



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA

2/2011

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

2

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

COLEGIUL DE REDACȚIE

Revista apare sub patronajul

PSS dr. Florentin Crihălmeanu, episcop al Diecezei de Cluj - Gherla, România

Referenți de specialitate

prof. dr. Nicolae Bocșan, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
dr. Jean-Yves Brachet OP, Universitatea DOMUNI, Toulouse, Franța
prof. dr. François Bousquet, Institutul Catolic din Paris, Franța
conf. dr. Marius Bucur, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
prof. dr. Monique Castillo, Universitatea Paris-Est, Franța
conf. dr. Ovidiu Ghitta, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
prof. dr. Isidor Mărtincă, Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea București, România
prof. dr. Iacob Mârza, Facultatea de Istorie și Filologie, Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba-Iulia, România
prof. dr. Ernst Chr. Suttner, Facultatea de Teologie Catolică, Universitatea Viena, Austria

Editori

lect. dr. Dan Ruscu, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. Simona Ștefana Zetea, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Membri

lect. dr. Remus Florin Bozântan, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

lect. dr. Marius Furtună, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

lect. dr. Sorin Marțian, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

lect. dr. Călin Săplăcan, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

conf. dr. Alin Tat, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

2

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

- 5 Ernst Christoph SUTTNER
Priesterbildung in der Rumänischen Unierten Kirche – The clerical education in the Romanian Uniate Church
- 33 Philippe Henri BLASEN
L'évêque Iuliu Hossu et Nicula : du mănăstire au monastere (1936) – Bishop Iuliu Hossu and Nicula: from the “Mănăstire” to the Monastery
- 117 Fausto GIANFREDA S.J.
Scientia Crucis and *Prajăpăramitā* – *Scientia Crucis e Prajăpăramitā*
- 137 Daniel JUGRIN
Clement Alexandrinul și ilustrarea matematică a *via negativa* – Clement of Alexandria and the mathematical illustration of the *via negativa*
- 149 Liviu PETCU
Îndumnezeirea omului după Ignatie Teoforul, Teofil al Antiohiei și Ipolit al Romei – The Deification of man in Ignatius of Antioch, Hippolytus of Rome and Theophilus of Antioch
- 159 Camelia BURGHELE
Religie și credință: momente ale ceremonialului nupțial tradițional marcate de prezența Bisericii (în câteva sate sălăjene) – Religion and faith: moments within the traditional marriage outlined by the presence of church (in a few Salaj County villages)

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

- 171 Lawrence S. Cunningham, *An Introduction to Catholicism*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, 284 p., **Lucian TURCU**
- 177 Zenovie Pâclișanu, *Relatio Rumenorum e terris coronae S[ancti] Stephani ad Reformationem saec[ul]is XVI et XVII*. Traducere din limba latină de Andreea Mârza. Studiu introductiv, ediție, note, rezumat și indice de Andreea Mârza, Iacob Mârza, Editura Techno Media, Sibiu 2010, 324 p., **Daniel I. IANCU**
- 183 SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI
- 187 PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

*Autorii își asumă responsabilitatea în ceea ce privește
conținutul articolelor.*

PRIESTERBILDUNG IN DER RUMÄNISCHEN UNIERTEN KIRCHE

ERNST CHRISTOPH SUTTNER

ABSTRACT: **The clerical education in the Romanian Uniate Church.** The present paper offers an analysis of the clerical education in the Romanian Uniate (Greek-Catholic) Church from the perspective of its liturgical identity. The union of the Orthodox Romanians of Transylvania with the Roman Church marked among others the beginning of a higher theological education. The Romanian candidates for priesthood could study at the most important Catholic universities in Rome and Vienna, but their education was performed in the spirit of the Counter-Reformation, which strongly influenced the theological education institutions later founded in Transylvania. As a result, an evolution began, in which the Greek-Catholics benefited more and more from a theological education in a Latin milieu. As a parallel evolution, during the era of national struggles of the 19th and early 20th centuries, as promoters of this movement, the Romanian Greek-Catholic clergy partly replaced the Byzantine ecclesiastic tradition as a form of identity with the Romanian national spirit. As a result of these two processes the Romanian Greek-Catholic Church became progressively Latinized and, after the fall of Communism, the search for identity became a problem of option between its original Byzantine tradition and the present Latin or Latinized forms of piety.

Keywords: clerical education, Byzantine tradition, Counter-Reformation, Tridentine theology, Greek-Catholic identity, Latin influence

Ioan Inocențiu Micu-Klein, der dritte Bischof der Unierten Kirche Siebenbürgens, überführte 1738 die bischöfliche Residenz, die sich unter seinem Vorgänger Johannes Giurgiu Nemeș-Pataki in Făgăraș, im äußersten Süden des Bistums, befunden hatte, ins Zentrum nach Blasendorf/Blaj. Dort legte man von Anfang an Wert auf Schulen, und recht bald nahmen dort ein an Österreichs Schulwesen orientiertes Gymnasium und Priesterbildungsstätten für die unierten Rumänen den Unterricht auf. Dank den katholischen Schulorden des Habsburgerreichs, die Hilfe leisteten beim Heranbilden eines Lehrkörpers und weil die Besten der Blajer rumänischen Schüler die Studien an den Hochschulen der Jesuiten in Cluj und Trnava sowie in Rom und Wien fortführen durften, erstarkten die neuen Schulen schnell.

Es dauerte nicht lange, da bildeten sich um die Schulen von Blaj Generationen anerkannter Gelehrter, die so genannte *Școala Ardeleană*¹, die sich alsbald als entscheidend

¹ Für die Aufeinanderfolge der Gelehrtengenerationen, für ihre Ausbildungsorte, für ihre Lehrer und für ihr Hineinwachsen ins zeitgenössische mitteleuropäische Geistesleben vgl. Teil I bei L. Stanciu, *Illuminism central european: Școala Ardeleană, 1700 – 1825*, Cluj-Napoca 2010.

für die Kulturgeschichte der Rumänen erweisen sollten. Zu deren Zielen gehörten: Verbreitung des Schulwesens, Hebung des Niveaus der Klerusbildung, Förderung des Buchdrucks, Verwendung der Volkssprache sowohl für ein „gelehrtes“ theologisches Schrifttum als auch für das Abfassen und möglichst weite Verbreiten gemeinverständlicher theologischer und sonstiger Unterrichtsbücher. Auf ihr Wirken geht die Tradition eines beachtlichen Bildungsstands beim unierten rumänischen Klerus zurück, der lange Zeit den Bildungsstand des orthodoxen rumänischen Klerus übertraf. Das von der Unierten Rumänischen Kirche getragene Schulwesen war in seiner Blütezeit sogar eine Art Katalysator für das Entstehen orthodoxer Klerikerschulen, zunächst in Siebenbürgen, dann auch jenseits der Karpaten, und die *Școala Ardeleană* wird in allen Handbüchern zur Geschichte von Rumäniens Literatur und Bildung mit höchsten Lobsprüchen bedacht, einerlei, ob die Autoren Freunde der unierten Kirche sind oder zu ihren Widersachern zählen.

Die Tradition des hohen Standards in der Priesterbildung der Rumänischen Unierten Kirche dauerte fort, bis sie der totalitäre Staat ab 1948 brutal erstickte. Das damals verursachte Unrecht hatte zur Folge, dass an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert für die Priesterbildung in der Rumänischen Unierten Kirche ein Neuanfang nötig wurde. Denn nach dem Umbruch des Jahres 1989 - das heißt nach vier Jahrzehnten der Verbannung aus dem öffentlichen Leben, in denen eine Ausbildung von Kandidaten auf das Priestertum, wenn überhaupt, dann nur im Untergrund erfolgen konnte - musste die Rumänische Unierte Kirche mit dem, was im akademischen Sinn eine geordnete Priesterausbildung genannt werden darf, bei Null neu beginnen.

Heute, am Festtag für Bischof Kard. Iuliu Hossu, sei im Gedenken an die großen Bischöfe des 18. Jahrhunderts und zum Lob derer, die sich um den neuen Anfang mühten, des Werks der Priesterausbildung in der Rumänischen Unierten Kirche gedacht.

Union und konfessionelle Frontbildung

Schon beim Unionsabschluss war dafür gesorgt worden, dass lateinischer Einfluss die Theologie der Rumänischen Unierten Kirche prägte. Zwar redete man davon, man wolle zwischen den Rumänen Siebenbürgens und der Kirche von Rom eine Union nach Florentiner Modell schließen. Doch die Florentiner Väter hatten erfasst, dass Lateiner und Griechen von ihren je eigenen historischen und kulturellen Gegebenheiten her auf die heilige Wahrheit blickten und unter Anleitung durch den Heiligen Geist je besondere theologische Formulierungen erarbeiten durften (vergleichbar den jeweils verschiedenen und allesamt der Wirklichkeit getreuen Anblicken von einem hohen Berg, den Wanderer haben, die aus verschiedenen Himmelsrichtungen kommen). Die Väter von Florenz erkannten: Was beide Seiten dank der Hilfe des Heiligen Geistes hatten erfassen dürfen, traf die heilige Wahrheit, war aber jeweils nur ein Anblick von ihr und bedurfte der Ergänzung durch das, was die Partnerkirche hatte einsehen dürfen. Die Florentiner Väter erfassten, dass darum keine der beiden Kirchen die Lehre der anderen Kirche bestreiten darf, und dass das Schisma zwischen ihnen ohne Abstriche an ihren

Traditionen und ohne Hinzunahme von Elementen aus der jeweils anderen Kirche zu beenden ist, weil trotz der Unterschiede die Glaubenseinheit nie verloren ging.²

Im Gegensatz dazu waren die Lateiner jedoch nach dem Tridentinum zu der Auffassung gekommen, nur das sei Wahrheit, was ihre eignen theologischen Lehrer erkannten und anerkannten; wer immer etwas anderes lehrte und ein anderes kirchliches Leben führte als sie selber, galt ihnen als Häretiker oder zumindest als der Häresie verdächtig. So verlangte man bei der Siebenbürger Kirchenunion von den Rumänen nicht nur das Billigen der lateinischen Lehraussagen zu den in Florenz behandelten Themen, sondern deren volle Übernahme. Ein kaiserliches Diplom vom 19.3.1701, für das sich der die Union sanktionierende Primas von Ungarn, Kardinal Leopold Kollonitz, eingesetzt hatte, machte es sogar zur Gesetzesbestimmung, dass in Österreich eine Union von Christen byzantinischer Tradition mit der römischen Kirche nur dann Anerkennung finde, und dass die von österreichischer Seite mit einer solchen Union verknüpften sozialpolitischen Privilegien nur dann erteilt würden, wenn die Unierten bezüglich der so genannten Florentiner Punkte die Sichtweise der Lateiner übernehmen.³

Diese Privilegien zu erlangen, war den Intellektuellen der unierten Kirche begreiflicher Weise wichtig. Für ihre Theologie war somit ein lateinisch beeinflusster Rahmen geschaffen, an den sie sich zu halten hatten. Auch wurde das unierte Bistum sofort in den Jurisdiktionsbereich des ungarischen Primas einbezogen; auch dies trug bei den Repräsentanten der Școală Ardeleană zur Festigung ihrer posttridentinischen kirchlichen Haltung bei. Zudem zeigt Cristian Barta auf, dass bereits die ersten Gelehrten der Școală zur Sicherstellung der Rechtgläubigkeit, wie sie meinten, (oder beim „Prozess des Konsolidierens eines Selbstbewusstseins der jungen Rumänischen Unierten Kirche“, wie Barta sich ausdrückt,) begannen, schrittweise auch hinsichtlich weiterer Themen die lateinischen Positionen zu übernehmen.⁴ Der unierten Kirche war durch Primas Kollonitz und Kaiser Leopold überdies ein Lateiner als „Theologe“ gegeben worden, dem viele Vollmachten eingeräumt wurden. Unter anderem führte er Aufsicht über die Studien- und Lehrtätigkeit in den Schulen der unierten Kirche, damit man in ihnen nicht auszubrechen versuchte aus jener posttridentinischen Einheitlichkeit des kirchlichen Lebens, die der ungarische Primas und der Wiener Kaiser wünschten. Lediglich die Ordnung der Gottesdienste, die man fortan „Ritus“ nannte, hatte der „Theologe“ unberührt zu belassen.

Im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts reformierte zudem ein Zeitgenosse von Kardinal Kollonitz, der Jerusalemer Patriarch Dositheos, das Schulwesen der Griechen und erneuerte ihre Theologie. Dabei strebten er und seine theologischen

² Vgl. das Kapitel „Das Konzil von Ferrara/Florenz als tatsächlicher bzw. vorgeblicher Bezugspunkt für die Einigungsbestrebungen im 16.-18. Jahrhundert“ bei E. Chr. Suttner, *Quellen zur Geschichte der Kirchenunionen des 16. bis 18. Jahrhunderts* (= *Handreichung für das Quellenstudium zur Geschichte der Kirchenunionen und Unionsversuche des 16.-18. Jahrhunderts in Ost- und Südosteuropa*, Deutsche Übersetzung der lateinischen Quellentexte von K. und M. Zelzer mit Erläuterungen von E. Chr. Suttner.) Fribourg 2010.

³ Zur diesbezüglichen gesetzliche Auflage vgl. den Abschnitt zur Siebenbürger Kirchenunion der eben zitierten *Handreichung*.

⁴ Vgl. C. Barta, *Tradiție și dogmă*, Blaj 2003, ab S. 49.

Freunde ebenso nach Einheitlichkeit im kirchlichen Leben und Lehren, wie auf ihrer Seite die Lateiner es nach dem Tridentinum begonnen hatten.⁵ Wie Kardinal Kollonitz und seine theologischen Freunde hielten auch sie die Unterschiede zwischen ihrer eigenen Theologie und der Theologie der Lateiner für Glaubensgegensätze. Den Unionsgegnern war damit ein Rahmen für die Theologie gesteckt, der sie nötigte, die lateinischen Positionen zu den so genannten Florentiner Punkten zu verwerfen.

Beide Seiten waren somit meilenweit vom Florentinum entfernt. Deutlich trat dies um die Mitte des 18. Jahrhunderts zutage anlässlich eines Zusammenstosses zwischen dem serbischen Mönch Visarion Sarai und Gherontie Cotore, einem der ersten Gelehrten der *Școala Ardeleană*.⁶ Denn Visarion predigte, dass die unierten Priester keine heilswirksamen Sakramente spenden könnten und dass von der ewigen Verdammnis bedroht sei, wer Priestern folgt, die zum Papst stehen.⁷ Gherontie Cotore verfasste eine Erläuterung zu den in Florenz untersuchten theologischen Themen⁸ und setzte ans Ende der Schrift die Fragen, ob die Nichtunierten gerettet würden, ob ihre Bischöfe und Priester zur Seelsorge beauftragt und befähigt seien und ob von ihnen gespendete Sakramente legitim genannt werden dürften.⁹ Die Antworten, die er darauf erteilte, bedeuteten eine ebenso klare Verurteilung der Griechen, wie Visarion die Unierten verworfen hatte.

⁵ Zum Neuaufbruch im griechischen Bildungswesen unter Dositheos vgl. das Kapitel „Reform der theologischen Studien durch Patriarch Dositheos von Jerusalem“ bei E. Chr. Suttner, *Kirche und Theologie bei den Rumänen von der Christianisierung bis ins 20. Jahrhundert*, Fribourg 2009, 96 ff., und die dort (in Auswahl) benannte Literatur. Das Verlangen des Dositheos auf Einheitlichkeit in der Theologie zeigt sich deutlich an den dort vorgelegten Hinweisen auf seinen kompromisslosen Kampf gegen wirkliche oder vorgebliche Parteigänger des Kyrill Lukaris und an seinem kompromisslosen Einsatz für die Übernahme der Transsubstantiationslehre durch die Griechen.

⁶ Vgl. die Beiträge „Anfang und Durchsetzen der Siebenbürger Kirchenunion“ in: N. Rappert (Hg.), *Kirche in einer zueinander rückenden Welt*, Würzburg 2003, 527-558, besonders 552 f.; sowie: E. Chr. Suttner, Visarion Sarai im Kontext der Theologiegeschichte, *Annales Universitatis Apulensis (Series Historia)*, 11/II, 2007, 161-179.

⁷ Seine Predigt skizziert Z. Păclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, hrsg. I. Tîmbus, Târgu-Lăpuș 2006, 286: „Ihr erbarmt mich. Eure unschuldigen Kinder, deren Seelen im ewigen Feuer brennen werden, weil sie von unierten Priestern getauft wurden, erbarmen mich. Die Taufe durch unierte Priester ist keine Taufe sondern ein Fluch, denn sie haben den Glauben der sieben Konzilien verlassen, als sie sich mit den ungläubigen Lateinern vereinigten. Daher sind die von ihnen Getauften nicht getauft. Die von ihnen Getrauten sind nicht verheiratet und die von ihnen gespendeten Sakramente sind keine Sakramente. Geht in keine unierte Kirche und behaltet keinen unierten Priester, denn wenn ihr einen solchen behaltet, werdet ihr verdammt werden.“

⁸ Die erste in Druck erschienene Ausgabe von Cotores Arbeit: Gherontie Cotore, *Despre Articulusurile ceale de price*, hrsg. L. Stanciu, Alba Iulia 2000.

⁹ Die Fragen lauten: „Können Griechen, Rumänen, Moskowiter und andere Schismatiker gerettet werden, solange sie außerhalb der katholischen Kirche Roms verbleiben und sich nicht mit ihr unieren, wie unsere heiligen Väter?“; „Sind die Bischöfe und Metropolen der Schismatiker, die nicht vom Vikar Jesus Christi, das heißt vom Papst, bestätigt sind, vor Gott legitime und wirkliche Hierarchen?“; „Vollziehen die Bischöfe und Metropolen der Schismatiker ohne Bestätigung durch den Papst die heiligen Sakramente gut?“

Noch 1644 hatte Metropolit Petr Mogila¹⁰ in einem Gutachten nach Rom geschrieben, es gehe bei den theologischen Unterschieden zwischen Griechen und Lateinern nicht um den heiligen Glauben, sondern lediglich um Formulierungen, die nur die Theologen betreffen; diese brauche, wer um Glaubenseinheit besorgt sei, gar nicht anzusprechen, sondern darf sie friedlich auf sich beruhen lassen. Eine solche Offenheit aber war unmöglich gemacht, als sich im 18. Jahrhundert beide Seiten für das Verlangen nach einheitlicher Theologie in ihrer Kirche entschieden hatten. Unierte und Nichtunierte standen sich in Siebenbürgen fortan als zwei unversöhnliche Konfessionen gegenüber.¹¹

Weitere Entwicklungen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts

Als mit der Zeit das Blajer Schulwesen voll ausgebaut war, glich man sich dort dem theologischen Denken der Lateiner noch mehr an, als Kard. Kollonitz es den Unierten Siebenbürgens zu Beginn des 18. Jahrhunderts auferlegt und die Gelehrten der *Școala Ardeleană* es akzeptiert hatten. Schrittweise entfernte man sich im Lauf der Zeit in Theologie und Frömmigkeit weiter von den byzantinischen Wurzeln.

Eine der Ursachen dafür wird einsichtig, wenn man sich mit der Geschichte der Klerikerausbildung bei den Katholiken befasst. Die Väter des Tridentinums hatten erkannt, dass mangelhafter Bildungsstand der Kleriker eine der Ursachen war für die damaligen Unzulänglichkeiten in der Kirche, und sie brachte eine kirchliche Gesetzgebung für die theologischen Studien und für die Klerikerausbildung in Gang. Diese wirkte sich je länger, desto mehr auch auf die Klerikerausbildung bei den Unierten aus, und in deren Schulen wurden nicht nur die disziplinären Regeln, sondern auch die Lehrpläne an das bei den Lateinern Übliche angeglichen. Mit der Zeit führte dies in Theologie und Frömmigkeitsformen der Unierten zu einem Verhalten, das sich nur mehr unwesentlich von jenem der zeitgenössischen Lateiner unterschied.

Dies geschah, als in Europa der Kolonialismus die größte Entfaltung erlangte und man es für die segensreichste Entwicklung für alle Völker der Welt hielt, wenn sie dem westeuropäischen Vorbild in allen Details nacheiferten. Innerkirchlich hatte schon im

¹⁰ Petr Mogila (rumän.: Petru Movilă) entstammte dem rumänischen Hochadel des östlich der Karpaten gelegenen Fürstentums Moldau, wurde dort 1596 als Sohn eines regierenden Fürsten geboren, wuchs aber bei den Ruthenen auf, als die Brester Union dort arge Wirren verursacht hatte. Er wurde zum Wortführer der ruthenischen Unionsgegner, konnte ihre Legalisierung im polnischen Staat und für sie die Einsetzung einer vom König anerkannten Hierarchie erlangen und wurde selber der erste von den neuen legalen nichtunierten Kiever Metropoliten. Auch war er zu seiner Zeit der bedeutendste Theologe der Gesamtorthodoxie und der hauptsächliche Autor des wichtigsten von den symbolischen Schriften des 17. Jahrhunderts, der *Confessio Orthodoxa*. Mit ganzer Kraft setzte sich der neue nichtunierte Metropolit für die Wieder-Aussöhnung unter den (durch die Union gespaltenen) Ruthenen ein und strebte entschieden nach einer Gesamtunion aller Ruthenen Polens mit der römischen Kirche; hierzu vgl. den Abschnitt „Versuche auf Überwindung der Spaltung von 1595/96 in den Jahren 1624-1629 und 1636-1648“ in der oben zitierten *Handreichung*.

¹¹ Die kirchenamtlichen Dokumente, die dies erzwangen, sind vorgestellt im Kapitel „Ein Umsturz in der Ekklesiologie des 18. Jahrhunderts, durch den Lateiner und Griechen zu zwei Konfessionen wurden, die sich gegenseitig des Irrtums im Glauben beschuldigen und sich seither Katholiken bzw. Orthodoxe nennen“ in der bereits wiederholt zitierten *Handreichung*.

vorangegangenen Jahrhundert Papst Benedikt XIV. mit der These von einer *Praestantia ritus Latini*¹² die Handhabe für ein solches Verhalten geboten. Seiner These blieb die römische Kirche lange Zeit ergeben.¹³ Es soll aber auch nicht übersehen werden, dass es oftmals für Anleihen aus Europa im weltlichen oder im kirchlichen Bereich gar keine ausdrücklichen obrigkeitlichen Anordnungen brauchte; „vorausseilender Gehorsam“ von Seiten der Empfänger verursachte mitunter Übernahmen, die von den Europäern nicht einmal verfügt worden wären. Viel trug dazu auch die Ausbreitung der großen Orden der lateinischen Kirche bei. Nach lateinischem Kirchenrecht sind sie „Institute päpstlichen Rechts“, hielten sich als solche für „weltweit approbiert“ und fühlten sich deswegen hinsichtlich ihrer Spiritualität und des theologischen Konzepts, das ihrer Pastoral zugrunde liegt, unabhängig von der Kirchenleitung der unierten Kirchen. Sie trugen ihre Lehr- und Frömmigkeitsweisen, die allesamt westlich sind, mit Erfolg in die unierte Kirche hinein.

Weil die Summe der einschlägigen Einflüsse zur nahezu völligen Latinisierung im Denken der rumänischen Unierten führte, verwundert es nicht, dass sich auch ihre Frömmigkeitsformen mehr und mehr jenen der lateinischen Katholiken anglichen. Konnte man zum Beispiel, als das 20. Jahrhundert angebrochen war, noch ein rumänisches uniertes Gotteshaus finden, an dessen Wänden nicht die 14 Stationen der abendländischen Kreuzwegsandacht angebracht und kein Herz-Jesu- bzw. kein Herz-Marienbildnis aufgestellt waren? Fanden sich dort noch Ikonen, die den herkömmlichen Verkündigungsdienst der traditionellen byzantinischen Kirchenkunst ausüben? Das Fehlen letzter mag zum Teil dadurch verursacht sein, dass in der zurück liegenden Zeit die Ausbildung der Maler ungenügend war und sie das Licht, das nach byzantinischer Tradition von der göttlichen Gnade hätte zeugen sollen, in ihre Bilder nicht mehr hinein zu malen vermochten. Doch liegt außerdem der Verdacht nahe, dass Klerus und Kirchenvolk wegen allzu großer Vorliebe für Vorlagen aus der westeuropäischen kirchlichen Malerei des 19. Jahrhunderts die von tiefer Theologie erfüllten Ikonen der eigenen Tradition gar nicht mehr verstehen und lieben konnten.

¹² Unter Verwendung einer Untersuchung von W. De Vries im Abschnitt „Die Haltung Roms gegenüber den liturgischen Riten des Ostens“ seiner Arbeit *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg 1963, 183-221, wurde die Devise von der „*Praestantia ritus Latini*“ besprochen beim Forschungsgespräch 2006 der Stiftung Pro Oriente; vgl. den Sammelband *Die Union von Brest in Geschichte und Geschichtsschreibung*, Lviv 2008, 85-88. Ein Exkurs zu dieser Devise ist auch vorgelegt bei E. Chr. Suttner, *Staaten und Kirchen in der Völkervelt des östlichen Europa*, Fribourg 2007, 425-429.

¹³ Als man zum Beispiel bei Pius IX. das Einverständnis erstrebte, dass die unierten Armenier Konstantinopels in ihren Ritus eingedrungene lateinische Elemente wieder abschaffen, um die armenischen „Schismatiker“ leichter für eine Konversion zur armenisch-unierten Kirche zu gewinnen, verwarf dies der Papst in einem Schreiben vom 2.2.1854, denn er meinte, die „Angleichung an das lateinische Vorbild habe den Sinn, die Katholiken deutlicher von den Schismatikern zu unterscheiden und ihre feste Verbindung mit der katholischen Kirche deutlicher zu machen.“ Selbst Leo XIII., der sich in der Enzyklika *Orientalium Dignitas* vom 30.11.1894 um Verständnis wenigstens für die Gottesdiensttraditionen der Orientalen mühte, befürwortete noch 1886 die Einführung der Philosophie und der Theologie des Thomas von Aquin in den Priesterseminarien der mit Rom unierten orientalischen Kirchen. Auch unter ihm blieb an der römischen Kurie, wie W. De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens* 317, aufzeigt, die Vereinheitlichung der Ausbildung künftiger katholischer Priester aller Riten ein wichtiges Ziel, und er gab sich, fährt De Vries fort, „keine Rechenschaft darüber, wie sehr die thomistische Auslegung der Glaubenswahrheiten der Geistesart der Orientalen zuwider ist.“

Ein Gutachten, das der Wiener Nuntius 1851 nach Rom sandte, bezeugte das Ausmaß der Latinisierung in der damaligen Rumänischen Unierten Kirche Siebenbürgens. 1843 hatte der Heilige Stuhl dem Wiener Hof den Vorschlag unterbreitet, das Prestige der unierten Katholiken des Habsburgerreichs zu erhöhen, indem man für sie einen gemeinsamen Ersthierarchen mit dem Titel eines Patriarchen einsetze.¹⁴ Das Projekt stieß bei Kanzler Metternich auf Zustimmung, doch war am Vorabend der nationalen Erhebungen nicht die Zeit, sich intensiv genug mit dem Vorschlag zu befassen und ihn sogleich zielstrebig anzupacken. Erst nach einigen Jahren griff man die Sache wieder auf, und der Wiener Nuntius verfasste dazu ein ausführliches Gutachten. Unter anderem legte er darin dar, dass die Unierten Ungarns fest in die lateinische Kirche der Ungarn eingefügt seien, und er pries die tiefen Auswirkungen, die dies auf ihr kirchliches Leben erbracht habe. Es würde Störung bedeuten, meinte er, wenn man diese Bindung zerrisse und sie durch eine Bindung an Galizien ersetze, wo es keine ebenso mächtigen (lateinischen) Einflüsse gegeben habe. In Rom berief sich auf die Argumente des Nuntius und ließ 1853 das Projekt aus dem Jahr 1843 mit folgender Begründung fallen: „Wenn die Unierten Ungarns einem Patriarchen in Lemberg unterstellt wären, würden sie der ihnen sehr nützlichen Aufsicht durch den lateinischen Primas von Ungarn entzogen, an die sie schon gewöhnt sind; sie hätten kein Recht mehr zur Teilnahme an den Konferenzen des ungarischen Episkopats, die Kleriker würden nicht mehr gemeinsam mit den Lateinern in den Generalseminarien zugelassen.“ Die intensive Angleichung der unierten an die lateinischen Katholiken, die inzwischen erreicht worden war, galt also damals in Rom als äußerst erstrebenswert.

Was ihre Unterstellung unter die ungarischen Lateiner anbelangte, hatten die Rumänen von Jahrzehnt zu Jahrzehnt deutlichere Unzufriedenheit zum Ausdruck gebracht. Im 18. Jahrhundert war ihr Protest in erster Linie aus Sorge um die Bewahrung der „*lege strămoșească*“ erwachsen; im Lauf des 19. Jahrhunderts, als man an die Latinismen bereits gewöhnt war, wandelte er sich mehr und mehr zu einem nationalen Protest gegen die Vorherrschaft von Ungarn über die Rumänen, und um die Mitte des 19. Jahrhunderts wurde bei ihnen das Verlangen nach nationaler Selbstbestimmung deutlicher empfunden als die Sorge um das östliche Erbe. So wurde denn auch die Errichtung einer eigenen Metropole für die unierten Rumänen in den Jahren 1850/53¹⁵ vor allem als nationaler Sieg gedeutet.

Die großen Gestalten der *Școala Ardeleană* der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts und zu Beginn des 19. Jahrhunderts, die sich voll ins geistige Leben der Aufklärung Mitteleuropas integriert hatten, waren sich auch voll ihrer byzantinischen Wurzeln bewusst geblieben. Als das 20. Jahrhundert angebrochen war, blickten die Siebenbürger Unierten zwar ebenso intensiv wie diese Gelehrten nach Mitteleuropa, waren sich aber vor allem ihrer rumänischen Nationalität bewusst; ihr byzantinisches Herkommen war ihnen nahezu aus dem Bewusstsein entglitten.

