

HISTORIA

Ana Dumitran

Religie ortodoxă – Religie reformată

Ipostaze ale identității confesionale
a românilor din Transilvania
în secolele XVI-XVII



Editura Ratio et Revelatio
Oradea
2015

Redactor: Emanuel Conțac
Coperta: Adrian Buzaș
DTP: Horia Șandor

Apărut: Noiembrie 2015

Tipărit la Metropolis SRL Oradea
e-mail: metropolis@rdsor.ro

Copyright © 2015

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Dumitran, Ana

**Religie ortodoxă - religie reformată : ipostaze ale identității confesionale
a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII / Ana Dumitran;**

red.: Emanuel Conțac. - Oradea : Ratio et Revelatio, 2015

Bibliogr.

ISBN 978-606-8680-19-4

I. Conțac, Emanuel (red.)

281.95(498.4)''15/16''

284(498.4)''15/16''

Ilustrație copertă: Sf. Treime vechi-testamentară, detaliu de pe foaia de titlu a culegerii de predici funebre Sicriul de aur, Alba Iulia, 1683 (exemplar din colecția Muzeului Național al Unirii, Alba Iulia).

Editura Ratio et Revelatio, Oradea
str. Sofiei, nr. 3, Bihor, România, 410183
e-mail: office@ratioet revelatio.com

www.ratioet revelatio.com

*Memoriei Prof. Paul Cernovodeanu,
Membru de Onoare al Academiei Române*

Cuprins

Cuvînt de întîmpinare	7
-----------------------------	---

Sub semnul confruntării

Religio christiana – religio recepta. Identitatea confesională a Bisericilor românești din Transilvania în epoca structurării sistemului confesional-politic (secolul al XVI-lea)	11
--	-----------

Introducere	11
-------------------	----

Particularități ale vieții religioase transilvănene.....	16
--	----

Românii transilvăneni și Reforma protestantă: etapele dialogului desfășurat în secolul XVI.....	26
---	----

„Reforma românească”: realizări și semnificații	44
---	----

Ortodoxia transilvăneană între prozelitismul protestant și nevoia de reformare internă: experiența secolului al XVI-lea	55
---	----

Cîteva concluzii preliminare	67
------------------------------------	----

Religio recepta – religio tolerata. Identitatea confesională a Bisericilor românești din Transilvania în epoca predominanței calvine (secolul al XVII-lea)	71
---	-----------

Preambul: un domn român la cîrma Transilvaniei, ortodoxia – o nouă religie receptă	71
--	----

Trăsături ale evoluției confesional-politice a principatului Transilvaniei în secolul XVII.....	75
---	----

Coordonatele programului de reformare a Bisericii românești și etapele presiunii calvine asupra ortodoxiei transilvănene.....	80
Direcțiile de acțiune ale prozelitismului calvin și consecințele sale asupra fizionomiei Bisericii românești transilvănene.....	95
Implicarea structurilor inferioare ale Bisericii Reformate maghiare în procesul de reformare a Bisericii românești din Transilvania.....	127
Cîteva concluzii preliminare.....	142
Ortodoxia românească între prozelitism și nevoia de reformare internă	145
O analiză comparată a evoluției Bisericilor Ortodoxe din Transilvania, Moldova și Țara Românească în secolele XVI-XVII	145
 <i>Sub semnul interferenței</i>	
Reforma în interpretarea clerului românesc din Transilvania	163
Românii din Transilvania între provocările Reformei protestante și necesitatea reformării ortodoxiei	193
Români și maghiari, ortodocși și calvini	225
Încercare de antropologie religioasă	225
Încercare de geografie confesională românească.....	242
Reformați și reformatori.....	292
Cîteva concluzii preliminare	312
 Concluzii finale	321
 Bibliografie selectivă	333

Cuvînt de întîmpinare

Generoasa ofertă a Editurii *Ratio et Revelatio* de editare din nou a acestei cărți m-a surprins într-un context destul de îndepărtat de subiectul său și prea solicitată de preocupările actuale pentru a mai putea realiza într-un timp optim aducerea la zi a bibliografiei și completarea textului cu rezultatele cercetărilor din deceniul scurs de la prima sa tipărire, în 2004. Reeditarea pur și simplu a versiunii inițiale nu era nici ea de dorit, pe de o parte din cauza caracterului prea didactic al părții introductive și a structurării ei oarecum haotice, pe fondul accesului destul de limitat în acea vreme la literatura științifică străină, iar pe de altă parte datorită recunoștinței pe care o dătoz celor care s-au arătat interesați de concluziile mele, folosindu-le în propriile lor demersuri de aprofundare a cunoașterii, cu rezultate dintre cele mai remarcabile. Consemnarea acestor reușite ar fi făcut, deci, superfluă reluarea capitolului dedicat stadiului cercetării, în care cea mai tîrzie referință era din 2003. La fel de nepotrivită ar fi fost și păstrarea prefeței semnate de Profesorul Paul Cernovodeanu, care atunci recomanda o teză de doctorat. Fără încrederea și sprijinul Domniei Sale, însă, efortul meu nu ar fi avut niciodată o finalitate atît de frumoasă, de aceea – în semn de recunoștință – dedic memoriei sale noua înfățișare a lucrării, un omagiu din păcate mult prea întîrziat.

Reluarea lecturii după atîția ani, în care vederea subiectului din interior s-a estompat cu totul, m-a pus în fața unui discurs dens, redat în fraze cu prea multe digresiuni, uneori greu digerabile. Dar încercarea de a le simplifica a eșuat destul de curînd, de teama ca, reformulînd și lăsînd pe dinafară cuvinte, să nu se piardă nuanțe și înțelesuri care ar putea fi utile celor ce se află acum în miezul problemei. De aceea intervențiile operate în text sînt minime, constînd aproape exclusiv în semnalarea noilor publicații.

