter-relaționarea existentă între religie și politică, sau altfel spus, conexiunile existente între biserică și stat în perioada modernă timpurie. Astfel, atât Reinhard cât și

¹⁷ Wolfgang Reinhard, *Papstfinanz und Nepotismus unter Paul V. (1605-1621). Studien und Quellen zur Struktur und zu quantitativen Aspekten des päpstlichen Herrschaftssystems*, 2 vols. (Stuttgart: Hiersemann, 1974); Wolfgang Reinhard, *Freunde und Kreaturen. ‚Verflechtungen‘ als Konzept zur Erforschung historischer Führungsgruppen. Römische Oligarchie um 1600* (München: Vögel, 1979); Wolfgang Reinhard, ‘Reformpapsttum zwischen Renaissance und Barock’, în Remigius Bäumer (ed.), *Reformatio Ecclesiae. Festgabe für Erwin Iserloh* (Paderborn: Schöningh, 1980), pp. 779-796.

¹⁸ Wolfgang Reinhard, ‘Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters’, în *Archiv für Reformationsgeschichte*, 68, (1977), pp. 226-252.

¹⁹ Cele mai importante articole asupra acestui concept sunt: Wolfgang Reinhard, ‘Konfession und Konfessionalisierung in Europa’, în: Wolfgang Reinhard (ed.), *Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang* (München: Vögel, 1981), pp. 165-189; Wolfgang Reinhard, ‘Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters’, în *Zeitschrift für historische Forschung*, 10, (1983), pp. 257-277; Wolfgang Reinhard, ‘Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State. A Reassessment’, în *Catholic Historical Review*, 75, (1989), pp. 383-404; Heinz Schilling, ‘Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620’, în *Historische Zeitschrift*, 246, (1988), pp. 1-45; trades în engleză: ‘Confessionalization in the Empire. Religious and Societal Change in Germany between 1555 and 1620’, în Heinz Schilling, *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society. Essays in German and Dutch History* (Leiden, New York, Cologne: Brill, 1992), pp. 205-245.

Schilling, consideră că există o legătură strânsă între procesul formării confesionale și apariția statului moden timpuriu. Citându-l pe Schilling, în majoritatea cazurilor, confesionalizarea „ajută statul și societatea să se completeze mai bine, întregire care n-ar fi fost posibilă altfel, datorită structurii specifice a vechii societăți europene”.²⁰

Împrumutând un termen, un concept de la istoricul Gerhard Oestreich, care în studiile sale asupra structurii statului în epoca absolutismului, a descris procesul de „disciplinare a indivizilor pentru obținerea unei ordini corporative” ca fiind o modalitate pervazivă, orientată în principal pe construirea statului,²¹ Reinhard și Schilling consideră confesionalizarea ca reprezentând o primă fază a absolutismului modern timpuriu sau o „disciplinare socială” („Sozialdisziplinierung”).²²

În al treilea rând: accentuând paralelele de ordin cronologic și similaritățile structurale dintre bisericile confesionale din secolele XVI-XVII,, Reinhard și Schilling susțin că prin intermediul schimbărilor aduse în sfera politică, religioasă sau socială, de exemplu raționalizarea procedurilor, birocratizarea crescută sau disciplinarea supușilor, confesiunile catolică, calvină și luterană, au contribuit la modernizarea societății europene.²³

Pe lângă aceste trăsături comune, cei doi susținători ai tezei confesionalizării, și-au conturat scopuri diferite. Wolfgang Reinhard s-a focalizat mai mult pe consolidarea instituțională a bisericilor și pe standardizarea credințelor și practicilor religioase. În 1983 el a propus șapte metode pentru implementarea reușită a omogenității religioase: *prima* conturarea unor poziții teologice și dogmatice clare, adesea sub forma unor declarații scrise de credință; *a doua*, promovarea și împuternicirea acestor noi norme, de exemplu prin intermediul instituțiilor sau al personalului cum ar fi teologii, preoții, profesorii și juriștii; *a treia*, propagandă și cenzură, mai ales în cazul presei tipărite, *a patra*, interiorizarea noilor norme prin educație (școli, seminarii, universități), catehizare, predici sau pelerinaje etc.; *a cincea*, măsuri

²⁰ Schilling, 'Confessionalization in the Empire...', p. 209.

²¹ Citat în Winfried Schulze, 'Gerhard Oestreichs Begriff 'Sozialdisziplinierung' in der Frühen Neuzeit', în *Zeitschrift für historische Forschung*, 14, (1987), pp. 265-302, aici p. 301; traducerea engleză de O'Malley, *Trent and all that...*, p. 115. Vezi Gerhard Oestreich, 'Strukturprobleme des europäischen Absolutismus', în Gerhard Oestreich, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates: Ausgewählte Aufsätze* (Berlin: Duncker & Humblot, 1969), pp. 179-197, tradus în engleză 'The Structure of the Absolute State', în Gerhard Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, ed. Brigitta Oestreich și H.G. Koenigsberger (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 258-273.

²² Wolfgang Reinhard, 'Zwang zur Konfessionalisierung...', p. 268.

²³ Vezi O'Malley, *Trent and all that...*, p. 111; Ute Lotz-Heumann, 'The concept of 'Confessionalization'...', pp. 97-98.

de disciplinare a populației, vizitații, inchiziții sau excluderea minorităților confesionale, a șasea, controlul riturilor și supervizarea participării la aceste rituri, și în cele din urmă a șaptea dezvoltarea unui limbaj confesional particular, ca de exemplu manifestarea predilecției pentru anumite nume.²⁴

Spre deosebire de Reinhard, interesele lui Schilling s-au îndreptat mai mult spre stat și societate. Ca sa-l cităm pe el: „confesionalizare” înseamnă un proces social fundamental care determină modificări profunde în viețile publice și private din Europa. Acest fenomen are loc în legătură strânsă, sau frecvent în interacțiune mutuală cu apariția statului modern timpuriu și formarea unei societăți moderne și disciplinate de supuși.....” („Untertanengesellschaft”).²⁵

Trebuie menționat însă că Schilling evidențiază faptul că acest proces istorico-social era în principiu ambivalent. Pe lângă faptul că permitea integrarea politică și socială, „confesionalizarea putea provoca ciocniri între grupurile religioase și politice care se opuneau acestei... integrări a statului și societății. Procesul confesionalizării se producea între cei doi poli, dezvoltarea statului și conflictul confesional...”²⁶

II

În Germania, paradigma confesionalizării s-a bucurat de sprijinul comunității științifice. Ulterior au fost scrise numeroase lucrări care au dovedit că acest concept reprezintă o abordare avantajoasă în ceea ce privește istoria Sfântului Imperiu Roman.²⁷ Totuși, printre istoricii germani s-au găsit și persoane care au criticat acest concept. În ultimii ani, pe parcursul interiorizării dezbaterii referitoare la modelul „confesionalizării”, cercetătorii sunt departe de a ajunge la un consens în privința acestuia.²⁸ Indiferent

²⁴ Wolfgang Reinhard, ‘Zwang zur Konfessionalisierung...’, pp. 263-267; Wolfgang Reinhard, ‘Reformation, Counter-Reformation...’, pp. 391-395.

²⁵ Heinz Schilling, ‘Die Konfessionalisierung im Reich...’, p. 6; vezi de asemenea Heinz Schilling, ‘Confessionalization in the Empire...’, p. 209.

²⁶ Ibidem, p. 209.

²⁷ Pentru o trecere în revistă a literaturii mai noi vezi Heinz Schilling, ‘Literaturbericht ,Konfessionsbildung’ und ,Konfessionalisierung’’, în *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 41, (1991), pp. 447-463. ‘Literaturbericht ,Konfessionelles Zeitalter’’, în *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 48, (1997), pp. 350-369, 618-627, 682-694, 748-766; ‘Literaturbericht ,Konfessionelles Zeitalter’’, în *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 52, (2001), pp. 346-371; ‘Literaturbericht ,Konfessionelles Zeitalter’’, în *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 53, (2002), pp. 538-558, 625-640, 691-702.

²⁸ Vezi, de exemplu Joel F. Harrington și Helmut Walser Smith, ‘Confessionalization, Community, and State Building in Germany, 1555-1870’, în *Journal of Modern History*, 69,

de opinia susținută, dezbateră în continuă desfășurare pe această temă, care a determinat ambele tabere să opereze modificări și să aducă îmbunătățiri argumentelor lor, demonstrează faptul că această paradigmă, cu formularea sa clară de proto-tip ideal se dovedește a fi utilă din punct de vedere euristic-chiar și pentru cei care nu sunt de acord cu ceea ce susține ea.

Criticile aduse paradigmei confesionalizării includ atât probleme macro cât și micro-istorice.²⁹ Acei istorici care critică conceptul din punct de vedere macro-istoric, susțin că Schilling și Reinhard supraestimează categoriile de „religie” și „confesiune” existente în societatea modernă timpurie. Accentuând fenomenul libertății și al toleranței religioase și acordând atenție evoluțiilor din istoria legii, ei consideră ideea „confesionalizării” ca proces fundamental pentru perioada respectivă ca fiind una confuză. Prin contrast, de exemplu Winfried Schulze descrie semnificația epocii confesionalizării ca fiind dată de găsirea drumului pentru „secularizare”.³⁰

(1997), pp. 77-101, mai ales. pp. 78-92; Andrew Pettegree, 'Confessionalization in North Western Europe', în Joachim Bahlcke și Arno Strohmeyer (eds.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur* (Stuttgart: Franz Steiner, 1999), pp. 105-120, care, referitor la aplicabilitatea paradigmei confesionalizării în Anglia, Scoția, Franța și Țările de Jos susține că „în toate trăsăturile sale esențiale modelul confesionalizării eșuează în a furniza o descriere adecvată sau un cadru explicativ pentru evenimentele din aceste țări”: ibidem, p. 106; vezi se asemenea și eseu recent al lui Gérald Chaix, 'La confessionnalisation: Note critique', în *Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français*, 148, (2002), pp. 851-865.

²⁹ Pentru următoarele vezi recente treceri în revista ale dezbaterii controversate Anna Ohlidal, 'Konfessionalisierung: Ein historisches Paradigma auf dem Weg von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft?', în *Acta Comeniana*, 15/16, (2002), pp. 327-342; Ute Lotz-Heumann, 'The Concept of 'Confessionalization'...', pp. 102-114; vezi de asemenea Stefan Ehrenpreis și Ute Lotz-Heumann, *Reformation und konfessionelles Zeitalter...*, pp. 67-71. Pentru o introducere în cercetarea asupra confesionalizării în Germania vezi, asupra statelor luterane Hans Christoph Rublack (ed.), *Die lutherische Konfessionalisierung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1992); asupra statelor calvine Heinz Schilling (ed.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1992); asupra statelor catolice Wolfgang Reinhard și Heinz Schilling (eds.), *Die katholische Konfessionalisierung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995).

³⁰ Vezi Winfried Schulze, *Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert. 1500-1618* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987), p. 160; Winfried Schulze, 'Konfessionalisierung als Paradigma zur Erforschung des konfessionellen Zeitalters', în Burkhardt Dietz și Stefan Ehrenpreis (eds.), *Drei Konfessionen in einer Region. Beiträge zur Geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert* (Köln: Rheinland-Verlag, 1999), pp. 15-30, aici pp. 25-28. Vezi de asemenea Michael Stolleis, 'Konfessionalisierung' oder 'Säkularisierung' bei der Entstehung des frühmodernen Staates', în *Ius Commune*, 20, (1993), pp. 1-23; Harm Klueting, *Das Konfessionelle Zeitalter 1525-1648* (Stuttgart: Eugen Ulmer, 1989), pp. 13-30, aici p. 28.

De asemenea, centrându-se pe limitele paradigmei confesionalizării, istoricul Anton Schindling a adunat informații despre elemente și sfere sociale care, în opinia sa nu au fost influențate de „presiunea pentru confesionalizare” (Wolfgang Reinhard) din secolele XVI-XVII. El oferă ca exemple legea romană, legea matrimonială, diferite aspecte ale vieții cotidiene, umanismul (*res publica litteraria*), tradițiile mistico-spirituale, astrologia, alchimia, magia și manierismul.³¹

Alt aspect controversat al discuției macro-istorice este cel referitor la percepția legăturii intrinseci dintre confesionalizare și modernizare. De exemplu, Luise Schorn-Schütte, a criticat recent faptul că Reinhard și Schilling argumentează cu ajutorul unui termen, respectiv concept de „modernizare”, care era familiar pentru istoriografia anilor șaptezeci, asumând existența unui proces teleologic de schimbare socială care a promovat constant și necesar structurile sociale și politice.³²

Drept replică la această critică, Wolfgang Reinhard, a insistat asupra utilizării în sens neutru și nu pozitiv a termenului de „modernizare”. De asemenea, el a evidențiat faptul că, efectele de modernizare ale procesului de confesionalizare erau neintenționate. De exemplu, contemporanii considerau metodele „primitive” precum inchiziția sau cenzura ca fiind potrivite pentru a implementa omogenitatea confesională, dar acest lucru a contribuit indirect la procesul de disciplinare socială și de raționalizare.³³

Altă critică importantă se referă la întrebarea legată de adevărul teologic și *propria* deținută de luteranism, calvinism și catolicism în epoca modernă timpurie. Respingând teza similitudinilor structurale între cele trei confesiuni principale și susținând faptul că Reinhard și Schilling sunt interesați doar de *funcția* religiei în societate, istoricii și istoricii bisericii au pledat pentru necesitatea unei analize care să exploreze diferențele legate de teologie, pietate și spiritualitate existente între biserici.³⁴ În acest context,

³¹ Anton Schindling, 'Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit', în Anton Schindling și Walter Ziegler (eds.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650*. VII: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register (Münster: Aschendorff, 1995), pp. 9-44.

³² Luise Schorn-Schütte, 'Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma?', în Joachim Bahlcke și Arno Strohmeyer (eds.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa...*, pp. 61-77, aici pp. 66-67.

³³ Wolfgang Reinhard, 'Konfessionalisierung' auf dem Prüfstand', în Joachim Bahlcke și Arno Strohmeyer (eds.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa...*, pp. 79-88, aici pp. 85-86; Wolfgang Reinhard, 'Was ist katholische Konfessionalisierung?', în Wolfgang Reinhard și Heinz Schilling (eds.), *Die katholische Konfessionalisierung...*, pp. 419-452, aici pp. 422, 432-435.

³⁴ Anton Schindling, 'Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit...', p. 12; Thomas Kaufmann, 'Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte', în *Theologische Literaturzeitung*, 121, (1996),

istoricul catolic Walter Ziegler susține de exemplu că datorită continuității sale neafectate pe parcursul Evului Mediu, Biserica Catolică ocupă o poziție privilegiată în Epoca Confesionalizării, și anume cea de „adevărata biserică”. Datorită faptului că bisericile protestante nu au beneficiat de o astfel de tradiție, pur și simplu nu există o bază pentru o abordare comparativă.³⁵

Istoricul protestant Thomas Kaufmann pledează și el pentru acordarea unei importanțe sporite caracteristicilor specifice ale diferitelor confesiuni religioase, mai ales în domeniul teologiei, pietății și al culturii. Studiile sale referitoare la interpretarea războiului de treizeci de ani din perspectiva luteranismului german și consecințele războiului asupra pietății luterane în perioada dintre centenarul Reformei în 1617 și Pacea de la Westphalia din 1648, l-au determinat pe Kaufman să propună conceptul de „culturi confesionale” („Konfessionskulturen”) ca o alternativă la cel de „confesionalizare”.³⁶

Fiind interesat în primul rând de ceea ce el numește „viziune internă a confesiunilor”,³⁷ Kaufmann înțelege prin acest termen procesul formativ al credinței creștine specifice în cadrul particularităților și contextelor multiple ale acelor domenii ale vieții sociale și culturale care au fost modelate de influența unei biserici definite confesional.³⁸

Kaufmann atrage atenția asupra surselor teologice, pastorale sau literare, cum ar fi poeziile, slujbele de înmormântare sau cântecele spirituale. Pornind de la acestea, Kaufmann formulează în studiul său, teza care afirmă că, spre deosebire de catolicismul tridentin și de calvinismul din perioada modernă timpurie, care au evoluat în mare pentru a deveni societăți confesionale „închise” și bine definite, „confesiunea culturală luterană” era în perioada respectivă „un fenomen pluralist, complex”, care nu ar putea fi descris din perspectiva unei culturi confesionale uniforme.³⁹

cols. 1008-1025, 1112-1121, aici cols. 1115-1116; Walter Ziegler, 'Kritisches zur Konfessionalisierungsthese', în Peer Frieß și Rolf Kießling (eds.), *Konfessionalisierung und Region* (Konstanz: Universitätsverlag, 1999), pp. 41-53, aici p. 45.

³⁵ Walter Ziegler, 'Typen der Konfessionalisierung in katholischen Territorien Deutschlands', în Wolfgang Reinhard și Heinz Schilling (eds.), *Die katholische Konfessionalisierung...*, pp. 405-418, aici pp. 417-418.

³⁶ Thomas Kaufmann, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998).

³⁷ „...die ‚Innenperspektive‘ der Konfessionen, ihre Selbstdeutungen, ihre Wirkungen in der gesellschaftlichen und kulturellen Lebenswelt...”, vezi ibidem, p. 7.

³⁸ „...den Formungsprozeß einer bestimmten, bekenntnisgebundenen Auslegungsgestalt des christlichen Glaubens in die vielfältigen lebensweltlichen Ausprägungen und Kontexte hinein, in denen der allenthalben wirksame Kirchenglaube präsent war...”, vezi ibidem, p. 7.

³⁹ „...stellt sich die lutherische Konfessionskultur im Dreißigjährigen Krieg aus kirchengeschichtlicher Sicht als in sich außerordentlich vielfältiges, ja plurales Phänomen

Alt studiu care dorește să identifice contururile culturii și identității din cadrul procesului de formare confesională s-a centrat pe istoriografia urbană din Epoca Reformei și Confesionalizării. Susanne Rau utilizează o abordare comparativă pentru a analiza geneza și formarea culturii istoriografice specifice unei confesiuni. Ea studiază cazurile a patru orașe germane cu origini confesionale diferite, respectiv Bremen (reformate), Hamburg (luteran), Cologne/Köln (catolic) și Breslau/Wrocław (luteran și catolic). Rau a ajuns la concluzia că în toate aceste orașe, modalitatea contemporană de a scrie istorie a constituit un aspect important și integral în formarea și întărirea identității confesionale.⁴⁰

Critica adusă paradigmei confesionalizării din perspectivă micro-istorică, ridică cel puțin două seturi mari de probleme. În primul rând, relația dintre istoria „de sus” (macro-istorie) și „de jos” (micro-istorie) în contextul multitudinii de abordări istoriografice. În al doilea rând, cum Reinhard și Schilling consideră confesionalizarea un proces care s-a desfășurat în întreaga Europă, se ridică problema aplicabilității tezei în alte țări și regiuni ale Europei și a Sfântului Imperiu Roman. Primul punct se referă la ceea ce a fost numit „îngustare etatistică”⁴¹ sau analiză „de sus în jos”⁴² a conceptului de confesionalizare. Cu alte cuvinte, putem spune că acest concept se focalizează pe afirmațiile celor aflați la putere și nu acordă atenție „vocii supușilor” sau „omului de rând”. Criticii pun sub semnul întrebării presupusa strânsă legătură între confesionalizare și formarea statului. Ei subliniază faptul că surselor consultate, care sugerează reușita confesionalizării, cum ar fi ordonanțele poliției sau cele ecclesiastice, sunt emise de autoritățile bisericești și de stat, respectiv inițiatorii și agenții procesului.⁴³

Această abordare, așa cum critică și Luise Schorn-Schütte, se focalizează doar pe intențiile de disciplinare, centralizare și confesionalizare și ignoră faptul că, în realitate, impunerea omogenității confesionale și a noilor norme sociale, se sfârșea în cele mai multe cazuri cu un eșec.⁴⁴

dar, das mit dem [...] Etikett einer konfessionellen ‚Einheitskultur‘ nicht angemessen erfaßt werden kann.”, vezi *ibidem*, pp. 140-141.

⁴⁰ Susanne Rau, *Geschichte und Konfession. Städtische Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung in Bremen, Breslau, Hamburg und Köln* (Hamburg, München: Dölling und Galitz, 2002).

⁴¹ Pentru termen vezi Ute Lotz-Heumann, „The Concept of ‚Confessionalization‘”, p. 104.

⁴² Vezi Randolph C. Head, „Catholics and Protestants in Graubünden: Confessional Discipline and Confessional Identities without an Early Modern State?”, în *German History*, 17, (1999), pp. 321-345, aici p. 323.

⁴³ Vezi, de exemplu Peter Hersche, *Italien im Barockzeitalter (1600-1750). Eine Sozial- und Kulturgeschichte* (Wien, Köln, Weimar: Böhlau, 1999), p. 314, nota 1.

⁴⁴ Luise Schorn-Schütte, „Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma...”, p. 67.

De aceea, Schorn-Schütte și alți cercetători pledează pentru o perspectivă în care oamenii-indivizi, grupuri și comunități-nu mai apar ca spectatori pasivi, ci ca „subiecți” în sensul în care ei sprijină, se opun sau ignoră măsurile confesionale luate de stat sau de biserică.⁴⁵

Schimbarea de accent, care se referă la problema extensivă a apariției identităților confesionale, a fost formulată de istoricii care studiază Sfântul Imperiu Roman precum și celălalte țări și regiuni europene. Astfel, ei au elaborat o critică severă la adresa modelului confesionalizării, pornind de la cercetările realizate pe tema teritoriilor bi- și multi-confesionale și pe tema diferitelor constelații ale formării identităților și a culturilor confesionale, chiar și în absența confesionalizării impuse de stat sau de biserică. Acest fenomen a fost studiat mai în profunzime de către Marc Forster. Cercetătorul american a realizat două studii de caz-primul pe episcopatul de Speyer, al doilea pe un număr de teritorii catolice mai mici din sudvestul Germaniei- prin care a încercat să identifice la nivel local mecanismele și dinamica construcției identității confesionale în statele mai puțin influente.⁴⁶

Pornind de la analiza practicilor religioase ale cetățenilor și ale țăranilor, Forster formulează teza care susține că Contra-Reforma s-a răspândit în cele din urmă nu „de sus”, ci mai degrabă pornind „de jos”. El consideră formarea confesională ca pe un proces mai degrabă negociat decât impus. În opinia sa, instaurarea unei identități catolice nu a fost rezultatul măsurilor luate de statul teritorial și de biserică post-tridentină. Cum astfel de măsuri erau aproape inexistente în regiunea respectivă, Forster consideră că un rol mai important a fost jucat de tenacitatea și de vitalitatea religiozității tradiționale a sătenilor, caracteristice catolicismului dinainte de Reformă. Pornind de la aceste observații, el trage concluzia că „populația catolică din episcopatul Speyer a dezvoltat o cultură confesională, fără să fie confesionalizată.”⁴⁷

Legătura strânsă dintre modernizare, disciplinare și confesionalizare a fost pusă sub semnul întrebării și de către un istoric care a studiat Roma în perioada modernă timpurie. Volker Reinhardt argumentează că, în

⁴⁵ Vezi ibidem.

⁴⁶ Mark R. Forster, *The Counter-Reformation in the Villages. Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560-1720* (Ithaca, London: Cornell University Press, 1992); Mark R. Forster, *Catholic Revival in the Age of the Baroque. Religious Identity in Southwest Germany, 1550-1750* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

⁴⁷ Mark R. Forster, *The Counter-Reformation...*, p. 4; Mark R. Forster, *Catholic Revival...*, pp. 1-17 passim. Despre studiile de caz ale lui Forster vezi Joel F. Harrington și Helmut Walser Smith, 'Confessionalization, Community, and State Building in Germany...', pp. 90-91; vezi de asemenea Anna Ohlidal, 'Review of Marc R. Forster, *Catholic Revival in the Age of Baroque...*', în *Sehepunkte* 2, (2002), No. 10 [15.10.2002], URL: <http://www.sehepunkte.historicum.net/2002/10/0521780446.html>.

cazul orașului Scaunului Apostolic perioada destinată disciplinării sociale și confesionalizării s-a terminat cu pontificatul Papei Sixtus al V-lea (1585-1590). Reinhardt susține că la sfârșitul secolului XVI și în secolul XVII, confesionalizarea și disciplinarea comandate „de sus” au eșuat datorită ignoranței, respectiv a rezistenței opuse de populație și de „capitularea aproape totală a Statului, care se confrunta cu normele unei economii morale”.⁴⁸

Heinrich Richard Schmidt este un apărător important al abordării orientate asupra comunității și totodată un critic vehement al supraestimării rolului jucat de stat în paradigma confesionalizării. El și-a dedicat cercetarea de orientare micro-istorică studiului tribunalelor bisericești (Chorgerichte) din cadrul comunităților rurale ale teritoriilor reformate, cum ar fi Berne din perioada modernă timpurie a Elveției. Din perspectiva lui Schmidt, comunitățile sătești pot fi considerate baza societății moderne timpurii, iar confesionalizarea și disciplinarea socială procese colective/obștești. Chiar dacă colectivul satului se afla sub influența cerințelor profesionale ale autorităților politice și bisericești, care veneau sub forma instrucțiunilor și a ordinelor, „succesul” sau „eșecul” confesionalizării era decis de grupurile sociale din cadrul comunităților și depindea de interesele particulare ale acestora. Schmidt descrie aceste mecanisme ca fiind de „auto-reglare” (Selbstregulierung) și de „auto-disciplinare” (Selbstdisziplinierung) realizată de către comunitățile sătești.⁴⁹

Ideile lui Schmidt se potrivesc, mai mult sau mai puțin, cu ceea ce susține Randolph Head în eseuul său despre Graubunden din estul Elveției. De-a lungul secolului al XVI-lea, în această localitate a existat o conviețuire între protestanți și catolici, aceștia activând într-o structură politică și socială comună. Abia la începutul secolului al XVII-lea a urmat despărțirea acestora și formarea unor tabere profesionale diferite și opuse. Head a analizat implementarea disciplinei profesionale și formarea identității profesionale și

⁴⁸ „...die nahezu vollständige Kapitulation des Staates vor den Normen römischer Unterschichten-moral economy...”: Volker Reinhardt, ‘Rom im Zeitalter der Konfessionalisierung. Kritische Überlegungen zu einem Epochendeutungskonzept’, în *Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit*, 7, (2003), pp. 1-18, aici p. 6.

⁴⁹ Pentru acești termeni vezi Heinrich Richard Schmidt, *Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit* (Stuttgart, Jena, New York: Fischer, 1995), p. 373; pentru critica sa față de confesionalizare vezi Heinrich Richard Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert* (München: Oldenbourg, 1992), mai ales pp. 86-122 passim; Heinrich Richard Schmidt, ‘Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung’, în *Historische Zeitschrift*, 265, (1997), pp. 639-682; Heinrich Richard Schmidt, ‘Emden est partout. Vers un modèle interactif de la confessionnalisation’, în *Francia*, 26/2, (1999), pp. 23-45.

a ajuns la concluzia că „bisericele instituționale au eșuat în tentativele lor de a genera ostilitate între diferitele confesiuni, atâta vreme cât agendele acestora erau diferite de cele ale autorităților obștești și ale cetățenilor. Nici episcopul, nici sinodul reformat sau dieta n-au reușit să inițieze procesul de confesionalizare la sate. Mai degrabă, agenții decisivi în cadrul acestui proces au fost minoritățile religioase care se bucurau de o poziție privilegiată. Acestea s-au arătat dispuse să pună religia înaintea solidarității comunității pe lista lor de priorități. Doar sub influența acestei confesionalizări populare s-au întors ambele confesiuni spre bisericile instituționale. Mai mult aceasta schimbare a fost însoțită de un interes crescut, din partea magistraților obștești pentru introducerea unei discipline sociale, invocând valorile etice creștine. Totuși statul, un ingredient cheie în modelul confesionalizării, lipsea din tot acest proces.”⁵⁰

Recent, atât Randolph Head, cât și alți istorici și-au manifestat interesul pentru studierea teritoriilor confesionale mixte din interiorul și din exteriorul Sfântului Imperiu Roman. Cele mai valoroase dintre aceste studii, sugerează o schimbare majoră de perspectivă, în ceea ce privește procesul disciplinării sociale și al confesionalizării. Cercetările realizate asupra ducatului Berg, din nord-vestul Germaniei, unde luteranii, calvinii și catolicii trăiau împreună, au demonstrat că procesul confesionalizării nu a fost inițiat de „sus”. Stefan Ehrenpreis și Burkhard Dietz, editorii unei colecții de eseuri, care au drept subiect studiul acestei regiuni discută problema conflictului și a coexistenței și evidențiază ideea formării predilecte, la nivel local a unor blocuri confesionale și a unor identități bine definite. În acest context, ei vorbesc despre o „confesionalizare competitivă, care se dezvoltă pornind de jos”.⁵¹

Pornind de la rezultatele cercetărilor sale referitoare la republica multi-confesională olandeză, Olaf Mörke a ajuns la concluzii similare. El își exprimă dubiile legate de „teza confesionalizării dictate de stat” și consideră că forța generatoare din spatele confesionalizării a fost asigurată de comunitățile religioase individuale. Prin urmare, el consideră că nu se poate vorbi despre o confesionalizare unică, ci de coexistența mai multor confesionalizări în cadrul unei singure entități politice.⁵²

⁵⁰ Randolph C. Head, 'Catholics and Protestants in Graubünden...', p. 341.

⁵¹ Vezi Stefan Ehrenpreis, 'Konfessionalisierung von unten. Konzeption und Thematik eines bergischen Modells?', în Burkhard Dietz și Stefan Ehrenpreis (eds.), *Drei Konfessionen in einer Region...*, pp. 3-13, aici pp. 8-9.

⁵² Olaf Mörke, 'Konfessionalisierung' als politisch-soziales Strukturprinzip? Das Verhältnis von Religion und Staatsbildung in der Republik der Vereinigten Niederlande im 16. und 17. Jahrhundert', în *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis*, 16, (1990), pp. 31-60; Olaf Mörke, 'Die politische Bedeutung des Konfessionellen im Deutschen Reich und in

Un alt studiu valoros care ne permite să înțelegem interacțiunea a două procese de confesionalizare, atrage atenția asupra unor regiuni bi-confesionale aflate la frontierele geografice ale Europei. Astfel, studiul lui Ute Lotz-Heumann a fost denumit intenționat „Dubla confesionalizare a Irlandei”. În cadrul acestei cercetări se ridică o serie de întrebări legate de paradigma confesionalizării în forma sa canonică și se explorează confesionalizarea calvină care este generată de stat, „de sus”, în comparație cu confesionalizarea catolică care apare ca o manifestare a opoziției împotriva statului, „de jos”.⁵³

Lotz-Heumann analizează instaurarea și consolidarea celor două biserici, precum și consecințele politice, sociale și culturale ale acestor procese. Ea evidențiază importanța teritoriilor „neconfesionale” ale vieții contemporane care asigurau funcționarea vieții cotidiene în cadrul unei societăți polarizate din punct de vedere confesional. În contextul unui conflict și a unei coexistențe, autoarea descrie cazul Irlandei ca fiind „un paralelism de structuri, unele bine definite confesional și altele neafectate de confesionalizare.”⁵⁴

Lotz-Heumann consideră că educația și instituțiile educaționale au fost influențate de confesionalizare, dar alte domenii, cum ar fi căsătoria și familia, *res publica litteraria* și alte aspecte ale vieții cotidiene, ca de exemplu utilizarea bisericii sau a calendarului (latura catolică s-a abținut de la inaugurarea calendarului gregorian) nu au putut fi confesionalizate decât în mică măsură.⁵⁵

III

Până în prezent, dezbaterea privind paradigma confesionalizării a avut loc, în principal în cadrul istoriografiei germane și doar în cazuri excepționale, în vestul Europei sau Statele Unite. Mai mult, aplicabilitatea teoriei confesionalizării a fost testată prin intermediul unor studii de caz care s-au focalizat asupra Sfântului Imperiu Roman și, mai puțin asupra

der Republik der Vereinigten Niederlande. Oder: War die Konfessionalisierung ein ‚Fundamentalvorgang‘?, în Ronald G. Asch și Heinz Duchhardt (eds.), *Der Absolutismus – ein Mythos? Strukturwandel monarchischer Herrschaft in West- und Mitteleuropa (ca. 1550-1700)* (Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 1996), pp. 125-164.

⁵³ Ute Lotz-Heumann, *Die doppelte Konfessionalisierung in Irland. Konflikt und Koexistenz im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), aici p. 15.

⁵⁴ „...Nebeneinander von stark konfessionell geprägten und nicht-konfessionalisierbaren Strukturen...”, *ibidem*, p. 431.

⁵⁵ *Ibidem*.

unor țări sau regiuni din vestul Europei.⁵⁶ Doar în ultimii ani, istoriografia est-central europeană a îmbrățișat cadrul conceptual de confesionalizare. Diferite conferințe ținute în orașe cum ar fi Cluj,⁵⁷ Lublin,⁵⁸ Leipzig,⁵⁹ Wrocław,⁶⁰ Budapesta⁶¹ și Coimbra,⁶² precum și studiile de caz sau eseurile

⁵⁶ Pentru afirmații recente în dezbaterea încă activă din cadrul istoriografiei germane vezi Andreas Holzem, 'Die Konfessionsgesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung', în *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 110, (1999), pp. 53-85; Andreas Holzem, *Religion und Lebensform. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570-1800* (Paderborn: Schöningh, 2000); Harm Klueing, 'Die Reformierten in Deutschland des 16. und 17. Jahrhunderts und die Konfessionalisierungsdebatte der deutschen Geschichtswissenschaft seit ca. 1980', în Matthias Freudenberg (ed.), *Profile des reformierten Protestantismus aus vier Jahrhunderten: Vorträge der ersten Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus* (Wuppertal: Foedus, 1999), pp. 17-47; Rudolf Schlögl, 'Differenzierung und Integration. Konfessionalisierung im frühneuzeitlichen Gesellschaftssystem. Das Beispiel der habsburgischen Vorlande', în *Archiv für Reformationsgeschichte*, 91, (2000), pp. 238-284; Birgit Emich, 'Staat und Kirche im Kirchenstaat: Plädoyer für einen mikropolitischen Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung', în Peter Burschel, Mark Häberlein, Volker Reinhardt, Wolfgang E.J. Weber și Reinhard Wendt (eds.), *Historische Anstöße. Festschrift für Wolfgang Reinhard zum 65. Geburtstag am 10. April 2002* (Berlin: Akademie Verlag, 2002), pp. 112-130; Rebekka von Mallinckrodt, 'Text versus Ritus: Dilemmata der katholischen Konfessionalisierung', în Achim Landwehr (ed.), *Geschichte(n) der Wirklichkeit: Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte des Wissens* (Augsburg: Wißner, 2002), pp. 319-347; Werner Freitag, 'Das Konzept der Konfessionalisierung und seine Anwendungsfehler: Das Fürstentum Anhalt im 16. Jahrhundert', în Christof Römer (ed.), *Evangelische Landeskirchen der Harzterritorien in der frühen Neuzeit* (Berlin: Lukas-Verlag, 2003), pp. 11-24; Thomas Kaufmann, 'Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese', în: Kaspar von Greyerz, Manfred Jakobowski-Tiessen, Thomas Kaufmann și Hartmut Lehmann (eds.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2003), pp. 9-15; Hartmut Lehmann, 'Grenzen der Erklärungskraft der Konfessionalisierungsthese', în ibidem, pp. 242-249; ultima colecție menționată oferă o nouă perspectivă asupra cercetării dedicate confesionalizării.

⁵⁷ Maria Crăciun, Ovidiu Ghitta (eds.), *Ethnicity and religion in Central and Eastern Europe* (Cluj: University Press, 1995); Maria Crăciun și Ovidiu Ghitta (eds.), *Church and Society in Central and Eastern Europe* (Cluj: University Press, 1998); Maria Crăciun, Ovidiu Ghitta și Graeme Murdock (eds.), *Confessional Identity in East-Central Europe* (Aldershot: Ashgate, 2002).

⁵⁸ Hubert Łaszkiwicz (ed.), *Churches and Confessions in East Central Europe in Early Modern Times* (Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 1999).

⁵⁹ Joachim Bahlcke și Arno Strohmeyer (eds.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa...*

⁶⁰ *Sztuka i dialog wynań w XVI i XVII wieku. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historików Sztuki Wrocław, listopad 1999* (Warszawa: Stowarzyszenie Historików Sztuki, 2000).

⁶¹ Eszter Andor și István György Tóth (eds.), *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400-1750* (Budapest: Central European University, 2001).

⁶² José Pedro Pavia (ed.), *Religious ceremonials and images: power and social meaning (1400-1750)* (Coimbra: Palimage Editores, 2002).

realizate având ca subiect de studiu Europa est-centrală,⁶³ demonstrează interesul crescut, mai ales al tinerilor istorici, pentru istoria religiei, a bisericii sau a confesiunilor. Datorită faptului că domeniile de cercetare au fost îngădite în timpul perioadei comuniste, există încă mult de cercetat.

Aceasta este situația și în cazul inițierii proiectului de la GWZO din Leipzig, intitulat „Confesionalizarea în Europa Est-Centrală, în perioada 1550-1700. Formarea identității și modernizarea culturală în teritoriile multiconfesionale”. Acesta a fost demarat în primăvara lui 2001, fiind sponsorizat de „Deutsche Forschungsgemeinschaft”. Echipa de cercetare este alcătuită din istorici, istorici de artă și ai bisericii. Această echipă își propune studierea trăsăturilor principale ale modelului confesionalizării și ridică întrebări legate de utilitatea euristică a modelului pentru schimbările care au avut loc la nivelul religiei, politicii și societății din Europa est-centrală. Totuși, participanții pornesc de la presupunerea că o aplicare „perfectă/unu la unu” a teoriei confesionalizării ne-ar induce în eroare, deoarece ar ignora caracteristicile de bază ale structurilor politice și sociale, precum și amestecul religios din Boemia, Ungaria, Transilvania și Polonia, care este unul demn de luat în considerare. Primul punct se referă la caracterul specific al statului modern timpuriu din Europa est-centrală, un stat al stărilor („Ständestaat”), caracterizat de o poziție relativ slabă a monarhului, dominația nobilimii și puterea stărilor. Prin urmare, în secolele XVI-XVII, procesul formării confesionale și de disciplinare socială nu erau inițiate de statul centralizator, ci de către stări. Această idee a fost susținută recent și de către managerul proiectului, istoricul Winfried Eberhard.⁶⁴

⁶³ Vezi, de exemplu Márta Fata, *Ungarn, das Reich der Stephanskronen, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700* (Münster: Aschendorff, 2000); Anja Moritz, Hans-Joachim Müller și Matthias Pohlig, ‘Konfesjonalizacja Rzeczypospolitej Szlacheckiej w XVII i XVIII wieku?’, în *Kwartalnik Historyczny Rocznik*, CVIII, (2001), pp. 37-46; Regina Pörtner, ‘Confessionalization and ethnicity: The Slovenian Reformation and Counter-Reformation in the 16th and 17th centuries’, în *Archiv für Reformationsgeschichte*, 93, (2002), pp. 239-277; Pavel Himl, ‘Die grundherrschaftliche Konfessionalisierung in Böhmen im 17. Jahrhundert’, în *Berichte und Beiträge des Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas e.V.*, (2001), vol. 2: Vorträge und Studien (Leipzig: Geisteswissenschaftliches Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas, 2003), pp. 199-210; Michail V. Dmitriev, ‘Die Kirchenunion von Brest (1596) und die Konfessionalisierung der polnischen Ostpolitik in der Regierungszeit Sigismunds III.’, în Christoph Augustynowicz, Andreas Kappeler, Max Demeter Peyfuss, Iskra Schwarcz și Marija Wakounig (eds.), *Russland, Polen und Österreich in der Frühen Neuzeit* (Wien, Köln, Weimar: Böhlau, 2003), pp. 159-177 (fără să reflecte conceptul).

⁶⁴ Winfried Eberhard, ‘Voraussetzungen und strukturelle Grundlagen der Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa’, în Joachim Bahlcke și Arno Strohmeier (eds.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa...*, pp. 89-103.

Al doilea punct atrage atenția asupra faptului că, în regatele descentralizate, Boemia și Ungaria-Croația, pe care Habsburgii le-au achiziționat la începutul secolului al XVI-lea, precum și în Transilvania și în statul Polono-Lituanian, procesul divizării confesionale și formarea confesională s-au desfășurat într-un cadru multiethnic, multicultural și pluriconfesional. Pluriconfesionalismul se referă la existența mai multor confesiuni, printre care: luterani, calvini și utracviști, precum și o varietate de alte mișcări religioase, cum ar fi antitrinitarii/unitarieni, Frații boemi (Unitas Fratrum) și o variantă a credinței anabaptiste. În timpul expansiunii mișcării protestante pe teritoriul Europei est-centrale, în timpul secolului al XVI-lea, catolicii au devenit o minoritate. Mai mult, așa zisa periodizare a procesului de confesionalizare-Schilling pledează în favoarea perioadei cuprinse între pacea de la Augsburg, din 1555 și pacea din Westphalia, din 1648, Reinhard vorbește despre procesul început cu „Confessio Augustana” (1530) și sfârșit prin expulzarea protestanților din Salzburg în 1731/32⁶⁵ se pare că nu poate fi aplicată în cazul Europei est-centrale. Spre deosebire de Sfântul Imperiu Roman și de alte țări vest-europene, stabilizarea pozițiilor teologice sub forma profesiunilor de credință scrise nu a avut loc decât în a doua jumătate a secolului al XVI-lea (Polonia: „Consensus Sendomirensis” 1570, Bohemia: „Confessio Bohemica” 1575, Ungaria: „Confessio Pentapolitana” (1549) și perioada confesionalizării inițiate de către stat în teritoriile coroanei din Boemia, care a avut loc abea după bătălia de la Muntele Alb din 1620.⁶⁶

În Polonia, măsurile de implementare a omogenității confesionale, cum ar fi excluderea în 1658 a antitrinitarilor, nu au fost inițiate decât abia în a doua jumătate a secolului al XVII-lea.⁶⁷

Având în vedere că proiectul GWZO își propune să exploreze diversitatea caracteristică procesului de divizare și de formare confesională în Europa est-centrală, precum și consecințele politice, sociale și culturale ale acestui fenomen, în cadrul tuturor proiectelor individuale se adoptă o strategie comparativă. Astfel, aceasta este adoptată, în primul rând cu privire la strategiile și intențiile confesionalizării inițiate de protestanți și

⁶⁵ Heinz Schilling, ‘Confessionalization in the Empire...’, pp. 219-230; Wolfgang Reinhard, ‘Was ist katholische Konfessionalisierung?...’, p. 436.

⁶⁶ Pentru o trecere în revistă asupra recatolicizării în Boemia vezi Marie-Elizabeth Ducreux, ‘La reconquête catholique de l’espace bohémien’, în *Revue des Études slaves*, 60, (1988), pp. 685-702; Rekatolizace v českých zemích (Pardubice: Městský Úrad Jicín, 1995); Olivier Chaline, *La Reconquête Catholique de l’Europe Centrale* (Paris: Cerf, 1998); Arno Herzig, *Der Zwang zum wahren Glauben...*, pp. 35-49, 68-80.

⁶⁷ Anja Moritz, Hans-Joachim Müller și Matthias Pohlig, ‘Konfesjonalizacja Rzeczypospolitej Szlacheckiej...’, pp. 41-42. Vezi de asemenea Karin Friedrich, ‘Konfessionalisierung und politische Ideen in Polen-Litauen (1570-1650)’, în Joachim Bahlcke și Arno Strohmeier (eds.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa...*, pp. 249-265.

catolici; în al doilea rând, se realizează o comparație între regiunile care aparțin unor entități politice și teritoriale diferite și, în al treilea rând se adoptă o astfel de strategie cu privire la problema periodizării și a condițiilor politice de bază ale procesului, respectiv teritoriile coroanei din Boemia, în perioada dinainte și de după 1620, în Ungaria, înainte și după pacea de la Vienna din 1606 și în Polonia, înainte și după *rokosz*-ul din 1607.

Un al doilea set de întrebări adresate de aceste proiecte se referă la personalul și la instituțiile implicate în promovarea și implementarea noilor norme confesionale și sociale, începând cu *curia*, de la curtea regală la cea imperială, unde intrau în competiție vechile și noile ordine, nobilimea, episcopii, capitlurile, conciliile urbane și reprezentanții comunităților rurale. Pe de altă parte, se discută despre instrumentele și canalele media utilizate pentru confesionalizare și disciplinare socială, cum ar fi: educația, vizitațiile, misiunile, pelerinajele, procesiunile și venerarea sfinților. În acest caz, datorită structurilor politice și sociale menționate mai sus și a cadrului multiconfesional, accentul principal trebuie să cadă asupra nivelului local și regional, respectiv asupra orașelor nobiliare și regale și asupra domeniilor feudale eclesiastice și ale nobilimii. Această analiză se focalizează asupra abordării de „jos” a fenomenului și pornește de la prezumția că fenomenele confesionalizării și a disciplinării sociale nu s-au desfășurat ca procese „de sus în jos”, ci au luat forma unor procese interactive complexe între tabăra autorităților politice și bisericești și cea a grupurilor sociale și a indivizilor. Prin urmare, problema apariției identității confesionale și a culturii confesionale prezintă un interes special.

În cele ce urmează, vom reda un rezumat scurt al studiilor de caz efectuate. Autorul prezentului articol și-a ales drept subiecte de cercetare orașele Glogau/Glogow și Schweidnitz/Swidnica în Silezia de jos, unde impunerea omogenității confesionale în cadrul politicii de re-catolicizare dusă de Habsburgi, în secolul al XVI-lea a eșuat, urmând să se dezvolte în schimb o societate bi-confesională.⁶⁸ Astfel, autorul își îndreaptă atenția spre

⁶⁸ Jörg Deventer, *Gegenreformation in Schlesien. Die habsburgische Rekatholisierungspolitik in Glogau und Schweidnitz 1526-1707* (Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2003); Jörg Deventer, ‘Die Juden in Glogau im frühneuzeitlichen Konfessionalisierungsprozess’, în Manfred Hettling, Andreas Reinke și Norbert Conrads (eds.), *In Breslau zu Hause? Juden in einer mitteleuropäischen Metropole der Neuzeit* (Hamburg, München: Dölling und Galitz, 2003), pp. 30-45, 198-200; Jörg Deventer, ‘Glaubenssolidarität auf dem Prüfstand. Die Tagebücher des Schlesiens Christian Czepko über den Aufenthalt auf dem Regensburger Reichstag und die Reise durch Norddeutschland, Dänemark und Schweden aus den Jahren 1653-1655’, în Jörg Deventer, Susanne Rau și Anne Conrad (eds.), *Zeitenwenden. Herrschaft, Selbstbehauptung und Integration zwischen Reformation und Liberalismus. Festgabe für Arno Herzig zum 65. Geburtstag* (Münster: LIT Verlag, 2002), pp. 307-329; Jörg Deventer,

formarea confesională și disciplinarea socială de la nivelul teritoriilor deținute de nobilime. Proiectul „Confesionalizarea nobilimii de pe domeniile feudale catolice și protestante din Silezia și Marea Polonie în secolul al XVII-lea” (Adelsconfessionalisierung in protestantischen und katholischen Herrschaften Schlesiens und Großpolens im 17. Jahrhundert) adoptă o abordare comparativă. Se explorează modul în care nobilimea de la țară a jucat un rol activ în procesul fundamental, social al confesionalizării. Abordarea metodologică utilizată în proiectul „confesionalizarea nobilimii” a fost introdusă în anii ‘90 de către istoricul austriac Thomas Winkelbauer. Bazându-se pe rezultatele studiilor sale asupra mării nobilimi din Austria, Boemia și Moravia, Winkelbauer susține că nobilimea de pe pământurile monarhiei Habsburgice a jucat un rol principal în procesul de recatolicizare. Winkelbauer analizează activitățile de disciplinare utilizate de nobilimea deținătoare de pământuri, în domeniul religiei, economiei și al vieții sociale. În urma acestei analize, el formulează teza că disciplinarea socială, confesionalizarea, intensificarea și comercializarea deținerii de pământ nu erau procese de sine stătătoare, ci „simptome” ale unui „sindrom” istoric persistent.⁶⁹

Spre deosebire de Winkelbauer, care și-a dezvoltat observațiile pe baza unor surse predominant normative, acest proiect își propune să se focalizeze asupra instrumentelor, măsurilor și intențiilor elitei nobilimii și a personalului birocratic și clerical. Mai mult decât atât, proiectul își propune să exploreze mecanismul care a stat la baza implementării acestor strategii, efectele disciplinării și confesionalizării și reacția de răspuns a populației la cerințele confesionale și politica autoritară a nobilimii.

‘Die chronikalischen Aufzeichnungen des Bäckermeisters Balthasar Isler aus Schweidnitz. Eine Quelle zu Konfessionalisierung und Gegenreformation in schlesischen Städten’, în Matthias Weber și Carsten Rabe (eds.), *Silesiographia. Stand und Perspektiven der historischen Schlesiensforschung. Festschrift für Norbert Conrads zum 60. Geburtstag* (Würzburg: Verein für Geschichte Schlesiens, 1998), pp. 501-512; Jörg Deventer, ‘Die politische Führungsschicht der Stadt Schweidnitz in der Zeit der Gegenreformation’, în *Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte*, 76/77, (1997/98), pp. 27-50.

⁶⁹ Thomas Winkelbauer, ‘Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung durch Grundherren in den österreichischen und böhmischen Ländern im 16. und 17. Jahrhundert’, în *Zeitschrift für Historische Forschung*, 19, (1992), pp. 317-339; Thomas Winkelbauer, ‘Grundherrschaft, Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung in Böhmen, Mähren und Österreich unter der Enns im 16. und 17. Jahrhundert’, în Joachim Bahlcke și Arno Strohmeyer (eds.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa...*, pp. 307-338; termenii citați mai sus apar aici la pagina 315; Thomas Winkelbauer, *Fürst und Fürstendiener. Gundaker von Liechtenstein, ein österreichischer Aristokrat des konfessionellen Zeitalters* (Wien, München: Oldenbourg, 1999).

Pornind de la sursele autobiografice, se va acorda atenție sporită aspectelor de istorie culturală ale nobilimii, respectiv traiectoriei educației și carierei nobililor, obiceiurilor familiale, stilului de viață și activităților de construcție. În cazul Sileziei, aceste aspecte sunt exemplificate prin selectarea unor familii nobiliare, respectiv unor membri ai familiilor catolice, care au jucat un rol important în acțiunea de re-catolicizare a Habsburgilor. Acestea ar fi: familia Nostitz, Hatzfeld și Schaffgotsch. În cazul Poloniei Mari, analiza se focalizează asupra membrilor nobilimii, ai *szlachtei* de la frontiera polonă-sileziană, care erau protestanți, convertiți la catolicism. Aceștia, în urma Contra Reformei inițiate de Casa de Habsburg, datorită avantajelor economice aferente, i-au invitat pe protestanții din Boemia să se așeze pe domeniile lor feudale. Prin urmare, investigarea relevanței și a consecințelor avute de integrarea emigranților asupra procesului de confesionalizare va prezenta un interes special.

Proiectul lui Stefan Samerski, „Intensificarea și funcționarea practicilor catolice pioase în Moravia și Polonia Mică: episcopatele și orașele Olomouc și Cracovia (1570-1650)” (*Intensivierung und Funktionsanalyse katolischer Frömmigkeitsformen in Mähren und Kleinpolen: die Bischofscherrschaften und Städte Olmütz und Krakau im Vergleich*) studiază, utilizând o abordare comparativă, modul în care pietatea post-tridentină s-a instalat la nivel local și regional. Samerski pornește de la două presupuneri. Prima dintre acestea este integrarea cultelor, a ritualurilor și a altor practici devoționale, care au jucat un rol important în domeniul disciplinării sociale și al construirii identității confesionale. A doua presupunere se referă la implementarea noii doctrine și a regulilor de comportare, formulate în concordanță cu cerințele noului catolicism. Acestea au luat forma interacțiunii complexe dintre instituția „oficială” a bisericii, conducerea teritorială, ordinele religioase și „Kirchenvolk-ul” catolic (laicii). Pentru a identifica modificările și inovațiile aduse conținutului și funcțiilor sfinților și a practicilor religioase, precum și pentru identificarea contribuțiilor pe care acestea le aduc la modernizarea societății, Samerski pledează pentru realizarea unei analize care să examineze cu atenție, atât noile forme, revitalizate și reinterpretate, de venerație a sfinților și a relicvelor acestora, cât și a promovării și impunerii acestora prin intermediul practicilor devoționale, a educației, catehizării, imprimării, gravurii și a artelor frumoase. De asemenea, el susține studierea cultelor tradiționale, dinainte de reformă, a confreriilor, a obiceiurilor și a practicilor din parohiile urbane și rurale. Se va evidenția și promovarea noilor culte și consecințele evoluțiilor liturgice și structurale asupra vieții cotidiene, religioase și sociale, de la nivelul parohiilor.