¹⁴ Unter der irreführenden Überschrift „Progetto del Patriarcato Ucraino di Gregorio XVI“ veröffentlichte A. Baran einschlägige Dokumente in: *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*, Series II, sectio II, Vol. III, Rom 1960, 454-475. Ukrainer wären, wenn das Patriarchat zustande gekommen wäre, in ihm zwar die Mehrheit gewesen; aber von einem Plan auf ein ukrainisches Patriarchat zu sprechen, ist angesichts der vielen unierten Rumänen im Reich keinesfalls am Platz.

¹⁵ Vgl. Suttner, *Kirche und Theologie bei den Rumänen* 205-207.

Unterbrechung und Neuanfang

Es ist an der Zeit, nach den Ausführungen über die glanzvolle Vergangenheit in der Schultradition der Rumänischen Unierten Kirche uns auch mit den Ursachen für die bereits eingangs erwähnten Situation zu befassen, die an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert den Neuaufbau einer akademischen Ausbildung für junge rumänische unierte Priester notwendig machte.

Rumänien war das einzige Land im kommunistischen Block, in dem beim Aufrichten der volksdemokratischen Staatsordnung keine Trennung von Kirche und Staat verfügt wurde. Vielmehr verfügte Art. 84 der Verfassung von 1948: „Die Organisationsform und das Funktionieren der religiösen Kultgemeinschaften wird durch Gesetz geregelt.“

Im Sinn der mit dieser Bestimmung beanspruchten Kompetenz über das Leben der Kirche verabschiedete das rumänische Parlament am 1.12.1948 ein Dekret, das die unierte Kirche sowie ihre Institutionen jedweder Art für aufgehoben erklärte. Unter despotischer Missachtung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit erklärte damals die rumänische Volksdemokratie die unierten Bischöfe für abgesetzt und ließ sie verhaften, und sie setzte den Gewaltakt, anzuordnen, dass die Priester und Gläubigen der Rumänischen Unierten Kirche sogleich und insgesamt Glieder der Rumänischen Orthodoxen Kirche zu sein hätten.

Ohne Rücksicht auf die historischen Verdienste des unierten Schulwesens wurden daraufhin alle unierten Ausbildungsstätten konfisziert und zertrümmert. Erst die Revolutionsregierung nach Ceaușescus Tod verfügte in Rumänien die Trennung von Kirche und Staat und erklärte konsequenterweise an der Jahreswende 1989/90 die kommunistischen Willkürakte von 1948 für aufgehoben.

Mit dem Nicht-mehr-Bestehen der Verbote war zwar die der Rumänischen Unierten Kirche und ihren Körperschaften vier Jahrzehnte lang bestrittene öffentliche Rechtsfähigkeit wieder anerkannt. Doch hinsichtlich des 1948 konfiszierten früheren Eigentums der Kirche, das entweder der orthodoxen Kirche übergeben oder profaner Verwendung zugeführt worden war, erwirkte der erwähnte Beschluss der Revolutionsregierung bestenfalls einen Rechtsanspruch, aber keine Verwendungsmöglichkeit. Die Basis für ein neues theologisches Bildungswesen der Rumänischen Unierten Kirche blieb also minimal.

Damit wieder eine Priesterausbildung möglich wurde, konnten die materiellen Probleme bald und verhältnismäßig leicht gemildert werden, vor allem auch durch Spenden westlicher Kreise, besonders durch das von der Deutschen Bischofskonferenz ins Leben gerufene Werk „Renovabis“. Ausschließliches Verdienst der Rumänen war es hingegen, dass es gelang, auch mit den personellen Problemen soweit fertig zu werden, dass nach kurzer Zeit am Metropolitansitz Blasendorf/Blaj und in den Bischofsstädten Klausenburg/Cluj-Napoca, Großwardein/Oradea Mare und Frauenbach/Baia Mare theologischer Unterricht aufgenommen werden konnte.

Dass dieser Unterricht zunächst mangelhaft war, verwundert nicht. Fast alle Lehrer, die in den theologischen Hauptfächern Unterricht zu erteilen hatten, waren überaltert, stellten sich aber dennoch zur Verfügung; junge Männer, die ebenfalls Bereitschaft zum

Mittun zeigten, verfügten über keine Erfahrung im Unterrichtswesen und vielfach nicht einmal über eine hinreichende Ausbildung. Nur für die so genannten „Brückenfächer“ standen Lehrer mit Unterrichtserfahrung zur Verfügung.¹⁶ Überdies war jenen Dozenten, welche die zentralen Fächer der Theologie vorzutragen hatten, und erst recht den anderen, die aus einem profanen Bereich herübergeholt wurden, wegen der langen Isolation unter der Diktatur die Lehre des 2. Vatikanischen Konzils nur unzureichend bekannt geworden. Die Alten unter ihnen, die geordnete theologische Studien absolviert hatten, hatten dies lange vor dem Konzil getan, und jene anderen, die im Untergrund nur Rudimente einer Ausbildung erlangen hatten können, hatten nur kennen gelernt, was die sie unterweisenden Vorgänger aus der Zeit vor 1948 in Erinnerung hatten, weil nicht nur der Informationsfluss mit dem Westen abgeschnitten war, sondern auch die Bibliotheken der ehemaligen Studien- und Pfarrhäuser größtenteils konfisziert worden waren.

Bereits 1992 wurde an der staatlichen Klausenburger Universität neben den theologischen Fakultäten für Orthodoxe, für Protestanten der verschiedenen Konfessionen und für ungarische Katholiken lateinischer Tradition auch eine Griechisch-katholische Theologische Fakultät eröffnet, so dass es an dieser Universität zu der einmaligen Anhäufung von vier theologischen Fakultäten kam, von denen zwei in rumänischer und zwei in ungarischer Sprache unterrichten. Zunächst war die neue Griechisch-katholische Theologische Fakultät nicht der Priesterausbildung gewidmet, sondern dafür bestimmt, dass Laien, die als Lehrer oder in karitativen Diensten tätig werden wollten, eine Studienmöglichkeit fänden. Die Fakultät lebt sozusagen in doppelter Hinsicht von einem „Wechsel auf die Zukunft“, denn das Lehrerkollegium der Fakultät stand vor den nämlichen Schwierigkeiten wie die Priesterausbildungsstätten der Bistümer, und das Schaffen beruflicher Laufbahnen für die Studienabgänger im staatlichen Schulwesen bedurfte erst noch des Ordners verschiedener Fragen des öffentlichen Lebens.

Der „Wechsel auf die Zukunft“ dieser Institution ist durch einen Beschluss der Bischöfe der Rumänischen Unierten Kirche um Entscheidendes für die Priesterausbildung erweitert worden. Die kirchlichen Priesterausbildungsstätten sollen nämlich der Klausenburger Fakultät affiliert werden. Für das Priesterseminar in Großwardein/ Oradea Mare ist die Affiliation rechtlich schon durchgeführt; für die Seminarien in Klausenburg/Cluj und in Blasendorf/Blaj wurden Zeitpläne dafür festgelegt; das Seminar in Frauenbach, das wegen seiner geringen Größe kaum affiliert werden konnte, wurde geschlossen.

¹⁶ Doch sie hatten in der Zeit der Gwalt Herrschaft nur Studiengänge durchlaufen können, bei denen die theologischen Aspekte ihres Faches ausgeklammert worden waren. Um ein konkretes Beispiel anzuführen: Historiker, die man für die Kirchengeschichte verpflichtete, hatten bei ihren Studien in der marxistischen Vergangenheit, die Kirche nur insoweit kennen lernen können, als diese eine Komponente der sozialen Wirklichkeit in der Vergangenheit der Rumänen darstellte. Unter diesem Aspekt musste sie auch an atheistischen Instituten Beachtung finden, denn nur kirchliche Quellen und Monumente ermöglichen es, die Existenz und das soziale Gewicht der Rumänen im Mittelalter und in der frühen Neuzeit aufzuzeigen. Das jedoch, was die Kirche zur Kirche macht und vorzutragen wäre, damit der Unterricht Kirchengeschichtsunterricht an einer theologischen Lehranstalt sei, wurde in ihrer Studienzeit nicht beachtet. Analoges gilt von den Lehrern, die sich für andere „Brückenfächer“ zur Verfügung stellten.

Auf den Unterricht, der an den Seminarien erteilt wird, konnte dies einstweilen nur geringfügige Auswirkungen nehmen, denn gut ausgebildete Lehrer können nicht durch bischöfliche Beschlüsse beigebracht werden. Doch für die Ausbildungsziele, die man sich setzt, und vor allem für die Ansprüche, die an jene jungen Männer gerichtet werden, die zur Weiterbildung ins Ausland entsandt sind, hat es wichtige Folgen. Die Rumänische Unierte Kirche, die im 18. Jahrhundert führend war für die Kultur der Rumänen, wird in absehbarer Zukunft – so ist zu hoffen – wieder einen Klerus mit hohem Bildungsstand erhalten.

... und in Zukunft?

Das 2. Vatikanische Konzil erkannte, dass Kardinal Kollonitz, Kaiser Leopold und Patriarch Dositheos auf dem Irrweg waren, als sie meinten, einheitliche theologische Lehraussagen seien Vorbedingung für die Glaubenseinheit der Kirche, und als sie ihre falsche Meinung den Rumänen aufzudrängen suchten. Denn das Konzil kehrte zurück zur traditionellen Einsicht der Kirche und legte dar, dass der Heilige Geist der im Glauben einen Kirche den Reichtum verschiedener Theologien ermöglicht. Es erkannte wieder, was noch auf dem Florentinum ausdrücklich eingesehen und bis zum Ausbruch der posttridentinischen Engstirnigkeiten von der lateinischen und von der griechischen Kirche festgehalten worden war. Drum legte es in *Unitatis redintegratio*, Art. 14, dar: „Das von den Aposteln überkommene Erbe ist in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen und daher schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt worden, wobei auch die Verschiedenheit der Mentalität und der Lebensverhältnisse eine Rolle spielten.“ In Art. 17 desselben Dekrets bezeichnet es die Tatsache ausdrücklich als segensreich, dass von der Kirche „bei der Erklärung der Offenbarungswahrheit im Orient und im Abendland verschiedene Methoden und Arten des Vorgehens zur Erkenntnis und zum Bekenntnis der göttlichen Dinge angewendet wurden“, und es führt aus, „dass von der einen und von der anderen Seite bestimmte Aspekte des geoffenbarten Mysteriums manchmal besser verstanden und deutlicher ins Licht gestellt wurden“, so dass „oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit“ zu sprechen ist. Denn der Heilige Geist, von dem in *Lumen gentium*, dargelegt ist, dass er die Ortsgemeinden, in denen im vollen Sinn Eucharistie gefeiert werden darf, „in alle Wahrheit einführt“ (Art. 4), ermöglicht einer jeden wahren Ortskirche echte, aber zugleich beschränkte Einsichten in die heiligen Mysterien, und derselbe Heilige Geist ist es auch, der dafür Sorge trägt, dass keine der Ortskirchen den Weg verlässt, der auf die Wahrheit zuführt; ihnen allen schenkt er die Unfehlbarkeit, wie das unsere Dogmatiker zu nennen pflegen. Denn Unfehlbarkeit der Kirche bedeutet nicht, dass eine bestimmte Kirche – auch wenn sie die größte und wegen besonderer Gaben Gottes eventuell die bedeutendste von ihnen sein sollte – eine vollendete Einsicht in die heilige Wahrheit besäße, vielmehr, dass eine jede von ihnen dank der Führung durch den Heiligen Geist beim Bemühen, von den geoffenbarten Mysterien Zeugnis abzulegen, nicht dem Irrtum verfällt.

Mit Blick auf die Latinisierungen, die in der Theologie und in der Frömmigkeit der mit Rom unierte östlichen Kirchen in den vergangenen Jahrhunderten erfolgten, stellte das Konzil in *Unitatis redintegratio*, Art. 17, fest, dass es zur Wahrung der Katholizität

und Apostolizität der Kirche einer bleibenden Vielfalt der theologischen Traditionen und der Frömmigkeitsweisen bedarf, und es trug den orientalischen Katholiken in *Orientalium Ecclesiarum*, Art. 6, ausdrücklich auf: „Wenn sie... ungebührlich von ihren östlichen Gebräuchen abgekommen sind, sollen sie sich befeißigen, zu den Überlieferungen ihrer Väter zurückzukehren.“

Doch es wäre zu viel, in diesem Vortrag noch über die Bereicherung zu sprechen, welche die gesamte römische Kirchengemeinschaft von den griechisch-katholischen Kirchen zu erwarten hätte, wenn diese in Zukunft die Ausbildung ihrer Priester dem eben zitierten Auftrag gemäß gestalten wollten. Am Forschungsinstitut der Theologischen Fakultät in Kosice stellte man jedoch in Übereinstimmung mit Art. 6 des Dekrets *Ecclesiarum Orientalium* folgende vier Fragen:

Gibt es eine eigenständige Theologie der östlichen katholischen Kirchen?

Konnten diese Kirchen de facto für ihre Theologie den Eigenstand gegenüber der Theologie der Lateiner bewahren?

Lässt sich überhaupt ein Eigenstand in der Theologie der östlichen katholischen Kirchen bewahren, wenn diese Kirchen zwar (im Großen und Ganzen) das herkömmliche Brauchtum beibehalten, wenn aber der Zugang zu den theologischen Fragestellungen an ihren Ausbildungsstätten der nämliche ist wie in den Schulen der Lateiner?

Gibt es eine Zukunft für eine eigenständige Theologie der östlichen katholischen Kirchen?

Auf diese Fragen versuchte ich vor ein paar Wochen bruchstückhafte Antworten. Diese möchte ich unserem Symposium sozusagen als Anhang zu meinem Vortrag schriftlich zu Verfügung stellen.

Anhang: Meine vier Antworten an das Institut in Kosice

1) Gibt es Anfänge einer eigenständigen Theologie der östlichen katholischen Kirchen?

Die Kiever Synode der Ruthenen und die Kirchenleitung der Siebenbürger Rumänen waren, als sie in Unionsverhandlungen mit den Römern¹⁷ eintraten, um den Fortbestand nicht nur ihrer Kirchenbräuche, sondern zunächst auch ihrer theologischen Überlieferungen bemüht.

Die ruthenischen Bischöfe begannen die Niederschrift ihrer 33 Unionsartikel wie folgt: „Da zwischen den Angehörigen der römischen Kirche und der griechischen Religion eine Meinungsverschiedenheit besteht über den Ausgang des Hl. Geistes, die die Union am meisten behindert, und dies fast aus keinem anderen Grund, als dass wir uns untereinander nicht verstehen wollen, fordern wir, zu keinem anderen Bekenntnis verpflichtet zu werden, sondern demjenigen folgen zu dürfen, das wir in den Schriften des Evangeliums und der

¹⁷ Für Text und Interpretation jener Quellen zu den Unionsverhandlungen, die für diesen Beitrag heranzuziehen sind, vgl. E. Chr. Suttner, *Quellen zur Geschichte der Kirchenunionen des 16. bis 18. Jahrhunderts* (= *Handreichung für das Quellenstudium zur Geschichte der Kirchenunionen und Unionsversuche des 16.-18. Jahrhunderts in Ost- und Südosteuropa*. Deutsche Übersetzung der lateinischen Quellentexte von K. und M. Zelzer mit Erläuterungen von E. Chr. Suttner.) Fribourg 2010.

heiligen Väter der griechischen Religion überliefert besitzen...” (Art. 1). Die Bischöfe stimmten nämlich den Florentiner Konzilsvätern zu, dass es keiner Vereinheitlichung von Lateinern und Griechen bedarf, um Einheit im Glauben konstatieren und das Schisma zwischen ihnen für beendet erklären zu dürfen; denn vom Florentinum wurde die Glaubenseinheit auch bei Verschiedenheit des kirchlichen Lebens und des theologischen Lehrens für möglich gehalten.

Auf diesem Konzil hatte man nämlich in langen Diskussionen festgestellt, dass der Heilige Geist schon in altkirchlicher Zeit den von ihm geleiteten heiligen Vätern beim Reden über seinen Ausgang unterschiedliche Formulierungen ermöglichte.¹⁸ Also hielten sie es für gleichermaßen rechthgläubig, den Glauben an die heiligste Dreifaltigkeit mit und ohne *Filioque* zu bekennen. Denn wie sich das 2. Vatikanische Konzil in *Unitatis redintegratio*, Art. 14, ausdrückt, ist „das von den Aposteln überkommene Erbe in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen und daher schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt worden, wobei auch die Verschiedenheit der Mentalität und der Lebensverhältnisse eine Rolle spielten“, und in Art. 17 desselben Dekrets legt das Konzil dar, „dass von der einen und von der anderen Seite bestimmte Aspekte des geoffenbarten Mysteriums manchmal besser verstanden und deutlicher ins Licht gestellt wurden“, so dass „oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als einer Gegensätzlichkeit“ zu sprechen ist.

Doch die Offenheit, die das Florentinum anerkannte, hatte gegen Ende des 16. Jahrhunderts, als man die Brester Union vorbereitete und abschloss, nur noch auf ruthenischer Seite bestanden; nur dort konnte man zum damaligen Zeitpunkt das eben Zitierte schreiben. In Rom standen in nachtridentinischer Zeit die Dinge anders. Schon im Dezember 1595 wurde dort von den ruthenischen Delegierten das Glaubensbekenntnis samt *filioque* eingefordert - kommentarlos und ohne Hinweis auf das in den Unionsartikeln gestellte Ansuchen - und 1596 verlangte man in Brest dasselbe von allen ruthenischen Bischöfen. Als die Bischöfe das Symbolum der alten Konzilien in erweiterter Form sprechen mussten, erlaubte ihnen ihre Einsicht in die Rechthgläubigkeit der Lateiner, dies ohne Gewissensbedenken zu tun, weil sie wussten, dass der Glaube ihrer Kirche dem erweiterten Bekenntnis nicht entgegen stand. Doch gleich zu Beginn hatten sie eben die Erfahrung zu machen, dass in der Union kein Freiraum gewährt werden wird für das Weiterführen ihrer theologischen Tradition.

¹⁸ Vgl. J. Gill, *Konstanz und Basel-Florenz*, Mainz 1967, 300 f. Gill führt als Ergebnis seines eingehenden Studiums der Konzilsakten aus, dass nach langen Verhandlungen eine Verständigung möglich wurde, weil man „die klare Überzeugung gewonnen (hatte), dass ... beide (Seiten) recht hatten, da sie im Wesentlichen das Gleiche meinten, es aber in verschiedener Form ausdrückten. Diese Überzeugung beruhte auf einem Axiom, das ... keiner der in Florenz anwesenden Griechen zu leugnen gewagt hätte, so selbstverständlich war es ihnen: dass alle Heiligen als Heilige vom Heiligen Geist inspiriert sind und in Sachen des Glaubens miteinander übereinstimmen müssen. Die Vorstellung des Gegenteils hätte bedeutet, den Heiligen Geist zu sich selbst in Widerspruch setzen. Die Heiligen können ihren Glauben zwar in verschiedener Form ausdrücken, einander aber niemals widersprechen.“ Hierzu vgl. auch E. Chr. Suttner, Das Bekenntnis der Kirche für den Glauben an den dreifaltigen Gott, in: G. Augustin u.a. (Hg.), *Christus – Gottes schöpferisches Wort (Festschrift Schönborn)*, Freiburg 2010, 274-289.

In Punkt 7 ihrer Unionsartikel schrieben die Bischöfe: „Man dränge uns nicht, eine Prozession zum Fest des Leibes Christi zu halten, das heißt, man nötige uns nicht, in gleicher Weise eine Sakramentsprozession durchzuführen, da bei uns eine andere Weise und ein anderer Gebrauch der Sakramente besteht.“ Die mittelalterliche Diskussion um die Transsubstantiation der eucharistischen Gaben hatte zur Folge, dass die Lateiner seither in ihrer Lehre und in ihrer Frömmigkeit die Aufmerksamkeit vor allem auf die besondere Anwesenheit des Herrn im eucharistischen Brot richteten. In ihrem „Gebrauch des Sakraments“ erlangten Anbetung vor dem Tabernakel, Monstranz und das Verlangen, den Segen des in der Eucharistie gegenwärtigen Herrn in die Welt hinaus zu tragen, eine gewisse Präferenz, und die Allgegenwart Gottes sowie die vielerlei Weisen seiner Gegenwart im gottesdienstlichen Leben der Kirche spielten in ihrer Frömmigkeitspraxis nur mehr eine untergeordnete Rolle. Dies geschah, obgleich jeder, der im heutigen *Missale Romanum* die Orationen zur Gabenbereitung und zur Danksagung nach der Kommunion durchstudiert, in ihnen bis auf den heutigen Tag einen älteren „Gebrauch des Sakraments“ angesprochen findet: dort wird davon geredet, dass die Eucharistie der Kirche geschenkt wurde, damit durch sie bereits in der Zeitlichkeit die Ewigkeit anbreche und ihre Glieder beim Mahl durchglüht werden vom Heiligen Geist. Von jenem „Gebrauch“ der Eucharistie, der sich bis auf den heutigen Tag in den Gebeten des *Missale Romanum* ausdrückt, wussten die ruthenischen Bischöfe ihre Kirche besonders geprägt. Doch auch ihrer Frömmigkeit war die Ehrfurcht vor der Anwesenheit des Herrn in den eucharistischen Gaben keineswegs fremd, wie etwa das herkömmliche Verhalten der Gläubigen während der Einzugsprozession mit den heiligen Gaben bei der *Liturgie der vorgeweihten Gaben* (die in der Fastenzeit gefeiert wird,) verdeutlicht. Doch auch bei dieser Prozession kommt es zu keinem Anschauen und Zeigen, denn das Heilige bleibt ehrfürchtig verhüllt, wird nicht allen vor Augen gestellt und schon gar nicht auf die Strasse getragen, um dort auch von den Ungläubigen gesehen zu werden. Wir haben abermals den Fall, dass bestimmte Aspekte des Mysteriums von den einen deutlicher ins Licht gestellt werden als von den anderen.

Allerdings glichen sich die östlichen katholischen Kirchen nach einiger Zeit dem lateinischen „Vorbild“ an; bei ihnen allen sind Sakramentsprozessionen üblich geworden.

In Punkt 19 der Unionsartikel heißt es: „Archimandriten, Äbte, Mönche (im Volksmund der *schwarze Klerus*) und Klöster sollen nach altem Brauch der Obödienz eben jener Bischöfe unterstehen, in deren Diözesen sie sich befinden... So genannte Provinziale haben wir nicht.“

Nach der Union dauerte es nicht lange, bis auch die unierten ruthenischen Mönche Provinziale bekamen, denn in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts erfolgte eine Klosterreform.¹⁹ Die ruthenischen Klöster wurden zu einem Basilianerorden zusammengeschlossen, und der neue Orden hat ebenso „höhere Obere“ wie die Orden der Lateiner. Doch deren Zuständigkeit blieb auf die ruthenische Metropole begrenzt. Als aus den ruthenischen Klöstern der Basilianerorden entstand, besaß dieser

¹⁹ Vgl. den Abschnitt „Wirren und Neuaufbrüche nach den gegenseitigen Verurteilungen durch die Brester Synoden“ bei E.Chr. Suttner, *Staaten und Kirchen in der Völkervelt des östlichen Europa*, Fribourg 2007, 312-314.

daher noch Ähnlichkeit mit einem alten kanonischen Erbe der griechischen Kirchen: mit dem Institut der *Stavropigie*. Die *Stavropigie* entzieht bestimmte Klöster der Zuständigkeit des Diözesanbischofs und ordnet sie dem Erzbischof ihrer Kirche zu. Somit ist ein Wirken der stavropigialen Klöster in der ganzen autokephalen Kirche möglich, der sie angehören; es bleibt aber auch auf diese Kirche beschränkt. Falls sie besondere Lehr- oder Frömmigkeitsweisen vertreten, können sie diese nur innerhalb der eigenen Kirche verbreiten, und der Basilianerorden erhielt in der Tat den Auftrag, in der ganzen ruthenischen Metropole das ruthenische kirchliche Leben zu fördern.

Doch es dauerte nicht lange, bis sich bei den Ruthenen (und ebenso in den anderen katholischen Ostkirchen) die großen Orden der lateinischen Kirche ausbreiteten. Laut den Kanones der abendländischen Kirche sind sie „Institute päpstlichen Rechts“ und halten sich als solche für „weltweit approbiert“. Sie nehmen nicht zur Kenntnis, dass die Eingrenzung für den römischen Primat durch das Florentinum, falls man dieses Konzil so ernst nähme, wie es sich für ein ökumenisches Konzil gebührt, den aus Rom approbierten Orden dort kein Eingreifen erlaubt, wo die Leitung der ordentlichen Pastoral östlichen Kirchenoberen obliegt. Vielmehr beanspruchen sie unter Bezugnahme auf ihre so genannte „weltweite Approbation“ nicht nur gegenüber den einzelnen Diözesanbischöfen Exemption, sondern ebenso gegenüber den Erzbischöfen und Synoden der unierten Kirchen. Sie fühlen sich für ihre Spiritualität und für das theologische Konzept, das ihrer Pastoral zugrunde liegt, unabhängig von den Kirchenleitungen der östlichen katholischen Kirchen und tragen ihre Lehr- und Frömmigkeitsweisen, die allesamt westlich sind, mit Erfolg in diese Kirchen hinein.

Den Jesuiten, welche die ersten Verhandlungen zur Vorbereitung der Siebenbürger Kirchenunion führten, war in einem Dokument aus Rom aufgetragen worden zu beachten, dass Kirchen, um in Einheit leben zu können, nur im Glauben übereinstimmen müssen, und dass Verschiedenheiten, die mit der Einheit des Glaubens zusammenstimmen, fortbestehen können. In jenem Dokument heißt es: „Die Missionare im Osten sollen sorgfältig den Unterschied beachten zwischen Dingen, die den heiligen Glauben betreffen, und den kirchlichen Riten, zwischen dem Dogma, das zu glauben, und dem Disziplinargesetz, das zu beachten ist.“ Doch war im Dokument aus Rom nicht aufgezeigt, was den heiligen Glauben ausmacht, über den Einheit bestehen muss, und was zu dem gehört, worüber Verschiedenheit bestehen darf. Dies zu unterscheiden, war dem Urteil jener Theologen anheim gestellt, welche die Verhandlungen führten.

Damit die Jesuiten die Grenze des Erlaubten leichter finden, wurde ihnen eine Liste von Verurteilungen gegen die Lateiner überreicht, die damals auf griechischer Seite verbreitet waren. Sie sollten dafür Sorge tragen, dass die Rumänen diese künftig unterlassen, damit sie in Glaubenunion mit der römischen Kirche stehen können. Die Liste nahm Bezug auf das Florentinum, denn in ihr waren die vier dogmatischen Themen angeschnitten, über die auf dem Konzil beraten worden war. Doch ein großer Unterschied bestand zwischen dieser Liste und der Entscheidung des Konzils, weil die Liste nur die Theologie der Lateiner gegen griechische Angriffe schützte, während das Konzil doch auch die Theologie der Griechen gegen lateinische Angriffe geschützt hatte. In der Tat kam es bald nach dem Beginn der Siebenbürger Unionsverhandlungen dazu, dass man

sich nicht zufrieden gab mit dem Nicht-Verdammen der lateinischen Lehren durch die Rumänen, sondern darüber hinaus auch die Übernahme der lateinischen Positionen durch sie, also ihr Abrücken von ihrer traditionellen Theologie verlangte.

Die auf uns gekommenen Berichte über die Gespräche der Jesuiten mit der Kirchenleitung der Siebenbürger Rumänen bezeugen, dass zunächst eine Union erstrebt wurde, die dem Dokument aus Rom entsprochen und das kirchliche Erbe der Rumänen (ihre „lege strămoșească“²⁰) gewahrt hätte. Doch der letzte Schritt zur Union konnte nicht vor den Jesuiten geschehen, denn diese waren keine kirchliche Autorität der Lateiner; er hatte 1701 in Wien vor Kardinal Kollonitz zu erfolgen. Dessen Denken lag jedoch weit ab vom Florentinum. Er verstand unter „Glaubensunion“, dass die rumänischen Partner konsequent hineinzuziehen seien in die nachtridentinische lateinische Kirche des anbrechenden 18. Jahrhunderts und das zeitgenössische kirchliche Leben der Lateiner übernehmen müssten. Denn er gehörte zu jenen nachtridentinischen Theologen, die nur gelten lassen wollten, was die zeitgenössischen Lehrer der eigenen Kirche anerkannten. In seinem Verständnis von „Union“ gab es keinen Platz für die Freiheit der Rumänen, bei ihrer „lege strămoșească“ zu verbleiben, wie es im römischen Dokument von 1669 anerkannt und von den Verhandlungsführern aus dem Jesuitenorden respektiert worden war. Kollonitz ließ sein Verständnis von den Bedingungen einer echten Glaubensunion zwischen „Griechen“ und der lateinischen Kirche sogar in einem staatlichen Gesetz, nämlich im so genannten zweiten leopoldinischen Diplom für die unierte Kirche Siebenbürgens, festschreiben. Nur jene „Griechen“, die sich in der von ihm gewünschten Art und Weise den Lateinern angeglichen und auf ihre eigene Theologie verzichtet hatten, durften in der Habsburgermonarchie als mit Rom unierte östliche Katholiken gelten.²¹

Noch vorher, bald nach dem Beschluss der rumänischen Synode vom 7.10.1698 auf Zustimmung zur Union, ließ Bischof Atanasie in Alba Iulia eine *Bucovavna* drucken, in der dem Glaubensbekenntnis kein *filioque* eingefügt wurde. Manche Polemiker, die übersehen, dass die Drucklegung erfolgte, ehe Kardinal Kollonitz sein Verständnis von der Glaubensunion durchgesetzt hatte, nehmen dies irrtümlich zum Beweis dafür, dass Atanasie keine wirkliche Glaubensunion habe eingehen wollen. Es ging nicht so schnell mit dem Verdrängen der eigenen Theologie der Rumänen; sogar bis in die Tage der *Școala Ardeleană* blieb es noch möglich zu erstreben, was man zu Beginn der Siebenbürger Unionsberatungen erreichen wollte: dass die unierte Kirche in ihrer Theologie die Treue zur „lege strămoșească“ beibehalte. M. Păcurariu bestätigte dies und schrieb: „In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erschienen in der neuen Buchdruckerei des unierten Bischofssitzes in Blaj einige theologische Werke, die sich von der Lehre der orthodoxen Kirche überhaupt nicht unterschieden.“²²

²⁰ Zur „lege strămoșească“ vgl. E. Chr. Suttner, *Legea strămoșească: Glaubensordnung und Garantie des sozialen Zusammenhalts*, *Ostkirchliche Studien* 56, 2007, 138-154; rumänische Übersetzung in: C. Pădurean/M. Săsăujan (Hg.), *Biserica și societate*, Arad 2005, 21-39.