O modificare mai substanțială a suferit capitolul de bibliografie, în sensul că am renunțat la secțiunea de izvoare, deoarece ele ar fi format astăzi doar o listă minimală față de materialul pe care l-am folosit la alcătuirea, în 2007, a volumului dedicat prediciei funebre și, în 2009, a ediției critice a *Molitvenicului* din 1689. Izvoarele editate au fost mutate la secțiunea de lucrări speciale.

Coperta nu putea rămâne nici ea neschimbată, fie și numai pentru că am aflat între timp că nu în vremea dominanței Reformei au fost mutilate chipurile sfinților din bisericile românești transilvănene, ci abia spre mijlocul veacului al XVIII-lea, în contextul disputelor confesionale născute ca urmare a unirii cu Roma. Am ales acum reprezentarea Sfintei Treimi vechi-testamentare așa cum a fost ea redată pe pagina de titlu a *Sicriului de aur*, pentru combinația interesantă de semnificații pe care o oferă ca imagine a hramului catedralei mitropolitane de la Alba Iulia, reproducă și pe sigiliul Mitropoliei, și ca ilustrație a cărții românești care se află cel mai mult la intersecția ortodoxiei răsăritene cu protestantismul.

O lipsă a primei ediții, care se cerea neapărat îndreptată, este mărturisirea sentimentelor de recunoștință pe care le port celor sub îndrumarea și cu sprijinul cărora am realizat această lucrare: Profesorii Paul Cernovodeanu, Iacob Mîrza, Lukács Antal și Violeta Barbu, care m-au ajutat să o definitivez ca teză de doctorat, și dragii prieteni Sipos Gábor și Dáné Veronka, de ale căror cunoștințe și amabilitate am abuzat adeseori pentru a-mi putea clarifica ideile. Nu în ultimul rînd mulțumirile mele se adresează familiei, care mi-a oferit cadrul ideal pentru a-mi putea desfășura cercetarea, domnului Emanuel Conțac, autorul moral al acestei reeditări, și domnului Otniel Vereș, directorul Editurii *Ratio et Revelatio*, pentru încrederea cu care a îmbrățișat ideea aducerii din nou a acestei cărți în actualitate.

Alba Iulia
12 iulie 2015,
de sărbătoarea Sfintei Icoane Prodromița de la Muntele Athos

Sub semnul confruntării

Religio christiana – religio recepta.

Identitatea confesională a Bisericilor românești din Transilvania în epoca structurării sistemului confesional-politic (secolul al XVI-lea)

Introducere

Reforma protestantă a fost, cu siguranță, unul dintre cele mai complexe fenomene istorice, prin cauzele care au făcut-o posibilă, prin formele în care s-a manifestat, prin consecințele pe care le-a generat. Deoarece a marcat în mod esențial evoluția ulterioară a popoarelor pe care le-a cucerit la mesajul său, se impune ca adevărată afirmația că Reforma protestantă nu aparține doar istoriei eclesiastice, ci și celei a culturii, a literaturii și artei, a istoriei economice și politice și a relațiilor internaționale, pentru că a fost solicitată dinspre toate acestea și, la rîndul său, a lăsat asupra lor o amprentă considerabilă¹. Îndrăznesc chiar să spun că cel mai drag cuvînt al secolului al XVI-lea a fost acela de *reformă*, cu înțelesul de renovare, de reorganizare, de restaurare, de care avea nevoie nu numai Biserica Romano-Catolică, ci și structura internă a statelor, conținutul și metoda învățămîntului, sistemul politic internațional, toate acestea fiind însă în strînsă dependență de prima și, în special, în dependență de reprezentantul ei suprem – papa de la Roma, singurul în drept să convoace

¹ Mario Bendiscioli, *La Riforma protestante*, Roma, 1952, p. 5.

întrunirea unui conciliu reformativ și, prin aceasta, salvator. Refuzul întrunirii conciliului la momentul oportun – care poate fi prelungit pînă în primii ani ai celui de-al treilea deceniu al secolului al XVI-lea, adică puțin după excomunicarea lui Luther – a permis luteranismului, ulterior și celorlalte Biserici protestante, să se organizeze, adîncind prăpastia între confesiunile rivale și trasînd noi frontiere religioase². Barierea confesională statuată va lipsi de obiectivul său major, anume reunificarea creștinătății occidentale, adunarea convocată în 1545 și cunoscută sub numele de Conciliul tridentin, singurul rezultat posibil al îndelungilor sale dezbateri, prelungite pînă în 1563, rămînînd o Reformă paralelă, cea catolică. Aceasta, chiar dacă își va extinde sfera de acțiune și în spațiul geografic al Reformei protestante, în special prin intermediul Contrareformei, nu va mai fi capabilă să obțină decît rezultate parțiale, este adevărat unele dintre ele remarcabile (ca, de exemplu, recuperarea pentru catolicism a Poloniei, îngenuncherea hughenotilor francezi, recîștigarea unei poziții dominante în Ungaria). În cele din urmă s-a putut însă constata că, deși s-au aflat într-un permanent conflict, cele două Reforme au fost, în fapt, procese convergente de creștinare și spiritualizare a sentimentului religios³.

Nevoia generală de reformă și faptul că soluțiile pentru care s-a optat în final fuseseră descoperite cu mult înainte, iar unele dintre ele chiar aplicate de așa-numitele mișcări pre-reformatoare, au asigurat Reformei protestante posibilitatea unei răspîndiri rapide, diferențele în ceea ce privește șansele sale de reușită fiind în strînsă legătură cu personalitatea și abilitățile reformatorilor, respectiv mediul în care au acționat aceștia⁴. Pentru Ungaria și Transilvania rolul unor buni intermediari l-au jucat husiții care, dorind o reformare a Bisericii bazată pe exemplul lui Hristos și simplitatea apostolică, au scos în evidență rolul predicării, studiul Scripturilor și eliminarea abuzurilor clericale⁵. De-

² Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1965, p. 38-39.

³ *Ibidem*, p. 237.

⁴ Keith Randell, *Luther și Reforma în Germania, 1517-1555*, București, 1994, p. 24.