În cadrul proiectului „Oraș și confesionalizare: susținătorii și strategiile formării catolice și protestante a orașelor din Praga (1580-1630)”

(Stadt und Konfessionalisierung: Träger und Strategien katholischer und protestantischer Formierung in den Pragen Städten), istoricul Anna Ohlidal investighează procesele confesionale aflate în competiție în contextul politic, religios și etnic complex al orașului Praga, care era alcătuit din patru orașe regale, respectiv: orașul vechi, orașul nou, orașul de jos și începând cu 1598, Hradčany. Considerând Praga „un microcosmos al societății stărilor”, Ohlidal încearcă să descopere o abordare micro-istorică a dezvoltării unei culturi și identități confesionale distincte în cadrul metropolei din Boemia. Studiul se centrează mai ales asupra câtorva biserici și parohii catolice și protestante, atent selecționate, pe care Ohlidal le consideră puncte „cheie” (Knotenpunkte) ale acțiunilor motivate religios. Pornind de la o varietate de surse, cum ar fi: registrele parohiale, listele de membrii ai confraternităților, cărți dăruite, cronici ale bisericilor și ale ordinelor religioase, protocoale ale consiliilor urbane, se va pune accentul pe o formare „de jos” a confesionalizării, mai ales la nivelul familiei și al cartierului.

Studiul urmărește relațiile inter-confesionale, toleranța religioasă, și conviețuirea cotidiană. Mai mult, el urmărește implicațiile funcționale și sociale ale emergenței culturilor și identităților confesionale bine-definite. Pornind de la surse autobiografice, aceste probleme vor fi exemplificate printr-o reconstrucție a rețelelor clericale și laice din Praga multiconfesională.

În cele din urmă, proiectul lui Winfried Eberhard, „Poziția social-politică a luteranismului în Bohemia și Moravia înainte de 1620: șanse și limite ale confesionalizării” (Die politisch-gesellschaftliche Stellung des Lutherums in Böhmen und Mähren vor 1620: Chancen und Grenzen der Konfessionalisierung) analizează atât procesul formării confesionalizării protestante la nivelul dietelor, cât și tentativele de confesionalizare demarate de către stat. Considerând confesionalizarea protestantă din inima regatului Boemiei, din secolul al XVI-lea și de la începutul secolului al XVII-lea, ca pe o „alternativă politică” și o formă specifică de manifestare a confesionalizării inițiate de către stări, Eberhard se focalizează pe câteva orașe luterane și utracviste (Litoměřice, Hradec Králové, Olomouc, Jihlava), precum și pe câteva domenii din Boemia și Moravia.

Alte proiecte ale cercetătorilor din Polonia, Republica Cehă, România, Rusia și Germania, care au fost invitați de către GWZO la Leipzig să participe la discutarea rezultatelor cercetărilor din domeniul confesionalizării din Europa est-centrală, asigură varietatea abordărilor tematice și metodologice precum și de perspectivă. Printre aceștia se numără de exemplu, Edit Szegedi (Cluj-Napoca), care studiază procesul de confesionalizare reformată și protestantă în contextul multi-confesional și multi-

etnic al orașelor din Transilvania, respectiv Cluj, Sibiu și Brașov.⁷⁰ De asemenea, istoricul de artă Michal Šroněk (Praga), investighează relevanța lucrărilor de artă în cadrul procesului confesionalizării.⁷¹

Încercând să surprindă modalitatea de reprezentare vizuală a diferitelor concepții confesionale, Šroněk analizează dintr-o perspectivă comparativă construirea bisericilor catolice și protestante și decorația interioară din Silezia și Bohemia.

*

În concluzie putem spune că Europa est-centrală va constitui un „teren de joacă” cu o ofertă bogată pentru cercetătorii interesați de domeniul „confesionalizării”.⁷²

După cum am văzut, diferitele procese de confesionalizare din regiune sunt mai complexe și mai polimorfe decât cele din micul principat german, sau decât cele din cadrul unor mari monarhii, unite și centralizate, cum ar fi cele vestice. Mai mult decât atât, particularitățile sociale, politice, culturale și religioase ale regiunii, presupun o cercetare care se focalizează în primul rând asupra nivelului local și regional. Astfel, pentru realizarea unei analize adecvate și serioase a procesului confesionalizării în Europa est-

⁷⁰ Edit Szegedi, *Identități premoderne în Transilvania* (Cluj-Napoca: EFES, 2002). Edit Szegedi, ‚Konfessionsbildung und Konfessionalisierung im städtischen Kontext. Eine Fallstudie am Beispiel von Kronstadt in Siebenbürgen (ca. 1550-1680)‘ în *Berichte und Beiträge des Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas an der Universität Leipzig*, 2006, Heft 2, ‚Konfessionelle Formierungsprozesse im Frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa Vorträge und Studien editat de Jörg Deventer, pp. 126-296.

⁷¹ Discuția asupra relevanței conceptului de confesionalizare pentru istoria artei este de abia la început; vezi Thomas Packeiser, ‚Zum Austausch von Konfessionalisierungsforschung und Kunstgeschichte‘, în *Archiv für Reformationsgeschichte*, 93, (2002), pp. 317-338; Jan Harasimowicz, ‚Sztuka jako medium nowożytnych konfesjonalizacji‘, în *Sztuka i dialog wynań w XVI i XVII wieku...*, pp. 51-73; Jens M. Baumgarten, *Konfession, Bild und Macht. Visualisierung als katholische Herrschafts- und Disziplinierungskonzept in Rom und im habsburgischen Schlesien (1560-1740)*. Teză de doctorat Universitatea din Hamburg, Hamburg, 2002.

⁷² Acest lucru a devenit evident la prima conferință a proiectului de la GWZO intitulată „Culturi ale pietății iezuite în Europa est centrală (1570-1700)” pe care Anna Ohlidal și Stefan Samerski au organizat-o la Leipzig în ianuarie 17-18, 2003. Vezi raportul extins realizat de Matthias Pohl, ‚Frömmigkeitskulturen der Jesuiten in Ostmitteleuropa zwischen 1570 und 1700. Methodische Überlegungen im Anschluß an eine Tagung‘ în URL: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=174> (ultima dată accesat în 10 August 10, 2003). Rezultatele acestei conferințe au fost publicate de Anna Ohlidal, Stefan Samerski eds., *Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570-1700* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2006).

centrală, aceste „pete albe”,⁷³ a căror existență este susținută de criticii paradigmei confesionalizării, au întâietate în ceea ce privește interesul istoriografic.

⁷³ Termenul este folosit de Ute Lotz-Heumann, ‘The Concept of ‚Confessionalization‘ ...’, p. 114.

Principatul Transilvaniei în Epoca Confesională

Graeme Murdock

The Principality of Transylvania in the Confessional Period The study analyzes some of the core arguments behind the concept of confessionalization, within the Roman-German Empire and also beyond its borders. Also discussed are the objections raised against this theoretical model that deals with early modern governance and society. In this context, the study examines the response of the Transylvanian state to the issue of religious diversity in the late decades of the 16th century, investigating the extent to which—during the early 17th century, at the time of the Calvinist princes—the rising authority and the influence of the Reformed Church may be seen as a process of confessionalization occurring in Transylvania. The conclusions of the study indicate that the process of a late Reformed confessionalization of Transylvanian society involved a lot more than just the definition of a clear religious identity for the Reformed Church, and that it was driven by more than just political forces. The outcome of the Reformed cooperation between Church and the political authorities, in the early 17th century, presents us with a Transylvanian Calvinist version of the model of early modern confessionalization.

Keywords: Confessionalization, Calvinism, Early Modern Epoch, Central and Eastern Europe, Transylvania

Ideea că statele și societățile din Europa modernă timpurie au parcurs un proces de confesionalizare a oferit istoricilor un model valoros, care îi ajută să reflecteze la relația dintre puterea statului și uniformitatea religioasă pe parcursul secolelor 16 și 17. Acest studiu va urmări câteva dintre argumentele cheie din spatele noțiunii de confesionalizare în interiorul Imperiului Romano-German și în afara granițelor acestuia și va reflecta la unele dintre criticile aduse acestui model referitor la guvernarea și societatea modernă timpurie. Studiul va discuta apoi, în acest context, răspunsul statului transilvănean față de diversitatea religioasă în deceniile mai târzii ale secolului al XVI-lea și va lua în considerare gradul în care autoritatea în dezvoltare și influența Bisericii Reformate în epoca principilor calvini, la începutul secolului al XVII-lea, poate fi echivalată cu un proces de confesionalizare în Transilvania.

Relația dintre autoritatea statului și biserici în urma Reformei europene este un subiect central pentru istoricii care se ocupă de secolul al XVI-lea și al XVII-lea. Disoluția unității instituționale a bisericii apusene a dus la o perioadă de intensă instabilitate în toate societățile continentului european. Autoritatea de stat în cele mai multe teritorii a căutat să susțină ortodoxia unei anumite biserici și a scos în afara legii adepții unor religii alternative. Aproape pretutindeni combinația dintre autoritățile statului și clerul oficial a fost, în timp, capabilă să câștige sprijinul majorității populației care trăia în acel teritoriu. Cu toate acestea, drepturi legale au fost câteodată acordate unor religii minoritare. Coroana franceză, de exemplu, în timpul unei perioade îndelungate de conflict religios și civil, a emis edicte care ofereau drepturi religioase calvinilor. În timp ce încercările timpurii de a oferi o structură legală care concedau libertăți limitate hughenotilor au eșuat în a pune capăt volenței politice și civile, Edictul de la Nantes din 1598 a fost parte vitală în restaurarea stabilității în societatea franceză.¹ În Imperiu, principii teritoriale au câștigat dreptul, după 1555, de a decide dacă doreau să se alăture taberei evanghelice, ceea ce ducea în teorie la separarea socială și fizică a catolicilor de luterani. De-a lungul Imperiului, conducătorii seculari lucrau în tandem cu elita clericală locală pentru a se asigura că religia principelui era într-adevăr religia statului. Această combinație de putere statală și clericală a căutat să obțină loialitatea poporului atât față de conducătorul secular cât și față de biserica acestuia. Această alianță între principii și cler părea adesea să le fie benefică ambelor părți. Autoritatea principelui era sprijinită de biserica pe care o alesese, în timp ce biserica câștiga dreptul exclusiv de a oficia în libertate, avea un monopol asupra educației și primea venituri din teritoriu. Cu toate că Biserica Reformată a rămas în mod oficial în afara înțelegerii de la Augsburg, în teritoriile care au trecut prin cea de "a doua Reformă" în a doua jumătate a secolului al XVI-lea alianțe similare au apărut între principii calvini și cler.²

A doua jumătate a secolului al XVI-lea a fost astfel descrisă drept epoca confesională a Imperiului, când interesele catolicilor, luteranilor și reformaților au dominat diferitele teritorii, tinzând să excludă alte biserici. Un număr de istorici au identificat această perioadă nu doar drept una a confesionalismului, ci drept una a confesionalizării, indicând că teritoriile imperiale nu erau doar pictate într-o anumită nuanță confesională, ci și că puterea statală era primul beneficiar al acestor alianțe dintre cler și principii.

¹ Robert J. Knecht, *The French Wars of Religion* (London: Longman, 1989). Mark Greengrass, *France in the Age of Henri IV: The struggle for stability* (2nd ed.), (London: Longman, 1995).

² Michael Hughes, *Early Modern Germany, 1477-1806* (Basingstoke: Macmillan, 1992), 61-85.

Acest model sugerează că instituțiile și ierarhiile bisericilor confesionale s-au aliat cu birocrățiile statelor pentru a implementa uniformitatea religioasă și disciplina socială printre supușii lor și că această cooperare avantaja în mod particular puterea statală teritorială. În opinia lui Wolfgang Reinhard, procesul confesionalizării poate fi identificat în procesele paralele din teritoriile calvine, luterane și catolice. În fiecare zonă, majoritățile confesionale au folosit tactici similare pentru a-și stabili poziția hegemonică: instituțiile educaționale, propaganda tipărită, cenzura aplicată literaturii produse de alte grupuri și folosirea unor tehnici de disciplinare în comunitățile locale. Reinhard sugerează de asemenea că această alianță a adus avantaje cheie conducătorilor deoarece identitatea teritorială era întărită, granițele au fost închise, bisericile și-au pierdut autonomia și modele de disciplinare socială au fost impuse oamenilor obișnuiți. Reinhard a ajuns la concluzia că statul absolutist timpuriu în mod explicit intolerant “considera în mod corect această intoleranță fundamentul puterii lui”.³

Heinz Schilling a argumentat și el în favoarea unor procese paralele ale confesionalizării catolice, luterane și reformate în Imperiu, în loc de a se gândi la procese separate ale Contra-Reforme, ortodoxiei luterane și a celei de a doua Reforme. Schilling a sugerat că pozițiile teologice diferite ale celor trei confesiuni s-au stabilizat între anii 1540 și 1560 și că, din anii 1570, cele trei confesiuni s-au confruntat din ce în ce mai mult în diferite localități. Apoi, între anii 1580 și anii 1620, confesionalizarea a atins punctul ei culminant cu un control polarizat exercitat de cele trei blocuri confesionale asupra unor teritorii distincte de-a lungul Imperiului. După părerea lui Schilling, statele și bisericile catolice, luterane și reformate s-au combinat ca să regularizeze viața religioasă, au suprimat toate confesiunile alternative și formele de religiozitate tradițională și au introdus forme mai standardizate ale experienței religioase.⁴ Conducătorii au câștigat și autoritate fiind sacralizați de clericii lor, ceea ce a întărit pretențiile lor la puterea suverană. Într-adevăr, Schilling a argumentat că construirea statului modern timpuriu a fost un proces care a văzut monarhii străduindu-se nu doar pentru obținerea monopolului asupra forței militare și pentru venituri mai mari din

³ Wolfgang Reinhard, ‘Reformation, Counter-Reformation and the Early Modern State. A Reassessment’, *Catholic Historical Review* 75 (1989), 383-404, 384. Wolfgang Reinhard, ‘Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitaltern’, *Zeitschrift für Historische Forschung* 10 (1983), 257-77.

⁴ Heinz Schilling, *Civic Calvinism in Northwestern Germany and the Netherlands. Sixteenth to Nineteenth Centuries* (Kirksville [MO]: Sixteenth Century Journal Publishers, 1991). Heinz Schilling, ‘The Reformation and the rise of the early modern state’ in *Luther and the Modern State in Germany*, ed. James D. Tracy (Kirksville [MO]: Sixteenth Century Journal Publishers, 1986).

impozite, ci și pentru o integrare mai strânsă a statului cu societatea obținută prin confesionalizare și o lărgire a activităților statului înspre zone cum ar fi educația și caritatea.⁵

Acest model al confesionalizării în Imperiu, de la Pacea de la Augsburg la izbucnirea Războiului de 30 de ani, s-a confruntat cu o oarecare opoziție. În special unii istorici au afirmat importanța relativă a angajării comunităților locale în structurile statale și bisericești. S-a spus, de către Heinrich Schmidt, că focalizarea asupra statului care stă în centrul modelului confesionalizării duce la o imagine de sus în jos asupra puterii în societatea modernă timpurie și nu permite ca comunitățile să preia inițiativa în programe de auto-reglementare și disciplinare. Pentru Schmidt, confesionalizarea trebuie să fie recunoscută ca fiind, în mai mare măsură un proiect comunitar și mai puțin dependentă de idei referitoare la rolul statului și impunerea unei discipline sociale în interesul modernizării statului.⁶ Oamenii obișnuiți, în mod sigur nu erau punctul central al modelului lui Schilling referitor la interacțiunea între instituții religioase și birocrății ale statului. Supușii statelor imperiale sunt descriși ca fiind victime pasive ale autorității legale princiare, ale îndoctrinării religioase și ale sancțiunilor spirituale ale confesiunilor oficiale. Loialitatea religioasă și politică a generațiilor care fuseseră educate și care își desfășurau viața devoțională în Imperiu între 1555 și 1620 erau, cu voie sau fără voie afectate de procesul confesionalizării. Angajarea indivizilor față de religie nu este tratată în această evaluare drept o categorie autonomă a experienței, ci este mai degrabă plasată ferm în sfera relațiilor sociale, politice și economice. Pericolul acestei analize este ca semnificația ideilor religioase să ajungă să fie văzută ca fiind importantă doar pentru un centru confesional devotat, în timp ce majoritatea oamenilor de rând permit ca identitatea lor confesională să oscileze în funcție de condițiile politice și sociale diferite.

S-a remarcat de asemenea că, în unele zone cu o mobilitate socială ridicată, cu loialități politice incerte sau cu minorități substanțiale de imigranți sau refugiați, identitățile religioase neoficiale erau susținute de către comunitățile locale din imperiu. Michael Driedger și-a pus problema de ce comunitățile menonite de refugiați din Țările de Jos care s-au stabilit la Hamburg au evitat să devină victimele confesionalizării luterane. În fața unor atacuri

⁵ 'Die Unterschiede zwischen der katholischen, lutherischen und calvinistischen Konfessionalisierung waren kontingenter, nicht essentieller Art: alle drei förderten den frühabsolutischen, territorialen Fürstenstaat.'; Heinz Schilling, 'Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620', *Historische Zeitschrift* 246 (1988), 1-45, 38.

⁶ Heinrich Richard Schmidt, 'Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung', *Historische Zeitschrift* 265 (1997), 639-82.

polemice periodice de către clerul luteran al orașului împotriva credințelor menoniților, conducerea bisericii menonite a pus la dispoziția credincioșilor afirmații clare despre credința lor. Ei au apărut de asemenea granițele sociale din jurul comunității lor și au oferit sfaturi pragmatice asupra modului în care menoniții trebuiau să își mențină comportamentul distinct în probleme cum ar fi non-violența sau refuzul de a depune jurământ. O comunitate de refugiați străini era mult mai susceptibilă decât alte minorități religioase să aibă o proporție ridicată de membri care rămâneau hotărâți să combată forțele care le diluau identitatea religioasă și socială. Mai mult, menoniții au beneficiat în urma diviziunilor din cadrul comunității luterane între pietiști și non-pietiști. Driedger a ajuns la concluzia că discuția sa referitoare la Hamburg sugerează că confesionalismul și confesionalizarea ar trebui să fie considerate doar o formare a identității religioase, fără o nevoie de a sublinia o alianță confesionalizatoare între conducătorii seculari ai orașului și conducătorii bisericii luterane.⁷

Noțiunea confesionalizării ca o unealtă folositoare pentru înțelegerea relației dintre puterea de stat și biserică a fost de asemenea testată pentru comunități religioase din afara Imperiului. De exemplu, studiul lui Gregory Hanlon despre Aquitania în timpul secolului al XVII-lea a examinat modul în care catolicii și hughenoții în societăți locale au învățat să co-existe. Cu toate acestea, Hanlon a susținut că o astfel de coabitare a tins în fapt să ducă la un declin al comunității minoritare hughenote. Această formă „slabă” a confesionalizării catolice nu se baza pe prescripții legale sau pe sancțiuni oficiale împotriva calvinilor, cu toate că monarhia era în fapt hotărâtă să restaureze uniformitatea religioasă a Franței. Confesionalizarea, sugerează Hanlon, ar trebui prin urmare să fie văzută ca un proces în urma căruia s-au ridicat baricade în jurul fiecărui grup religios. Conducătorii bisericii calvine au încercat cu mare anxietate să mențină diferențele dintre credințele și comportamentul comunităților proprii și cele ale vecinilor lor catolici și au prevenit comunitatea împotriva unei interacțiuni sociale prea intense cu catolicii locului. Mai exista și preocuparea, printre conducătorii bisericii reformate din orașele Aquitaniei referitoare la căsătoriile mixte cu membrii ai comunității catolice majoritare care puteau să slăbească biserica reformată. Cu toate acestea, granițele sociale dintre comunități nu puteau fi securizate și, alături de presiunea catolică și de persuasiune cuplată cu apelul de a se alătura religiei regelui, de-a lungul secolului al XVII-lea căsătoriile mixte și atracția integrării sociale în direcția dominantă a vieții comunitare a acționat în detrimentul comunităților calvine minoritare. Astfel, Hanlon a

⁷ Michael D. Driedger, *Obedient Heretics. Mennonite identities in Lutheran Hamburg and Altona during the confessional age* (Aldershot: Ashgate, 2002).

constatat că loialitatea față de cauza hughenotă putea fi subminată fatal, mai ales odată ce un punct maxim fusese atins în demografia religioasă locală.⁸

La est de Imperiu, în teritoriile fostului regat maghiar, monarhi catolici Habsburgi se confruntau în secolul al XVI-lea cu puterea bine stabilită a stărilor. Mulți nobili maghiari care se alăturaseră uneia dintre bisericile protestante o făcuseră, măcar parțial, pentru a-și face explicită dorința de a opri monarhul în efortul lui de a câștiga o putere politică absolută. Din prima parte a secolului al XVII-lea monarhii au lucrat cu ierarhia catolică pentru a impune catolicismul Contra-Reformei și au încercat să-și mărească autoritatea regală. Acest model târziu al absolutismului confesional catolic oferă o narațiune diferită referitoare la modul în care religiile alternative și stările nobiliare au pierdut puterea de stat. De-a lungul monarhiei Habsburgilor, nobilii protestanți au fost capabili să câștige drepturi legale de a-și exercita religia în perioada de criză a dinastiei, în anii 1600. Încercările de a impune catolicismul și suveranitatea Habsburgilor în Ungaria și Transilvania a avut un efect negativ în 1604 în contextul revoltei nobiliare conduse de István Bocskai. Termenii păcii de la Viena, încheiată între Bocskai și Rudolf II în iunie 1606 au extins exercițiul liber al religiei în Ungaria Regală înspre nobilime, orașele regale și garnizoanele militare și a stabilit drepturile, atât a bisericilor luterane cât și reformate de a-și reglementa treburile proprii. Câștigurile protestanților maghiari prin pacea de la Viena trebuiau totuși să fie ratificate de către dieta maghiară. În 1608 nobilii protestanți au profitat de lupta dintre frații Habsburg, Rudolf și Matthias, pentru controlul Boemiei și al Ungariei și, în schimbul sprijinului acordat lui Matthias, au câștigat ratificarea păcii de la Viena.⁹

Cu toate acestea, un proces al confesionalizării catolice, cel puțin în forma sa „slabă” a căutat cu oarecare succes să recupereze loialitatea magnaților și a nobililor din Ungaria Regală în timpul deceniilor timpurii ale secolului al XVII-lea. Acest efort de a converti nobilii la catolicism a fost urmărit inițial prin discuții și predică, prin instituții educaționale și prin oferta de titluri ereditare și funcții regale. Mai târziu, coroana a încercat să submineze baza legală a drepturilor protestanților de a-și exercita religia și

⁸ Gregory Hanlon, *Confession and community in seventeenth-century France. Catholic and Protestant coexistence in Aquitaine* (Philadelphia [PA]: Univ. of Pennsylvania Press, 1993).

⁹ László Makkai, 'István Bocskai's Insurrectionary Army' in *From Hunyadi to Rákóczi. War and Society in Late Medieval and Early Modern Hungary*, eds János M. Bak, Béla Király (Brooklyn [MA]: Brooklyn College Press, 1982), 275-97. Kálmán Benda, 'Habsburg absolutism and the resistance of the Hungarian estates in the sixteenth and seventeenth centuries' in *Crown, church and estates. Central European politics in the sixteenth and seventeenth centuries*, eds Robert J. W. Evans, Trevor V. Thomas (London: Macmillan, 1991), 123-8.

de a restricționa liberul exercițiu al protestantismului. De pe poziția curții Habsburgilor, protestantismul de toate nuanțele a început să fie tot mai mult echivalat cu rebeliunea. În timp ce recuperarea catolică a fost prin urmare văzută ca un element vital al politicii Habsburgilor, dacă și de când sprijinul acordat de curte Contra-Reformei catolice a ajutat puterea Habsburgilor în Ungaria rămâne o problemă deschisă unor dezbateri atente.¹⁰

În principatul Transilvaniei, celălalt stat succesor creștin al regatului medieval maghiar, dieta a răspuns în fața distrugerii uniformității religioase cu o serie de legi care stabileau drepturile a trei noi religii de a celebra serviciul divin în liberate; bisericele luterană, reformată și anti-trinitariană. Aceste legi aveau drept obiective centrale de a evita folosirea forței pentru a determina indivizii să opteze pentru o anumită credință și de a preveni violența între cei de religii diferite. În 1556 proprietatea bisericii a fost preluată pentru binele statului, ceea ce s-a dovedit a fi o piedică considerabilă pentru orice tentativă serioasă de recuperare catolică. În aprilie 1558, luteranii din tot principatul au primit drepturi egale alături de biserica catolică, în timp ce o sectă numită sacramentarieni a fost scoasă în afara legii.¹¹ Cu toate acestea, în iunie 1564 dieta, acționând “în numele păcii regatului”, a oferit dreptul de a exercita religia aleasă sașilor, luterani, vorbitori de germană și unei biserici a maghiarilor (calvini sau reformați). Ambelor părți li s-a permis să introducă credința proprie numai acolo unde localnicii au acceptat predicile lor, iar în cazurile în care un pastor reformat elimina un predicator luteran nu se permitea un comportament ofensator sau bătaia de joc.¹²

Drepturile legale acordate, în primul rând luteranilor și apoi calvinilor, reflectau numărul tot mai mare de protestanți printre națiunile politice din dieta Transilvaniei. În mod egal prăbușirea numărului de catolici în dietă a dus la decizia din 1566 de a expulza din Transilvania toți clericii care nu vroiau să se convertească de la „învățăturile Papei”.¹³ Echilibrul forțelor confesionale din dietă s-a deplasat din nou la sfârșitul

¹⁰ Robert J. W. Evans, *The Making of the Habsburg Monarchy, 1550-1700: an interpretation* (Oxford: Clarendon, 1979). Márta Fata, *Ungarn, das Reich, der Stephanskrone, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700* (Münster: Aschendorff, 2000).

¹¹ Sándor Szilágyi (ed.), *Monumenta Comititalia Regni Transyloaniae. Erdélyi Országgyűlési Emlékek. Magyar Történelmi Emlékek Harmadik Osztály* (21 vols) (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1875-1898), vol. 2 (1877), 93 (hereafter EOE). Vezi și Mihály Zsilinszky, *A magyar országgyűlések vallásügyi tárgyalásai a reformátiótól kezdve* (Budapest, 1880).

¹² EOE 2 (1877), 231-2.

¹³ EOE 2 (1877), 302-3.

anilor 1560 odată cu răspândirea anti-trinitarianismului printre vorbitorii de maghiară. Cu toate că anti-trinitarienii nu erau numiți în mod specific de rezoluția emisă la Turda (Torda) în 1568, în fapt această lege extindea drepturile acordate și asupra predicatorilor unitarieni. Dieta decisese ca Pastorii să predice pretutindeni și să proclame evanghelia în conformitate cu propria lor înțelegere și dacă comunitatea lor era dispusă să accepte acest lucru, bine, dacă nu, atunci nimeni nu putea să fie obligat prin forță dacă spiritul lor nu și-a găsit pacea, ci să fie reținut un pastor ale cărui învățături erau pe placul comunității. Prin urmare, nimeni să nu facă rău superintendentului sau pastorului, sau să fie abuziv cu cineva din cauza religiei lor, în conformitate cu legile precedente și nimănui nu i se permite să amenințe sau să încarcereze sau să lipsească pe cineva de poziția lor din cauza învățăturilor lor, pentru că credința este un dar de la D-zeu care vine din ascultare, ascultarea cuvântului lui D-zeu.¹⁴

Această rezoluție nu oferea drepturi preoților catolicilor și ortodocșilor care se presupunea că nu vor predica evanghelia, în timp ce alți pastori care primiseră credința de la D-zeu în conformitate cu înțelegerea pe care ei o aveau asupra Bibliei au primit întreaga protecție a legii.¹⁵

Până la sfârșitul anilor 1560 principiile cheie ale înțelegerii religioase transilvănene fuseseră stabilite. Orice comportament care insulta religia altora sau care putea să ducă la dezordine publică a fost scos în afara legii, clădirile bisericii aparțineau grupului confesional care primise sprijinul majoritar în fiecare parohie, bisericile urmau să fie folosite în comun în mod pașnic de comunități diferite atunci când era necesar, iar convertirile forțate erau interzise. Chiar și proprietarilor de pământ cu dreptul de a alege pastorii din parohii nu li se permitea să introducă un pastor de religie diferită față de cea a comunității locale. Cu toate acestea, în practică, modelele de loialitate religioasă continuau să reflecte puterea socială și drepturile de patronaj ale elitei privilegiate, fie că aceștia erau nobili maghiari, orășeni sași sau nobili secui.

În anii 1570, exista o preocupare crescândă de a stabili în mod clar limitele libertății clerului de a predica în conformitate cu conștiința proprie.

¹⁴ '...mindön helyökön az prédikátorok az evangéliomot prédikálják, hirdessék, kiki az ő értelme szerént, és az község ha venni akarja, jó, ha nem pedig senki kénszerítéssel ne kénszerítse az ő lelke azon meg nem nyugodván, de oly prédikátort tarthasson, az kinek tanítása ő nekic tetszik. Ezért pedig senki az superintendensök közül, se egyebek az prédikátorokat meg ne bánthassa, ne szidalmaztassék senki az religióért senkitől, az elébbi constitutiók szerént, és nem engedtetik ez senkinek, hogy senkit fogsággal, avagy helyéből való priválással fenyögessön az tanításért, mert az hit istennek ajándéka, ez hallásból lészön, mely hallás istennek ígéje által vagyon.'; *EOE* 2 (1877), 343.

¹⁵ *EOE* 2 (1877), 354.

În mod particular, pastorii anti-trinitarieni care începuseră să se îndoiască de divinitatea lui Christos erau ținta legilor împotriva predicatorilor care practicau un ‚exces criminal‘.¹⁶ Unele restricții au fost impuse și asupra libertăților bisericii anti-trinitariene în anii 1570 în ceea ce privește localizarea sinoadelor și a vizitațiilor din parohii. În 1572, sub un nou voievod catolic, István Báthory, dieta a votat o lege strictă împotriva inovațiilor doctrinare printre adepții celor trei religii legale.¹⁷ Perioada din timpul principilor Báthory a fost martora unor încercări de a reînvia catolicismul transilvănean și de a stabili drepturi pentru clerul catolic din principat. În 1579, iezuiților li s-a permis să predea în unele locuri stabilite anterior pe teritoriul Transilvaniei, cu toate că munca lor era supusă unor intruziuni frecvente din partea stărilor și ei au fost expulzați din principat în 1588.¹⁸ În 1581, parțial ca un mod de a împiedica nobilii catolici de a folosi drepturile lor de patronaj pentru a restaura preoții în parohii, dieta a fost de acord cu principiul ca majoritatea confesională locală să obțină dreptul exclusiv de a folosi clădirea bisericii și de a oficia serviciul divin.¹⁹

La cumpăna secolelor, sistemul religios transilvănean era amenințat de instabilitatea politică a regiunii în timpul războiului de 15 ani. Zsigmond Báthory a susținut o politică pro Habsburgă în timpul conflictului și a acceptat o alianță cu Rudolf în ianuarie 1595. În aprilie 1595 dieta a ratificat această înțelegere și a proclamat că în Transilvania religiile recepte, adică, catolicismul, luteranismul, calvinismul și arianismul pot să fie observate în libertate pretutindeni.²⁰ Amenințarea unei ocupații Habsburgice în Transilvania și a impunerii catolicismului în această regiune era, așa cum am văzut distrusă de rebelinua lui Bocskai. Bocskai a fost ales principele Transilvaniei în septembrie 1605 și tratatele de pace semnate în 1606 între Bocskai și Rudolf și între Habsburgi și otomani au asigurat autonomia Transilvaniei și sistemul religios al principatului.

Legile Transilvaniei în ceea ce privește religia au menținut o nuanță anticatolică până în secolul al XVII-lea și iezuiții au fost expulzați din nou din principat în 1607, 1610 și 1653. Cu toate că, în mai 1597, Zsigmond

¹⁶ '...ha valamely minister criminalis excessusba találtatik azt a superintendens megítélhesse, minden functiojától priválhassa, az után ez országból ki özettsék.'; *EOE* 2 (1877), 374.

¹⁷ *EOE* 2 (1877), 528.

¹⁸ *EOE* 3 (1877), 238-240.

¹⁹ *EOE* 3 (1877), 157, 203, 213.

²⁰ 'Az mi a religio dolgát nézi, végeztük országúl hogy az recepta religiok, tudniillik catholica sive romana, lutherana, calvinistica et ariana libere mindenütt megarthassanak'; *EOE* 3 (1877), 472. David Daniel, 'The Fifteen Years' War and the Protestant responses to Habsburg absolutism in Hungary', *East Central Europe* 8 (1981), 38-51.

Báthory restaurase un episcop catolic la Alba Iulia (Gyulafehérvár), această numire a durat doar până când episcopul a fost expulzat de către dietă în ianuarie 1601. Biserica catolică a fost lipsită după aceea de un episcop, cu toate că Habsburgii au numit candidați pe postul de vicar care să supravegheze biserica transilvăneană.²¹ Toți principii aleși să conducă Transilvania, până în 1691 au fost de acord să susțină statutul constituțional al celor patru religii recepte. *Approbatae Constitutiones* din 1653, care a oferit un sumar al legilor obișnuite a declarat din nou libertatea celor patru religii recepte, a scos în afara legii inovațiile doctrinare și, mai ales sabatarianismul iudaizant și a recunoscut vicarul catolic și superintendentii bisericilor luterane, reformate și anti-trinitariene. Iezuiții au fost excluși din nou din principat în timp ce biserica ortodoxă a românilor a fost recunoscută. Dreptul majorității locale de a decide forma religioasă adoptată în fiecare localitate a fost susținut și nobilii au fost preveniți să nu încerce să impună un pastor de o altă religie unor enoriași recalcitrați.²²

Această înțelegere privind drepturile celor patru religii recepte a fost un compromis politic obținut cu greu, atins în ultimele decenii ale secolului al XVI-lea. Legile votate de dietă reflectau puterile și caracterul conducătorilor aleși ai Transilvaniei, structura dietei, diversitatea socială a elitei conducătoare și răspândirea mai multor nuanțe ale Reformei în principat. În fața amenințării și a realității avansului Otoman și Habsburg în teritoriul Transilvaniei în timpul secolului al XVI-lea, națiunile politice reprezentate în dietă au făcut niște calcule pragmatice. Pentru a împiedica implozia principatului era potrivit să evite problema diferențelor religioase în rândul elitei domestice. Interesele vitale ale securității statului au încurajat, prin urmare, încercările de a acomoda diviziunile religioase din cadrul principatului Transilvaniei. Această înțelegere a încurajat în timp un echilibru predominant pașnic între loialitatea oamenilor obișnuiți față de propria lor confesiune și o acceptare socială larg răspândită a diferenței religioase în regiuni, orașe, vecinătăți și chiar în familii.²³

²¹ Vencel Biró, *Bethlen Gábor és az erdélyi katholicizmus* (Kolozsvár, 1929). A. Jakab, 'Az erdélyi római katolikus püspöki szék betöltésének vitája a xvii. században', *Erdélyi Múzeum* 49 (1944), 5-20.

²² '*Approbatae Constitutiones*' in *Magyar Törvénytár. 1500-1848 évi erdélyi törvények*, eds Sándor Kolozsvári, Kelemen Óvári, Dezső Márkus (Budapest, 1900), 'Pars prima'. Article 1/1/2 offered rights to the 'négy recepta, úgymint: Evangelica reformata (vulgo Calviniana), Lutherana sive Augustana, Romano-Catholica, Unitaria vel Antitrinitaria...', while according to Article 1/1/3 'az oláh, vagy görögök sectáján lévőket, kik pro tempore szenvedtetnek, usque beneplacitum principum et regnicolarum.'

²³ Lajos Rác, 'Vallási türelem erdély- és magyarországon', *Protestáns Szemle* (1934), 198-204. Ludwig Binder, *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des*

Situația internațională delicată a Transilvaniei și diversitatea religioasă în interiorul dietei au continuat până în secolul al XVII-lea să furnizeze imperative politice în spatele menținerii libertăților celor patru religii recepte. Cu toate acestea, la începutul secolului al XVII-lea o biserică, cea reformată, a devenit în mod sigur mai egală decât celelalte. Sub conducerea unei serii de principii calvini, catolicii transilvăneni nu erau capabili să obțină o redresare a nemulțumirilor lor, în privința restricțiilor în problema iezuiților și absența unui episcop. Biserica luterană a rămas sigură pe drepturile ei, dar era în general restrânsă la zonele săsești vorbitoare de germană. Biserica anti-trinitariană sau unitariană era, în acest timp, foarte mult afectată de activitățile principilor și ale clerului reformat. Sub Gábor Bethlen și principii Rákóczi un parteneriat solid s-a născut între curte și conducerea bisericii reformate. Biserica reformată a câștigat sprijinul activ al principilor coreligionari pentru a dezvolta centre de educație, pentru a tipări texte religioase, în timp ce clerul sprijinit de curte solicita standarde mai înalte de disciplină morală și socială. Pastorii reformați beneficiau de scutiri de taxe pentru familiile lor după războiul de 15 ani și înnobilarea clerului ca ordin din 1629. Pastorii reformați ofereau în schimb un sprijin entuziast pentru autoritatea princiară din Transilvania, producând texte care laudau caracterul și acțiunile conducătorilor calvini. În continuare, acest articol se va ocupa de câteva exemple care demonstrează extinderea și natura acestei colaborări între curte și biserică reformată în deceniile timpurii ale secolului al XVII-lea.

Printre inițiativele care au îmbunătățit nivelul educației în Transilvania, cea mai semnificativă este înființarea, de către Gábor Bethlen a unei academii la Alba Iulia în 1622. Această academie a dorit să ridice standardele educative disponibile în principat și profesori de marcă din Imperiu și din restul Europei au fost aduși să lucreze la Alba Iulia. Alte colegii, la Cluj (Kolozsvar) și Sárospatak au beneficiat și ele de patronajul princiar și nobiliar. Mulți studenți reformați de la aceste colegii și de la Debrecen au fost sprijiniți de principii și de alți patroni să-și urmeze studiile la universități occidentale protestante. Sute de pastori-studenți au primit ajutor financiar pentru a petrece o perioadă la studii în centre reformate de învățatură în Imperiu, înainte de războiul de 30 de ani, pentru ca apoi studenții să studieze în Țările de Jos și în Anglia. Mulți dintre acești pastori s-au întors în Transilvania după ce primiseră o educație exhaustivă în

17. *Jahrhunderts* (Cologne-Vienna: Böhlau, 1976). János Barcza, 'A vallási türelem elvi alapjai a xvii. század magyar protestáns teológiájában', *Theológiai Szemle* 21 (1978), 282-91. Ágnes Várkonyi, 'Pro quite regni- az ország nyugalmaért', *Protestáns Szemle* (1993), 260-77. Gábor Barta, 'A tolerancia társadalmi gyökerei- Erdély a 16. században' in *Europa. Balcanica-Danubiana-Carpathica. Annales* 2A, ed. Ambrus Miskolczy (Budapest, ELTE/RFT: 1995), 102-11.

dogmatică calvină și teologie polemică. Prin operele pe care mai târziu le-au tradus și le-au publicat au încercat să răspândească cunoașterea ideilor Reformei și să sublinieze erorile altor biserici rivale.²⁴

Un rezultat semnificativ al acestui model educativ pentru clerul reformat în ortodoxia calvină vestică era acela de a întări atitudinile față de celelalte trei religii legale din principat. Biserica catolică era percepută nu doar ca o rivală din interior ci și ca un inamic internațional. O relație mai complicată s-a dezvoltat cu luteranii, cu unele apeluri ireniene făcute în numele unității protestante alături de o rivalitate care continua să existe și dispute doctrinare. Existența unei biserici unitariene în Transilvania a fost între timp în mod tot mai accentuat văzută de către clerul reformat ca un incident ușor jenant în contextul internațional, avînd în vedere intoleranța completă față de ideile anti-trinitare printre protestanții occidentali. Într-adevăr, multe dintre disputațiile susținute de preoții studenți reformați la universități olandeze au detaliat argumentele împotriva unor idei anti-trinitare și sociniene.²⁵

Pastorii reformați mai importanți care fuseseră educați în universități germane și olandeze au publicat și ei atacuri împotriva anti-trinitarianismului transilvănean. În 1622 lucrarea lui István Milotai Nyilas, *Imaginea Treimii* a atacat ideile teologului anti-trinitarian, György Enyedi. Cartea era dedicată lui Gábor Bethlen, pe care Milotai îl lauda ca distrugător al idolatriei. Milotai i-a cerut lui Bethlen să acționeze împotriva anti-trinitariilor radicali cunoscuți sub numele de sabatarieni. Milotai își amintea o discuție care a avut loc la curtea Transilvaniei în 1618 despre rolul lui Iisus în procesul mântuirii, când Bethlen a fost revoltat de opiniile anti-trinitariene dar nu a fost capabil să răspundă acestor afirmații cu „răsplata meritată”. Referindu-se țintit la unitarieni ca eretici arieni și samosatenieni, Milotai susținea că doar slăbiciunea politică a permis anti-trinitariilor să alunece într-o poziție recunoscută instituțional în Transilvania, în timp ce restul lumii creștine îi condamna, pe bună dreptate ca atei.²⁶ Biserica unita-

²⁴ János Heltai, 'Adattár a heidelbergi egyetemen 1595-1621 között tanult magyarországi diákokról és pártfogóikról', *Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve* (1980), 243-345. János Heltai, *Alvinczi Péter és a heidelbergi peregrinusok* (Budapest, Balassi Kiadó, 1994). György Gömori, *Angol-Magyar kapcsolatok a xvi.-xvii. században. Irodalomtörténeti Füzetek* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1989). Graeme Murdock, *Calvinism on the Frontier. International Calvinism and the Reformed Church of Hungary and Transylvania, c. 1600-1660* (Oxford: Clarendon, 2000).

²⁵ József Pokoly, 'Az erdélyi fejedelmek viszonya a protestáns egyházakhoz', *Protestáns Szemle* (1896), 546-61, 608-24.

²⁶ István Milotai Nyilas, *Speculum Trinitatis, az az Szent Haromság egy bizony örök Istennek az Bibliában az sido bölcsenek es az patereknek tanu-bizonyosság-teteleken, ... valo tekintetes maga ki mutatasa, mellyekből mint valami egyenessen mutató aczel tükörből ismerhetni es nyilvoan megh*

riană a început în curând să simtă impactul presiunii reformate în diverse regiuni de-a lungul principatului. Superintendentul reformat János Keserű Dajka a inițiat acțiuni puternice împotriva bisericilor unitariene din Trei Scaune (Háromszék), o regiune din sud-estul Transilvaniei. În 1619, Keserű a vizitat congregații în această regiune, însoțit de 300 de soldați, și a chestionat enoriașii despre credința în Treime. Acolo unde Keserű și soldații săi au primit răspunsul pozitiv pe care îl așteptau, pastorul local era obligat să accepte confesiunea reformată sau era înlocuit de un trinitarian de încredere. Până în 1622, campania lui Keserű a dus la expulzarea a 60 de pastori unitarieni din parohiile lor din această regiune.²⁷

Ierarhia clericală reformată s-a plâns curții, de nenumărate ori, în legătură cu presupusa răspândire a sabatarianismului printre anti-trinitarieni. În perioada anilor 1630 sinodul Transilvaniei a sugerat să fie trimiși comisari să asculte acuzațiile în legătură cu serviciul religios de tip iudaic care se ținea vinerea de către sabatarieni și au solicitat acțiuni împotriva acestei secte condamnate și proscrise, pe care principele nu era obligat să o tolereze.²⁸ Din moment ce sabatarieni în general se declarau a fi membri ai bisericii unitariene, pastorii reformați puteau să susțină că și unitarieni erau vinovați de încălcarea legii din 1572 împotriva inovațiilor doctrinale. În 1638 dieta a redactat un set de cerințe la Dej (Dés) ca un nou catehism unitarian să fie redactat, sub supervizarea atentă a unui superintendent reformat, care acceptase adorarea lui Iisus ca D-zeu. Dieta a decis că biserica unitariană ar trebui să câștige aprobarea principelui înainte ca lucrările anti-trinitariene să poată fi publicate. Sute de indivizi care nu au acceptat acest anti-trinitarianism adorantist au fost puși sub acuzație. Pentru cei care au fost întemnițați pentru credința lor, eliberarea era permisă doar condiționat de supunerea față de articolele credinței reformate.²⁹

În 1645 superintendentul transilvănean István Geleji Katona a atacat din nou secta periculoasă a sabatarienilor. Apărarea lui Geleji a cunoașterii secrete și divine a Treimii considera că anti-trinitarianismul transilvănean își găsisse forma „perfect completă” în ateism și tendințe iudaizante. Geleji a

lathatni az Szent Haromsag egy Istent Enyedi Györgynek is káromló könyve... meg hamisítottat (Debrecen, 1622). Robert Dán, 'Simon Péchi and Sabbatarianism' in *Socinianism and its role in the culture of the xvi-th to xviii-th centuries*, ed. Lech Szczucki (Warsaw: Polish Academy of Sciences, 1983), 53-7.

²⁷ István Juhász, *A székelyföldi református egyházmegyék* (Kolozsvár, 1947), 49.

²⁸ József Koncz, 'Az erdélyi ev. ref. egyház vallássérelmei 1631-ben, beterjesztve I. Rákóczi György fejedelemhez orvoslás végett', *Erdélyi Protestáns Közlöny* (1882), 380-1, 396, 422-3. Sámuel Kohn, *A szombatosok: történetük, dogmatikájuk és irodalmok* (Budapest, 1890).

²⁹ Sándor Szilágyi, B. Orbán, 'Az unitáriusok 1638-diki üldöztetések s a deési complanationának történetéhez', *Keresztény Magvető* 9 (1874), 150-62. Péter Bod, *Historia Hungarorum Ecclesiastica* (3 vols), (Leiden, 1888-90), vol. 3 (1890), 303-4.

argumentat că folosirea numelui unitarian era prin definiție în contradicție cu o religie adorantistă și că, prin urmare, nu cădea în limitele religiei anti-trinitariene, o religie "binară" cum o numea Geleji, care primise un statut constituțional. Geleji raționa că, dacă ei ar fi fost unitarieni adevărați, ei nu ar trebui să-l adore pe Christos și din acest motiv ei nu fac parte din religiile recepte și nu au drepturi valabile de a exercita această religie.³⁰ Pe parcursul secolului al XVII-lea, scriitorii reformați au atacat în mod repetat credințele anti-trinitariene, s-au îndoit de statutul legal al bisericii unitariene, iar în 1638 ierarhia reformată a lucrat împreună cu principele și dieta pentru a modifica doctrinele bisericii unitariene și pentru a limita publicațiile anti-trinitariene. Exista de asemenea sprijin princiar pentru atacul reformat împotriva centrului anti-trinitarian de la Cluj. Când Gábor Bethlen a început munca de reconstruire a bisericii de pe strada Farkas (actuala stradă Kogălniceanu), el a donat-o comunității reformate, pe atunci foarte restrânse, a orașului. Congregația reformată de la Cluj a crescut ca număr și, până în 1638, reprezentanții reformaților au reușit să câștige teren în consiliul municipal. În 1656, György II Rákóczi a ajutat dezvoltarea bisericilor reformate din oraș și a școlii și până la sfârșitul secolului al XVII-lea existau patru congregații reformate la Cluj.³¹

Superintendentenii reformați transilvăneni, capelanii curții și conducătorii clerului au încurajat principii nu numai să construiască școli și academii, să sprijine predica adevărată și să acționeze împotriva falsei religii, ci și să mențină standarde înalte în domeniul disciplinei morale pe teritoriul principatului. De exemplu, în 1619, în districtul Cetatea de Baltă (Küküllővár), sinodul reformat i-a cerut lui Bethlen să ofere o conducere morală puternică prin stabilirea unor standarde înalte de comportament la curte și a cerut principelui să înceapă o perioadă de penitență națională. Sinodul Reformat a solicitat ca transilvănenii să fie încurajați să adopte un stil de viață mai modest, o îmbrăcăminte mai umilă și să țină un post săptămânal duminica. Sinodul a cerut de asemenea să fie pedepsiți sever cei păcătoși, cum ar fi adulterii și cei care blestemau, după legea lui D-zeu.³² În 1619, Gábor Bethlen a răspuns acestei serii de cereri și a introdus noi legi

³⁰ István Geleji Katona, *Titkok Titka. Az az: az öröktől fogva magától ő-szinte valo, és megszabadozhatatlan egységű Jehovai természetben lévő, és élő állatval, hatalomval, és méltosággal egyenlő Elohim személyeknek, háromi többségek felől valo mennyei titkos tudomány* (Gyulafehérvár, 1645), intro; 'ha igaz Unitariusok, a' Christust ne imádják, és az okon nem recepto religion vagynak, sem liberum exercitiumjok jure nem lehet.'

³¹ Katalin Péter, 'Kolozsvar a magyar műveltségben' in *Papok és nemesek. Magyar művelődéstörténeti tanulmányok a reformációval kezdődő másfél évszázadból* (Budapest: Ráday Gyűjtemény, 1995), 115-28.

³² Géza Illyés, 'Az 1619. évi küküllővári zsinat felterjesztése Bethlen Gábor fejedelemhez', *Református Szemle* (1934), 501-5.

stringente în dieta Transilvaniei care priveau moralitatea și comportamentul public. *Articuli Bethleniani* încurajau poporul să se roage, să postească și să arate un entuziasm mai mare pentru serviciul lui D-zeu. Articolele interziceau munca și călătoriile duminica, înjurăturile și blestemele și impuneau restricții asupra vânzării alcoolului. Bethlen a acceptat plângerile sinodului referitoare la faptul că pedepsirea răufăcătorilor nu era executată după legile lui D-zeu împotriva hoților, ucigașilor sau adulterilor și articolele sale au ordonat ca aceste crime să fie pedepsite pe viitor cu pedeapsa cu moartea.³³

Biserica reformată din Transilvania, pe parcursul secolului al XVII-lea, a primit, prin urmare, beneficii majore de pe urma colaborării cu principi calvini; dezvoltarea academiilor și a școlilor, suport financiar pentru pastori studenți care călătoreau în străinătate pentru a merge la universitate, sprijin pentru publicarea unor texte religioase, intervenția împotriva rivalilor bisericii reformate și mai ales acțiuni împotriva bisericii unitariene și colaborarea în efortul bisericii de a atinge cote înalte în standardele morale și disciplinare socială. Existau încă sfere ale diviziunii între curte și unii clerici reformați, mai ales legate de influența unei partide clericale puritane și sprijinul pentru crearea de presbiterii parohiale autonome care urmau să conducă bătălia împotriva imoralității.³⁴ Cu toate acestea, majoritatea clericilor ofereau un suport entuziast lui Bethlen și celor doi principii Rákóczi drept conducători numiți de divinitate în principat cărora li se datora supunere totală. Deseori, folosind comparații cu regi ai Vechiului Testament, principi reformați erau elevați la rangul de apărători dumnezeiești ai statului și societății transilvănene.