²¹ Sowohl die vom Staat erlassene Definition einer Glaubensunion mit der lateinischen Kirche als auch ihre Gültigkeit allein innerhalb des Habsburgerreichs sind aufgezeigt in der in Anm. 1 benannten Darlegung.

²² M. Păcurariu, *Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, Erlangen 1994, 402.

Als das Blajer Schulwesen voll ausgebaut war, glich man sich dort jedoch dem theologischen Denken der Lateiner fast uneingeschränkt an. Dazu trug auch bei, dass damals Reformen im theologischen Bildungswesen der Griechen, die Patriarch Dositheos,²³ ein Zeitgenossen von Kardinal Kollonitz, angestossen hatte, bei den Siebenbürger Unionsgegnern vermehrten Einfluss erlangten. Diese Reformen hatten auch bei den Griechen heftiges Verlangen nach Einheitlichkeit im kirchlichen Lehren und Leben wachgerufen. Ein Vergleich der Auffassungen Petr Mogilas, der in Polen den Nichtunierten auf dem Landtag von 1632 die staatliche Anerkennung erkämpft hatte und ihr erster legaler Metropolit geworden war, mit den Auffassungen des Patriarchen Dositheos beleuchtet den Wandel auf griechischer Seite im 17. Jahrhundert. Noch 1644 hatte Petr Mogila in einem Memorandum, das er nach Rom sandte, voll den Florentiner Vätern zugestimmt und über die theologischen Verschiedenheiten zwischen Griechen und Lateinern ausdrücklich geschrieben, dass sie keine Differenz im Glauben darstellen.²⁴ Im Gegensatz dazu befanden am Ende desselben Jahrhunderts Patriarch Dositheos und die von ihm beeinflussten Griechen und Rumänen, dass die Unterschiede in den Lehrbüchern beider Seiten sehr wohl Glaubensgegensätze seien. Der Exklusivismus auf beiden Seiten und die anwachsende antilateinische Haltung der Unionsgegner bewog die Unierten, sich den Lateinern immer deutlicher anzunähern.

Es verging einige Zeit, bis sich der Verlust an eigenständiger Theologie in den katholischen Kirchen der Ruthenen und Rumänen voll durchsetzte. Die Unierten aus den Unionen von Marča und von Užgorod unterstanden dem Primas von Ungarn Kardinal Kollonitz in der gleichen Unmittelbarkeit wie die Siebenbürger Unierten; er war auch deren Metropolit. Also fand schnellstens auch bei ihnen die Definition von Glaubensunion aus dem Habsburger Gesetz von 1701 die Anwendung. Bei den Teilungen Polens wurden jene Teile der unierten Metropole der Ruthenen, die zu diesem Zeitpunkt noch nicht ins Moskauer Patriarchat eingefügt worden waren und bei denen noch die

²³ Zu dieser Reform vgl. das Kapitel „Reform der theologischen Studien durch Patriarch Dositheos von Jerusalem“ bei E.Chr. Suttner, *Kirche und Theologie bei den Rumänen von der Christianisierung bis zum 20. Jahrhundert*, Fribourg 2009, 96-110. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts hatte Dositheos begonnen, in der Walachei und in der Moldau antilateinische polemische Literatur drucken zu lassen. Ein Werk des Maximos Peloponnesios, das Dositheos 1690 in Bukarest auf Griechisch hatte drucken lassen, publizierte Antim Ivireanul 1699 auch auf Rumänisch unter dem langen Titel: „Buch oder Licht mit rechten Beweisen aus den Dogmen der östlichen Kirche gegen die Abirrungen der Papisten, gefunden und zusammengestellt vom gelehrten Priestermonch Maximos Peloponnesios, in rumänischer Sprache gedruckt ... in der Druckerei des Fürsten im heiligen Kloster Snagov, im Jahr des Heiles 1699 im Monat April, durch den demütigen Priestermonch Antim Ivireanul, damit es an die Rechtgläubigen verteilt werde“. Die Polemik gegen die posttridentinischen Positionen, die Kollonitz den Siebenbürger Rumänen aufnötigte, war durch Dositheos also längst eröffnet worden und war auch schon ins Rumänische übersetzt, doch sie konnte beim damaligen Bildungsstand des rumänischen Klerus Siebenbürgens zunächst noch kaum gelesen und verwendet werden. Es dauerte aber nicht mehr lange, bis die Ideen des Patriarchen Dositheos auch unter den Rumänen Verbreitung fanden.

²⁴ Eine deutsche Übersetzung des Memorandums von Petr Mogila samt Kommentar ist zu finden in der in Anm. 1 benannten Arbeit. Im Memorandum nannte er es sogar eine besonders schwere Gotteslästerung, dass es manche Unierte und Nichtunierte wagten, einander als irrgläubig zu bezeichnen.

Kanones der Synode von Zamošć aus dem Jahr 1720 in Gültigkeit waren,²⁵ in die Habsburgermonarchie einbezogen; das 1701 für das Habsburgerreich gesetzlich vorgeschriebene Unionsverständnis wurde langsam aber sicher auch bei ihnen gültig gemacht.

2) Konnten die östlichen katholischen Kirchen bislang de facto den Eigenstand ihrer Theologie bewahren gegenüber der Theologie der Lateiner?

Mehr noch, als Kardinal Kollonitz es den Rumänen Siebenbürgens zu Beginn des 18. Jahrhunderts auferlegt hatte, entfernten sich die östlichen katholischen Kirchen im Lauf des 19. Jahrhunderts in Theologie und Frömmigkeitsformen von ihren byzantinischen Wurzeln. Eine wesentliche Ursache dafür wird einsichtig, wenn man sich mit der Geschichte der Klerikerausbildung bei den Katholiken befasst. Das Tridentiner Konzil hatte erkannt, dass eine der Ursachen für die damaligen Unzulänglichkeiten in der Kirche im mangelhaften Bildungsstand der Kleriker zu suchen war und hatte als eine seiner Reformmaßnahmen damit begonnen, eine kirchliche Gesetzgebung für die theologischen Studien und für die Klerikerausbildung in Gang zu bringen. In den Stammländern der lateinischen Kirche war es gegen Ende des 18. Jahrhunderts und bei den mit Rom unierten östlichen Kirchen war es spätestens auch im 19. Jahrhundert so weit, dass überall Klerikerschulen nach tridentinischen Normen bestanden. In den Schulen für Lateiner und in jenen für Unierte glichen einander nicht nur die disziplinären Regeln, sondern weithin auch die Lehrpläne (zumindest gilt dies von den Idealvorstellungen). Bei den Klerikern der östlichen katholischen Kirchen schuf dies bezüglich Theologie und Frömmigkeitsformen eine Mentalität und ein Verhalten, das sich nur mehr unwesentlich von jenem der zeitgenössischen lateinischen Kleriker unterschied.

Dies geschah zu jener Zeit, in der in Europa der Kolonialismus seine größte Entfaltung erlangte und man es für die segensreichste Entwicklung für alle Völker der Welt hielt, wenn sie dem westeuropäischen Vorbild in allen Details nacheiferten. Innerkirchlich hatte für ein solches Verhalten schon im vorangegangenen Jahrhundert Papst Benedikt XIV. mit der These von einer *Praestantia ritus Latini*²⁶ die Handhabe geboten. Dieser These blieb die römische Kirche das ganze 19. Jahrhundert über ergeben. Als man z.B. bei Pius IX. das Einverständnis erstrebte, dass die Armenier Konstantinopels in den armenischen Ritus eingedrungene lateinische Elemente wieder abschaffen, um

²⁵ Zur latinisierenden Tendenz der Synode von Zamošć vgl. *LT/K* 10, 2001, 1382; zu den kirchenrechtlichen Unterschieden, die auch in der Habsburgermonarchie bestehen blieben zwischen den östlichen katholischen Kirchen unter dem ungarischen Primas und der ruthenischen unierten Kirche, vgl. E. Chr. Suttner, Die Synoden von Zamošć (1720) und Wien (1773) als prägende Ereignisse für die Unierte Polens und der Donaumonarchie, in: ders., *Kirche und Nationen*, Würzburg 1997, 317-332. Das Zeugnis eines Wiener Nuntius, dass die ruthenische Kirche ihre eigenen Traditionen sogar noch 1851 besser bewahrt hatte als die Unierte unter dem ungarischen Primas, ist zitiert bei E. Chr. Suttner, Österreichs Politik gegenüber der griechisch-katholischen Kirche Galiziens, in: derselben Aufsatzsammlung, S. 333-346, sowie in dem Beitrag Der geschichtliche Weg der Kirche von Mukačevo, *Der christliche Osten* 63, 2008, 176-183.

²⁶ Unter Verwendung einer Untersuchung von W. De Vries im Abschnitt „Die Haltung Roms gegenüber den liturgischen Riten des Ostens“ seiner Arbeit *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg 1963, 183-221, wurde die Devise besprochen beim Forschungsgespräch 2006 der Stiftung Pro Oriente; vgl. den Sammelband *Die Union von Brest in Geschichte und Geschichtsschreibung*, Lviv 2008, 85-88.

die armenischen „Schismatiker“ leichter für eine Konversion gewinnen zu können, verwarf dies der Papst in einem Schreiben vom 2.2.1854, denn er meinte, die „Angleichung an das lateinische Vorbild habe den Sinn, die Katholiken deutlicher von den Schismatikern zu unterscheiden und ihre feste Verbindung mit der katholischen Kirche deutlicher zu machen.“²⁷ Selbst Leo XIII., der sich in der Enzyklika *Orientalium Dignitas* um Verständnis wenigstens für die Gottesdiensttraditionen der Orientalen mühte²⁸, befürwortete noch 1886 die Einführung der Philosophie und der Theologie des Thomas von Aquin in den Priesterseminarien der mit Rom unierten orientalischen Kirchen.²⁹ Auch unter ihm blieb an der römischen Kurie die Vereinheitlichung der Ausbildung künftiger katholischer Priester aller Riten ein wichtiges Ziel. Auch darf nicht übersehen werden, dass es zur Zeit des europäischen Kolonialismus für die Übernahme bestimmter Anleihen im weltlichen oder im kirchlichen Bereich keineswegs immer einer ausdrücklichen obrigkeitlichen Anordnung bedurfte; „vorausseilender Gehorsam“ von Seiten der Empfänger verursachte mitunter sogar Übernahmen, die von Europäern nicht einmal verfügt worden wären.

Alle diese Umstände hatten zu einer Vertiefung der Latinisierung in der Theologie und in den Frömmigkeitspraktiken der mit Rom unierten Orientalen geführt. Erst das 2. Vatikanische Konzil stellte in *Unitatis redintegratio*, Art. 17, fest, dass es zur Wahrung der Katholizität und Apostolizität der Kirche einer bleibenden Vielfalt der theologischen Traditionen und der Frömmigkeitsweisen bedarf und trug den orientalischen Katholiken ausdrücklich auf: „Wenn sie... ungebührlich von ihren östlichen Gebräuchen abgekommen sind, sollen sie sich befleißigen, zu den Überlieferungen ihrer Väter zurückzukehren.“³⁰

3) Lässt sich ein Eigenstand in der Theologie der östlichen katholischen Kirchen wahren, wenn ihr Zugang zu den theologischen Fragestellungen derselbe ist wie bei den Lateinern?

Dieser Grundsatzfrage wollen wir uns von einem konkreten historischen Fall her nähern und richten den Blick auf den Nachfolger jenes Bischofs Atanasie, der die Siebenbürger Kirchenunion mit Kardinal Kollonitz abschloss, auf Bischof Johannes Giurgiu Nemeş-Pataki.³¹

²⁷ Quellenbeleg bei W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 219.

²⁸ Vgl. E. Chr. Suttner, Befreiung der Westkirche aus selbstgefälliger Enge. Zur Enzyklika *Orientalium Dignitas*, *Der christliche Osten* 49, 1994, 385f.

²⁹ Vgl. W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens* 317; er schreibt: „Selbst Leo XIII., der sich doch ohne Zweifel ehrlich um ein echtes Verständnis für die Orientalen bemühte, befürwortete die Einführung der Philosophie und Theologie des heiligen Thomas in den orientalischen Priesterseminarien. Der Papst gab sich keine Rechenschaft darüber, wie sehr die thomistische Auslegung der Glaubenswahrheiten der Geistesart der Orientalen zuwider ist.“

³⁰ *Orientalium Ecclesiarum* 6.

³¹ Die lange Namensform „Johannes Giurgiu Nemeş-Pataki“ erklärt A. Veress, *Matricula et Acta Alumnorum Collegii Germanici et Hungarici ex Regno Hungariae oriundorum*, Budapest 1917, wie folgt: „Huius verum nomen fuit Ioannes L.B. Giurgiu, sed e fendo familiae Strimba (Hungarice Hogos-Patak) appellatus est communiter Pataky vel etiam Nemes.“ (Das ungarische Wort *patak* bedeutet: Bach, *Pataky* also: von Bach; das ungarische Wort *nemes* bedeutet: adelig; der Name, ins Deutsche übersetzt, wäre also: Johannes Georg Edler von Bach). Über ihn vgl. O. Bârlea, *Osteirchliche Tradition und westlicher Katholizismus*, München 1956; E. Chr. Suttner, Wahl, Weihe und Einsetzung des Bischofs Johannes Giurgiu Nemeş-Pataki und die damaligen Spannungen zwischen Rumänen, Wiener Behörden und römischer Kurie, *Annales Universitatis Apulensis (Series Historica)*, 11/II, 2007, 37-46; sowie E. Chr. Suttner, *Kirche und Theologie bei den Rumänen von der Christianisierung bis zum 20. Jahrhundert*, Fribourg 2009, 134-137.

Als dieser 1713 von Wien her ernannt und 10 Jahre später³² ins Amt eingeführt wurde, hegten viele rumänische Priester und Gläubige Zweifel, ob er willens und geeignet sei, zusammen mit seinen Protopopen die „lege strămoșească“ zu wahren, wozu das Recht von den Jesuiten für den Fall der Union zugesichert worden war. Er entstammte einer kleinadeligen Familie der Rumänen und hatte schon in jungen Jahren Verzicht geleistet auf die „lege“, vielleicht hatte auch seine Familie dies schon getan und ihn bereits als „Ungarn und Lateiner“ erzogen. Jedenfalls ging er zum Studium nach Rom und wurde Alumnus am dortigen *Collegium Germanicum et Hungaricum*.³³ Zudem war er der Kandidat von Politikern, welche die Rumänen Siebenbürgens zum Verzicht auf ihre „lege“ bewegen und sie mit den wenigen lateinischen Katholiken des Landes zur volkreichsten Nation des Landes vereinigen wollten.³⁴ Aus diesen Gründen war er bei den Rumänen unbeliebt. Dreimal wählte die Synode Kandidaten für die Nachfolge von Atanasie, und er, den man „von oben her“ wünschte, fiel dreimal durch. Erst eine vierte Synode, die nicht die traditionelle Zusammensetzung hatte, setzte ihn auf die Kandidatenliste. Von Wien aus wurde er aufgrund dieser anfechtbaren Wahl ernannt. Doch damit er tatsächlich Bischof der Rumänen werden durfte, verlangte Rom seine Rückkehr zum rumänischen Ritus. Er, der durch seinen Bildungsgang im theologischen Denken, in der Praxis des geistlichen Lebens und im sozialen Verhalten in einer Weise geformt worden war, die damaligen traditionsverbundenen Siebenbürger Rumänen „fremd“ vorkommen musste, war zu einer „Rückkehr“ aber nur in jenem Sinn bereit, wie er eine solche selber verstand.

Was dies für ihn bedeutete, machte er während seiner Amtsführung deutlich. Gleich bei der Einführung kündigte er eine scharfe Trennungslinie „gegenüber Schismatikern und Häretikern“ an. Denn in Rom hatte er hinsichtlich aller Fragen zu Theologie und geistlichem Leben, in denen Lateiner und Griechen sich unterschieden, eindeutig die lateinischen Positionen angenommen. Somit war für ihn der Unterschied zwischen dem, was er für „Schismatiker und Häretiker“ und was er für „wirkliche Unierte“ hielt, riesengroß. Nur überzeugte Parteigänger des Tridentinums mit ausschließlich (und möglichst geringen) rituellen Besonderheiten wollte er als „Unierte“ gelten lassen, denn er vertrat voll, was Kardinal Kollonitz für richtig befunden hatte. Die dogmatischen Fragen, die er in Rom kennen gelernt hatte, waren allerdings den Siebenbürger Rumänen seiner Tage aufgrund ihres damaligen Bildungsstandes noch fern gelegen; sie stießen sich aber an der Haltung, die Pataki aufgrund seiner westlichen Ausbildung zu den rituellen und bürgerlichen Implikationen der „lege“ an den Tag legte.

³² Die Ernennung aus Wien erfolgte 1713. Doch aus Gründen, die O. Bârlea in *Ostkirchliche Tradition und westlicher Katholizismus* im einzelnen darlegt, kam es erst 1723 zum Amtsantritt. Bârlea dokumentiert die aufschiebenden Schwierigkeiten bei der Wahl, bei der Ernennung und bei der Einsetzung von Bischof Pataki.

³³ Aus dem Matrikelbuch des Kollegs, sowie aus Zusätzen und Anmerkungen dazu bei Verres, *Matricula et acta* 110 f. ist zu erfahren, dass er seine Studien mit gutem Erfolg abschloss. Seine Studienerfolge waren groß genug, dass ihm die Kollegssämter des „*decanus nationis Hungaricae*“ und des „*magister ceremoniarum*“ übertragen werden konnten.

³⁴ Dass Pläne auf eine solche „Vereinigung“ unter den Rumänen bekannt wurden, ergibt sich daraus, dass Apologeten der Union in den nachfolgenden Jahrzehnten des öftern versichern mussten, weder der Wiener Hof noch die Päpste dächten daran, die Rumänen zu „nemți“ (zu „Deutschen“, wie damals die Österreicher bei den Rumänen hießen,) bzw. zu Lateinern zu machen.

In seiner Kathedrale versuchte er recht bald Eingriffe in den Ablauf der Gottesdienste. Das Sprechen der Epiklese wollte er verbieten, denn er besaß so wenig Sinn für die eucharistische Liturgie seiner Kirche, dass die Epiklese für ihn „höchste Gefahr der Idolatrie“ bedeutete.³⁵ In seinem unerleuchteten Eifer warf er den Priestern, die sich widersetzen, vor, sie verweigerten dem Papst den Gehorsam - nicht bedenkend, dass von Rom aus im Gegenteil ihm die beabsichtigten Eingriffe verboten waren.

Der Kern des Problems war, dass viele den Eindruck hatten, er, der im Rom studiert und in Făgăraș eine Zeitlang als Seelsorger der Lateiner gewirkt hatte, habe die Kleider und Zeremonien der rumänischen „lege“ nur äußerlich angenommen; in Haltung und Denken lebe darunter die Persönlichkeit eines Lateiners. Niemandem, der nur äußerlich den Eindruck erwecken will, sich der byzantinischen Tradition angeglichen zu haben, dessen Persönlichkeit aber in Wirklichkeit von westlichem Denken und Fühlen geprägt ist, vermag einen Eigenstand in der Theologie der östlichen katholischen Kirchen zu wahren. Diese Kirchen werden den Eigenstand ihrer Theologie nur erreichen können, wenn sie einen Eigenstand ihrer Theologenausbildung erlangt haben werden.

4) Gibt es Zukunft für eine eigenständige Theologie der östlichen katholischen Kirchen?

Von Anfang an war die Kirche Christi von Verschiedenheit geprägt, wie oben, verbunden mit Zitaten aus *Unitatis redintegratio*, hervorgehoben wurde. Nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte hatte es in der Kirche von Anbeginn an Platz gegeben für jene Gläubigen, die nach der Taufe die mosaische Frömmigkeit beibehielten, und für andere Christen, denen die jüdische Frömmigkeit fremd war und die sie bei der Taufe auch nicht übernahmen. Weitere Verschiedenheiten, über die das Neue Testament schweigt, wurden in apostolischer Zeit grundgelegt und in der Folgezeit entfaltet. Denn die frühchristlichen Glaubensboten brachten den Völkern, zu denen sie kamen, die Kunde von der Erlösungstat des Herrn, konnten ihnen aber kein entfaltetes Kirchenleben zur Feier der Erlösung mitbringen, da es ein solches auch in ihrer Heimat noch nicht gab. Viele dieser Boten zogen sogar schon aus, als noch nicht einmal das ganze Neue Testament vorlag. Solche Boten und ihre Nachfolger trugen die Kunde von Gottes Erlöserliebe hinaus und vertrauten darauf, dass der Heilige Geist in den neuen Kirchen Formen der Frömmigkeit, der Glaubenspredigt und der Gemeindeordnung ausreifen lassen wird, die der Berufung zum Volk Gottes angemessen sind.³⁶ Daher waren die

³⁵ Pataki legte seine diesbezüglichen Vorwürfe dar in einem Schreiben, das Bârlea, *Ostkirchliche Tradition* 180f. abdruckte. Dort findet sich sogar die Behauptung, die Priester der Kathedrale wären „*nullatenus, post iteratas etiam admonitiones*“ bereit gewesen, bei der Eucharistiefeier den Einsetzungsbericht zu sprechen. Wenn Pataki dies nicht wider besseres Wissen schrieb, muss seine Unkenntnis der rumänischen „lege“ horrend gewesen sein. Denn bekanntlich wird der Einsetzungsbericht vom zelebrierenden Priester laut gesungen, die Epiklese hingegen leise gesprochen.

³⁶ Die Apostelgeschichte dokumentiert nur die Mission, die von Palästina aus nach Westen ging, und schweigt über die Missionstätigkeit der Apostel und anderer Verkündiger östlich von Palästina. Weit in den Osten hinein war damals die aramäische Sprache (in unseren Geschichtsbüchern heißt sie in der Regel syrische Sprache) verbreitet, in der Jesus gepredigt hatte. Wer missionierte, wo man diese Sprache verstand, brauchte die Botschaft Jesu nicht zu übersetzen; er konnte sie im „ursprünglichen Kleid“ belassen. Die Ostmission war erfolgreich; bereits in urkirchlicher Zeit wurde das syrische Christentum sogar in Südindien heimisch.

altchristlichen Kirchen zwar im Glauben an den dreifaltigen Gott geeint, im kirchlichen Leben aber verschieden.

Nach den „Barbareneinfällen“ ins Römische Reich kam es zu anderen, von Lateinern bzw. von Griechen getragenen Christianisierungen. Diese begannen, als die römische Kirche 596 den Mönch Augustinus zu den germanischen Einwanderern nach Britannien und 719 den Mönch Bonifatius nach Deutschland entsandte, und als die Kirche von Konstantinopel 863 Kyrill und Method nach Mähren und 864 Missionare zu den Bulgaren schickte. Diese Glaubensboten, die aus den kulturell hoch stehenden Kirchenzentren der Lateiner bzw. der Griechen kamen, brachten den „Barbaren“ nicht nur Kunde von der Erlösung, sondern gaben an sie auch die kirchlichen Lebensformen weiter, die sich in ihrer Heimat bewährt hatten. Die neu entstandenen Kirchen bildeten keine eigenen Weisen des Christ-Seins aus, sondern übernahmen das gottesdienstliche, theologische und kirchenrechtliche Erbe ihrer römischen bzw. byzantinischen Mutterkirche. Anders als in alter Zeit, in der die Mission das Entstehen von *Schwesterkirchen* erstrebte, gründete man fortan *Tochterkirchen*, die der Mutterkirche ähnlich sind.³⁷ Hinzu kommt, dass in der Folgezeit in „größeren“ Kirchen das Bestreben entstand, Unterschiede, die es zu ihnen andernorts gab, einzuebnen. So wurde noch vor dem Hochmittelalter die alte irische Kirche, die dank ihrer eigenen Erfahrungen der festländischen lateinischen Kirche sogar hatte helfen können, die Bußpraxis besser zu gestalten,³⁸ dem lateinischen Vorbild angeglichen. Auch fingen manche Lateiner und Griechen, die einander auch in der Kreuzfahrerzeit noch hinreichend respektierten, um für sich gemeinsame Bischöfe amtierern zu lassen,³⁹ schon frühzeitig zu zweifeln an, ob man mit den jeweils „anderen“ wirklich in Glaubeneinheit stehe.⁴⁰

Wie man im mittelalterlichen und im neuzeitlichen Rom die liturgischen Riten, die Kirchenordnung, die Theologie und die Spiritualität der östlichen Kirche „rezensierte“ und durch Angleichen an lateinische Gepflogenheiten „verbessern“ wollte, zeigt W. de Vries in mühevoller Quellenarbeit auf.⁴¹ Auf die Tatsache, dass man in Konstantinopel Vergleichbares tat, verweist C. Korolevskij und berichtet, dass der große byzantinische Kanonist Theodor Balsamon armenischen und syrischen Priestern im melchitischen Patriarchat von Alexandrien, die rechtgläubig aber des Griechischen nicht mächtig waren, das Zelebrieren in ihrer eigenen Sprache nur unter der Bedingung zuerkannte, dass sie Texte verwenden, die genaue Übersetzungen der griechischen Gebete wären.⁴² Ein schrittweises, von Konstantinopel veranlassenes Angleichen der ursprünglich syrischen

³⁷ Eine knappe Übersicht zur Verschiedenheit in der spätantiken Kirche und zur Minderung der Verschiedenheit mit Beginn des Mittelalters findet sich bei N. Rappert (Hg.), *Kirche in einer zueinander rückenden Welt*, Würzburg 2003, 106-112.

³⁸ Vgl. die Ausführungen zum Bußsakrament im Mittelalter, *LTbK*, 2, 1994, 847f.

³⁹ Vgl. E. Chr. Suttner, Kircheneinheit im 11. bis 13. Jahrhundert durch einen gemeinsamen Patriarchen und gemeinsame Bischöfe für Griechen und Lateiner, *Ostkirchliche Studien* 49, 2000, 314-324.

⁴⁰ Vgl. den von Unsicherheit zeugenden Ausspruch Bernhards von Clairvaux, dass die Griechen „mit uns sind und nicht mit uns sind, im Glauben (mit uns) vereint, im Frieden (von uns) getrennt, obgleich sie auch im Glauben von den rechten Wegen wegstolperten.“ Der Ausspruch wird zitiert bei G. Avvakumov, *Die Entstehung des Unionsgedankens*, Berlin 2002, S. 246; dort sind noch weitere lateinische und griechische Zeugnisse des Zweifels aus dem Hochmittelalter zusammengestellt.

⁴¹ W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Zweiter Teil: „Roms Haltung zur Eigenart des Ostens“, 181-392.

⁴² C. Korolevskij, *Liturgie in lebender Sprache*, Klosterneuburg 1958, 31.

Kirchenrechtstraditionen der Melchiten des Patriarchats von Antiochien an byzantinische Vorlagen dokumentiert D. Schon im 3. Kapitel seiner Arbeit „Der CCEO und das authentische Recht im christlichen Osten“.⁴³ Als man nach dem Tridentinum schließlich dazu gekommen war, einander als zwei im Glauben definitiv voneinander getrennte Konfessionen zu betrachten, kulminierte das Verlangen nach Einheitlichkeit sowohl bei den Lateinern als auch bei den Griechen: Beiderseits verfiel man der Überzeugung, alle vom Heiligen Geist Geleiteten hätten in den entscheidenden Dingen jene theologischen Lehrmeinungen, jene kirchliche Praxis und jene Frömmigkeit aufzuweisen, welche die eigene Kirche vertrat, und alles, was anders war, sei irrgläubig oder stehe zumindest im Verdacht, es zu sein.⁴⁴

Wenn Wanderer einen Berg aus verschiedenen Himmelsrichtungen fotografieren, unterscheiden sich ihre Fotos. Ein jedes zeigt dann etwas vom Berg, aber keins zeigt ihn vollständig. Treffen die Wanderer sich irgendwo und zeigen sie einander die Fotos, mögen sie einen der Anblicke für imposanter halten als die anderen, doch es wäre abstrus, falls sie zu streiten begännen, ob die Fotos denselben Berg zeigen. Um einen Berg recht kennen zu lernen, bedarf es des Addierens seiner vielen Ansichten. Dies kann aber nicht mit der Kamera geschehen, sondern nur durch Nachdenken, denn wir sind gebunden an die Gesetzmäßigkeiten von Raum und Zeit und können keinen Aussichtspunkt finden, von dem aus alle Anblicke des Berges miteinander zu sehen wären.

Größer als der mächtigste Berg sind die heiligen Mysterien, von denen die Kirche predigen darf. Wie die Wanderer jeweils nur Teilansichten des Berges erlangen, haben auch die Kirchen nur beschränkte Sichten von den Mysterien Gottes; diese differieren voneinander je nach den kulturellen Gegebenheiten, von denen her die Theologie der Kirchen auf die Mysterien blickt. In einem Verfahren, das von keiner der einzelnen Theologien allein geleistet werden kann, muss die Gesamtkirche zusammentragen, was der Heilige Geist den Schwesterkirchen an Einsichten ermöglicht. Nur so kann sie ihre Einsicht vervollkommen; zur Katholizität der theologischen Erkenntnis bedarf es in der vom römischen Bischof präsidierten Gesamtkirche verschiedener Theologien, neben der lateinischen theologischen Überlieferung noch anderer, darunter auch einer Theologie der östlichen katholischen Kirchen.

Wie aber kann deren Theologie, die man in der Vergangenheit zum Erlöschen bringen wollte, neu aufblühen? Wo gibt es Ansatzpunkte, von denen her man wieder nach einer solchen Theologie streben könnte? Ohne Anspruch auf Vollständigkeit werde im Folgenden nach Möglichkeiten dazu gesucht.