⁵ Timothy George, *Teologia Reformatorilor*, Oradea, 1998, p. 45-46. Vezi și foarte recentul volum publicat în limba română cuprinzînd fragmente din opera reformatorului ceh: Jan Hus, *Scrieri despre credință*, trad. Anca Irina Ionescu, București, 2015

sigur, societatea maghiară a primelor decenii ale secolului al XVI-lea și în special cea transilvăneană sînt destul de departe de ceea ce oferea Europa renascentistă a acelor timpuri. De aceea, chiar dacă, în esență, cauzele și căile care au favorizat răspîndirea Reformei sînt aceleași, acest proces a cunoscut unele specificități determinate de contextul cultural și politic pe care îl traversa atunci această parte a Europei. Aici, decăderea sau exaltarea spiritului religios nu sînt încă suficient studiate în profunzime și în întregul areal geografic menționat pentru a se putea stabili care a fost aportul lor în procesul de acceptare sau de refuz al Reformei⁶. De asemenea, abuzurile Bisericii și anticlericalismul, cu siguranță existente, au putut cel mult să slăbească Biserica și să-i îngreuneze apărarea în fața avansurilor Reformei, iar Umanismul, mai slab ancorat în Centrul Europei decît în Apusul ei, a creat un climat intelectual favorabil, în care noile învățături au devenit acceptabile⁷. Toate sînt cauze majore, dar nu fundamentale, ale schimbărilor confesionale. De cealaltă parte, reprezentată de regalitate și ierarhia catolică, a fost promovată o legislație antiprotestantă extrem de dură, menită să înăbușe în fașă orice încercare de înnoire spirituală.

Tonul Reformei l-a dat populația germană, atitudinea sa fiind dictată cu siguranță de rațiuni etnice, așa cum s-a întîmplat și în Polonia și Croația⁸. Astfel, în orașele săsești, luteranismul a pătruns de timpuriu și, chiar dacă procesul său de instituționalizare a fost lent, durînd pînă spre mijlocul secolului al XVI-lea, victoria sa atît în fața catolicismului, cît și a celorlalte confesiuni protestante, a fost definitivă⁹. După colapsul Ungariei la Mohács, difuzarea inovațiilor religioase nu a mai întîmpinat piedici serioase, iar receptarea le-a fost în bună

⁶ Pentru o estimare a acestui fenomen, vezi studiul Mariei Crăciun, *Contrareforma și schimbările din viața religioasă transilvăneană a secolului al XVI-lea*, în Iacob Mîrza, Ana Dumitran (editori), *Spiritualitate transilvăneană și istorie europeană*, Alba Iulia, 1999, passim.

⁷ Pentru o vedere de ansamblu asupra acestor probleme, vezi Bucsay Mihály, *A protestantizmus története Magyarországon 1521-1945*, Budapest, 1985. Pentru detalii, vezi Frid. Adolph Lampe, *Historia Ecclesiae Reformatae, in Hungaria et Transylvania, Trajecti ad Rhenum*, MDCCXXVIII, și Bod Péter, *Historia Hungarorum Ecclesiastica*, editid L. W. E. Rauwenhoff, tomus I, Lugduni-Batavorum, 1888.

⁸ M. Bendiscioli, *op. cit.*, p. 65.

⁹ Pentru detalii, vezi Zenovie Păclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, partea I, în *Bună vestire. Organ de zidire creștină*, an XIV, 1975, nr. 3-4, p. 23-32.

măsură ușurată de faptul că printre principalii lor propagatori s-au aflat personalități de seamă ale deja defunctei Biserici Catolice. Doi canonici din capitlul albaiulian, Kálmáncsehi Sánta Márton, cu orientări sacramentare¹⁰, și Károlyi Boldi Sebestyén, adept al luteranismului, vor deveni, cel dintâi – superintendentul Debrecenului, celălalt – superintendentul Ungariei Inferioare.

Deși în Transilvania mesajul Reformei protestante a cunoscut o răspândire foarte timpurie, în 1524 ideile luterane fiind deja prezente la Sibiu¹¹, totuși, sub aspect organizatoric lucrurile s-au urnit destul de greu, adepții noilor învățături continuând să se considere în comuniune cu Biserica Romano-Catolică, față de care cel puțin populația de limbă germană și-a achitat redevențele pînă la 1555, anul Păcii de la Augsburg și al recunoașterii oficiale a confesiunii luterane¹².

Precedența sașilor în ceea ce privește interesul față de Reformă, datorită contactelor directe cu personalitățile de prim rang și cu centrele sale de difuzare, a asigurat o vreme predominanța luteranismului, a cărui profesare nu a mai fost interzisă începînd cu anul 1550. Paralel se constată însă o intensă pătrundere a curentelor cu tentă tot mai radicală, a căror răspândire s-a făcut pe două căi: direct din spațiul german, prin intermediul studenților sosiți de la studii (cazul orașelor săsești), și printr-o contagiune mentală dirijată dinspre Ungaria spre Transilvania (situație valabilă mai ales pentru populația maghiară). Receptarea învățăturilor de factură helvetică, în special în cercurile superioare laice, a contribuit la încetinirea pașilor spre constituirea unei noi Biserici, bine individualizată din punct de vedere organizatoric și dogmatic. Interesul pentru ideile sacramentare manifestat de conducerea Universității săsești, care spera ca astfel să-și asigure un

¹⁰ Sacramentarii nu acceptau ideea lui Luther că Iisus este în același timp în cer și o prezență reală în cuminicătură, preferînd o prezență spirituală. Optînd pentru aceasta din urmă, Kálmáncsehi Sánta Márton a deschis calea spre interpretarea de tip helvetic a euharistiei (Bucsay M., *op. cit.*, p. 43 sqq).

¹¹ Șerban Papacostea, *Moldova în epoca Reformei. Contribuție la istoria societății moldovenești în veacul al XVI-lea*, în *Studii. Revistă de istorie*, an XI, 1958, nr. 4, p. 57-58.