Pastorii reformați au produs un râu de propagandă elegiacă referitoare la Gábor Bethlen pe tot parcursul domniei lui, inclusiv poezie care îi lăuda credința cea adevărată și lupta împotriva tiraniei catolice în Ungaria. Caracterul și acțiunile lui Bethlen erau idealizate într-o formă eroică, deseori folosind imagini din Vechiul Testament. De exemplu, István Milotai Nyilas a scris despre Bethlen în timpul războiului din 1619 că era precum David în fața Filistenilor. Péter Alvinczi l-a portretizat pe Bethlen ca un nou Jehoshaphat, luptându-se împotriva bisericii catolice și a clerului ei. Un poem scris de András Prágai îl compara pe Bethlen atât cu Gideon cât și cu Iosif.³⁵ Cultul unui principe protestant a fost extins și mai mult de

³³ 'Articuli Bethleniani, Illustrissimi Gabrielis Bethlen, ad ecclesiam Dei pertinenti' in Endre Illyés, *Egyházfegyelem a magyar református egyházban* (Debrecen, 1941), 95.

³⁴ László Makkai, *A magyar puritánusok harca a feudálizmus ellen* (Budapest: MTA, 1952). Jenő Zoványi, *Puritánus mozgalmak a magyar református egyházban* (Budapest, 1911).

³⁵ István Milotai Nyilas, *Sz. Davidnak huzadik soltaranak rövid praedicatiok szerint való magyarazzattja* (Kassa, 1620). Péter Alvinczi, *A nemes magyarország panaszainak megoltalmazása*, ed. János Heltai (Budapest: Európa, 1989), 40. András Prágai, 'Sebes

Oglinda Regilor scrisă de János Pataki Füsüs, pe care i-a dedicat-o lui Bethlen în 1626. Pataki a descris conducătorul creștin ideal ca fiind activ în construcția de biserici și școli, în pedepsirea criminalilor și aducerea dreptății pentru poporul său, și acestea erau calități care, după părerea lui Pataki, puteau fi găsite la Bethlen. Pataki îl descria pe Bethlen ca fiind "steaua strălucitoare a Ungariei", un nou Gideon care venea „ca o cometă, ca un semn ceresc, care o conduce pe maiestatea voastră înspre a fi un rege Josua al Ungariei, tatăl poporului vostru”.³⁶ Un alt studiu asupra autorității dumnezeiești a fost dedicat de András Prágai lui György Rákóczi în 1628. Prágai a tradus o operă a lui Antonio Guevara, predicator de curte al lui Carol V, despre viața lui Marcus Aurelius, care explica virtuțile unui principe dumnezeiesc printr-o descriere a douăsprezece pietre prețioase pe cadranul unui ceas. Rákóczi a fost de asemenea laudat personal de pastorii reformați, exercițiu care a culminat prin orația funerară ținută pentru principe de către Pál Medgyesi în 1649. Medgyesi a povestit viața modestă a lui Rákóczi, pietatea lui personală, devoțiunea renumită față de lectura Bibliei și toate activitățile sale spre beneficiul bisericii reformate. În opinia lui Medgyesi, aceasta îl transforma pe Rákóczi în „dulcele nostru David, lumina strălucitoare a ochilor noștrii, coroana ornamentată de pe capul nostru”.³⁷

În timpul secolului al XVII-lea legea transilvăneană oferea drepturi celor patru „religii recepte”. Luteranii, catolicii și anti-trinitarienii continuau să fie incluși în instituțiile publice și numiți în funcții politice. În timp ce nici Gábor Bethlen, nici principii Rákóczi nu alteraseră statutul legal al acestor trei religii și nici nu impuseseră uniformitatea religioasă prin lege pe teritoriul principatului, ei au lucrat în strânsă colaborare cu biserica reformată în mai multe domenii. Până la mijlocul secolului al XVII-lea relația dintre clerul înalt reformat și curte era egală cu o integrare informală a bisericii reformate în statul transilvănean. Curtea și biserica reformată au combinat cu succes activitățile lor pentru a dezvolta centre educaționale și

agynak késő sisak' in *Régi Magyar Költők Tára. XVII. század*, 8. Bethlen Gábor korának költészete, eds Béla Stoll, Tibor Komlövöszki (16 vols), (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1959-), vol. 8 (1976), 58-61.

³⁶ János Pataki Füsüs, *Királyoknak Tüköre* (Bártfa, 1626), 22. Emil Hargittay, 'A fejedelmi tükör műfaja a 17. századi magyarországon és erdélyben', *Irodalomtörténeti Közlemények* 99 (1995), 441-84. István Bitskey, 'Irodalompolitika Bethlen Gábor és a két Rákóczi György udvarában', *Magyar Könyvszemle* 96 (1980), 1-14. T. Toth Somlyói, 'Erdélyi királytükör' in *Irodalom és ideológia a 16-17. században. Memoria Saeculorum Hungariae vol. 5*, ed. Béla Varjas (Budapest, 1987), 275-93

³⁷ András Prágai, *Fejedelmeknek serkentő oraia, azaz Marcus Aurelius csaszarnac eleteröl* (Bártfa, 1628). Pál Medgyesi, *Erdély s' egesz Magyar nep egymás után tsak hamar hamar érkezett Harmas Jajja s' Siralma* (Nagyvárad, 1653).

pentru a tipări texte religioase. Atacurile reformate asupra autonomiei și libertăților bisericii unitariene au primit sprijinul princiar. Au existat de asemenea eforturi combinate pentru a impune legile morale și niveluri înalte ale disciplinei sociale în societatea transilvăneană. Cu toate acestea, intenția de a susține standarde morale nu a venit întotdeauna de sus și inițativele partidului puritan al pastorilor reformați în anii 1640 au intimidat curtea lui Rákóczi. Cei mai mulți pastori reformați au continuat să vadă principii drept numiți de divinitate pentru a conduce și au produs numeroase lucrări tipărite pentru a susține puterea princiară în Transilvania. Clerul reformat a descris deseori principii drept stăpâni legitimi și absoluți în teritoriul lor și ca paragoni ai virtuților dumnezeiești și au oferit principilor perspectiva de a conduce o societate disciplinată în care comportamentul popular era reformat.

Dezvoltarea acestei alianțe între biserica reformată și statul transilvănean scoate în evidență unele dificultăți în legătură cu aserțiunile făcute de cei care propun modelul confesionalizării. Acestea se referă, mai ales, la presupusa importanță a intoleranței legale față de religiile minoritare pentru creșterea puterii statale. În mod cert, autoritatea statală putea să construiască alianțe cu bisericile oficiale și să excludă religiile alternative pentru a-și extinde dominația asupra vieții oamenilor obișnuiți. Cu toate acestea, avantajele potențiale de a picta un teritoriu într-o singură culoare confesională depindeau de un set particular de factori legați de organizarea politică internă și de circumstanțele mai largi internaționale. Diviziunile religioase continue între "națiunile" din dieta transilvăneană și poziția dificilă a principatului între Imperiul otoman și Monarhia habsburgică au rămas factorii cheie din spatele înțelegerilor legale din Transilvania, în ceea ce privește drepturile religioase ale celor patru biserici. Această înțelegere a avansat pretențiile la putere ale principilor transilvăneni ca apărători ai celor patru credințe ale stărilor împotriva absolutismului confesional al rivalilor lor Habsburgi. În cadrul acestei înțelegeri, dezvoltarea relației dintre curte și biserica reformată a asistat la câștigarea unei poziții hegemonice de către calvinism în viața publică din Transilvania. Această confesionalizare reformată târzie a societății transilvănene a fost mult mai mult decât formarea unei identități religioase clare pentru biserica reformată și a fost propulsată de forțe mai puternice decât tendința de a integra comunitățile religioase minoritare în tendințele dominante din politică și societate. Cu toate acestea, biserica reformată nu se putea bizui pe prescripțiile legale împotriva existenței unor biserici rivale. Rezultatele acestei colaborări reformate între curte și biserică, la începutul secolului al XVII-lea, ne furnizează o variațiune calvină transilvăneană a acestei teme a confesionalizării moderne timpurii.

Politica religioasă a principilor reformați

Edit Szegedi

Universitatea Babeș-Bolyai

The Religious Policy of the Reformed Princes The study contends that the Reformed princes played a fundamental role in the religious policy of Transylvania, but also that their importance is related to their partial success or, in other words, to their failure. The question regarding the presence of a state-driven confessionalization during the time of the Principality cannot receive a clear-cut answer: undoubtedly, some elements of a state-driven confessionalization did exist, but the political means required for its full implementation existed only in part. Just like the religious policy pursued by the Habsburgs in the 18th century – which had rather unexpected results, complicating rather than simplifying the denominational landscape – the religious policy of the Reformed princes failed to radically alter the religious structure of the country. The forced conversion of the Sabbatarians, the change of the denominational majority in Cluj following the introduction of confessional parity in the administration, the transfer of the Unitarian communities in the Trei Scaune region under the authority of the Reformed bishop, and the submission of the Unitarian Church did weaken Unitarianism, but this Church actually managed to survive and preserve its judicial status. The Lutheranization of the Saxon Church and the survival of the Unitarian Church revealed the limits of the religious policy of the princes. Consequently, the religious policy pursued by the Reformed princes was conditioned by the religious policy heritage of the 16th century. No matter how far the princes expanded their power, they were forced to cooperate with the Estates, rather than go against them. Just like their Western counterparts, the Transylvanian princes conducted their policies by taking into account the limitations and the possibilities offered by a position of authority

Keywords: Confessionalization, Religious Policy, Transylvania, Early Modern Epoch, Central and Eastern Europe

Politica religioasă, aflată la întâlnirea dintre teologie și politică, a principilor reformați ca de altfel al întregii epoci a Principatului, este unul dintre subiectele tratate adeseori de istoriografia transilvanologică¹. Succes-

¹ Vezi una din publicațiile mai recente, Leppin, Wien 2005.

sele parțiale nu pot însă compensa perspectiva fragmentată asupra subiectului² și nici perpetuarea nestingherită a unor clișee pe care istoricii, deși ar avea mijloacele necesare, nu le mai verifică³.

În studiul de față va fi abordată o fațetă mai puțin discutată a acestei politici și anume politica față de cele două biserici protestante ne-calvine, cea unitariană și cea luterană. Dacă politica față de biserica unitariană a prezentat un oarecare interes, reînnoit în ultimul timp datorită orientării interesului istoricilor față de urmașii spirituali ai lui Francisc David⁴, în schimb interesul pentru istoria bisericii luterane din Transilvania suferă de un dezinteres de-a dreptul patologic din partea istoricilor și teologilor: singura sinteză care abordează și secolul al XVII-lea are peste 80 de ani⁵. Propria încercare de a umple acest gol se referă în primul rând la Brașov și Țara Bârsei⁶. Ceea ce lipsește însă este o tratare comparativă a politicii princiare față de cele două biserici⁷.

Epoca principilor reformați (calvini) ai Transilvaniei (1605-1691) a reprezentat perioada de ascensiune dar și de decădere a Principatului. Bazele puse în sec. al XVI-lea în epoca lui Ioan Sigismund și a dinastiei Báthory au constituit cadrul politic și juridic al domniei principilor reformați⁸. Moștenirea epocii de constituire și consolidare a Principatului a fost atacată, atât sub domnia lui Mihai Viteazul, cât și în perioada de anarhie care a urmat morții sale (1601-1605). Principii reformați au moștenit deci un sistem politic și religios care trecuse deja printr-o contestare majoră, mani-

² Perspectiva fragmentată se datorează atât unor lipsuri de ordin lingvistic cât și de cunoștințe teologice elementare. Astfel mulți istorici nu au decât un acces limitat atât la surse cât și la bibliografie, iar cunoașterea doctrinelor teologice de regulă nu depășește nivelul unui Troeltsch prost digerat. Deloc surprinzător, cele mai categorice concluzii aparțin acelor care nu au decât un acces limitat la surse.

³ Unul din clișeele care fac aproape imposibilă cercetarea istoriei ecleziastice a Transilvaniei este cel al „secuilor catolici”: chiar dacă o parte a secuilor au rămas sau au redevenit catolici pe parcursul sec. XVII-XVIII, nu putem vorbi de omogenitate confesională. Frontiera confesională o reprezintă orașele Tg. Secuiesc și Odorheiul Secuiesc: localitățile aflate la nord și est de ele sunt covârșitor catolice, iar cele aflate la sud și vest sunt majoritar protestante. Enclavele catolice din scaunele Mureș și Kézdi sunt numite și astăzi Țara Sfântă, Háromszék 1899, p. 65; Juhász 1947, p. 24-30, 34-44, 47-62.

⁴ Cf. Balázs, Keserű 2000.

⁵ Teutsch 1921.

⁶ Szegedi 2006.

⁷ În concluziile studiului nostru despre Brașov am încercat să compar atitudinea principilor față de Brașov și Cluj, respectiv față de biserica luterană și cea unitariană, Szegedi 2006, p. 194-196.

⁸ O expresie a acestei moșteniri este jurământul pe care principii, începând cu Sigismund Rákóczy, îl prestau stărilor, respectiv așa-numitele *Conditiones* ale stărilor, pe care principele era obligat să le respecte, *Approbata* 1815, Pars II. Tit. I, p. 21-34.

festată prin încercarea de a schimba fundamental sistemul politico-religios, așa cum fusese realizat la sfârșitul sec. al XVI-lea.

Supraviețuirea Principatului Transilvaniei a fost prin urmare prioritatea, cel puțin pentru primul principe reformat, Ștefan Bocskai (1605-1606). Supraviețuirea Principatului a însemnat însă și revenirea la fundamentele sale politice. Or exact această moștenire a însemnat mai mult decât un cadru legislativ, fiind în același timp o șansă și un obstacol în calea concepțiilor și practicilor teologice-politice ale principilor reformați.

Una din caracteristicile sistemului politico-religios al Principatului a fost faptul că *de jure* nu exista confesiune de stat. Susținerea antitrinitarianismului de către Ioan Sigismund, a catolicismului de către principii din dinastia Báthory și a calvinismului de către principii reformați a înlesnit constituirea, supraviețuirea și consolidarea uneia dintre biserici, chiar și pe seama altora, însă nici *de jure* și nici *de facto* confesiunea principelui n-a devenit obligatorie pentru toți locuitorii țării⁹.

Moștenirea politico-religioasă a sec. al XVI-lea stătea deci în calea unei politici de omogenizare religioasă, însă în mod aparent paradoxal putea s-o și înlesnească. Sistemul religiilor recepte și a celor tolerate, așa cum s-a instituit după 1595¹⁰, ca și legea împotriva inovației (1572)¹¹, dar și interdicția de a-i converti pe iobagi la credința stăpânului (1591)¹² au creat un cadru complex și contradictoriu: sistemul era atât foarte rigid, cât și

⁹ Din acest punct de vedere durata domniei este irelevantă, deoarece indiferent dacă a durat două săptămâni sau douăzeci de ani, nici un principe n-a reușit să convertească întreaga populație la credința sa.

¹⁰ "Ceea ce privește problema religiei, am decis cu țara (Dieta), ca religiile recepte, și anume cea catolică sau romană, cea lutherană, calvinistă sau ariană să fie pretutindeni libere.", Dieta de la Alba Iulia 1595 în: Teutsch 1852 a, p. 101-102; cf. EOE III, p. 472.

¹¹ "În ceea ce privește chestiunea religioasă, [rămâne în vigoare] hotărârea luată în vremea răposatului principe (i.e. Ioan Sigismund), ca potrivit hotărârilor luate atunci nimeni să nu sufere din cauza religiei; Dieta a hotărât să rămână în acea stare și putere. Acolo însă, unde s-ar inova ceva în afara hotărârii [dietale] în cele ce privesc religia, [...] și dacă asemenea inovatori ar avea altă religie decât cea în care s-au aflat pe timpul domnului nostru răposat; iar dacă s-ar găsi într-o religie diferită și cu înnoiri, atunci Alteța Sa să-i excomunică", Dieta de la Turda 1572, în: Teutsch 1862 a, p. 96-97; înnoirea legii inovației: Dieta de la Cluj (ianuarie) 1573, (mai) 1573; Bistrița 1576 în: EOE II., p. 534, 540, 577; Turda (octombrie) 1577 în: EOE III., p. 122; pentru interpretarea „inovației” cf. Approbata 1815, Pars I, Tit I., p. 2-3.

¹² "S-a hotărât ca nimeni să nu-i constrângă pe supușii din comunele supuse, pe servitorii din casă și nici o stare prin disciplina autorității sau prin orice pedeapsă la religia proprie, ca stăpânul de altă credință să nu pună mâna pe biserica satului sau a orașului, să le ia sau să numească un preot aparținând unei alte religii, și prin preoții religiei sale proprii cu nici o ocazie să nu lase să se săvârșească slujba bisericească sub amenda de 200 fl." Dieta de la Alba Iulia 1591 în: Teutsch 1862 a, p. 122.

foarte maleabil. Dacă sistemul religiilor recepte nu putea fi modificat decât cu prețul schimbării sistemului politic însuși, în schimb printre religiile tolerate, pentru că nu aveau relevanță politică, puteau fi introduse, teoretic cel puțin, mai multe comunități religioase, așa cum s-a întâmplat pe parcursul secolului al XVII-lea, când au fost așezați habanii (anabapțiștii din Moravia), evreii și armenii. Aceste comunități nu se puteau stabili decât în anumite locuri desemnate de puterea centrală, unde aveau dreptul să-și practice credința, și puteau să călătorească prin tot Principatul în scopuri economice¹³. Privilegierea comunităților tolerate nu excludea eventuala lor expulzare, deoarece, așa cum apare și în Aprobate, religiile tolerate depindeau de bunăvoința principelui¹⁴.

Legea (împotriva) inovației obliga atât comunitățile religioase cât și pe principe să devină păzitorii ortodoxiei, norma teologică fiind stadiul doctrinar al anului 1571. Dacă în cazul catolicismului, luteranismului și a calvinismului stabilirea ortodoxiei nu era dificilă, existând mărturisiri de credință normative, în schimb în cazul antitrinitarilor – și la ei se referea inițial legea – stabilirea unei norme teologice era imposibilă, deoarece intra în contradicție cu fundamentele antitrinitarianismului însuși. Spre deosebire de calvinism și luteranism, unde coexistența mai multor curente teologice era văzută ca o abatere de la normă și o amenințare a dreptei credințe, antitrinitarianismul susținea această coexistență, neavând o mărturisire de credință normativă, respectiv cele existente puteau fi ajustate conform noilor evoluții teologice¹⁵. Nivelul anului 1571 putea însemna în cazul antitrinitarianismului impunerea unei linii moderate, reprezentate de Blandrata, în defavoarea celei radicale, reprezentate de Francisc David.

Dacă sistemul religiilor recepte îi limita principelui puterea în domeniul politicii religioase, legea inovației în schimb îi conferea libertate de mișcare, deoarece însăși legea îl obliga pe principe să intervină, atât în propria comunitate cât și în celelalte comunități religioase unde exista suspiciunea unei inovații, deci a unei abateri de la normă. Astfel vom formula ipoteza că politica religioasă a principilor reformați s-a desfășurat între respectarea și contestarea sistemului politico-religios. În continuarea acestei ipoteze vom încerca să arătăm în ce măsură politica religioasă reflectă limitele puterii princiare și astfel să formulăm un posibil răspuns la

¹³ Privitor la evrei, IMER I, p. 102-103, 105, 133; pentru habani Dieta de la Cluj în EOE VIII, p. 103; în privința evreilor, Ávedik 1896, p. III-VIII.

¹⁴ Privitor la biserica orientală cf. Approbata 15, Pars I., Tit. I, p. 3; privitor la evrei IMER I, p. 103; pentru națiunile străine care venind din Imperiul Otoman practicau comerțul „câteodată spre folosul, câteodată spre dauna țării” exista posibilitatea abolirii privilegiilor princiare, Approbata 1815, Pars. III, Tit. LII, p. 155-156.

¹⁵ Balázs 1996, p. 44.

întrebarea, dacă se poate vorbi în Transilvania de „confesionalizare de stat“ (Staatskonfessionalisierung)¹⁶.

Moștenirea sec. al XVI-lea a însemnat în aceeași măsură o provocare pentru bisericele recepte. Cum am mai menționat, antrinitarianismul a avut o evoluție cu totul diferită față de celelalte biserici protestante, caracterizată prin coexistența diferitelor curente teologice și refuzul de a fixa o normă a ortodoxiei. În 1605, când primul principe reformat, Ștefan Bocskai, ajunge la putere, din antitrinitarianismul ardelean făcea parte și mișcarea sabatariană care putea fi foarte ușor categorisită drept inovație a bisercii antitrinitariene¹⁷. Situația bisericii luterane era diferită, în sensul existenței unei norme ortodoxe (*Confesiunea Augustană* interpretată de *Formula pii consensus* din 1572) devenită prin confirmarea principelui Ștefan Báthory obligatorie și cu valabilitate exclusivă pe Pământul Crăiesc¹⁸. Astfel *Confesiunea Augustană* a devenit al doilea pilon al statutului juridico-politic al națiunii săsești, alături de *Diploma andreană*.

Însă adoptarea *Formulei pii consensus* nu a pus capăt dezbaterilor intra-luterane, ci, dimpotrivă, le-a întezit¹⁹. Deoarece existau două *Confesiuni Augustane*, cea din 1530 (*Confessio Augustana Invariata*), adoptată de luteranii ortodocși, și cea din 1540 (*Confessio Augustana Variata*), adoptată de teologii melanchthonieni, numiți și cripto-calviniști, iar cum textul legii nu făcea referire la vreuna dintre cele două variante, interpretarea Confesiunii precum și legitimitatea exclusivă a uneia dintre cele două confesiuni au marcat dezbaterile sinodale, dar și viața religioasă în general. Curentul dominant, dar nu necontestat, a fost după 1572 cel cripto-calvinist, caracterizat printr-o interpretare minimalistă a articolului euharistic al *Confesiunii Augustane*, așa cum s-a întâmplat la sinodul din 1578²⁰.

În 1605 biserica luterană, sau mai precis, biserica de confesiunii augustană sau de orientare wittenbergensă²¹ a fost condusă de episcopul cu

¹⁶ „Reformed confessionalisation of the Transylvanian principality“, Murdock 2000 b, p. 245; cf. în schimb „Eine Staatskonfessionalisierung war in diesem Ständestaat nicht durchzuführen“, Zach 1999, p. 391; Eberhard 1999, p.100; în privința unei adevărate constrângeri motivate religios spre realizarea unei confesionalizări calvine în Europa premodernă vezi Murdock 1998, p. 1043-1059.

¹⁷ Sabatarienii au fost excluși din biserica unitariană în 1606, Gál 1935, p. 60.

¹⁸ Teutsch 1862 a, p. 207-208; această valabilitate exclusivă nu însemna însă că pe Pământul Crăiesc n-ar fi existat și alte comunități religioase ca biserica ortodoxă (orientală) și calvinismul, erau însă excluse din viața publică.

¹⁹ Szegedi 2006, p. 150-153.

²⁰ „juxta institutionem filii dei et verba ipsius expressa in legitimo usu vere docemus, sumentibus distribui cum externis elementis, pane et vino, verum et reale corpus et sanguinem domini nostri Jesu Christi, in eum finem, ut in credentibus fidem confirmet et obsignet.“, Teutsch 1883, p. 224.

²¹ Teutsch 1921, p. 271; Binder 1990, p. 50.

orientare calvină, Matthias Schiffbaumer (în biblioteca sa nu s-au găsit decât lucrări ale teologiei reformate²²). Sinodul din 1605, al cărui articol despre euharistie a fost reluat în 1607, menționează ca normă articolele sinodului din 1578²³. Având în vedere atât formația cât și opțiunile teologice ale episcopului cât și interpretarea minimalistă a CA se poate afirma că la începutul sec. al XVII-lea biserica de Confesiune Augustană se afla pe un drum care ar fi putut duce, cel puțin pe planul strict al evoluției doctrinare, la calvinism. Că această evoluție nu este doar o speculație ne dovedesc comunitățile săsești din capitlurile Sighișoara și Rupea, care la mijlocul sec. al XVII-lea erau doar formal luterane²⁴. (Având în vedere că aceste comunități se aflau la marginea Pământului Crăiesc și în vecinătatea comunităților secuiești protestante, se ridică în mod legitim problema sincretismului religios ca și posibilitatea revizuirii perspectivei potrivit căreia secuii au fost doar receptori).

Indiferent însă de curentul teologic dominant a rămas o problemă nerezolvată, cea a relației tensionate dintre autoritățile laice și cele ecleziastice în ceea ce privește alegerea preoților²⁵. Această relație conținea un potențial de conflict care putea fi instrumentalizat de puterea centrală²⁶.

Primul principe reformat, Ștefan Bocskai, a avut prea puțin timp la dispoziție pentru a pune măcar bazele unei politici religioase propriu-zise. Marea sa realizare a fost pacificarea Transilvaniei, realizând astfel una din precondițiile unei politici religioase propriu-zise. Recunoașterea juridică a comunității reformate din Cluj (apărută în urma stabilirii refugiaților din Oradea)²⁷ n-a schimbat situația politico-religioasă a orașului unitarian.

În mod aparent paradoxal fondatorul politicii religioase reformate a fost Gabriel Báthory, considerat, nu doar de tradiția istorică săsească, un aventurier al cărui apartenență confesională nu este lămurită pe deplin²⁸. Prin măsurile sale privind comunitățile unitariană și reformată din Cluj, principele a stabilit un model urmat de urmașii săi: susținerea comunității

²² Bod 1890, p. 297-298; Gündisch 1977, p. 469-472.

²³ Codex Kolbius, f. 127.

²⁴ Bod 1888, p. 298-299, 394; Bod 1890, p. 297.; Teutsch 1921, p. 412; 458; Bertleff, Urkundenbuch, p. 125; Simonius naplója, p. 443.

²⁵ Szegedi 2006, p. 173-174, 184-185.

²⁶ Astfel Gabriel Bethlen a încercat în 1615 să împiedice publicarea articolelor sinodale, pentru că ar conține atacuri împotriva autorităților laice, Teutsch 1862 a, p. 275-276; despre conflictele legate de alegerea preoților Teutsch 1862 b, p. 9-11.

²⁷ Sipos 2000, p. 313

²⁸ Mika 1893, p. 94.

reformat²⁹ și măsuri împotriva bisericii unitariene folosindu-se de sabatarianism ca pretext³⁰.

Deși Gabriel Báthory nu a luat măsuri împotriva bisericii de Confesiune Augustană, urmările politicii sale față de națiunea săsească au fost profunde, chiar dacă rezultatele au devenit vizibile abia mai târziu. Opțiunea pentru luteranismul ortodox la sinodul din 1615 și impunerea acestuia pe parcursul sec. al XVII-lea nu pot fi explicate decât ca urmări teologice și de politică religioasă a atitudinii principelui față de națiunea săsească și de sistemul stărilor³¹. Deși Uniunea din 1613 nu se referă explicit la *CA Invariata* și nu este, în fond, altceva decât confirmarea legii din 1572, totuși proclamarea legăturii indisolubile dintre apărarea privilegiilor, cutumei, libertăților, pe de o parte și a jurământului de a rămâne fideli Confesiunea Augustană³² pe de altă parte, a însemnat sfârșitul oricărei apropieri de calvinism, considerată de acum încolo drept trădare. Adepții (cripto)calvinismului n-au fost însă excluși din biserică.

Politica religioasă a lui Gabriel Bethlen (1613-1629) a fost complexă și din această cauză este greu de judecat după criteriile moderne. Ca principe reformat a fost interesat de consolidarea calvinismului. Aceasta a însemnat pe de o parte, că principele s-a străduit să apropie calvinismul ardelean, mai ales din punct de vedere dogmatic, celui occidental, în primul rând celui olandez, și să consolideze biserica reformată prin ridicarea stării ei sociale și culturale precum și prin disciplinare internă³³. Pe de altă parte însă principele a încercat să întărească, în limitele sistemului politico-religios, poziția bisericii reformate pe seama altor comunități confesionale. Cele două biserici protestante au jucat în acest context un rol deosebit, determinat și de fundamentele lor teologice diferite.

Politica față de biserica unitariană³⁴ s-a desfășurat pe două nivele, politica față de Cluj și fața de comunitățile din Secuime. Ca urmare a războiului de 15 ani nobilimea a încetat în mare parte să funcționeze ca

²⁹ În 1608 Dieta permite stabilirea preoților reformați la Cluj precum și celebrarea slujbei în oraș, EOE VI, p. 111; Sipos 2000, p. 314.

³⁰ Gál 1935, p. 60.

³¹ Szegedi 2006, p. 154-156.

³² Album Oltardianum, p. 41.

³³ Murdock 2000a, p. 78-81, 93-94, 244-249; Murdock 2000 b, p. 245-246, 250-252.

³⁴ Noțiunea de „unitarian” s-a impus la începutul sec. al XVII-lea și a înlocuit-o pe cea de „antitrinitarian”. Amândouă desemnează nucleul dur al teologiei antitrinitariene/unitariene și anume un Dumnezeu indivizibil (unitarian), respectiv respingerea dogmei Sf. Treimi (antitrinitarian). Prima menționare a termenului datează din 1621, Járay 1884, p. 352.

patron al bisericii unitariene³⁵, Clujul devenind astfel centrul antitrinitarianismului/unitarianismului ardelean. Astfel, toate măsurile care priveau Clujul afectau în aceeași măsură biserica unitariană. Această situație nu era nouă, o întâlnim și în timpul dinastiei catolice Báthory, însă atunci antitrinitarianismul avusese și alți patroni, Clujul nefiind atât de expus din punct de vedere politic și religios.

Gabriel Bethlen a susținut comunitatea reformată din Cluj; a consolidat școala fondată de Gabriel Báthory și a încercat să întemeieze o academie în fosta mănăstire a minoriților³⁶. Academia a fost întemeiată la Alba Iulia, dar reformații au păstrat biserica. Principele a sprijinit comunitatea reformată săsească existentă din 1620 și i-a dat în 1628 așa-numitul *Appelatum*, care până atunci fusese casa de rugăciuni a unitarienilor sași³⁷.

Persecuția sabatarienilor a fost reluată, iar comunitățile din Trei Scaune au fost aduse sub control reformat, folosindu-se pretextul sabatarianismului: astfel Dieta de la Cluj a decis în 1618 nimicirea „iudaizării”, iar în același timp sinodul unitarian s-a desfășurat la Sângeorzu de Pădure sub conducerea episcopului reformat³⁸. Vizitația canonică săvârșită de episcopul reformat János Keserűi Dajka prezintă posibilitatea unei confesionalizări de stat: vizitația devine un eveniment politico-militar în care sunt implicați principele și Dieta. Vizitația a avut loc sub escortă militară, iar Dieta i-a obligat pe sabatarieni să se convertească până la Crăciunul aceluiași an la una din confesiunile recepte³⁹. Deși în Trei Scaune nu erau sabatarieni, iar relațiile cu reformații au fost, se pare, bune – aici funcționa așa-numita uniune de amvon și școală a celor două comunități⁴⁰ – unitarienii din comunitățile vizitate au fost desemnați drepti sabatarieni, pentru că au respins divinitatea lui Hristos și obligați să treacă la calvinism⁴¹. În continuarea măsurilor bethleniene i s-a interzis episcopului unitarian să viziteze comunitățile unitariene care au mai rămas în Trei Scaune⁴².

În aceste condiții fiecare intervenție în caracterul unitarian al Clujului a fost perceput ca un atac împotriva credinței unitariene. De aceea unitarienii clujeni sau, mai precis, magistratul au apărat cu îndârjire monopoliile unitariene, biserica parohială și ocuparea funcțiilor municipale. Urmașii lui Bethlen s-au concentrat asupra celor două simboluri ale orașului

³⁵ Horn 2000, p. 91, 96-97.

³⁶ Landtag Klausenburg 1622, EOE VIII., p. 96; Sipos 2000, p. 315.

³⁷ Sipos, a.a.O., p. 316.

³⁸ EOE VII., p. 488-489; Gál 1935, p.54.

³⁹ Gál 1935, p. 54.

⁴⁰ Háromszék 1899, p. 66; Juhász 1994, p. 62.

⁴¹ EOE VII, p. 488-490; Háromszék 1899, p. 66; Gál 1935, p. 54-57.

⁴² Gál 1935, p. 56-57.

unitarian și i-au susținut pe reformați în încercarea lor de a pune mâna pe biserica parohială (Sf. Mihail) și de a pătrunde în administrația orașului⁴³.

La scurt timp după începutul persecuției sabatarienilor au fost așezați evrei și anabapțiști (habani) în Transilvania și li s-au acordat privilegii. Apropierea sabatarianismului de iudaism face ca aceste acțiuni ale principelui să deruteze: de ce au fost persecutați sabatarienii, în timp ce evreii au primit privilegii?

Politica lui Bethlen față de cele două comunități stă în logica politicii religioase ardelenene. Sabatarienii au fost o inovație din interiorul unei religii recepte, astfel că n-au avut dreptul la existență și trebuiau stârpiți, în timp ce evreii ca necreștini n-au afectat sub nici o formă sistemul politico-religios. La fel ca și habanii creștini au stat în afara sistemului religiilor recepte. Este însă așezarea lor o dovadă a libertății de mișcare nemărginite a principelui? În nici un caz, deoarece evreii și habanii trebuiau să locuiască într-un loc anume desemnat și doar acolo își puteau exercita credința, iar aceste locuri se aflau în afara controlului stărilor. Chiar dacă interesele economice ale națiunii săsești puteau fi lezate de așezarea în primul rând habanilor, principele n-a riscat să lezeze interesele politice ale națiunilor constituționale.

Intervențiile în biserica luterană au fost de altă natură și relevă mai degrabă limitele unei confesionalizări de stat. Apropierea teologică a luteranismului față de calvinism putea fi instrumentalizată politic. Măsură în care a fost aceasta posibilă a depins de curentul teologic predominant: criptocalvinismul era mai dispus spre colaborare decât ortodoxia luterană. Cum însă în 1615 s-a impus ortodoxia⁴⁴, Bethlen a încercat pe de o parte să împiedice în 1615 și 1622 publicarea articolelor sinodale⁴⁵, iar pe de altă parte a sprijinit criptocalvinismul existent încă, respectiv pe teologii care au susținut apropierea celor două confesiuni, ca de exemplu Simon Paulinus, prim-preotul Sighișoarei. De fapt, Bethlen a încercat să împiedice publicarea articolelor sinodale la îndemnul parohului sighișorean (ceea ce i-a reușit în măsura în care aceste articole n-au fost niciodată tipărite). Principele a invocat în 1622 inovația pe care articolul euharistic l-ar conține, și anume că ar fi formulat în spiritul concordist și nu conform *Corpus Doctrinae Philippicum* care fusese ridicat în 1580 la rang de doctrină oficială a bisericii de confesiune augustană⁴⁶, abătându-se astfel de la norma doctrinară.

⁴³ Segesvári 1990, p.154, 167.

⁴⁴ Articolul euharistic al sinodului din 1615: Codex Kolbius, p. 147-150; Catalogus Synodorum, p. XXCVII/84.

⁴⁵ Teutsch 1862 a, p. 275-276, 283-284.

⁴⁶ Teutsch 1862a, p. 283-284.

Intervenția princiară n-a putut decât să întârzie impunerea luteranismului ortodox⁴⁷. Deși articolele sinodale, cum am mai menționat, n-au fost publicate niciodată, acest lucru nu le-a scăzut valoarea noramtivă⁴⁸. Altfel însă decât în cazul bisericii unitariene principele n-a încercat să intervină mai drastic, ceea ce nu însemna, desigur, că intervenția puterii centrale ar fi lipsit. Însă spre deosebire de unitarieni, intervenția n-a fost de amploare și putea fi respinsă.

Politica lui Bethlen a fost continuată de cei doi Rákóczy, Gheorghe Rákóczy I. (1630-1648) și Gheorghe Rákóczy II. (1648-1657), mai ales în ceea ce privește măsurile împotriva unitarianismului. Sub Gheorghe Rákóczy I. începe un nou val de persecuții împotriva sabatarienilor, în urma căruiua biserica unitariană a fost atacată și „îndreptată“.

Punctul culminant al măsurilor împotriva sabatarienilor și unitarienilor îl reprezintă Dieta parțială de la Dej și așa-numita *Complanatio* adoptată cu această ocazie (1638). Punctele pe care biserica unitariană trebuia să le adopte (recunoașterea divinității lui Hristos, potrivit mărturisirii de credință din 1579; botezul obligatoriu al copiilor în numele Sf. Treimi și reglementarea ritualului euharistic; excluderea iudaizanților și nonadoranștilor; redactarea unui nou catehism, prezentat Dietei și principelui; reglementarea chestiunilor religioase de către principe și Dietă; extrădarea inovatorilor către Dietă; pedepsirea acelor care deranjează ordinea de către episcop și consistoriu; cenzura scrierilor uniatriene; impunerea sus-numitei înțelegeri fără a convoca sinodul⁴⁹) au periclitat biserica unitariană atât teologic cât și politic, social și cultural.

Identitatea teologică a bisericii unitariene consta chiar în coexistența mai multor curente ca și în calitatea de adiaphora a sacramentelor. Prin *Complanatio* una dintre curente – cea moderată, așa-numita din Raków – devenise normativă, iar sacramentele obligatorii⁵⁰. Mai mult, administrarea sacramentelor trebuia săvârșită în numele Sf. Treimi, ceea ce însemna, în fond, că însăși existența bisericii unitariene fusese contestată. Cenzura scrierilor unitariene a blocat activitatea tipografică a unitarienilor. Gravă era și supunerea bisericii unitariene controlului episcopului reformat precum și a Dietei (majoritar reformate), astfel că funcția supravegherii clerului, exercitată până atunci de episcop și consistoriu, a fost transferată unei instituții

⁴⁷ Szegedi 2006, p. 157-158.

⁴⁸ Bertleff, p. 221; Klein 1980, p. 89.

⁴⁹ EOE X, p. 177-181.

⁵⁰ În ordonanțele ecleziastice ale lui Valentin Radecius, un reprezentat al curentului din Raków, sacramentele nu sunt tratate cu indiferență și nici puse la dispoziția bunului plac al fiecăruia, însă enoriașii trebuiau avertizați în legătură cu abuzul sacramentelor, mai ales al botezului, Radecius 1694, p. 31, 34; cf. Tóth 1922, p. 34; Gál 1935, p. 59, 60.

laice de altă credință. Disciplina ecleziastică, până atunci o atribuție a magistratului, devenea o atribuție a episcopului și consistoriului.

Această lovitură împotriva bisericii unitariene care a adus-o în fapt la marginea legalității, a fost însoțită de măsuri care au vizat uniformitatea confesională a Clujului. Fiind intervenții princiare, au lovit în autonomia orașului. În 1638 a fost impusă de către principe primirea reformaților în consiliul orașului și acordarea dreptului de a fi ales un jude reformat. Orașul s-a angajat să primească în decurs de patru ani 25 de reformați în centumvirat și trei în consiliul inferior. Judele trebuia să parcurgă o carieră publică similară cu cea a unitarienilor⁵¹. În 1641 a fost ales primul jude orășenesc (primar) reformat.

Majoritatea unitariană a administrației urbane a fost lichidată în 1655 după introducerea principiului parității și alternanței confesionale în ocuparea funcțiilor orășenești, în alegerea juzilor și a conducerii breslelor. Paritatea confesională a fost completată cu cea națională (d.e. 25 de unitarieni maghiari, 25 de unitarieni sași, 25 reformați maghiari, 25 reformați sași)⁵². Clujul încetase deci să fie un oraș unitarian, ceea ce ar putea fi consemnat ca un succes al politicii princiare. Deși biserica unitariană a supraviețuit loviturilor unei politici religioase ostile, Clujul a fost învins cu propriile arme, deoarece alternanța și paritatea confesională și națională au desființat nu doar uniformitatea confesională a orașului, ci au îngreunat activitatea administrației urbane. Totuși, nu se poate vorbi decât de un succes parțial al politicii princiare, deoarece, deși Clujul pierduse majoritatea unitariană, totuși n-a devenit decât un oraș cu majoritate calvină, nu pur calvină.

Duritatea pe care și-au permis-o cei doi Rákóczy ca urmași politici ai lui Bethlen față de biserica unitariană și Cluj, nu se regăsește în atitudinea față de biserica luterană și națiunea săsească, deși Gheorghe Rákóczy II. încercase temporar să reia politica lui Gabriel Báthory. A încercat astfel să conteste privilegiile săsești, dar a eșuat⁵³.

Conflictele din Dietă dintre națiunea maghiară și cea săsească⁵⁴ s-au manifestat și în luteranizarea definitivă a acelor comunități care până atunci fuseseră doar formal luterane sau greu de încadrat din punct de vedere confesional, cum au fost cele maghiare din Brașov sau Țara Bârsei⁵⁵. Apărarea „privilegiilor arătoase și frumoase”⁵⁶ ale națiunii săsești au fost astfel însoțite de apărarea și impunerea ortodoxiei luterane.

⁵¹ EOE X., p. 152-155.

⁵² Jakab 1888, p. 331-332.

⁵³ Péter 1989, p. 299; Zach 2005, p. 60.

⁵⁴ cf. Simonius naplója, p. 421-492.

⁵⁵ Molnár 1887, p. 56-74; Binder 2000, p. 10; cf. însă Roth 2001, p. 77; Szegedi 2006, p. 188.

⁵⁶ Simonius naplója, p. 449.

Rezultatele vizitației canonice din 1650-1652 au fost îngrijorătoare pentru ambele Universități săsești (cea politică și cea spirituală). În multe comunități cripto-calvinismul era încă viu, în timp ce luteranismul ortodox nu reușea să se impună decât incomplet din cauza lipsei unui control eficient. Multe comunități din scaunele Sighișoara și Rupea au fost integrate dogmatic doar în cea de-a jumătate a sec. al XVII-lea⁵⁷. În 1653 Universitatea Națională a decis, ca preoții care își manifestă public concepțiile lor calviniste, să fie excluși din slujba bisericii⁵⁸. Impunerea ortodoxiei luterane a fost astfel un răspuns la presiunea politică exercitată de principe asupra națiunii săsești⁵⁹. Urmarea politicii princiare a fost deci delimitarea mai strictă a luteranismului față de calvinism.

Aceasta n-a însemnat însă delimitarea etnică, deoarece în cea de-a doua jumătate a sec. al XVII-lea deschiderea confesională a comunităților maghiare supuse Brașovului a fost înlocuită cu observața strictă a luteranismului reprezentat de capitlul Brașovului⁶⁰. Uniformitatea confesională a trecut prin urmare înaintea celei etnice și lingvistice, mai precis: uniformitatea confesională a fost obținută prin renunțarea la uniformitatea etnică. Luteranismul sec. al XVII-lea nu-și punea, desigur, această problemă⁶¹.

„Luteranizarea” sau „reluteranizarea” comunităților maghiare poate fi văzută drept desăvârșirea confesionalizării la nivel regional (Pământul Crăiesc) și local (Țara Bârsei). Ea s-a desfășurat paralel cu integrarea dogmatică a capitlurilor Kisd și Cuzd (Sighișoara și Rupea) și era legată de controlul înăsprit al comunităților rurale de către magistratul orașelor. Însă confesionalizarea comunităților maghiare din Brașov și Țara Bârsei relativizează interpretarea clasică a rolului jucat de elementul confesional în formarea identității. Dacă pornim de la ipoteza că aceste comunități au fost înainte de 1651 reformate, atunci raportul clasic dintre etnie și confesiune este răsturnat cu totul: luteranismul ca „credință săsească” a fost impus comunităților maghiare și astfel s-a deschis calea spre asimilarea etnică⁶². În acest caz confesiunea n-a servit la delimitare, ci la integrare.

Din punctul de vedere al autorităților săsești existența comunității calvine la Brașov era îngrijorătoare. Comunitatea reformată din Brașov fost

⁵⁷ Haner 1694, p. 314; Bod 1890, p. 300.

⁵⁸ Binder 1990, p. 54.

⁵⁹ Un semn distinctiv al delimitării stricte față de calvinism a fost și introducerea în 1647 a *CA Invariata* în jurământul episcopal de către Christian Barth, de altfel prieten cu familia Rákóczy, Codex Kolbius, p. 195; Jekeli 1978, p. 67

⁶⁰ Szegedi 2006, p. 189-190.

⁶¹ Binder 2000, p. 99; Roth 2001, p. 78.

⁶² Referitor la asimilarea maghiarilor la Brașov vezi Binder 2000, p. 99; Roth 2001, p. 78.

sprijinită de Mihail Apafi I (1661-1690)⁶³. Încercarea acestuia de a susține construirea unei biserici reformate la Brașov a eșuat însă din cauza rezistenței cetățenilor⁶⁴.

Apafi a moștenit deja „soluționarea” problemei clujene, ceea ce a făcut inutilă o intervenție radicală în favoarea comunității reformate. Principele a sprijinit colegiul reformat⁶⁵. Transformarea Clujul într-un oraș nobiliar de frontieră în 1667⁶⁶, în urma căreia orașul și-a pierdut privilegiile, nu mai avea motivație confesională, ci a fost o măsură de necesitate datorită căderii Oradiei. Dacă politica religioasă a lui Apafi a fost mai puțin spectaculoasă se datorează și faptului că odată cu Gheorghe Rákóczy II. puterea princiară și-a atins limitele, astfel că tot ceea ce ar fi depășit această limită, ar fi însemnat un atac împotriva fundamentelor sistemului politic⁶⁷.

Concluzii:

Principii reformați au jucat un rol fundamental în politica religioasă a Transilvaniei, însă importanța acestora rezidă în succesul lor parțial sau, altfel spus, în eșecul lor. Întrebarea dacă a existat sau nu confesionalizare de stat în timpul principatului nu poate primi un răspuns univoc: au existat, fără îndoială, elementele unei confesionalizări de stat, însă n-au existat mijloacele politice necesare pentru a o pune în practică decât parțial. La fel ca și politica religioasă a Habsburgilor în sec. al XVIII-lea care a dus la un cu totul alt rezultat decât cel intenționat⁶⁸, respectiv la complicarea și nu la simplificarea peisajului confesional, tot astfel politica religioasă a principilor reformați n-a schimbat fundamental compoziția confesională a țării. Convertirea forțată a sabatarienilor, transformarea majorității confesionale în Cluj prin introducerea parității confesionale în administrație, supunerea comunităților unitariene din Trei Scaune jurisdicției episcopului reformat și domesticirea bisericii unitariene au slăbit unitarianismul, însă biserica unitariană a supraviețuit și nu și-a pierdut nici statutul juridic. Luternizarea bisericii săsești și supraviețuirea bisericii unitariene au arătat limitele politicii religioase princiare.

⁶³ Imaginea lui Apafi a fost revizuită în ultimele decenii, vezi Várkonyi 1989, p. 319-326, 536-360.

⁶⁴ Teutsch 1862 a, p. 318-319; Benkő 1999, p. 443; Philippi 1984, p. 242.

⁶⁵ Jakab 1888, p. 343-344, 381-382.

⁶⁶ Jakab 1888, p. 394-396.

⁶⁷ Szegedi 2005, p. 118-120.

⁶⁸ Despre eșecul politicii religioase habsburgice în sec. 17-18 vezi Evans 1999, p. 399-408 (despre Transilvania p. 408-410).

Luteranismul ortodox a devenit fundamentarea teologică a rezistenței de stare a națiunii săsești, ceea ce n-a fost neobișnuit în epocă, așa cum o dovedesc exemplele din Imperiul Romano-German⁶⁹. Clerul săsesc n-a devenit instrumentul politic nici al magistratului, nici al principelui, ceea ce, din nou, n-a fost un *Sonderweg* transilvan⁷⁰. Deși clerul a fost dotat de către puterea centrală cu privilegii⁷¹, ceea ce i-a oferit protecție legală în fața propriilor autorități politice, totuși, n-a fost dispus să cedeze în fața pretențiilor teologico-politice ale principilor. Clerul a fost susținut pe de altă parte de magistrat și Universitatea Națională, însă în același timp expus pretențiilor acestora. De aceea păstrarea ortodoxiei luterane însemna pentru cler apărarea propriei autonomii. Că impunerea uniformității dogmatice n-a rezolvat conflictele dintre autoritățile politice și cler, reiese și din avertismentul episcopului Christian Barth, că autoritățile politice reprezintă doica, nu stăpâna bisericii⁷².

Ca și în Imperiul romano-german, teologiile de tranziție, egal cărui curent ar fi aparținut, erau mai conciliante și obediente față de autorități⁷³. Irenismul putea fi folosit ca instrument politic împotriva stărilor – irenismul și tendințele absolutiste se puteau completa de minune⁷⁴. Deoarece ambele urmăreau uniformitatea confesională, au fost respinse de stări. Chiar și locul de naștere, Palatinatul, ajungea pentru a discredita asemenea încercări ca instrumente politice. Irenismul a fost credibil și temporar realizabil doar acolo, unde nu venea din partea puterii centrale, ci s-a realizat fără aportul acesteia⁷⁵.

Respingerea ofertei irenice din partea națiunii săsești și a bisericii luterane n-a fost astfel un gest fundamentalist, ci o decizie în concordanță cu logica politicii de stare. Desigur, a fost posibilă și o politică de altă orientare, însă aceasta nu era dezirabilă din punctul de vedere al stărilor, așa cum a dovedit-o evoluția bisericii unitariene și a orașului Cluj.

⁶⁹ Friedeburg 1999, p. 82-91, 153; Sommer 1988, *passim*; Schorn-Schütte 1999, p. 70, 76; Schorn-Schütte 2000, p. 30-31, 32;

⁷⁰ Schorn-Schütte 2000, p. 29-36.

⁷¹ Teutsch 1862 a, p. 181-183, 195-196 (Ioan Sigismund) 209-210, 219-220, 229-232, 233-234 (Ștefan Báthory), 253-254 (Sigismund Rákóczy), 254-257, 260-262 (Gabriel Báthory), 279-280, 290-291, 294-295, 297-298 (Gabriel Bethlen), 301, 307, 310-312 (Gheorghe Rákóczy I.), 313-314 (Mihail Apafi I.); Binder 1990, p. 49.

⁷² "Et varie probat nunc exemplis antiquitus observatis, nunc ab officio Politicorum, quod P. Pagina Nutricii titulo ornat et honorat. Esra 4.9., Scimus a infantricem non dominari, sed lacte suo nutrire et curare. Sic neque Politic Ecclesiasticis dominari debent, sed eosdem nutrire.", Codex Kolbius, p. 205.

⁷³ Sommer 1988, p. 223-224, 321-323; Schorn-Schütte 1996, p. 433-434.

⁷⁴ Schilling 1988, p. 29; Nischan 1999, p. XIII/11.

⁷⁵ RGG³, p. 7656-7658, 7662-7663.

Confesionalizarea reformată de stat amintește întrucâtva de absolutism care exista ca deziderat, dar care n-a devenit niciodată realitate⁷⁶. Principii reformați, cu toată duritatea față de biserica unitariană, n-au reușit niciodată s-o atace frontal, ci erau nevoiți să caute căi ocolitoare, pretexte pentru a lua măsuri împotriva ei.

Confesionalizarea nu poate fi însă redusă la confesionalizarea de stat, ea cuprinzând și confesionalizarea la nivel sub-statal⁷⁷. Chiar dacă biserica unitariană nu avea până în 1638 o normă doctrinară obligatorie, exista totuși în Clujul unitarian tendința de a-i ține pe ne-unitarieni (reformați și catolici) departe de viața publică. Acodarea reticentă a dreptului de exercitare a cultului public reformat, a unui spațiu sacru pentru comunitatea reformată, precum și refuzul inițial de a ridica un colegiu reformat dovedesc hotărârea magistratului de a păstra uniformitatea religioasă a orașului. Abia sub presiunea princiară li s-a permis reformaților să devină „vizibili“, să-și exercite credința în mod public și să participe la administrația urbană.

În timp ce Clujul și biserica unitariană au cedat presiunii din partea puterii centrale, orașele săsești și biserica luterană au reușit să reziste acestei presiuni politice. Mai mult chiar, acestei presiuni i s-a răspuns cu altă presiune: luteranii n-au încercat să se adapteze cerințelor puterii centrale, ci și-au afirmat propria cale, punând capăt deschiderii confesionale care caracteriza mai multe comunități rurale, impunându-le ortodoxia luterană. Această politică, în urma căreia comunitățile maghiare din Brașov și Țara Bârsei au fost (re)luteranizate, dovedește că suprapunerea dintre etnie și confesiune, afirmată și repetată fără prea mult discernământ, nu poate fi susținută decât cu circumspecție. Ca urmare a presiunii din partea principilor reformați comunitățile maghiare au fost supuse unui control mai puternic al autorităților politice și ecleziastice săsești. Impunerea luteranismului a avut drept urmare integrarea confesională a acestor comunități și nu delimitarea față de ele din motive etnice.