Vergleichen wir die Weihnachtskrippen in abendländischen Gotteshäusern mit der traditionellen byzantinischen Weihnachtsikone. Stellt man in Anschluss an Franz von Assisi eine Weihnachtskrippe auf, soll durch sie die Herablassung des Gottessohnes veranschaulicht werden, der seine Erlöserliebe zu uns Menschen in den schlichsten irdischen Alltag hineinrug. In mancher Krippendarstellung geschieht dies in geradezu überfließender Erzählfreude, so dass man bisweilen sogar genötigt ist, in der Gesamtanlage eine Weile nach der entscheidenden Szene zu suchen. Auch die Ausführlichkeit in den

⁴³ D. Schon, *Der CCEO und das authentische Recht im christlichen Osten*, Würzburg 1999, 92-147.

⁴⁴ Für die nachtridentinische Entwicklung bei Lateinern und Griechen und für die kirchenamtlichen Dokumente, welche die neue Enge auf beiden Seiten amtlich machten, vgl. Kapitel III der in Anm. 1 benannten Arbeit.

zeitlichen Belangen, die den Beschauer mit diesseitigen Nebensachen geradezu überhäuft, wird der historischen Situation gerecht, denn im Alltag zu Bethlehem hatte kaum jemand das wichtige Geschehen, das damals vor sich ging, bemerkt. Beim Blick auf eine traditionelle byzantinische Weihnachtsikone gibt es hingegen keinen Zweifel, worauf sich die Aufmerksamkeit richten soll. Denn auf ihr wird nicht die Alltäglichkeit der Umstände bei der Geburt Christi gezeigt, vielmehr ist eine Lichtfülle zu sehen, von der alles umstrahlt ist. Solche Lichtfülle hatte damals zweifellos niemand erblickt, doch gerade sie ist die eigentliche Realität der Christgeburt, denn diese Geburt ermöglicht den Menschen, den sonstigen Lebewesen und überhaupt allen Geschöpfen das Heil. Wie die auf der Ikone sichtbaren Hirten, welche auf die Botschaft der Engel hören, und wie die Magier, denen der Herr seinen Stern gezeigt hatte, hat auch die Kirche die Aufgabe, zu erkennen und durch ihre Glaubenspredigt zu verkünden, was menschliches Denken allein am Weihnachtsgeschehen nicht erkennen würde.

Wie von dieser Ikone gilt von allen traditionellen Festikonen der byzantinischen Kirchenkunst, dass sie helfen, den Blick sozusagen durch das zu feiernde Ereignis hindurchgehen zu lassen und das Gnadenhandeln Gottes zu erspähen, das sich darin offenbart und das dem rein rationalen Forschen verborgen bleibt. Das historisch-kritische Nachdenken über das Geschehen, dem die Kirchenfeste gelten, ist ein zweifellos wichtiges Anliegen einer bestimmten Theologie; die Suche nach der geistlichen Tiefe der Festereignisse, ist das nicht weniger wichtige Anliegen einer anderen Theologie. Erst zusammen erlauben diese Theologien eine angemessene Sicht von den Heilsmysterien Jesu Christi. Doch findet man in den Gotteshäusern der östlichen katholischen Kirchen noch Ikonen, die den herkömmlichen Verkündigungsdienst der traditionellen byzantinischen Kirchenkunst ausüben? Zum Teil mag ihr Fehlen dadurch verursacht sein, dass in der zurück liegenden Zeit die Ausbildung der Maler ungenügend war und sie das Licht in ihre Bilder nicht mehr hinein zu malen vermochten. Doch liegt auch der Verdacht nahe, dass Klerus und Kirchenvolk dieser Kirchen wegen allzu großer Vorliebe für Vorlagen aus der westeuropäischen Kirchenmalerei die von tiefer Theologie erfüllten Ikonen der eigenen Tradition gar nicht mehr lieben.

Ähnliches gilt von den Bildern der Heiligen. Realistisch, so wird behauptet, seien in der Kirchenkunst der Lateiner die Heiligen dargestellt, wie sie auf Erden lebten. Da es jedoch von fast keinem der Heiligen ein Foto gibt und auch die tatsächliche Umwelt aus ihren Erdentage nur unzulänglich bekannt ist, sind die Maler gezwungen, die Bilder gemäß eigenen Vorstellungen auszugestalten, wenn sie zeigen möchten, wie die Heiligen vielleicht aussahen und wie deren Umwelt gewesen sein mag. Als wenig „realistisch“ pflegt man hingegen das strahlende Antlitz der Heiligen auf den Ikonen einzustufen, auf denen versucht wird, die Heiligen zu zeigen, wie sie im ewigen Leben gotterfüllt sind, nicht wie ihre Vergangenheit auf Erden war. Unzulänglich wie die aus Malerphantasie entsprungenen Bilder der abendländischen Kirchenkunst von den Heiligen in ihren Erdentagen sind auch die Versuche der Ikonographen, vermittels Meditation über das Evangelium ihre ewige Vollendung aufleuchten zu lassen, denn selbst die tiefste Meditation über das Wort Gottes ermöglicht keine vollendete Erkenntnis des ewigen Lebens. Was aber ist „realistischer“: das brüchige Bemühen der Phantasie, unter Berufung auf unzulängliches historisches Wissen von der Vorzeit den schon längst und ein für allemal beendeten irdischen Zustand der Heiligen malen zu wollen, oder

das ebenfalls brüchige Bemühen, mittels Meditation über das Evangelium zu malen, wie jetzt ihre Wirklichkeit ist? In derselben Art wie die Bilder der Heiligen in der westlichen und östlichen Kirchenmalerei unterscheidet sich auch die Weise, wie man hier und dort in der Katechese über die Heiligen zu reden pflegt. Was die katholischen östlichen Kirchen anbelangt, ist allerdings zu fragen, ob sie die östliche Art, von den Heiligen zu sprechen und sie künstlerisch darzustellen, bewahrten oder nicht längst schon zur vorgeblich „kritischeren Sicht“ der Lateiner übergingen. (Von selbst versteht sich, dass auf beiden Seiten der Missbrauch in den Legenden zu verwerfen ist, den Unterschied zwischen diesseitigem Streben nach Heiligkeit und jenseitiger Vollendung außer Acht zu lassen und unwahre Erzählungen von einer vorgeblichen Vollkommenheit der Heiligen schon während ihres Erdenlebens so vorzutragen, als ob es sich um Tatsachenberichte handelte.) Doch kein Missbrauch stellt in Zweifel, dass ein nüchterner Ewigkeitsbezug in der Ikonographie und Hagiographie östlicher Kirchen die betont historische Denk- und Sichtweisen der Lateiner ergänzt.

Auf einen weiteren Bereich gegenseitigen Ergänzens verweist ein Vergleich des bekannten lateinischen Gesangs *Stabat Mater*⁴⁵ mit der so genannten Marienklage des byzantinischen Karsamstagsoffiziums.⁴⁶ Zum Mitleiden mit dem Schmerzensmann Jesus, ja sogar zu ausgesprochenem Mitleid mit ihm leitet das *Stabat Mater* die Beter an, obwohl der Herr keiner frommen und mitfühlenden Anteilnahme der Menschen bedarf, sondern wir Menschen auf seine schmerzvolle Zuwendung angewiesen sind. Im *Stabat Mater* heißt es:

„... Heil'ge Mutter, drück die Wunden,
die dein Sohn am Kreuz empfunden,
tief in meine Seele ein...
Lass mich wahrhaft mit dir weinen,
mich mit Christi Leid vereinen,
solang mir das Leben währt...
Dass ich Christi Tod und Leiden,
Marter, Angst und bitteres Scheiden
fühle wie dein Mutterherz.
Lass mich tragen seine Peinen,
mich mit ihm am Kreuz vereinen,
trunken sein von seinem Blut...“

Wie das *Stabat Mater* ist auch die Marienklage am Karsamstag von Entsetzen über das Leiden des Erlösers geprägt; sie ist geradezu empört über den Tod des Spenders des Lebens. Doch der Gesang sucht keine emotionale Erschütterung des Beters über Jesu Leiden, vielmehr geht es darum, die Beter tief hinein schauen zu lassen in die Auseinandersetzung des Erlösers mit der Sünde. Ein Blick tut sich auf in den Abgrund der Sünde, die schrecklich genug ist, dass um ihretwillen der Urheber des Lebens

⁴⁵ Der Gesang findet sich im aktuellen *Missale Romanum* im Messformular für den 15. September; die nachfolgenden Zitate entstammen der Übersetzung in der amtlichen deutschen Missaleausgabe.

⁴⁶ Davon werden in den verschiedenen Sprachversionen der byzantinischen Karsamstagsgottesdienste unterschiedliche Fassungen überliefert. Eine deutsche Übersetzung einer der Fassungen findet sich bei K. Kirchhoff (Hg.), *Die Ostkirche betet*, II, Münster 1963, 432-447.

grässliche Qualen und einen schrecklichen Tod auf sich nehmen musste. Nicht Mitleiden-Können mit dem Erlöser wird erbeten, vielmehr Abkehr von der Sünde, und wesentlich ist, dass aus diesem Gesang bereits am Karsamstag die unerschütterliche Gewissheit von der Auferstehung des Erlösers spricht, vom Sieg des Lebens über den Tod. Entsetzen über die Abgründe der Sünde ergreift den Beter, und weil es der Herr des Weltalls ist, der leidet, geht das Entsetzen von Anfang an einher mit einer unerschütterlichen Gewissheit, dass das entsetzliche Leid den Sieg und die Macht des Sohnes Gottes niemals in Frage stellen kann.

Achten wir nach den Überlegungen zum *Stabat Mater* und zur östlichen Marienklage auf das herkömmliche Entlanggehen frommer abendländischer Beter an den bekannten 14 Stationen der Kreuzwegsandacht. Wie der Gesang des *Stabat Mater* eignet sich auch das Entlanggehen an ihnen zum Meditieren der Verlassenheit und der Schmerzen des Erlösers und zur Suche nach Mitleiden mit ihm. Doch die Kreuzwegsandacht der Lateiner widmet den Tatsachen kein Gedenken, dass der Herr, als er mit seinen Jüngern den Kreuzweg nach Jerusalem angetreten hatte, auf dem Tabor eine Station mit einem Blick in seine Göttlichkeit einlegte und den Einzug in Jerusalem in einer Weise gestaltete, die seine Wiederkunft voraus errahnen lässt. Für die Jünger war der Gang nach Jerusalem ebenfalls ein Kreuzweg, denn ihre noch unausgereiften Messiaserwartungen wurden in Jerusalem leidvoll zertrümmert. Auf der Station, die der Herr auf dem Tabor machte, ließ er die Erwählten in das Licht seiner Herrlichkeit blicken und beim Einzug in Jerusalem war seine Herrschermacht zu erspüren, damit die Jünger schon am Beginn des Kreuzwegs über das Ende belehrt würden. Denn nicht die Grablegung Christi, wie bei den üblichen 14 Stationen der Lateiner, sondern das Aufstrahlen des Lichts der Herrlichkeit ist das wirkliche Kreuzwegsende.

Trügen die östlichen katholischen Kirchen die Bezogenheit ihrer byzantinischen Frömmigkeitstradition auf das Licht des Herrn deutlich und klar in die durch den Papst präsierte Gesamtkirche der Katholiken hinein, dann leisteten sie einen höchst wertvollen Verkündigungs- und Seelsorgsdienst. Doch wird die Freude über das Taborlicht in ihnen wirklich gelebt? Tatsache ist, dass man nur schwer Gotteshäuser dieser Kirchen finden kann, an deren Wänden nicht eingeladen wird zu den 14 Stationen der lateinischen Kreuzwegsandacht, welche ihr Ende nimmt mit einer Meditation über die Grablegung des Herrn.

Befassen wir uns weiter mit der gottesdienstlichen Hymnographie. Von den östlichen Kirchen wurden für die Feier der täglichen Gottesdienste reiche Gesänge zur betenden Glaubensverkündigung geschaffen, um die mitfeiernde Gemeinde in die Heilstaten Gottes einzuführen und sie über das zu belehren, was der Herr geboten hat.⁴⁷ Lieder nehmen unter den menschlichen Ausdrucksmitteln einen besonderen Platz ein, weil sie zwei Künste, Dichtung und Musik, zusammenwirken lassen. Besser als

⁴⁷ Vgl. E. Chr. Suttner, Glaubensverkündigung durch Lobpreis. Zur Interpretation der byzantinischen gottesdienstlichen Hymnen, in: P. Hauptmann (Hg.), *Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten* (Festschrift v. Lilienfeld), Göttingen 1982, 76-101, sowie den Beitrag „Glaubensverkündigung durch die Gottesdienstfeier“ bei N. Rappert (Hg.) *Kirche in einer zueinander rückenden Welt* 794-804.

vielen andere sind Lieder geeignet, Verstand und Herz des Menschen miteinander in das einschwingen zu lassen, was sie vortragen; sie vermögen große Wahrheiten, vertiefte Einsichten und starke Emotionen nicht nur auszudrücken, sondern auch miteinander zu verweben. In Liedform vorgetragen, kann die Wahrheit gut und gern zum Erlebnis und die Einsicht kann zur Meditation werden.

Dass das Mitfeiern gut erarbeiteter Gottesdienste die katechetische Initiation in das geistliche Erbe der Kirche gewährleisten kann, erwies sich im osmanischen Reich. Über Jahrhunderte gab es dort für das breite Kirchenvolk entweder überhaupt kein Schulwesen oder höchstens schlichte kirchliche Unterrichtsstätten, in denen anhand der gottesdienstlichen Bücher das Lesen erlernt werden konnte; auch war dort der Klerus wegen mangelhafter Ausbildung nicht in der Lage zu tun, was bei uns heute als „predigen“ gilt. Unter diesen Bedingungen war schlichtes Hineinwachsen in das gottesdienstliche Leben, wie die Geschichte zeigt, ausreichend, um von Generation zu Generation die Initiation ins religiöse Erbe zu garantieren und der Verlockung zum Abfall in den Islam zu widerstehen. Der Theologe und Fachmann für orthodoxe Kirchenmusik Prof. v. Gardner schrieb: „Man kann sagen, dass im hymnologischen Material, welches den Hauptinhalt der Offizien bildet, in dichterischer, populär singbarer Form, die Theologie der Kirche enthalten ist... Es genügt also für den Kirchenbesucher, aufmerksam die Gesänge anzuhören (vorausgesetzt, dass sie richtig und im vollen Umfang ausgeführt werden), um schon gute Kenntnisse der Grundzüge des Glaubens zu erwerben... Ich selbst konnte mich überzeugen, wie in Karpato-Ruthenien, wo in den Kirchen die ganze Gemeinde alle Gesänge sang, die Bauern gut in den Grundzügen des Glaubens unterrichtet waren - eben dank ihrer Teilnahme am Gesang.“⁴⁸

Einen „ergänzenden Dienst“ für die Gesamtheit der Katholiken könnten die östlichen katholischen Kirchen verrichten, falls sie die authentische Art ihrer Gottesdienstfeiern pflegen und den Christen Mittel- und Westeuropas, deren Katechisation hauptsächlich durch intellektuelle Fragestellungen geprägt und in der Regel nicht musisch gestaltet ist, den Wert eines erlebnishaften Mitvollzugs der Gottesdienste aufzeigen, sie also wegholen von der Dürre einer einseitig intellektuellen Glaubensunterweisung.

Noch einen weiteren Dienst könnten die östlichen katholischen Kirchen durch Pflege ihrer gottesdienstlichen Tradition leisten. Denn die alten Hymnen, um die es geht, bieten in kurzen und mit ihren einfachen Melodien leicht kommensorierbaren Formeln tiefeschürfende Gedanken aus den Predigten der Kirchenväter dar – aus Predigten, die zu den Perlen der rhetorischen und poetischen geistlichen Weltliteratur gehören und auch in unserer Gegenwart Beachtung verdienen. Nach Form und Inhalt sind die Hymnen Glaubensverkündigung und bringen sowohl den Hörern, die an sie gewöhnt sind, geistliche Bereicherung, als auch den Katecheten, die sich ihnen in der Diktion anzupassen suchen. Ein jeder Gottesdienstteilnehmer kann, seiner Fassungskraft angemessen, aus dem reichen, in Einzelstrophen mit je einem in sich geschlossenen Gedankengang eingeteilten Liedschatz des byzantinischen Gottesdienstes mitnehmen, was ihm entspricht, denn dieser Gottesdienst macht nicht wie ein intellektuell aufgebauter Vortrag das

⁴⁸ J. v. Gardner, *Die Rolle der Musik im orthodoxen Gottesdienst*, in: *Kult und Kontemplation*, Regensburg 1967, 97f.

konsequente Mitdenken des Gesamtkomplexes erforderlich.⁴⁹ Ein schlichter Mensch, der teilnimmt, mag zufrieden sein, weil er aus der Fülle des Angebotenen heraushört, für welche Großtat Gottes er an diesem Festtag Dank sagen soll, und er wird es vielleicht mehr durch Mitvollzug der begleitenden Riten tun als durch Mitbedenken dessen, was in den Festtagsliedern über Gottes Zuwendung zu uns Menschen im einzelnen ausgesagt wird. Letzterem werden sich die Gottesdienstbesucher mit besserer schulischer Bildung zuwenden. Zudem erreicht in einzelnen Strophen die Fülle der vorgetragenen Einführung in das Glaubenserbe eine vertiefende Sicht, die hinreicht, dass auch ein zu reicher Innerlichkeit gereifter Beter noch zu hören bekommt, was ihm zu neuem Aufschwung verhilft.

Den Leitfaden für eine Katechese beim christlichen Volk im Geist der Hymnen könnten die Troparien der Sonntage und der Hauptfeste des Kirchenjahres abgeben, da sie als kurze Lieder, die beim Tagesgottesdienst oft wiederholt werden, leicht im Gedächtnis verbleiben, und weil ihre Gesamtheit miteinander eine gute Gedächtnisstütze darstellt für einen Überblick über die Botschaft des Evangeliums. Sie sind eine Art Stenogramm der Hauptaussagen in den Hymnen der einzelnen Tage, und bei verstehbarem Vortrag der vielen Hymnenstrophen bzw. bei einer Katechese in deren Diktion könnten sich die Troparien im Gedächtnis der Hörer sozusagen anfüllen mit den für sie verständlichen theologischen Gedanken, die in den Hymnen des Tages aufscheinen. Vergleichbar einem Schwamm, der viel Wasser zu transportieren vermag, wenn er sich voll gesaugt hat, mögen sie bei jung und alt, bei schlichten und bei gebildeten Geistern zum gedächtnismäßigen Kommemorieren des Inhalts der Katechese dienen.

Doch wer von den fast vollzählig in Studienhäusern mit dem Lehrprogramm der Lateiner ausgebildeten Klerikern unserer gegenwärtigen östlichen katholischen Kirchen ist hinreichend in die byzantinische Hymnologie initiiert, um zu solcher Katechese befähigt zu sein?

⁴⁹ Gerade diese Struktur der Hymnen, die kein rationales Einhören in einen längeren, logisch aufgebauten Gedankengang erforderlich macht, ist ihre Stärke, weil sie einen meditierenden Mitvollzug ermöglicht, der nach „Zwischenzeiten des Versunken-Seins“ problemlos zu neuerlichem Zuhören „zurückkehren“ kann. Freilich ist dafür Voraussetzung, dass man in jenen Kirchen, in denen die Differenz zwischen Volkssprache und Gottesdienstsprache allzu groß ist, für die Texte eine verständliche Version erarbeitet.

L'EVEQUE IULIU HOSSU ET NICULA : DU MĂNĂSTIRE AU MONASTERE (1936)

PHILIPPE HENRI BLASEN

ABSTRACT: Bishop Iuliu Hossu and Nicula: from the “Mănăstire” to the Monastery. If Nicula monastery in the centre of Transylvania is nowadays a very famous pilgrimage place in Romania, it is probably in a great part due to the efforts of the leader of the Greek-catholic eparchy of Cluj-Gherla during the interwar-period, bishop Iuliu Hossu. Having a great affection for the “*mănăstiri*”, the ancient rural pilgrimage places, he participated personally to their pilgrimages, he succeeded to increase the number of the pilgrims, he attended to their embellishment and planned to establish monasteries on their sites. Therefore, in 1936, by the decree 140/1936 given on February 25, he handed the “*Mănăstire Nicula*”, the parish and the “*mănăstire*”s administration over to the Romanian Basilian monks. The Romanian region of the Basilian Order had financial difficulties and wanted to obtain the site as to assure the subsistence of their schools and consequentially the future of the Romanian Basilians. They maintained their decision even when bishop Iuliu Hossu imposed very strict conditions in regard to the “*mănăstire*”s exploitation and the use of its outcomes. Finally, they overtook the “*mănăstire*” on the 22 august 1936 and kept it till 1948, when the liquidation of the Greek-catholic church was decided by communist decree.

Keywords: Bixad (monastery), Cluj-Gherla (Greek-catholic eparchy of), Iuliu Hossu, S. Keresztes (Keresztes), Leon Manu (Man), Atanasie Maxim, Maria Mare (pilgrimage on august 15), Nicula (iconostasis, monastery, village), Order of Saint Basil the Great, Augustin Pop, 1936

Je voudrais tout d'abord remercier Mme Simona Zetea qui m'a invité à participer au colloque qui a eu lieu du 26 au 27 novembre malgré mon expérience encore jeune et mon statut d'étudiant de master.

Je remercie également le père Iosif Furtuna de l'ordre basilien de saint Josaphat pour le matériel très précieux en provenance des archives de l'ordre à Rome. Je remercie de même les pères Procopio Lototskyj, Panteleimon Trofimov et le diacre Metodio Soroka de cet ordre, qui ont traduit et résumé les textes écrits en ukrainien.

Mes remerciements vont aussi à l'étudiante Imola Balint qui m'a beaucoup aidé en traduisant les textes hongrois.

Je remercie finalement le père Remus Tegzeşiu et sa famille qui m'ont offert l'appui nécessaire pour mener à bien mes recherches et la rédaction de cet article.

1. Introduction

1.1. Le choix de parler du lien entre l'évêque Iuliu Hossu et Nicula peut sembler à première vue fortuit et dû au seul fait que le lieu de pèlerinage marial de Nicula, qui se

trouve sur une colline à quelque sept kilomètres de Gherla, est au centre de mes recherches actuelles qui devront comparer les historiographies gréco-catholiques et orthodoxes existant à ce sujet. La première partie de ma présentation consistera donc à montrer à quel point l'évêque de l'éparchie gréco-catholique de Gherla devenu en 1930 évêque de l'éparchie gréco-catholique de Cluj-Gherla a porté de sa propre affirmation le *mănăstire* de Nicula dans son cœur.

1.2. La volonté de distinguer entre le terme roumain de *mănăstire* et sa traduction apparente de « monastère » peut paraître de prime abord bizarre. Le deuxième point de ma présentation sera donc d'expliquer pourquoi la traduction n'est pas toujours possible et pourquoi il faut parler du passage du *mănăstire* au monastère.

1.3. La décision d'insérer une date dans le titre, quant à elle, peut sembler normale. Cependant, elle est l'affirmation que pour un événement déterminé, il y a une documentation précise datable au moment de ce même événement, elle est le signe qu'il y a la possibilité d'écrire une histoire documentée. Dans notre cas, il s'agit des documents officiels manuscrits ou dactylographiés datés de 1936 en provenance des archives nationales roumaines, direction départementale Cluj, des archives romaines de l'ordre basilien de saint Josaphat, des journaux officiels de l'éparchie de Cluj-Gherla et de la région roumaine de l'ordre de Basile le Grand et de quelques archives privées. Réunir ces documents et les publier pour permettre d'ultérieures études historiques a été le troisième but de notre travail.

Dans le cadre de cette présentation, sous ce troisième point, nous discuterons différents aspects ayant trait au *mănăstire* de Nicula en l'an 1936.

2. Partie centrale

2.1. L'évêque Iuliu Hossu et Nicula

A notre savoir, jusqu'à ce jour, il n'y a qu'un seul recueil d'écrits privés de l'évêque Iuliu Hossu qui ait été publié, à savoir ses mémoires qui, ce qui plus est, ne commencent qu'en 1947. Ainsi il est difficile de connaître les opinions et sentiments personnels de l'évêque, surtout pour la période antérieure à cette année.

Mais même dans ces mémoires, l'évêque évoque le monastère de Nicula en l'appelant toujours *scump*, « cher ». Il s'y rappelle notamment avec une affection profonde le dernier pèlerinage qu'il a pu vivre à Nicula, le 15 août 1948, peu de mois avant son arrestation par le régime communiste.¹

Autrement, si nous voulons saisir les liens entre l'évêque Iuliu Hossu et le *mănăstire* de Nicula, nous devons chercher dans les documents officiels dont il a été l'auteur. Le journal officiel de l'éparchie de Cluj-Gherla, *Curierul creștin*, est une source intéressante à ce propos. Au moins dès 1923, chaque année l'évêque annonce qu'il célébrera la liturgie épiscopale au *mănăstire* de Nicula, à l'occasion de son pèlerinage principal qui se déroule chaque 15 août, jour de la dormition de la Vierge et fête du

¹ I. Hossu, *Credința noastră este viața noastră, Memoriile Cardinalului Dr. Iuliu Hossu*, Cluj 2003, 36 ; 65-69

bram, de la dédicace de l'église.² Dès 1932, le texte de cet avis annuel prend un ton plus personnel : l'évêque affirme qu'il « s'acquitte d'une sainte et chère dette ».³ Finalement, depuis 1934, Iuliu Hossu présente la participation de l'évêque aux pèlerinages des *mănăstiri* de l'éparchie, dont celui de Nicula, comme une tradition qu'il a fondée.⁴

Par ailleurs, *Curierul creștin* nous a conservé la pastorale que l'évêque a rédigée à l'occasion du pèlerinage du 15 août 1936.⁵ Iuliu Hossu y insiste sur le fait que les *mănăstiri* sont les « points cardinaux d'appui spirituel »⁶ et qu'il y a reçu « la sainte et divine étreinte de (ses) chers (fidèles) »⁷. Il affirme avoir « consolidé dans cet esprit ... la tradition bénie des pèlerinages »⁸. Quant au *mănăstire* de Nicula, il l'appelle de nouveau *scump* et le décrit comme « le centre de saints pèlerinages le plus puissant ... gardien de l'antique et vénérable icône de la Mère de Dieu, qui fait des miracles »⁹.

Grâce à ces documents, nous voyons donc les sentiments que l'évêque Iuliu Hossu assure avoir pour le *mănăstire* de Nicula et ses liens avec ce lieu de pèlerinage : le sanctuaire a une valeur spirituelle très forte pour lui ; c'est l'endroit où il s'acquitte d'une dette, bien que nous ignorions si c'est face à la Vierge, aux fidèles ou à lui-même ; c'est le lieu où s'accomplit l'union entre le pasteur et ses fidèles ; c'est le centre d'un pèlerinage qu'il a lui-même renforcé ; c'est le *mănăstire* où il institue la tradition que l'évêque de l'éparchie de Cluj-Gherla vient célébrer en personne lors de la fête de la dédicace.

Sans devoir remonter à la vénération religieuse que Iuliu Hossu a pu avoir en général pour la Vierge et son icône miraculeuse de Nicula, nous nous apercevons que, de sa propre affirmation, le *mănăstire* de Nicula en tant que lieu saint dans son ensemble lui est particulièrement cher.

2.2. Du mănăstire au monastère

En 1948, le monastère de Nicula passe à l'Eglise orthodoxe,¹⁰ subissant ainsi le sort d'une grande partie du patrimoine de l'Eglise gréco-catholique, suite à la suppression de cette dernière par décret communiste.¹¹ Avec l'abrogation de ce décret et la réhabilitation

² *Curierul creștin* 15, 1923, 91 ; 15 bis, 1924, 72 ; 15, 1926, 78 ; 15, 1927, 110 ; 15, 1928, 173 ; 15, 1930, 117 ; 15, 1931, 129 ; nous n'avons pas pu consulter l'exemplaire de 1925

³ *Curierul creștin* 15, 1932, 110 ; 14-15, 1933, 139 : „plinind o sfântă și scumpă datorie”.

⁴ *Curierul creștin* 15, 1934, 116 ; 15, 1935, 104 ; 15-16, 1936, 99 ; 15-16, 1937, 88 : „continuând tradiția statomnică de noi”.

⁵ Document 5405/1936 de l'évêché gréco-catholique de Cluj-Gherla ; publié intégralement dans *Curierul creștin* 15-16, 1936, 97-98 et partiellement dans *Clujul creștin* 30-33, 1936, 1 et *Vieața creștină* 30-33, 1936, 1.

⁶ *Curierul creștin* 15-16, 1936, 97-98 : „punctele cardinale de reazim sufletesc ne-au fost vetrele sfinte ale Mănăstirilor noastre”.

⁷ *Curierul creștin* 15-16, 1936, 97-98 : „am primit sfânta și dumnezeasca îmbrățișare sufletească a scumpilor mei”.

⁸ *Curierul creștin* 15-16, 1936, 97-98 : „Cu acest gând am întărit, cu ajutorul Domnului, tot mai puternic, tradiția binecuvântată a pelerinajelor”.

⁹ *Curierul creștin* 15-16, 1936, 97-98 : „ca cel mai puternic centru de sfinte pelerinagii, sfânta și scumpa Mănăstire a Niculi, ocrotitoarea străvechi Icoane venerate a Maicii Domnului, făcătoare de minuni”.

¹⁰ I. Podea, *Nicula străveche vatră de cultură, artă și civilizație românească 1326-2006*, Cluj 2007, 60.

¹¹ Décret 358/1948 (Monitor Oficial 281/1948).

officielle de l'Eglise gréco-catholique le 24 avril 1990¹², le sanctuaire est devenu une pomme de discorde entre ces deux Eglises roumaines, gréco-catholique et orthodoxe : l'une revendique et l'autre refuse de céder.