¹² Erich Roth, *Die Reformation in Siebenbürgen. Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz*, ediția a III-a, partea a II-a, Köln-Graz, 1964, p. 18-19.

control mai strict asupra clerului¹³, și de marea nobilime, în viziunea căreia susținerea noilor curente religioase a devenit sinonimă cu lupta pentru emanciparea de sub tutela Habsburgilor¹⁴, a făcut ca organizarea noilor ierarhii să întârzie, această întârziere fiind apoi cauza slăbiciunii lor, a neputinței de a se împotrivi divizării.

Se pare că încă de la început luteranismul transilvănean nu a fost capabil să se constituie într-un monolit opus catolicismului. Faptul apare firesc, dacă îl asociem pretenției Reformei de a traduce Cuvântul lui Dumnezeu pe înțelesul tuturor credincioșilor și prezenței în Transilvania a mai multor etnii ce profesaseră anterior credința catolică. Așa se face că în 1557, anul în care confesiunea luterană câștigă drept de cetate prin legalizarea conferită de Dieta întrunită la Turda în perioada 1-10 iunie¹⁵, avem de-a face nu cu una, ci cu două Biserici luterane: cea dintâi, a sașilor, condusă de Matthias Hebler, *superintendens nationis Saxonicae in Transsilvania*, cealaltă, a maghiarilor, condusă de Francisc Dávid, *superintendens ecclesiarum Christi nationis Hungaricae in Transsilvania*¹⁶. Deși ele își declară crezul comun, materializat în *Consensus doctrinae de sacramentis Christi*, aprobat în „sinodul național” întrunit la Cluj în 13 iunie 1557, cu participarea și a reprezentanților luteranilor din Ungaria Inferioară, totuși apariția lor a presupus o primă divizare religioasă, produsă deocamdată doar de-a lungul unei linii de demarcație etno-lingvistice și național-teritoriale, în funcție de aria de jurisdicție a două dintre Stări: Universitatea săsească cu *Fundus Regius* și Universitatea nobililor cu comitatele¹⁷.

O a doua divizare, de această dată confesională, se va produce curînd în sînul Bisericii luterane maghiare, al cărei superintendent,

¹³ *Ibidem*, p. 24.

¹⁴ *Ibidem*, p. 47; Joachim Bahlcke, *Calvinism and Estate Liberation Movements in Bohemia and Hungary (1570-1620)*, în Karin Maag (editoare), *The Reformation in Eastern and Central Europe*, Aldershot, 1997, p. 78, 88

¹⁵ Szilágyi Sándor, *Monumenta Comititalia Regni Transylvaniae*, vol. II, Budapest, 1876, p. 78 (în continuare MCRT).

¹⁶ E. Roth, *op. cit.*, 41.

¹⁷ Balázs Mihály, *Early Transylvanian Antitrinitarianism*, p. 212; Krista Zach, *Toleranță religioasă și construirea stereotipurilor într-o regiune multiculturală – „Biserici populare” în Transilvania*, în vol. *Transilvania și sașii ardeleni în istoriografie*, Sibiu-Heidelberg, 2001, p. 75.

Francisc Dávid, a fost cucerit inițial de doctrina sacramentară (1559), apoi de cea calvină, mai moderată (1563), căreia a reușit să-i obțină recunoașterea în cadrul Dietei întrunite la Turda în iunie 1564¹⁸. Un an mai târziu, același superintendent își va declara crezul unitarian, cauzînd în rîndul maghiarilor o derută confesională din ce în ce mai accelerată, a cărei stopare a fost probabil determinată doar de moartea principelui Ioan Sigismund Zápolya, în 1571. Pînă atunci, însă, pasul spre sabbatarianism fusese deja făcut, iar acest fapt a adus cu sine nu numai condamnarea și moartea lui Francisc Dávid, ci a constituit și punctul de plecare pentru un întreg șir de persecuții desfășurate pe parcursul secolului următor.

În cazul sașilor și al Bisericii lor, lipsa de interes pentru aprofundarea Reformei, după 1557, a fost pusă pe seama conștientizării pericolului că, prin intermediul calvinismului, s-ar fi intrat în sfera de influență maghiară¹⁹. În consecință, după ce a declarat luteranismul obligatoriu pentru toți sașii locuitori pe teritoriul administrat de ea²⁰, Universitatea săsească a procedat la excluderea din rîndurile sale a Clujului antitrinitarian, înlocuindu-l cu Orăștia²¹.

Particularități ale vieții religioase transilvănene

Acesta ar fi, în linii foarte generale, contextul în care s-a articulat sistemul celor patru religii denumite din 1568 *receptae*. Structurarea sa comportă cîteva precizări, necesare atît pentru înțelegerea motivațiilor care au făcut posibilă coexistența unui asemenea amalgam confesional într-o epocă profund marcată de conflictele religioase, cît și pentru integrarea cît mai corectă a românilor și a confesiunii / confesiunilor lor în cadrele statului transilvan.

Mai întîi trebuie subliniat faptul că apariția fiecăreia dintre no-

¹⁸ MCRT, vol. II, p. 231.

¹⁹ E. Roth, *op. cit.*, p. 93.

²⁰ Krista Zach, *op. cit.*, p. 74.

²¹ Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America*, Cambridge, Massachusetts, 1952, p. 42.

ile Biserici are în spate aprige controverse teologice, fiecare nouă desprindere fiind precedată de dispute sinodale furtunoase, acceptarea unui punct de vedere sau a altuia fiind determinată nu atât de soliditatea argumentelor, cât mai ales de măiestria oratorică folosită în expunerea lor. Rolul personalităților combatante și, în special, cel al lui Francisc Dávid este astfel unul copleșitor, căci, fără calitățile sale de a capacita spiritele în favoarea unor învățături din ce în ce mai radicale, șansele de reușită ale calvinismului – dar mai ales cele ale antitrinitarianismului – ar fi fost cu mult reduse. Deși el personal nu a fost un inovator, talentul său oratoric eminent și cunoștințele biblice de temut au fost arme fără de care cei sub influența cărora s-a aflat nu ar fi putut nici pe departe să obțină același succes, indiferent de numele și reputația lor și indiferent de sistemul teologic pe care l-au propus spre profesare²².