Este drept, orașele săsești și biserica luterană au rezistat mai ușor, pentru că luteranismul a fost privit diferit decât antitrinitarismul. În timp ce acesta era considerat o erezie tolerată de nevoie, luteranii puteau fi priviți

⁷⁶ Weber 1995, p. 897, 899, 904-906, 912-913; Henshall 1996, p. 30; Mager 2004, p. 14-15; Sashalmi 2006, p. 11, 16-19, 21-24.

⁷⁷ „Symbiose mit der Staatsgewalt“ ca o caracteristică a confesionalizării, cf. Reinhard 1995, p. 427; diferențierea perspectivei, revizuită și de Reinhard vezi Eberhard 1999, p. 100; Evans 1999, p. 401; Müller 1999, p. 413, 416, 417; Reinhard 1997, p. 52; critica supraevaluarii perspectivei etatiste vezi Schorn-Schütte 1999, p. 66. Paradigma confesionalizării, așa cum a fost formulată de Heinz Schilling, accentuează perspectiva socială și nu reducerea la inițiativa statului omnipotent Schilling 1995, p. 3, Schilling 2002, p. 457.

ca potențiali aliați. Pe de altă parte și baza puterii a fost diferită: dacă în urma războiului de 15 ani Clujul a devenit (singurul) centru(l) al antitrinitarianismului ardelean, în spatele bisericii luterane a stat Universitatea săsească.

Politica religioasă a principilor reformați a fost prin urmare un joc cu posibilitățile și constrângerile moștenirii politicii religioase a sec. al XVI-lea, precum și cu spațiul de manevră al politicii interne și externe. Oricât și-ar fi extins principii puterea, totuși nu puteau folosi, dacă nu voiau să repete experiența lui Gabriel Báthory, decât spațiul de manevră creat alături de stări și nu împotriva lor. Ca și colegii lor occidentali, principii Transilvaniei și-au creat spațiul de manevră folosindu-se de limitările și posibilitățile puterii.

Anexă

Complanatio ejusdem controversiae de divinitate et adoratione, invocationeque domini nostri Jesu Christi, superioribus annis, circum praemissam confessionem et consensum inter dictum Danielem Beke, et caeteros eidem adhaerentes ab una, parte vero ab altera, honorabilem Matthiam Ravium ministrum receptae Unitariae religionis in civitate Colosvar ac alios sibi adhaerentes exortatae et agitatae, per dictum dominum Principem nostrum clementissimum, ejusdemque dominos consiliarios delegatosque ad id praecipuas personas, vigore publicae constitutionis, in generali conventu Albano sancitae, in oppido Dees et conventu ibidem celebrato facta, quae sequitur in haec verba:

Așa cum după condamnarea lui Francisc Dávid, pe vremea episcopului Demetrius Hunyadi, pastorii de religie unitariană au convenit că trebuie mărturisită și propovăduită divinitatea Domnului Iisus Hristos, transmisă de la Domnul Dumnezeu, [că trebuie] adorat ca Dumnezeu adevărat, că trebuie invocat ca intercesor, iar împotriva acestora să nu predea și predice nimeni, nici în taină, nici în public, ci să predea, predice și cânte după acestea, să-l adore pe Iisus Hristos cu cinste dumnezeiască și să-l invoce *directe* în ajutor ca pe unul care are puterea să-i mântuiască și să-i damneze pe oameni. Iar acestea să fie înscrise *verbotenus* în *ecclesiastica disciplina* (ordonanța ecleziastică) spre explicarea mai lămurită a articolului trei, „de officio ministrorum“, al cărui introducere nu poate fi împiedicată, pentru că *in modo publico* a fost mărturisită *sponte* atât de episcop alături de pastorii săi, cât și oamenii de vază aflați în religia unitariană. Drept care, ceea ce a fost și este mărturisit atât de *publice*, este demn de a fi trecut și în articolele ordonanței.

Administrarea sacramentelor să se săvârșească potrivit religiei unitariene recepte și a ordonanței ecleziastice, pruncii și copiii să fie botezați în numele Tatălui, Fiului și al Sfântului Duh, la împărtășanie potirul să fie dat în mâna comunicantului, ei înșiși să bea din el, așa cum se întâmplă în biserica unitariană maghiară.

Ordonanța ecleziastică, așa cum a fost conformată religiei unitariene recepte, să fie acceptată de Matthias Raw⁷⁸, iar episcopul va avea grijă ca acesta să fie repus în funcția sa de până acum și să i se restabilească demnitatea.

Oricare ar fi fost injuriile și jignirile *ultro citroque* Szörös Mátyás⁷⁹ și ceilalți și episcopul Dániel Beke și ai să pastori, juzi și jurați ai Clujului, și a centumvirilor precum și a stărilor aparținătoare religiei unitariene, să fie uitate și amnistiate și să nu se săvârșească răzbunări de nici o parte, nici în taină nici deschis și sub nici un pretext; dacă ar fi scrieri în capitluri sau oriunde altundeva, în protocoale, ar fi protestații și alte scrieri pentru răzbunări viitoare, să fie *utrinque* casate și anihilate *in perpetuum* (*utrinque cassaltassanak és annihiláltassanak in perpetuum*).

Totuși, iudaizantii și hulitorii adevăratei divinități și slave a lui Iisus Hristos să fie *in perpetuum* excluși și să rămână astfel (*in perpetuum excludáltassanak és pro exclusis habeantur*).

Superintendentul unitarian să convoace cât mai repede un sinod și să facă publice mărturisirea de credință unitariană precum și consensul și ordonanțele ecleziastice pentru toți pastorii și dascălii unitarieni și să impună cu mare seriozitate (*igen serio injungálja*) ca atât pastorii, dascălii cât și cantorii să predice, predea și să cânte potrivit [ce]lor [de mai sus], *sub poena notae infidelitatis*.

La acel sinod să formuleze și să scrie un astfel de catehism care să fie conform în toate (*per omnia*) cu mărturisirea de credință unitariană receptă, cu consensul și cu ordonanțele ecleziastice îndreptate acum, iar catehismul să fie prezentat la următorul termen Alteții Sale, consilierilor săi precum și juzii Tablei și dacă se va găsi în conformitate cu înainte amintita religie unitariană receptă, să fie predată și învățată în toate comunitățile și școlile unitariene (*minden unitária ecclesiákban és scholákban*).

Autoritatea acelora care îi vor pedepsi pe aceia care nu vor respecta confesiunea unitariană îndreptată (*eligazitott unitaria confessió*) nu poate fi cedată de către magistratul suprem al țării episcopului și consistoriului

⁷⁸ Predicatorul comunității sășești, de orientare radicală, care l-a acuzat pe nou-alesul episcop Dániel Beke de iudaizare.

⁷⁹ Matthias Raw.

unitarian, având în vedere că și înainte principii își rezervaseră această autoritate, așa cum reiese din vechile articole dietale.

Dacă s-ar afla cineva în religia unitariană, fie persoane ecleziastice, fie laici (*secularis personák*) care ar propovădui, scrie, mărturisi și ar porni o nouă inovație împotriva religiei unitariene recepte [de curând] îndreptate, să fie chemat *ad instantiam* la Dietă și să fie pedepsiți ca inovatori, perturbatori ai păcii publice (*publicae pacis perturbatorok*), *comperta rei veritate, in nota perpetuae infidelitatis*.

Iar dacă pastorii și dascălii unitarieni ar încălca prin comportarea și moravurile lor ordonanțele ecleziastice, aceștia vor fi pedepsiți de către episcop și consistoriu potrivit ordonanțelor.

Iar dacă s-ar afla la cineva, fie persoană ecleziastică, fie persoană seculară cărți, scrieri și imagini care se împotrivesc religiei unitariene [de curând] îndreptate, aceste cărți, scrieri și imagini să fie căutate și duse în ziua Sf. Martin de către toți oamenii la capitlul de la Alba Iulia; după aceea nimănui nu îi va mai fi permisă scrierea, tipărirea și aducerea de afară a acestor cărți, scrieri și imagini *sub poena infidelitatis*.

Iar dacă cineva aflat în religia unitariană ar scrie o carte conformă cu confesiunea religiei uniatriene [de curând] îndreptate, să nu îndrăznească s-o publice și s-o tipărească decât cu permisiunea principelui țării, *sub eadem poena notae infidelitatis*.

Pentru că fiind vremea secerișului episcopul unitarian nu poate convoca acum sinodul, s-a hotărât ca mărturisirea de credință și complanția să fie copiate și răspândite și făcute public de către pastori la prima predică din comunitatea lor și să-i oblige pe enoriașii lor să [le] mărturisească și să [le] urmeze.

Datum in oppido Deés die septima Julii anno domini millesimo sexcentesimo trigesimo octavo, praesidente illustrissimo domino principe nostro, ac praesentibus ejusdem consiliariis, aliisque proceribus et primariis viris, per status et ordines regni, ex tribus nationibus, ac extra Unitariam receptam religionem aliis tribus receptis in Transylvania confessionibus delegatis.

În: Erdélyi Országgyűlési Emlékek, vol. X., p. 177-180 (trad. de Edit Szegedi).

Literatură

I. Surse

1. Album Oltardianum= *Album Oltardianum* în: *Deutsche Fundgruben zur Geschichte Siebenbürgens*, III., ed. de Eugen von Trauschenfels, Kronstadt 1860, p. 1-50.
2. Approbata 1815= *Erdély Országának Három könyvekre osztatott Törvényes Könyve Melly Approbata, Compilata Constitutiokból és Novellaris Articulusokból áll*, Kolozsvár 1815.
3. Ávedik 1896 = Ávedik Lukács, *Szabad királyi Erzsébetváros monográfiája*, Szamosújvár 1896, p. III-CXXXVI
4. Bertleff Urkundenbuch = Bertleff, Michael, *Urkundenbuch der evang. Landeskirche A.B.* (titlu adăugat ulterior, ms din lăsamântul lui Karl Fabritius) în: Arhivele Naționale, Direcția Județeană Sibiu, Colecția Brukenthal, cota y 1-5, nr. 282
5. Catalogus Synodorum = *Catalogus Synodorum et Actorum* (Nachlass Karl Fabritius), Hs, Arhivele Naționale, Direcția Județeană Sibiu, Colecția Brukenthal, y 1-5, nr. 269
6. Codex Kolbius = *Acta synodorum tam generalium, tam specialium ab inuente aetate Reformationis in Transylvania sive ab anno 1545 usque ad annum 1726 ab Ecclesiasticis instituarum congesta a A.D. Luca Kolbio, Decano Coronensi, et Descripta a Georgio Michaelae Gottlieb Hermannno ao 1752*, Hs, Arhiva Bisericii Negre, cota Tf.74
7. EOE = *Monumenta Comitalia Regni Transilvaniae*=*Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, ed. de Szilágyi Sándor, Budapest 1875 sqq
8. IMER I = *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, I., ed. de Vianu, Alexandru, Rosen Moses et alii, București 1995
9. Jakab 1888 = Jakab Elek, *Oklevéltár Kolozsvár története második és harmadik kötetéhez*, Budapest 1888.
10. Járay 1884 = *Járay János levele Radetzky Bálint püspökhöz* în: „Keresztény Magvető”, 19 (1884), p. 350-352.
11. Radecius 1694 = Radecius, Valentin, *Disciplina Ecclesiastica in usum Ecclesiarum Unitariarum dispersatum conscripta*, Claudiopoli 1694.
12. Segesvári 1990 = *Segesvári Bálint történeti feljegyzései (1606-1654)* în: *Kolozsvári emlékirók 1603-1720*, Bukarest 1990, p. 136-173.
13. Simonius naplója = *Simonius naplója* în: EOE XIII, p. 415-470.
14. Teutsch 1862a = Teutsch, Georg Daniel, *Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A.B. in Siebenbürgen*, I., Hermannstadt 1862
15. Teutsch 1883 = Teutsch, Georg Daniel, *Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A.B. in Siebenbürgen*, II. Hermannstadt 1883

II. Literatură secundară

1. Bahlcke, Strohmeyer 1999 = Bahlcke, Joachim, Strohmeyer, Arno (ed.), *Bahlcke, Strohmeyer 1999. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur* (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 7), Stuttgart 1999
2. Balázs 1996 = Balázs Mihály, *Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566-1571). From Servet to Palaeologus* (Bibliotheca Dissidentium 7), Baden-Baden & Bouxwiller 1996.
3. Balázs, Keserű 2000 = Balázs Mihály, Keserű Gizella (ed.), *György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17th Centuries* ("Studia Humanitatis", Publications of the Centre for Renaissance Research, 11), Budapest 2000
4. Balázs 2000 = Balázs Mihály, *György Enyedi zwischen Palaeologus und Faustus Socinus. Anmerkungen zum unbekanntem György Enyedi* în: Balázs, Keserű 2000, p. 15-31.
5. Benkő 1999 = Benkő József, *Transsilvania specialis. Erdély földje és népe*, II., Bukarest-Kolozsvár 1999
6. Binder 1990 = Binder, Ludwig, *Die Geistliche Universität* în: Wolfgang Kessler (ed.), *Gruppenautonomie in Siebenbürgen. 500 Jahre siebenbürgisch-sächsische Nationsuniversität* (Siebenbürgisches Archiv, Band 24), Köln Wien 1990, p. 45-63.
7. Binder 2000 = Binder Pál, *Brassói magyar krónikások és barcasági evangélikus egyháztörténészek (1550-1800)*, Szecseleváros 2000
8. Bod 1888 = Bod, Petrus, *Historia Hungarorum ecclesiastica, inde ab exordio Novi testamenti ad nostra usque tempora ex monumentis partim editis, partim vero ineditis, fide dignis, collecta studio et labore Petri Bod de Felső-Csernáton, Lugduni-Batavorum* 1888 (I)
9. Bod 1890 = *Historia Hungarorum ecclesiastica, inde ab exordio Novi testamenti ad nostra usque tempora ex monumentis partim editis, partim vero ineditis, fide dignis, collecta studio et labore Petri Bod de Felső-Csernáton, Lugduni-Batavorum*, II. 1890
10. Eberhard 1999 = Eberhard, Winfried, *Voraussetzungen und strukturelle Grundlagen der Bahlcke, Strohmeyer 1999* în: Bahlcke, Joachim, Strohmeyer, Arno (ed.), *Bahlcke, Strohmeyer 1999. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur* (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 7), Stuttgart 1999, p. 89-103.
11. Evans 1999 = Evans, Robert J.W., *Die Grenzen der Konfessionalisierung. Die Folgen der Gegenreformation für die Habsburgerländer (1650-1781)* în: Bahlcke, Strohmeyer 1999, p. 395-412.

12. Friedeburg 1999 = Robert von Friedeburg, *Widerstandsrecht und Konfessionskonflikt. Notwehr und Gemeiner Mann im deutsch-britischen Vergleich 1530-1669* (Schriften zur Europäischen Rechts- und Verfassungsgeschichte, Bd. 27), Berlin 1999
13. Gál 1935 = Gál Kelemen, *A Kolozsvári unitárius kollégium története (1568-1900)*, I, Cluj-Kolozsvár 1935
14. Gündisch 1977 = Gündisch, Gustav, *Die Bibliothek des Superintendenten der evangelischen Kirche Siebenbürgens Matthias Schiffbaumer (1547-1601)* in: „Revue des Etudes Sud-Est Européennes“, 15 (1977), Nr.3, p. 465-478.
15. Haner 1694 = Haner, Georg, *Historia ecclesiarum Transyloanicarum*, Francofurti et Lipsiae 1694
16. Háromszék 1899 = *Háromszék vármegye emlékkönyve Magyarország ezeréves fennállása ünnepére*, Seps-Szent-György 1899.
17. Henshall 1996 = Henshall, Nicholas, *Early Modern Absolutism 1550-1700: Political Reality Or Propaganda?* in: Ronald G. Asch, Heinz Duchhardt (ed.), *Der Absolutismus – ein Mythos? Strukturwandel monarchischer Herrschaft in West- und Mitteleuropa (ca 1500-1700)* (Münstersche historische Forschungen 9), Köln, Weimar, Wien 1996, p. 25-52.
18. Horn 2000 = Horn, Ildikó, *Le cercle de Farkas Kornis. Les stratégies des élites unitariennes (1575-1603)* in: Balázs, Keserű 2000, . p.89-97.
19. Jekeli 1978 = Jekeli, Hermann, *Die Bischöfe der Evangelischen Kirche A.B. in Siebenbürgen, I: Die Bischöfe der Jahre 1553-1867*, Köln Wien 1978 (Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens 2)
20. Juhász 1994 = Juhász András, *Ökumenikus törekvések az erdélyi református egyház XVI. és XVII. századi történetében* (Szemle Füzetek 14), Kolozsvár 1994
21. Juhász 1947 = Juhász István, *A székelyföldi református egyházmegyék* (Erdélyi Tudományos Füzetek, 201), Kolozsvár 1947
22. Keserű, Gizella, *Religiones rationales in Transylvania* in: Balázs, Keserű 2000, p. 125-136.
23. Klein 1980 = Klein, Christoph, *Die Beichte in der evangelisch-sächsischen Kirche Siebenbürgens*, Göttingen 1980
24. Leppin, Wien 2005 = Leppin, Volker/Wien A. Ulrich (Hg.), *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2005
25. Mager 2004 = Mager, Wolfgang, *Genossenschaft, Republikanismus und konsensgestütztes Ratsregiment. Zur Konzeptualisierung der politischen Ordnung in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen deutschen Stadt* in: Luise Schorn-Schütte (ed.), *Aspekte der politischen Kommunikation*

- im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts* (Historische Zeitschrift. Beihefte, Band 39), München 2004, p. 13-122.
26. Mika 1893 = Mika Sándor, *Weiss Mihály, Egy százsz államférfiu a XVII. században* (Magyar történelmi életrajzok), Budapest 1893
 27. Molnár 1887 = Molnár János, *A brassói magyarság és ev.ref. egyház története*, Brassó 1887
 28. Müller 1999 = Müller, Michael G., *Diskussionsbilanz* în: Bahlcke, Strohmeyer 1999, p. 413-418.
 29. Murdock 1998 = Murdock, Graeme, *The Importance of Being Josiah: An Image of Calvinist Identity* în: „Sixteenth Century Journal”, XXIX (1998), Nr. 4, p. 1043-1059.
 30. Murdock 2000 a = Murdock, Graeme, *Calvinism on the Frontier 1600-1660. International Calvinism and the Reformed Church in Hungary and Transylvania*, Oxford 2000.
 31. Murdock 2000 b = Murdock, Graeme, *Beyond the Pale: International Calvinist Attacks against Unitarianism in Transylvania* în: Balázs, Keserű 2000, p. 245-252.
 32. Nischan 1999 = Nischan, Bodo, *Reformed Irenicism and the Leipzig Colloquy of 1631* în: idem, *Lutherans and Calvinists in the Age of Confessionalism*, Aldershot Brookfield Singapore Sydney 1999, p. XIII. 3- XIII 26.
 33. Péter 1989 = Péter Katalin, *A fejedelemség virágkora (1606-1660)* în: Barta Gábor (ed.), *Erdély rövid története*, Budapest 1989, p. 226-315.
 34. Philippi 1984 = Maja Philippi, *Der Bürgeraufstand von 1688. Ein Beitrag zur Geschichte Siebenbürgens am Ende des 17. Jahrhunderts* în: Paul Philippi (ed.), *Beiträge zur Geschichte von Kronstadt in Siebenbürgen*, Köln Wien 1984 (Siebenbürgisches Archiv 17), p. 232-325.
 35. Reinhard 1995 = Wolfgang Reinhard, *Was ist katholische Konfessionalisierung?* în: Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (ed.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1995, p. 419-452.
 36. Reinhard 1997 = Reinhard, Wolfgang, *Sozialdisziplinierung – Konfessionalisierung – Modernisierung. Ein historiographischer Diskurs* în: Boskovska-Leimgruber, Nada (ed.), *Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft. Forschungstendenzen und Forschungsbeiträge*, Paderborn 1997, p. 39-55.
 37. RGG³ = Galling, Kurt (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen³1965
 38. Roth 2001 = Roth, Harald, *Ethnikum und Konfession als mentalitätsprägende Merkmale. Zur Frage konfessioneller Minderheiten in*

- Siebenbürgen în: „Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde“ 24 (2001), nr. 1, p. 74-84.
39. Sashalmi 2006 = Sashalmi Endre, *Absolutizmus és isteni jogalap* în: Kiss Gergely, Radó Bálint, Sashalmi Endre (ed.), *Absolutizmus és isteni jogalap*, Budapest 2006, p. 11-37.
40. Schilling 1988 = Schilling, Heinz, *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620* în: „Historische Zeitschrift“ 246 (1988), p. 1-45.
41. Schilling 1995 = Schilling, Heinz, *Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft. Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas* în: Reinhard, Schilling 1995, p. 2-48.
42. Schilling 2002 = Schilling, Heinz, *Die „Zweite Reformation“ als Kategorie der Geschichtswissenschaft* în: idem, *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte*, ed. de Schorn-Schütte, Luise, Mörke, Olaf, (Historische Forschungen, 75), Berlin 2002, p. 433-483.
43. Schorn-Schütte 1996 = Schorn-Schütte, Luise, *Evangelische Geistlichkeit in der Frühen Neuzeit* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. 62), Gütersloh 1996.
44. Schorn-Schütte 1999 = Schorn-Schütte, Luise, *Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma* în: Bahlcke, Strohmeyer 1999, p. 63-77.
45. Schorn-Schütte 2000 = Schorn-Schütte, Luise, *Priest, Teacher, Pastor: Research on Clerical Office in Early Modern Europe* în: «Central European History» 33 (2000), Nr. 1, p. 1-39.
46. Sipos Gábor, *Les calvinistes de Kolozsvár au début du XVIIe siècle* în: Balázs, Keserú 2000, p. 313-317.
47. Sommer 1988= Sommer, Wolfgang, *Gottesfurcht und Fürstenherrschaft. Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 41), Göttingen 1988
48. Szegedi 2005 = Szegedi Edit, *Constituirea și evoluția principatului Transilvaniei (1540-1690)* în: Pop, Ioan-Aurel, Năgler, Thomas, Magyari András (ed.), *Istoria Transilvaniei II (De la 1541 până la 1711)*, Cluj-Napoca 2005, p. 108-120.
49. Szegedi 2006 = Szegedi Edit, *Konfessionsbildung und Konfessionalisierung im städtischen Kontext. Eine Fallstudie am Beispiel von Kronstadt in Siebenbürgen (ca.1550-1680)* în: „Berichte und Beiträge des Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas an der Universität Leipzig“, 2006, nr. 2:

- Konfessionelle Formierungsprozesse im frühneuzeitlichen Europa. Vorträge und Studien*, Leipzig 2006, p. 126-297
50. Teutsch 1862 b = Teutsch, Georg Daniel, *Zur Geschichte der Pfarrerwahlen in der evangelischen Landeskirche in Siebenbürgen*, Hermannstadt 1862
 51. Teutsch 1921 = Teutsch, Friedrich, *Geschichte der ev. Kirche in Siebenbürgen*, I., Hermannstadt 1921.
 52. Tóth 1922 = Tóth György, *Az unitárius egyház rendszabályai 1626-1850 (Az Unitárius Egyház Törvényeinek Gyűjteménye, II)*, Cluj-Kolozsvár 1922
 53. Várkonyi 1989 = Várkonyi Z. Ágnes, *Az önálló fejedelemség utolsó évtizedei (1660-1711)* in: *Erdély rövid története*, p. 318-360.
 54. Weber 1995 = Weber, Wolfgang, „What a Good Ruler Should Not Do“: *Theoretical Limits of Royal power in European Theories of Absolutism* in: „Sixteenth Century Journal“, XXVI (1995), Nr. 4, p. 897-915.
 55. Zach 1999 = Zach, Krista, *Stände, Grundherrschaft und Konfessionalisierung in Siebenbürgen. Überlegungen zur Sozialdisziplin (1550-1650)* in: Bahlcke, Strohmeyer 1999, p. 367-395.
 56. Zach 2005 = Zach, Krista, *Politische Ursachen und Motive der Konfessionalisierung in Siebenbürgen* in: Leppin, Wien 2005, p. 57-71.

Stări, domeniu seniorial și confesionalizare în Transilvania. Reflecții asupra disciplinării sociale (1550-1650)

Krista Zach

Estates, Lords' Manors, and Confessionalization in Transylvania. Reflections on the Social Disciplinary Measures (1550–1650) The paper discusses the manner in which the political situation of Transylvania, its internal and external judicial status, the agents of political authority, as well as the structure of landed ownership influenced the confessionalization process in the province. Each of these factors is subjected to a detailed analysis, in a distinct chapter, followed by an investigation of the interactions between the factors in question, meant to highlight the significance of each within the religious life of the Principality. The conclusions of the article indicate that the policies of the princes and the pressure exerted by landowners did not represent a crucial factor in the confessionalization process, contrary to the opinions in this respect found in the specialized literature. Extremely important were the causes generated by the specific structures and policies associated with the Transylvanian Estates. Nevertheless, the coincidence between a given territory and a judicially-defined group, or indeed an estate, remained more of an exception and had only isolated consequences. The political and denominational status of Transylvania, based on a system of privileged Estates and officially accepted religions, would remain unchanged until the year 1848, thus presenting us with an original model of development in the context of East-Central Europe.

Keywords: Confessionalization, Social History, Land Property, Transylvania, Early Modern Epoch

Introducere

După bătălia de la Mohács, Ferdinand I a obținut - din masa succesorală ce-i revenea conform acordurilor încheiate în 1491 la Pressburg și la adunarea principilor de la Viena din anul 1515 - Boemia, Moravia, Silezia și ambele Lusacii. Din Ungaria moștenită a reușit să cucerească, la fel ca și regele ei¹, doar provincia denumită Ungaria Regală², iar Ungaria de Est

¹ 1526-1564, pe lângă Ioan I. Zápolyai ales ca rege deasemenea (1525-1540); din 1556 și împărat roman.

² Și Ungaria Habsburgică, o porțiune de provincie de-a lungul graniței de vest a Ungariei și care se întindea la nord-est până la Kosiče.

- Transilvania, Banatul precum și comitatele din Partium - nu a reușit să o mențină pe durată lungă. După 1556 puterea stărilor ungare, puternice și conștiente înainte de Mohács, a fost în partea vestică din nou reprimată treptat de către puterea centrală de la Viena. Spre deosebire de Ferdinand, care în 1526 a trebuit să cedeze în fața capitulațiilor stărilor maghiare și a celor din Boemia³, Rudolf II a privit Ungaria Regală ca un fel de "proprietate privată"⁴ și nu a ținut seamă de dorința stărilor participante la Dieta, mai ales în probleme de religie⁵. În timp ce vechea biserică a obținut - începând cu cumpăna secolelor - succese mai întâi în rândul marii nobilimi maghiare, care s-a alăturat luteranismului aproape fără excepție⁶, în estul vechiului Regat al Coroanei lui Ștefan, într-un nou stat - Principatul autonom al Transilvaniei, aflat sub suveranitate otomană - s-a întărit dualismul stărilor. Din punct de vedere politic și social acest stat a avut și în secolele XVI și XVII un caracter predominant tradițional de stare, dar și dominant protestant. În anul 1541 partea de mijloc a Ungariei Centrale largi a fost cucerită de Soliman Magnificul și încorporată Imperiului Otoman. Aceasta a avut urmări profunde asupra proprietății funciare, migrației populației, gestionării situației confesionale⁷. Aici se poate observa după 1541 respectiv 1552 deseori un amestec, instabil, imposibil de deslușit al structurilor vechi și noi.

³ Benda, Kálmán: Absolutismus und ständischer Widerstand in Ungarn am Anfang des 17. Jahrhunderts [Absolutismul și rezistența stărilor din Ungaria la începutul sec. al XVII-lea], în: *Südost Forschungen* 33 (1974), p. 85-124, aici 89-96.

⁴ *ibidem*, 87: Afirmația folosită de trimisul imperial Giacomo Barbiano Conte de Belgioioso, căpitan la Kosiče, către stările din Ungaria Superioară la data de 8.9.1604 (Dieta de la Gálszecs). Acolo el se desemna "servitorul", iar pe conducătorii stărilor îi denumea "iobagii" lui Rudolf II.

⁵ *ibidem*, 85f., 103-106, 113. Tot în anul 1604 Rudolf II a impus în Dieta maghiară premergătoare, care a avut loc la Pressburg, art. 22 (referitor la o interdicție de a se ocupa de probleme religioase), pe care stările au refuzat-o invocând norme juridice mai vechi.

⁶ *ibidem*, 103: În jurul anului 1600 aproape 90% din totalul nobilimii maghiare a fost protestantă; despre aceasta Kubinyi, András, Landesherr, Reichstag bzw. Landtag und Komitatsversammlungen in Ungarn und Siebenbürgen 1542-1681, în: *Ständefreiheit und Staatsgestaltung in Ostmitteleuropa. Übernationale Gemeinsamkeiten in der politischen Kultur des 16.-18. Jahrhunderts*, ed. Joachim Bahlcke, Hans-Jürgen Bömelburg și Norbert Kersken, Leipzig, 1996, p.81-94 - Bahlcke, Joachim: *Geistlichkeit und Politik. Der ständisch organisierte Klerus in Böhmen und Ungarn in der frühen Neuzeit*, *ibidem*, p. 163-185, aici 170f., 174f.

⁷ Câteva rapoarte ale misionarilor adresate Congregației de Propagandă din Roma conțin informații dispersate care referitor la problemele confesionalizării nu au fost încă sistematic evaluate: *Relationes missionariorum de Hungaria et Transilvania (1627-1707)*, ed. István Tóth, Roma-Budapest 1994. - Zach, Krista: *Die bosnische Franziskaner Mission im südöstlichen Niederungarn*, München 1979. - Un grup de cercetători de la Universitatea de la Szeged publică din anii optzeci într-o succesiune rapidă "Materiale despre istoria curentelor intelectuale din sec. al XVI-lea până în sec. al XVIII-lea în

Ceea ce în comparație cu Regatul Ungariei a eșuat, pentru ultima dată cu ocazia răscoalei lui Bocskay (1604) din cauza contestației regale de la Viena, Pressburg sau Praga, a devenit în Transilvania constituție consemnată. A fost nevoie doar de aproximativ trei decenii, de la 1538 până la 1572, pentru cristalizarea noilor grupuri în sensul unei diferențieri multiconfesionale, care s-a suprapus unei structuri statale a stărilor formate deja în Evul Mediu pe care a dezvoltat-o mai departe. De acum înainte a fost valabilă pe lângă drepturile și prerogativele corporative de stări ale domnitorului și o „libertate a religiei” condiționate de consens⁸ și care obliga în aceeași măsură atât pe domnitor cât și stările. De la principele István Báthory⁹ – care se trăgea din Partium dintr-o familie reconvertită – s-a transmis expresia „Rex sum populorum, non conscientiarum”¹⁰. Această formulare pregnantă se potrivește spiritului epocii specific acestei regiuni spre sfârșitul secolului al XVI-lea. În secolul al XVI-lea și al XVII-lea au existat în Transilvania războaie civile, dar nu și religioase.

În Evul Mediu, partea sud-estică a Ungariei a fost voievodatul Transilvaniei. Cam între 1538 și 1556 s-a format – cu Transilvania ca teritoriu de bază – un stat nou, din punct de vedere teritorial mai extins, purtând același nume. Statutul său de autonomie (dar al-’ahd) nu se putea măsura potrivit standardelor vasalității apusene, ci pe baza dreptului islamic și a fost din când în când reglementat prin înnoirea contractului cu Înalta Poartă (’ahdname), care putea duce la mici modificări de statut¹¹.

Principatul Transilvaniei a fost un stat cu „granițe mobile” la vest și la nord, care a avut rol de tampon între Imperiul Habsburgic și cel Otoman în stabilizarea provizorie a regiunii. Așa cum doar o hartă poate ilustra¹², Principatul a pierdut în repetate rânduri comitate și districte în favoarea ambelor mari puteri. Pentru scurt timp Transilvania a fost aliată în uniune

Ungaria. Reeditări și surse noi”. Printre ele se află rapoartele iezuiților despre Transilvania: vol. VII (Giovanni Argenti), vol. XXVII (Arator/Szántó István) și vol. XXXIV (Documenti gesuiti), care înlocuiesc cu succes ediții mai vechi.

⁸ Mai multe detalii cf. în acest capitol p. 374-378. În special pentru Principatul Transilvaniei, dar și pentru Polonia, se va folosi adeseori pentru aceasta noțiunea de “toleranță religioasă” (cf. nota 34). Ea este în această privință incorectă, deoarece noțiunea și conținutul ei aparțin secolului al XVIII-lea.

⁹ El a fost principele Transilvaniei (1571-1586) și începând cu 1575 și regele Poloniei.

¹⁰ Citat după Jekeli, Hermann/Binder, Ludwig: Die Bischöfe der Evangelischen Kirche A.B. In Siebenbürgen, vol. I-II, Hermannstadt 1933 (retipărit Köln-Wien 1978-1980), aici vol. I, p. 71

¹¹ Fenénşan, Cristina: Constituirea Principatului autonom al Transilvaniei, București 1997, p. 185-224, 234-245.

¹² cf. harta de la p. 369, luată din: Kurze Geschichte Siebenbürgens, ed. Béla Köpeczi, Budapest 1990, 288f, precum și corecturi la hartă, *ibid.*, p. 745, Nr. 14.

personală precum și în alianțe de război cu Polonia și o dată cu războaiele împotriva turcilor din anii 1688/90 a ajuns până la urmă sub Casa de Habsburg. Atunci au fost recunoscute de către împărat legile provinciale, ca și un acord de bază de tip constituțional, Diploma Leopoldinum (1691), iar la Viena a fost instituită o cancelarie aulică proprie; în anul 1765 Maria Tereza a declarat provincia mare principat. Istoria Transilvaniei de 160 de ani ca principat autonom se integrează într-un context mai larg. O percepție național-istorică din partea maghiară și română o poate explica la fel de puțin ca și un mod de abordare pur regională, bazată pe grupări etnice sau confesionale separate, ceea ce poate fi deseori întâlnit în istoriografia mai veche a sașilor din Transilvania de după 1867.

Statutul juridic, politica externă

Stările ungare nu au fost incluse nici în 1491 și nici în 1515 de către Casa de Habsburg în tratativele referitoare la căsătorii și la moștenire în legătură cu Ungaria și nici nu au participat la ele. Ele au ezitat tot timpul să recunoască aceste contracte „familiale”, respectiv validitatea ordinii de succesiune habsburgică. Acestei regiuni – ca și fost teritoriu al Coroanei Sfântului Ștefan care după 1526 și după 1541 pentru mulți maghiari și *Hungari* a preluat, atunci și mai târziu, ca și emblemă și idee călăuzitoare locul statalității pierdute – i s-a atribuit un rol deosebit. Scurta istorie a Principatului Transilvaniei autonome din punct de vedere al politicii interne a fost încărcată cu imagini ale unei continuități (care astăzi de-abia mai pot fi înțelese) și care au persistat și în secolul al XIX-lea și al XX-lea. Astfel de închipuiri au influențat parțial și istoriografia maghiară. Se credea și se dorea ca acea parte de odinioară din sud-estul statului aflată sub principii maghiari să fi fost din punct de vedere al politicii externe mai independentă și mai liberă în acțiune față de marile puteri decât a fost în realitate. Această „autonomie” a principatului suveran față de Poartă a fost și este interpretată într-un mod asemănător de către istoriografia română, ca și un act constituțional de rupere de Regatul Coroanei lui Ștefan, pentru a face din el o așa numită „a treia țară românească”¹³.

¹³ Cu măsură, dar și confuz, ibidem, 261f., 267f.: „Domnitorii Transilvaniei și stările, în numele cărora exercitau puterea, au insistat într-un mod încăpățânat asupra ideii de apartenență a statului lor la Ungaria. Politica lor [...] a deservit din această cauză în totalitate interesele general ungare și nu cele specific transilvane.” Atribuirile din partea română sună cumva opus: Principatul Transilvaniei a avut un statut asemănător, dar puțin mai privilegiat, vezi Istoria României, vol. II, ed. Andrei Oțetea et.al., București 1961, 800f. – Gemil, Tahsin: Români și otomanii în secolele XIV-XVI, București 1994, p. 44. - Detaliat referitor la statutul juridic ținând seama și de izvoarele otomane Feneșan: Constituirea (vezi nota 11), S. 39-118.

Principatul Transilvaniei a parcurs – fără a ține cont de construcțiile istoriografice – niște evoluții regionale speciale și a fost supus unor dezvoltări care au dus aici la efecte îndelungate¹⁴. Transilvania și un număr de comitate maghiare din est¹⁵, care curând după aceea s-au restrâns la număr, s-au constituit între 1538 respectiv 1541 și 1556, în urma tratatelor îndelungate și perseverente cu Înalta Poartă, pe teritoriul Bazinului Carpatic, din punct de vedere juridic într-un stat al stărilor cu autonomie internă aflat sub suzeranitate otomană¹⁶. Această orientare a politicii externe a fost introdusă de János Szápolyai, voievodul Transilvaniei și din 1526 unul din cei doi regi încoronați ai Ungariei. Ea intenționa, nu în ultimul rând, o distanțare de Habsburgi și a fost deja din această cauză reprezentată de unii magnați maghiari ca István Maylád, Péter Petrovics sau Mihály Csáki.

Nu este de mirare că Principatul Transilvaniei s-a arătat adeseori neutru din punct de vedere al politicii externe. Câteodată s-a apelat politic la legătura cu Casa de Habsburg, dată de contractul de moștenire, și astfel au fost ținute deschise anumite opțiuni în sensul apartenenței de Apus a acestei regiuni. De aceasta aparținea retrocedarea în anul 1556 a coroanei lui Ștefan regelui Ferdinand de către Izabella, văduva lui Szápolyai. S-au încheiat înțelegeri de subordonare cu Viena, care confirmau ordinea (dreptul) la moștenire¹⁷, dar existau și modele de comportament opuse – tratativele secrete cu Poarta ale guvernatorului Martinuzzi și aranjamentele pentru subordonarea Transilvaniei conform dreptului islamic (1541, 1556) – pe scurt: s-a încercat constant, cu ajutorul pendulării diplomatice, afirmarea între cele două mari puteri. Legarea de Imperiul Otoman din punct de vedere al politicii externe corespundea stării de forțe stabilite la mijlocului secolului al XVI-lea în Europa sud-estică și în următoarele decenii aducea principatului și avantaje. Transilvania folosea de exemplu toate posibilitățile oferite de statutul unei „țări supuse benevol” (al dar al-’ahd-ului) în

¹⁴ O perspectivă pe durată lungă la această problemă la Robert J. W. Evans (în acest volum).

¹⁵ cf. harta (vezi nota 12), S. 5. – Aceștia au fost *Partes applicatae Regni Transylvaniae* în nord și în est precum și Banatul: Feneșan: Constituirea (vezi nota 11). – Kutschera, Rolf: Landtag und Gubernium in Siebenbürgen 1688-1869, Köln-Wien 1985, 28f., în orice caz cu unele inexactități la clasificare. De *Partes applicatae* aparțineau comitate extratransilvane, părți de comitate și districte: Crasna, Solnocul Mijlociu, Chivar, Maramureș (pe termen lung): în nord alte comitate din Ungaria Superioară (pe termen scurt): Satu Mare, Szabolcs, Bereg, Zemplén, Borsód, Abaúj și în vest Banatul respectiv comitatele Timiș, Arad, Caraș, Keve, Torontál, Cenad (până în anul 1541 respectiv 1551/52); la urmă Banatul Caransebeș, Zărand și Bihor (până în anul 1664).

¹⁶ Feneșan: Constituirea (vezi nota 11) în special p. 79-117.

¹⁷ cf. acordurile de la Oradea (1538) și de la Speyer (1570) – cel din urmă i-a adus lui János II. Szápolyai recunoașterea de către Habsburgilor a titlului de principe al Transilvaniei.

concepția juridică islamică¹⁸. Achitării unui impozit mai degrabă minimal¹⁹, pe lângă păstrarea loialității în domeniul politicii externe și acordarea, în caz de necesitate, a ajutorului militar ofereau anumite avantaje în schimb. Astfel structurile juridice, administrative și sociale din Transilvania, parțial moștenite, parțial create de Martinuzzi în anii patruzeci, au putut fi păstrate și în unele locuri chiar dezvoltate mai departe, iar frica față de ocupația otomană a rămas într-o oarecare măsură calculabilă. Aceasta a fost ceea ce poate fi considerat ca „autonomie” și „neamestec” al suveranului otoman în politica internă, însă nu o „poziție privilegiată” vagă, din punct de vedere politic sau confesional, adeseori citată de mulți autori²⁰.

Purtătorii puterii

Politica internă a Transilvaniei a rămas obiectul corporațiilor regionale autonome, adică a celor trei stări (*nationes*) precum și al principelui ales (începând din 1571) de către stări²¹. În anii patruzeci (1542, definitiv în 1545) Banatul și părțile ungurene răsăritene (ca și teritoriu nobiliar întins) au fost incluse în starea „nobililor maghiari”. Stările au avut un cuvânt de spus în primul rând în probleme juridice, religioase și cele legate de impozite. În schimb politica externă în cadrul acordurilor cu Poarta Înalță, armata și parțial finanțele au rămas domeniile de care se ocupa principele. El numea căpitanii fortificațiilor, funcționarii administrativi de la conducerea comitatelor (prefecți), comiții secui și guvernul (consiliul princiar creat de

¹⁸ Feneșan: Constituirea (vezi nota 11), p. 185-187, 194-208.

¹⁹ Tributul (harağ) a fost mărit ocazional de la 10.000 la 15.000 de galbeni, după aceea redus iarăși la suma inițială. Feneșan: Der harağ Siebenbürgens in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, în: *Révue des études sud-est européennes* 34 (1996), p. 97-106, aici 98. Tributului se adăugau în cca. aceași mărime „cadourile” (peșgeșler) obișnuite la Poarta Înalță de la Stambul (ibidem).

²⁰ Pentru interesele politice cf. nota 13. – Și bisericile protestante din Transilvania apelează la o „dezvoltare specială” – în general cu referire la apartenența „națională” precum și la cea de stare a grupului respectiv: Binder, Ludwig: *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, Köln-Wien 1976, p. 9-14. – Ferencz, Árpád: *Kirche zwischen Ost und West. Kurze Darstellung der Geschichte der reformierten Kirch H. B. in Siebenbürgen* [Biserica între est și vest. O prezentare scurtă a istoriei bisericii reformate H. B. în Transilvania], în: *Siebenbürgische Semesterblätter* 11 (1997), p. 71-79. Pentru acesta noțiunea relativ nouă de „biserică populară” este des (și de multe ori ambiguu) folosită. – Zach, Krista: *Religiöse Toleranz und Stereotypenbildung in einer multikulturellen Region. Volkskirchen in Siebenbürgen*, în: *Das Bild des Anderen in Siebenbürgen. Stereotype in einer multiethnischen Region*, ed. Konrad Gündisch, Wolfgang Höpken și Michael Markel, Köln-Weimar-Wien 1997, p. 109-154, aici p. 110-114.

²¹ Legea dietei referitoare la alegerea de către cele trei stări a principelui a fost elaborată în anul 1568.

Marinuzzi). Din anul 1556 el convoca dieta și nu stările, așa cum se întâmpla pe vremuri. Aceasta se întâmpla de mai multe ori pe an. Între 1542 și 1688 au avut loc 299 de întruniri ale dietei²².

Aceste structuri de dominație s-au consolidat continuu după mijlocul secolului al XVI-lea în Transilvania. Principatul din Bazinul Carpatic a fost în cea mai mare parte opera a două personalități energice din timpul perioadei de tranziție de după Mohács: a lui János Szápolyai, voievodul Transilvaniei (1511-1526) și regele Ungariei (1526-1540), precum și a lui Georg Utišenović, numit Martinuzzi, episcop de Oradea (1542-1551) și guvernator al Transilvaniei (din 1541), care după ocuparea Budei de către otomani, ca și tutore al lui János II. Szápolyai, l-a urmat practic pe János I. în funcția de domnitor. Ei au pus bazele – urmașii au putut să mai adauge câte ceva – cu ajutorul cărora până în 1688/90, când Transilvania a ajuns sub dominația Habsburgilor, au putut să practice și o politică autonomă. Faptul că Ferdinand I. sau Rudolf II. nu s-au putut impune pe durată în regiunile estice poate că a fost favorabil pentru desfășurarea politicii de stări și a celei religioase în Transilvania. Doua încercări de luare în posesie eșuaseră deja în secolul al XVI-lea – în 1527/30 și 1551/56, și din nou în anul 1600. În orice caz, această politică a condus, după ani de confuzie imposibil de descâlcit și încă prea puțin studiată, la noi modele de ordine, care nu în ultimul rând au facilitat succesele confesionalizării repetate în diversitatea ei și le-au și asigurat.

Ca și în întreaga Ungarie, confesionalizarea protestantă – mai întâi în forma wittenbergensă – a făcut progrese rapide pe arii întinse și în Transilvania. În anii patruzeci și cincizeci, pretutindeni au fost desemnați episcopi, deseori chiar și peste regiuni foarte mici. Mulți dintre ei au fost bărbați școliți, teologi și – mai ales la unguri – foști călugări franciscani²³. Despre predicile laicilor se găsesc puține date în surse; în jurul anului 1552 există o plângere a preoților germani din Transilvania despre predicatori nehirotonisiți. Ei l-au rugat pe magistratul Sibiului, să binevoiască „să le

²² Kurze Geschichte Siebenbürgens (vezi nota 12), 263f.

²³ ibidem, p. 287-289. – Péter, Katalin: Über die Geschichte der ungarischen Reformation, în: *Colloquia. Journal of Central European History* a (1994), p. 51-60, aici p. 52. – Kurze Geschichte Siebenbürgens (vezi nota 12) p. 338 numește câțiva foști franciscani: episcopul Tamas în Maramureș și Satu Mare sau Mátyás Dévai Bíró, pe vremuri prim preot la Kosice, din 1534 predicator călător și în Maramureș. În comunitățile Pământului Crăiesc german există exemple contrare, vezi Thomas von Birthalm, autorul „Caietului de predici de la Mediaș”, gardianul mănăstirii franciscane de la Weißkirch care în jurul anilor 1542-1550, aproximativ de la începutul Reformei a predica în Brașovul apropiat, și mai ales în regiunea viticolă (Sighișoara, Mediaș) împotriva inovației. Reinerth, Karl: *Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen*, Köln-Wien 1979, p. 70, 142, 147.

îndrepte sau să le readucă starea, care a fost până acum aproape îngropată”, astfel încât „să-i admită în funcție” numai pe aceia care au fost hirotonosiți, deoarece altfel „întreaga funcție preotească va fi distrusă”. Acești preoți au amenințat cu „aderarea la alte biserici”²⁴. Se pare că cercetării nu-i reușește nici astăzi să motiveze succesele rapide și variate ale confesionalizării în întreaga Ungarie, chiar și atunci când mai multe surse informează că bagajul de idei umaniste, scrierile luterane și discuțiile despre ele au pătruns deja la începutul anilor douăzeci în cercurile orașenești cultivate din Transilvania²⁵.

Se poate reține, în legătură cu Transilvania, că în principat confesionalizarea, care nu s-a petrecut nici liniar nici univoc, ci adeseori într-o permanentă pendulare greu de descâlcit, altfel decât în Ungaria, nu a putut fi anulată de nici o putere centrală. Indiferent de apartenența confesională, principii au intervenit în procesele de confesionalizare, frânând sau reglementând. În secolul al XVI-lea ei au sprijinit prin scrisori protectoare (de privilegii) și decrete în primul rând formarea de comunități luterane²⁶, iar în secolul al XVII-lea în special prin oferte de studiu răspândirea calvinismului. Din punctul de vedere al cancelarului luteran Mihály Csáki, comunitățile evanghelice de pe Pământul Crăiesc au fost considerate în jurul anului 1557 ca susținătoare ale statului, care „sprijineau statul”, iar din această cauză preoților lor li s-a acordat în anul 1559 din nou dijma; această atitudine a fost exprimată ulterior, atunci când în 1572 principele catolic István Báthory a prezentat Sinodului german de la Mediaș cele „opt articole”, din care cel de-al doilea i-a solicitat fiecărui preot în parte jurământul pe Confessio Augustana (invariata)²⁷. Cum această interpretare le-a convenit membrilor sinodului și magistraților germani, astfel și ei au votat pentru acesta.

Spațiul de manevră ale intervențiilor disciplinatoare în domeniul confesional din partea autorității au fost însă îngrădite. O dispută ordonată de János Szápolyai pentru anul 1538, sub medierea lui Anton Verancsics,

²⁴ Reinert: Gründung (vezi nota 23). 192f.

²⁵ Péter: Geschichte (vezi nota 230, 51f., p. 54-56 cu referire la cercetări despre pietatea populară, predica laică și Reforma. Reinert: Gründung (vezi nota 23), p. 8-44. - Binder: Grundlagen (vezi nota 20), p. 22-24, 31-44.

²⁶ Regina Isabella și Ioan II. Sigismund au emis în anii 1557, 1559 și 1570 scrisori protectoare, cu care au vrut să asigure preoților evanghelici și pentru viitor jurisdicția canonică pe Pământul Crăiesc - o poziție împotriva căreia Luther s-a revoltat de timpuriu vehement. Reinert: Gründung (vezi nota 23), p. 306-308. - Zach: Stereotypenbildung (vezi nota 20), p. 118-120. Surse la Teutsch, Georg Daniel: Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen, Partea I. Hermannstadt 1862, p. 173-175.

²⁷ Reinert: Gründung (vezi nota 23), 312f. În formula de jurământ a episcopilor evanghelici.

prepozitul de la Alba Iulia, între prelații catolici, curte și preoții simpatizanți cu protestantismul – Disputa religioasă de la Sighișoara – nu a putut să-i determine pe cei din urmă să renunțe la vederile lor. Despre discuție relatează cronicarul sibian Andreas Rasor/Scherer: „în 1538 regele Ioan a ținut la Sighișoara cu preoții o mare dispută în materie de religie, și dogmatibus Lutheri annuirt. Quod a nostribus magno gaudio excipiebatur. Sed spes delusa”²⁸. Această relatare despre perioada imediat anterioară discuției despre „problema religioasă” la dietele principatului, începând cu anul 1542, merită să fie luată în considerare. În ciuda hotărârilor dietele deja valabile, ca și cea a *ius reformandi*, începând cu anii optzeci Báthoreștii catolici au încercat în zadar ca și principii să croiască drum pentru o recatolicizare de sus în jos prin chemarea iezuiților ca și profesori și întemeietori de școli la Cluj, Alba Iulia și Oradea. Între 1581 și 1604 au eșuat trei astfel de încercări. De fiecare dată dieta s-a impus din nou, puținii oameni de la Școala iezuiților trebuiau îndepărtați²⁹. Mai degrabă i-a reușit lui István Báthory să mențină cu succes interdicția de inovație pe care a impus-o chiar la începutul domniei sale la dieta de la Turda (1572). În anul 1579, Francisc David, nonadorantistul și dezbinătorul de comunitate, a fost condamnat la închisoare ca și „inovator și distrugător al țării”³⁰ de către Dieta de la Alba Iulia³¹. Dar și această interdicție de inovație se suprapunea cu punctul de vedere majoritar al stărilor și al preoților protestanți.

În Transilvania, Contrareforma a fost fără efect în secolul al XVII-lea, iar în secolul al XVIII-lea în mare măsură un fenomen periferic. În schimb, începând cu anii patruzeci ai secolului al XVI-lea, mai ales la orașe, au fost prezentate și adoptate ordonanțe ecleziastice protestante. Acestea au marcat durabil viața comunității, și anume după principiul hotărât deja în anul 1542, potrivit căruia pe teritoriul ei propriu „religia” este o problemă interioară a fiecărei stări în parte³².