Cet antagonisme a aussi des impacts sur l'historiographie de Nicula : en effet, pour mieux appuyer leur point de vue, certains auteurs procèdent à différentes stratégies de confusion. Ainsi, l'histoire présentée aujourd'hui sur un panneau sur les lieux mêmes du monastère actuel au pèlerin ou au touriste affirme que « en 1326, Nicula était une forêt où vivait dans l'austérité l'ermite orthodoxe Nicolae, qui a donné son nom à la forêt, au village et au *mănăstire* »¹³ et continue qu'« en 1659 il n'y avait non seulement un couvent monacal, mais également une école 'impériale' où apprenaient les enfants des villages des environs du *mănăstire*, les moines ayant également la mission d'enseignants »¹⁴. Cette histoire mentionne encore une fois la « vie monastique » en rapport avec les « tristes événements »¹⁵ qui allaient la toucher vers l'an 1700. Cependant, elle continue par parler du « métier monacal » de la peinture sur verre, « maintenue jusqu'à nos jours par les moines »¹⁶ et de la construction de la maison de l'abbé en 1978-1989¹⁷ et finit avec « l'intervention de l'archevêque (orthodoxe) Bartolomeu de Cluj, qui refonde l'établissement monacal en 2001, en lui donnant une organisation urbaine (?) »¹⁸. Sur le même panneau, dans la version anglaise du texte, le terme de *mănăstire*¹⁹ est uniformément traduit par « monastery ». Tout semble indiquer que l'auteur de cette histoire est convaincu qu'il y a eu continuité de vie monastique sur le site du *mănăstire* de Nicula.

Si donc, à notre tour, en français, nous décidions de traduire le terme roumain de *mănăstire* partout par « monastère », nous devrions accepter que, pour l'étendue de l'époque où le sanctuaire de la colline de Nicula a été appelé *mănăstire*, il était un monastère au sens du terme français, donc un « édifice habité par des moines ou par des religieuses »²⁰.

Or, d'après le président de la commission administrative du *mănăstire* de Nicula en 1929, Victor Bojor, utilisé comme source et par les auteurs gréco-catholiques et par ceux orthodoxes, au moins depuis 1863, le *mănăstire* de Nicula n'a pas ou plus de communauté monacale. Le sanctuaire est administré par le prêtre du village de Nicula ou par différents

¹² Décret 126/1990 (Monitor Oficial 54/25 avril 1990).

¹³ „În anul 1326, Nicula era o pădure, în care s-a nevoit pustnicul ortodox Nicolae, cel care împrumută numele său pădurii, satului și mănăstirii.”

¹⁴ „La 1659 este nu numai chinovie monahală, ci și școală „împărătească” unde învățau copiii din satele dinprejurul mănăstirii, călugărilor revenindu-le și misiunea de dascăli.”

¹⁵ „... ca o prevestire a tristelor evenimente ce urmau să aibă loc în jurul anului 1700, atât pentru viața monahală...”

¹⁶ „Plângerea icoanei va da naștere picturii pe sticlă, meșteșug călugăresc... Această tradiție este păstrată și astăzi cu sfințenie de către monahi.”

¹⁷ „Stăreția a fost construită între 1978 – 1989.”

¹⁸ „Anul 2001 marchează istoric Mănăstirea Nicula prin intervenția Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului, care rectorește așezământul monahal, reorganizându-o urbanistic.”

¹⁹ Notons que les orthographes de *mănăstire* et de *mănăstire* renvoient à une même idée mais l'une est préférée par les auteurs gréco-catholiques et l'autre par ceux orthodoxes. Etant donné que nous parlons du temps où le *mănăstire* était gréco-catholique, nous avons adopté la première.

²⁰ *Litté*, Paris 2006.

clercs.²¹ Suite à la mort de l'administrateur Ioan Ivașco en 1924, *Curierul creștin* publie le décret de l'évêque Iuliu Hossu qui nomme une « commission administrative du *mănăstire* de Nicula » composée de trois membres.²² Cette commission désigne également les prêtres qui célèbrent lors du pèlerinage du 15 août.²³ Elle reste en fonction jusqu'au 22 août 1936.²⁴

Pour la période qui s'étend de 1863 au 22 août 1936, nous devons donc comprendre le terme de *mănăstire* dans un sens plus large que celui de monastère. Dans le langage de Iuliu Hossu, il semble renvoyer à l'ensemble des vieux centres ruraux de pèlerinage de son éparchie, qui ont peut-être accueilli par le passé des moines.²⁵ Son contemporain et chanoine Victor Bojor quant à lui l'utilise comme synonyme de « biserică » en parlant de chacune des églises de la colline de Nicula.²⁶ En tout cas, il s'agit d'un usage propre au roumain, que nous ne pouvons pas traduire par « monastère » en français.

Or le 22 août 1936, suite au décret 140/1936 du 25 février 1936, l'évêque de Cluj-Gherla Iuliu Hossu remet l'administration et la paroisse du *mănăstire* de Nicula à la région roumaine de l'ordre de Basile le Grand²⁷ : il procède ainsi à la transformation de fait du *mănăstire* en monastère.

2.3. 1936

Certaines personnes ont proposé d'autres dates pour ce changement, à commencer par l'hégoumène basilien de Bixad et supérieur de la région roumaine de l'ordre en 1936, le père Atanasie Maxim, qui a entamé et supervisé les négociations pour la reprise (preluare) du *mănăstire* de Nicula par son ordre. Il écrit en effet dans ses mémoires : « je ne

²¹ V. Bojor, *Maica Domnului dela Nicula*, Gherla 1930, 153-158.

²² Décret 3125/1924 (archives nationales roumaines, direction départementale Cluj, ci-après ANR): „Pentru administrarea sfintei Mănăstiri dela Nicula s-a numit Comisie de trei, constituindu-se din Reverendisimul Domn Dr. Victor Bojor președinte, membrii : Reverendisimul Domn Dioniziu Vaida canonic și Mult Onoratul Domn Teodor Morariu protopop on. și asesor consistorial.” (*Curierul creștin* 15bis, 1924, 72).

²³ Document 12/1936 du *mănăstire* de Nicula (ANR).

²⁴ *Proces verbal de predare și preluare* 22/08/1936 (collection privée).

²⁵ V. p.ex. le décret 140/1936 où il l'emploie également pour les sanctuaires de Strâmbu, Lupșa et Strâmba.

²⁶ Bojor, *Maica Domnului*, 76 ss.

²⁷ Décret 140/1936 (ANR) ; procès verbal de remise-reprise du *mănăstire* de Nicula le 22/08/1936 (collection privée); pour l'histoire roumaine de cette ordre, il n'existe malheureusement pas d'ouvrage complet. Nous pouvons seulement renvoyer à l'article du père Daboc : I.L. Daboc, *Ordinul Sfântului Vasile cel Mare în România : Ieri și astăzi, în Sfântul Vasile cel Mare. Teologie și monahism*, Târgu Lăpuș 2009, 219-230 ; en ce qui concerne l'organisation de l'ordre à l'époque, la Roumanie est une région qui fait partie de la province Saint Nicolas, dont le siège est à Uzhorod (Ruthénie subcarpathique, en 1936 Tchécoslovaquie). Le supérieur de la région roumaine est le père Atanasie Maxim, hégoumène de Bixad et consultant provincial. Au début de l'année 1936, la région roumaine a trois monastères : Bixad, Moiseiu et Nicula. (*Catalogus Provinciae Sti Nicolai Ordinis Basiliani Sti Josaphat ineunte anno 1937*, Uzhorod 1937, 7 ; 31 ; 38 ; 39).

sais pas l'année, probablement 1935 »²⁸. Cette date se trouve aussi chez le père Dumitru Cobzaru, l'abbé orthodoxe actuel de Nicula,²⁹ cité par l'historien gréco-catholique Ioan Bota³⁰, cité à son tour par l'historien orthodoxe local Ioan Podea.³¹ Or non seulement la remise (predare) du *mănăstire* aux basiliens mais également tous les documents officiels qui ont trait aux négociations précédant cette remise datent de 1936.

De fait, la première lettre enregistrée par l'éparchie de Cluj-Gherla à ce sujet date du 9 janvier 1936. Comme une grande quantité des documents en lien avec le *mănăstire* de Nicula, cette lettre est elle aussi indiquée comme manquante dans l'inventaire fait en 1988 par les archives nationales roumaines, direction départementale Cluj. Son contenu est pourtant résumé dans l'*exhibitor*, le registre général d'entrée-sortie de la correspondance de l'éparchie de Cluj-Gherla : « Le père Atanasie Maxim, par rapport au *mănăstire* Nicula, pour qu'on puisse y installer des moines basiliens »³². Vu que cette lettre et le décret instaurant le monastère basilien de Nicula portent le même numéro, 140/1936, nous pouvons admettre que la lettre du 9 janvier 1936 a été la demande officielle faite par la région roumaine de l'ordre de Basile le Grand au propriétaire du *mănăstire*, l'éparchie de Cluj-Gherla dirigée par l'évêque Iuliu Hossu.

Cependant, par une lettre du père Maxim au père supérieur général Dionysius Tkaczuk à Rome³³ et par le procès verbal du chapitre « provincial » des basiliens de Roumanie³⁴, nous apprenons que des tractations officieuses ont précédé cette demande officielle. En effet ces documents nous informent que les pères basiliens Leon Manu et Augustin Pop se sont rendus d'abord auprès de l'évêque Iuliu Hossu qui leur a déclaré qu'il était en faveur des basiliens, alors que les jésuites et les conventuels s'intéressaient apparemment eux aussi au sanctuaire³⁵. D'après la lettre adressée au père supérieur général, l'évêque a demandé alors aux basiliens d'écrire une « lettre privée » contenant ses conditions, ce que les basiliens ont fait. Ayant reçu cette lettre, l'évêque leur a demandé d'envoyer une lettre officielle par l'intermédiaire du délégué officiel de l'ordre basilien pour les négociations. Toujours d'après la lettre adressée au père supérieur général, c'est le père Augustin Pop, un parent de Iuliu Hossu, qui a été désigné par son ordre à cet effet. Le chapitre « provincial » des basiliens en Roumanie, qui a lieu le 25 janvier 1936, confie cependant les négociations au père Leon Manu³⁶.

²⁸ At. Maxim, *Memorii*, Baia-Mare 2009, 103-104 : *nu știu anul probabil 1935*

²⁹ D. Cobzaru, *Monografia Mănăstirii „Adormirea Maicii Domnului” din Nicula*, Cluj 1998, 64 ; Cobzaru, *Monografia Mănăstirii „Adormirea Maicii Domnului” din Nicula*, Nicula 2010, 105.

³⁰ I. Bota, *mănăstirea Nicula în istoria vieții religioase a poporului român*, Cluj 2001, 23.

³¹ I. Podea, *Nicula străveche vatră*, 64.

³² Document 140/1936 (ANR), résumé : „P. Atanasie Maxim, în cauza Mănăstirii Nicula să se poată așeza acolo o filială a Ordului.”

³³ Lettre du 18/01/1936.

³⁴ Chapitre « provincial » des basiliens en Roumanie du 25/01/1936 (archives romaines de l'ordre basilien de saint Josaphat, ci après AOBSJ) ; en fait, il s'agit plutôt d'un chapitre régional.

³⁵ Lettre du 18/01/1936 (AOBSJ) du père Atanasie Maxim au père supérieur général.

³⁶ Chapitre « provincial » des basiliens en Roumanie du 25/01/1936.

Nous ignorons de quand il faut dater la visite des pères Leon Manu et Augustin Pop chez l'évêque. Le procès verbal du chapitre mentionne « aliquot dies antea », « quelques jours plus tôt » mais s'il s'agit de la visite qui a précédé l'envoi de la « lettre privée » et de la lettre officielle, elle doit dater du début de l'année 1936 voire de la fin de l'année 1935, et donc en tout cas au moins de deux semaines avant le chapitre « provincial ».

Par conséquent, faute de documentation et ainsi de certitude sur les contacts officiels, la chronologie des événements ayant trait à l'histoire du changement du *mănăstire* de Nicula en monastère doit commencer avec la date du 9 janvier 1936, première date attestable.

Pour connaître pourquoi, en 1936, a lieu la reprise du centre de pèlerinage de Nicula par l'ordre de Basile le Grand, il nous faut traiter trois points principaux.

Les deux premiers seront :

1. L'état du *mănăstire* et l'ampleur de son pèlerinage principal en 1936
2. Les motifs de la reprise du lieu de pèlerinage de Nicula par l'ordre de Basile le Grand en 1936
La discussion des motifs nous amènera à étudier également
3. Les conditions imposées par l'évêque Iuliu Hossu à l'ordre de Basile le Grand avant de leur remettre le lieu de pèlerinage de Nicula

2.3.1. L'état du *mănăstire* et l'ampleur de son pèlerinage principal en 1936

Pour l'an 1936, l'inventaire des biens meubles et immeubles du *mănăstire*, envoyé le 28 avril ou mai par la commission administrative à l'ordinariat de Cluj-Gherla³⁷, est indiqué comme manquant dans l'inventaire de 1988 des archives nationales roumaines, direction départementale Cluj. Cependant l'état approximatif du *mănăstire* peut être reconstitué pour l'an 1929 grâce à un petit ouvrage rédigé par le président de sa commission administrative, Victor Bojor³⁸ :

Le *mănăstire* et ses dépendances se trouvent sur un terrain de 11 *inghere* et 1285 *stânjeni* carrés. A proximité, le *mănăstire* possède une forêt de 12 *inghere*³⁹. Le total en biens arables, berges (*rât*), forêts et champs de foin du *mănăstire* s'élève à 87 *inghere*, 61 *stânjeni* auxquels s'ajoutent les biens que l'administrateur défunt Ioan Ivașco a achetés à Ioan Florian, d'une dimension de 23 *inghere* 635 *stânjeni*⁴⁰.

Le *mănăstire* dispose d'une vieille église en bois de petites dimensions (11,50m x 4,10m)⁴¹ et d'une nouvelle église en pierre plus grande⁴² (30,70m x 11,35m), dont le chœur et la nef ont été construits entre 1875 et 1879⁴³ et les deux tours en 1905⁴⁴. La

³⁷ Document 8/1936 (registre du *mănăstire*) = 3647/1936 (registre de l'éparchie) (ANR) ; les dates dans les deux registres ne concordent pas.

³⁸ Bojor, *Maica Domnului*.

³⁹ Bojor, *Maica Domnului*, 76 ; 1 *ingăr* = 0,5775 hectar ; la longueur du *stânjen* diffère suivant la région.

⁴⁰ Bojor, *Maica Domnului*, 91.

⁴¹ Bojor, *Maica Domnului*, 84.

⁴² Bojor, *Maica Domnului*, 76.

⁴³ Bojor, *Maica Domnului*, 77.

⁴⁴ Bojor, *Maica Domnului*, 79.

nouvelle église contient une iconostase avec une disposition spéciale qui permet de descendre l'icône de la Vierge devant la porte royale ou de la remonter⁴⁵. Elle contient également un trône épiscopal et des stalles exécutés sur ordre de l'évêque Vasile Hossu,⁴⁶ parent et prédécesseur de Iuliu Hossu. Les deux tours de l'église renferment deux cloches, une de 520 kg et une plus petite qui date de 1696 et provient de la vieille église⁴⁷. A l'extérieur, sur le flanc sud de l'église, se trouve un podium fixe (16m x 7m) où ont lieu les célébrations durant les pèlerinages⁴⁸.

A côté de la vieille église qui a brûlé en 1973 suivant les informations fournies par Ioan Podea⁴⁹, se trouvent une cure (casa pentru preoți) de quatre pièces et une maison de trois pièces pour le chantre (cantor) et le bedeau (fât), édifices construits tous les deux en briques. En plus, il y a une grange (grajd), un bâtiment qui sert pour l'apiculture (șură) et un restaurant (10m x 5m)⁵⁰ doté d'une cuisine, d'une cave et de deux salles plus récentes. Finalement, il y a un grand abri (scut) en bois pour les pèlerins (10m x 50 m)⁵¹.

Pour ce qui en est des revenus de ces biens pour 1936, nous savons seulement que le restaurant est donné en location à Gavrilă Oltean pour la somme de 5.000 lei⁵², dont la moitié lui sera remboursée parce qu'il n'a pas pu vendre le jour du pèlerinage de la naissance de la Vierge, le 8 septembre.⁵³

De l'affirmation du père Atanasie Maxim, le *mănăstire* n'a pas de paroissiens.⁵⁴ Suivant le journal *Cultura creștină* de juillet-août 1936, après le pèlerinage du 15 août, « pour une année la route du sanctuaire ne sera plus foulée par les grandes masses »⁵⁵. Une certaine fréquentation du sanctuaire en dehors de la période du 15 août doit cependant être admise, vu que le *mănăstire* enregistre de petites recettes également à la Pentecôte, à la saints-Pierre-et-Paul, à la naissance de Marie et à la fête de l'érection de la sainte croix.⁵⁶

⁴⁵ Bojor, *Maica Domnului*, 79.

⁴⁶ Bojor, *Maica Domnului*, 81.

⁴⁷ Bojor, *Maica Domnului*, 80 ; 85.

⁴⁸ Bojor, *Maica Domnului*, 89

⁴⁹ Podea, *Nicula străveche vatră*, 56.

⁵⁰ Bojor, *Maica Domnului*, 86.

⁵¹ Bojor, *Maica Domnului*, 87.

⁵² 4627/1936 (procès verbal du consistoire du 02/07/1936) = 11/1936 (registre du *mănăstire*) (ANR) ; journal des entrées et sorties du *mănăstire* au 18/08/1936.

⁵³ 6107/1936 (procès verbal du consistoire du 17/09/1936) ; 6107/1936 (procès verbal du consistoire du 29/10/1936) = 27/1936 (registre du *mănăstire*) ; 7627/1936 (procès verbal du consistoire du 20/11/1936) (ANR).

⁵⁴ Lettres du 18/01/1936 et du 11/09/1936 du père Atanasie Maxim au père supérieur général (AOBSJ) ; lettre du 02/09/1936 du père Atanasie Maxim à l'évêque Iuliu Hossu = document 6546/1936 (registre de l'éparchie) (ANR).

⁵⁵ *Cultura creștină* 7-8, 1936, 493 : „...dup-aceea drumul sfântului lăcaș să nu mai fie bătătorit de mulțimi până la anul.”

⁵⁶ Journal des entrées et sorties du *mănăstire* au 02/06/1936 ; au 30/06/1936 ; au 09/09/1935 ; au 16/09/1935 (ANR) ; pour ces deux dernières solennités, il n'y a pas de rentrées enregistrées pour l'exercice janvier-septembre 1936 ; elles sont peut-être passées dans un autre registre commencé par les nouveaux administrateurs basiliens.

En ce qui concerne le pèlerinage du 15 août 1936, nous avons différentes indications relatives au nombre de pèlerins : dans sa pastorale pour le 15 août 1936, l'évêque Iuliu Hossu affirme que le *mănăstire* est « la source la plus chère des caresses de l'âme ... de centaines de milliers de croyants ».⁵⁷ *Curierul creștin* qui relate le pèlerinage écrit que

« les pluies abondantes tombées les derniers temps n'ont pas été un obstacle sur la route de ces chrétiens au nombre de plus de 20.000 qui ... sont venus se prosterner devant l'icône miraculeuse de la Mère de Dieu et écouter la parole pleine de haut enseignement chrétien de sa sainteté notre évêque Iuliu Hossu. »⁵⁸

En 1929, Victor Bojor parle de « 10.000 fidèles ou mieux » présents au moment des pèlerinages⁵⁹. Dans ses mémoires, l'évêque Iuliu Hossu, lorsqu'il décrit le pèlerinage du 15 août 1948, affirme que « les fidèles (sont venus) toujours par dizaines de milliers ... mais cette année-ci il y a eu plus de pèlerins que jamais, leur nombre atteignant presque les 50.000 »⁶⁰. Le nombre avancé par *Curierul creștin* entre donc entre ses estimations.

Nous disposons également du compte des rentrées du 15 août 1936 : 47.850 lei en messes et absolutions (dezlegări) ; 16.120 lei dans les troncs (lăzi) près de l'icône ; 1.643 lei pour 205 livres *Maica Domnului* vendus ; 1.781 lei pour 627 livres de prières vendus ; 1.400 lei comme taxe pour les tentes et 13.443 lei donnés (en offrande ?) aux prêtres, aux clercs et au personnel d'aide.⁶¹ Nous pouvons supposer que vu le caractère rural du sanctuaire, il y a eu des offrandes parallèles de biens naturels, qui n'ont pas été registrées par le journal des comptes. Cependant, le chiffre réalisé lors du pèlerinage, faute de références appropriées, ne nous permet pas de tirer des conclusions sur le nombre de pèlerins.

En ce qui concerne la provenance des pèlerins, nous voyons tout d'abord que le pèlerinage au *mănăstire* de Nicula et l'ouverture d'un monastère basilien sur ce lieu intéresse avant tout les journaux gréco-catholiques de l'éparchie de Cluj-Gherla alors que ni le journal gréco-catholique majeur de Blaj, *Unirea*, ni celui d'Oradea Mare, *Vestitorul*, n'en soufflent mot.⁶² Le journal *Curierul creștin* retient le détail que

« Le père Iosif Demian de l'éparchie de Maramureș, présente les hommages d'une foule de Maramureșiens qui d'année en année viennent avec joie ici pour se mettre sous la protection de la sainte Vierge et pour voir et écouter leur ancien père et évêque inoublié, sa sainteté Iuliu Hossu.

⁵⁷ Document 5405/1936 de l'évêché gréco-catholique de Cluj-Gherla (ANR) : „izvorul cel mai scump al mângăierilor sufletului ... a multelor sute de mii de credincioși.”

⁵⁸ *Curierul creștin* 15-16, 1936, 109 ss. : „Ploile abundante, căzute în ultimul timp, nu au fost o piedică în calea celor peste 20.000 creștini, cari ... au venit să se proștearnă în fața Icoanei făcătoare de minuni a Maicii Domnului și să asculte cuvântul de înaltă învățătură creștinească a Prea Sfinței Sale Episcopul nostru Iuliu Hossu.”

⁵⁹ Bojor, *Maica Domnului*, 88 : „câte 10.000 (zece mii) și mai bine, de credincioși.”

⁶⁰ Hossu, *Memoriile*, 66 : „credincioși (au alergat) cu zecile de mii totdeauna ... iar în acest an ca niciodată, atingând până la vreo 50.000.”

⁶¹ Journal des entrées et sorties du *mănăstire* au 18/08/1936 (ANR).

⁶² Nous n'avons pas pu consulter le journal gréco-catholique officiel de l'éparchie de Maramureș, ni le journal gréco-catholique de Dej.

En réponse, sa sainteté montre qu'il est reconnaissant au clergé conscient de ses redevances ... et quant aux Maramureșiens qui attendent devant la maison, sa sainteté, sortant auprès d'eux, les assure de son vieil amour paternel en leur distribuant des icônes bénies. »⁶³

Suivant *Curierul creștin*, il y a donc des pèlerins qui viennent de l'éparchie de Maramureș à Nicula non seulement pour la Vierge mais également pour leur ancien évêque Iuliu Hossu qui a été jusqu'au 5 juin 1930 à la tête de l'ancienne éparchie de Gherla, partagée à cette date essentiellement entre les nouvelles éparchies de Cluj-Gherla et de Maramureș⁶⁴.

Le silence des grands journaux gréco-catholiques d'Oradea et de Blaj d'une part et la mention de la présence de pèlerins maramureșiens de l'autre, nous donnent l'impression que le *mănăstire* de Nicula est surtout un centre de pèlerinage pour les fidèles de l'ancienne éparchie de Gherla. Dans sa pastorale pour le 15 août 1936, l'évêque Iuliu Hossu affirme en outre qu'il installe les basiliens à Nicula « dans l'idée et l'espoir que les vagues bénies de la vie chrétienne vont se verser encore plus riches et puissantes sur l'éparchie toute entière et au-delà de ses frontières »⁶⁵, ce qui semble indiquer que jusqu'alors l'essentiel des pèlerins provient de l'éparchie de Cluj-Gherla.

Notons qu'une anecdote du journal *Curierul creștin* qui parle du voeu fait par des réformés hongrois de venir chaque année à Nicula nous montre que la participation au pèlerinage n'est pas exclusivement gréco-catholique.⁶⁶

2.3.2. *Les motifs de la reprise du lieu de pèlerinage de Nicula par l'ordre de Basile le Grand en 1936*

Ayant essayé de délimiter l'état du *mănăstire* et l'ampleur de son principal pèlerinage en 1936, nous pouvons en venir à discuter les motifs de la reprise du lieu de pèlerinage de Nicula par l'ordre de Basile le Grand cette année-là.

En ce qui concerne les raisons de l'évêque Iuliu Hossu pour céder le *mănăstire* de Nicula aux basiliens roumains, nous ne connaissons que celles officielles qu'il évoque dans le décret 140/1936 par lequel il remet l'administration et la paroisse⁶⁷ du *mănăstire* de Nicula aux basiliens roumains et celles mentionnées dans sa pastorale pour le 15 août 1936.

⁶³ *Curierul creștin* 15-16, 1936, 109 ss. : „Păr. Iosif Demian din eparhia Maramureșului prezintă omagiile unei mulțimi de Marmurășeni, cari an de an alergă cu bucurie aci, pentru a se pune sub scutul Preacuratei și pentru a vedea și asculta pe neuitatul lor fost Părinte și Episcop, Prea Sfinția Sa Iuliu Hossu.

În răspuns, Prea Sfinția Sa arată, că este cu recunoștință pentru clerul conștiu de datoria sa ... iar pentru Marmurășenii cari așteptau în fața casei, Prea Sfinția Sa ieșind la ei, îi asigură de vechea dragoste părintească, împărțindu-le iconițe sfințite.”

⁶⁴ Constitution apostolique *Solemn convention* du pape Pie XI.

⁶⁵ Document 5405/1936 de l'évêché gréco-catholique de Cluj-Gherla (ANR) : „Facem aceasta ... cu gândul și în firma nădejde că tot mai bogate și puternice se vor revârsa valurile binecuvântate ale vieții creștinești asupra întregii eparhii și departe peste granițele ei.”

⁶⁶ *Curierul creștin* 15-16, 1936, 109 ss. : „De data aceasta vom arăta ceea ce ne-a povestit pe drum, urcând din comuna Nicula spre Mănăstire, un ungur reformat din Cluj, cu numele Varga Pavel, în vârstă (sic) de 86 ani... Eu împlinesc un vot făcut de părinții mei, încă înainte de a mă naște eu, spunea bătrânul... părinții mei au făcut vot, că în toată viața lor, nu numai ei, dar și copiii lor vor veni în fiecare an să se prostearnă în fața Icoanei... de atunci am venit în fiecare an cu bucurie.”

⁶⁷ En effet, comme nous le montre la condition 2 de ce même décret, une paroisse « Mănăstirea Nicula » appartenant à l'éparchie de Cluj-Gherla continuera à exister même après la reprise des lieux par les basiliens et l'administrateur paroissial ou curé, bien que choisi entre les pères basiliens, dépendra juridiquement de l'évêque de Cluj-Gherla.

Dans ces deux documents dont l'un reprend l'autre, l'évêque Iuliu Hossu ne s'exprime pas sur le choix du moment. Il affirme seulement qu'il

« sent que l'heure désirée a sonné pour que le plus puissant centre de saints pèlerinages, le saint et cher *mănăstire* de Nicula reçoive sa famille monacale »⁶⁸

Comme motif général pour l'installation de moines dans les *mănăstiri* de son éparchie, l'évêque Hossu dit qu'il s'est

« rendu compte, dès le début, que ces lieux saints pourront remplir pleinement et abondamment leur mission si, de façon naturelle, les familles monacales s'installent près de leurs saints foyers. »⁶⁹

Il s'agit donc en quelque sorte d'instaurer « l'état naturel » des *mănăstiri* en les transformant en monastères. Ces monastères pourront raviver la vie spirituelle du peuple chrétien. L'évêque Iuliu Hossu remet donc le *mănăstire* de Nicula aux basiliens roumains

« dans l'idée et l'espoir que les vagues bénies de la vie chrétienne vont se verser encore plus riches et puissantes sur l'éparchie toute entière et au-delà de ses frontières par l'intermédiaire des centaines de milliers de pèlerins rentrés dans leurs foyers, rafraîchis spirituellement par le travail de ceux qui ont soumis leur vie toute entière à Dieu en suivant la route des préceptes évangéliques dans un véritable abandon d'eux-mêmes. »⁷⁰

Les raisons affichées par l'évêque Iuliu Hossu dans cette question semblent donc essentiellement spirituelles.

En ce qui concerne son choix des basiliens roumains, à ses propres dires,

« notre pensée s'est dirigée vers la famille de saint Basile le Grand, que nous avons embrassée depuis le début de notre pastorat avec toute la chaleur de notre âme... et dont nous avons désiré de tout notre cœur le développement, en cherchant à renforcer son nouveau réveil roumain, dans le pays uni par le don de Dieu, notamment par l'intermédiaire de l'aide morale que nous avons cherché à lui donner d'année en année, sans discontinuer, tant qu'il s'est trouvé sur le territoire de notre éparchie. »⁷¹

⁶⁸ Décret 149/1936 (ANR) : „Simt, că a sunat ceasul dorit pentru ca cel mai puternic centru de sfinte pelerinajii, sfânta și scumpa Mănăstire a Nicului să-și primească familia sa călugărească.”

⁶⁹ Décret 140/1936 (ANR) : „Mi-am dat totuși seama, dintru început, că ele vor putea plini misiunea lor deplin și cu prisosință când, în chip firesc, familiile călugărești se vor așeza pe la vetrele lor sfinte.”

⁷⁰ Décret 140/1936 (ANR) : „Facem aceasta întru numele Domnului cu gândul și în firma nădejde că tot mai bogate și puternice se vor revârșa valorile binecuvântate ale vieții creștinești asupra întregii eparhii și departe peste granițele ei prin sutele de mii de pelerini reînțorși la vetrele lor, primeniți sufletește prin lucrarea acelor cari și-au închinat Domnului vicața lor întreagă, urmând cărarea sfaturilor evanghelice întru desăvârșita lepădare de sine.” ; document 5405/1936 de l'évêché gréco-catholique de Cluj-Gherla (ANR) : „Facem aceasta, în numele Domnului, cu gândul și în credința tare, că tot mai bogate și mai puternice se vor revârșa valorile binecuvântate ale vieții creștinești asupra întregii vladicii și departe peste granițele ei, prin sutele de mii de pelerini credincioși, reînțorși la vetrele lor, primeniți sufletește, prin lucrarea acelor cari și-au închinat Domnului viața lor întreagă urmând cărarea sfaturilor evanghelice, întru desăvârșita lepădare de sine ...”