Dar conturarea noilor profesii de credință în jurul unei personalități atât de nestatornice și iscoditoare a presupus riscul de a nu apuca să-și fortifice la timp rădăcinile. Instabilitatea confesională a fost astfel una dintre caracteristicile vieții religioase din Transilvania în cea de-a doua jumătate a secolului al XVI-lea, pendularea între diversele curente protestante conducând, la vârful societății, spre indiferentism și oportunism, iar la bază spre o sporire a ignoranței doctrinare și a confuziei. Într-o asemenea situație, orice politică prozelitistă se dovedește inefficientă, pe de o parte pentru că nu poate promova în mod consecvent un anumit sistem de valori, pe de alta pentru că ajunge să subsumeze scopul spiritual unor interese de altă natură, care pot fi satisfăcute și pe alte căi.

Constatăm astfel că, deși se acordă de timpuriu atenție convertirii românilor, deși încorporarea acestora la Reforma protestantă face parte dintr-un adevărat proiect de colaborare între protestantism și lumea răsăriteană²³, totuși acțiunea de convingere nu va putea fi

²² Principalele personalități care au contribuit la evoluția sa teologică au fost medicul Giorgio Blandrata – unitarian, Jacobus Paleologus – nonadorantist, Matthias Vehe-Gli-rius – sabatarian (pentru detalii vezi Antal Pirnát, *Die Ideologie der siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren*, Budapesta, 1961, p. 54-134, și E. M. Wilbur, *op. cit.*, p. 44-80).

²³ Ș. Papacostea, *op. cit.*, p. 60; Maria Crăciun, *Protestantism și ortodoxie în Moldova seco-*

urmărită constant, în primul rînd din cauza problemelor interne ale confesiunilor promotoare ale prozelitismului, lipsite deocamdată de o structură proprie care să asigure coerență și continuitate programului de convertire. Traducerea în românește și tipărirea *Catehismului* la 1544 și a *Evangheliei* la 1551-1553²⁴ sînt astfel mai degrabă invitații adresate românilor de a reflecta asupra „abuzurilor” din propria Biserică decît încercări propriu-zise de a-i atrage la luteranism, într-o vreme în care luteranismul însuși se afla încă sub incidența unei legislații incriminatorii. Lucrurile nu diferă nici în privința celei de-a doua ediții a *Catehismului* (1560) și a *Evangheliei și Apostolului* tipărite de Coresi între 1561-1566. Ele reflectă cel mult situația, deocamdată incertă, de tranziție de la luteranism la sacramentarism, pe care o traversa Biserica maghiară, față de care se pare că românii manifestau mai mult interes, probabil pe filiera catolicismului promovat anterior sub auspiciile autorităților politice maghiare.

O altă trăsătură a vieții religioase transilvănene o constituie sincretismul sub semnul căruia au luat naștere cele trei denominații protestante. Sașii, conduși spiritual de un cler luteran, dar continuînd pînă la 1555 să aparțină administrativ de Biserica Romano-Catolică, au fost tentați de sacramentarism și chiar de unitarianismul propovăduit de Franciscus Stancarus²⁵. În aceste condiții, *Reforma saxonă* statuată de Johannes Honterus în 1547²⁶ a fost un simplu compromis între partida filo-helvică reprezentată în special de magistrații Brașovului și clerul luteran condus de parohul Sibiului, un atașament mai ferm față de luteranism înregistrîndu-se începînd din 1557, *Confessio Augustana* fiind acceptată abia la 1572, sub presiunea principelui Ștefan Báthory.

lului al XVI-lea, Cluj-Napoca, 1996, p. 37.

²⁴ Pentru detalii vezi Ana Dumitran, *Reforma protestantă și literatura religioasă în limba română tipărită în Transilvania în secolele XVI-XVII*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, series Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, XLVIII, 2, 2003, p. 150. Această trimitere poate fi utilizată și pentru celelalte tipăriri românești transilvănene menționate în cuprinsul acestui volum.

²⁵ E. Roth, *op. cit.*, p. 19-23.

²⁶ Pentru Johannes Honterus și eforturile sale reformatoare concentrate în *Reformatio Ecclesiarum Saxonicarum in Transsylvania*, vezi Ludwig Binder, *Johannes Honterus. Schriften, Briefe, Zeugnisse*, București, 1996.

În cazul maghiarilor, adoptarea calvinismului a fost precedată de o fază sacramentară, iar faza incipientă a unitarianismului a avut la bază o versiune antitrinitariană a Catehismului de la Heidelberg, *Catechismus Ecclesiarum Dei*, aprobat de sinodul întrunit la Tîrgu-Mureș la 19 mai 1566 și tipărit în același an la Cluj, menit să satisfacă atît tabăra radicală condusă de Francisc Dávid și Giorgio Blandrata, cît și pe cea moderată, a superintendentului de Debrecen, Melius Juhász Péter²⁷.

Arianismul ardelean este la rîndul său un sincretism între cristologia lui Servetus și cea sociniană. El își trage originile din tradițiile anabaptiste europene dar, ca produs al solului transilvan încă profund impregnat de medievalism, a fost nevoit să reinterpreteze ideea proprietății asupra bunurilor, trecînd-o prin filtrul filozofiei morale²⁸.

În aceste condiții, mai putem considera ca fiind o fază tranzitorie spre calvinizarea completă a românilor asumarea de către Episcopatul românesc reformat întemeiat la 1566 a tezaurului liturgic bizantin, a cărui structură, conținut și semnificație sînt în totală contradicție cu calvinismul? Privind lucrurile din perspectiva schimbărilor majore pe care le-a traversat Biserica maghiară calvină tocmai în anii de început ai Episcopatului românesc reformat, mai putem asocia identitatea celui din urmă exclusiv cu calvinismul sau avem nevoie de cadre mai largi, în care însăși geneza acestui Episcopat și orientarea sa inițial calvină ne apar ca o parte a unui program de rezistență în fața avansului unitarianismului? Nu poate fi trecut cu vederea faptul că, oficial, interesul autorităților Principatului față de apartenența confesională a românilor se manifestă tocmai în toamna anului 1566, an în care au fost convocate patru sinoade²⁹, în speranța că se va putea obține stoparea evoluției spre antitrinitarianism.