²⁸ Fabritius, Karl: Das Religionsgespräch zu Schäßburg im Jahre 1538 und des Weißenburger Propstes, nachherigen Graner Erzbischofs Anton Verantius Briefe an Siebenbürger Sachsen, în: Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde N.F. 10 (1872), p. 133-136, aici p. 239.

²⁹ Zach: Stereotypenbildung (vezi nota 20), p. 144-146.

³⁰ Reinerth: Gründung (vezi nota 23), p. 303.

³¹ Nonadorantismul conducătorului comunității unitariene de la Cluj, Francisc David, a ieșit la iveală în anul 1571 (Dieta de la Târgu Mureș), după receptarea profesiei de credință antitrinitare. Pretextul pentru procesul împotriva fundamentalistului Davidis a fost divorțul lui de a doua soție respectiv plângerea ei (ibidem, p. 292-301). – Binder: Grundlagen (vezi nota 20), p. 148-155. „Cazul Davidis” a fost viu dezbătut și de cronicista contemporană a Transilvaniei.

³² Monumenta Comitalia Regni Transylvaniae, ed. Sándor Szilágyi, vol. I, Budapest 1876, p. 183-185.

Relația dintre *principes et regnum* a fost – pentru a-l parafraza pe Max Weber – în estul Ungariei de odinioară una diferită de cea din vestul dominat de Habsburgi. În arcul carpatic ea a favorizat răspândirea și diversificarea în continuare a protestantismului și la urmă codificarea rezultatelor într-o constituție a principatului. Capitulațiile pentru alegerea principelui au conținut jurământul pe înțelegerile privind religia obținute deja³³. Se pare că stările nu și-au însușit aici la începutul anilor patruzeci hotărârea Dietei de la Speyer din anul 1526 referitoare la religie, nici abrogarea ei de la următoarea Dietă de la Speyer (1529) și au supraevaluat Pacea religioasă de la Augsburg (1530). Începând cu 1571, în Principatul Transilvaniei multiconfesionalitatea a determinat relațiile de dominație mai degrabă neobișnuite pentru timpul respectiv.

La baza dezvoltării problemei religioase în Principatul Transilvaniei, cunoscută prin rezultatele ei, în urma recunoașterii reciproce a patru confesiuni egale și a tolerării active a unei a cincea, în timpul fazei decisive între 1542 și 1572³⁴, a stat un model de dominație a stărilor tripartit, relativ simplu și clar pentru stabilirea consensului.

1. După 1556, din politica națională a Principatului Transilvaniei a dispărut influența decisivă a *puterilor catolice* – fie în figura unui domnitor supraregional, fie prin episcopi catolici. Episcopatele Cenad în Banat și Alba Iulia în Transilvania nu au mai fost ocupate după 1542 (după moartea ultimului prelat la momentul respectiv) de un episcop rezident; prepozitul Antun Vrančić (Verancsics) a părăsit în anul 1549, după ani de mediere și după un „proces împotriva ereticilor” la adresa reformatoilor brașoveni, care s-a desfășurat, în mod tolerant, la Alba Iulia. După uciderea lui Martinuzzi, episcopatul de Oradea a rămas în anul 1551 tot neocupat³⁵. Intermezzo-ului consilierului regal Paulus Bornemisza la Alba Iulia (1551/56) i-a pus capăt chiar acest *episcopus electus*, prin demisia lui după retragerea din Transilvania a trupelor habsburgice și pentru că invitației lui

³³ Quellenbuch zur vaterländische Geschichte, ed. Robert Csallner, partea II, Hermannstadt 1905, p. 151: Jurământul principelui Sigismund Báthory în fața stărilor adunate la Mediaș

³⁴ Binder: Grundlagen (vezi nota 20. – Reinerth: Gründung (vezi nota 23). – Bucsay, Mihály: Geschichte des Protestantismus in Ungarn, Stuttgart 1959. – idem: Der Protestantismus in Ungarn 1521-1978. Ungarns Reformationskirchen in Geschichte und Gegenwart, vol. I, Köln-Wien 1977. – Kurze Geschichte Siebenbürgens (vezi nota 12), p. 286-334 (Capitolul “Kultur und Reformation. Die religiöse Toleranz”). – Zach: Stereotypenbildung (vezi nota 20), p. 109-154.

³⁵ Pprocedura specifică de ocupare ulterioară a scaunelor episcopilor maghiari *in partibus* a fost clarificată pentru prima dată de Ritschel, Remigius: Die Bischöfe der ungarischen Krone, în: Römische Historische Mitteilungen 13 (1971), p. 137-164. – cf. și studiul lui Tóth, István György (în acest volum).

la un sinod extins pe țară în anul 1554 i-au dat ascultare numai puțini preoți³⁶. În plus, acest prelat a aflat că averea episcopală a fost alocată altor scopuri. Ea a devenit un domeniu al coroanei în forma unei dote al principei; după retragerea Habsburgilor, în palatul episcopal rezida principele³⁷. Transilvania, pe vremuri o provincie periferică a arhiepiscopatului Kalocsa, a rămas acum din punct de vedere confesional de una singură.

2. Un *principe* foarte tânăr, Ioan II. Sigismund Szápolyai, a susținut și sprijinit timp de vreo 15 ani, prin angajamentul său personal, extinderea mai multor formule confesionale. El însuși a participat activ la disputele religioase de la dietă și la sinoadele preoților și și-a schimbat credința de patru ori: botezat catolic, a devenit lutheran în copilărie, dar după câțiva ani s-a convertit la calvinism, iar la urmă la credința unitariană (antitrinitară). Se înțelege că acest principe a aprobat o politică religioasă tolerantă. Giovanni Andrea Gromo, un consilier italian, l-a descris în 1565 pe principe astfel: „de la natură credincios și preocupat de adevăr”³⁸. El nu a pus în funcțiune această politică de unul singur, „permanenta reformă” a fost susținută de majoritatea stărilor. Tendințelor clare către o rigurozitate reformatoare, care se întindea necontrolat, a încercat să se opună urmașul lui, principele István Báthory. Pe lângă cele mai importante realizări ale stărilor „in religionibus”, el a impus la dietă scurt după aceea, în anul 1572, o primă interdicție de inovare, așa numita lege a inovației. Prin aceasta, fanaticii religioși și reformatorii radicali urmau să fie ținuti departe de Transilvania. Interdicția de inovare nu putea fi impusă întodeauna. Nonadorantismul și sabatarismul care au dus unitarianismul mai departe în sens radical, aduse de Matthias Glorius de la Timișoara la Cluj, puteau fi marginalizate, dar nu și eliminate pe deplin³⁹.

3. *Stările* au avut în aceste trei decenii de schimbări confesionale rapide o putere politică remarcabilă, chiar dacă nu au avut niciodată o superioritate în alternanța duală între *principes* și *regnum*. Între purtătorii schimbării confesionale se numărau, pe lângă stări, și orașele orientate spre reformă, în primul rând Sibiul și Brașovul pe Pământul Crăiesc, Clujul și mai târziu Debrefinul de pe teritoriul nobiliar, respectiv protopopii, magistrații și reprezentanții laici ai stărilor. Activitatea lor comună poate fi

³⁶ Reinerth: Gründung (vezi nota 23), 231f.

³⁷ Zach: Stereotypenbildung (vezi nota 20), p. 119.

³⁸ Călători străini în țările române, ed. Maria Holban et.al., vol. II., București 1970, p. 362.

³⁹ Pirnát, Antal/Dán, Róbert, Antitrinitarism in the Second Half of the 16th Century, Leiden 1982. – Pákozdi, Sámuel: Der Siebenbürgische Sabbatarismus, seine Entstehung und seine Entwicklung vom Unitarismus zum Judentum sowie sein Untergang, Stuttgart-Berlin 1973.

tematizată pentru Transilvania în mod deosebit și anume ca un element decisiv al inovației confesionale și al confesionalizării.

Stările Voievodatului Transilvaniei s-au deosebit de stările regale ungare (unde au fost desigur invitate), de la data asocierii lor regionale din secolul al XIV-lea. Cele trei stări ale Transilvaniei au fost, de la sfârșitul Evului Mediu, entități clar separate una de cealaltă din punct de vedere teritorial, juridic și administrativ. Ele corespundeau împărțirii teritoriale din „Transilvania istorică”, iar după aceea și în principat, în comitatele nobiliare, Țara Secuiască și Pământul Crăiesc. Reprezentanții lor formau cele trei *nationes* sau stările. Această provincie se deosebea de restul Ungariei prin constituția teritorială specifică locului. Atât formarea stărilor cât și elaborarea și consolidarea diferitelor formule de Reformă au fost determinate de această constituție teritorială. Dezvoltarea Transilvaniei într-un stat al stărilor multiconfesional, cu o structură duală de *princeps* și *regnum*, care funcționa relativ echilibrat și a fost dominată de principe, precum și cu o libertate confesională adevărată, s-a datorat în secolul al XVI-lea și dezinteresului puterii islamice protectoare, tolerantă, respectiv indiferentă din punct de vedere religios.

Numele cel mai des utilizate pentru stările naționale din Transilvania au fost *natio* respectiv *nationes* (de la mijlocul secolului al XVI-lea și *status et ordines*). „*Natio*”⁴⁰ corespunde și în Transilvania unei foarte cunoscute convenții a istoriei instituțiilor din Evul Mediu. Un drept care este legat de un teritoriu anume este decisiv pentru o descriere mai apropiată a celor trei stări din Transilvania.

De *națiunea nobiliară* aparțineau *Hungari* nobili din cele șapte comitate transilvănene: Hunedoara, Alba Iulia, Târnava, Turda, Cluj, Dăbâca și Solnocul de Mijloc, iar din anul 1545 și din comitatele din Partium. Această noțiune nu desemnează maghiarii etnici, ci aparținătorii diferitelor popoare și etnii ale țării, printre care maghiarii care din punct de vedere juridic trăiau „*more nobilium*”, adică au fost scutiți personal de plata impozitelor și vămilelor. În Transilvania această nobilime se definește încă în secolul al XVII-lea ca și un grup puțin diferențiat, ca „*una eademque nobilitas*”.

Secuii au dispus ca și colectivitate de un teritoriu anume, de Țara Secuilor. Disponerea socială tradițională tripartită în cadrul acestui grup, ai cărui membri au fost cu toții oameni scutiți de obligativitatea serviciului militar - ei se lăsau numiți cu plăcere „soldații regelui” -, s-a diluat total până în secolul al XVI-lea. În secolul al XVI-lea, mulți secuți săraci s-au

⁴⁰ Această noțiune este deseori greșit înțeleasă sau folosită într-un mod derutant (aceasta deja din secolul al XVIII-lea): „*Natio*” desemnează în Transilvania formațiuni teritoriale, reprezentanță provincială, și nu este un indicator etnic de limbă.

angajat adesea benevol ca iobagi. Numai trei până la patru neamuri au trăit "more nobilium", adică scutiți de plata impozitelor. Aceasta a distrus în secolul al XVI-lea structura comunității de pe Pământul Secuiesc și a apropiat-o de cea a comitatelor nobiliare.

Sășii s-au stabilit din secolul al XII-lea în Bazinul Carpatic, conform diferitelor drepturi, ca *hospites*. Ei au format doar pe Pământul Crăiesc un grup liber, protejat de lege, acesta cuprinzând doar o treime dintre ei; restul au trăit pe pământ comitatens, fiind așadar iobagi.

Ar fi simplist și greșit să se caute în Transilvania toate diviziunile unui model al societății tradiționale de stări cu un caracter central-european, fie divizat în două stări, ca în Anglia, Boemia, Polonia și în dieta ungară, fie în curii, ca în Franța sau în Imperiul Romano-German. De aceea nu are nici un sens ca această *natio* a sașilor (reprezentând peste 90% dintre țăranii liberi) să fie catalogată ca "starea burgheză", iar cea a secuilor liberi ca "starea țăranilor" din principat, în timp ce starea nobilimii din cele șapte comitate (și din Partium) i-ar cuprinde pe magnați și clerul înalt. Cei din urmă aparțineau de aristocrație, ca moșieri și nu ca prelați⁴¹. Desigur, o diferențiere socială de tipul "țăran-burghez-nobil" exista, cu toate acestea, și în structura societății din Transilvania.

Un număr mic de delegați, "Landherren" din sânul celor trei *nationes*, au reprezentat teritoriul lor precum și drepturile acestuia în adunările comune. Fiecare dintre cele trei stări au beneficiat de privilegii separate. Acestea au fost modificate în secolul al XVI-lea, de fiecare dată într-un "cod juridic" propriu, în care - de obicei fără nici o sistematizare - au fost consemnate sau adunate și apoi aduse sub tipar cutume și diplome. Comitatele nobiliare s-au referit la "Tripartitum"-ul lui István Verbóczi, prezentat în anul 1514 ca și constituția *natio Hungarica*. După Mohács el a avut în Transilvania o valabilitate și utilizare limitată. În anul 1555 secuii au tipărit diplomele și constituțiile municipale, iar în 1583 sașii au editat o culegere a privilegiilor și a normelor lor cutumiare, numită *Eigenlandrecht*.

Aceasta a însemnat, de exemplu, că un secuie sau un sas trebuiau să apară în fața propriei instanțe, și nu în fața principelui. Deasemenea, sistemele efectuării plăților și dărilor din teritoriile numite au fost reglate foarte diferit: dările pentru lotul iobăgesc, dijma și nona, au fost cerute și efectuate pentru fiecare sat, la fel și dările de pe Pământul Crăiesc, darea bouului de pe Pământul Secuiesc și cincizecimea la români. Și obligativitatea

⁴¹ În Ungaria Regală stările împărțite după grupurile sociale au format cele două camere sau table. În Tabla Superioară stăteau moșierii (*barones*), prelații și episcopii, la Tabla Inferioară nobilimea mică, stareții și prepoziții, precum și reprezentanții comitatelor și orașelor regale libere, Benda: Absolutismus (vezi nota 3), p. 93.

serviciului militar (a secuilor, ca și a unor țărani iobași) se supunea obișnuinței teritoriale, pentru a da doar câteva exemple. Toate acestea ar putea să explice de ce, după anul 1690, Transilvania nu a fost privită și tratată de către dinastia habsburgică ca "o proprietate personală".

Domeniul seniorial

La întrebarea: cât de puternic a marcat proprietatea funciară relațiile de dominație din Transilvania în timpul principatului? – se poate da ușor un răspuns. Domeniile senioriale, care în această epocă treceau deseori din mână-n mână, se aflau preponderent în proprietatea purtătorilor schimbători ai puterii politice. Mai puțin clară este problema urmărilor provocate de schimbările de proprietate la nivel confesional. Au vrut marii moșieri să le impună țăranilor și clăcașilor lor propria confesiune, și dacă da – cât de profund sau cu ce succes s-a desfășurat acest proces misionar? Nu se știe decât într-o măsură foarte mică dacă moșierilor li se părea util sau nu să le impună țăranilor schimbarea multiplă confesiunii, lucru care a stat totuși în puterea lor.

Moșierul nu a avut nici ca principe puterea neîngrădită de a-și impune dorințele în materie confesională. În secolul al XVI-lea, plebanii obișnuiți nu păreau să se bucure de o stimă deosebită din partea nobilimii funciare. Un observator italian relatează (în jurul anului 1581) că moșierii i-au tratat ca „pe niște sclavi”⁴², un altul că preoții catolici nu erau ocrotiți nici măcar pe moșiile lui Báthory, care domnea pe vremea aceea (în jurul anului 1583). În anii optzeci, iezuiții relatează unanim despre faptul că slujbele bisericesti au fost întâmpinate la Cluj, Oradea și Alba Iulia de către nobilimea protestantă maghiară cu mare considerație, chiar cu bunăvoință⁴³. Toate acestea arată că în perioada de până la 1600 nu numai că s-a dus lipsă de preoți ai comunităților, ci și că orientarea confesională în sânul *natio Hungarica* nu a fost încă fixată. În orașele germane și la unitarieni domneau însă deja relații mult mai clare.

Pentru secolul al XVI-lea sunt greu de găsit sursele care să relateze despre interesul fiecărei pătri de supuși cu privire la aspectele confesionale – probleme altfel viu discutate în cercurile orășenești, teologice și intelectuale din Transilvania (și transmise prin documentele de arhivă). Totuși, în secolul al XVII-lea Biserica Reformată (Helvetă) putea să prezinte o adeziune largă în rândul nobilimii precum și al segmentelor de populație

⁴² Aus einem Bericht des Visitators von Siebenbürgen, János Leleszi SJ, în: Holban: Călători străini (vezi nota 38), p. 461. – Possevino, Antonio SJ: De Transilvania, ibidem, p. 533.

⁴³ Leleszi (vezi nota 42)

maghiară de la orașe și a iobagilor. Școli sătești, câteva gimnazii, un Collegium Academicum (înființat în anul 1622 de către Gábor Bethlen) și o organizare bisericească cu două superintendențe au creat o situație stabilă⁴⁴. Aceasta a avut efecte și asupra adeptilor confesiunii ortodoxe.

Țăranii români și ruteni liberi și aserviți au aparținut aproape exclusiv confesiunii ortodoxe; printre locuitorii orașelor, ca și în rândurile nobilimii mici se găseau și catolici. Convertiri mai trainice – la calvinism – vor exista în rândul țăranilor români de-abia în secolul al XVII-lea. Ele se bazau pe oferta educativă (școli, locuri de studiu) și pe cuvântul Domnului în limba populară (în locul slavonei bisericești neînțelese), dar seducea deasemenea și promisiunea unei poziționări sociale mai bune (eliberarea de anumite dări și servicii). Aceste oferte le-au făcut moșierii calvini din Transilvania Centrală, dar și cuvântul principilor calvini, Gábor Bethlen și György Rákoczi, a avut greutate. Cercetările românești ale acestei problematice insuficient elucidate subliniază unilateral, după concluzii simpliste și fără dovezi din surse, constrângerea exercitată de către autoritatea maghiară pentru trecerea la altă credință, corelată cu pierderea identității etnice, reprezentare contestată atât de istoriografia maghiară, cât și de o parte a istoriografiei românești mai recente⁴⁵.

Din cauza numeroaselor înnobilări din secolul al XV-lea, *natio Hungarica* a fost în Transilvania, la fel ca și în Ungaria, mult mai numeroasă decât în Europa Centrală și de Vest⁴⁶. Proprietatea alodială al nobilimii a fost scutită de taxe. Dărilor și contribuțiile proveneau de la iobagi. Deoarece din

⁴⁴ Bucsay: Protestantismus (vezi nota 34), vol. I, p. 160-174. – Ferencz: Kirche (vezi nota 20), p. 74-76, passim.

⁴⁵ Suttner, Ernst Christoph: Die rumänische Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit der Reformation, în: Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde 25 (1982), p. 64-120. – Păcurariu, Mircea: Istoria bisericii ortodoxe române, vol. II, București 1994, p. 66-76. – Moraru, Alexandru: The Calvinist Catechism and the Orthodox Transilvians of the XVIIth Century, în: Colloquia. Journal of Central European History 1 (1994), p. 65-69, împotriva: Révész, Imre: La Réforme et les Roumains de Transylvanie, Budapest 1937. – Dumitran, Ana: Calvinizarea – sinonim al maghiarizării? Cazul Turdaș, în: Apulum 34 (1997), p. 303-309. – Sipos, Gábor: Calvinismul la românii din țara Hațegului la începutul secolului al XVIII-lea, în: Nobilimea românească din Transilvania, Satu Mare 1997, p. 207-216.

⁴⁶ Benda: Absolutismus (vezi nota 3), 88f. Benda indică pentru anul 1750 cifre care au fost descoperite după conscripții contemporane și au fost transferate pentru perioada din jurul anului 1650: În Ungaria existau atunci aproximativ 4,5% nobili în comparație cu 1% în Franța și 2%-3% în Imperiul Germano-Roman sau în Boemia, dar aproape 10% în Polonia. Corespunzător, partea păturilor burgheze se ridica în Ungaria la 1,5%-2% față de 10%-12% în Franța și 4%-5% în Imperiul Germano-Roman: Kurze Geschichte Siebenbürgens (vezi nota 12), p. 286, 334f., p. 338.

motive istorice în Transilvania nu a existat starea magnaților ereditari – în secolul al XVII-lea doar trei familii de magnați au venit din Ungaria Regală – , iar în principat nu s-a acordat noblețe ereditară, în mare măsură aici avem de a face cu nobilimea mică.

În secolul al XVI-lea a avut loc o restratificare în structura proprietarilor domeniilor senioriale. În timp ce multe neamuri autohtone s-au stins, de exemplu, în Partium, Petrovics (cu bunuri în comitatul Timiș), Drágffy, Balassa sau Perényi (dominant în Maramureș și Crasna), sau au fost extirpate, cum au fost Kendeffy și Maylád din Transilvania istorică⁴⁷, unii moșieri din Partium și din Ungaria Regală, foarte puternici deja – Szápolyai, Báthory, Rákóczi – au obținut și alte domenii în principat. La fel, o dată cu secularizarea bisericii catolice în 1556, pământul episcopatelor Cenad, Alba Iulia și Oradea, aflat în comitate, a ajuns sub administrarea camerală sau a principilor. Moșii de anumită mărime în Transilvania au fost deci în secolul al XVI-lea și XVII-lea în primul rând domeniile statului, ale căror beneficii se cumulau din dările iobagilor. După 1556, în Transilvania marile moșii senioriale nu se mai aflau în posesie familială. După anul 1630 ele s-au adunat din nou într-o singură mână: în cea a casei princiare Rákóczi. Fărămișarea neobișnuită este ilustrată de următorul rezumat:

În jurul anului 1550, 15%-20% din țară (sau aproximativ 700 de sate cu până la 15 pogoane) a fost în proprietate episcopală sau statală. Suprafețele împădurite din Transilvania au fost încă foarte întinse. În cazul *natio Saxonica* existau și proprietăți folosite în comun, parțial păduri, parțial regiuni deluroase cu așezări țărănești. În jurul anului 1650, cca. 80% (350-400 de familii de nobili) au avut cotă-parte dintr-unul sau mai multe sate, în timp ce 15% dintre aceste familii posedau unu până la trei sate. În jurul anului 1600 doar șase familii au avut, pe lângă asemenea cote-părți din sate, și o moșie ceva mai mare (un număr de mai multe sate); dar numai două familii de nobili transilvăneni (Bánffy de Losonc și Csáky) au stăpânit câte un domeniu autohton de mari dimensiuni (Huedin și Almaș) și pe lângă acestea și alte domenii în *Partium*. Tot în Partium au achiziționat averi proprii neamuri neoriginare din Transilvania, provenite din Ungaria Regală (Báthory de Somlyó, Bethlen de Iktar). După anul 1630, o parte din aceste proprietăți a fost moștenită și acaparată de familia Rákóczi⁴⁸.

În concluzie: în jurul anului 1650 moșiile senioriale medievale din Transilvania se aflau deja în mare măsură în administrație camerală. Moșieri din Ungaria Regală au obținut în perioada 1560-1600 domenii în Transilvania. Totuși, lipsesc informații precise despre statutul acestora:

⁴⁷ Kurze Geschichte Siebenbürgens (vezi nota 12), 264f., p. 2850287, 334f.

⁴⁸ ibidem, 334f.

proprietate privată, alodiu sau domeniu de stat, ca și în legătură cu răspunsul la întrebarea dacă statutul social al țăranilor de pe aceste moșii a fost influențat de aceste forme de proprietate.

Studiile despre răscoale, iobăgie, legarea de glie a țăranilor (cea mai mare grupă din populație) au ajuns la concluzii foarte diferite. O temă centrală în cercetare, atât din punctul de vedere al științelor sociale cât și pentru istoriografia Ungariei cu privire la epoca Reformei, o reprezintă răscoala lui Dózsa din anul 1514. După răscoala țărănească maghiară din 1514, care a izbucnit în armata cruciată episcopală și al cărei purtător de cuvânt și conducător a devenit György Dózsa, mic nobil secui, țăranilor iobagi li s-a interzis printr-o lege maghiară dreptul la libera strămutare. Această lege a fost îndată inclusă și în „Tripartitum”-ul lui Verbőczy și i s-au mai adăugat o serie de măsuri coercitive împotriva țăranilor. Aici a fost vorba de iobăgie pe viață („mera et perpetua servitus”) și de câte o zi pe săptămână robotă pentru moșier – fără ca aceste noi reglementări să fi putut înlocui complet dreptul cutumiar mai vechi⁴⁹. În Transilvania, moșierii și țăranii au reglementat problema dărilor și mai departe prin înțelegere privată, ceea ce a fost negociat în secolul al XVII-lea și la dietă, și nu prin aplicarea „Tripartitum”-ului⁵⁰. La diete a ieșit curând la iveală că nu magnații și proprietarii marilor domenii senioriale au fost favorabili decretatei legări de glie, ci mica nobilime, care de obicei posedea numai o proprietate funciară foarte mică – deseori numai o cotă-parte dintr-un sat⁵¹ – și care a sperat prin aceasta să-și asigure un venit stabil din impozite și dări. Stările din Transilvania au declarat în repetate rânduri legarea de glie anulată și neavenită⁵².

⁴⁹ Prodan, David: Die Leibeigenschaft in Siebenbürgen vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. în: Südost-Forschungen 33 (1974), p. 62-84, aici p. 76-78 (cu indicarea surselor). – Makkai, László: Ungarn 1328-1650, în: Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte vom ausgehenden Mittelalter bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, vol. III, ed. Hermann Kellenbenz, Stuttgart 1986, p. 1006-10333, aici 1012f., 1015f.

⁵⁰ Prodan: Leibeigenschaft, (vezi nota 49). – Kurze Geschichte Siebenbürgens (vezi nota 12), p. 318.

⁵¹ Prodan: Leibeigenschaft (vezi nota 49) 82 cu cifre din secolul al XVIII-lea: din 94 de sate din Câmpia Transilvaniei numai 22 au avut un singur moșier, din contră, 32 dintre aceste sate au avut 10-30 de moșieri. Țăranii supuși aparțineau de obicei tuturor categoriilor din structura feudală: țărani liberi (printre ei iobagi care au făcut rost de bani și s-au răscumpărat, haiduci), pe jumătate liberi (semi-liberi) (*cives*), cei eliberați (scutiți) de clacă (*szabados*), țărani stăpâni pe un pogon și/sau iobagi (*servi*, care din secolul al XIII-lea au drept la moștenire și la alegerea domiciliului): Kurze Geschichte Siebenbürgens (vezi nota 12), p. 276-279. – Makkai: Ungarn (vezi nota 49), p. 1010-1012, 1015, 1022.

⁵² Prodan: Leibeigenschaft (vezi nota 49), p. 65-67. – Kurze Geschichte Siebenbürgens (vezi nota 12), p. 276.

Nu doar istoriografia marxistă a apostrofat răscoala lui Dózsa (și, legată de aceasta, așa-numita „a doua iobăgie”) ca un declanșator al Reformei din Ungaria. Ambele noțiuni s-au dovedit a fi un construct pentru regiunea Carpaților. Investigații mai profunde se lasă încă așteptate, dar se pare că în secolul al XVI-lea și în secolul al XVII-lea timpuriu principiul *cuius regio, eius religio*, de altfel multă vreme valabil în Europa Centrală, nu a fost sau nu a putut fi impus în Transilvania de către marii moșieri.

Starea „nobilimii maghiare” din cele șapte comitate din Transilvania și Partium a rămas în secolul al XVII-lea și XVIII-lea multiconfesională; toate cele trei profesii de credință recunoscute de Dietă au fost reprezentate. Țăranii nu au urmat în mod obligatoriu decizia confesională a moșierilor lor, precum arată și eșecul calvinizării ortodocșilor în jurul anilor 1650/1700, când protopopii români au favorizat ofertele Vienei referitoare la unirea bisericii cu biserica romană și s-a format o Biserică Greco-Catolică în Transilvania și în Partium.

Populația a fost în perioada 1550-1650 mai puțin sedentară decât înainte de „perioada otomană”. Au avut loc migrații cauzate de războaie și epidemii, precum și de nesiguranța unei existențe țărănești umbrite de incursiuni și încăierări pe ambele părți ale „graniței în mișcare”. Desigur, nu în ultimul rând, practica măririi impozitelor a cauzat fluctuații permanente. Partium-ul cu câmpii a fost mai puțin locuit la cumpăna secolului al XVII-lea decât Transilvania, urmare, printre altele, a epidemiilor și a foametei cauzate de mizeria războaielor. Estimările consemnează pentru perioada dintre 1593 și 1606 o scădere a populației de până la 50%. De-abia în jurul anului 1650 pare să fi fost atinsă din nou situația de dinaintea războiului cel lung (1592)⁵³.

Confesionalizare

Cadrul politic schițat a oferit diferiților reformatori, umaniștilor, teologilor ca și predicatorilor ambulante și mecenajilor lor, magistraților orașenești, principilor ca și moșierilor de la mijlocul secolului al XVI-lea un larg spațiu de manevră. Pretutindeni în comitatele nobiliare (inclusiv în Partium și Banat) și pe Pământul Crăiesc al *natio Saxonica* s-a extins în primul rând un protestantism influențat de Wittenberg (de Luther sau Melanchthon) și/sau de Zwingli. Și în principat *renovatio* a fost țelul inovațiilor avute în vedere. Numai micul grup al nonadoranțiștilor a pășit după 1571 pe alte căi, fundamentaliste, mergând până la negarea Noului Testament. Din 1542, respectiv 1549, s-au impus și consolidat în forme

⁵³ Kurze Geschichte Siebenbürgens (vezi nota 12), 303f. și tabelul cu populația, p. 269: în jur de 955.000 de locuitori.

explicit conturate din punct de vedere organizatoric numeroase comunități protestante (majoritatea au fost lutherane)⁵⁴, în ciuda unei autorități decis catolice în persoana guvernatorului și episcopului de Oradea, Gheorghe Martinuzzi, și a interregnului habsburgic din timpul războiului civil din 1551-1556. După retragerea trupelor habsburgice din anul 1556 stările au rechemat-o pe regina catolică Izabella și pe încă minorul Ioan II Sigismund. La începutul anului 1557 pare să existe în principat o „biserică națională” luterană, cu câte un superintendent maghiar și german.

Dieta de la Turda a confirmat în același an libera decizie a fiecărui nobil și a fiecărei stări în privința alegerii credinței. Această hotărâre a pus piatra de temelie pentru așa-numita lege religioasă a Transilvaniei. În primul rând nu a existat o linie de demarcație între vechi și nou și la fel de puțin și între grupurile teritoriale și lingvistice ce urmau a fi reformate. Ceea ce îi despărțea s-a ivit pentru prima dată în problemele legate de ceremonii. Sașii de pe Pământul Crăiesc și cei de la Cluj urmau să înlăture diferențele în 1557, la un sinod comun de la Cluj, convocat la insistențele domnitorului. Acest sinod a adâncit sciziunea, în ciuda „Consensus doctrinae” prezentat acolo și care a fost întocmit de parohul-gazdă Franz Hertel/Davidis. Această scriere a fost ultima mărturisire de credință comună a lutheranilor aparținând ambelor stări (pe Pământul Secuiesc biserica catolică și-a păstrat importanța). Dacă limba propovăduirii protestante – (majoritar) maghiară la Cluj și în comitate, respectiv germana pe Pământul Crăiesc – a jucat un rol important sau nu, se poate bănui doar. În orice caz, după sinodul de la Cluj din anul 1557 s-au constituit o superintendentură germană pe raza de acțiune a sinodului sașilor din Transilvania și una maghiară pe teritoriul administrativ al fostului episcopat de comitat de la Alba Iulia⁵⁵.

⁵⁴ Numirea și amintirea episcopilor lutherani este un indiciu bun: Péter Petrovics, tutorele regal și guvernatorul, a organizat în 1549 pe domeniile lui din Banat o biserică lutherană cu episcopul Máté Gönci pentru comitatele Timiș, Arad, Makó și Szeged; în 1553 Paul Wiener a devenit superintendentul pentru Pământul Crăiesc și pentru comunitățile iobage germane învecinate din comitatele Alba și Târnave; în 1554 a fost numit un episcop Tamás la Cluj, unde din 1544 Kaspar Helth (Heltai) a deținut funcția de protopop (preot de oraș); în 1555 episcopul Demeter Tordai a luat atitudine pentru comitatele din Partium: Szabolcs, Satu Mare, Sălaj, Ugocsa și în anul 1556 Márton Kalmancsehi este protopop la Debrețin, precum în anul 1557 Franz Hertel (David, Dávid, Davidis) superintendent pentru comitatele nobiliare din Cluj. Péter Méliusz Juhász a predicat la Debrețin deja înainte de 1560 în spiritul Catehismului de la Heidelberg și în jurul anului 1570 Francisc David, protopopul deja calvinist a Clujului, s-a întors spre dogma unitariană. Kurze Geschichte Siebenbürgens (vezi nota 12), p. 287-294. – Binder: Grundlagen (vezi nota 20).

⁵⁵ Binder: Grundlagen (vezi nota 20), p. 76-78.

Nici mai târziu nu a existat batjocură, convertire în masă silnică, iar libertatea de credință a fost consolidată la dietele următoare (1563, 1564, 1568). De aceea, între 1542 și 1572, în Principatul Transilvaniei, pe lângă biserica catolică, care la urmă s-a văzut redusă la un rest de cca. 10% din adepții ei⁵⁶, au putut să se instituie calvinismul (aproximativ din 1560, prima dată la Debrețin, după aceea în majoritate printre ungurii din comitate, inclusiv din Partium) și doctrina unitarienilor (1570) din Cluj. Calvinismul a fost admis oficial în anul 1564 la Dieta de la Turda, care a fost precedată de un sinod la Aiud, iar gruparea unitariană, care a fost inițial foarte mică, în 1571 la Târgu Mureș. „Legea religioasă” a fost cu aceasta încheiată. În anul 1595 apare în hotărârile dietei formula care a devenit cunoscută sub numele de „cele patru religii recepte”, consemnată și în prima codificare juridică a legilor țării din 1653, „Approbatae constitutiones Regni Transylvaniae”⁵⁷. În secolul al XVII-lea, în principat, pe lângă acestea au găsit o anumită tolerare și unele secte – sabatarienii, huteriții, anabapțiștii etc.

O dată cu confesionalizarea, s-a așezat pe teritoriul arcului carpatic, peste normele teritoriale ale stărilor, o altă împletitură de criterii de ordine, rețeaua celor cinci credințe. În Principatul Transilvaniei nu au existat mecanisme destul de efective pentru „religia impusă”; dar o anumită presiune, prin „intervenția convingătoare” exercitată pentru a obține convertirea, poate fi mereu constatată.

Suprapunerea sau o întâlnire dintre un teritoriu și un grup juridic, respectiv o stare, sau dintre o confesiune și un grup etnic, deși a putut să intervină punctual, a rămas totuși o excepție. Excepție într-un sens mai restrâns au fost numai sașii din Transilvania, ca și *natio*/stare, ca și grup teritorial-juridic și din punctul de vedere etnic și al limbii. Maghiarii, pornind de la târgul Debrețin și de la domeniul seniorial Huedin, au adoptat la rândul lor, în mare măsură, numai o singură confesiune, calvinismul. Dar aceste teritorii nu au reprezentat un întreg teritoriu juridic.

După reîntoarcerea în 1556 a familiei Szápolyai, confesionalizarea a marcat hotărâtor cele trei teritorii ale stărilor din principat, dar ea nu s-a desfășurat numai după un criteriu de stare, ci și după unul etnico-lingvistic. Propovăduirea cuvântului Domnului în limba populară a necesitat redactarea de cărți corespunzătoare și pregătirea preoților. În mai multe orașe ale principatului s-a dezvoltat repede o rețea de tipografii pentru cărți bisericești în limba maghiară, germană, română și chiar slavonă. Un comerț voinic cu cărți s-a pus în mișcare și a fost puternic sprijinit sistemul școlar. În cele

⁵⁶ Această informație este convențională.

⁵⁷ Art. 8. Csallner: Quellenbuch (vezi nota 33), p. 180.

trei teritorii ale stărilor confesionalizarea s-a desfășurat în particular destul de diferențiat.

Pentru comitatele nobiliare, inclusiv Partium-ul, este tipică o multitudine de oferte de reformă, corespunzătoare lui *ius reformandi a natio Hungarica*. În 1550 nobilimea a fost în majoritate luterană, șase ani mai târziu majoritatea a fost deja predispusă la calvinism, după alți 15 ani câțiva reprezentanți ai stărilor au început să se orienteze după exemplul clujean al doctrinei unitariene; totuși, calvinismul a rămas, după modelul de la Debrețin, dominant în toate comitatele nobiliare. Biografiile ale reformatorilor, cum au fost Péter Melius Juhász, Márton Kálmáncsehi, Mátyás Bíró Dévai, care și-au desfășurat activitatea în Partium, sau viețile parohilor sași clujeni Kaspar Helth (Heltai Gáspár) și Franz Hertel (Dávid Ferenc) redau exact, într-o formă prescurtată, acest model al unei conversiuni multiple: cu toții au studiat și în Wittenberg și/sau au fost prima dată adepții lui Luther. După aceea s-au apropiat calvinismului, unii dintre ei s-au îndepărtat din nou și de acesta. Schimbarea lor de confesiune a fost urmată de fiecare dată de un grup mic, care s-a înmulțit treptat.

Restraticarea în relațiile de proprietate de pe moșiile nobiliare și stratificarea diversificată a structurilor de proprietari arată o stare de fapt parțial anarhică. După observațiile preoților catolici de la sfârșitul secolului, aceste opțiuni confesionale nu au fost totuși consecința căutării și a controversei teologice sau spirituale mai profunde. În anul 1581, P. János Leleszi, descriind stările de fapte din domeniul nobiliar, le numește „barbare⁵⁸”, înțelegând de fapt needucate. Cercetarea s-a aplecat până acum mai mult asupra elitei, culturii elitei, lumii cărților și a schițat o cu totul altă imagine. Deja de la mijlocul secolului s-au adunat la familiile din comitate și în bibliotecile orașenești fonduri de cărți considerabile⁵⁹. Cercetarea materialelor de lectură de către Ádám Dankanits a scos la iveală faptul că în secolul al XVI-lea a existat într-adevăr o cultură a cărții, iar cărțile cu conținut religios au stat pe primul loc⁶⁰. Traducerile Bibliei în limba maghiară și tipărirea în limba populară în tipografia lui Kaspar Helth de la Cluj a cărților bisericesti și de cântări întregesc această imagine.

⁵⁸ Leleszi (vezi nota 42), p. 461.

⁵⁹ În colecția de la Szeged (vezi nota 7) sunt înregistrate cinci volume ale seriei „Bibliotheken in Siebenbürgen”, apoi, printre altele: Die Bibliotheken der Familie Rákóczi 1588-1660. Typoskript, ed. István Monok, Szeged 1996; Private Sammlungen im Gebiet des Königlichen Ungarn und im Fürstentum Siebenbürgen 1533-1721. Bibliographie, ed. Zsuzsa Font et al., Szeged 1985.

⁶⁰ Dankanits, Ádám; Lesestoffe des 16. Jahrhundert in Siebenbürgen, Bukarest 1982, p. 79-81, 134-136. Erasmus din Rotterdam a fost autorul cel mai răspândit în rândul stărilor, unele din scrierile lui au fost retipărite și în tipografiile din Transilvania (ibidem, p. 79).

Tentativele separate de Reformă în comitate au ca rezultat un mozaic colorat:

Péter Petrovics (†1557) a sprijinit dogma luterană pe domeniile lui din Banat și la curte. După ocuparea de către turci a Banatului de Timiș (1552) se pare că acest elan pentru Reformă s-a pierdut treptat; în orice caz, în secolul al XVII-lea misionarii catolici raportează numai despre persoane singulare și nimic despre comunități lutherane din Eyalet-ul Timișoara⁶¹.

Pe domeniile familiilor Drágffy, Balassa și Perényi din comitatele din Partium, Maramureș și Satu Mare, Mátyás Biró Dévai (fostul discipol al lui Luther) a predicat în spiritul magistrului său. În 1545, la un sinod particular din Ardud, 29 de plebani se declară adepții Confesiunii Augustane. În 1556/57 se sting cele trei neamuri și nu se mai găsesc protectori puternici ai luteranismului. Moșiile lor schimbă proprietarul și în curând dogma răspândită de Kálmácsehi și Péter Melius Juhász la Debrețin și pe domeniul eparhiei Oradea a devenit dominantă la unguri aproape pretutindeni în comitate. Juhász le-a consemnat în „*Confessio Ecclesiae Debreceniensis*” în anul 1562. Cel puțin în comunele rurale ca Debrețin, Reforma nu a fost un fenomen doar elitar, straturi vaste au fost atrase de Juhász. De-abia Biserica Reformată a asigurat în comitatele nobiliare o confesionalizare vastă a ungarilor. În secolul al XVII-lea și principii calvini, Gábor Bethlen și cei doi Rákóczi, au sprijinit această cale. Biserica Reformată a pătruns și la ungurii de dincolo de graniță, în Eyalet-ul Timiș⁶².

În Secuime s-a manifestat până în anii șaiszeci puțin interes pentru protestantism. O revoltă din jurul anului 1566 a atras toată atenția și toate forțele, după aceea prioritate au avut schimbarea economică și cea socială. Pornind de la nobilimea mică secuiască, în cele patru scaune secuiești din vest a pornit în anii șaptezeci o mișcare reformatoare greu de reconstituit; de ea au aparținut și curentele fundamentaliste (împotriva cărora s-au intentat procese). În final, în aceste scaune toate cele patru confesiuni „recepte” au găsit adepți. Cele trei scaune secuiești din est, Giurgeu, Ciuc și Trei Scaune, au rămas în mare măsură catolice⁶³.

Confesionalizarea s-a desfășurat în modul cel mai conservator pe Pământul Crăiesc, teritoriul națiunii săsești. Conservator, deoarece în primul rând toți membrii germani de pe teritoriul stării au acceptat Reforma după norma de la Wittenberg (mai ales a lui Melanchthon), pe de altă parte,

⁶¹ Zach: *Franziskanermission* (vezi nota 7), p. 20, 22f., 81, 83.

⁶² Menționarea calviniștilor (unguri) este în aceste surse destul de frecventă (ibidem, p. 80, 87f., 91, 94, 121, 135). – Alte dovezi din surse în: *Relationes* (vezi nota 7), *passim*.

⁶³ *Relationes* (vezi nota 7). În rapoartele nr. 25 și 37f., dar și în celelalte 15 rapoarte despre starea bisericii catolice în Transilvania din perioada 1629-1677, se găsesc deseori referiri la Țara Secuilor și la călugării franciscani de acolo.

deoarece cei care gândeau altfel puteau fi excluși din această comunitate evanghelică. Această confesiune a fost extinsă și asupra sașilor din comitatele învecinate, dar nu și asupra acelor din comitatul Cluj și din împrejurimile lui, unde de asemenea au trăit sași. Astfel de decizii corespundeau unor puncte de vedere pragmatice, ele neurmărind atunci explicit un criteriu etnico-lingvistic (așa cum din secolul al XIX-lea istoricii au preferat să privească)⁶⁴. Universitatea Spirituală (Geistliche Universität), de care aparțineau și capitlurile sașilor iobagi din comitatele Alba Iulia și Târnava, a fost păstrată și întărită de credința evanghelică comună. La sașii din Cluj, care s-au alăturat calvinismului sau unitarismului, a intervenit la sfârșitul secolului al XVI-lea și de-a lungul secolului al XVII-lea o schimbare lingvistică relativ rapidă, care poate fi demonstrată, printre altele, prin dublete de nume germano/maghiare în sursele orașenești și prin traducerea numelor de familie și a prenumelor germane în maghiară⁶⁵.

Hotărârile sfatului din Brașov din toamna anului 1542, conform căreia ceremoniile din bisericile locale urmau să fie simplificate, i-a urmat imediat o „Cărticică a Reformei”⁶⁶ cu rază de acțiune în Țara Bârsei, în care se justifică și se asigură măsura „ca din obișnuința noastră credința creștină să nu fie defăimată [...]”⁶⁷. „Alături s-a avut mare grijă ca nimic nou să nu fie introdus fără mărturia Sfintei Scripturi sau exemplul orașelor prearenumite într-un anumit punct și ca nimic din ceea ce este de nelipsit pentru mântuire și este o poruncă vădită a lui Dumnezeu să nu fie greșit printr-o neglijență oarecare”⁶⁸. Cercetarea trimite la modelul de la Nürnberg și la influența puternică a lui Melancthon⁶⁹. Aproape patru ani mai târziu reprezentanții laici și ai bisericii elaborează la Sibiu un regulament ecleziastic, care urmează în mare măsură liniile trasate de „Cărticica Reformei”. O ediție germană, „Regulamentul ecleziastic al tuturor germanilor din Transilvania”, și o ediție latină, „Ecclesia Dei Nationis Saxoniae”, au fost tipărite în Brașov, la

⁶⁴ Binder: Grundlagen (vezi nota 20), 77f.

⁶⁵ Papp, Francisc: Marchands Hongrois et Allemands à Cluj dans la première moitié du XVII^e siècle, în: Colloquia. Journal of Central European History 1 (1994), p. 70-77.

⁶⁶ Umanistul, tipograful și parohul brașovean Johannes Honterus a redactat în anul 1542 un îndrumător (care s-a pierdut) pentru „slujba evanghelică” (Formula Reformationis Ecclesiae Coronensis ac Barcensis totius provinciae), pe baza căruia s-a născut puțin mai târziu *Cărticica Reformei*. Reinerth: Gründung (vezi nota 23), p. 94.

⁶⁷ Se referă la vecinii ortodocși și la comercianții externi din Brașov și din Țara Românească, care „slăvesc datinile lor, așa cum or fi ele, ca fiind cele mai curate și le preferă celorlalte într-un mod arogant”. „Cărticica Reformei” (1543). Citat după Quellen zur Geschichte der Siebenbürger Sachsen 1191-1975, ed. Ernst Wagner, Köln-Wien² 1981, p. 108.

⁶⁸ ibidem, p. 108.

⁶⁹ Binder: Grundlagen (vezi nota 20), p. 33-35, 40f.

Honterus, în anul 1547. Universitatea Națională, ca organ suprem de administrație, declară acest regulament al bisericii obligatoriu. În Regulamentul Ecleziastic se reglementează probleme legate de ceremonii, de viața comunitară, de ridicarea de școli și supravegherea lor, de îngrijirea bolnavilor și a săracilor etc. El este mai puțin o mărturisire de credință, cât un catalog al îndrumărilor pragmatice. În 1553, sinodul, respectiv Universitatea Spirituală, îl alege pe fugarul Paul Wiener din Laibach ca prim superintendent evanghelic. Tot în anul 1543 va fi editată de Andreas Moldner prima carte de cântări în germană, opt „Cântece bisericești”, dintre care două proprii; în 1556 urmează „Cântece bisericești și psalmi, făcute de D. M. L.[uther] și alți oameni învățați” care au fost editate tot de tipografia Honterus. Parohul Valentin Wagner le-a întocmit după modele din Imperiul Romano-German. Acceptarea „Formula pii consensus”⁷⁰ în anul 1572 a desăvârșit acest exemplu al unei confesionalizări.

Necesitatea vizitațiilor canonice regulate efectuate de către episcop, precum și de către magistrați, este subliniată în regulamentul ecleziastic. Dintr-un raport al vizitației în Țara Bârsei, din anul 1550, se poate deduce că judecătorul orașului Brașov l-a chestionat pe preotul localității în primul rând despre respectarea noilor obiceiuri: „Dacă domnul preot își îndeplinește cum trebuie demnitatea de predicator în adevărata învățătură evanghelică și apostolică?”; iar pe curatori: „Dacă consiliul împreună cu comunitatea sunt ascultători harnici ai predicii și ai Cuvântului lui Dumnezeu?”⁷¹ Din raportul unei inspecții generale din anul 1650, efectuată de episcopul Christian Barth, reiese că în formularea celor 23 de întrebări (care au fost utilizate din 1617) a fost implicat și magistratul din Sibiu. Întrebările se întind de la respectarea dogmei evanghelice adevărate, virtutea preotului și a învățătorului, precum și a membrilor comunității, obiceiuri, școală, salarii, îngrijirea bolnavilor și săracilor, până la: „De luxu et superbia in habitu” (Dacă se practică luxul în îmbrăcăminte și port?)⁷²

În cadrul confesionalizării cuprinzătoare de pe Pământul Crăiesc, prin puterea laică și bisericească, s-a avut grijă în mod deosebit de „a păstra curată dogma luterană”. Este exemplar cazul umanistului german Johannes Sommer (†1574), care, ca și învățător la Bistrița, a fost expulzat de pe Pământul Crăiesc atunci când a adoptat ideile unitariene. Sommer s-a dus la colegiul de la Cluj. În jurul anului 1570, câțiva elevi, datorită calității bune a învățământului, l-au urmat acolo, de exemplu fiii preotului Mathias Glatz.

⁷⁰ Reinerth: Gründung (vezi nota 23), p. 304-322.

⁷¹ Quellen zur Geschichte der Siebenbürger Sachsen (vezi nota 67), p. 119.

⁷² Teutsch, Georg Daniel: Eine Kirchenvisitation, în: Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde N.F. 3 (1885), p. 1-30, aici p. 5.

Totuși, li s-a ordonat printr-o decizie sinodală să se întoarcă acasă⁷³. Cu toate acestea, atât doctrina rațională unitariană cât și calvinismul au găsit întodeauna adepți printre sașii educați din Transilvania, „deoarece fiecăruia îi este permis să creadă ceea ce vrea”⁷⁴. Despărțirea Pământului Crăiesc de *ius reformandi* valabil a necesitat un anumit efort. Sinoade (1565, 1571) și în final cuvântul principelui adresat Adunării Universității Bisericești de la Mediaș (1572) au încercat să elimine o confesionalizare multiplă de pe acest domeniu al stării⁷⁵. „Fantoma” de a avea criptocalviniști sau unitarieni în rândurile proprii s-a păstrat până la mijlocul secolului al XVII-lea. După aceea, confesionalizarea după modelul de la Wittenberg a fost considerată încheiată.

În cercetările referitoare la confesionalizare și la formele de disciplinare socială eficiente în Principatul Transilvaniei trebuie luată în considerare cel puțin o variabilă de stare, una de domeniu seniorial și una etnico-lingvistică. Mecanismele unei disciplinări sociale benevole de grup (sau de jos) se adaugă aici punctual.

Din cca. 1571 s-au format, pe lângă biserica catolică care a fost aproape total marginalizată, trei biserici confesionale protestante, fiecare cu o cultură confesională specifică, cărora pe parcursul confesionalizării de grup li s-a alăturat, de la mijlocul secolului al XVII-lea, o componență „națională”. Alături de ele a existat cea de-a patra biserică confesională, ortodoxia, cu cultura ei proprie și cu puțină permeabilitate față de ofertele făcute de protestanți pe teritoriile stăpânite de națiunile constituționale⁷⁶. În ceea ce privește propriile comunități, bisericile s-au îngrijit, prin anumite mecanisme și structuri, și de disciplinarea socială. Imboldurile au pornit nu numai din sfera puterii, ci ele veneau și de la nivelul comunităților. Un comportament conform normei internalizate a fost exersat în special la sași. Dar nu numai la ei se găseau interese de autoadministrare din vechile regulamente de breaslă, legislații municipale și asociații comunitare mai

⁷³ Reinert: Gründung (vezi nota 230, 300f.

⁷⁴ ibidem, p. 301.

⁷⁵ ibidem, 304f., p. 312-316.