⁷¹ Décret 140/1936 (ANR) : „Gândul nostru se îndreaptă spre Familia Sfântului Vasile cel Mare, pe care dintru începutul păstoririi noastre am îmbrățișat-o, cu toată căldura sufletului nostru ... și a cărei înălțare am dorit-o din toată inima, cercând a-i întări începuturile redeșteptării sale românești, în țara întregită din darul lui Dumnezeu prin ajutorul moral, mai ales, pe care am încercat să-l dau an de an, în șir neîntrerupt, cât s-a aflat pe teritoriul eparhiei noastre.”

En effet, lorsqu'en 1925, le père Atanasie Maxim est devenu l'hégoumène de Bixad, et a recréé une branche roumaine de l'ordre de Basile le Grand, c'est l'évêque de l'éparchie de Gherla, Iuliu Hossu, qui lui a accordé son approbation, malgré sa colère initiale que le père Atanasie Maxim a agi sans lui demander sa permission.⁷² Suite à la reconfiguration de l'éparchie de Gherla en éparchie de Cluj-Gherla et éparchie de Maramureș, le monastère de Bixad s'est retrouvé dans l'éparchie de Maramureș et l'éparchie de Cluj-Gherla est restée sans monastère basilien.

Le désir d'installer les basiliens roumains au *mănăstire* de Nicula en éparchie de Cluj-Gherla est donc à la fois le renouvellement et la continuation d'un programme que Iuliu Hossu avait commencé en tant qu'évêque de Gherla.

Par le rapport du père Leon Manu sur les entretiens qu'il a eus avec l'évêque Iuliu Hossu quant à la reprise du *mănăstire* de Nicula par les basiliens roumains, nous apprenons que l'évêque de Cluj-Gherla projette déjà à ce moment de remettre l'ensemble des *mănăstiri* de son éparchie, à savoir Lupșa, Strâmba et Strâmbu, à la région roumaine de l'ordre de Basile le Grand.⁷³

Cette intention est rendue publique par le journal officiel *Curierul creștin* qui la mentionne « en passant » lorsqu'il relate la réponse que l'évêque Iuliu Hossu adresse au prêtre du Maramureș, qui vient lui présenter ses hommages le 15 août 1936.⁷⁴

Par ailleurs, le procès verbal du consistoire du 31 janvier 1936, nous informe sur une autre intention de l'évêque et de ses conseillers à l'égard des basiliens roumains, à savoir celle de leur offrir une paroisse à Cluj⁷⁵.

Notons que ce sont spécifiquement les basiliens roumains de la région roumaine de l'ordre de Basile le Grand à qui l'évêque Iuliu Hossu et le consistoire veulent remettre l'administration et la paroisse du lieu de pèlerinage de Nicula. C'est en effet la première condition retenue lors du consistoire du 13 février 1936⁷⁶ et aussi la première à être imposée aux basiliens par le décret 140/1936 du 25 février 1936 :

« l'administration du *mănăstire* est confiée à la province roumaine de l'ordre de saint Basile le Grand, exclusivement aux pères religieux roumains et aussi longtemps que la province sera roumaine »⁷⁷,

Suivant le père Atanasie Maxim cette restriction est motivée par la peur de l'évêque de voir le sanctuaire « tomber dans les mains ruthènes par manque de moines roumains »⁷⁸. Si nous acceptons cette explication, nous comprenons peut-être en partie l'opposition à la reprise du *mănăstire*, dont témoigne le père supérieur provincial basilien

⁷² Maxim, *Memorii*, 93 ; voir aussi la lettre du 15/07/1936 du père Atanasie Maxim au père supérieur général (AOBSJ).

⁷³ *Declaratio* de Leon Manu (sans date) (AOBSJ).

⁷⁴ *Curierul creștin* 15-16, 1936, 109 ss.

⁷⁵ 717/1936 (procès verbal du consistoire du 31/01/1936) (ANR).

⁷⁶ Procès verbal du consistoire du 13/02/1936 (ANR).

⁷⁷ Décret 140/1936 (ANR) : „administrarea o încredințăm Provinciiei românești a Ordinului Sfântului Vasile, exclusiv Părinților români și până ce Provincia rămâne românească.”

⁷⁸ Maxim, *Memorii*, 103-104 : „ca să nu ajungă vreodată - în lipsă de călugări români - pe mâini rutene.”

d'Užhorod⁷⁹ et son attitude refrénante qui fera que la région roumaine de l'ordre, dans l'attente des réponses de leur supérieur provincial, ne pourra pas répondre à temps à l'évêque Iuliu Hossu, ce qui finira par fâcher ce dernier avec les basilien roumains avant même la remise du monastère à ces derniers.⁸⁰

Dans le décret, le terme de province est cependant erroné puisque la Roumanie constituait à l'époque une région de l'ordre basilien.⁸¹ D'après une lettre du père Atanasie Maxim au père supérieur général, écrite pour une fois en hongrois et non pas en ukrainien, ce qui peut être significatif, il informe ce dernier à quel point l'évêque Iuliu Hossu ignore la situation réelle des basilien roumains :

« un prêtre novice, dr Lupu Niculae, professeur de théologie de Blaj ... a appris ... que notre organisation (des basilien roumains) n'est conforme ni à la loi roumaine du culte, ni au concordat roumain-romain, suivant lequel aucune organisation (catholique) existant sur le territoire de la Roumanie ne peut avoir de supérieur en dehors des frontières du pays, si ce n'est à Rome...

Au plein milieu des luttes d'aujourd'hui, dont - ici chez nous - le centre est précisément le gréco-catholicisme, si les orthodoxes l'apprenaient, en trois jours ils nous fermentaient le monastère et nous pourrions partir à Užhorod pour y perdre notre temps. Si l'évêque Iuliu Hossu connaissait la situation réelle, il ne serait guère entré en discussion avec nous ou alors il nous aurait également imposé la condition de nous organiser d'abord conformément aux lois et de ne plus dépendre de l'autorité d'un pays étranger. »⁸²

Le père Atanasie Maxim se plaint ensuite des retards causés par la lenteur et la négligence du père supérieur provincial malgré l'amour affiché par celui-ci pour les basilien roumains. La lettre exprime le désir net et la demande explicite de la création d'une province roumaine de l'ordre.

Si l'évêque Iuliu Hossu a été mal informé, nous pouvons cependant nous demander si la cause n'en a pas été la confusion créée par le père Atanasie Maxim qui a utilisé, apparemment de façon abusive, le titre de « supérieur provincial » dans les documents officiels adressés à l'évêque.

Du côté basilien, nous avons une documentation plus ample pour voir les motifs que la région roumaine de l'ordre a eus pour avoir voulu obtenir le lieu de pèlerinage de Nicula.

⁷⁹ Lettre du 04/03/1936 du provincial d' Užhorod au père supérieur général (AOBSJ).

⁸⁰ Lettre du 27/05/1936 du père Atanasie Maxim au père supérieur général (AOBSJ) ; lettre du 01/07/1936 du père Atanasie Maxim (AOBSJ) ; lettre du 07/07/1936 du père Atanasie Maxim au père supérieur général (AOBSJ) ; lettre du 15/07/1936 du père Atanasie Maxim au père supérieur général (AOBSJ).

⁸¹ V. plus haut.

⁸² Lettre du 15/07/1936 du père Atanasie Maxim au père supérieur général (AOBSJ) : „un preot novice : Dr. Lupu Niculae profesor de teol., de la Blaj a aflat... că organizarea noastră nu corespunde nici legii românești a cultului, nici concordatului român-roman, conform căruia nicio organizație existentă pe teritoriul României nu-și poate avea conducătorul în afara granițelor țării, exceptând Roma... În mijlocul luptelor puternice de azi, în centrul cărora – aici la noi – se află chiar greco-catolicismul, dacă ar afla ortodocșii, în trei zile ne-ar închide mănăstirea și noi am putea pleca la Užhorod să paștem bobocii. Dacă ar cunoaște preasfințitul episcop Dr. Hossu situația reală, cu anevoie ar fi stat de vorbă cu noi sau ar fi pus ca și condiție ca mai întâi să ne organizăm conform legii și să nu depindem de o autoritate dintr-o țară străină.” (trad. Imola Balint)

Une première raison que nous rencontrons est celle que le père Atanasie Maxim évoque dans la première lettre qu'il envoie au sujet de Nicula au père supérieur général, le 18 janvier 1936. Dans cette lettre, l'hégoumène de Bixad dit avoir argumenté face à l'évêque que leur monastère actuel est trop petit et que le développement naturel de l'ordre basilien nécessite la reprise du lieu de pèlerinage⁸³. Ce motif est retenu comme deuxième argument lors du chapitre des basiliens de Roumanie, qui a lieu le 25 janvier 1936. Nicula y est mentionnée comme « station naturelle de la progression des basiliens du nord vers le sud »⁸⁴.

Le même chapitre avance comme premier motif le fait que « ce *mănăstire* situé au centre de la Transylvanie est un lieu de pèlerinage très célèbre »⁸⁵, ce qui peut être interprété comme une question de prestige pour l'ordre basilien. Un troisième argument est l'espoir que « des revenus de ce monastère nous pourrions assurer la subsistance de nos 'scholastiques', de nos étudiants de philosophie et de théologie »⁸⁶.

Une lettre du père Atanasie Maxim au père supérieur général, datée du 27 mai 1936, semble montrer que cet espoir cache en fait une nécessité aiguë. En effet, l'hégoumène de Bixad y exprime son désir d'entrer le plus vite possible en possession du monastère de Nicula parce que pendant la période entre la dormition de la Vierge et la fête des Anges, une foule nombreuse visite le monastère, qu'il y a des recettes et qu'il faut préparer la grande fête du 15 août. Et de conclure que si les basiliens perdent l'été en question, ils resteront sans argent⁸⁷.

Il est probable qu'à ce moment, le fondateur de la branche roumaine de l'ordre basilien voit s'approcher le précipice de l'effondrement de tout ce qu'il a cherché à créer : en effet, si les moyens de subsistance manquent pour maintenir les étudiants des basiliens, c'est la relève même dans l'ordre, l'avenir représenté par ces étudiants, qui est en péril.

L'indigence des basiliens roumains à ce moment, qui se manifeste aussi à d'autres endroits⁸⁸, est peut être la raison principale pour laquelle la région roumaine de l'ordre a voulu obtenir le centre de pèlerinage de Nicula. Dans ses mémoires, le père Atanasie Maxim écrit que « nous pensions nous installer sur les lieux de pèlerinage pour avoir des débouchés pour les livres imprimés dans notre édition »⁸⁹. Ceci est un motif spirituel dans la mesure où les petits livres à bas prix imprimés au monastère de

⁸³ Lettre du 18/01/1936 du père Atanasie Maxim au père supérieur général (AOBSJ).

⁸⁴ Chapitre « provincial » des basiliens en Roumanie du 25/01/1936 (AOBSJ) : „*naturalis statio progressus basilianorum a septentrione versus meridiem*.”

⁸⁵ Chapitre « provincial » des basiliens en Roumanie du 25/01/1936 (AOBSJ) : „*hoc monasterium medio Transilvaniae situm, notissimus peregrinationum locus est*.”

⁸⁶ Chapitre « provincial » des basiliens en Roumanie du 25/01/1936 (AOBSJ) : „*ex proventibus hujus monasterii nostrorum scholasticorum / studentium philosophiae et theologiae / sustentationem tutam reddere certe speramus*” ; voir aussi la lettre du 25/04/1936 du père Atanasie Maxim au père supérieur général (AOBSJ).

⁸⁷ Lettre du 27/05/1936 du père Atanasie Maxim au père supérieur général (AOBSJ).

⁸⁸ *Cuvântul adevărului* 2, 1936, 102 : (à propos de la suspension de l'envoi du journal pour les lecteurs qui n'ont pas payé leur abonnement) „Ne vedem siliți a lua aceasta măsură din cauza greutăților pe care le avem.”

⁸⁹ Maxim, *Memorii*, 103 : „Ne cugetam să ne așezăm la locurile de pelerinaje ca să avem debușeu pentru tipăriturile din editura noastră.”

Bixad⁹⁰ sont alors une source de spiritualité pour le peuple. Mais c'est également un argument financier considérable, dans la mesure où, toujours selon le père Atanasie Maxim, l'imprimerie de Bixad est à l'époque la source principale de revenus pour les basiliens roumains.⁹¹

Il peut sembler exagéré d'insister sur l'aspect financier sous-jacent à la question de la remise du *mănăstire* de Nicula. Cependant, nous voyons qu'également du côté de l'évêque de Iuliu Hossu, des mesures sont prises pour garder un contrôle sur la propriété du *mănăstire*, son pèlerinage et ses revenus.

2.3.3. Les conditions imposées par l'évêque Iuliu Hossu à l'ordre de Basile le Grand avant de leur remettre le lieu de pèlerinage de Nicula

Suivant la lettre que le père Atanasie Maxim envoie le 18 janvier 1936 au père supérieur général, c'est dès le début que l'évêque Iuliu Hossu a annoncé son intention de rester le propriétaire officiel du *mănăstire*.⁹²

D'après la même lettre, l'évêque Iuliu Hossu a déjà communiqué à ce moment-là ses conditions aux moines, puisqu'il leur demande de les intégrer dans la « lettre privée » qu'ils devront lui adresser avant de formuler une demande officielle.

Lors des entrevues entre l'évêque Iuliu Hossu et le représentant officiel de l'ordre, le père Leon Manu, ces conditions sont soumises à la discussion. D'après le père Leon Manu, qui dans une déclaration résume apparemment les entrevues qu'il a eues avec l'évêque avant et après l'émission du décret 140/1936, il s'agit des cinq points suivants :

1. Les moines auront « l'obligation d'ériger la nouvelle iconostase » dont l'évêque a apparemment choisi les plans. L'évêque convient cependant avec le père Leon Manu que « le contrat sera conclu avec l'artisan de façon à ce que le paiement puisse être étendu sur une durée de quatre ou cinq années » et que l'évêque essaiera de « persuader l'artisan de venir aussi à notre rencontre »⁹³. Il s'agit de l'iconostase commandée à S. Keresztes de Tâșnad, dont le plan et le devis ont été présentés au consistoire le 15 février 1936.⁹⁴ Le devis est revu à la hausse un mois plus tard. L'estimation des dépenses se chiffre à ce moment-là à 150.000 lei.⁹⁵ Le contrat entre l'évêché et S. Keresztes est conclu vers le 7 avril 1936.⁹⁶ Dans une lettre datée du 9 septembre 1936, le

⁹⁰ La liste de ces livres et de leurs prix se trouvent le verso des couvertures du journal *Cuvântul adevărului* ; pour l'an 1935, l'ordre accuse une vente de 56.483 livres (*Cuvântul adevărului* 2, 1936, 96).

⁹¹ Maxim, *Memorii*, 99.

⁹² Lettre du 18/01/1936 du père Atanasie Maxim au père supérieur général (AOBSJ).

⁹³ *Declaratio* de Leon Manu (sans date) (AOBSJ) : „*Cursus harum conversationum Excelentissimus D. Episcopus illam Suam intentionem declaravit, sine qua monasterium nobis transferre nollet, ut obligationem novum „iconostasion” in ecclesia monasterii forma typis delineata ac mihi monstrata erigendi nobis imponeret. Convenimus in eo, quod contractum ita cum artifice conficiatur, ut per spatium quatuor vel quinque annorum pretium ejus solvatur, et artificem persuadere studeat ut nobis quoque conveniat.*”

⁹⁴ Document 1491/1936 de l'évêché gréco-catholique de Cluj-Gherla (ANR).

⁹⁵ 2566/1936 (procès verbal du consistoire du 26/03/1936) (ANR).

⁹⁶ Document 2926/1936 de l'évêché gréco-catholique de Cluj-Gherla (ANR).

père Atanasie Maxim juge la somme de 150.000 lei insuffisante⁹⁷ alors que le père supérieur provincial de Użhorod avait déjà écrit quatre mois plus tôt au père supérieur général que l'iconostase coûtera 400.000 lei.⁹⁸ Le décret 140/1936 du 25 février 1936 prévoit que l'évêché avancera 100.000 lei sur cette somme, mais, peut-être suite à la revue en hausse du devis, le 22 avril 1936, l'évêché fera finalement payer 150.000 lei à l'administration capitulaire.⁹⁹

2. Des revenus du *mănăstire* de Nicula, une aide financière devra être donnée aux *mănăstiri* de Lupşa, Strâmba et Strâmbu. L'évêque et le père basilien se mettent cependant d'accord que cette aide est « un désir plutôt qu'une condition » et qu'elle ne devra être fournie qu'après un certain temps, lorsque l'établissement basilien de Nicula sera complètement consolidé. A propos de ce point, l'évêque Iuliu Hossu annonce aussi sa volonté d'installer les basiliens également près des autres *mănăstiri* de son éparchie.¹⁰⁰
3. Les revenus du *mănăstire* ne pourront pas servir à d'autres monastères qui se trouvent en dehors des limites de l'éparchie de Cluj-Gherla. Ceci ne comprend cependant pas la contribution aux dépenses générales que chaque monastère de l'ordre basilien ou d'une province basilienne doit payer, telles les dépenses pour la curie généralice.¹⁰¹
4. Des transformations majeures des bâtiments existants peuvent seulement être entreprises avec l'accord de l'ordinariat épiscopal. L'évêque Iuliu Hossu et le père Leon Manu conviennent cependant de remplacer le terme d'ordinariat par celui d'(évêque) ordinaire. Suivant l'évêque, il ne faut pas craindre cette condition, puisque tout évêque ordinaire comprendra qu'il faudra de nouveaux bâtiments aux moines et que ceux-ci devront donc être appropriés à cette fin.¹⁰²
5. Pour les grands pèlerinages, l'évêque désignera un commissaire épiscopal ce que, d'après le père Leon Manu, les basiliens le souhaitent aussi. Le père Leon Manu et l'évêque Iuliu Hossu se mettent d'accord que le commissaire sera envoyé pour le clergé séculier qui a besoin d'un coordinateur. Ce commissaire

⁹⁷ Lettre du 11/09/1936 du père Atanasie Maxim au père supérieur général (AOBSJ).

⁹⁸ Lettre du 15/05/1936 du provincial à Użhorod au père supérieur général (AOBSJ).

⁹⁹ 2887/1936 (procès verbal du consistoire du 22/04/1936) = 7/1936 (registre du *mănăstire*) (ANR).

¹⁰⁰ *Declaratio* de Leon Manu (sans date) (AOBSJ) : „*Sermo fuit etiam de succursu pecuniario monasteriis Lupşa, Strâmba et Strâmbu ejusdem dioeceseos ex provotibus monasterii Nicula debito. In hac questione ita convenimus, ut hic succursus est magis desiderium quam condicio ; lapsu temporis tamen quando nostra fundatio Niculensis iam omnino corroborata erit, secundum possibilitatem adjuvet etiam cetera supradicta monasteria, quae similiter a filiis S. Basilii occupatura vellet.*”

¹⁰¹ *Declaratio* de Leon Manu (sans date) (AOBSJ) : „*Sermo fuit etiam de alia condicione Exc. D. Episcopi, quod, scilicet, proventibus monasterii Nicula ne fruuntur alia monasteria, quae extra fines dioeceseos Cluj-Gherla existunt ; hic tamen non intelliguntur illae expensae generales, quae a quovis Ordinis nostri vel provinciae nostrae monasterio solvi debentur sicut : expensae pro Curia Generalitia, et alia.*”

¹⁰² *Declaratio* de Leon Manu (sans date) (AOBSJ) : „*Sermo fuit etiam de ea, quod transformationes maioris momenti in aedibus nunc existentibus sicut : accessionem adungere aedibus etc., solummodo cum approbatione Ordinariatus episcopalis perficiantur. Convenimus tamen ut loco „Ordinariatus” fiat „Ordinarius”, et ita litteris quoque episcopalibus scriptum est. Ceteroquin Exc. D. Episcopus hanc conditionem non esse a nobis timendam asseru[it], quia unicuique Ordinario perspicuum erit novas aedes regularibus inservituras, et ita huic fini idoneas esse debere.*”

n'aura cependant pas de droit sur les moines mais, en accord avec l'hégoumène, prendra les dispositions nécessaires pour assurer l'ordre et le bon cours des événements.¹⁰³

Au lieu de ces cinq conditions, le décret 140/1936 du 25 février 1936 en contient finalement onze. La première condition regarde la « roumanité » de l'établissement basilien, alors que toutes les autres ont trait au contrôle épiscopal sur la propriété du *mănăstire*, son pèlerinage et ses revenus :

1. « Un des pères basiliens, nommé par l'évêque, administrera la paroisse '*Mănăstirea Nicula*' en entrant dans les liens canoniques des curés. »¹⁰⁴
2. Les moines devront ériger l'iconostase « avec les rentrées des pèlerinages, d'après le plan et le contrat approuvés » par l'évêché.¹⁰⁵
3. Les moines « dans la mesure du possible doivent décorer l'église du monastère avec les peintures convenables »¹⁰⁶
4. « De ce que l'on pourra économiser, le *mănăstire* de Nicula aidera, comme une bonne mère, les autres saints *mănăstiri* qui se trouvent sur le territoire de l'éparchie : Strâmbu, Lupșa et Strâmba »¹⁰⁷.
5. « Tout ce qui pourra être réalisé au saint *mănăstire* de Nicula sera utilisé en premier lieu pour ce *mănăstire* et l'établissement monacal à côté de lui, et ne pourra sortir de l'éparchie »¹⁰⁸.
6. « Le saint monastère sera remis avec un inventaire. Rien ne pourra être aliéné sans l'approbation de l'évêque ordinaire de Cluj-Gherla. »¹⁰⁹
7. « Si l'ordre de saint Basile le Grand était obligé d'abandonner cet établissement, tous les investissements qui y ont été faits resteront à l'éparchie, sans aucun remboursement. »¹¹⁰

¹⁰³ *Declaratio* de Leon Manu (sans date) (AOBSJ) : „*Sermo fuit etiam de designatione alicujus Comisarii episcopalis ad tempus magnorum peregrinationum. Hoc etiam nos desideramus. Convenimus in eo quod hic Comisarius pro Clero saeculari mittitur, qui illic aliquem curatorem habere debet. Nullam tamen hic comisarius vim de regularibus personis disponendi habeat, sed, cum Superiore domus consilium iniens, pro ordine ac bono decursu dispositiones sumat.*”

¹⁰⁴ Décret 140/1936 (ANR) : „Unul din acești Părinți va administra parohia Mănăstirea Nicula numit de noi, întrând în legăturile canonice ale preoților din păstoria sufletelor.”

¹⁰⁵ Décret 140/1936 (ANR) : „Întrucât până azi n-am ajuns a ne plini dorul fierbinte de a ridica un nou iconostas în sf. Mănăstire, vredinc tron al sfintei Icoane făcătoare de minuni a Maicii Domnului dela Nicula, acest iconostas va fi a se ridica din venitele pelerinajelor, după planul și contractul aprobat de noi și pentru care din disponibilitățile de azi ale sfintei Mănăstiri se achită ca prima rată, 100.000 Lei.”

¹⁰⁶ Décret 140/1936 (ANR) : „Deasemenea, pe măsura posibilităților, va fi a se împodobi sf. Mănăstire cu pictură potrivită.”

¹⁰⁷ Décret 140/1936 (ANR) : „După plinirea așezării Familiei călugărești din ceea ce se va economisi după puteri Mănăstirea Nicula va ajuta, ca o bună Maică celelalte sfinte Mănăstiri de pe teritoriul eparhiei, Strâmbu, Lupșa și Strâmba.”

¹⁰⁸ Décret 140/1936 (ANR) : „Rămâne fixat, că tot ce se va putea realiza la sf. Mănăstire a Nicului se va întrebuința în primul rând pentru aceasta Mănăstire și așezarea călugărească de lângă ea, neputând fi trecut în afară de eparhie.”

¹⁰⁹ Décret 140/1936 (ANR) : „Sfânta Mănăstire se va preda cu inventar neputându-se înstreina nimic fără aprobarea Ordinarului de Cluj-Gherla.”

¹¹⁰ Décret 140/1936 (ANR) : „Dacă s-ar întâmpla ca Ordinul Sf. Vasile cel Mare să fie nevoit a abandona acest așezământ, toate investițiile făcute acolo rămân eparhiei, fără nici o rebonificare.”

8. « Des transformations majeures nécessiteront l'approbation de l'ordinaire. »¹¹¹
9. « Les prêtres qui vont manquer pour collaborer lors des pèlerinages, seront désignés par l'ordinariat. »¹¹²
10. « Pour les pèlerinages, l'ordinariat aura son commissaire. »¹¹³

Ces conditions ont probablement des raisons d'être différentes : à notre avis, les clauses 1, 10 et 11 assurent à l'évêque son pouvoir spirituel sur le lieu de pèlerinage ; celles 6 et 7 mettent le *mănăstire* à l'abri d'éventuels abus qui mèneraient à l'exploitation et à la détérioration des propriétés, des bâtiments ou du pèlerinage du *mănăstire* au profit d'un autre bénéficiaire que la communauté basilienne de Nicula et le lieu de pèlerinage ; la condition 8 est une garantie pour l'évêché en cas d'échec de la communauté basilienne ; les points 3, 4 et 9 ainsi que ceux 6 et 7 déjà mentionnés dénotent tous la volonté de l'évêque de veiller au bien matériel du *mănăstire* et à son embellissement contrôlé, ce qui ne pourra que profiter au développement des pèlerinages et à la croissance de l'endroit ; finalement, la clause 5 semble être en lien et avec le projet de l'évêque de donner plus d'importance aux centres de pèlerinage et avec son intention de remettre peu à peu l'ensemble des *mănăstiri* de son éparchie aux basiliens roumains et d'assurer à cet effet les sources financières nécessaires à ces *mănăstiri*. A nos yeux, il s'agit d'un programme ambitieux conçu pour des recettes bien plus abondantes que celles du *mănăstire*. En effet, le profit net du *mănăstire* de Nicula pour l'exercice janvier-septembre 1936 est de 36.578 lei.¹¹⁴ Cette discrédance entre les attentes et la réalité semble confirmée par le père Atanasie Maxim qui écrit dans ses mémoires à propos de l'évêque ou du consistoire : « Ils se faisaient des idées exagérées sur ses revenus ». ¹¹⁵

Les clauses du décret, très restreignantes avec leurs ajouts par rapport aux conditions discutées entre l'évêque et le père Leon Manu et sans les précisions mitigeantes données oralement par l'évêque, ont dû provoquer le tollé ou la déception des basiliens roumains à qui elles semblaient risquer d'enlever tous les profits potentiels de l'occupation du lieu de pèlerinage.

La première réaction documentée est que les basiliens roumains écrivent le 13 mars 1936 au père supérieur général qu'ils ont reçu une réponse officielle qui ne les satisfait pas beaucoup et qu'il y a des conditions qui ne sont pas conformes avec leurs règles.¹¹⁶

Le 23 mars 1936, le père Augustin Pop se rend à Cluj et obtient les explications suivantes de l'évêque :

¹¹¹ Décret 140/1936 (ANR) : „Transformările mai mari vor necesita aprobarea Ordinariului.”

¹¹² Décret 140/1936 (ANR) : „Preoții, de care va fi lipsă pentru conlucrare la pelerinajii, vor fi desemnați de Ordinariat.”

¹¹³ Décret 140/1936 (ANR) : „Pentru pelerinaje Ordinariatul va avea Comisarul său.”

¹¹⁴ Journal des comptes au 29/09/1936 (ANR).

¹¹⁵ Maxim, *Memorii*, 103-104 : „Credeau prea mult despre acelea venit.”

¹¹⁶ Lettre 13/03/1936 du père Gheorghe au nom du père Atanasie Maxim au père supérieur général (AOBSJ).

1. En ce qui concerne l'iconostase, si les basiliens ne peuvent pas payer, on trouvera un *modus vivendi* en prolongeant les délais.¹¹⁷
2. L'aide à donner aux *mănăstiri* de Lupșa, Strâmba e Strâmbu ne concerne que l'avenir et l'évêque ne s' imagine pas que les basiliens construiront des églises et maisons. Le *mănăstire* de Nicula devra payer une contribution annuelle mais seulement dès qu'il sera assez bien pourvu à cet effet.¹¹⁸
3. Pour ce qui en est de la restriction que les revenus du *mănăstire* ne doivent pas franchir les limites du diocèse de Cluj, elle devra empêcher que l'argent de Nicula serve à construire des maisons ou des églises dans d'autres diocèses. Elle ne concerne cependant pas les dépenses pour les étudiants à l'étranger ou pour la curie généralice à Rome, qui seront considérées comme dépenses de nécessité interne du diocèse.¹¹⁹
4. La nécessité d'une approbation pour les transformations majeures ne peut pas être au détriment des moines.¹²⁰
5. Il ne faut pas craindre la désignation d'un commissaire épiscopal pour les pèlerinages. Tout pèlerinage doit avoir un commissaire.¹²¹

Par rapport aux explications que le père Leon Manu déclare avoir reçues de l'évêque, le rapport du père Augustin Pop contient un élément supplémentaire qui nous paraît être d'une importance fondamentale : l'évêque semble avoir confirmé explicitement à ce père que les basiliens peuvent utiliser les revenus du *mănăstire* pour leurs étudiants à l'étranger, donc sans doute aussi pour leurs jeunes espoirs dans l'éparchie de Maramureș et peut-être aussi pour les clercs qu'ils veulent envoyer à Rome.¹²² L'explicité de l'évêque Iuliu Hossu à ce propos montre probablement qu'il était au courant de certains projets et besoins des moines.