Este indubitabil că și în mediul românesc se desfășura o reformă a vieții religioase și cea mai bună dovadă sînt traducerile românești după textele sacre puse în circulație în acest timp. Căci, dacă acestea

²⁷ Balázs M., *op. cit.*, p. 15-16; E. M. Wilbur, *op. cit.*, p. 34.

²⁸ Balázs M., *op. cit.*, p. 218.

²⁹ Desfășurate la Alba Iulia (24 februarie), Turda (15 martie), din nou la Alba Iulia (25 aprilie) și la Tîrgu-Mureș (19 mai 1566). Vezi E. M. Wilbur, *op. cit.*, p. 34.

ar fi fost doar arme ale politicii prozelitiste, episcopatul trebuia să fi fost întemeiat și el mai devreme, pentru a se oferi astfel un cadru organizat și eficiență programului de cateheză vizat de textele respective. Încercarea de atragere a românilor la calvinism abia la 1566 și în contextul aceluia an mi se pare a fi, deci, mai degrabă o compensație pentru pierderile suferite în fața unitarianismului, avansul incontestabil al acestuia făcând ulterior mai puțin interesantă evoluția spirituală a românilor, motiv pentru care au și fost lăsați, din nou, să continue reforma în funcție de propria lor viziune.

O altă trăsătură ce se cuvine a fi subliniată, sugerată oarecum de discuția imediat anterioară, este derivarea protestantismului transilvănean exclusiv din medievala *Christianitas* și concentrarea sa doar asupra nevoilor proprii. Constituția Transilvaniei se va baza pe patru confesiuni, toate de sorginte occidentală, lipsa de interes manifestată la nivel oficial, pînă la 1566, față de credința răsăriteană nefiind în fapt decît o prelungire a mai vechii atitudini de desconsiderare a „schismaticilor” și „ereticeilor” rămași în afara jurisdicției Bisericii Romane. Semnul de egalitate așezat între vechea *Christianitas* catolică și calitatea noilor confesiuni de a fi *receptae* reprezintă astfel limita, în esență aceeași ca și cea de mai înainte, pînă la care Occidentul era dispus să înțeleagă libertatea de exprimare a credinței. Este interesant de observat cum, într-un spațiu al frontierei religioase cum a fost Transilvania, a putut fi decretată libertatea funcționării, fie ea și limitată, a unei Biserici care puna sub semnul întrebării una din dogmele fundamentale ale creștinismului, anume divinitatea Mîntuitorului, dar a rămas în afara constituționalității Biserica Răsăriteană, ponderea „erezilor” profesate de aceasta din urmă în comparație cu cea dintîi fiind incomparabil mai mică și deci și crezul său mult mai apropiat de al celorlalte confesiuni care au contribuit la apariția sistemului constituțional respectiv.

Desigur, pentru că nu s-a putut face abstracție totală de prezența ortodoxiei răsăritene, acest sistem constituțional a ajuns să comporte două dimensiuni: misionarismul și toleranța. Cît privește dimensiunea misionară, este indubitabil că ea a avut la bază convingerea că

Reforma propovăduia adevărata și singura credință mîntuitoare. Nu se poate trece însă cu vederea faptul că multiplicarea spectrului confesional pe ruinele catolicismului a făcut loc sentimentului diversității, iar în Transilvania coabitarea între mai multe confesiuni trebuie să fi făcut și mai vizibilă această diversitate. Să fi fost ea motivul care a condus atît de curînd la inhibarea spiritului misionar?

Atragerea românilor la Reforma protestantă a fost o parte a unui proiect care avea în vedere întreaga lume răsăriteană. Eforturile pentru convertirea lor au fost însă minime. Se pot găsi desigur explicații pentru această lipsă de perseverență. Românii erau o masă umană amorfă, anonimă, lipsită de o elită socială reprezentativă, prin urmare atragerea lor la Reformă nu i-ar fi adus acesteia nici un beneficiu. Dimpotrivă, convertirea românilor, analfabeți, închistați în întunericul unei credințe pline de superstiții, ar fi presupus un efort financiar considerabil pentru tipărirea și difuzarea cărților de învățătură și pentru deschiderea și întreținerea școlilor necesare, singurele căi prin care intențiile misionare puteau fi transpuse în practică. Apoi, contextul politic intern și internațional, lupta Principatului pentru supraviețuire între pretențiile anexioniste manifestate pe de o parte de Habsburgi, pe de alta de Imperiul otoman, au dus la concentrarea energiilor spre alte sfere, astfel încît atragerea românilor la protestantism nu și-a putut păstra constant statutul de obiectiv prioritar.

Toate acestea nu înseamnă că în secolul al XVI-lea nu a existat misionarism protestant între români, ci că el i-a vizat mai degrabă ca pe un *instrumentum regni*, cîtă vreme situația politică și confesională nu era încă pe deplin stabilizată. În acest context cred că ar trebui făcut un loc mai mare misionarismului aparținînd românilor trecuți de la catolicism la denomițiile protestante și pentru care existența unei Biserici românești similară celei săsești și celei maghiare, adică uzînd de propria limbă în cult, putea apărea ca o șansă de integrare în sistemul constituțional. Pentru acești misionari reforma era o speranță și ea trebuia întreținută. Pentru misionarii recrutați din rîndurile etniilor germană și maghiară, odată depășit pragul sincerității, reforma rămînea o momeală la care se putea renunța oricînd, dacă rezultatele

scontate se lăsau așteptate sau dacă ele puteau fi obținute pe căi mai eficiente.