⁷⁶ Din materialul vast al surselor numai câteva date: în anii patruzeci și cincizeci au existat oferte din partea germană pentru a scoate pe Pământul Crăiesc, pentru români, cărți bisericești în limba populară, prin care să li se explice acestora Reforma. Eforturi asemănătoare au existat în anii șaptezeci și pe domeniile de comitate din centrul Transilvaniei. Au fost numiți trei episcopi, alte cărți bisericești au fost tipărite în limba română, dar numai cu un succes modest. În anul 1579, István Báthory a instalat la Alba Iulia un episcop român pentru principat. Zach, Krista: *Orthodoxe Kirche und rumänisches Volksbewußtsein im 15. bis 18. Jahrhundert*, Wiesbaden 1977, p. 110-134 (cu bibliografie). Cf. și nota 45. – Gábor Bethlen a impus ca la școlile calviniste de toate gradele să fie acceptați și români. Moraru: *Catechism* (vezi nota 45), 67f.

vechi, cum erau fraternitățile de la sate sau vecinătățile de la orașe⁷⁷. Aceste organizații au fost recunoscute după Reformă pentru eficacitatea lor și în special cea din urmă a fost revalorizată. O (anumită) confesiune, limbă și cultură, ca și apartenența de stare, au fost din secolul al XVII-lea elementele din care s-a constituit identitatea de grup corespunzătoare.

Cele patru confesiuni care și-au asigurat în 1571 egalitate juridică, precum și schimbarea liberă a confesiunii – religia catolică, evanghelicoluterană, calvino-reformată și cea unitariană – au fost considerate „recepte”. Ambele principii, „privilegiu de stare” și „libertatea religioasă”, au rămas până în anul 1848 (în acest ciudat amestec de puncte de vedere juridice medievale și moderne) legea valabilă în Transilvania. Ele au făcut ca în secolul al XIX-lea această parte de țară din Monarhia habsburgo-ungară să pară, desigur, deosebit de învechită.

Structurile de proprietate funciară, cu schimbări rapide de proprietari, au acționat în comitate împotriva unei uniformizări confesionale. Atitudinea stării nobilitare a condus lucrurile în aceeași direcție. Nobilii țineau morțiș la *ius reformandi*, obținut cu greu în diete, și l-au și practicat. Astfel, nu i-a reușit nici unui moșier și nici chiar principelui însuși să confesionalizeze fără excepție nici *regnum*-ul Transilvaniei, nici comitatele nobiliare sau domeniile proprii. Familia Báthory, care a domnit nu mai puțin de 42 de ani, reprezintă cel mai bun exemplu în acest sens. O confesionalizare de stat nu putea fi săvârșită în acest stat al stărilor.

Sursele relatează puține lucruri despre viața cotidiană a omului de rând și acest puțin nu a fost încă exact cercetat. Fiecare parte implicată în confesionalizare a pretins că a realizat confesionalizarea cu ajutorul importantelor oferte de educație, și nu prin forță, sprijinind prin aceasta identitatea „națională” de grup.

Dezvoltarea Transilvaniei într-un stat al stărilor, multiconfesional și cu o structură duală de *principes* și *regnum*, care a funcționat relativ echilibrat, dominat de principe și caracterizat de o adevărată libertate religioasă, nu se datorează exclusiv nici autonomiei din politica internă, nici puterii suzerane tolerante, respectiv indiferentă din punct de vedere religios. Pendularea între Habsburgi și otomani, între neamurile nobiliare maghiare rivale și secui în lupta pentru poziții de conducere în arcul carpatic marchează viața de zi cu zi a acestei regiuni. Până la urmă, regiunea este stabilizată în raport cu Imperiul Otoman prin pacea de la Zsitvatörök (1606). La Pacea

⁷⁷ Noi puncte de vedere pentru confesionalizare aduce și o cercetare din domeniul *natio Saxonica* în Evul Mediu, de curând prezentată. Gündisch, Konrad: “[...] să se dea ascultare poruncilor firești”. *Freiwillige Sozialdisziplinierung am Beispiel mittelalterlicher Zunftordnungen in Siebenbürgen*, în: *Historia urbana*, 1998.

din Westfalia, din 1648, Transilvania este putere semnatară protestantă și, ca atare, își poate afirma internațional „suveranitatea” statală.

Chiar și imaginea schițată arată însă – dacă este comparată cu regiunile învecinate – că Transilvania s-a aflat oarecum în contratimp. Ea apare aproape ca un *contramodel*. În legătura cu aceasta, cel puțin, cercetarea este de acord. Multe alte aspecte, cum ar fi problema relației dintre puterea stărilor și puterea principelui sau cea a importanței Transilvaniei în transmiterea ideii de continuitate statală a Ungariei, necesită în continuare cercetări mai aprofundate. Și opiniile referitoare la volumul și conținutul confesionalizării, la libertatea și toleranța religioasă, precum și la libertatea comunității și iobăgie sunt uneori extrem de diferite. Dar de aici se nasc și oportunitățile pentru cercetări științifice comprehensive din punct de vedere regional.

Învățarea și cunoașterea limbilor străine în Principatul Transilvaniei¹

Ildikó Horn

The Study and the Knowledge of Foreign Languages in the Principality of Transylvania The paper presents and analyzes the knowledge of foreign languages in the Principality of Transylvania, approaching, in turn, every social category. First comes the knowledge of foreign languages displayed by the princes and the political leaders, followed by that of the nobles and even of some broader social categories, chiefly from the urban areas. Also presented are the reasons why, during the 16th–17th centuries, the inhabitants of Transylvania sought to learn additional languages, reasons that are political, diplomatic, and religious in nature, but which also had to do with the presence here of a multicultural space. In its second part, the paper presents in detail the means and the methods used in the acquisition of foreign languages, from educational institutions to textbooks and books, traveling, or private tutoring. The conclusions point out the high level of foreign language mastery in the Principality of Transylvania.

Keywords: Foreign Languages, Cultural History, Transylvania, Early Modern Epoch

„Dar nici Miltiade, acest rege de mare putere și cultură nu se rușina să prezideze la procese fără să fie ajutat de vreun interpret. Citim despre el că pentru a putea face acest lucru a trebuit să învețe la perfecție douăzeci și două de limbi” – scria Erasmus în lucrarea sa *Educația principilor creștini*². Nici autorul, nici cititorii acestei cărți, devenită între timp o lucrare de referință nu s-au mirat de această informație uluitoare. Poate că o considerau o dată excepțională, un fel de record, dar cu toții erau încredințați de faptul că a cunoaște aproape la perfecție limbile materne ale supușilor este una dintre cunoștințele de bază de care trebuie să dispună un domnitor.

¹ Prezentul articol este un prim aspect al unui studiu mai amplu care se află încă în lucru.

² *Erasmus din Rotterdam: A keresztény fejedelem neveltetése* [Educația principilor creștini] Trad. în lb. magh. Csonka Ferenc, note și postfață de Baraly Ö. Szabolcs. Budapest. 1992. 129. Această lucrare a lui Erasmus era foarte populară în Transilvania. Exemplarul care a constituit mai înainte proprietatea lui János Szapolyai a fost adus în Transilvania, în 1541, împreună cu alte cărți de regina Izabela și chiar și prințul Ioan Sigismund cunoștea învățăturile sale. Postfața lui Barlay la op. cit. 151.

Se știe despre mai mulți domnitori transilvăneni că vorbeau mai multe limbi străine în afara cunoștințelor obligatorii de limbă latină. Regina Isabela care între 1556 și 1559 a domnit în partea estică a Regatului Ungar în numele fiului ei știa încă din familie limbile poloneză și italiană și pe lângă acestea vorbea destul de fluent și în germană, respectiv în latină³. Ca o femeie să vorbească limbi străine în această epocă, mai ales latina era un lucru ieșit din comun chiar și pentru o doamnă care provenea dintr-o familie de domnitori. Fiul reginei Isabela, Ioan Sigismund, cunoștea opt limbi; Giovannandrea Gromo, un căpitan al gărzii de corp sosit din Italia, descria astfel cunoștințele de limbă ale principelui: „Are cunoștințe solide de limbă latină, astfel încât se poate exprima bine despre o temă dată și poate înțelege cuvintele care îi sunt adresate. Vorbește bine italiana, germana, poloneza, maghiara, româna și știe și puțină turcă și greacă.”⁴

Dintre membrii familiei Báthory, Ștefan Báthory este lăudat de mai multe surse pentru elocvența cu care vorbea limba latină, iar ca principe și apoi ca rege al Poloniei se folosește aproape exclusiv de această limbă ca lingua franca, deși știa să vorbească pe lângă latină și italiana, germana și poloneza. Vastele sale cunoștințe de limbă au fost amintite în discursul festiv de elogiere adresat noului rege ținute în cadrul dietei din Varșovia din 1587 în cadrul căruia Báthory a fost înscăunat rege, respectiv în discursul funebru de la funeraliile sale. Trimisul Transilvaniei, cancelarul Farkas Kovacsóczy elogia cunoștințele de limbă poloneză ale regelui trecut în neființă: „Printre atâtea alte dovezi ale dragostei sale pentru voi oare nu se află dar și aceea, poate cea mai evidentă dintre toate, că în pofida vârstei sale înaintate a învățat atât de bine limba țării acesteia, încât putea să se înțeleagă cu toată lumea fără ajutorul interpretului?”⁵ Krzysztof Warszewicki, secretarul regal al lui Báthory, a apreciat și el în discursul său funebru cunoștințele de limbă ale fostului său stăpân: „În pofida faptului că dădea dovadă de unele neajunsuri în folosirea corectă a limbii italiene și germane, era cât se poate de versat în moravurile și obiceiurile străinilor, astfel încât toți cei care îl auzeau vorbind despre astfel de teme se minunau de cunoștințele lui.”⁶

³ Endre Veress: *Izabella királyné 1519-1559* [Regina Isabela 1519 - 1559]. Magyar Történelmi Életrajzok Budapesta. 1901. Arcanum Kiadó DVD. Introducere.

⁴ *Giovannandrea Gromo*: Compendium. Trad. în lb. magh. Tima Renáta. In: *Fejedelmek forradalmak vasutak. Tanulmányok Erdély történetéből*. Ed. Takács Péter. Erdélytörténeti Könyvek 3. Debrecen, 2000, 56.

⁵ Kovacsóczy Farkas beszéde: Báthory István emlékezete [Discursul lui Farkas Kovacsóczy: Memoria lui Ștefan Báthory]. Ed. Nagy László. Budapesta, f.a. [1995] 287.

⁶ Krzysztof Warszewicki gyászbeszéde. Báthory István emlékezete [Discursul funebru al lui Krzysztof Warszewicki. In *memoriam Ștefan Báthory*] op.cit. 290.

O problemă interesantă o constituie criticile pe care Warszewicki, format la universitățile din Lipsca, Wittemberg și Bologna, le face cu privire la cunoștințele de limbă germană ale lui Báthory. Alte surse afirmă că Báthory vorbea foarte bine limba germană, ceea ce n-ar fi de mirare dacă ne amintim de faptul că de la unsprezece până la șaisprezece ani a fost aprod la curtea imperială vieneză și în timpul șederii sale a avut chiar de mai multe ori onoarea ca împăratul Ferdinand I să îl invite să facă parte din cel mai apropiat cerc al suitei sale.⁷ Desigur, în secolul al XVI-lea, cultura cea mai la modă a curții vieneze pe lângă latină era cea italiană și cea spaniolă, dar ghidul de conduită din 1553 și 1561 le cerea aprozilor, pe lângă însușirea perfectă a limbii latine, și exersarea limbii germane timp de mai multe ore pe zi, respectiv cititul în această limbă.⁸ Ștefan Báthory a mai petrecut încă doi ani la Viena între 1565 și 1567, de data aceasta în calitate de diplomat ținut în captivitate al regelui Ioan Sigismund, dar și în această situație a avut posibilitatea să își îmbogățească cultura generală și să citească. Însă după ce a fost ales rege al Poloniei nu i-a mai făcut plăcere să vorbească limba germană. Din contră, în cadrul tratativilor diplomatice cu sultanul sau aliații săi a refuza să vorbească în limba germană era una dintre tacticile sale preferate în vederea sublinierii sentimentelor sale anti-habsburgice.

Tânărul Pierre Lescapier relatează și el despre un asemenea caz cu ocazia sosirii sale la Alba Iulia în cadrul delegației franceze împuternicite să discute despre posibilitatea formării unei relații dinastice între Franța și Principatul Transilvaniei: „Era de notorietate că principele se folosea de orice mijloc pentru a da de înțeles că nu dorește să întrețină nici un fel de relații de alianță sau de prietenie cu împăratul Habsburg. Din acest motiv – chiar în pofida obișnuitului său comportament politic – a refuzat să discute în limba germană cu domnul Le Normand, trimisul Franței care dorea să discute unirea pe bază matrimonială dintre cele două țări, astfel încât au fost nevoiți să vorbească cu ajutorul interpretului, deoarece domnul Le Normand nu vorbea limba latină. Și aceasta în pofida faptului că în alte ocazii principele vorbea foarte bine germana. Din aceleași motive amintite mai sus vorbea numai în maghiară sau latină și cu delegațiile și conducătorii celor șapte orașe aflate sub domnia sa care erau locuite și apărate de populație de limbă germană. Nu agreea ca oamenii să i se adreseze în limba

⁷ Endre Veress: *Báthory István király (Terror Hostium) [Regele Ștefan Báthory (Terror Hostium)]*, Budapesta. 1937.27.

⁸ *István Fazekas: Adalékok az ifjú Bocskai István bécsi udvarban eltöltött éveihöz [Comentarii la anii petrecuți la curtea vieneză a tânărului István Bocskai]*. Studia Caroliensia 2006/1. 77.

pe care sultanul o detestă.”⁹ Însă refuzul lui Báthory de a vorbi limba germană și aparentul său dispreț pentru această limbă era mai degrabă o tactică, un gest diplomatic, doar se știe că în Polonia vorbea germana cu soldații germani din slujba sa fără nici o rețineră.¹⁰

Fratele mai mare al lui Ștefan, Cristof Báthory, cel care a fost principele Transilvaniei între 1576 și 1581, avea cunoștințe și mai vaste în domeniul limbilor. Pe lângă o cunoaștere excelentă a limbii latine vorbea bine și italiana, așa cum o dovedesc și însemnările căpitanului Gromo, menționat mai sus: „Ambii [Ștefan și Cristof Báthory] sunt prieteni de nădejde ai poporului italian și vorbesc foarte bine limba noastră, mai ales Cristof.”¹¹ Pe lângă aceasta, Cristof vorbea bine și germana și a învățat și spaniola și franceza, două limbi foarte puțin cunoscute la vremea aceea în principat. Acestea din urmă le-a învățat la curtea lui Carol Quintul unde servise ca aprod la vârsta de 16 ani, având în sarcină dresajul cailor împăratului. Este foarte posibil să fi cunoscut și alte limbi, decât cele menționate anterior, mai ales că diferite surse arată că în tinerețe a petrecut timp în mai multe țări: Anglia, Spania, Flandra, Italia și Germania.¹² Și tocmai datorită cunoștințelor sale de limbă franceză a fost ales și de regina Isabela în 1557 să conducă delegația trimisă în acel an la Paris, deși pe atunci tânărul nobil avea numai douăzeci și șapte de ani.

Dintre membrii următoarei generații a familiei Báthory care au ajuns pe tron Sigismund și Andrei aveau cunoștințe aprofundate de limbă. Contemporanii amintesc elocvența lui Sigismund Báthory în limbile latină și italiană, dar se știa și că avea mare afinitate la învățatul limbilor și că după ce s-a mutat în Cehia a învățat într-un timp relativ scurt limba cehă, astfel încât ținea discursuri lungi și elaborate în această limbă în dieta țării.¹³ Pentru Andrei Báthory era mai ușor; a trăit printre vorbitori nativi de limbă poloneză de la vârsta de treisprezece ani; cunoștințele de limbă latină și

⁹ Pierre Lescalopier utazása Erdélybe 1574 [Călătoria lui Pierre Lescalopier în Transilvania 1574]. Ed. Benda Kálmán. Budapesta. 1982., 75.

¹⁰ Báthory István emlékezete [In memoriam István Báthory]. op. cit. 25-26.

¹¹ *Gromo*: Compendium, op.cit. 58.

¹² *Martian Julián*: Magyarok V. Károly udvartartásában [Maghiarii la curtea lui Carol Quintul]. Erdélyi Múzeum 1910. 53-54. și Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării-Românești. I-XI. Ed. Andrei Veress. București, 1930. II. 240. Leleszi János 1583-as gyászbeszéde: Fontes Rerum Transylvanicarum (Erdélyi Történelmi Források) [Discursul funebru al lui János Leleszi din 1583: Fontes Rerum Transylvanicarum (Surse istorice ardelenene)]. I-V. Ed. Andrei Veress. Budapesta. 1911. I. 311. Szamosközy István történeti maradványai [Textele istorice rămase de la István Szamosközy]. I-IV. Ed. Szilágyi Sándor. Budapesta. 1876. I. 192-193.

¹³ Colecția de manuscrise a Bibliotecii Academiei de Științe Maghiare. Colecția Andrei Veress. Ms 422. fol. 77-84.

greacă veche și le-a dobândit la colegiul iezuit din Pułtusk; iar cunoștințele de limbă italiană le-a aprofundat în timpul a două șederi mai lungi la Roma. Limba germană a învățat-o deja ca episcop de Warmia, datorită faptului că populația era vorbitoare de limbă germană, dar și relațiile diplomatice cu prințul prus și prințul de Curlanda necesitau acest lucru.¹⁴

Până acum literatura de specialitate îl califica pe Ștefan Bocskai drept un tip soldățesc fără prea multă cultură, cu cunoștințe minime de limbă latină care nu vorbea nici măcar germana, bazându-se pe o scrisoare a acestuia către Beligiojo. Însă cele mai recente cercetări arată că Bocskai vorbea excelent atât în latină, cât și în germană. Ascunderea cunoștințelor de limbă cu mai sus amintita ocazie în 1604 era doar o tactică de manipulare adeseori aplicată și de Ștefan Báthory și mulți alți diplomați din întreaga Europă.¹⁵

Gabriel Bethlen s-a format și el prin autoeducare și nu prin peregrinări în străinătate, asemenea altor principii transilvani ca Ștefan Báthory, Ștefan Bocskai sau Gheorghe Rákóczy I și vorbea multe limbi. Contemporanii săi spun că vorbea bine turcește (desigur limba scrisă nu și-a însușit-o), românește și puțin nemțește.¹⁶ În ceea ce privește cunoștințele sale de limbă latină, literatura de specialitate s-a îndoit adeseori că ele ar fi existat, în pofida mărturiilor contemporanilor, însă mărturiile din jurnalul lui Don Diego de Estrada, maestrul de ceremonii și totodată profesorul de dans și de limbi de origine spaniolă al principelui nu mai lasă loc de nici un dubiu în privința acestor cunoștințe, și pe deasupra ne oferă și amănunte prețioase cu privire la deschiderea principelui Bethlen față de limbile străine și metodele folosite la învățarea lor. Conform mărturiilor lui Don Diego principele vorbea cu străinii sosiți la curtea sa „într-o latină elocventă și elegantă” și lua de la Don Diego zilnic lecții de italiană și spaniolă datorită cărora „în scurt timp vorbea aceste limbi peste nivelul mediu și nu scăpa nici o ocazie de a-și practica cunoștințele.”¹⁷

În familia Rákóczy se preda și se învăța latina, germana și franceza. Un element modern este deschiderea față de limba franceză, care de la mijlocul secolului al XVII-lea a devenit tot mai populară printre politicienii

¹⁴ Ildikó Horn: Báthory András [Andrei Báthory]. Budapesta. 2001. 22-44.

¹⁵ Fazekas I.: Az ifjú Bocskai István [Tânărul Ștefan Bocskai]. op.cit. 73-85. și G. Etényi Nóra-Horn Ildikó-Szabó Péter: Koronás fejedelem. Bocskai István és kora [Principele încoronat. Ștefan Bocskai și era în care a trăit]. Budapesta. 2006. 51.

¹⁶ Lajos Demény: Bethlen Gábor és kora [Gabriel Bethlen și timpul său]. Budapesta. 1982. 15.

¹⁷ Don Diego de Estrada visszaemlékezései Bethlen Gábor udvarára [Memoriile lui Don Diego de Estrada la curtea lui Gabriel Bethlen]. Trad. Szőnyi Ferenc. In: Bethlen Gábor emlékezete [In memoriam Gabriel Bethlen]. ed. Makkai László. Budapesta. 1980. 510, 519-520

transilvăneni. Datorită unor referințe indirecte putem presupune că cunoștințele profunde de limbă franceză încep chiar cu Gheorghe Rákóczy I, iar despre fiul său, Sigismund, s-a consemnat că la indicația tatălui său trebuia să ia lecții de limbă franceză de la un ofițer de origine franceză care a fost răscumpărat din robie.¹⁸ Mihai Apafi avea cunoștințe de limbă latină, germană și franceză și avem cunoștință și despre faptul că la porunca sa i se citea din ziare și cărți franceze în timpul mesei.¹⁹ Fiul său învăța latina și germana și Ferenc Páriz Pápai relatează și despre faptul că „învăța franțuzește și chiar face progrese”.²⁰

Dar nu numai domnitorii vorbeau multe limbi, ci și supușii lor. Desigur, în țările cu mai multe naționalități conlocuitoare cum era și Principatul Transilvaniei, plurilingvismul era un fenomen de la sine înțeles, căci era absolut necesar ca membrii fiecărei etnii să cunoască întrucâtva limba celorlalte etnii din jurul lor. Cea mai eficientă metodă pentru însușirea limbilor în mod spontan era dacă se trăia printre vorbitori nativi ai acelei limbi, respectiv în timpul copilăriei, mai ales dacă printre slugile care îngrijeau copilul era vreuna și de altă limbă. Din jurnalele personale sau de călătorie ale străinilor care vizitau Ardealul ne putem da seama de faptul că la nivel de comunicare, mulți dintre locuitorii principatului puteau să se exprime și să se facă înțeleși într-o limbă străină. Pierre L'Escalopier care a vizitat Ardealul în 1574 a consemnat în notele sale că a întreținut o discuție pe teme serioase cu judele-primar al Sibiului, Lukács Hirscher, timp de un sfert de oră, deși judele nu era vreun absolvent al universității de la Wittemberg, ci doar capul uneia dintre breslele din oraș, dar în pofida acestui fapt era capabil să întrețină cu ușurință o discuție „într-o latină de bucătărie”.²¹ Există un număr mare de vizitatori străini care accentuează faptul că existau mulți maghiari și transilvăneni în general – chiar și din straturile sociale unde nu ar fi fost de așteptat – care vorbeau limba latină. Englezul Edward Brown scria în 1668 că în Transilvania latina „este vorbită de foarte mulți oameni, mai ales de către nobili și soldați... Dar am întâlnit și birjari, luntrași și alți oameni simpli care știau să se facă înțeleși în această limbă”.²²

¹⁸ Sándor Szilágyi: Lorántffy Zsuzsánna. In: Rajzok és tanulmányok [Studii și desene]. I-II. Budapest. 1875. I. 290-291.

¹⁹ Informație orală pentru care îi mulțumesc doamnei R. Várkonyi Ágnes.

²⁰ Jenő Pataki: Pápai Páriz Ferenc (1649-1716) kortársai és követői [Contemporanii și epigonii lui Pápai Páriz Ferenc (1649-1716)]. http://www.neumann-haz.hu/muvek/tudomanytortenet/3_Orvostudomany_tortenete/Erdelyi_orvoslas/pataki_papaipariz.pdf (14 iulie 2007). p. 34.

²¹ L'Escalopier utazása Erdélyben [Vizita lui L'Escalopier în Transilvania] op.cit 64.

²² Citat de Tóth István György: Mivelhogy magad írást nem tudsz ... Az írás térhódítása a művelődésben a korai Magyarországon. Társadalom és művelődéstörténeti

Se vede reacția promptă a locuitorilor acestor meleaguri la noile cerințe ale timpurilor prin faptul că la sfârșitul secolului al XVII-lea străinii puteau comunica cu ușurință cu populația locală nu numai prin limba latină care deja în Europa de Nord și de Vest era considerată o limbă moartă și nici nu se mai folosea ca lingua franca, ci și în limbile moderne ca germana, franceza sau engleza. Când englezul Edmund Chishull a trecut prin Transilvania, făcând parte din suita ambasadorului englez la Istanbul care tocmai se întorcea în țara sa de baștină, a observat cu bucurie că există foarte mulți oameni cu care se poate înțelege în limba engleză. Cu ocazia vizitei lor făcute la salina din Ocna Sibiului atât supraveghetorul salinelor, cât și însoțitorul grupului vorbea excelent englezește.²³ Chishull a consemnat despre un profesor la colegiul reformat din Alba Iulia, Sámuel Kaposi că acesta a fost în Anglia, „are camera de lucru plină de cărți, și nu numai că vorbește și scrie fluent în limba noastră, dar o și predă elevilor săi o dată pe săptămână.”²⁴ Dar călătorul nostru are experiențe la fel de plăcute și în Cluj, Zalău și Șimleul Silvaniei. Iar în locurile unde nu se vorbește engleza reușește să se descurce fără probleme cu latina, și asta – spre marea sa mirare – chiar și printre oamenii cei mai simpli.

Și în cazul nobilimii vedem că membrii săi, fie că vorbesc mai bine sau mai slab, știu să comunice în câteva limbi. Acei puțini care au fost în peregrinări sau au slujit ca aprozi la curți regale străine știu să scrie și să citească fluent chiar și în patru sau cinci limbi străine. Dintre ceilalți, majoritatea vorbeau latina, eventual germana, dar cei care făceau parte din serviciul diplomatic de la Poatră sau au fost forțați de împrejurări să ia calea exilului pentru o scurtă perioadă la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea știau să vorbească și turcește. Datorită faptului că la mijlocul secolului al XVI-lea multe familii croate s-au refugiat din calea turcilor, imigrând în Transilvania, și au ocupat poziții importante în apropierea lui Gheorghe Martinuzzi care era și el de origine croată, și cunoștințele de limbă croată au persistat un timp în această regiune chiar

tanulmányok [Dacă tu însăși nu cunoști arta scrisului... Răspândirea scrisului în cultură în Ungaria erei noi timpurii. Studii sociale și de istoria culturii] 17. Budapesta. 1996. 148.

²³ Acest lucru era surprinzător de fapt doar pentru Chishull, nu și pentru noi care știm că era vorba despre Sámuel Köleséri János și Borosnyai Nagy, ambii studiind ani de zile în Anglia și obținând diplome în medicină. În familia lui Köleséri chiar și tatăl său, care a avut o strălucită carieră ecleziastică a fost pelerin în Anglia. Experiențele de călătorie ale lui Chishull ne sunt relatate de *György Gömöri: Angol utazó az 1702-es Erdélyben* [Un călător englez în Transilvania anului 1702]. In: *Idem: Erdélyiek és angolok* [Transilvănenii și englezii]. Budapesta. 1991. 55-56.

²⁴ *Gömöri György: Angol utazó* [Un călător englez în Transilvania anului 1702] op.cit. 56.

până la sfârșitul secolului al XVII-lea.²⁵ Printre cei care se implicau activ în politica țării – mai ales în ultimele două treimi ale secolului al XVII-lea – era o cerință tacită cunoașterea cel puțin la un nivel minim a limbii române. Printre cei care vorbeau bine această limbă erau și Acațiu Barcsay și Ioan Kemény, care chiar aveau mare nevoie de astfel de cunoștințe în relațiile lor cu Moldova, așa cum citim și în autobiografia lui Kemény, unde ne relatează printre altele și despre una dintre soliile sale la curtea moldovenească: „Primirea în audiență și cele câteva oștețe au fost și ele foarte plăcute. Dar în dialogul pe care l-am avut cu dânsul domnitorul nu m-a lăsat să mă folosesc nici de serviciile interpretului de limbă română al principelui pe care l-am adus cu mine, nici de ale celui de la curtea sa, ci a trebuit să discut cu el eu însumi în românește așa cum știam eu mai bine.”²⁶

Cu o altă ocazie același Kemény, dorind să sublinieze incapacitatea unei persoane pentru o anumită funcție, îi scrie principelui cu dispreț în evaluarea sa că persoana respectivă nu vorbește nici limba română.²⁷ Lipsa cunoștințelor de limbă se compensa cu serviciile unui diac sau al unui interpret. Desigur, la curtea principelui și în cancelarii lucrau dieci care cunoșteau toate limbile necesare și unii dintre ei au absolvit chiar și universități din străinătate. Dar și nobilii aveau în suita lor una sau două persoane pentru îndeplinirea unor astfel de funcții, așa cum scrie și Kemény: „am eu un slujitor pe nume Farkas care este băiat român, dar vorbește bine turcește, sârbește, grecește, și se descurcă și în poloneză și tătară”.²⁸

Pentru nobili exista însă și o altă motivație în învățarea limbilor, decât dorința de a putea comunica cu un cerc mai larg de oameni, și anume faptul că s-a dovedit destul de devreme că cunoașterea unei limbi străine poate constitui un avantaj în cariera lor politică. Gáspár Bekes a învățat limba poloneză de tânăr, pe vremea când era la curtea reginei Isabela, doar pentru că și-a dat repede seama că curtenii polonezi și cei care intrau în cercurile lor aveau mare influență la curte. Mai târziu, când a fost rivalul lui Ștefan Báthory, a rămas în viață doar datorită cunoștințelor sale de limbă

²⁵ Un exemplu elocvent al acestui fenomen este cazul familiei de origine croată Petrichevich Horváth, care tot timpul a ținut legătura cu rudele sale refugiate în Croația și alte regiuni ale Regatului Ungar în limba croată. *Emil Petrichevich Horváth: A Petrichevich Horváth család általános története* [Istoria familiei Petrichevich Horváth]. Prima parte I. Budapesta. 1934. 309–331.

²⁶ Kemény János önéletírása és válogatott levelei [Autobiografia și scrisori alese ale lui János Kemény]. Ed. V. Windisch Éva. Secolele Regatului Ungar. Budapesta. 1959. 323.

²⁷ Din arhivele județului Odorhei. 1614-1677. Publicat de: Miklós Vass. *Történelmi Tár* 1907. 298-300.

²⁸ Kemény önéletírása [Autobiografia și scrisori alese ale lui János Kemény] op.cit. 139.

poloneză, fapt ce i-a facilitat și reînceperea carierei politice²⁹. La începutul anilor 1590, György Kornis merge să studieze la Padova în loc de universitățile englezești pe care tatăl său dispune să le urmeze, pentru că a aflat că la curtea lui Sigismund Báthory sunt preferați vorbitorii de limbă italiană³⁰. György Ukityevity a fost probabil un om nesuferit și rău din fire, care a „dat-o în bară” de multe ori la curte, dar întotdeauna a fost iertat pentru că el era preferat la desfășurarea corespondenței în limba croată³¹. După sosirea Ecaterinei de Brandenburg în Transilvania și prestigiul vorbitorilor de limbă germană a crescut. Ioan Kemény a făcut referire la acest lucru chiar de mai multe ori, ca de exemplu „unii se și mândreau în fața principesei cu cunoștințele lor de limbă germană” sau altă dată „era acolo și un doctor pe nume Schultetus, un diac de mare rang, un om isteț care avea funcția de a se asigura de corectitudinea traducerilor efectuate pentru principesă”³².

Am putea continua îndelung cu descrierea exemplelor relevante, ne vom limita doar a însuma că nobilimea, secuimea și burghezimea ardeleană erau conștiente de importanța cunoștințelor de limbă străină și își dădeau silința să învețe cât mai multe limbi la un nivel cât mai înalt. În cercul celor care învățau limbi străine găsim atât principii și oameni de stat, cât și directori de școli, profesori și alți membri ai intelectualității vremii. În acest context este chiar surprinzător că învățarea limbilor străine nu a devenit parte a programei școlilor vremii, deși s-au elaborat mai multe planuri de reformă privind modernizarea și reformarea învățământului, mai ales de-a lungul secolului al XVII-lea. Nu găsim sugestii cu privire la predarea limbilor moderne nici în propunerea privind colegiul reformat din Transilvania predat Ecaterinei de Brandenburg de cei trei profesori germani, Alstedt, Piscator și Bisterfeld, nici în planurile pentru constituirea unei academii cu structură completă de tip occidental ale lui János Apáczai Csere înaintat principelui Acațiu Barcsay³³. Și aceasta în pofida faptului că profesorii

²⁹ Lajos Szádeczky. Gáspár Békés 1520-1579. Magyar Történelmi Életrajzok. Budapest. 1887. 60-72.

³⁰ Kornis Farkas levelezése fiaival, és fiai tanítatásáról a pfalzi választóval és Peter Stuys tanácsossal [Correspondența lui Farkas Kornis cu fiii săi și cu principele elector de Pfalz și cu consilierul Peter Stuys despre educația fiilor săi]: Kolozsvári Állami Levéltár, Oklevelek törzsgyűjteménye, nr. 139, 149, 155-168, 172, 177, 179.

³¹ MOL P 707. r.sz. 538. fasc. 81. Zichy levéltár, Petrichech Horváth Kozma beszámolója Ukityevity György udvari szerezpéről [Studiul lui Petrichech Horváth Kozma despre rolul lui Ukityevity György la curtea principelui].

³² Kemény önéletrása [Autobiografia lui János Kemény] op.cit. 158-159.

³³ Régi magyar egyetemek emlékezete. Memoria universitatum et scholarum maiorum Regni Hungariae 1367-1777 [Memoria vechilor universități maghiare. Memoria universitatum et scholarum maiorum Regni Hungariae 1367-1777]. Válogatott

germani au avut parte, cu siguranță, de experiențe negative în ceea ce privește cunoștințele de limbă străină ale ardelenilor, iar Apáczai, la rândul său, a avut ocazia să constate de-a lungul propriilor peregrinări cât de importantă este învățarea și cunoașterea limbilor străine. Cei trei profesori germani includ în planurile lor de reformă predarea unor limbi străine, dar este vorba exclusiv despre cele trei „limbi sfinte”: latina, greaca veche și ebraica. Însă această atitudine este de înțeles dacă luăm în considerare că aceste limbi erau limbile Bibliei și ale științelor vremii, iar scopul celor trei profesori, cât și al lui Apáczai era „numai” înființarea unei academii, adică a unei universități care să corespundă standardelor europene, și astfel au pus accentul mai ales pe îndeplinirea criteriilor științifice de bază necesare atingerii acestui obiectiv.

Dar predarea limbilor moderne nici nu ar fi trebuit să fie de competența universităților, ci de cea a colegiilor care ofereau studiile medii. Dar nici la acest nivel nu găsim formulată nici o cerință în acest sens, dimpotrivă, toate regulamentele școlare ale vremii îi forțau pe copii să vorbească limba latină, chiar și în timpul liber. Însă pedagogii moderni ai vremii, Comenius, Pál Kereszturi, János Csere Apáczai, încercau deja să elimine primatul limbii latine în școli, măcar la nivelul educației primare³⁴. O analiză a educației în limba maternă și a procesului de editare a diferitelor manuale ne-ar duce departe de tema discutată în prezent, trebuie totuși să amintim demersurile făcute în acest sens, căci limitarea învățării limbii latine a fost o etapă absolut necesară a modernizării școlilor ardeleni și a introducerii predării limbilor străine moderne în școli. Dar cu toate succesele pe care le-a înregistrat, acest proces a fost foarte lent așa cum reiese și dintr-una din scrisorile scriitorului Kelemen Mikes:

„Când are doisprezece sau treisprezece ani copilul este înscris la un colegiu, de unde iese doar la vârsta de douăzeci și patru sau douăzeci și cinci de ani, o vârstă la care pe alte meleaguri tinerii sunt dieci iscușiți, buni la istorie, geometrie, geografie cât le trebuie, ofițeri de încredere în armată cărora li se pot încredința deja nu numai problemele militare, dar și cele politice. Dar să-l ducem acasă cu mare fast pe tânărul nostru de douăzeci și cinci de ani care tocmai și-a terminat studiile și să vedem ce știe după atâta învățat și

dokumentumok a magyarországi felsőoktatás történetéhez. Ed. Szögi László. Budapest. 1995. 117–120, 123–130.

³⁴ *Ernő Fináczy: Az újkori nevelés története. (1600-1800) Vezérfonal egyetemi előadásokhoz* [Istoria educației în era modernă (1600-1800) Ghid pentru cursurile universitare]. Budapest. Neumann Kht., 2005.

<http://mek.oszk.hu/04700/04736/html/finaczyujkori0017/finaczyujkori0017.html> (2 februarie 2007.)

ce anume dintre studiile sale îi folosește lui personal sau țării sale. Oare ce cunoștințe a dobândit după atâția amar de ani? Latină și iar latină, și nimic altceva, iar cu latina acasă nu prea ajunge departe, iar dintre treburile gospodăriei nu se pricepe la nimic... Nu spun că latina ar fi total inutil de învățat, doar că a învăța doar o limbă într-o perioadă atât de lungă este o pierdere de timp pentru un nobil, căci în timpul acesta ar putea învăța alte lucruri, mult mai folositoare: ... Știi că un tânăr din țara noastră nu prea are posibilitate de a învăța altceva, pentru că nu există colegii de specialitate ca în alte țări unde tinerii cunosc patru sau cinci meserii ... Dar dacă s-ar introduce numai practica traducerii cărților din limba latină în limba maghiară de către tinerii care învață această limbă, timpul petrecut cu studiile ar avea beneficii pentru toată societatea. Și există mulți tineri care au talent pentru a îndeplini această sarcină. Și de-ar fi să traducă doar o singură carte toată viața, acest exercițiu tot ar fi de folos atât tânărului, cât și celorlalți și învățătura lui timp de atâția ani ar avea măcar ceva roade.”³⁵ Iar într-o altă scrisoare exclamă: „De s-ar încumeta și confrății noștri să își învețe copiii să vorbească în limbi străine!”³⁶

Chiar dacă ideea predării limbilor străine nu apare în planurile de reformă care conțin teoria dezvoltării educației și nici în programele oficiale ale școlilor, circumstanțele concrete au constrâns oamenii să se orienteze către acest domeniu. Mulți peregrini ardeleni care vorbeau excelent latina și greaca veche și în unele cazuri și limbile orientale, imediat ce au trecut granița înspre Anglia, Olanda, Franța și chiar Germania, au fost nevoiți să se confrunte cu o realitate neașteptată, și anume că în pofida faptului că cunoștințele lor privind limbile clasice erau câteodată mai profunde chiar și decât cele ale profesorilor lor – fapt pentru care erau foarte apreciați de toți – totuși nu puteau comunica cu nimeni în afara universității, și câteodată nici în cadrul instituției, pentru că nu vorbeau limba locală. Desigur, acești cursanți cu bune afinități la învățarea limbilor au trecut repede de acest impediment, învățând cu multă hărnicie limba de la profesori de limbă, dar amintirea perioadei inițiale în care au avut atâtea greutăți și în care trebuiau să cheltuiască o sumă considerabilă în plus în acest scop i-a îndemnat pe cei

³⁵ *Kelemen Mikes: Törökországi levelek* [Scrisori din Turcia]. Rodostó/Tekirdag, 11 iunie 1725.

http://www.neumann-haz.hu/scripts/webkat?infile=virt_keret.html&oid=100219&dok=/scripts/SGML/BHISGMLtr?mikeskem/mikeskem00000.sgm

³⁶ *Mikes op.cit.* Rodostó/Tekirdag, 18 iunie 1719.

care s-au întors în Transilvania să pregătească viitoarele generații pentru a face față acestei situații lingvistice inedite.³⁷

Desigur, în lipsa profesorilor, partenerilor de discuții și cărților de limbă era destul de greu să înveți în Transilvania limba olandeză, franceză sau engleză, deși găsim unele încercări primitive și în acest sens. În colegiul din Alba Iulia s-a predat în anii 1640, pentru o perioadă scurtă de vreme, și limba engleză, sub forma unor ore private. Despre István Matkó de Kézdivásárhely, unul dintre cei mai renumiți teologi polemizatori s-a scris că ar fi învățat limba engleză la aceste cursuri³⁸. O altă încercare este legată chiar de numele lui István Matkó și unul dintre cei mai influenți profesori cu tendințe modernizatoare, Pál Kereszturi, care au încercat predarea mai multor limbi moderne – tot în cadrul unor cursuri private. Unul dintre cursanții lor, Nicolae Bethlen, descrie în autobiografia sa una dintre aceste încercări care până la urmă nu a dat rezultate. Kereszturi și-a propus să-și învețe cursanții să vorbească limbile română, slovacă, poloneză, turcă, germană și franceză, de aceea au compilat împreună un vocabular ce conținea între o mie și două mii de cuvinte, fiecare cursant și-l copia și încerca să îl memoreze, apoi după acest timp de studiu încercau să vorbească cu ajutorul cuvintelor învățate. La prima vedere metoda dădea rezultate, așa cum scria și Bethlen „în decursul a câteva săptămâni am început să înțeleg și să mă bălbâi în trei sau patru limbi”³⁹. Dar în pofida acestui fapt, metoda nu avea cum să dea rezultate, ei încercând să pună bazele prea multor limbi într-un timp prea scurt, iar cunoștințele de bază nu erau urmate de altele, mai aprofundate. Situația era îngreunată și de faptul că se pare că profesorul lor nu cunoștea nici una dintre limbile predate.

Cu privire la predarea limbilor străine trebuie să dăm un exemplu și de la colegiul din Debrecen. Desigur, Debrecen nu a aparținut de principatul Transilvaniei, dar sponsorii principali ai colegiului au fost dintotdeauna principii transilvăneni, iar o parte dintre absolvenții colegiului au ajuns în diferite funcții la cancelaria princiară. Moda învățării limbilor străine a început aici în anii 1560 și a fost inițiată de György Csipkés Komáromi, care a scris și un manual de limbă engleză cu titlul *Anglicum spicilegium* pentru a facilita învățarea limbilor moderne. Însă cu timpul și această încercare a eșuat. Dar în pofida eșecurilor, încercările precum cele ale lui Komáromi sau Kereszturi au constituit pietre de hotar în învățarea limbilor străine, deoarece

³⁷ Márton Szepesi Csombor. *Europica varietas*. Budapesta. 1979. 183–184. Szepesi s-a mirat de multe ori cât de puțin știu limba latină englezii și celelalte popoare.

³⁸ Pál Berg: *Az angol nyelvtanítás útja a magyar iskolákban* [Dezvoltarea predării limbii engleze în școlile maghiare]. Budapesta. 1943.

³⁹ Bethlen Miklós önéletírása [Autobiografia lui Nicolae Bethlen] I-II. ed. V. Windisch Éva. *Magyar Századok*. I. 152.

astfel s-a ajuns la predarea limbilor străine moderne, chiar dacă nu în cadrul programei școlare și numai pentru puțin timp.

Acasă neexistând posibilități, majoritatea celor care studiau în țări străine învățau limba locului acolo, cu ajutorul profesorilor de limbă. De obicei au inclus în peregrinarea lor un timp destinat anume acestui scop și în curând s-a format un set de indicații care arată deja noile cerințe și așteptări în acest domeniu. Între 1625 și 1628, Gabriel Bethlen publică mai multe instrucțiuni de călătorie și studiu pentru nepoții săi, în care este cuprinsă și modalitatea de învățare a limbilor latină, germană și franceză. Preceptorii sunt îndemnați să vorbească cu copiii exclusiv în limba pe care aceștia trebuie să și-o însușească și să îi pună în fiecare zi să scrie în jurnalul lor în limba latină.⁴⁰

În 1628, Ștefan Bethlen îi scrie protejatului său, János Dániel: „să nu îți petreci timpul de pomană, ci învață din răspuseri și fii gata să înveți în fiecare zi câte ceva despre adevărata cunoaștere de Dumnezeu. Iar după acestea să te străduiești din răspuseri să înveți limba nemțească, căci aici nu o să ai atâta nevoie nici de limba galilor, nici de cea a olandezilor, cât o să ai de germană, deși ar fi frumos să o poți învăța și pe cea a galilor. Deci să studiezi cel mai mult limba germană și latina.”⁴¹ La sugestia lui Gheorghe Rákóczy I și Gábor Haller a început să studieze limba franceză, chiar de mai multe ori între 1631 și 1632, și între timp avea grijă să își îmbogățească și cunoștințele de limbă germană.⁴² János Nadályi a fost instruit în acest sens de tatăl său care a fost și el peregrin la vremea lui, deci putea să îi alcătuiască un set de cerințe conform propriilor experiențe. Această listă lungă și detaliată de instrucțiuni include la sfârșit și problema învățării limbilor moderne: „Imediat ce ai ajuns să te străduiești să înveți cât mai repede limba olandezilor și încercați să exersați limba și după cină per modum recreationis, căci jalnică stare este aceea când omul nu înțelege limba locului în care trăiește. Când te-ai obișnuit deja cu statul în Olanda și știi deja să vorbești binișor în limba olandezilor, să începi să înveți și engleza și din când în când vizitează și țara aceea și străbate ținuturile ei.”⁴³

Instrucțiunile lui Nadányi se refereau și la metodele de învățare a limbii: în fiecare seară să vorbească în limba respectivă drept distracție. În afară de aceste instrucțiuni s-au mai păstrat și alte câteva surse din care

⁴⁰ Bethlen Gábor utazási instrukciói 1625–1628 [Instrucțiunile de călătorie ale lui Gabriel Bethlen 1625-1628]. <http://www.neumann-haz.hu/scripts> (10 decembrie 2006.)

⁴¹ Újabb adattár a vargyasi Daniel család történetéhez [Informații noi cu privire la istoria familiei Daniel din Vârghiș]. ed. Kelemen Lajos. Cluj-Napoca, 1913. 22.

⁴² Haller Gábor naplója [Jurnalul lui Gábor Haller]. Erdélyi Történeti Adatok IV. 10–14.

⁴³ Utasítás az ifjú Nadányi Jánosnak [Instrucțiuni destinate lui János Nadányi, jr.]. (1656) <http://www.neumann-haz.hu/scripts> (10 decembrie 2006.)

putem afla mijloacele și „metodele” învățării limbilor străine. De exemplu Gabriel Bethlen, în timpul studiilor sale de italiană și spaniolă, nu s-a lăsat pe deplin pe mâna profesorului său, ci și-a alcătuit un sistem propriu de studiu. În afară de perioadele de două-trei săptămâni în care s-a întrunit dieta și de scurtele călătorii pe care le făcea, avea ore de limbă cu aceeași durată, la aceeași oră din zi, și „absolut nimeni nu avea voie să îi deranjeze”.⁴⁴ Orele de limbă erau centrate pe conversație și se vorbea despre domenii de interes pentru principe. Profesorului său îi cerea să vorbească despre bunele maniere și obiceiurile din Italia și Spania, iar el exersa cele două limbi relatând o versiune destul de distorsionată și înfrumusețată a vieții sale. Se întâmpla des ca orele de limbă să se prelungească și să țină mult mai mult decât intervalul pentru care fuseseră planificate inițial. Pe lângă exersarea temeinică în fiecare zi a celor două limbi, Bethlen profita și de orice altă ocazie pentru a-și practica cunoștințele tot mai bogate de limbă, vorbind cu străinii de la curtea sa. Datorită acestui program, domnitorul împovărat de treburile principatului, care trebuia să elaboreze nenumărate scheme politice de amploare și care avea deja patruzeci și opt de ani, a ajuns să vorbească ambele limbi la nivel mediu-avansat după mai puțin de un an de studiu.

Ca și în cazul altor cercetări de istoria mentalităților, autobiografia lui Nicolae Bethlen ne oferă cele mai detaliate informații cu privire la metodologia studiului limbilor străine. Cazul său este interesant și datorită faptului că descrie și o schimbare de metodă în predarea limbilor străine. Primul său profesor de limbă l-a pus să învețe cinci sau șase cuvinte înaintea fiecărei mese, când era deja așezat la masă, și nu îi dădeau să bea decât dacă putea să recite corect cuvintele învățate; dacă nu, rămânea fără băutură. Poate că un astfel de exercițiu nu pare o sarcină prea grea, însă pe tânărul Bethlen, care avea pe atunci doar zece ani, aproape că l-a omorât, „căci era o mare pacoste pe capul meu, că nici nu puteam să mănânc cu poftă, numai mormăiam în sinea mea vocabulele ce trebuiau recitate.”⁴⁵ După aceea tânărul Bethlen a primit un alt profesor de limbă, pe renumitul Pál Keresztúri, care aplica metode cu totul diferite și foarte noi încă în Transilvania: „Și asta a fost un lucru de omenie: îl puneam pe copil să scrie vocabulele de învățat, numai câte încăpeau pe un facies in octavo în latină, apoi în maghiară, și după ce le-a scris, l-a pus să le și învețe, astfel lucrul avea două foloase, copilul învăța și să scrie și conținutul celor scrise, și astfel îi venea mai ușor să memoreze cuvintele. Și nu mă puneam să memorez vocabulele și frazele

⁴⁴ Don Diego de Estrada visszaemlékezései [Memoriile lui Don Diego de Estrada la curtea lui Gabriel Bethlen] op.cit. 510, 519-520.

⁴⁵ Bethlen Miklós önéletírása [Autobiografia lui Nicolae Bethlen] op.cit. 142.

prin repetare, ci am acoperit partea de vocabule sau fraze scrisă în latină, apoi citeam partea în latină și o expuneam în maghiară, după care acopeream partea scrisă în latină și traduceam din maghiară în latină, și de fiecare dată începeam din alt capăt, ori pe coloană în jos, ori în direcția opusă și tot așa de nenumărate ori în prezența sa. Astfel ne tot bâlbâiam noi cu limbile ore întregi, de răsuna toată casa, apoi ne examina el însuși sau ne puneă să ne examinăm unii pe alții și toată această citire, expoziție, compoziție, revizuire, întoarcerea cuvintelor, idiomurilor, frazelor de învățat pe față și pe dos ne imprima vocabulele în memorie la fel de bine ca și când le-am fi memorat prin repetiție.”⁴⁶

În general, copiii își alcătuiau ei înșiși vocabularele sub îndrumarea profesorilor, dar foloseau și dicționare bilingve și multilingve. Interesul pentru învățarea limbilor străine se vedea și din faptul că au apărut tot mai multe manuale de predare a acestor limbi care conțineau un număr crescând de însemnări în limba maghiară. Dintre acestea există două care merită interesul nostru datorită faptului că autorii lor aveau viziuni diferite asupra studiului limbilor, aveau opinii diferite cu privire la scopul și necesitatea acestei activități, au folosit metode diferite la alcătuirea manualului lor și propuneau rezultate diferite elevilor. Manualul de limbă engleză al lui György Csipkés Komáromi, intitulat *Anglicum Spicilegium*, a apărut în 1664 și abordează problema studiului limbilor din perspectiva omului de știință. Scopul învățării limbilor este dobândirea de cunoștințe: trebuie să învățăm limba engleză ca să putem folosi versiunea engleză a Bibliei – care era considerată o traducere excelentă – precum și comentariile și literatura teologică polemizantă a vremii. De aceea, este absolut inutil să se învețe dificila pronunție a cuvintelor englezești, trebuie cunoscute doar regulile gramaticale și trebuie procurat un dicționar bun și astfel oricine se poate apuca de citit și tradus, acesta fiind scopul final al studiului limbii.⁴⁷

Celălalt manual este lucrarea lui Kristóf Warmer, intitulată *Gazophylacium*, care a apărut în 1691. Acesta nu se limitează la predarea unei singure limbi, ci oferă studiul limbii pentru zece limbi deodată, este vorba despre limbile germană, poloneză, cehă, olandeză, engleză, latină, franceză, spaniolă, italiană și maghiară. În opinia lui Warmer cei care au nevoie de cunoștințe de limbă sunt negustorii, soldații și călătorii. Însă lor nu le este de folos cunoașterea regulilor gramaticale, ci trebuie să aibă cunoștințe practice reale în domeniul limbilor. Trebuie să învățăm limbi străine, pentru că numai astfel putem fi simpatizați de străini, dacă vorbim pe limba lor, dar cunoașterea limbilor este absolut necesară și pentru cei care doresc să se

⁴⁶ Idem 145.

⁴⁷ Berg P.: Az angol nyelvtanítás [Predarea limbii engleze] op.cit. 8-9.