¹¹⁷ Déclaration du 23/03/1936 d'Augustin Pop (AOBSJ) : « Riguardo all'iconostas, ci si è dichiarato, che se per ventura non potremo pagare al tempo prefissato, ci si troverà un quale 'modus vivendi', cioè si prolungerà il termine. »

¹¹⁸ Déclaration du 23/03/1936 d'Augustin Pop (AOBSJ) : « Riguardo al aiuto, che dobbiamo prestare ai monasteri Lupșa, Strâmba e Strâmbu, Sua Eccellenza Il Monsignore Hossu ha dichiarato che mantiene questa condizione, ma il modo di aiutare i sopra mentionati monasteri è una questione dell'avvenire, e che Sua Eccellenza non si immagina che noi edificiamo delle chiese i case in quei luoghi, ne vuole imporre sul monastero una contribuzione annuale, ma solamente quando noi saremmo abbastanza bene provveduti, di maniera che potremo aiutare, quando i rispetivi monasteri vorranno edificare qualche cosa. »

¹¹⁹ Déclaration du 23/03/1936 d'Augustin Pop (AOBSJ) : « Riguardo alla posizione che le rendite del monastero Nicula non passino i limiti della diocesi di Cluj, La Sua Eccellenza ha dichiarato, che non vuole, che col denaro da Nicula si edificino delle case o chiese in altre diocesi. Ciò che riguardano le spese per le sucerencenze (?), o per gli alunni del estero, ovvero per la casa generalizia di Roma, queste spese le considera come spese di necessità interna alla diocesi e consequentemente non ha niente contra. »

¹²⁰ Déclaration du 23/03/1936 d'Augustin Pop (AOBSJ) : « Riguardo alla aprobazione di qualunque trasformazione piu notevole nel monastero, questa la mantiene, e dice che non può essere in detrimento dei religiosi. »

¹²¹ Déclaration du 23/03/1936 d'Augustin Pop (AOBSJ) : « Riguardo alla quistione del commissario vescovile, Sua Eccellenza si dichiara, che questa cosa non deve spaventarci. Qualunque pelerinaggio deve avere il commissario da parte del vescovo ; ma se noi avremmo qualche cosa possibile per soddisfare ogni giusto desiderio. »

¹²² Lettre du 15/07/1936 du père Atanasie Maxim au père supérieur général (AOBSJ) ; nous ignorons si l'envoi de deux clercs à Rome, dont il est question dans cette lettre, est organisé en vue d'études.

Le 15 avril 1936, les basiliens de Roumanie tiennent un chapitre « provincial », lors duquel ils posent la question fondamentale : « est-ce que les conditions du décret 140/1936 peuvent être acceptées ou non ? »¹²³ Les pères Leon Manu et Augustin Pop livrent un rapport écrit de la façon dont l'évêque comprend ses conditions.¹²⁴

La réponse est la suivante :

« Les pères présents déclarent que ... les conditions peuvent être tout à fait acceptées et qu'en plus nous savons d'expérience que laisser passer cette occasion-ci d'obtenir le *mănăstire* serait au plus grand détriment de notre ordre, parce que cette occasion ne se présenterait peut-être plus jamais ... Le révérend supérieur régional déclare être du même avis, d'autant plus qu'il ne voit pas d'autre moyen par lequel nous pourrions matériellement maintenir nos jeunes à l'école. »¹²⁵

Les pères décident donc de défier les risques et de reprendre le *mănăstire* malgré les conditions limitantes de l'évêque. L'argument mis en avant par le père Atanasie Maxim au moment de ce chapitre semble être une ultime confirmation de l'importance qu'il accorde au *mănăstire* pour la subsistance de l'école basilienne roumaine et ainsi de la région roumaine de l'ordre dans son ensemble.

2.4. La remise officielle du *mănăstire* de Nicula aux basiliens roumains

Suite à ce chapitre, le père Atanasie Maxim soumet la cause au père supérieur provincial et au père supérieur général. Avec quelques contretemps, il reçoit la réponse officielle de Rome le 6 juin 1936. Les supérieurs de l'ordre basilien de saint Josaphat, tout en prenant acte des conditions de l'évêque et des déclarations des pères Leon Manu et Augustin Pop, concluent que

« comme la situation est ainsi, par la présente nous déclarons que rien ne s'oppose à ce que vous établissiez un nouveau couvent de notre ordre au *mănăstire* de Nicula et par conséquent (nous déclarons) que vous pouvez désormais aussi vite que possible reprendre l'administration du *mănăstire* de Nicula, de l'église de celui-ci, des dépendances et des champs qui appartiennent au *mănăstire* sans oublier la cure des âmes ou de la paroisse rattachées à ce *mănăstire*, après avoir convenu de façon appropriée avec son Excellence l'évêque sur le temps et la manière. »¹²⁶

¹²³ Procès verbal du chapitre des basiliens de Roumanie du 15/04/1936 (AOBSJ) : „*Queritur, utrum conditiones illae expositae acceptari possint vel non ?*”

¹²⁴ Procès verbal du chapitre des basiliens de Roumanie du 15/04/1936 (AOBSJ) : „*Ceteroquin unusquisque ex duobus patribus, qui cum Episcopo sermonem de hac questione habuerunt, declarationem in scripto dant de modo quo Episcopus conditiones intellegit.*”

¹²⁵ Procès verbal du chapitre des basiliens de Roumanie du 15/04/1936 (AOBSJ) : „*Patres praesentes, omnibus bene profundeque perpensis, conditiones omnino acceptari posse declarant, plus enim, experientia teste, sperari non possumus, hanc vero occasionem monasterium hoc acquirendi praeterire in maximo damno Ordinis nostri esset, quia forsitan nunquam haec occasio reverteretur... R. Superior regionalis eandem opinionem declarat, eo magis quod alio modo non videt, qualis mediis materialibus nostros iuvenes in scholis sustentare poterimus.*”

¹²⁶ Document 131/36 de la curie généralice de l'ordre basilien de saint Josaphat (AOBSJ) : „*Quae cum ita sint, praesentibus declaramus nihil iam ob stare quin novum coenobium nostri Ordinis in Monasterio Nicula constitutis ac proinde Vos posse iam quantocius assumere administrationem Monasterii Nicula, ecclesiae eiusdem, aedificiorum et agrorum ad idem Monasterium pertinentium, nec non curam animarum seu parociae eidem Monasterio adnexae, re debito modo quoad tempus et rationem cum Ex.mo Episcopo composita.*”

Bien que le père Atanasie Maxim cherche à obtenir le *mănăstire* encore avant le 15 août 1936,¹²⁷ il se satisfait finalement à le reprendre une semaine plus tard, dans l'idée qu'il y aura encore trois fêtes qui rendront assez pour faire rénover les logements pour les moines.¹²⁸ La remise-reprise du *mănăstire* de Nicula a donc lieu le samedi 22 août 1936. Le président de la commission administrative du *mănăstire* et délégué épiscopal Victor Bojor remet à ce moment-là l'administration du *mănăstire*, ses biens et les lettres de la fondation Ioan Ivașco¹²⁹ ainsi qu'une somme de 50.000 lei à la région roumaine de l'ordre de Basile le Grand. Sur la feuille du procès-verbal, le père Leon Manu signe déjà « hégoumène de Nicula ».¹³⁰

3. Conclusion

Nous avons résumé de la façon la plus brève possible les événements entre les premiers contacts officiels de l'ordre de saint Basile avec l'évêque Iuliu Hossu du 9 janvier 1936 et la reprise du *mănăstire* de Nicula par les basiliens roumains le 22 août 1936. En effet notre projet, tel que nous l'avons annoncé dans l'introduction, n'avait pas pour but d'écrire l'histoire complète de l'établissement du monastère basilien roumain de Nicula en 1936.

En vérité, il nous a semblé que cette histoire ne peut pas être écrite avant que le chemin obstrué et piégé par des historiographies involontairement ou à dessein erronées n'ait été déblayé et qu'un fondement solide n'ait été jeté pour en arriver à une vérité historique plus objective.

Ce travail préparatoire, nous avons tenté de l'entreprendre pour l'histoire du *mănăstire* de Nicula pour l'année 1936. Notre premier souci a été de redresser quelques points qui sont à la racine d'erreurs et de confusions dans des ouvrages existants à ce propos. Ensuite, nous avons voulu montrer que le matériel nécessaire à une étude historique existe et que le travail d'historien sur ce sujet est possible.

Nous retenons cependant que notre étude n'est qu'une esquisse loin d'être parfaite et qui nécessite dorénavant d'être complétée. Nous espérons donc que quelqu'un pourra tirer profit de notre déblayement du chemin pour jeter les fondements et construire la route d'une historiographie documentée et objectivée.

¹²⁷ Lettre du 13/07/1936 du père Atanasie Maxim au père supérieur général (AOBSJ).

¹²⁸ Lettre du 15/07/1936 du père Atanasie Maxim au père supérieur général (AOBSJ).

¹²⁹ Créée le 27 février 1936 conformément au testament du feu administrateur Ioan Ivașco « pour qu'on prenne soin de sa tombe et de celle de son frère Mihail et qu'on célèbre chaque année deux saintes liturgies. » (collection privée).

¹³⁰ Procès verbal de remise-reprise du *mănăstire* de Nicula le 22/08/1936 (collection privée).

Annexe

L'ÉVÊQUE IULIU HOSSU ET NICULA: DU MĂNĂSTIRE AU MONASTÈRE (1936) Chronologie et documents pour l'histoire du mănăstire Nicula en 1936			
A = archives nationales roumaines, direction départementale Cluj B = archives de la curie généralice de l'ordre basilien de saint Josaphat, Rome C = procès verbaux du consistoire épiscopal (archives nationales roumaines, direction départementale Cluj) CA = <i>Cuvântul adevărului</i> CC = <i>Curierul creștin</i> D = sources diverses, documents isolés dans des collections privées E = registres généraux d'entrée-sortie de la correspondance de l'éparchie de Cluj-Gherla (archives nationales roumaines, direction départementale Cluj) M = registres généraux d'entrée-sortie de la correspondance du mănăstire Nicula (archives nationales roumaines, direction départementale Cluj) m = document indiqué comme manquant dans les catalogues des archives nationaux, direction départementale Cluj Z = journal des entrées et sorties du mănăstire Nicula (archives nationales roumaines, direction départementale Cluj) <i>Les transcriptions sont sans corrections, à part, pour des raisons pratiques, le remplacement des ' par des - dans les textes roumains. Les (?) marquent les endroits difficilement déchiffrables ou compréhensibles. Les documents en langue ukrainienne sont résumés dans la chronologie et ajoutés en fac-simile à la fin des transcriptions.</i>			
No du document	D'où?	Date de l'envoi / Date de la séance	Résumé exhibitor /Résumé procès verbaux / Texte intégral
140 /1936 m	E	07/01/1936	Superiorul Regional al Ordinului Basilitan Bixad cere Exelenței Sale aprobarea ca la Mănăstirea Nicula să așeze călugari bazilitani
140 /1936	C	09/01/1936	P. Atanasie Maxim în cauza Mănăstirii Nicula să se poată așeza acolo o filială a Ordului. În evidență pt. meditație.-
1/1936	M	18/01/1936	Comisia adm. a Sf. Măn. recercată de Adm. Capit. Cluj – prezintă toate libelele dela „Concordia” - a Sfintei Mănăstiri dela Nicula – de sub Nrii 312/II, 316 (?) /II, 319 (?) /II, 737, 480, 363, 374, și 371; cari apoi au rămas la Adm. Cap.
B 18/01/1936 Lettre du père Atanasie Maxim au père archimandrite. Résumé: Le père hégoumène Maxim informe le père archimandrite qu'il y avait l'occasion d'ouvrir un nouveau monastère basilien dans la localité du nom de Nicula dans le diocèse de Cluj-Gherla. L'hégoumène a envoyé les pères Leon et Augustin pour mener les négociations avec l'évêque de Cluj, Iuliu Hossu, propriétaire de l'endroit qui était également convoité par les jésuites et les conventuels. L'évêque était en faveur des basiliens et leur a demandé d'écrire une « lettre privée » contenant ses conditions. Dans cette lettre les moines basiliens ont évoqué entre autres l'argument qu'il leur est nécessaire de fonder le nouveau monastère à Nicula parce que leur monastère actuel est trop petit et que le développement naturel de l'ordre basilien nécessite la reprise du lieu de pèlerinage. Ayant reçu la « lettre privée », l'évêque leur a demandé d'envoyer une lettre officielle par l'intermédiaire du représentant officiel de l'ordre basilien pour mener les négociations. Les basiliens ont décidé d'envoyer comme représentant officiel le père Augustin, un parent de l'évêque. Le père Maxim décrit qu'à Nicula, il y a une paroisse avec une grande et belle église, avec les habits liturgiques nécessaires, mais sans fidèles. L'évêque veut rester le propriétaire officiel de l'endroit, même au cas où il autoriserait les Basiliens à y fonder le nouveau monastère. Il y avait déjà eu auparavant un monastère mais celui-ci n'avait			

L'EVEQUE IULIU HOSSU ET NICULA : DU MĂNĂȘTIRE AU MONASTERE (1936)

pas appartenu à l'union avec l'éparchie de Muncaci¹³¹. Le père Maxim promet au père archimandrite de présenter la cause pour approbation officielle et écrit que le provincial d'Užhorod¹³² a déjà été informé.			
B 25/01/1936 <i>Descriptio exemplaris originalis</i> 141/1936 <i>Processus verbalis.</i> <i>Consultae regionalis Basilianorum in Romania degentium,</i> <i>die 25 Januarii 1936 habitae.</i> <i>Praesentes: R.P. Athanasius Maxim, Superior regionalis; R.P. Leon Manu, Superior localis Moiseiensis; P. Augustinus Pop, Vicarius domus Bixadiensis et Magister; P. Lucianus Pop; P. Georgius Marina.</i> <i>Objectum: Translatio ad Basilianos Monasterii Nicula nominati hucusque iurisdictioni Episcopis dioeceseos Cluj-Gherla pertinenti.</i> <i>Oratione solita facta, R. Superior regionalis questionem hanc consultae proponit: R.P. Leo Manu et P. Augustinus Pop aliquot dies antea Excelentissimum Dominum Dr. Iulium Hossu visitaverunt et hac occasione Exc. Episcopus intentionem suam de translatione monasterii Nicula ad Patres Basilianos expressis verbis declaravit, et etiam id petiit, ut R. Superior regionalis aliquem patrem hieromonachum, ad res explicitae et clare tractandas et ad questionem bene finiendam, necessariis facultatibus instructum, mittat.</i> <i>- Queritur- utrum, consideratis omnibus adjunctis commendabilis et possibilis esset pro nobis nunc (?) occupatio huius monasterii, et utrum magnus fructus ex hac occupatione sperari possit.</i> <i>Patres praesentes, consideratis omnibus adjunctis, unanimiter ita judicaverunt, quod supradictum monasterium pro nobis omnino necessarium est, pluribus ex causis:</i> 1. Hoc monasterium medio Transilvaniae situm, notissimus peregrinationum locus est; 2. est quoque naturalis statio progressus basilianorum a septentrione versus meridiem; 3. ex proventibus huius monasterii nostrorum scholasticorum / studentium philosophiae et theologiae / sustentationem tutam reddere certe speramus. Considerandum est insuper, quod momentum propitium est nunc, quod praeterire non licet. Quatuor annis antea enim idem monasterium ab eodem episcopo nobis recursatum (?) est. Quoad bonam voluntatem episcopo nobis omnino recusatum est.¹³³ Quoad bonam voluntatem episcopi non dubitant Patres, omnes etiam eum personaliter cognoscunt, et quando etiam monasterium Bixadiensis in ejus dioecesi fuit, nobiscum semper paterne tractavit. R. Superior de persona interogat, quae ad totam questionem tractandam ac finiendam ad Episcopum mittenda esset. Patres Augustinus et Lucianus, P. Georgius Marina et ipse R. Superior, R.P. Manu mittendum esse opinati sunt. D. Monasterio Bixadiensis, die 25 Januarii 1936 P. Athanasius Maxim m.p. P. Leo Manu m.p. P. Augustinus Pop m.p. P. Lucianus Pop m.p. P. Georgius Marina m.p.			
734 /1936 m	E	25/01/1936	enregistré le 28/01/1936 Atanasie Maxim, în ultima săptămână din luna Ianuarie, va trimite un delegat pt. a trata chestia așezării călugărilor basilitani la Mănăstirea Nicula.
B 26/01/1936 Lettre du provincial à Užhorod au père Atanasie Maxim. Résumé : Réponse à la lettre du 18/01/1936 La lettre traite de la remise du monastère de Nicula. 1) Il est possible d'ouvrir le nouvel établissement, si tout correspond aux normes de notre statut. (?)			

¹³¹ Mukacevo, en Ruthénie subcarpathienne, alors Tchécoslovaquie

¹³² Ruthénie subcarpathique, en 1936 Tchécoslovaquie

¹³³ visiblement erreur de recopiage. Peut-être: *Quatuor annis antea enim idem monasterium ab eodem episcopo nobis omnino recusatum est. Quoad bonam voluntatem...*

2) Si nous voulons mener les négociations avec l'évêque et les autres autorités qui se trouvent en dehors de notre ordre, nous devons expliquer à ces autorités que toutes les décisions dépendent de l'administration centrale de l'ordre. Ma proposition pour ce cas serait la suivante: au cas où vous n'avez pas la possibilité de continuer le travail pastoral ou d'établir un noviciat ou une école dans le monastère de Nicula, la reprise du sanctuaire est sans valeur pour nous. Nous ne devons pas être attachés à un lieu saint de pèlerinage à cause de quelques moines ou prêtres. Aujourd'hui, la situation ne vous permet pas de satisfaire complètement les exigences et les responsabilités que vous avez assumées à ce propos. A mon avis, il est nécessaire d'insister auprès de vos évêques afin d'obtenir de l'aide pour soutenir le noviciat et l'école. Tout le travail que vous avez déjà effectué au profit des éparchies vous donne la possibilité de demander l'assistance de vos évêques, aussi avec l'appui de la nonciature. Il faut se référer non pas aux principes du quémandage mais à vos droits moraux. Ce sont vos éparchies qui vous ont pris vos vieux monastères. Vous avez droit à une indemnisation. L'ordre basilien est plus ancien que les autres ordres religieux et prime sur eux. Aujourd'hui vous pouvez dire que vous avez dédié tant de petits efforts aux éparchies, mais que vous avez également perdu beaucoup, nuisant ainsi à votre noviciat. (?) Vous pouvez facilement démontrer que vous êtes disposés à travailler pour les éparchies et à les assister dans le futur, mais il dépend toujours de vous de faire tout ce qui est possible afin que vos évêques vous pourvoient des moyens nécessaires pour votre existence et votre développement.			
808 /1936 m	E	27/01/1936	Atanasie Maxim încredințează pe Păr Dr Leo Man cu tratarea chestiunii așezării călugărilor bazilitani la Măn. Nicula
717 /1936	C	31/01/1936	Colegiul Serafic – Dominic Nicolăieș ¹³⁴ – să deschidă casă în Cluj – cer o parohie din Cluj la periferie...; noi deocamdată pregătim să fie așezați la Nicula și Cluj călugării Bazilitani... parohie vacantă în Cluj nu este...
2/1936	M	31/01/1936	Comisia adm. a Sf. Măn. recercată de Adm. Capit. A lăsat să se facă bugetul Mănăstirii pe anul 1935, car în 2 exemplare s-a înaintat la Adm. Capit. în 29/01 să se sustearnă (?) la Minister, unde se cere, iar un exemplar din buget se găsește în arhivul Mănăstirii sub acest număr
	Z	01/02/1936	Simandău (?) Ioan chirie pe Dec. 1935 p. Dr Bojor: 800 trecut la 1935
Ø	C	13/02/1936	Cauza Mănăstirii dela Nicula și așezarea Basilitanilor acolo. Pentru provincia românească și exclusiv pt. Basilitani Români. Venitele să nu iasă în afară de Eparhie Se dă în administrarea lor interimală.
1491 /1936 m	E	15/02/1936	enregistré le 18/02/1936 S. Keresztes (Keresztes) planul și ofert pt. tâmplăria, sculptura și auritura iconostasului dela Mănăstirea Nicula
1444 /1936	E	17/02/1936	Episcopul diecezan cere dela Ministerul Comunicațiilor ajutor 300.000 lei pt. repararea și refacerea șoselei județene Gherla-Măn Nicula.
140 /1936	C	25/02/1936	Se citește actul, cu care Sf. Mănăstire a Niculii se dă în administrarea Părinților Basilitani.
Ø	C	25/02/1936	Oferta lui Keresztes pt. Iconostas dela Mănăstirea Niculii. Planul se aprobă; suma din ofertă să o reducă.
<i>Cuvântul Adevărului</i> 10-11, 1936, 374-376 = 140/1936 Episcopia de Cluj-Gherla Nr. 140/1936. <i>Prea Cuvioase Părinte!</i> <i>Pe cărările scumpe sufletului nostru ale vizitațiilor canonice, închinată Domnului pentru trezirea unui val puternic de nouă viață sufletească, prin cimentarea sufletului întregii preoții în sfântă, dumnezeiască solidaritate, de o parte, și contopirea deplină a sutoilor</i>			

¹³⁴ Dominic Nicolăieș, directeur du collège Serafic d'Oradea (*Vestitorul* 3, 1931, 2)

de mii de credincioși din eparhia de Dumnezeu păzită și nouă, fără vrednicăile noastre, încredințată, de altă parte - punctele cardinale de rașim sufletească ne-au fost locurile sfinte ale Mănăștirilor noastre. Am întărit cu ajutorul Domnului puternic tradiția binecuvântată a pelerinajelor: Domnul a deschis tot mai bogate izvoarele darurilor pentru primenirea sufletelor și valuri bogate de nouă vieță s-au revărsat, an de an, până în mari depărtări. Mi-am dat totuși seama, dintru început, că ele vor putea plini misiunea lor deplin și cu prisosință când, în chip firesc, familiile călugărești se vor așeza pe la vetrele lor sfinte. Simt, că a sunat ceasul dorit pentruca cel mai puternic centru de sfinte pelerinajii, sfânta și scumpa Mănăstire a Niculi să-și primească familia sa călugărească. Gândul nostru se îndreaptă spre Familia Sfântului Vasile cel Mare, pe care dintru începutul păstoririi noastre am îmbrățișat-o, cu toată căldura sufletului nostru, pe cum Vă este binecunoscut și Prea Cuvioșiei Voastre și a cărei înălțare am dorit-o din toată inima, cerând a-i întări începuturile redestepării sale românești, în țara întregită din darul lui Dumnezeu prin ajutorul moral, mai ales, pe care am încercat să-l dau an de an, în șir neîntrerupt, cât s-a aflat pe teritoriul eparhiei noastre. De atunci i-am urmărit cu drag pașii plini de binecuvântată lucrare și m-am bucurat din suflet de progresul statornic ce l-a realizat. Cu toată încrederea am hotărât în Domnul să încredințez izvorul cel mai scump al mângăierilor sufletului nostru și a sutelor de mii, sfânta Mănăstire a Niculi, Familiei Călugărești a Ordinului Sfântului Vasile cel Mare, întru administrare și rodnică chivernisire. Facem aceasta întru numele Domnului cu gândul și în firma nădejde că tot mai bogate și puternice se vor revărsa valurile binecuvântate ale vieții creștinești asupra întregii eparhii și departe peste granițele ei prin sutele de mii de pelerini reînțorși la vetrele lor, primeniți sufletește prin lucrarea aceleora cari și-au închinat Domnului vieța lor întreagă, urmând cărarea sfaturilor evanghelice întru desăvârșita lepădare de sine. Pentru atingerea acestui scop, care este sigur determinat (sic, dans la copie adressée à la curie générale: singur determinant), și până va fi slujit acest scop, administrarea o încredințăm Provinciei românești a Ordinului Sfântului Vasile, exclusiv Părinților români și până ce Provincia rămâne românească. Unul din acești Părinți va administra parohia Mănăstirea Nicula numit de noi, întrând în legăturile canonice ale preoților din păstoria sufletelor. Întrucât până azi n-am ajuns a ne plini dorul fierbinte de a ridica un nou iconostas în sf. Mănăstire, vredinc tron al sfintei Icoane făcătoare de minuni a Maicii Domnului dela Nicula, acest iconostas va fi a se ridica din venitele pelerinajelor, după planul și contractul aprobat de noi și pentru care din disponibilitățile de azi ale sfintei Mănăstiri se acbită ca prima rată, 100.000 Lei. Deasemenea, pe măsura posibilităților, va fi a se împodobi sf. Mănăstire cu pictură potrivită. După plinirea așezării Familiei călugărești din ceace se va economisi după puteri Mănăstirea Nicula va ajuta, ca o bună Maică celelalte sfinte Mănăstiri de pe teritoriul eparhiei, Strâmbu, Lupșa și Strâmba. Rămâne fixat, că tot ce se va putea realiza la sf. Mănăstire a Niculi se va întrebuința în primul rând pentru aceasta Mănăstire și așezarea călugărească de lângă ea, neputându-se trecut în afară de eparhie. Sfânta Mănăstire se va preda cu inventar neputându-se înstreina nimic fără aprobarea Ordinului de Cluj-Gherla. Dacă s-ar întâmpla ca Ordinul Sf. Vasile cel Mare să fie nevoit a abandona acest așezământ, toate investiriile făcute acolo rămân eparhiei, fără nici o rebonificare. Transformările mai mari vor necesita aprobarea Ordinului. Preoții, de care va fi lipsă pentru conlucrare la pelerinajii, vor fi desemnați de Ordinariat. Pentru pelerinaje Ordinariatul va avea Comisarul său. Ceeace ar mai fi necesar a se determina și fixa, se vor plini în spiritul și lumina scopului urmărit: mărirea lui Dumnezeu întru mântuirea sufletelor, pe care dorim a o promova prin aceasta sfântă așezare, a carei început se așează prin acest act, rugând pe Atotputernicul Dumnezeu să o desăvârșească pentru rugăciunile Preacuratei Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioarei Maria, întru Mărire Tatălui și Fiului și Spiritului Sfânt. Amin. Cluj, din ședința Consistorului nostru episcopesc ținută la 25 Februarie anul Domnului 1936, al episcopatului nostru al XIX.			
Dr. Iuliu Hossu Episcop de Cluj-Gherla			
1973/ 1936 m	E	26/02/1936	enregistré le 07/03/1935 S. Keresteş (Keresztes) – Tășnad rap. în cauza devizului pt. iconostasul dela Măn. Nicula În evidență (tr. Gherlei) 12/03/1936

D 27/02/1936

Litere fundanționale.

§ 1.

Comisia administratoare a Sfintei Mănăstiri dela Nicula în conformitate cu testamentul fericitului în Domnul Ioan c. Ivașco - fost prepozit capitular - prelat papal și administrator al acelei Sfintei Mănăstiri, testament făcut în Gherla la 12 Octombrie 1916 - prin care din partea susnumitului de fericită pomenire s-au lăsat Mănăstirii realități pământuri intabulate deja pe Mănăstire / ... (illegible) a numita tablă a lui Florian / pe cari le-a cumpărat cu 5.200 coroane, ca din venitul lor să i se pună la mormânt o simplă cruce de piatră, să se îngrijească mormântul său și al fratelui său Mihail și să se celebreze în fiecare an 2 / două / Sfinte Liturghii, una pentru el și una pentru preotul fratele său Mihail / plătindu-se preotului 4 coroane iar cantorului 80 fileri / - prin aceasta pune în actualitate dispozițiile piului fondator de fericită pomenire instituind: „Fundatiunea pie de 2 Sfinte Liturghii și de îngrijirea mormântului fericitului Ioan c. Ivașco fost prepozit capitular administrator al Sfintei Mănăstiri dela Nicula”:-

§ 2.

Această fundațiune va fi administrată de parohia Sfintei Mănăstiri dela Nicula având titularul parohiei să celebreze în fiecare an câte două sfinte Liturghii cu panachidă pentru odihna adormiților în Domnul preoți Ioan și Mihail. Pentru preotul repausat Ioan se va celebra sfânta Liturghie în fiecare an în ziua de 3 Martie / ziua morții sale în a. 1924 / afară de cazul dacă această zi 3 Martie ar cădea pe Duminică ori ar fi zi aliturgică, în care caz Liturghia funebrelă se va celebra în ziua următoare... Iar pentru repausatul preot Mihail se va celebra Liturghia funebrelă a doua zi de Arhangheli / în 9 Noembrie din fiecare an, afară de cazul că această zi ar cădea pe Duminică, în care caz Liturghia funebrelă de asemenea se va săvârși în ziua următoare.

§ 3.

Din venitul anual al fundațiunii Tabla lui Florian preot titular al Mănăstirii pentru celebrarea celor două sfinte Liturghii cu panachidă va primi câte 100 lei de fiecare Liturghie, iar cantorul sfintei Mănăstiri va primi câte 40 lei.

Din venitele aceleiași fundațiuni care figurează și în Rațiunile sf. Mănăstiri și în libelele dela banca „Concordia” sub titlu separat a parte se va face un grilaj de fier pentru îngrădirea mormintelor celor 2 frați preoți Ioan și Mihail Ivașco și se vor păstra ambele morminte în bună rânduială, potrivit dispozițiilor piului fondator.

§ 4.

Dacă titularul parohiei Mănăstirii Nicula este preot ieromonah din O. Sf. Vasile cel Mare beneficiul satorit în paragr. precedent pentru celebrarea celor două sf. Liturghii funebrele trece în favorul ordinului aceluiași călugări, amăsurat regulilor monastice în vigoare. Superiorii respective însă ai ordinului vor executa întocmai cele cuprinse în paragr. precedent, privitor la grilajul și îngrijirea respective susținerea mormintelor în bună rânduială.

§ 5.

În caz că parohia română unită / gr. catolică / dela Mănăstirea Nicula ar înceta de a mai fi greco catolică, în caz de devalorizare a monetei, ori în caz de alte întrebări și pricini ce s-ar ivi cu respect la această fundațiune, totdeauna va hotărî Sf. Episcopie română unită de Cluj-Gherla.

§ 6.

Fundațiunea este valabilă numai după aprobarea Prea Veneratului Ordinariat episcopal român unit de Cluj-Gherla.

§ 7.

Prezentele litere fundanționale se compun în 4 exemplare originale cari după aprobare un exemplar se va păstra în arhivul diecezan, unul în Arhivul Onoratei Administrații Capitulare de Cluj-Gherla, unul în arhivul districtului protopopesc Gherla de care se ține parohia Mănăstirea Nicula, iar patrulea se va păstra în arhiva parohială Mănăstirea Nicula.

§ 8.

Autenticitatea acestor litere fundanționale se dovedește prin semnarea președintelui Comisiei administratoare a sf. Mănăstiri dela Nicula și alor 2 membrii din aceea Comisie, precum și prin apăsarea sigilului oficial al aceleiași Mănăstiri.

Cluj, la 27 Februarie 1936.

Comisia administratoare a sf. Mănăstiri dela Nicula.

(signé) Dioniziu Vaida
canonic membru în Com. adm.-

(signé) Dr Victor Bojor, canonic
Președ. Comis. adm.

(signé) Teodor Morariu
protopop on. asesor consistorial
membru în Comis. adm.