În ceea ce privește toleranța față de Biserica românească ortodoxă, trebuie remarcat că acesta nu este un concept cu acoperire juridică în secolul al XVI-lea. Nicăieri legislația Transilvaniei nu declară confesiunea ortodoxă tolerată. Există dispoziții care o invită să se reformeze, recte să treacă la confesiunea propovăduită de reprezentanții Episcopatului românesc reformat; mai mult, odată cu intrarea Transilvaniei în stăpînirea familiei Báthory, se procedează chiar la o reorganizare pe baze canonice a ierarhiei ortodoxe, în spiritul Contrareformei dar, deocamdată, în beneficiul credincioșilor ortodocși. Statutul acestei Biserici, departe de a fi unul clandestin (uzînd de episcopi itineranți sau refugiați) sau camuflat (intermediat de stăpînirea unor domenii transilvănene de către domnii ortodocși ai Țării Românești și ai Moldovei ori bazat pe acceptarea unirii florentine), deși nu a fost declarat „recept”, a fost totuși reglementat de legi dacă nu binevoitoare, în orice caz deocamdată mai puțin impregnate de conotații jignitoare.

De altfel, sub aspectele sale negative, acest statut este o moștenire a secolelor anterioare, fiind o consecință a prescripțiilor doctrinare emise în secolul XIII, veacul prin excelență al teocrației romane, care a definit societatea creștină – *Christianitas* – ca pe un ansamblu analog celui de *cives Romani*: în cuprinsul ei doar creștinii – se înțelege cei catolici – erau abilitați să exercite puterea, iar heterodoxia (văzută evident din perspectivă romană, curială) era principala cauză care excludea de la exercițiul puterii³⁰. Unirea Bisericilor înfăptuită la Conciliul Lyon II (1274), rezumată în sintagma emfatică *reductio Graecorum*, a oferit Romei posibilitatea de a aplica fără rezerve schema *episcopi latini ordinati, episcopi graeci tolerati*, o singură concesie fiindu-le permisă „grecilor”: să-și păstreze ritul, dacă acesta nu venea în contradicție cu statutele și credința Bisericii romane. Instituționalizată încă din 1215, prin canoanele 5 și 9 ale Conciliului Lateran IV³¹, „toleranța liturgică”,

³⁰ Șerban Turcuș, *Sfîntul Scaun și românii în secolul al XIII-lea*, București, 2001, p. 21.

³¹ *Les Conciles œcuméniques. Les décrets*, tom II-1, Nicée à Latran V, texte original établi par G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi, avec la collabora-

trecînd prin filonul Conciliului Lyon II și, ulterior, prin cel al Reformei protestante, a implementat astfel ideea „toleranței etnice”³². Aceasta din urmă va fi însă descoperită (ori, mai bine spus, afirmată) abia în secolul al XVII-lea.

Constituția celor patru religii recepte era menită să satisfacă orgoliile de castă ale celor trei națiuni privilegiate. Lipsa ei de interes pentru români și pentru religia mării lor majorități este gravă în special pe termen lung, prin consecințele sale politice, prin modul în care a fost ea reinterpretată în momentul redactării *Approbatae*-lor și *Compilatae*-lor și, mai ales, în momentul preluării conducerii Transilvaniei de către Casa de Austria, la sfîrșitul secolului al XVII-lea. Deocamdată important a fost faptul că sistemul constituțional decretat făcea posibilă conviețuirea a cinci confesiuni, într-o vreme în care exacerbarea resentimentelor confesionale deschisese calea mai multor conflicte militare de anvergură. Această toleranță, cu referire la raporturile din interiorul sistemului constituțional confesional al Transilvaniei, este cea mai importantă trăsătură a vieții religioase a Principatului în secolul XVI, cu semnificative prelungiri pe parcursul întregului secol următor.

Deoarece era o experiență nouă pentru lumea occidentală, toleranța a primit sensuri și interpretări dintre cele mai contradictorii, fiindu-i simultan asociate mai multe dimensiuni: (1) una politică, generată de necesitatea menținerii unității statale în ciuda neînțelegerilor confesionale; (2) una religioasă, derivată din multitudinea modurilor în care putea fi interpretat Cuvîntul divin; (3) una general umană, consecință a aplicării principiului libertății de conștiință. În funcție de oricare dintre acestea, au fost depistate o limită minimă de manifestare, corelată de cele mai multe ori cu intoleranța, și o limită maximă – pentru care juriștii transilvăneni au inventat formula *religio recepta*, ce presupune deplina libertate a diverselor denominații³³.

tion de H. Jedin. Édition française sous la direction de A. Duval, B. Lauret, H. Legrand, J. Moingt et B. Sesboiié, Paris, 1994, p. 507, 513.

³² Mircea-Remus Birtz, *Un punct de vedere asupra cîtorva momente din istoria Bisericilor Transilvane (sec. XIV-XVIII)*, în *Caietele OBSS*, 2001, p. 21.

³³ Pentru această teoretizare vezi Ole Peter Grell, *Tolerance and Intolerance in the Euro-*

Fiind un concept cu acoperire în același timp teologică și politică, toleranța s-a aflat de la început într-o ipostază deosebit de delicată: existența sa practică era un delict, dar el nu putea fi evitat. Fundamentînd unitatea politică pe cea religioasă și inoculînd în conștiința conducătorilor convingerea că un stat nu poate fi în același timp unit din punct de vedere politic și divizat din punct de vedere religios, cîtă vreme una dintre cele mai stringente obligații ale principilor era să apere și să promoveze religia, evident pe cea proprie, conform principiului cuius regio, eius religio, ideologii secolului al XVI-lea au definit toleranța religioasă ca pe unul dintre cele mai grave delictе, deoarece raza sa de acțiune se putea repercuta devastator asupra celor mai importante domenii ale vieții sociale și chiar asupra laturii transcendente a existenței umane. Dezastrele provocate prin promovarea sa se eșalonează gradual: mai întîi era afectată conștiința promotorului său, deoarece el săvîrșea un delict împotriva adevărului religios pe care îl profesa; apoi toleranța favoriza răspîndirea erorilor, care impregnau astfel un număr tot mai mare de conștiințe; în sfîrșit, odată atinse anumite cote sociale, toleranța devenea o crimă împotriva patriei, căci amenința unitatea națiunii și a statului care se baza pe ea. Neputința transpunerii în practică a idealului de unitate religioasă invocat a făcut ca atitudinea față de toleranță să devină mai permeabilă, în cazul în care calitatea și cantitatea diferențelor dogmatice erau minime, cînd nevoia de coexistență pașnică putea fi justificată cu principiul alegerii răului celui mai mic. Mințile cele mai luminate au mers pînă la disocierea unității religioase de cea politică și chiar pînă la proclamarea necesității respectării demnității umane și a libertății de conștiință³⁴.