îmbogățească și să dobândească putere. Manualul conține numai volumul absolut necesar de reguli gramaticale, câteva reguli de pronunție, iar restul manualului este alcătuit din dialoguri reprezentând diferite situații prezentate în toate cele zece limbi, aranjate în coloane paralele, adică vedem deodată aceeași propoziție în toate cele zece limbi, caracteristică datorită căreia manualul poate fi folosit aproape în toate țările europene. Dialogurile tratau într-adevăr situații tipice din viața de zi cu zi: luatul mesei, cererea de informații legate de drum, formule de politețe, eliberarea chitanțelor, datoriile.⁴⁸

Chiar dacă metodele de predare ale limbilor erau diferite, elevii le studiau cu hărnicie. Creșterea bruscă a numărului cărților de limbi moderne în bibliotecile școlilor, creșterea numărului de cărți scrise în limbi moderne și traduse în maghiară și cuvintele de laudă ale călătorilor străini cu privire la cunoștințele de limbă ale localnicilor arată că, în pofida lipsei evoluției în sistemul educațional, practica studierii limbilor străine în Transilvania este în creștere în cea de-a doua parte a secolului al XVII-lea.

⁴⁸ Idem 10–11.

Creștinismul și modernitatea

Simona Nicoară

Universitatea Babeș-Bolyai

Christianity and Modernity The paper discusses the relationship between Christianity and modernity, arguing that the secularization manifest during the past few centuries has removed the traditional religious discourse from the public space. The author starts from the premise that the contemporary debates on the relationship between Christianity and modernity are less than resounding, and that they are characterized by differences of scholarly opinions on the interpretations to the major changes underwent by European society, especially during the past two centuries. Seemingly confusing, this diversity of points of view nevertheless managed to stir the interest of theologians, academics, and of the general public in matters pertaining to the religious destiny of Europe. The contemporary world is mentally conditioned by five hundred years of changes, as modernity meant first and foremost the gradual emergence of an anthropocentric view and the separation, to the point of fracture, between State and Church. Most people contend today that the gap between society and Christianity could be bridged by taking into account the major and positive acquisitions of civilization, by involving the Christian Churches in the approach to the serious ethical issues of daily life. At the same time, the Churches are not being consulted on matters of policy, and the younger generations seem increasingly detached from the ecclesiastic institutional structures, leading to crises and disruptions within society.

Keywords: History of Religions, History of Ideologies, Modern Epoch, Christian Faith, Modernization

Dezbaterile contemporane privind raportul dintre creștinism și modernitate nu sunt foarte răsunătoare, iar discuțiile sunt caracterizate de dezacorduri științifice în privința interpretărilor care se dau schimbărilor majore din societatea europeană, mai ales în ultimele două secole. Chiar dacă pare derutantă, diversitatea punctelor de vedere a alimentat interesul teologic, academic, universitar, dar și pe cel al publicului, pentru abordarea destinului religios al Europei. Lumea contemporană este profund legată mental de o istorie de cinci sute de ani de schimbări, căci modernitatea a însemnat, în primul rand, înscăunarea lentă a antropocentrismului și a separării, până la ruptură, între Stat și Biserică.

Din motivul consemnării îndelungate a creștinismului (a religiei, în general) ca un *fait specific* s-a întârziat și îngreunat multă vreme o tratare istoriografică serioasă și consistentă a acestuia. În ultimele două secole științele umane, filosofia și știința politică nu au ținut cont de ceea ce excedează rațiunea umană și această paradigmă de gândire pur raționalistă s-a păstrat și astăzi. Este vorba de un raționalism care ignoră dimensiuni importante ale trăirilor umane, precum inconștientul, credințele etc., care țin de complexitatea umană și socială. Trebuie recunoscut că istoriografia nu a fost, până de curând, interesată de fundamentele creștine, de nevoia constantă de religios a umanității, dar a perseverat în reducerea religiei la rangul de credință etnografică, de "mentalitate" absurdă, dispariția referinței religioase a multor activități, altădată atașate instituției religioase, provocând confuzii și reticențe nejustificate cu responsabilitate. Apolitismul și ateismul intelectual care este astăzi un alt mod de a discuta în termenul unor clișee despre erorile politice pe care le-a săvârșit Biserica în perioada predemocratică, perpetuează și întreține vocea a ceea ce Bisericile creștine numesc cultura modernă a *necredinței*. Toleranța față de cultura religioasă este o poveste, de vreme ce întreaga dominantă culturală și educativă a secolului XX a cultivat ateismul, agnosticismul și laicismul! Laicitatea este prezentată ca un *ideal*, o *exigență* contemporană, a cărei originalitate este că permite tuturor, fie credincioși, fie ateii, să trăiască împreună, fără să fie stigmatizați pentru convingerile lor particulare. Rațiunea (luciditatea) fiecărui *cetățean* ar fi singura facultate critică prin excelență ce ar trebui să stea la baza existenței umane, de aceea laicitatea se pretinde un *umanism laic*. Laicitatea ar fi emanciparea gândirii umane în raport cu semantica "de excludere", "stigmatizantă" a limbajului religios, care folosește termeni ca eretic, apostat, infidel, necredincios, ateu, pentru cei ce încalcă o ortodoxie religioasă! Pe de altă parte punerea în cauză a laicității este considerată o ...erezie!¹ Se susține că laicitatea nu operează nici un transfer de sacralitate și nu instaurează vreo religie seculară, de aceea termenul *laic* cuprinde pe cei care nu au un credo religios. Dar teoreticienii fervenți ai laicității se referă cu admirație la *civism*, ca o la virtute republicană, care fondează iubirea față de lege și egalitate, adică un "credo" secularizat!² Régis Debray, (*L'enseignement du fait religieux dans l'école laïc*, 2002), marcat de convingeri laice, frecvente și dominante în mentalitatea științifică și politică occidentală, consideră că studiul religiilor trebuie să aibă un loc în școala laică, ca o completare importantă a rolului acestora la îmbogățirea culturii umane. O completare doar informativă, fără

¹ J. Costa-Lascoux, *Les trois âges de la laïcité*, Paris, Hachete, 1996. H. Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?* Paris, Gallimard, 2003, p. 42-43, 72,111.

² *Ibidem*, p. 11-15, 28-29,73, 101, 115,122, 130-139.

consecințe morale, fără ton prozelit, căci rolul studierii religiilor ar fi doar acela de a zămisli toleranța și o dispoziție etică sau civică! Tocmai pentru a nu privilegia oarecum cunoașterea religiilor, R. Debray subliniază rolul complementar esențial al cunoașterii raționalismului Luminilor, al experiențelor demonstrației științifice, al ateismelor și agnosticismelor, al demersurilor filosofice, într-un cuvând substanța teoretică a laicității. În realitate, deontologia laică exclude cu ipocrizie orice promovare a unor valori religioase, fundamental morale, fiind receptivă doar la recuperarea creștinismului ca tezaur al culturii europene. Se poate vorbi astăzi de un “analfabetism religios” sau despre ceea ce unii analiștii numesc *profunda incultură religioasă*, nu numai a elevilor. În Franța mulți elevi asociază ridicol sărbătoarea Înălțării cu sosirea primului om pe ...Lună!³

Generațiile de cercetători ale anilor 2000 sunt cele care nu au cunoscut o altă formă de societate, decât cea secularizată și laicizată, trăind într-o cultură postmodernă, care are tendința de a privilegia obiectivele materiale și reușitele tehnice, fără a se îngrijora de *deficitul de morală*. Morala laică și civică nu avut niciodată o definiție clară, iar pluralitatea morală anulează în fapt morala comună, necesară coerenței sociale.⁴ La acesta se adaugă *deficitul de adevăr*, relativizarea adevărului, relativizare care este răul profund al democrației actuale și se traduce prin reducerea lui la opinie. Democrația intelectuală înseamnă astăzi posibilitatea unei pluralități de opinii, nedând șansa niciuneia să se impună! Rezultatul, nu foarte măgulitor pentru timpurile contemporane, pentru că “pașnica” conviețuire a valorilor cu nonvalorile, a profesionalismului competent cu lipsa lui atrage inevitabil medio(crizarea) culturală și științifică. Panorama culturii contemporane arată faptul că vechile capricii filosofice și doctrinare, care au îmbrăcat haina modelor trecătoare, vechii idoli doctrinari și ideologici au îmbătrânit și au pierit, efemeritatea lor fiind uitată în fața ritmului febril al ideilor, proiectelor, strategiilor contemporane, mereu instabile. Peisajul cultural universal, intelectual, științific, artistic etc, “abundă de noutăți sofisticate, de schimbări

³ Mireille Estivalèzes, *Religions sur tableau noir*, în “Histoire”, nr. 289, juillet-août 2004, p. 98-99. Vezi R. Debray, *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïc*, Paris, Odile Jacob, 2002. Ateismul reprezintă o ideologie anticreștină, care a încurajat alte forme de religiozitate, de idoli, deloc lipsiți de consecințe grave.

⁴ *Privatizarea moralei* a avut un efect contagios în întreg spațiul european datorită implicării politicii în satisfacerea orizontului de așteptare al generației tinere. O parte din opinia publică a înclinat să facă din libertatea moravurilor un criteriu al modernității și de emancipare a lumii. De aceea, ostilitatea Bisericilor față de aceste tendințe a fost considerată o mentalitate arhaică și a fost privită cu dispreț. Noul *aer* al timpului a însemnat practici și comportamente sociale noi, moravuri noi, bazate pe reticența la rigori și conformisme, tentația unei libertăți fără limite și a un individualism “spontaneist” marcant.

foarte rapide”, care dau impresia că totul se perimează.⁵ Se trece prea lesne cu vederea, mai ales pe plan cultural și politic, nevoia de a învăța din atașamentul constant al Bisericilor la condiția umană, totdeauna afectată de împrejurările ostile ale vieții. Pierderea reperelor religioase poate fi ușor canalizată spre ezoterism, se poate topi într-un romantism simplist, în pierderea evidenței morale, în societățile dominate de tehnică. Teologii vorbesc astăzi de “oboseala rațiunii”, acea *orbire istorică* pe care o reprezintă teama nejustificată că creștinismul se opune ideii umaniste de rațiune. Dar nu este oare o mare problemă culturală reducerea absurdă a lumii la fapte și experimente sau restrângerea rațiunii la percepția cantităților? Morala pe care Bisericilor creștine o cer este tocmai apărarea omului contra tentațiilor și încercărilor de a-l demonta! Omul nu este doar subiect de drepturi, ci și de îndatoriri, de limite, fără de care societatea poate deveni un haos violent. *Să ne mai și îndoim de rațiune, să fie pusă sub supraveghere*, căci ea inventează monștrii, bomba, oameni în eprubetă, modificări genetice ce crează deșeuri pentru a le utiliza organele etc. Tot din rațiune și rațiuni totul este de vânzare, iar banul este “idolul” secolului!⁶

Diferențe de puncte de vedere despre creștinism și modernitate se datorează unor profunde prejudecăți, conform cărora majoritatea cercetătorilor tind să vadă în rolul istoric al Bisericii și al creștinismului nu unul civilizator, ci un fel de scenă primitivă a in justiției, obedienței și violenței, de care secolul al XIX-lea a avut ocaziile și mijloacele să ne elibereze. Or se știe că foarte multe dintre *paginile negre* ale istoriei Bisericii au fost exagerări realizate încă din secolul al XVIII-lea pentru a compromite creștinismul și Bisericile. Excesele sau erorile *slujitorilor* Bisericii au fost implacabil condamnate ca “atrocități”, dar greșelile și corupția *slujitorilor instituțiilor statale* nu au avut atâtea damnațiuni răsunătoare, care să pună în discuție marginalizarea Statelor. Tocmai această dimensiune a fragilității etice și morale umane este trecută cu vederea și mai mult de către umanismele contemporane și de politica democratică. Concepțiile laice ale științelor sociale susțin, fără echivoc, că *sacrul* creștin este incompatibil cu ordinea rațională a societăților moderne, cu respectul pentru drepturile omului sau cu existența unei societăți în care individul să fie cu adevărat scop în sine! Dar, în ultimele două secole, descacralizarea creștină a fost urmată de sacralități profane, cultivate de curentele culturale și ideologice! Efectele sacralizării profane au determinat dezlănțuiri apocaliptice în secolul XX și determină astăzi vehicularea unor modele banale din sfera divertismentului, sportului

⁵ S. Nicoară, *O istorie a secularizării. Avatarurile creștinismului și triumfalismul mesianismelor noilor ere*, Cluj-Napoca, Ed. Accent, 2006, vol. 2, p. 80-83.

⁶ J. Habermas, J. Ratzinger, p. 28-29, 43, 73-74, 111, 114-115.

și modei. Astăzi, filosofii și oamenii de știință anunță că s-a trecut de la așa numita "vârstă" *Homo Sapiens Sapiens*, la *Homo Ludens Demens*!

Istoriografia, ca și celelalte științe, stau bine înfipte pe terenul empiricității și fără a fi explicite cad deseori în exaltarea stadiului actual de civilizație și cultură, etichetat drept un fel de vârf al evoluției umane. Iluzia progresului n-a slăbit! Numai că istoricii au ca obiect de cercetare trecutul și nu pot sta departe față de efortul de a înțelege locul divinului și sacralului (care în teologie înseamnă raportul dintre aici și Dincolo!) și de urmărirea expansiunii galopante a "spiritualității laice", pentru a putea înțelege metamorfozele spiritualului, culturalului, politicului, eticului, esteticului, psihologicului etc. în ultimele două secole. Sensibilitățile, moravurile, comportamentele ultimelor două veacuri au fost cucerite de un val agnostic și ateist al modernității, al cărui dinamism a fost social, ideologic și politic. Impulsurile, voința, aspirațiile oamenilor au însemnat dezlănțuirea unui milenarism secularizat, *steua polară* spre care au fost investite toate inovațiile omenești.⁷

Există în discursul laicist al științelor sociale părerea că creștinismul a avut un important rol istoric și a modelat civilizația și cultura europeană, numai că preluarea treptată a *cetății terestre* de către *Leviathanul* modern a reprezentat un triumf al modernizării politice, sociale și culturale. Dezbaterea în jurul teologiei-politice pare închisă de mult timp, distincția dintre politic și religios, temporal și spiritual fiind tratată ca *eliberatoare*, numai că *actualele slăbiciuni ale politicului* reprezintă o chestiune ce nu poate fi evitată. După ce vreme de trei secole am asistat la un reflux lent al creștinismului, asistăm de câteva decenii la un reflux galopant al politicului!⁸ Contemporanii noștri post-moderni sau ultra-moderni, cu individualismul lor, cu tentația realizării personale, apar ca o lume în care nu numai comandamentele Bisericii sunt ignorate, ci și cele ale politicii. *Criza de autorități* în societatea contemporană înseamnă nu numai criza internă a Bisericii la sfârșitul societăților ideologice, demistificarea conjugării autorităților cu valorile, care a pus în cauză natura adevărului creștin și a societății ecleziale, dar și slăbirea autorității instituțiilor Statului. S-a produs ceea ce se poate numi

⁷ Nu se poate nega extraordinara dezvoltare a științelor, tehnicii, tehnologiei și comunicațiilor, dar se știe că de acestea beneficiază doar 4% din populația lumii. Nu se pomenește răspicat despre efectele catastrofale ale tehnizării asupra oamenilor, care trăiesc spaima șomajului, a alienării în mega-metropole, de emigrația adeseori umilitoare etc. Imaginea de ansamblu a umanității este mai degrabă jalnică, dacă ne referim onest la celelalte continente, ca Africa ! Iluzia "civilizației" construită pervers de către mass-media nu este completa față a lumii contemporane!

⁸ Jacques Rollet, *Religion et politique. La christianisme, l' islam, la democratie*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2001, p. 16. Paul Valandier, *Détresse du politique, force du religieux*, Paris, Seuil, 2007, p. 9,11-12, 54, 260.

dezvrăjirea politicului.⁹ Din secolul al XIX-lea Statul și clasa politică, au devenit, ele însele, *oglinnda societății*, pe care au pretins că o conduc pe baza unor proiecte ideologice raționale spre un viitor întotdeauna neclar definit. Născută din confruntarea cu sacrul creștin, democrația s-a contaminat ea însăși de sacru, pentru a se înălța în sfera idealului, a autonomiei de divin, a proiectului global, care pretinde că îmbrățișează toată condiția umană. Dar politica democratică, chiar dacă poate oferi un proiect global ambițios, nu poate, prin ea însăși, să se prezinte ca un răspuns satisfăcător la chestiunea sensului existenței la scară colectivă.¹⁰

Demersurile istoriografice despre creștinism și modernitate se lovesc și de percepția referitoare la maniera ecleziastică de a vedea istoria. În termeni teologici istoria umană înseamnă vremelnicul, participarea la muncile și luptele cetății terestre, care antrenează patimi devastatoare, dorințe și ambiții deșarte. *Istoria ecleziastică* este apologetică, implică hierofania, adică manifestarea divinului și nu se confundă cu istoria științifică (profană), care înseamnă alunecarea istoriei în afara timpului religiei. Doctrina creștină a *vârstelor lumii* a avut menirea de a ordona și a da sens istoriei umane, o istorie unificată de Creatorul ei. Sf. Augustin a combătut cândva tentațiile valorizării excesive a libertății umane, subliniind ponderea determinantă pentru oameni a *păcatului original*, a tentațiilor negative de-a lungul timpului. În viziunea creștină sensul ființei și al vieții, al destinului și al libertății este *mântuirea*, care nu se regăsește în lumea terestră, ci doar în cea divină. *Civitas terrena* (*cetatea terestră, omenească*) fusese pentru Sf. Augustin *prea omenească*, pentru că omul, uitându-și vocația eternității s-a închis în finitudinea sa și și-a fixat drept scop ceea ce ar trebui să fie doar un mijloc, pentru un scop mult mai înalt! Este *cetatea* în care omul, uitător de Dumnezeu, poate ajunge să se idolatrizeze pe sine. Sf. Augustin afirmase că *două iubiri fac două cetăți, una a iubirii de Dumnezeu, dusă până la uitarea de sine, cealaltă a iubirii de sine, dusă până la uitarea lui Dumnezeu*. Iată de ce *cetatea terestră*, pe măsură ce se înalță, tinde să se afunde, din ce în ce, în abisul greșelii, al păcatului și al răului. Creștinismul a fost orientat către edificarea *Cetății lui Dumnezeu*, dar Biserica nu a fost niciodată indiferentă față de societate și problemele ei. Rolul său principal a fost acela ca, prin evanghelizare, rugăciune, caritate etc., să o pregătească să devină *o ofrandă acceptabilă pentru Dumnezeu*. În toate etapele istoriei *Cetatea lui Dumnezeu* a fost concurată de

⁹ M. Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, coll. "Folio essais", 1998, p. 89.

¹⁰ M. Gauchet, *op. cit.*, p. 142. Pascal Perrineau, *Le Désenchantement démocratique*, Paris, Éditions de l'Aube, 2003.

temele cetății terestre, cele două cetăți fiind într-o subtilă și misterioasă interdependență.¹¹

Din punct de vedere creștin, *cetatea terestră a oamenilor* înseamnă cadrul normal unde înflorește condiția umană, viciată și slăbită de păcat. O civilizație este întotdeauna un ideal, o întreprindere întreruptă, care a început să de destame înainte de a fi terminată. Violența, corupția au adus cândva Potopul, apoi Babelul (Vechiul Testament). Istoria oamenilor apare cu o față sinistră și întunecată de suferințe, boli, episoade sângeroase și dureroase, eșecuri, opere neîncheiate, greșeli etc. Peste tot violență în cetăți și oamenii drepecți oprimați. Ipocrizia pare triumfătoare, răul pare mai pregnant decât binele în bilanțul net al istoriei! Ambițiile, curiozitatea, latura negativă a omului, goana după siguranța și bunăstarea vieții au atras permanent ambivalența cuceririlor omului. *Pământul s-a luminat...mergând după fiară*” (*Apocalipsa*, 13, 3). Sf. Pavel vorbea de “lumea înșelătoare”, atinsă de păcat, iar Sf. Augustin era convins de “bătrânețea lumii”, de “trista viață omenească”, care nu este scutită de *griji arzătoare*, de *bucurii smintite*, de dușmănie, invidii, cinism, indecență, dezmaț, abuzuri, hoții și multe altele. *Cetatea omului* este opera omului, ea apare necredincioasă în raport cu zelul religios, care a reprezentat idealul Bisericii creștine. Istoria apare drept consecința faptelor oamenilor, realitatea istorică nefiind autonomă, ci *semnul slăbiciunilor, al finitudinii umane și al necesității credinței*. Creștinismul a sacralizat istoria ca *teofanie*, memoria trecutului a însemnat o mărturie a atotputerniciei lui Dumnezeu, care, de la Întruparea christică s-a inserat El însuși în durata istorică. Celebrând actele oamenilor, care fuseseră inspirați de Sfântul Duh, istoria creștină a relevat gloria divină! Faptele săvârșite în lume ofereau exemple morale, care să-l ghideze pe creștin în progresul său spiritual, să-l pună în gardă în fața pericolelor și să-l îndrepte pe drumul cel bun. *A scrie istorie ecleziastică înseamnă a crea o operă necesară și intim asociată liturghiei*.¹² Maniera în care oamenii secolului al XVII-lea începeau să gândească istoria nu mai pornea de la religie, ci de la societate. Noul concept al istoriei s-a detașat treptat de referirea la Dumnezeu și și-a asumat propriul specific! Explicarea societății prin referințele religioase, prin Dumnezeu și

¹¹ Henri-Iréné Marrou, *Teologia istoriei*, trad. G. și O. Nimigean, Iași, Institutul European, 1995, p. 42-44, 64-67.

¹² J. Delumeau, *Une histoire du paradis*. I. *Le jardin des délices*, Paris, Fayard, 1992, p. 272-274. Idem, *Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident (secolele XIII-XVIII)*, vol. I, Trad. I. Ilinca, C. Chiriac, Iași, Polirom, 1997, p. 13-16. Claude Langlois, *Le catholicisme au 19e siècle entre modernité et modernisation*, în “Recherches de Science Religieuse”, tome 79, nr. 3, juillet-septembre 1991, p. 321-327, 334-335.

Providență a devenit în secolul al XVIII-lea tot mai puțin acceptabilă.¹³ În secolul al XVIII-lea raționaliștii au inclus istoria într-o altă logică, în care faptele Bisericii erau condamnabile, iar epocile de exaltare ale rațiunii au fost puse sub semnul pozitivului. Istoria, pentru a deveni știință, a fost despărțită de datele istoriei creștine, pretinzând că se folosește de mărturii sigure, venite de la oameni învățați și demni de încredere! Curățarea intelectului de așa-zisele false imagini, bizuirea pe *bunul-simt*, "lucrul cel mai bine rânduit din lume" și care ar fi "de la natură egal la toți oamenii" a devenit tentația modernilor! Noile descoperiri științifice au tins să arunce la "magazie" vechile cunoștințe *depășite*. Spre deosebire de artă, știința, inclusiv istoria și-a distrus complet trecutul! Trebuiau uitate secole de așa-zise tenebre, de întunecimi barbare și superstițioase ale tradiției! Tema medievală a *piticilor de pe umerii uriașilor* a făcut loc tezei "superiorității" modernilor! Se afirma ideea că începuturile lumii ar fi aparținut unor oameni primitivi, incapabili de a folosi rațiunea *lămuritoare*. Coborâtă din cerul generalităților biblice în terenul prozaic al condițiilor vremelnice, istoria trebuia înțeleasă ca domeniu al adevărului, emancipat de prejudecățile Bisericii. Această pretinsă imparțialitate eroică a făcut ca istoria să devină o imagine a vieții politice și militare, a violențelor dintre popoare, a nelegiurilor, a viciilor umane, străine însă de grija justificărilor confesionale. *Historia ecclesiastica a fost substituită unei istorii a societăților religioase și a dogmelor lor.*¹⁴

O serioasă și amplă analiză a cercetărilor multidisciplinare contemporane relevă incontestabil faptul că ultimele cinci secole au însemnat, în esență, o recesiune lentă și globală a creștinismului, a practicii religioase, a valorilor normative creștine în profitul libertății de gândire și de acțiune. *Inventarea* modernității europene a însemnat o schimbare a raportului și ponderii confesiunilor creștine, politicii și culturii, în defavoarea celor dintâi. Până în secolul al XVIII-lea, în Europa, creștinismul a avut o poziție eminentă, chiar dacă această poziție a stat în miezul unor controverse filosofice și politice. A existat totdeauna un echilibru fragil în cadrul premiselor creștine, pe care cercetătorii nu-l pot ignora, căci Biserica a fost fondată, pentru a se închide în ea însăși, invocând specificitatea misiunii sale mântuitoare și responsabilitățile exclusive în legătură cu Lumea Cealaltă. Această

¹³ Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1987, p. 199, 206. Paul Hazard, *Gândirea europeană în secolul al XVIII-lea*, București, Editura Univers, 1981, p. 234-235. R. Koselleck, *L'Expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1997, p. 20-21, 57-59, 63.

¹⁴ Jacques Solé, *Les mythes chrétiens. De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Albin Michel, 1979, p. 249-250.

autonomizare își găsește justificarea în ireductibilitatea distanței dintre viața terestră și cea de Dincolo, în supremul ideal al celei din urmă, ceea ce justifică *preeminența Bisericii față de puterea laică*. Diferența dintre necesitățile de aici și urgențele de Dincolo a justificat exclusivismul clerical, dar și autonomia lumii terestre. Statul modern a fost, însă, cel care s-a definit doar pentru orizontul de acțiune terestră, ca putere care are în vedere și dă corp unității speciei umane, singura formă a colectivului, capabilă de a conferi plenitudine existenței sale. Dar carențele puterilor profane au basculat spre valorile salvării și le-a reînviat credibilitatea tot cu ajutorul Bisericii.¹⁵

Renașterea și Reformele religioase au produs imense mutații mentale, intelectuale, religioase, culturale. De fapt, încă din secolele XII-XIII nașterea capitalismului a clătinat sistemul de valori și de virtuți cerute de Biserica creștină. Idealul creștinătății s-a lovit de "inovațiile" medievale, mai ales de punerea în discuție a ordinii ierarhice a lumii și a universului.¹⁶ De prin secolul al XV-lea apărea în Europa o nouă concepție despre om, conform căreia individul își definea *propriul sens prin acțiunea sa în lume și asupra lumii*. Această concepție făcea din om centrul universului și înfăptuitorul prometeian al propriei istorii. Acest model de gândire a definit ulterior sensul modernității occidentale, sens care a fost cu prioritate cel al *libertății* politice în raport cu tutela Bisericii. Numai că creștinismul s-a caracterizat, de la începuturile sale, prin distincția dintre spiritual și temporal (*Dați Cezarului ce-i al Cezarului...*). Celebrul răspuns dat de Isus evreilor, atunci când a fost întrebat dacă este permis sau nu să se plătească impozit Cezarului: *Dați Cezarului ce este al Cezarului și Lui Dumnezeu ce este a Lui Dumnezeu*" - stă la baza teoriei celor două puteri, cea spirituală și cea temporală și se referea la *libertatea de conștiință*. Propunând un Dumnezeu transcendent în raport cu lumea, credinciosul era încurajat să relativizeze cetatea terestră, să privească spre o altă *cetate*, cea eternă! Acesta a fost sensul libertății creștine, libertate care îl *eliberează* pe credincios de cetatea terestră și de orice ordin politic. Din punct de vedere creștin libertatea este atitudinea prioritară în fața oricărei puteri temporale, Evanghelia nu face o referire la organizarea politică precisă, însuși Isus proclamând că Regatul său *nu se află în această lume*. Faptul de a trăi în lume fusese, într-adevăr, precizat de sfinții Petru și Pavel, care au sfătuit pe primii creștini să se supună autorității, să plătească impozite, căci autoritatea vine de la Dumnezeu și Lui i se supune! Dar separarea oamenilor într-o *societate civilă* nu a avut nici un sens pentru creștinism!¹⁷ Mântuirea creștină implică o dimensiune spirituală individuală

¹⁵ S. Nicoară, *O istorie a secularizării...*, Cluj-Napoca, Ed. Accent, vol II, p. 53-56.

¹⁶ H. -I. Marrou, *op. cit.*, p. 165-169, 171, 175-176.

¹⁷ Maurice Barbier, *La modernité politique*, préf. M. Gauchet, Paris, PUF, 2000, p. 21-22, 29.

în tradiția creștină. Comuniunea eclezială s-a prezentat ca un corp organic, ca încorporarea creștinilor la viața lui Christos, influxul vital fiind caritatea, concepută ca o manieră de libertate, răspândită în inimi, după o expresie pauliniană.¹⁸ Adevărata libertate este, din perspectivă creștină, libertatea de a păcătui, omul trebuind să-și conceapă viața așa cum crede de cuvînță. Egalitatea este cea care decurge din aceeași filiație divină. Fiecare om este personal responsabil de actele sale, nu Cetatea! Libertatea pe care creștinismul a introdus-o în lume este o libertate în raport cu politicul, libertatea de a fi în afara societății seculare, o situație necunoscută în lumea antică. Creștinul era considerat un membru al cetății temporale, dar mai presus el trebuia să aibă sentimentul că participă la o comunitate spirituală, Biserica. Din punct de vedere creștin libertatea este atitudinea prioritară în fața oricărei puteri temporale! Creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, omul trebuie să se bucure în societatea creștină de respect și de drepturi! Concepția creștină include ideea de progres spiritual, dar acesta este un progres tipologic, nu istoric, care constituie legătura dintre Vechiul și Noul Testament, ca model al raportării timpului prezent la viața eternă. La sfârșitul secolului al XVII-lea gândirea politică s-a detașat ostentativ de constituția dogmatică a Bisericii. De altfel, începând cu secolul al XVII-lea, civilizația europeană occidentală avea să *aleagă* să se redefiniească și mai ales, să se autodefinească, iar această turnantă istorică a însemnat un nou mod de reintegrare, cea culturală, bazată pe stăpânirea rațională a naturii. De atunci Natura a început să fie definită și trăită ca un flux puternic și omniprezent, care *poate tot*, dar ambiguitățile acestei viziuni nu au lipsit! Criza de conștiință europeană dintre 1680-1715 a inspirat decisiv un raționalism necreștin sau chiar anticreștin, iar cultura și politica a marginalizat certitudinile creștine!

Din secolul al XVIII-lea și-a făcut loc o viziunea seculară a progresului, o iluzie confortabilă, un optimism naiv, culpabil prin mulțumire de sine, așa-zisa cale dreaptă a umanității, care duce spre un viitor însoțit și fratern. Drumul progresului este drumul spre perfecțiune, iar destinului umanității un traseu al "perfectibilității" omului. Ideea de progres exalta idealul cunoașterii prin știință, dat fiind credința în puterea "demiurgică" a rațiunii și a științei, și idealul organizării societății prin voință, datorită încrederii în capacitatea oamenilor de a se guverna singuri.¹⁹ O privire panora-

¹⁸ Jean-Paul Willaime, *Europe et Religions. Les enjeux du XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2004, p. 44-45. Paul Thon, *La liberté de la foi comme principe d'ecclésiologie*, în "Recherches de Science Religieuse", tome 79, nr. 3, juillet-septembre 1991, p. 358-359, 363. J. Moingt, *op. cit.*, p. 393-394.

¹⁹ Bronislaw Baczkowski, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs. Critique de la politique*, Paris, Payot, 1984, p. 26. M. Gauchet, *op. cit.*, p. I. J. -P. Sironneau, *op. cit.*, p. X-XI. Préface de Julien Freund. Călin-Andrei Mihăilescu, 16-17. *Renaștere, manierism, baroc*,

mică istorică asupra modernității biseculare relevă că ideile novatoare moderne (politice, ideologice, culturale, economice etc.) au construit șantiere neterminate, că idealuri ca libertatea, armonia, fraternitatea, fericirea, pacea, progresul au fost definite ambiguu și contradictoriu și în locul ordinii visate au lăsat în urmă un haos sporit! Superstiția noului, a inovației face ca noii veniți ai istoriei să-i hărțuiască pe cei pe care i-au găsit, iar sub stindardul toleranței să-și exercite spiritul violent al schimbării. Conform Bisericii, indiferent de confesiune, a existat o permanentă suspiciune pentru ceea ce a însemnat *noutate* și a fost exaltată funcția *civilizatoare* a religiei. Tradiția creștină se bazează pe autoritatea textelor sacre, propunând *nu ceva nou, ci din nou!* Tradiție însemna transmiterea unui model etico-moral sau a unei credințe de la o generație la alta, *supunere în fața unei autorități responsabile și fidelitate în raport cu o origine*. Spiritul modern s-a definit, dimpotrivă, drept ceea ce o rupe cu tradiția, iar tradiționalul a început să însemne ceea ce rezistă modernizării. De la mijlocul veacului al XVIII-lea avea să înceapă lupta grea a Bisericilor creștine cu visătorii și sprijinatorii Noului Regim, fiind agresată, împinsă cu forța spre Vechi, tradițional, fiind acuzată de a fi legată de Vechiul Regim.²⁰

Procesul de *desacralizare creștină* este mai vechi, dar nu s-a dezvoltat într-un ritm rapid și activ decât sub influența Luminilor! Încă din secolul al XVII-lea s-a lansat acuzația, netemeinic dovedită de serioase fapte reale, că Biserica ar fi profitat de slăbiciunile umane, de frica de moarte, pentru a acumula bogății, domnia papilor a profitat de slăbiciunea principilor, de ignoranța popoarelor, care credeau că bunurile materiale pot fi schimbate cu avantaje spirituale, cu răscumpărări ale sufletelor. De atunci, în mod consecvent, imaginea *politicii ecleziastice* a devenit aceea de a pune mâna pe bunurile pământești.²¹ Secolul al XVIII-lea nu s-a mulțumit cu o critică dură, ci a *vrut să doboare Crucea, să ștergă ideea unei comunicări dintre Dumnezeu și om, adică ideea Revelației!* La mijlocul secolului al XVIII-lea, atacul frontal asupra creștinismului înlocuia timidele amenințări sau revendicări parțiale. Ciocnirea dintre adepții credinței creștine și tabăra eteroclită a filosofiei Luminilor a făcut din secolul al XVIII-lea unul sfâșietor. Ca și odinioară, printre apărătorii lui Christos s-au aflat farisei și trădători! Procesul intentat

București, Curtea Veche, 2002, p. 51. Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, p. 208-209. R. Koselleck, *op. cit.*, p. 318, 326.

²⁰ P. Hazard, *Gândirea europeană în secolul al XVIII-lea*, p. 6 (Prefață). *La Religion populaire. Approches historiques*, sous la dir. de Bernard Plongeron, Paris, Éditions Beauchesne, 1976, p. 99-107. William Monter, *Riti, mitologia e magia in Europa all'inizio dell'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 13-35.

²¹ P. Hazard, *op. cit.*, p. 56-61. Al. Besançon, *Dilemele mântuirii. Criza Bisericii catolice*, București, Humanitas, 2001, p. 96-97.

de filosofi Bisericii și lui Dumnezeu nu a fost lipsit de denaturări, caricaturizări, acuzații răutăcioase la adresa creștinismului, dar zelul demitizării acestuia configura, de fapt, un nou cult: cultul superstițios al naturii umane! Spiritele îndrăznețe ale secolului au căutat în rațiune adevărul, așa cum în natură au crezut că există "paradisul pierdut!" Ei au instituit un drept nou, o nouă morală, independente de orice teologie, o nouă politică, ce transforma pe foștii supuși în cetățeni! Spiritul filosofic s-a revendicat drept noul spirit al dreptății, întemeiată pe "veritabilele" principii, filosoful fiind stăpânul rațiunii, al ordinii, al cinstei, pentru el societatea civilă devenise "singura divinitate pe care o recunoaște pe pământ." Numai că acei cutezători ai gândirii libere se găsiseră în fața unei concepții despre lume care dominase optsprezece secole de istorie! O concepție care, deși o puneau sub lupa criticii, reprezentase dominanta culturală, mentală și de civilizație a Europei. Creștinismul modela generațiile, chiar și în veacul al XVIII-lea, Bisericile creștine făcându-și datoria să avertizeze despre faptul că rațiunea duce doar până la un anumit punct la cunoaștere, dincolo de care domnește misterul. Singura soluție creștină era supunerea la o rațiune superioară, transcendentă, care ar permite străpungerea vălului adevărului și al cunoașterii.²² Dar furia contra dogmatismului etichetat drept obscurantist nu ierta nimic! Dumnezeu protestanților era acuzat, ca și cel al catolicilor, deși protestanții erau mai apropiați de rațiune, mai favorabili Luminilor! *Procesul* lui Dumnezeu cuprindea curți princiare, saloane, dineuri, braserii, corespondență, amvoane, cărți, ai căror autori și apoi cititori se întrebau dacă El există cu adevărat! Oricum, nici un filosof al secolului XVIII-lea n-a ignorat această întrebare! Adepții *Aufklärung*-ului, deși fermi în privința dogmei și a sacramentelor, combăteau toate formele baroce de catolicism post-tridentin! Asemenea "conștiință reformistă," a unui creștinim luminat, viza scuturarea de superstiții, atât la catolici, cât și la protestanți, dar a însemnat și o întreprindere *desacralizatoare*. În secolul al XVIII-lea, o adevărată efervescentă intelectuală s-a constituit în jurul punerii în cauză a principiului paulian, după care *autoritatea vine de la Dumnezeu*. Deștii, dar mai ales atei, s-au orientat spre cauzele raționale ale puterii, au inventat teorii contractuale, care să stea la baza societăților. Critica religiei și contestarea sacrului tradițional au pătruns chiar și în inima Bisericii din Occident! Odată cu secolul al XVIII-lea, emanciparea de religie a unor activități umane, sociale, culturale, politice, a făcut ca unele dintre formele sacrale, mitice, rituale și simbolice tradiționale să intre în uitare, ceea ce a afectat profund timpul festiv, de atunci și până astăzi. Desacralizarea Cerului și a naturii s-au resimțit profund în conținutul sărbătorilor, care au pierdut substanța religioasă

²² P. Hazard, *op. cit.*, p. 5-6 (Prefață), 49-50, 263-264.

autentică. Asaltul îndrăzneț al Luminilor, mai ales a raționalismului francez, a popularizat discursul antireligios, iar furia decreștinantă a Revoluției din 1789 a deschis o eră dificilă pentru Biserică și învățăturile teologice. Emanciparea lentă a societății civile, din secolul al XVIII-lea încoace, a fost economică, prin dezvoltarea capitalismului, politică, prin separarea Bisericii de Stat, culturală, prin autonomia cercetării științifice, filosofice și a creației artistice, morală, prin autonomia relativă a valorilor morale, individuale sau colective.

Modernitatea secolului XIX a însemnat, în esență, retorică a rupturii, mit al începutului absolut, *pasiunea pentru prezent*, sacralizarea noului și a originalității, militantism asupra viitorului. Acest secol a născut avangarda, care poate fi definită ca o modernitate mai radicală și mai dogmatică, ce presupune conștiința istorică a viitorului și voința de depășire a timpului!²³ *Revolta romantică* din prima jumătate a secolului al XIX-lea a debușat spre misterele inconștientului, spre un misticism care refuza lumea tristă și banală, pe cale de a se croi prin urbanizarea galopantă. Tentațiile romantice de a schimba lumea propuneau căi diferite: în primul rând, refugiul în trecut, dar un trecut redescoperit, mai ales medieval. Romantismul a negat, într-adevăr, raționalismul clasic, dar a însemnat o tentativă de inventare a sensului creștinismului și a creștinătății, în urma pierderii sensului divin al realităților umane. Fiecare religie *națională* a fost percepută ca un mod propriu al fiecărui popor de a onora Divinul, de aceea noile perspective ale religiilor au tins să se fondeze pe această experiență colectivă și nu pe rațiunea universală, sursă a unei *religio naturalis*. Pentru romantici, conștiința tradiției și a continuării ei a fost considerată ca aparținând poporului "infașilabil" (populismul a câștigat teren în viața intelectuală europeană!), nu ierarhiei și cu atât mai puțin Romei! Tradiția, atât de prețuită de Biserică, a fost urâtă, mai mult de unele ideologii, care au confecționat noul, pretinzând că instaurează o nouă tate absolută. Marx, citat de cei care au schițat și schițează zâmbetul de ironie și superioritate față de tradiția religioasă, considerase că tradiția generațiilor trecute apasă ca un coșmar! Nu a bănuț părintele marxismului căți "credincioși" în opiumul iluziilor sale va avea până în zilele noastre!

Romantismul i-a opus tradiționalismului creștin, care privilegia trecutul și privea în urmă (asemenea femeii lui Loth din Geneză, care s-a transformat într-o statuie), un *transfer al speranțelor* de inspirație mesianică

²³ Robert Muchembled, *L'Invention de l'homme moderne. Culture et sensibilités en France du XVe au XVIIIe siècle*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1988, p. 455. Jacques Le Goff, *L'Histoire*, în *Université de tous les savoirs. L'Histoire, la Sociologie et l'Anthropologie*, sous la dir. d'Yves Michaud, vol. 2, Paris, Poches Odile Jacob, 2002, p. 61-62, 65.

secularizată. Astfel, istoria sfântă a fost convertită în profecție, iar viitorul s-a ivit sub chipul utopic. Revelația creștină reprezenta pentru romantism o promisiune, dar plenitudinea ei nu ar fi avut loc în trecut, ci trebuie căutată în viitor! Romantismul autentic nu apare nici ca un paseism steril, nici ca un futurism foarte elaborat, prezentul romantic afirmându-se între polii trecutului și ai viitorului, hrănit de o pasiune intrinsecă a reînnoirii. Bisericile creștine aveau să se opună și să reziste la acest avânt romantic pseudo-creștin și la convertirile sale superficiale.²⁴ Renașterea religioasă romantică apare ca "o altă regiune a spiritului", care a remodelat dogmatica și tradiția catolică, în raport cu care nu putea fi decât o erezie. Pentru Biserica catolică argumentul tradiției era inseparabil de cel al autorității ierarhice, în interiorul unei ecleziologii sobre. Iată de ce, contra deismului și a spiritualismului răspândite în epocă, ea a cerut preoșimii catolice, la începutul secolului al XIX-lea, respectarea exigenței fundamentale a conservării integrale a tezaurului de credință (*depositum fidei*), susținerea unei mai bune vizibilități a cultului, a misiunii comuniale ecleziale.²⁵ Numai că reflecția teologică, cea care a stat în centrul gândirii europene încă din Antichitate, a fost agresiv asediată, contestată, sufocată de multitudinea de viziuni antropologice, mai mult sau mai puțin utopice și științifice. Pe măsura adâncirii revoluției democratice în secolul al XIX-lea, consecințele închiderii religiosului în sfera privatului au lăsat un spațiu liber, înlocuit de emergența unor forme non-religioase sau pseudo-religioase, precum ideologiile culturale și politice.²⁶

Ideologiile naționale, construcții în esență elitare, au speculat faptul că realizarea integrării sociale și politice, care însoțea modernizarea economică, necesita o omogenitate culturală, de aceea au făcut o prioritate din aspirația integrării unei ruralități înapoiate în modernitate. Sub pretextul că

²⁴ Gusdorf, *Le romantisme*, I, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1993, p. 729. Bernard Carbonneau, *Prométhée réenchaîné*, Paris, Éditions de la Table Ronde, 2001, p. 77.

²⁵ Această vizibilitate a fost înțeleasă ca manifestare concretă a misiunii și centralității Bisericii în spațiu și în societate, în toate formele ei, fie ele arhitecturale (biserici, capele, cimitire, cruci și monumente funerare, case parohiale, așezăminte religioase), sacramentale (spovedanie, împărtășire, botez, confirmare, căsătorie, maslu, înmormântare creștinească), liturgice (rituri agrare, sărbători, procesiuni, pelerinaje), economice (proprietăți bisericești, fundații, moșteniri) sau sociale (privilegii și imunități atunci când se opun dreptului statului, ordine și congregații, confrerii și asociații religioase).

²⁶ Europa în 1800 fusese profund marcată de o moștenire culturală secularizată, prin confruntarea modelelor culturale care au traversat frontierele și au fost adoptate în fiecare țară, într-o cronologie diferită și în forme de expresie particulare. Considerabilele descoperiri științifice din prima jumătate a secolului al XIX-lea păreau să confirme imensele capacități ale *geniului uman*. Jean-Pierre Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, Paris, Mouton, 1982, p. 174.

încurajează adevărata trecere de la arhaic la modern, aceste ideologii au încurajat o *secularizare* a vieții și a creației culturale, adică o trecere la un alt imperiu de valori și criterii de apreciere a vieții, decât cele tradiționale. Drumul progresului modernizării intelectuale și materiale a fost inegal în spațiul european și a fost presărat de contradicții și violențe în ciuda invențiilor tehnice, a efortului educației, a organizării eficiente a producției. În secolul al XIX-lea s-au modificat lent raporturile dintre oameni, formele de cooperare și solidaritate colectivă, ca urmare a industrializării și a urbanizării progresive. Marginalizarea Bisericii de către Stat, indiferența în creștere a acestuia față de faptul religios, a atras o dereligiozitate colectivă, resimțită prin banalizarea timpului liturgic, concurat de ritmurile urbane și industriale și scăderea interesului pentru sărbătorile religioase, concurate de cele civice și naționale. Diversificarea formelor de instrumentalizare culturală laicistă, cartea, presa etc, au permis răspândirea apologiei escaladării cunoașterii științifice și tehnice, iar umanitarismul și filantropismul laic (care au luat locul carității creștine, cu profunde efecte etico-morale), au fost îndreptate spre temperarea frustrărilor sociale legate de mizerie și sărăcie. În Occident, *revoluția socială* a început prin a pune în cauză ideea “claselor alese”, credințele și valorile tradiționale. Cosmopolitismul laic, care lua locul creștinismului în cultivarea solidarității “genului uman”, a concurat din secolul al XIX-lea cu interesele concurente ale națiunilor, mari și mici, unele mai bogate, altele mai sărace. Tot din secolul al XIX-lea, umanismul creștin, atitudinea sa critică, bazată pe responsabilitatea personală, pe preocuparea morală asupra societății, au fost susținute de confesiunile creștine, dar etica socială a privilegiat treptat valorile laice. Atitudinea intransigentă a Bisericii a reprezentat un motiv forte al forțelor politice și culturale laiciste, pentru a combate religia și morala creștină. Secolul al XIX-lea a însemnat ruperea lentă a legăturii Statului modern cu Bisericile creștine, limitarea predicării mesajului etico-moral al Scripturii și stabilirea priorității *bunului cetățean* în fața posturii de *bun creștin*! La rândul ei, Biserica, mai ales cea catolică, a recuzat *modernitatea multiformă*, politică, intelectuală, economică, științifică etc., neputând accepta autonomia lumii, considerând-o o “rebeliune” contra lui Dumnezeu! Furia ateistă pornea de la tendințele de a vedea în conștiința religioasă efectul unei viclenii, avatarurile unui libido sau a unei voințe de putere! Încă de la mijlocul secolului al XIX-lea opera lui Darwin relevase că lectura literală a Bibliei ar fi de nesusținut! O adevărată bătălie între lumea religioasă și oamenii de știință a izbucnit în forță și s-a desfășurat între 1860 și 1880. La sfârșitul secolului al XIX-lea “ipoteza Dumnezeu” a fost eliminată din laboratoare!²⁷

²⁷ J. Delumeau, *Un christianisme pour demain. Guetter l'aurore le christianisme va-t-il mourir?*,

Lungul drum al separației de Biserică și religie a trecut prin proiecte ostile Bisericii. În Franța acuzele aduse Bisericii de către socialistul Jean Jaurès în *La Petite République* erau dure: Biserica era acuzată de “crime politice și sociale”, o mare crimă contra adevărului, umanității, dreptului și Republicii, pe care “trebuia în sfârșit să le plătească!” Incontestabil, laicitatea franceză a fost lansată decisiv de forța socialistă, legată de gândirea atee. Socialiștii pretindeau că societatea democratică, așa cum o visau ei, și cea monastică ar fi incompatibile. În preajma Separației din 1905 ei susțineau că creștinismul ar fi un *ultraj la rațiune* și la natură, de aceea se arătau doritori să contribuie la decreștinare! Orice argument, chiar și fără fundamente foarte serioase și solide, a fost folosit în atitudinea lor anticreștină și anticlericală. Autorii Legii Separației din 1905 nu au negociat cu instituțiile religioase, de aceea nu a fost vorba de un “pact laic”, ci de rezultatul unui raport de forțe, care s-a întors în profitul stângii republicane. Laicitatea *à la française* de după 1905 a implicat nu numai că Statul este laic, ci și națiunea. Modelul francez s-a diferențiat de cel englez – anglicanismul reprezintă Biserica oficială, beneficiind de un statut particular – sau de cel german, unde Bisericile sunt prezente în spațiul public. În spațiul german a avut loc o trecere mai *armonioasă de la Vechiul Regim la modernitatea pluralistă*. Principiul laic al separării Bisericii de Stat s-a aplicat peste tot, dar a prins forme diverse, variante naționale.²⁸

Lăsarea în umbră a Tatălui ceresc, Unul și Etern, a făcut loc în Europa ultimelor două secole viziunilor Patriei Eterne, Societății fără clase, Regimului Drepturilor Omului, ideii *Deutschland über alles*, Noii Ordini Internaționale, Comunității națiunilor, proiecte, inventate pe rând, care să galvanizeze societățile “emancipate” de Absolut. Explozia religiilor politice și a unor credințe obsedante în forțele științifico-tehnice au atras un puternic val al laicismului militant și agresiv contra Bisericii și creștinismului. Iată de ce secolul XX a fost un secol al martirilor creștini, marcat de persecuții, ostilități, încercare de sufocare a creștinismului, nu numai de către regimurile totalitare, ci și de civilizația științifică și tehnică, care a lansat proprii săi idoli. Multiplele discursuri ideologice, științifice, religioase etc., fabricate și comercializate, sprijinite de noile instituții moderne, au condiționat producția de valori în secolul XX, au devenit noile *locuri teologice*. Dar nici o

Paris, Hachette. Littératures, 2004, p. 42, 232- 234. Bronislaw Geremek, *La pietà e la forza. Storia della miseria e della carità in Europa*, Bari, Editori Laterza, 2001, p. 250. Philippe Engelhard, *La Violence de l'Histoire. Les sociétés contemporaines à l'épreuve du sens*, Arléa, 2001, p. 96-98, 100. Jacques Solé, *Les Mythes chrétiens de la Renaissance aux Lumières*, Paris, Albin Michel, 1979, p. 276-277. H.-I. Marrou. *op. cit.*, p. 154-155.

²⁸ J. - M. Gaillard, *L'Europe sera laïque ou ne sera pas!* în “Histoire”, nr. 289, juillet-août 2004, p. 103,105. J. Baubérot, *Vers un nouveau pact laïc?*, Paris Seuil, 1990.

instituție modernă nu avea să fie în situația *sacerdotală* de a spune un adevăr pentru toți membrii societăților! Concepțiile și convingerile creștine și-au pierdut conturul, pentru că s-au pierdut în limbajul comun al unui *exotism* mental. Creștinismul a fost afectat de această nouă populație de valori culturale, ideologice, politice etc., metamorfozate în legende locale, mai ales de către societățile spectacolului din secolul XX sau cele din zilele noastre. Tentativei științifice de raționalizare a cunoașterii i-a corespuns în secolul XX o progresivă *folclorizare a adevărilor* de altădată! Folclorizarea dimensiunii religioase a însemnat revenirea, mai degrabă, la fenomene de felul ereziei, misticii, o reîntoarcere la legende, la mituri, la literatura religioasă populară. Iluziile periodice ale revenirii în secolul XX și chiar în vremea noastră la o gândire religioasă nu înseamnă o reîntoarcere la religia tradițională și nici o solidarizare cu marile instituții ecleziastice unificante.

Devenirea modernității nu a șters seducția religiosului, iar golul lăsat în societățile europene de marginalizarea instituției și tradiției creștine s-a umplut cu pseudo-religiozități politice, științifice, filosofice etc. Se poate vorbi astfel, de o modernitate religioasă, în care au coexistat tensionat mentalitatea creștină, necreștină și anticreștină! Ideologiile politice s-au transformat într-o nouă mitologie, propunând noile figuri eroico-divine, un nou *panteon de zei*, le putem numi *figuri carismatice de natură sacră*, precum Națiunea, Patria, Statul, investite cu misiunea sacră a unei noi ordini a salvării colective. Politica modernă abundă de *personaje sacre, figuri terifiante*, ce inspiră admirație, autoritate, dar și teamă! Statul modern apare drept o uriaș angrenaj, deținător al unei puteri uriașe (tehnică, militară, psihologică etc), având o enormă capacitate de dominație, dar și de distrugere. Legitimarea politicii s-a realizat prin "adevărurile ideologice, care s-au pretins științifice. La rândul lor, științele moderne au încurajat ideea că societatea umană este superioară și perfectibilă, dar ne-au invitat să gândim omul ca fiind de origine animală (și inlocalizabil în timp!), un produs al hazardului (ca un jocul al norocului la Monte Carlo?), un efect al necesității și al evoluției pe scara speciilor. Sfântul Francisc de Assisi spunea lupului "frate lup", dar asta nu înseamnă că el ar fi fost un precursor al lui Darwin! Pentru adepții originii animale, orice plimbare în grădina zoologică este o întâlnire a omului cu premisele sale! Cum se împacă ideea necesității și a *fluviului* evoluției spre forme mai complexe cu faptul că de-a lungul timpurilor geologice au dispărut din cauze cvasinecunoscute cinci sute de milioane de specii de animale, iar cele cunoscute astăzi nu sunt mai complexe decât strămoșele lor? Să fie, oare, doar apariția omului o ...necesitate, o creștere în complexitate, o evoluție neîntreruptă? Evoluționismul, care zburdă astăzi în diversele explicații științifice, încearcă să ne convingă că Natura s-a sforțat de miliarde de ani să se adapteze la schimbare, că omul, plantele și animalele s-au

metamorfozat până au atins gradul actual de superioritate! Dar de unde vine inteligența adaptării? Aceasta a rămas o întrebare suspendată de oame-nii de știință! Oare în marele evantai al vieții nu și-a asigurat omul, cu aroganță, un statut privilegiat, considerându-se un apogeu al evoluției? Atunci de ce bacteriile, niște biete forme neevoluate, domină viața cu mult înaintea apariției omului și până azi? Pentru științe cum ar fi genetica, anatomia, fiziologia, psihologia, omul este descris ca un obiect material, un "mozaic de gene", conduita sa având o explicație mecanică, spiritul însuși este descris ca o ...mașină? De ce este atunci *rău programat*, fiind fragil biologic și capabil de violență și prostie! Aroganța antropocentrică l-a făcut pe om să fie întotdeauna nelipsit din "fotografia" pe care o face naturii! Omul nu a putut sări peste propria umbră, peste umbra pe care au lăsat-o în lume creațiile sale, de aceea nu a putut fi obiectiv! În acești termeni trebuie gândită și lipsa de obiectivitate științifică!

Numeroși teologi și clerici ai Bisericilor creștine nu s-au sfiit nici ei să vorbească de "mituri" (în sensul raționalist de invenții), atunci când a venit vorba despre Geneză, și nu s-au opus teoriilor științifice aberante, care au înlocuit explicația biblică a creației umanității cu origini complicate și ambigue!²⁹ Metodele științifice bazate pe inducții și deducții logice au fost un instrument necesar, dar uneori prea prețios, asemenea unui șarpe care a înghițit un animal mult prea mare pentru el! Nu se pot ignora unele rezultate importante ale științei. De pildă, în secolul al XIX-lea, Sadi Carnot recunoștea în energie o entitate indestructibilă, iar în secolul XX Albert Einstein descoperirea că $E=mc^2$, ceea ce însemna că materia nu este decât ...energie, așa cum se precizează și în textul Genezei! Știința și filosofia nu pot să explice de unde vine acea armonie profund înrădăcinată între structura gândirii noastre și cea a lumii care ne înconjoară. Pentru ele, misterul este *absurd*! Să fie vorba de o *lume absurdă* (Albert Camus)? Să fie viața *cabaretul neantului* (Léon-Paul Fargue)? Tehnicile au făcut imense progrese, dar stârnesc neliniști și îndoieli asupra *consecințelor materiale și morale*, iar solidaritățile colective riscă să se dilueze în condițiile unei supraevaluări a reușitei individuale.³⁰ Pentru cercetătorii agnostici, universul, viața, omul înseamnă o multitudine de informații, care par să se multiplice spre marele, dar și spre micul infinit, fără a oferi cheia potrivită a misterului lor! Nu de mult s-a descoperit că ADN-ul uman ar avea 1,80 m lungime, dar acest detaliu nu este privit ca un mare mister, ca o "minunăție", cum spun teologii, care poate povesti despre gloria Creatorului! Gândirea filosofică și

²⁹ J. -P. Willaime, *Europe et Religions. Les enjeux du XXIe siècle*, Paris, Fayard, 2004, p. 248-250. J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. 73, 76-77.

³⁰ Pierre Chaunu, *Istorie și Decadență*, trad. C. C. Mărgineanu, Clusium, 1995, p. 86-89.

științifică s-a îndepărtat viclean de ținutul misterului, au ignorat o reflecție pe care genialul Shakespeare o pusese cândva în gura lui Hamlet: *sunt mai multe lucruri între cer și pământ decât cuvintele din filosofia voastră!* De aceea, France Quéré (*Les chemins de la vie*, 2000) ar putea avea dreptate spunând că știința contemporană trăiește o “vertigineuse odyssee”. Astăzi, nu numai mecanica cuantică, care a lansat *principiul incertitudinii* la scara subatomică, ci tot mai multe voci științifice sunt de părere că orice descoperire înseamnă *noi necunoscutte*. În zilele noastre, știința nu mai poate pretinde că are *ultimul cuvânt!*

Marile conflagrații ale secolului XX au dus la distrugeri materiale, la reculuri economice, care au pus la încercare mersul triumfant al progresului. În unele medii intelectuale sentimentul deziluziei progresului a întreținut conștiința fragilității vieții, a efemerității unor descoperiri materiale, dar această conștiință nu a atras apropierea de reflecțiile teologice. Dimpotrivă, ateismul vulgar a rămas cel mai zgomotos, considerând religia decât o țesătură de ...erori. Mulți intelectuali și politicieni occidentali au fost adepți ai lui Marx, un personaj anticreștin, care recursese la o simplificare caricaturală, pentru a numi religia un *murmur al unei creaturi nemulțumite*. Religiosul s-a mai reinventat sub forme militante și non-conformiste, cum au fost sectele, proliferarea cultelor și sectelor în anii 70-90 traducând mai degrabă o *insatisfacție* față de Biserica creștină, decât o critică a dogmelor și a instituțiilor ecleziastice. Atracția sectelor a însemnat o ieșire disperată din “lipsa de sens” a vieții moderne, o redescoperire a sacralității naturii, ceea ce a pregătit “revoluția sexuală”, nostalgia unei existențe paradisiace fără tabuuri și inhibiții. Expansiunea societății de consum, a politeismului de valori, după anii '70, cu seducțiile sale efemere, a încurajat idolatrizarea unor lucruri sau personaje, de genul actorilor, sportivilor, *sacrul ludic* fiind investit într-o puzderie de festivaluri de film, campionate sportive, expoziții de automobile etc. Marginalizarea de două secole a sacrului creștin a lăsat un loc gol în planul culturii, loc umplut de “zeitățile” profane, cărora le sunt închinete noile ritualuri! Roger Caillois caracteriza civilizația occidentală ca o încercare încrâncenată de înlocuire a sacrului tradițional cu un soi de sacru laic și pur uman!³¹ Anii '70 sunt considerați o trezire a combatanților credinței, dar avem de-a face, mai degrabă, cu un *neoromantism*, o încercare de ieșire dintr-o modernitate nesatisfăcătoare. Revenirea la “forța subiectului” divin nu a devenit, nici pe de parte, o dominantă culturală, ci mai degrabă o revenire la subiectul uman, pe fondul unor probleme neliniștitoare, precum slăbirea Statului, tirania plăcerii, individualizarea moravurilor etc. Morala nu mai

³¹ J.-P. Rioux, J.-F. Sirinelli, *Le temps des masses. Le vingtième siècle, Histoire culturelle de la France*, Paris, Seuil, 2005, p. 417-419.

apare ca o doctrină a sacrificiului și un sistem al datoriei, ci se rezumă la ceea ce ține cont de propriile rațiuni, interese, emoții, în funcție de care se orientează conduita personală. Moral și legal nu mai coincid, acesta devenind, probabil, aspectul cel mai nou și mai radical al secularizării contemporane și triumful ultim al liberalismului. Tendința statului, în ultimele decenii, a fost aceea de a fi neutru, de a renunța la a dispune de autoritatea sa în învățământul moral. În felul acesta au dispărut și dispozițiile discriminatorii pentru actele de încălcare a moralei, precum contracepția, concubinajul, homosexualitatea, iar mai recent clonarea și eutanasia. Bisericele creștine au perseverat în a susține respectul și apărarea vieții, reînnoind condamnarea tradițională a Bisericii privind contracepția, eutanasia, ceea ce a stârnit un val neașteptat de reproșuri ale contemporanilor.³²

Modernitatea (ultramodernitate sau postmodernitate!) apare drept o *criză a ideologiilor*, a marilor ideologii, care își pierd coerența, ceea ce face din ce în ce mai dificilă stabilirea unor ierarhii convingătoare de valori. Semnul timpului pare să fie seismul valorilor, deriva necontrolabilă a ierarhiei lor în *supermarketul* cultural. Sentimentul de haos universal al valorilor este sugerat de contaminarea prin industria mediatică (deținută de națiuni cu mari performanțe economice, tehnologice, militare și culturale), cu sisteme de valori ce par a fi de valabilitate universală și care exprimă *progresul*, adică un sens pozitiv al istoriei, *umanitatea* în genere. Peisajul cultural universal, intelectual, științific, artistic etc. "abundă de noutăți sofisticate, de schimbări foarte rapide" ce dau impresia că totul se perimează". Trăim astăzi vremuri de incertitudini, relativism, ca o cavernă fără lumină, cu contururi nesigure și drumuri înfundate.³³ Postmodernitatea este prinsă în corzile reevaluării și ale scepticismului, dar e retorică față de creștinism.

³² Claude Soetens, *Six questions sur Paul VI*, în "Notre Histoire", nr. 193-194, nov. -déc. 2001, p. 45-46. René Rémond, *Religion et Société en Europe, La sécularisation aux XIX et XX siècles 1780-2000*, Paris, Éditions du Seuil, 1998/2001, p. 261-262. Modernitatea pare la crepuscul, născându-se poate ceea ce unii numesc deja postmodernitate! Aceasta apare, mai degrabă, ca o *criză a identității* moderne. O criză ieșită din marile paradoxuri care au străbătut lunga modernitate, precum cel al diversității sau uniformității. Postmodernitatea este considerată de către unii analiști o *ruptură cu ruptura*, o toleranță de genul oricui e bun (permisivitate), renunțare la critică (ceea ce a deschis poarta mediocrității, a kitsch-ului), reevaluare a ambiguității, a pluralității, a coexistenței stilurilor, refuzul oricărei filosofii a istoriei, criză generalizată a legitimității științelor, destabilizarea marilor determinisme, refuz al viitorului (decolorarea mesianismului) și al morții.

³³ J. Delumeau, *Un christianisme pour demain*, p. 48-50, 54-55, 75-79. Matei Călinescu, *Cele cinci fețe ale modernității*, Buc., Ed. Univers, 1995, p. 128, 229. Grigore Georgiu, *Națiune, Cultură, Identitate*, Buc., Ed. Diogene, 1997, p. 89-92. Vezi Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003 și Henri Tincq, *Dieux en France. Mort et résurrection du catholicisme*, Paris, Calman-Lévy, 2003.

O genealogie a modernității în raport cu creștinismul ia în calcul conflicte, contradicții, rupturi, dar și continuități, moșteniri, reinvestiri ale unor funcții vechi într-un context nou. Dezbaterile în jurul *teologico-politicului* devin tot mai importante astăzi, când s-a produs o fragilizare a Statelor democratice, o *dezorăjire a politicii*. Diluarea "creдинței" democratice înseamnă desacralizarea valorilor democratice în condițiile individualismului, considerat o valoare cardinală, dar care hrănește credința în profituri private și în reușite personale. Democrația are nevoie de adeziunea și participarea voluntară a cetățenilor, dar excesul de individualism o separă de propriile fundamente și o aduce la marginea autodistrugerii. Societatea democratică tinde astfel să se nege ideologic ca societate, atâta timp cât nimic nu-i mai leagă pe oameni unii de alții! *Dezorăjirea democratică* se reflectă în slaba participare electorală, în creșterea extremismelor și accentuarea *necredinței* în politică. *Necredința în politică* înseamnă incapacitatea sa de a ameliora decisiv lucrurile, căci instituțiile politice au devenit administrațiile unei evoluții pe care nu o mai planifică, asupra căreia nu pot interveni, dar pentru care răspund totuși! După ce, vreme de cinci secole, religia creștină a suferit un proces de *dezorăjire*, a venit și rândul *eclipsei politicului*, care nu mai modelează societatea, aceasta fiind predominant influențată de sistemul subpolitic al modernizării științifico-tehno-economice. Logica acestui sistem impune schimbări pe care politicul nu le mai poate stăpâni, iar acest aspect a întredeschis poarta unei *reconfigurări* a relațiilor contemporane dintre religie și politică. Sunt voci intelectuale care se declară pesimiste, vorbind de *tendențele neliniștitoare*, de panta actuală a societăților, care au nevoie de o *corecție de traiectorie*. Tendențele ar fi cele care converg spre pierderea capacității de guvernare a societăților, care arată ca niște *avioane fără pilot*.³⁴

Marea problemă a confesiunilor creștine a vremii actuale și care condiționează însăși viitorul lor este *transmiterea credinței*. Creștinismul este concurat de tentații panteiste, politeiste, spiritiste, sectante, care au devenit o *modă* periculoasă pentru amatorii de alternative spirituale. Lărgirea fără borne a dimensiunii independenței individuale a fragilizat echilibrele pe care instituțiile le puteau realiza în societate. Una dintre cele mai compromise instituții este cea a educației, individul având libertatea să învețe ce vrea și cât vrea! Educația formalizată, colectivă (sursă de valori, dar și de

³⁴ J.-P. Willaime, *op. cit.*, p. 9-11, 224-226. Ulrich Beck, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier, 2001, p. 405. Pascal Perrineau, *Le Désenchantement démocratique*, Paris, Éditions de l'Aube, 2003. R. Rémond, *Forces et faiblesses de la démocratie en Europe*, 1998. *Fragile démocratie. Politique, cultures et religions*, dir. Jean Weydert, Paris, Bayard, 1998, p. 90. Luc Ferry, Marcel Gauchet, *Le Religieux après la religion*, Paris, Grasset&Fasquelle, 2004, p. 8-10.

aspirații colective!) este considerată inadecvată în raport cu imperati­vele *individului nou*, ale acestei noi experiențe a democrației, căreia denumirea nu mai pare că i se potrivește! Ideologizarea drepturilor omului, vigilența hipercriticii, vecine cu intoleranța, face ca unele contradicții în raporturile dintre individ și societate să fie evitate. Problema democrației contemporane constă în lipsa convingerilor încarnate în viziuni despre lume. O dată cu modernitatea, referințele universale, considerate ca obiective, s-au estompat treptat, pentru a face loc valorilor sau referințelor subiective, abandonate la aprecierea fiecăruia. “Binele” și “adevărul” încetează să mai existe în galeria valorilor comune. Nu mai există un ideal recunoscut de “viață bună”, ci fiecare își fixează obiectivul așa cum îi convine. Politica a redevenit ceea ce Aristotel spusese cândva, arta dificilă de a governa oamenii liberi!³⁵

Cele mai frecvente opinii spun astăzi că reducerea prăpastiei dintre societate și creștinism s-ar putea realiza ținându-se seama de achizițiile majore și pozitive ale civilizației, prin implicarea Bisericilor creștine în abordarea gravelor chestiuni etice ale activității cotidiene. În același timp, Bisericile nu sunt consultate în deciziile politice. Ne aflăm într-o epocă în care generațiile tinere tind să se detașeze tot mai mult de structurile instituționale. Sub realitatea mișcătoare a timpurilor, sub presiunea imenselor provocări ale lumii, sub impactul marilor schimbări și așteptări ale veacurilor creștinismul nu a rămas imobil, dar nu s-a putut adapta la ceea ce prin tradiție a considerat nonvalori, erezii, blasfemii! Acest aspect nu este înțeles de cei care “bat câmpii” vorbind despre modernizarea Bisericilor, despre adaptarea la noile băntuiele ale lumii contemporane.³⁶

Unele voci afirmă că noi, cei de astăzi, suntem încă *la începutul erei creștine*, niște *neanderthalieni ai spiritului și ai moralei*, că creștinismul este încă o religie tânără, sau și *bătrână și tânără*, depinde de referințele pe care le alegem! Este posibil ca la scara timpului creștinismul să fie un *nou venit* al istoriei, iar tot ceea ce a fost înfăptuit în trecut, ceea ce numim acum istoria creștinismului, să nu fie decât tentative de a se realiza. De două milenii, din cauza inerției mentalităților colective, nu s-ar putea vorbi decât de adaptări superficiale ale creștinismului în spațiul european. Treptat, acesta a impregnat, cu mai multă sau mai puțină evidență, viața cotidiană, valorile, arhitectura, arta, cultura și civilizația europeană. Căci nu se poate trece cu vederea că, dacă mesajul lui Christ s-a adresat tuturor popoarelor de pe

³⁵ Chantal Delsol, *Démocraties incertaines, Fragile démocratie. Politique, cultures et religions*, dir. Jean Weydert, Paris, Bayard, 1998, p. 133-134, 138. J.-P. Willaime, *op. cit.*, p. 227.

³⁶ Retrospectiva istorică asupra Bisericilor creștine a arătat preocuparea consecventă a acestora de a ridica societățile la exigențele doctrinale și rituale, de a nu ceda ușor în fața folclorizării creștinismului. Astăzi, chiar și unii teologi susțin adaptarea Bisericilor la obiceiurile, unele inacceptabile, ale societăților post-moderne.

pământ, Europa prezintă în privința faptului religios o originalitate indiscutabilă, fiind singurul continent în întregime creștinat.³⁷ Această comună apartenență creștină a constituit, de-a lungul timpului, o componentă importantă a identității europene. Bisericele creștine trebuie să-și lămurească ele însele propria identitate, să regândească mijloacele de unitate creștină, dar cum să faci din timpul contemporan un *timp al salvării* când el este invadat de ateismul militant! Mondializarea a pus în situație critică creștinismul, căci mondializarea nu este numai economică, ci și simbolică, încurajată de mondializarea comunicației, internetului, televiziunii prin cablu etc., ce manipulează opiniile oamenilor. Tendința nivelării culturale universale și ecumenicitatea creștină se bazează pe valori diferite: economice, în primul caz, spirituale, în cel de-al doilea caz, de aceea Bisericele creștine se tem de nivelarea culturală și religioasă.³⁸ Creștinismul a opus totdeauna neînțelegerilor și conflictelor speranța unei lumi viitoare, bazată pe iubire și transparență reciprocă. Pentru că esența vieții creștine a fost formulată de Christos în expresia: *Ce-i folosește omului dacă dobândește lumea, dar își pierde sufletul său?*

³⁷ J. Delumeau, *op. cit.*, p. 33-35. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. I. Alain Besançon, *Dilemele mântuirii. Criza Bisericii catolice*, Buc., Humanitas, 2001, p. 5-6.

³⁸ Al. Besançon, *Situația Bisericii catolice. În pragul unui pontificat*, "Commentaire", nr. 113, 2006. J. Delumeau, *Une histoire du paradis, Que reste-t-il du paradis?*, p. 443-444, 467-468.

*Miturile noastre slovace?**

****Mýty naše slovenské* [Miturile noastre slovace]. Zostavili [editori] Eduard Krekovič, Elena Mannová, Eva Krekovičová. Bratislava, Academic Electronic Press, 2005, 246 p. ISBN 80-88880-61-0**

Pentru societatea românească, punerea în discuție a miturilor istorice ca factori în dezvoltarea identității istorice/naționale nu mai reprezintă o noutate. În urmă cu 10 ani, Lucian Boia publica o carte celebră, care avea să „atace” conștiințele: *Istorie și mit în conștiința românească* (București, Humanitas, 1997). Au urmat alte câteva cărți dedicate acestui subiect, de exemplu *Două secole de mitologie națională* (București, Humanitas, 1999), dar ele nu au mai avut impactul celei dintâi. În paralel, un alt atac asupra conștiințelor s-a consumat în 1999 sub forma scandalului manualelor de istorie alternative. Scandalul pornea atunci de la manualul de clasa a XII-a de *Istoria românilor* publicat de Editura Sigma¹, a cărui viziune *alternativă* asupra istoriei naționale a fost criticată cu multă duritate de către clasa politică, în parlament și presă, luări de poziție în apărarea autorilor fiind extrem de puține².

Miturile istorice reprezintă un subiect pe care istoriografia europeană și nord-americană îl tratează frecvent în ultimele două decenii, abordând subiecte particulare (de la miturile istorice ale Romei în epoca augustană și până la miturile fondatoare ale statului Israel sau ale Republicii Democrate Germane)³ sau producând lucrări de sinteză, cum sunt cele ale lui Patrick J. Geary sau volumul coordonat de Monika Flacke⁴. Europa Centrală și de Răsărit traversează în prezent un proces de re-definire a atitudinilor față de istoria națională. În unele țări sunt interogate miturile istorice creatoare de conștiință națională (este și cazul Slovaciei), în altele conștiința națională abia se construiește (vezi cazul Ucrainei sau al Bielorusiei)⁵.

Revenind la cazul Slovaciei și al slovacilor, trebuie să admitem că o privire asupra problemei miturilor istorice ale acestora nu poate fi decât interesantă, cu atât cu cât în ultimele două secole slovacii au fost supuși la numeroase presiuni

¹ Sorin Mitu, Lucia Copoeru, Liviu Țirău, Virgiliu Țirău, Ovidiu Pecican, *Istoria românilor. Manual pentru clasa a XII-a*. București, Ed. Sigma, 1999, 160 p.

² Comentarii pe marginea scandalului la Mirela-Luminița Murgescu, *Istoria din ghiozdan. Memorie și manuale școlare în România anilor 1990*. București, Ed. Dominor, 2004, p. 109-167; Ovidiu Pecican, *Poarta leilor. Istoriografia tânără din Transilvania (1990-2005)*, vol. I, Cluj-Napoca, Ed. Grinta, 2005, p. 157-159.

³ Matthew Fox, *Roman Historical Myths. The Regal Period in Augustan Literature*. Oxford, Clarendon Press, 1999; Nachman Ben-Yehuda, *The Masada myth: collective memory and mythmaking in Israel*. Madison, Wis., University of Wisconsin Press, 1995; *The shaping of Israeli identity: myth, memory, and trauma*. Edited by Robert Wistrich and David Ohana. London, Frank Cass, 1995; Alan L. Nothnagle, *Building the East German myth: historical mythology and youth propaganda in the German Democratic Republic, 1945-1989*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999.

⁴ Patrick J. Geary, *The myth of nations: the Medieval origins of Europe*. Princeton, N.J., Princeton University Press, 2002; Monika Flacke (Hrsg.), *Mythen der Nationen. Ein europäisches Panorama*. Koehler & Amelang, 2001.

⁵ Rainer Lindner, *Historiker und Herrschaft: Nationsbildung und Geschichtspolitik in Weissrussland im 19. und 20. Jahrhundert*. München, R. Oldenbourg, 1999, 536 p.

ideologice și reinterprețări ale istoriei lor. Întâi au fost autoritățile guvernamentale și administrative ale Ungariei și istoriografia maghiară, care au încercat să integreze minoritatea slovacă din vechea Ungarie în națiunea politică ungară. În paralel, la jumătatea secolului al XIX-lea începe să se manifeste propria mișcare națională slovacă, cu discursuri paralele ale catolicilor și evanghelicilor (luteranilor). Ideologia cehoslovachismului, născută în mediile culturale cehe și care proclama identitatea națională a slovacilor cu cehii, devine după 1918 discursul oficial al nou-înființatei Republici Cehoslovace, stat succesor al Monarhiei Austro-Ungare, moștenitor al vechiului regat al Boemiei și al „Țării de Sus” din vechea Ungarie, locuită de slovaci. În epoca interbelică, își face simțită prezența discursul autonomist slovac, reacție radicală la centralismul promovat de guvernul de la Praga, iar în anul 1938-1939 se proclamă autonomia, apoi independența Republicii Slovacia (*Slovenský Štát*) - stat-satelit al Germaniei naziste. În 1945 se restaurează vechea Cehoslovacie, iar în 1948 se instaurează regimul comunist. După patru decenii de dictatură și după ce în 1990 lua naștere Republica Federativă Ceho-Slovacă, la 1 ianuarie 1993 se proclamă independența Slovaciei. Așadar, șapte regimuri politice diferite în decurs de un secol și jumătate și tot atâtea ocazii de a genera discursuri, interprețări și reinterprețări ale istoriei proprii, în majoritatea cazurilor sub presiunea unor regimuri politice autoritate și totalitare.

Cartea de la care pornește discuția de față, *Miturile noastre slovace*, s-a născut dintr-o serie de articole publicate într-un cotidian de mare tiraj de la Bratislava. Ideea de la care au pornit autorii a fost aceea de a pune în discuție unele interprețări istorice pe care publicul larg le cunoștea într-o formă deformată, mitologizată. Unul dintre editori, Eduard Krekovič, cel care semnează *Introducerea* volumului (p. 5-6), arată că, atunci când luau naștere unele dintre miturile istorice, în secolul al XIX-lea, ele aveau un rol formativ, căci rolul lor în formarea și consolidarea identității naționale nu poate fi negat. El mai atrage atenția că interpretarea etnocentristă și naționalistă a istoriei națiunii și a teritoriului locuit de ea nu reprezintă o problemă exclusivă a slovacilor, dar că fiecare națiune trebuie să-și asume propria mitologie istorică (p. 5-6). Unele reacții ale slovacilor la punerea în discuție a miturilor lor istorice trebuie să sune foarte familiar cititorului român: „să nu spălăm rufe murdare în public”. Alte voci din Slovacia au reacționat prin cererea de a fi prezentate și miturile istorice ale altor popoare, mai ales ale maghiarilor (p. 6).

Volumul este îngrijit de trei istorici consacrați, Eduard Krekovič, Elena Mannová și Eva Krekovičová, proveniți din domenii destul de diferite (arheologie, istorie modernă și contemporană, respectiv etnografie). Editorii au selectat un număr de 25 de studii care pun în discuție diferite momente istorice, personalități controversate și localități cu valoare de simbol din istoria slovacilor și a Slovaciei. Editorii nu au ocolit nici aspectele metodologice, discutate în studiile *Miturile nu sunt un specific al slovacilor* (Elena Mannová), *Cine suntem și de când suntem aici?* (Eduard Krekovič), sau *Sfârșitul miturilor în Slovacia?* (Lubomír Lipták).

Cel mai consistent articol cu subiect metodologic este cel semnat de Elena Mannová (p. 7-18), în care autoarea prezintă modalitățile de construire a miturilor istorice, modul în care ele se difuzează în societate și îi influențează identitatea. În secolul al XIX-lea, atunci când intelighenția slovacă vroia să scrie istoria națională, ea constata anumite pete albe și semne de întrebare care trebuiau acoperite: atunci

miturile au fost identificate cu adevărul istoric, faptele neconvenabile au fost trecute cu vederea, interpretări contemporane au fost transferate asupra epocilor trecute, iar discontinuitățile au fost umplute prin adaptarea unor evenimente, personaje istorice și epoci care nu au nimic de-a face cu națiunea-țintă (p. 12-15). Spre exemplu, Jan Hus este la început un simbol asumat de protestanții germani, apoi figura sa este adoptată de cehi și devine unul din simbolurile naționale ale acestora din urmă. Lozinca lui Hus, „Pravda vítězí” [Adevărul învinge], a fost adoptată – simptomatic – de doi președinți ai Cehoslovaciei, la opt decenii distanță unul de celălalt: Tomáš Garrigue Masaryk, respectiv Václav Havel. Lupta de la Muntele Alb (Bíla Hora) (1620), care a avut o importanță militară redusă pe moment, a căpătat în decursul secolelor dimensiuni apocaliptice: a devenit începutul unei epoci întunecate, de trei sute de ani de stăpânire străină în Cehia și de germanizare și catolicizare forțată.

Una dintre întrebările fundamentale pe care le ridică un alt articol cu funcție metodologică, semnat de editorul Eduard Krekovič, este „cine este slovac?”. Argumentația critică pe care o construiește autorul articolului îl conduce inevitabil spre o altă întrebare: „de când suntem slovaci?”, punând astfel în discuție strămoșii ne-slavi ai slovacilor (celții, germanii) și momentul în care slavii de pe teritoriul de astăzi al Slovaciei au început să se considere *slovaci*. Naționalismul este selectiv, constată Eduard Krekovič, arătând popularitatea pe care societatea și mass-media o acordă în ultima vreme celților, considerați strămoși ai slovacilor (mai ales că în Europa ultimelor decenii se manifestă o adevărată modă celtică). În schimb, germanii (cvazii), care au populat teritoriul Slovaciei de astăzi timp de 500 de ani și care au asimilat resturile celților, nu prezintă interes, pentru că în Slovacia nu există o amintire istorică pozitivă despre germani. Problema moștenirii biologice și/sau culturale a unor vechi locuitori ai teritoriului național actual se pune și în societatea românească, în care pelasgii, tracii, dacii, slavii, ba chiar și cumanii își au partizanii lor, care consumă multe energii pentru a-și susține opiniile⁶.

Discuția despre contextul în care *slavii* devin *slovaci* aduce în atenție unul dintre miturile istorice cele mai puternic înrădăcinate în conștiința colectivă a slovacilor, anume asocierea și chiar identificarea cu „Moravia Mare”. Subiectul este analizat în articolul semnat de Ján Steinhübel, *De când putem vorbi de Slovacia și de slovaci* (p. 24-29) și în două articole semnate de Vladimír Turčan, *Pribina și Svätopluk – magnați slovaci?* (p. 30-35), respectiv *Chiril și Metodie – o moștenire durabilă?* (p. 36-41).

Vladimír Turčan atrage atenția în primul rând că nu a existat o Moravie Mare sau un Imperiu Morav, care nu sunt decât construcții simbolice ulterioare, care exploatează unele inexactități ale surselor literare - în cazul de față, al referințelor din Constantin al VII-lea Porfirogenetul (p. 33). În al doilea rând, acesta subliniază lipsa unei legături istorice directe între stăpânitorii Moraviei din secolul al IX-lea și strămoșii slovacilor. Același autor pune în discuție un alt mit fundamental: asumarea

⁶ Există însă și istorici serioși implicați - cu diferite motivații - în această „luptă pentru apărarea strămoșilor”, începând cu B.P. Hasdeu (*Perit-au Dacii?*, în *Foitia de istoria și literatura*, 1860, nr. 2, col. 46-52; nr. 3, col. 70-73; nr. 4, col. 95-106; nr. 5, col. 137-152; idem, *Cine au fost Dacii*, în *Familia*, Pesta, 1868, nr. 41, p. 479; nr. 42, p. 491; nr. 43, p. 503; nr. 44, p. 515) și terminând cu Neagu Djuvara (*Thocomerius - Negru Vodă. Un voivod de origine cumană la începuturile Țării Românești*. București, Ed. Humanitas, 2007, 234 p.).

de către slovaci a moștenirii lui Constantin (Chiril) și Metodie. Ca și în cazul de mai sus, Turčan concluzionează că slovaci nu sunt moștenitorii operei lor (p. 41).

Aceasta nu a împiedicat însă ca în anii 1990, autoritățile locale din Komárno să ridice un grup statuar al lui Constantin și Metodie în locul în care aceștia ar fi pus prima dată piciorul pe pământul Moraviei, deși însăși apartenența zonei la Moravia este mai mult decât nesigură (p. 37-39). Evenimentele s-au petrecut în timpul uneia dintre guvernele conduse de naționalistul Vladimír Mečiar și constituie unul din episoadele așa-numitului „război al monumentelor” purtat în Slovacia în perioada respectivă. Caracterul de provocare a amplasării monumentului⁷ devine evident dacă menționăm că orașul Komárno, unde a fost amplasat grupul statuar al „apostolului slavilor”, este situat în sudul Slovaciei, pe Dunăre, într-o zonă compactă de populație maghiară; în prezent, maghiarii reprezintă în Komárno 60% din locuitori. Acest „război al monumentelor” nu poate să nu amintească de tensiunile care au avut loc în aceeași perioadă la Cluj, în jurul grupului statuar al lui Matia Corvinul, atunci când administrația locală Gheorghe Funar încerca să mute „kilometrul 0” al Clujului din Piața Libertății (Unirii) în care se află amplasată statuia lui Matia Corvinul în Piața Avram Iancu, în care a fost ridicată o stranie statuie a personajului istoric cu același nume.

Un set de articole din volumul prezentat privește personalitățile istorice pe care conștiința colectivă a slovacilor le asumă: magnatul din secolul XIV Matúš Čak Trenčianský, haiducul Juraj Jánošík, executat de Habsburgi la 1711, astronomul și generalul Milan Rastislav Štefánik, mort în condiții neelucidate la 1919, preotul catolic Andrej Hlinka, liderul mișcării naționaliste slovace din epoca interbelică, monseniorul Jozef Tiso, președintele statului slovac, satelitul Germaniei lui Hitler, sau Gustáv Husák, ultimul președinte al Cehoslovaciei socialiste.

În contextul crizei politice cauzate de stingerea dinastiei arpadiene, magnatul Matúš Čak și-a construit un uriaș domeniu în părțile nordice și apusene ale Ungariei, avându-și reședința în cetatea Trenčín, cu care a fost și este încă automat asociat (Peter Macho, *Matúš Čak Trenčianský - rege slovac?*, p. 104-110). Inteligența slovacă a secolului XIX a văzut în acest magnat, care el însuși și-a declarat originea maghiară, pe „regele slovacilor” și pe „stăpânul Váhuului și al Tatrei”, un ultim bastion al luptei slovacilor pentru independență sau un apărător al autonomiei slovacilor în Regatul Ungar. Personajul istoric Matúš Čak a fost contemporan cu doi alți magnați maghiari - Ladislau Kán și Roland Borșa, voievozi ai Transilvaniei, din care istoriografia românească a anilor 1970-1980 a făcut niște campioni ai autonomismului și separatismului Transilvaniei față de același Regat al Ungariei.

Cazul interesant al haiducului Jánošík este discutat de Hana Hlôšková (p. 94-103). Aceasta arată cum, dintr-o figură de haiduc cu rezonanță strict locală, Jánošík (care trimite cu gândul la Horea și la Pinteza Viteazul) a devenit figură emblematică a poporului slovac, erou folcloric, literar și de film, ba chiar brand comercial. Figura sa a fost exploatată nu numai de regimul comunist, ci și în alte epoci: Jánošík a dat numele unor unități militare (legionarii care au luptat în războiul

⁷ Ulterior, monumentul a fost mutat din locul amplasării inițiale într-unul mai puțin provocator.

civil din Rusia contra Armatei Roșii, partizanii anti-fasciști din 1944), a constituit subiectul primului film artistic slovac de lung-metraj (1921)⁸, iar în prezent imaginea sa este asociată cu produse lactate sau cu suveniruri „specific” slovace. Personaje de desene animate, devenite apoi personaje din povești pentru copii (*Kubko a Matko*, de Marianna Grznárová, 1977), exploatează și ele, chiar dacă indirect, „moștenirea” lui Juraj Jánošík⁹.

Atunci când murea în condiții neelucidate (1919), Milan Rastislav Štefánik nu era un necunoscut. Membru de frunte al exilului slovac și părinte co-fondator al Cehoslovaciei (singurul slovac, alături de doi cehi – T.G. Masaryk și Edvard Beneš), Štefánik a rămas necontestat de nimeni – până în prezent, deși figura sa poate fi asociată cu puncte de vedere contradictorii. A fost asociat atât cu curentul autonomist slovac, cât și cu cel cehoslovachist; evanghelicii l-au considerat „biletul de intrare în națiune” (p. 169), iar catolicii l-au pus alături de președintele Tiso de mai târziu. În familiile catolice, reproduceri ale fotografiei evanghelicului Štefánik erau puse alături de imaginile sfinților (p. 167). Figura sa era readusă în atenție mai ales în momente de tensiune cu cehii sau cu maghiarii (acuzați pe rând că ar fi vinovați de doborârea avionului cu care generalul Štefánik se întorcea triumfal în patrie), dar faptul că a luptat contra Germaniei și Austro-Ungariei a fost uitat.

O altă categorie de mituri istorice privește localitățile-simbol ale istoriei naționale. În mod evident, ele se leagă de epoci sau momente istorice puternic mitizate. Cetatea Devín și orașul Nitra se leagă de mitologia din jurul „Moraviei Mari” și a lui Chiril și Metodie, orașul Trenčín de numele lui Matúš Čak, „stăpânul Váhului și al Tatrei”. Autorii studiilor respective au remarcat că toate aceste orașe au valoare simbolică nu numai pentru slovaci, ci și pentru maghiari, ba cetatea Devín chiar și pentru austrieci. Dar, subliniază Gabriela Kiliánová, autoarea articolului *Cui aparține Devín-ul?* (p. 120-133), Devín este un bun exemplu de mit al exclusivității: un loc simbolic al unui popor nu poate să aparțină în același timp și altuia. Ca o curiozitate, cu ocazia serbării de către statul ungar la 1896 a Mileniului, în cel mai înalt punct din Devín a fost construit un monument al Mileniului, asemănător celui de lângă Brașov și de la Zemun (Serbia), adică la frontierele vechii Ungarii. Monumentul de la Brașov a fost distrus de soldații români în cursul ofensivei împotriva Austro-Ungariei din anul 1916, iar cel de la Devín a căzut victimă în 1921 unor „necunoscuți” (probabil legionari cehoslovaci). Cel de-al doilea oraș asociat cu Marea Moravie și cu figurile lui Constantin și Metodie, Nitra, era considerat drept reprezentativ nu numai de slovaci, ci și de maghiari, care vedeau în el un model de succes al procesului de maghiarizare în „Țara de Sus” (p. 138).

Ideea exclusivității elementelor simbolice ale istoriilor naționale și a caracterului lor concurent este reluată de mai multe ori în paginile volumului *Miturile noastre slovace*. Singura localitate-simbol slovacă nerevendicată de altcineva este

⁸ Lui Jánošík i-au mai fost dedicate filme artistice în anii 1935 și 1963 (producții cehoslovace / slovace) și în 1974 (film artistic și serial TV poloneze), fiecare purtând marca epocii respective.

⁹ Desene animate inspirate direct de Jánošík au fost produse în Polonia (1954) și Cehoslovacia / Slovacia (1976, 1991).

orașul Martin (Turčianský Svätý Martin) (articolul lui Ivan Kučma, p. 150-162), care până la 1918 a jucat rolul unei capitale culturale, politice, financiare și economice a slovacilor, cu o burghezie bine încheată, spre deosebire de caracterul rural al majorității covârșitoare a slovacilor din jurul anului 1900. Capitala Bratislava, oraș de tradiție germană și maghiară, a devenit efectiv un „oraș slovac” abia după cel de-al doilea război mondial, după ce timp de 300 de ani a jucat rolul de capitală a Ungariei (de la căderea Budei în 1541 și până spre finalul secolului al XVIII-lea, iar apoi loc de întrunire a dietelor ungare, a celei din 18 martie 1848 inclusiv).

Personajele și evenimentele istorice mai recente nu au scăpat nici ele de mitologizare. Menționez mai sus numele lui Andrej Hlinka și al moseniorului Jozef Tiso, președintele Statului Slovac. În cazul lor, ca și în privința Statului Slovac însuși sau a Insurecției Naționale Slovace din 29 august 1944 (*Slovenské Národné Povstanie*), diversitatea surselor istorice, inclusiv apelul la istoria orală și la mărturiile contemporanilor nu constituie garanții împotriva mitologizării. Figura lui Andrej Hlinka, preotul catolic și luptător naționalist pentru autonomia Slovaciei amintește întrucâtva de faima lui Iuliu Maniu și de speranțele care s-au pus în el la finalul celui de-al doilea război mondial, iar moseniorul Tiso nu poate să nu amintească de Ion Antonescu: același conducător controversat, aliat de conjunctură cu germanii, perceput ca dușman al dezordinii și martor al incapacității partidelor politice și luptător împotriva bolșevismului, spre finalul regimului dornic de armistițiu cu Aliații, la fel de asociat cu Holocaustul, dar și cu anii de prosperitate și de pace relativă din timpul războiului și obiect al venerării în urma executării sale de către regimul comunist¹⁰. Și, nu în ultimul rând, modul în care a fost exploatată insurecția antifascistă din 29 august 1944 reprezintă o oglindă fidelă a modului în care a fost gestionat în România momentul 23 august 1944. Și în Slovacia (Cehoslovacia), ca și în România, Partidul Comunist a monopolizat evenimentele din 1944 și le-a atribuit în exclusivitate. În Slovacia, paradoxal, adepții de astăzi ai Statului Slovac și ai președintelui Tiso neagă importanța istorică a insurecției din 1944, așa cum în România partizanii lui Antonescu pun sub semnul întrebării actul de la 23 august 1944 și viceversa.

Un mare merit al autorilor volumului este acela că au asociat întotdeauna analiza istorică cu societatea – căreia cartea i se adresează, de altfel; au arătat permanent care sunt căile concrete de diseminare a miturilor în societate, care a fost răspunsul acesteia și cum a adoptat ea mitologia istorică. Una din reușitele editorilor volumului este faptul că aproape fiecare studiu este însoțit de câteva ilustrații, provenind din cele mai variate domenii. De la clasicele picturi și grupuri statuare la coperti sau ilustrații de carte și cărți poștale ocazionale (vezi de exemplu cea din 1945, intitulată „Poporul slovac salută venirea sfinților Chiril și Metodie”), detalii de

¹⁰ Mitologia istorică a slovacilor cuprinde trei martiri în istoria contemporană: generalul Milan Rastislav Štefánik, care s-a prăbușit cu avionul în 1919 în condiții suspecte; moseniorul Jozef Tiso, condamnat la moarte și executat în anul 1947, deci încă în timpul regimului parlamentar, dar sub presiunea Partidului Comunist și a sovieticilor, respectiv Alexander Dubček, liderul slovac al „Primăverii din 1968” și după 1989 președinte al Parlamentului federal ceho-slovac, mort în anul 1992 în urma unui accident de mașină, considerat de către unii drept suspect.

pe bancnote, medalii, decoruri de teatru, afișe de film și de propagandă, table memoriale și monumente funerare, fotografii de epocă. Toate acestea ajută să înțelegem profunzimea cu care miturile istorice au penetrat conștiința colectivă.

După cum se poate vedea, volumul de față are multe de spus cititorului român. Nu trebuie o foarte specială pregătire în domeniul istoriei pentru a remarca similitudinile atât între desfășurările istorice ale Slovaciei și ale Transilvaniei, între istoria slovacilor și a românilor ardeleni, dar mai ales între discursurile istorice și istoricizante pronunțate de-a lungul secolelor la extremitatea de apus și de răsărit a Bazinului Carpatic. O privire atentă asupra istoriei slovacilor și a Slovaciei ne dezvăluie procese istorice paralele și simultane, pe marginea cărora generațiile de istorici, literați, clerici și oameni politici din ultimele două secole au construit discursuri surprinzător de asemănătoare. Personajele istorice preferate de slovaci nu diferă prea mult de cele preferate de români: am atras deja atenția asupra similitudinilor Jánošík - Horea / Pinteș, iar asocierea lui Decebal și Traian cu Constantin și Metodie nu este - cred - deloc forțată din acest punct de vedere. La acestea se poate adăuga posibilul tandem Avram Iancu - Ľudovít Štúr, sau similitudinile dintre reprezentanții intelighențiilor română și slovacă din epoca Luminilor sau a Romantismului. Curente politice și culturale ale românilor ardeleni greco-catolici au mers în paralel cu cele ale ortodocșilor până la jumătatea secolului al XIX-lea, așa cum și cele ale slovacilor catolici, respectiv evanghelicilor. Dacă completăm cu exemplele - alese la întâmplare - ale atitudinii slovacilor și ale românilor ardeleni la 1848-1849, în momentul Memorandumului, în politica naționalităților din Parlamentul Ungariei și în timpul primului război mondial, ne putem face o imagine coerentă asupra unei istorii paralele, cel puțin în ultimele trei secole. Aceeași imagine paralelă ne întâmpină și în privința discursului istoric și a construirii de mituri istorice, ceea ce nu face decât să invite la reflexie.

Radu Mârza
Universitatea "Babeș-Bolyai"

Greta-Monica Miron, *Biserica Greco-Catolică din comitatul Cluj în secolul al XVIII-lea (Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2007, 383 pp., ISBN 978-973-610-533-1).*

Căderea comunismului în România a însemnat nu numai reinstituționalizarea Bisericii Unite din Transilvania, dar și cercetarea sub o nouă formă a trecutului ei. Eliminarea cenzurii, accesul la importante fonduri de documente din arhivele românești și din străinătate, precum și reorientarea spre istoria confesională sunt trei factori determinanți pentru noul traseu constituit în istoriografia Unirii de la noi. Greta-Monica Miron face parte din acest curent, ea fiind de altfel autoarea a numeroase articole despre Biserica Unită din Transilvania, precum și a unei sinteze care tratează pe larg evoluția acestei biserici în secolul XVIII¹.

În cartea de față autoarea reconstituie primul veac de greco-catolicism din comitatul Cluj. Este atât o abordare de istorie confesională, cât și locală, care potrivit autoarei „are meritul de a ne dezvălui detalii semnificative pentru completarea imaginii de ansamblu despre Biserica Unită” (p.9). În ceea ce privește conținutul, am putea spune că autoarea a ales modelul tradițional: începuturile Unirii, organizarea bisericii la nivel local, criza Unirii pe fondul acțiunii ortodoxe în Ardeal, și situația de după „tumul”. Aplicând această schemă, datele oferite sunt relevante nu numai pentru istoria Unirii, dar și a ortodoxiei, precum și a societății românești per ansamblu. Mai mult, o asemenea abordare dezvăluie o realitate românească din secolul XVIII, un anume fel de a se raporta la religie și biserică. Astfel, în urma anchetelor din timpul Unirii, aflăm cum s-a manifestat populația și ce atitudine a adoptat față de schimbarea „legii” și „tradiției”. Tot din anchete reiese că la început și cei mai mulți preoți au fost ostili schimbării confesionale, ei dorind să rămână uniți cu calvinii. Autoarea consideră totuși că afirmațiile lor ar fi putut fi fost influențate de anchetatori, aducând în sprijinul acestei ipoteze atitudinea episcopului Atanasie Anghel.

Din capitolul „Organizarea Bisericii Unite” aflăm cum s-a constituit biserica la nivel local și ce schimbări s-au petrecut după Unire. După un scurt istoric al protopopiatelor, atenția se îndreaptă spre înzestrarea parohiilor, și anume biserici, pământuri și cler. Ne sunt prezentate date concrete despre numărul și evoluția edificiilor ecleziastice din comitat, precum și despre donatori, ceea ce face ca atenția cititorului să se îndrepte și asupra elitei locale și implicit înspre rolul ei în susținerea bisericii pe parcursul mai multor generații. În privința pământurilor, intrăm în sfera raporturilor dintre stăpânii locali, clerul unit și săteni. Realitatea surprinsă poate fi comparată de noi cu situația din alte comitate și districte. Protestele înaintate de cler sugerează că între „speranțe și împliniri exista încă o distanță apreciabilă” (p. 32). Cu toate acestea, cauzele fluctuației posesiunii sunt multiple și se datorează inclusiv relațiilor dintre cler și enoriași. Acest fapt se adeverește mai ales în anii de criză când unii posesori au

¹ *Biserica Greco-Catolică din Transilvania: cler și enoriași: (1697-1782)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2004.

profitat de situație pentru a-și reocupa pământurile. Foarte pe scurt, autoarea are în vedere și clerul. Abordarea, deși analitic-statistică, explică numărul preoților. Concluzia este că în unele situații bunăstarea comunității reflectă numărul lor, în timp ce în alte cazuri o tradiție clericală în familie ar fi fost determinantă pentru acceptarea unui alt preot. În ceea ce privește protopopii, avem puține informații, iar activitatea lor în parohii, este necunoscută în lipsa protofoalelor vizitațiilor protopopești.

Preferința autoarei pentru tensiunile de la mijlocul secolului dintre greco-catolici și ortodocși reiese din spațiul alocat acestor evenimente. Dacă acțiunea lui Visarion nu a avut repercursiuni grave în teritoriul transmureșean, momentul este totuși important prin prisma a două evenimente: declarația de perseverare în Unire a vicarului Ștefan Pop Timandi și a celor 17 protopopi din 21 mai 1745 la Gherla și vizita episcopului rutean Manuel Olsavszky la Cluj. În pofida calmului din timpul deceniului V, mișcarea lui Sofronie a primit cu totul alte dimensiuni în comitat. Fenomenul Sofronie e prezentat în toată amploarea lui, răspândirea în timp și spațiu, căile de propovăduire a ortodoxiei – prin sinoadele de la Frata și Mărgău și scrisori – oamenii implicați în proces, precum și reacția autorităților. Pe lângă o decriere evenimentială destul de amănunțită a „defecțiunilor” din comitat, autoarea încadrează evenimentul în contextul general și încearcă să descifreze anumite dileme ale momentului. Una dintre acestea ar fi de ce scrisorile sofroniene au avut un succes atât de mare într-o lume iliterată. Credibilitatea scrisorii, rostirea cu voce tare, precum și autoritatea de conducător a celui care le citea sunt argumente plauzibile în acest sens. Bilanțul mișcării lui Sofronie în comitat este similar cu celelalte zone din Transilvania. În conscripția semnată de Buccow doar opt parohii au mai rămas integral unite.

Explicația succesului ortodox rezidă, în opinia autoarei, în supravegherea dificilă a protopopiatelor mai îndepărtate (p.187). Deși Biserica Unită a avut pierderi semnificante, un număr majoritar de preoți, chiar și contestați de proprii lor enoriași, au decis să rămână uniți. Rațiunea deciziei lor e explicată de Greta-Monica Miron prin conturarea unei identități unite. Sunt trei bănuieli care în opinia autoarei planează asupra atașamentului lor: jurământul depus față de biserică, obediența față de episcop și dorința de a rămâne în posesia beneficiilor parohiale. Cu toate acestea, prin cercetarea vechimei lor în parohii, a locului consacrării și stării materiale, autoarea a reușit să ofere câteva explicații de natură să explice comportamentul clerului unit.

Ultima etapă dezbătută în carte este ofensiva pentru „recuperarea teritoriului pierdut”. Deși în timp de câțiva ani se observă succese semnificante, în mare parte datorate acțiunii episcopului Grigorie Maior și înființării regimentelor de graniță, totuși, iluzia apartenenței tuturor laicilor la unire se confirmă și în acest caz. Autoarea explică rolul ortodoxiei în contracararea acțiunii unite în comitat, dar în același timp observă cum și unde au fost înregistrate cele mai multe succese. Propaganda pentru unire este „definită” prin adoptarea unei duble strategii în deceniile 7-8: patrimonială și umană (convertire). Ea era

însoțită de un discurs identitar unit concretizat prin cărți explicative ale unirii². Vizitațiile episcopale reprezintă în opinia autoarei un „timp al convertirilor”. Deși vizitele au adus succese concrete, au fost și cazuri de eșecuri. În carte sunt prezentate diferite situații particulare, care sunt în măsură să explice mecanismul convertirilor și rezistenței, precum și rolul stăpânilor de pământ în proces. Informația din carte este întregită cu două anexe de documente, care cuprind lista preoților din comitatul Cluj (Anexa 1) și preoții și credincioșii uniți, dar și „corifeii” neuniți din a doua jumătate a secolului XVIII (Anexa 2). Însemnătatea acestei cărți pentru clujeni este imensă. Pentru cercetători ea reprezintă o referință importantă, un model metodologic de abordare a istoriei confesionale. Putem spune că în condițiile în care încă mulți autori cad pradă unui „retroprojection in history”, autoarea a reușit să depășească această fază critică.

Sever Cristian Oancea
Universitatea „Babeș-Bolyai”

² În 17 mai 1760 era tipărită la Blaj „Păstoriceasca poslanie sau Dogmatica învățătură”.