În cazul Transilvaniei este surprinzătoare manifestarea atît de timpurie a ultimelor două căi de implementare a toleranței. Interpretată ca funcție a rațiunii de stat³⁵ și ca o formă de manifestare a slăbi-

pean Reformation, Cambridge, 1996, p. 1-12.

³⁴ Pentru această teoretizare vezi Giacomo Martina, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, vol. I, p. 110-123.

³⁵ Ludwig Binder, *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, Köln-Wien, 1976, p. 168.

ciunii politice³⁶, toleranța transilvăneană își găsește justificarea pe de o parte în complexitatea evenimentelor politice care au marcat apariția și consolidarea noului stat, pe de altă parte în efortul Unitarianismului de a se sedimenta, apelul său la ideea toleranței dovedindu-se în final o mișcare înțeleaptă, care a oferit o armă deosebit de eficientă. În ultima vreme istoricii au fost tentați să privească problema toleranței de pe poziții tot mai critice, scoțându-i în relief în special limitele, serioase desigur. Astfel, a fost subliniat faptul că dreptul de practicare liberă a credinței a fost declarat selectiv, doar pentru patru dintre confesiunile creștine, introducerea oricărei alte inovații fiind asimilată crimei de infidelitate și pedepsită ca atare³⁷. Această stopare a libertății conștiinței individuale și, mai ales, desconsiderarea în continuare a credinței ortodoxe, profesate de mai bine de jumătate din populația statului, ilustrează într-adevăr egoismul Stărilor, în măsura în care apartenența la religiile recepte era asociată cu exercitarea drepturilor politice și a celor civile. Judecând însă lucrurile prin prisma mentalității de atunci și prin comparație cu ceea ce se întâmpla în acel timp în Europa, cred că analiza raporturilor interconfesionale din Transilvania nu trebuie făcută în primul rând prin apelul la concepte definite minuțios, dar create artificial în laboratorul istoricului. Fără a minimaliza limitele toleranței transilvane, consider mult mai important faptul că aici a fost decretată pentru prima dată egalitatea confesiunilor catolică și luterană, în 1550, că Transilvania este singurul stat la a cărei conducere s-a aflat un principe unitarian, că apariția noilor ierarhii eclesiastice nu s-a caracterizat prin violențe politice și că lupta pentru tron nu a fost subsumată unui conflict pentru impunerea unei anumite credințe. Violența limbajului și a căilor de individualizare a noilor denominații era inevitabilă în contextul timpului, astfel încât ele nu pot fi luate ca repere în procesul de analiză a dimensiunilor toleranței religioase, importantă fiind în primul rând existența sa practică, neputința dislocării nici unuia dintre elementele componente ale

³⁶ Graeme Murdock, *International Calvinism and the Reformed Church in Hungary and Transylvania*, Oxford, 2000, p. 16.

³⁷ MCRT, vol. II, p. 528.

sistemului confesional odată constituit.

Românii transilvăneni și Reforma protestantă: etapele dialogului desfășurat în secolul XVI

Începutul dialogului dintre Reforma protestantă și ortodoxia răsăriteană în spațiul transilvan a avut loc într-un cadru instituțional marcat de ambiguitate în ceea ce privește numărul și raporturile între ierarhiile eclesiastice de factură orientală cu jurisdicție asupra românilor, precum și în ceea ce privește statutul ortodoxiei înseși. Această ambiguitate nu se lasă din păcate depășită nici astăzi căci, deși au fost făcute descoperiri spectaculoase și desfășurate cercetări asidue, șansele de a reconstitui evoluția spirituală a românilor ajunși sub stăpânirea coroanei Sfântului Ștefan au rămas minime. Singurul lucru cert este că ortodoxia a supraviețuit, în ciuda persecuțiilor, fără să se poată preciza care au fost elementele ce i-au asigurat continuitatea administrativ-ierarhică și corectitudinea ritual-dogmatică. Anume parcă pentru a complica lucrurile și a spori confuzia, încercările istoricilor de a găsi legitimitate ortodoxiei românești între granițele regatului maghiar au adus pe scena vieții religioase a românilor o ierarhie dependentă de Roma, la 1376 reprezentată de arhiepiscopul Ghelasie cel atestat la Rîmeț³⁸, apoi de arhieriei rezidenți la Feleac³⁹. Jurisdicția acestora, legitimată de succesivele uniri religioase proclamate de conciliile occidentale, a funcționat de la o vreme în paralel cu cea a episcopatelor patronate de autoritățile românești extracarpatice, a căror existență nu a fost, cu siguranță, susținută doar de stăpânirea vremelnică asupra unor domenii transilvănene.

³⁸ Pentru punerea sa în legătură cu încercările de integrare a Bisericii din Galiția în structurile catolice, vezi Daniel Barbu, *Jurisdiction ecclésiastique et communauté politique. Le Maramureș en 1391*, în Violeta Barbu, Tüdös S. Kinga (editoare), *Historia manet. Volum omagial Demény Lajos*, București-Cluj, 2001, p. 63.

³⁹ Pentru calitatea de păstori ai unei „Biserici unite cu Roma” a arhieriei de la Feleac, vezi Adrian Andrei Rusu, *Ctitori și biserici din Țara Hațegului pînă la 1700*, Satu-Mare, 1997, p. 75-76, și *Idem, Ioan de Hunedoara și românii din vremea sa. Studii*, Cluj-Napoca, 1999, p. 101-106.