(sceau) Sfânta Mănăstire dela Nicula * Cluj-Gherla *

L'EVEQUE IULIU HOSSU ET NICULA : DU MĂNĂȘTIRE AU MONASTERE (1936)

No. 2282/1936 <i>Aprobat</i> <i>Cluj, din ședința conșistorială ținută la 26 Martie 1936.</i> <i>(signé) Episcop (?) Hossu</i> <i>(scean)</i>				
	Z	28/02/1936	Simandău (?) Ioan chirie pe Ian. 1936 p. Dr Bojor: 800 lei	solvi R. Dr. Bojor
B 04/03/1936 Lettre du provincial à Użhorod au père archimandrite. Résumé: Quelques appels à la prudence adressés aux pères roumains concernant l'obtention du monastère Nicula. Dans la lettre, on critique le fait que le père Maxim veut obtenir un petit monastère qui n'a pas de support ni de dotation et est une charge excessive pour l'ordre. Il serait mieux d'avoir une maison de petites dimensions et sans propriété, mais de l'avoir au sein d'une ville, ce qui a plus de valeur qu'un village. En Transcarpathie, il aurait été mieux si nous n'avions pas obtenu Imstychivo et Boroniavo. Le monastère Moisei, par exemple, conserve encore un bel aspect et son ordre intérieur (?), parce que l'église et les maisons sont neuves et aussi parce que le supérieur est habile et capable de faire entrer l'argent sans qui le monastère deviendrait un fardeau pour l'ordre. Ceci ne manquera pas d'arriver. Dans les vieux protocoles capitulaires nous lisons que les moines du monastère ont déjà abandonné une fois le monastère parce qu'ils ne réussissaient plus à y survivre. Il y a longtemps, les gens cherchaient à trouver les moines, mais maintenant les moines doivent chercher à trouver les gens. Les jésuites et les voskresintsi ont une position favorable auprès des évêques roumains, au bon endroit et toujours au sein des villes. Il faut mettre en garde le père Maxim.				
1491/1936 6 classé sous 1490	C	05/03/1936	Ingin. Diec. - planul lucrărilor de lemn de Keresztes – cu contractul se aprobă..., să trimită procesul verbal al curatoratului prin care au p[ri]mit.	
3/1936	M	10/03/1936	Comisia adm. a Sf. Măn. înaintează spre aprobare Literile fundatiunale: „Fundatiunea pia de 2 Sfinte Liturghii și da îngrijirea mormântului fer. Ioan Ivasco (Ioan Ivașco) ¹³⁵ fost prepozit capitular și admin. a Sf. Mănăstiri dela Nicula.	
= 2282 /1936	E		enregistré le 12/03/1936 Comisia administratoare înaintează spre aprobare Literile fundatiunale făcute conform testamentului Ioan c. Ivașco Comisia adm. Cluj - se aprobă. 26/03/1936 Adm. capit. - se transpune 1 exemplar On. protop. Gherla. Idem (?) 27/03/1936	
2318 /1936 m	E	11/03/1936	C. Podoabă, proc. verbal al curat. bis. ref. la schimbare unui mobil de alui Tămaș Vasile cu a bisericii Spre opinie se transpune 12/03/1936 Ing Silasi ... (ilicibile) 09/10/1936 On. protop. Gherla - se aprobă 29/10/1936	
1973 /1936	C	12/03/1936	Keresztes (Keresztes), iconostas[ul] dela Nicula În evidență.	

¹³⁵ Ioan Ivașco, administrator du mănăstire de 1902 jusqu'à sa mort en 1924 (Victor Bojor, *Maica Domnului dela Sf. Mănăstire din Nicula*, Gherla 1930, 156-157)

PHILIPPE HENRI BLASEN

B 13/03/1936			
Résumé: Lettre écrite au père archimandrite de la part du père Gheorghe au nom du père Atanasie Maxim. La lettre répond à la lettre 34/1936 du père archimandrite. Dans la cause du monastère de Nicula, nous avons reçu une réponse officielle qui ne nous satisfait pas beaucoup, il y a des conditions qui ne sont pas conformes avec nos règles. En ce qui concerne le culte de saint Josaphat, cette cause n'est pas encore mûre. Il y a tant de personnes qui ne connaissent pas le saint, à part ceux qui lisent le français. Il est nécessaire de publier une biographie de saint Josaphat et de penser ensuite à son culte. Mais d'abord il faut s'occuper de la vie de saint Basile, parce qu'ici les basiliens sont connus. Cela nécessiterait 5 à 6 ans. Il serait également bien de traduire du slave le texte liturgique pour l'office de saint Josaphat. Il faut changer quelque chose dans le texte. Le culte de saint Josaphat en Ukraine a des connotations nationales, il nous faut donc être attentifs à ce propos. La politique en Roumanie est très sensible et une brouille de la part des catholiques peut créer des problèmes. A la fin, le père demande la bénédiction pour la « Via Crucis » organisée par les franciscains.			
	Z	14/03/1936	Mon. David Deac pentru curierul creștin: 200 lei
2282 /1936	C	19/03/1936	Comis. Adm. Nicula ¹³⁶ Litere Fund. Ivașco, conform lăsamântului. Se aprobă
		23/03/1936	Rencontre entre l'évêque Iuliu Hossu et le père Augustin Pop (v. plus loin)
2566 /1936	C	26/03/1936	Keresztes (Keresztes)-Tășnad se scumpește materialul pentru iconostas. Nicula – Cere avans de 108.000 lei – Se estimează 150.000 pentru iconostas (din disp. de 280.000) iar 50.000 pentru Strâmbu. Să se prezinte Keresztes (Keresztes) pentru încheierea contractului
2282 /1936	C	26/03/1936	Lit. fund. dela Nicula pentru Ivașco 2 liturgii și îngrijirea mormântului. Se aprobă
= 5/1936	M		enregistré le 28/03/1936 P. Ven. Ordinariat diecezan retrimite – aprobate – un exemplar din literile fundamentale – înaintate sub Nr 3 exhib.
4/1936	M	26/03/1936	Comisia adm. a Sf. Măn. înaintează spre aprobare – Rațiunile Sfintei Mănăstiri pe anul 1935 – stat activ și pasiv
= 2622 /1936 m	E		enregistré le 26/03/1936 Comisia administratoare înaintează rațiunile Mănăstirii Nicula pe anul 1935 Spre cenzurare se transpune As. Ven. Capitar. Catedral. Cluj 26/03/1936
2622 /1936	C	26/03/1936	Comis. adm. a Mănăstirii Nicula – rațiunile pe 1935 spre cenzurare la Ven. Capîtlu
2702 /1936	C	02/04/1936	Raportază Dr Bojor despre datoria de la M-Nicula i-se condonează ... (illisible)
= 6/1936	M		enregistré le 15/04/1936 P. Ven. Ordinariat diecezan 2702 rescrie Rdsmului Dr Victor Bojor – canonic – următoarele: Cu referire la scrisoarea Rdsm. Frăției Tale din 28 Martie a.c. în care ne aduci la cunoștință că din împrumutul de 50.000 Lei contras din banii Sfintei Mănăstiri dela Nicula cu încuviintarea Noastră

¹³⁶ Commission administrative du mănăstire Nicula, créée par le décret 3125/1924:

Pentru administrarea sfintei Mănăstiri dela Nicula s-a numit Comisie de trei, constituindu-se din Reverendisimul Domn Dr. Victor Bojor președinte, membrii: Reverendisimul Domn Dioniziu Vaida canonic și Mult Onoratul Domn Teodor Morariu protopop on. și asesor consistorial. (Curierul creștin 15bis, 1924, 72)

L'EVEQUE IULIU HOSSU ET NICULA : DU MĂNĂȘTIRE AU MONASTERE (1936)

			Nr 6654 din 1 Decembrie 1931, mai restezi cu 12.120 lei,- luând în considerare serviciile prestate de Rdsm. Frăția Ta ani îndelungați, cu multă dragoste și zel, atât în interesul (spiritual) sufletesc al peregrinilor, cât și pentru îmbunătățirea stării materiale a Sfintei Mănăstiri, condonăm ¹³⁷ Rdsm. Frăției Tale suma de 12.210 lei, care se va induce în registrul de casă și în socotelile Sfintei Mănăstiri, ca relaxată (?)... Cluj, în șed. conștinută la 8 Aprilie 1936. Cu arhierescă binecuvântare: Episcop Iuliu ... (ilisible)
2887 /1936 m	E	02/04/1936	enregistré le 05/04/1936 At. Maxim toată cauza preluării Mănăstirii Nicula a supus-o Superiorității Ord. din Roma. Adm. capit. se dă ordin pt distribuirea banilor Mănăstirii Comisia Sf. Mănăstiri Nicula; se trimite copia adresei Adm. capitulare 22/04/1936
	Z	04/04/1936	Ordinarialul cu decis. de dta 2 April. a.c. nr 2702 Rds. Dr Victor Bojor i a condonat datoria de 12.210 la (?) Capit.: 12210 lei Librările Omisar (?) pentru recuise cancelariale: 435 lei Re Dr Victor Bojor și Vasile Dancu (?) spese de deplasare de la Cluj – la Mănăstire: 220 lei
	Z	06/04/1936	Șerban Găvrilă pentru transportul ornatelor arhierelui: 250 lei Herschovits (?) Adolf pentru 45 ½ litre gaz a/4 Lei: 182 lei Cosma Vasile pentru 8 măsurar pt Mănăstire: 64 lei
2926 /1936 m	E	07/04/1936	S. Kerestessi (Keresztes) Contractul ref. la procurarea iconostasului pt. Mănăstirea Nicula; cere avans de 108.000 lei. Adm. capitulară - să achite Dlui Kerestesi avansul cerut de 108.000 lei 07/04/1936 S. Kerestesi - Tâsnad - se trimite un exemplar din contractul încheiat 22/04/1936
B 15/04/1936 <i>Traductio Originalis</i> <i>Dela Superiorul Ordinului Sf. Vasile cel Mare</i> <i>Mănăstirea Bixcad - jud. Satu-Mare</i> <i>Il vescovo di Cluj-Gherla Al Rev-mo Padre</i> <i>No. 140/1936 Atanasio Maxim, Superiore regionale O.S.B.M.</i> <i>Reverendissimo Padre,</i> <i>Nelle vie - tanto care al nostro cuore - delle visitazioni canoniche, dedicate al Signore per la sveglia di un nuovo e possente torrente di nuova vita spirituale per la cementazione dell'anima di tutti i Sacerdoti in un santa e divina solidarietà da una parte; e da altra, la perfetta unità di quelle centi di migliaia di fedeli di questa diocesi dal Signore custodita, e a noi senza i nostri meriti affidata, i punti cardinali di apoggio spirituale mi sono stati sempre i luoghi sacri dei nostri monasterii.</i> <i>Col aiuto di Dio ho confermato la tradizione benedetta dei pellerinaggi. Il Signore ha aperti i fonti sempre più ricchi delle sue grazie, e nuovi torrenti di nuova vita ha sparso ogni anno, fino alle regioni più lontane.</i> <i>Mi accorsi perciò anche dal principio, che questi monasteri potranno compiere abbondantemente la loro missione, quando - in modo naturale -, le famiglie monastiche saranno i loro possessori.</i> <i>Sento che è sonata già l'ora che il più notevole centro di pellerinaggi, il santo e a noi tanto caro monastero di Nicula, riceva la sua famiglia monastica.</i> <i>Il nostro pensiero si indirizza alla famiglia monastica di San Basilio Magno, la quale dal principio della nostra pastorazione già la abbiamo abbracciata con tutto il calore del nostro cuore, come è ben noto a Vostra Reverenza, e lo sviluppo di cui l'abbiamo desiderato di tutto cuore, studiando di confermare i principii del risveglio suo romeno, nella patria già con la grazia di Dio</i>			

¹³⁷ italianism

reintegrata, coi soccorsi specialmente morali dei quali mi studiavo di darli ogni anno e nella serie non interrotta, quanto tempo il monastero si trovava nel territorio della nostra diocesi. Già da quel tempo li osservavo con amore i passi pieni di benedetta azione e mi rulegravo in tutta l'anima del progresso costante che realizzò. Ho deciso dunque, con tutta la confidenza e fiducia, di affidare la più cara sorgente di consolazioni per il nostro cuore e per quelli delle centinaia di migliaia, il santo monastero di Nicula alla familia religiosa di San Basilio Magno, per l'amministrazione e fruttuosa cura. Facciamo questo nel nome del Signore, col pensiero e la ferma speranza, che sempre e più ricche e possenti ridonderanno le onde benedette della vita cristiana sopra tutta la diocesi, e più lontano fuori dei suoi confini, per le migliaia di pellerini che ritornano nei loro domicili refrigerati spiritualmente per l'opera di coloro i quali hanno dedicato a Dio tutta la loro vita, seguendo i semiti dei consigli evangelici in una vera abnegazione. 1) Per attingere questo scopo, il quale solo ci determinò (!), e affinché questo scopo sia servito, affidiamo l'amministrazione del monastero alla provincia romena del Ordine di San Basilio Magno, esclusivamente ai padri Religiosi Romeni, e finché la provincia sarà romena. 2) Uno di questi padri amministrerà la parrocchia « Mănăstirea Nicula », nominato da noi, entrando nei legami canonici dei sacerdoti secolari in « cura animarum ». 3) In quanto, fin oggi non siamo arrivati a compiere il fervente desiderio di elevare un nuovo « iconostas » nella chiesa del monastero, un trono degno della icona miracolosa di Nostra Signora della Nicula; questo iconostas ha da fabbricarsi dalle entrate pecuniarie dei pellerinaggi, secondo un piano e contratto approvato da noi, e per qual scopo, dalle disponibilità attuali del monastero, si quita come una prima rate, un 100.000 Leoni romeni. 4) Similmente nel quadro della possibilità, la chiesa del monastero avrà da ornarsi con delle pitture convenienti. 5) Dopo il stabilirsi della familia Religiosa nel monastero, di quello che si risparmierà, secondo le possibilità, il monastero aiuterà, come una buona madre, gli altri monasteri dal territorio della diocesi, Strâmbu, Lupșa e Strâmba. 6) Resta già fissato che tutto quello che il monastero Nicula potrà realizzare, in primo luogo si userà per il medesimo monastero e per le persone religiose di esso, senza poter essere usato qualche cosa fuori dei limiti della diocesi. 7) Il santo monastero sarà ceduto con inventario, e senza l'approbazione del Ordinario di Cluj-Gherla non potrà passare niente in altra possessione. 8) Se avverrà per fortuna (!), che l'ordine di San Basilio Magno sia forzato ad abbandonare questo istituto, tutte le investimenti fatte, rimarranno in possessione della diocesi senza alcuna rebinificazione. 9) Le trasformazioni più notevoli, avranno bisogno dell'approbazione del Ordinario. 10) I sacerdoti collaboratori durante i pellerinaggi, saranno designati dal Ordinariato. 11) Per tutti i pellerinaggi, l'Ordinariato avrà il suo commissario. E si sarà ancora qualche cosa da fissarsi e determinarsi, si farà nello spirito e nella lume dello scopo che prosequiamo, cioè la gloria di Dio nella salute delle anime, la quale desideriamo promuovere per l'erezione di questa santa istituzione, di cui per questo atto si gettano le fondamenta; pregando l'onnipotente Iddio che le perfezioni, per la interessione della Purissima Genitrice di Dio e sempre Vergine Maria, nella gloria del Padre, del Figlio, e dello Spirito Santo. Amen. Cluj, dalla seduta del nostro concistoro vescovile, tenuta a 25 di febraio, l'anno del Signore 1936, del nostro vescovado il XIX. Dottore Giulio Hossu, vescovo di Cluj-Gherla Descriptio et traductio cum originali omnino conformis (sceau) Ordinul Sf. Vasile cel Mare * Mănăstirea Bixad * (signé) P. Atanasius Maxim Superior regionalis (suit l'original roumain du décret, sans variantes notoires) (suit la descriptio exemplaris originalis du procès verbal du 25/01/1936, confirmé Traductio fidelis, originali conformis par le père Maxim)	Declaratio Vi missionis a nostra Consulta regionali mihi concredita, questionem translationis monasterii Nicula in administrationem nostri Ordinis cum Episcopo Dr. Julio Hossu dioeceseos Cluj-Gherla tribus vicibus tractavi, quavis vice per spatium plurium horarum. Harum conversationum frustus (fructus ?) sunt litterae nr. 140/1936 Excelentissimi D. Episcopi.
--	--

L'EVEQUE IULIU HOSSU ET NICULA : DU MĂNĂȘTIRE AU MONASTERE (1936)

<i>Cursus harum conversationum Excellentissimus D. Episcopus illam Suam intentionem declaravit, sine qua monasterium nobis transferre nollet, ut obligationem novum „iconostasion” in ecclesia monasterii forma typis delineata ac mihi monstrata erigendi nobis imponeret. Convenimus in eo, quod contractum ita cum artifice conficiatur, ut per spatium quatuor vel quinque annorum pretium ejus solvatur, et artificem persuadere studeat ut nobis quoque conveniat.</i> <i>Sermo fuit etiam de succursu pecuniario monasteriis Lupșa, Strâmba et Strâmbu ejusdem dioeceseos ex provotibus monasterii Nicula debito. In hac questione ita convenimus, ut hic succursus est magis desiderium quam condicio; lapsu temporis tamen quando nostra fundatio Niculensis iam omnino corroborata erit, secundum possibilitatem adjuvet etiam cetera supradicta monasteria, quae similiter a filiis S. Basilii occupatura vellet.</i> <i>Sermo fuit etiam de alia condicione Excc. D. Episcopi, quod, scilicet, proventibus monasterii Nicula ne fruantur alia monasteria, quae extra fines dioeceseos Cluj-Gherla existunt; hic tamen non intelliguntur illae expensae generales, quae a quovis Ordinis nostri vel provinciae nostrae monasterio solvi debentur sicut: expensae pro Curia Generalitia, et alia.</i> <i>Sermo fuit etiam de ea, quod transformationes maioris momenti in aedibus nunc existentibus sicut: accessionem adungere aedibus etc., solummodo cum approbatione Ordinariatus episcopalis perficiantur. Convenimus tamen ut loco „Ordinariatus” fiat „Ordinarius”, et ita litteris quoque episcopalibus scriptum est. Ceteroquin Excc. D. Episcopus hanc conditionem non esse a nobis timendam asseru[it], quia unicuique Ordinario perspicuum erit novas aedes regularibus inservituras, et ita huic fini idoneas esse debere.</i> <i>Sermo fuit etiam de designatione alicujus Comisarii episcopalis ad tempus magnorum peregrinationum. Hoc etiam nos desideramus. Convenimus in eo quod hic Comisarius pro Clero saeculari mittitur, qui illic aliquem curatorem habere debet. Nullam tamen hic commissarius vim de regularibus personis disponendi habeat, sed, cum Superiore domus consilium iniens, pro ordine ac bono decursu dispositiones sumat.</i> <i>Haec omnia in conscientia animae meae ita locuta fuisse declaro et testificor.</i> <i>(signé) P. Leo J. Manu</i>	<i>Dichiarazione</i> <i>Il sottoscritto in coscienza dell'anima mia faccio la seguente dichiarazione:</i> <i>Desiderando noi alcune spiegazioni da Sua Eccellenza Giulio Hossu, il Vescovo di Cluj, nella quistione della lettera Nr. 140/1936 sulla causa del monastero di Nicula, nel giorno 23 di Marzo mi son presentato nella residenza di Sua Eccellenza, monstrando-Le i nostri dubbi e difficoltà, e ricevendo invece le spiegazioni seguenti:</i> <i>I. Riguardo all'iconostas, ci si è dichiarato, che se per ventura non potremo pagare al tempo prefissato, ci si trovera un quale « modus vivendi », cioè si prolungerà il termine.</i> <i>II. Riguardo al aiuto, che dobbiamo prestare ai monasteri Lupșa, Strâmba e Strâmbu, Sua Eccellenza Il Monsignore Hossu ha dichiarato che mantiene questa condizione, ma il modo di aiutare i sopra mentionati monasteri e una questione dell'avvenire, e che Sua Eccellenza non si immagina che noi edificiamo delle chiese i case in quei luoghi, ne vuole imporre sul monastero una contribuzione annuale, ma solamente quando noi saremmo abbastanza bene provveduti, di maniera che potremo aiutare, quando i rispettivi monasteri vorrano edificare qualche cosa.</i> <i>III. Riguardo alla posizione che le rendite del monastero Nicula non passino i limiti della diocesi di Cluj, La Sua Eccellenza ha dichiarato, che non vuole, che col denaro da Nicula si edificino delle case o chiese in altre diocesi. Cio che riguardano le spese per le suerencenze (?), o per gli alunni del estero, ovvero per la casa generalizia di Roma, queste spese le considera come spese di necessità interna alla diocesi e consequentemente non ha niente contra.</i> <i>IV. Riguardo alla aprobazione di qualunque trasformazione piu notevole nel monastero, questa la mantiene, e dice che non puo essere in detrimento dei religiosi.</i> <i>V. Riguardo alla quistione del commissario vescovile, Sua Eccellenza si dichiara, che questa cosa non deve spaventarci. Qualunque pelerinaggio deve avere il commissario da parte del vescovo; ma se noi avremmo qualche cosa possibile per soddisfare ogni giusto desiderio. (?)</i> <i>Data nel Monstero di Bixad, nel 23 Marzo 1936</i> <i>(signé) P. Augustinus Pop O.S.B.M.</i>	<i>Descriptio exemplaris originalis</i> <i>Processus verbalis</i> <i>Consultae regionalis Basilianorum in Romania degentium, die 15 Aprilis a. 1936 monasterio Bixadiensi habitae.</i> <i>Praesentes: R.P. Athanasius Maxim, Superior regionalis; R.P. Leo Manu, Superior localis Moiseiensis; P. Augustinus Pop, Vicarius domus Bixadiensis / P. Lucianus Pop in missione fuit / P. Georgius Marina.</i>
--	--	---

<i>Obiectum: Translatio ad Basilanos Monasterii Nicula nominati, hucusque iurisdictioni Episcopi dioeceseos Cluj-Gherla pertinenti. Oratione solita facta R.P. Superior regionalis obiectum hoc consultae proponit: Discussionibus de monasterio Niculensi cum Episcopo dioeceseos Cluj-Gherla iam finitis, litteras nr. 140/1936 ab Eodem accepimus, quibus solemniter monasterium nobis transferre velle declarat. Queritur, utrum conditiones illic exposita acceptari possint vel non? Communicat quod, acceptis his litteris, etiam P. Augustinus Pop conditiones has cum Excellentissimo Episcopo discussit.</i> <i>Patres praesentes, omnibus bene profundeque perpensis, conditiones omnino acceptari posse declarant, plus enim, experientia teste, sperari non possumus, hanc vero occasionem monasterium hoc acquirendi praeterire in maximo damno Ordinis nostri esset, quia forsitan nunquam haec occasio reverteretur. Ceteroquin unusquisque ex duobus patribus, qui cum Episcopo sermonem de hac questione habuerunt, declarationem in scripto dant de modo quo Episcopus conditiones intellegit.</i> <i>R. Superior regionalis eandem opinionem declarat, eo magis quod alio modo non videt, qualis mediis materialibus nostros iuvenes in scholis sustentare poterimus. Questio ergo iam ad Superiores maiores deferenda est. Proponit adhuc, ut simul etiam Excellentissimo D. Episcopo litterae gratiarum actionis a nobis mittantur. Patres annuunt.</i> <i>D. Monasterio Bixadiensi, die 15 Aprilis 1936</i> <i>P. Athanasius Maxim m.p.</i> <i>P. Leo Manu m.p.</i> <i>P. Augustinus Pop m.p.</i> <i>P. Georgius Marina m.p.</i> <i>Translatio fidelis originali conformis</i> <i>P. Athanasius Maxim</i> <i>Superior regionalis</i>
<i>Litteras nr.140/1936 accipiens, quibus Vestra Excellentissima Paternitas Ordini S. Basilii Magni monasterium Nicula ex dioecesi Vestra concedere dignata est maxima gratitudinis affectu comprehendimur propter paterna benevolentiae ac caritatis erga Ordinem S. basilii verba. Revera Vestra Reverendissima Pateritas statim ab initio teneram ... (illisibile) basilianam rumenicae nationis exciperet et adjuvare festinavit; nunc vero quando iam aliquantulum corroborati sumus, locum maioris momenti pro (?) nostra evolutione et activitate in dioecesi Vestrae Excellentissimae Paternitatis concedere vult.</i> <i>Ut quanto citius hoc novo activitatis nostrae loco vitam monasticam instituere possimus, et ut etiam ex nostra parte omnes legales ritus a regula quaesitis adimpleantur, totam hanc causam Superiori generali Ordinis basiliani Romae residenti transposuimus ut etiam ab obediencia regulari muniti, omnes nostras facultates, quibuscum a divina Providentia instructi sumus, in bonum Ecclesiae ac populi dioeceseos vestrae Excellentissimae Paternitatis impendere possimus.</i> <i>Certe, perspicuum est nobis quid Ecclesiae populoque debemus. Vestra Excellentissima Paternitas omni conatu studuit, ut peregrinationes ad monasteria foveantur ac promoveantur. Immensae massae populares per verbum ac exemplum vestrum in motu positae sunt, et haec multitudo hominum saepe cum familia monastica basiliana in contactu pervenerit. Maximi momenti est ergo, ut sal noster incorruptus servetur, id est: vita nostra spiritualis in salu puritati fulgeat, ut hoc modo benedictionem Dei in omnibus quae agimus, adstantem sentiamus. Perspicuum est nobis etiam hoc, quod salutem nobis datum quanto plus multiplicare debemus, flores sanctimoniae et virtutum in animas fidelium plantando ac fovendo.</i> <i>Insuper, dictamen temporum ac circumstantiarum id etiam nobis imponit, ut fidem catholicam et unionem cum Sacra Ecclesia Romana viriliter defendamus, ac fideles in fide catholica, voce viva ac scripta, corroboremus.</i> <i>Confidimus adiutorio divinae Providentiae, quae nostros gressus ad monasterium Nicula direxit. Confidimus adiutorio et patronatu invincibili Beatissimae Virginis Mariae, cuius venerabile sanctuarium est illud monasterium. Confidimus paternae benevolentiae Vestrae Excellentissimae Paternitatis et aliorum episcoporum, qui hunc episcopalem Sedem in futuro haereditabunt. Vestra Excellentissima Paternitas, in filiis S. Basilii M., semper illam profundam venerationem filialem inveniet, quae ipsa pignus extiterit Vestrae confidentiae in nobis collocatae.</i> <i>Paternam benedictionem supra totam nostram monasticam familiam implorans et Sacratam Dexteram deosculans, maneo Vestrae Excellentissimae Paternitatis</i> <i>Monasterio Bixadiensi, die 15 Aprilis 1936</i> <i>Translatio fidelis, originali conformis</i> <i>Oboediens filius</i> <i>P. Athanasius Maxim</i> <i>Superior regionalis</i> <i>P. Athanasius Maxim</i>

L'EVEQUE IULIU HOSSU ET NICULA : DU MĂNĂȘTIRE AU MONASTERE (1936)

2876 /1936	C	22/04/1936	Maxim, egum. Mănăst. Bixad, o broșură; regulam. Ordului Știre
2887 /1936	C	22/04/1936	Maxim, egum. Mănăst. Bixad mulțumește pt. predarea Mănăstirii Nicula. Știre.
2887 /1936	C	22/04/1936	± La Administrație să depună în depozit special 150.000 Lei pt. iconostasul Nicula 60.000 Lei pt. Strâmbu 20.000 Lei pt. Lupșa
= 7/1936	M		enregistré le 25/04/1936 P. Ven. Ordinariat diecezan 2887 trimite în copie rescrisul adresat Ven. Administrației Capitulare – de data și nr. prezentei – cu din depozitul de 280.000 lei, ce se găsește acolo să se separeze: 1) pentru Iconostasul Mănăstirii Nicula 150.000 lei. 2) pentru casa dela Măn. Strâmbu 60.000. 3) Pentru Măn. Lupșa – Munții Apuseni 20.000 lei. Restul de 50.000 va trece la Inventarul Sf. Măn. Nicula – care se va da la mâna noilor administratori-călugari, cu ocaziunea predării Mănăstirii și averilor ei – pe lângă inventar.
Ø	C	22/04/1936	Contractul cu Keresztes referitor la iconostasul din Nicula. Se aproba.
B 25/04/1936 Lettre du père Atanasie Maxim au père archimandrite. Résumé: 1) L'évêque de Cluj, Iuliu Hossu, leur a donné la permission d'entrer en possession du monastère de Nicula, mais a imposé quelques conditions. Nous ne pouvons accepter immédiatement ces conditions et voilà pourquoi nous sommes en retard avec notre réponse. 2) La cause a été soumise au provincial d'Užhorod et je lui ai demandé de l'envoyer au père archimandrite à Rome. 3) Nous espérons qu'avec les revenus de Nicula nous pourrions assurer la subsistance de nos clercs. Et si, par la volonté de Dieu, nous entrons en possession de ce monastère, nous commencerons encore cet automne à chercher les candidats qui voudront entrer au monastère.			
8/1936	M	28/04/1936 ou 28/05/1936?	Comisia adm. a Sf. Mănăstiri 15/04/1936 înaintează Prea Ven. Ordinariat în trei exemplare inventarul peste averile mobile și imobile a Sfintei Mănăstiri dela Nicula.
=3647 /1936 m	E		Comisia administratoare înaintează inventarul averii mobile și imobile ale Mănăstirii dela Nicula În evidență (tr. Gherla) 10/06/1936 date de l'envoi suivant E: 28/05/1936
3302 /1936	C	30/04/1936	Capitlu - înaint. rațiunile Mănăstirii pe 1935 se dă descărcare
=9/1936	M		enregistré le 08/05/1936 P. Ven. Ordinariat diecezan 3302 rescrisul în copie adresat Veneratului Capitlu Catedral – prin care – din prilejul cenzurării socotelilor Sf. Măn. dela Nicula pe anul 1935 – aflate în deplină ordine – dă Comisiei adm. absolutorul cuvenit pentru anul de gestiune 1935, apreciând cu laudă administrarea conștiincioasă a averii sfintei Mănăstiri.
	Z	15/05/1936	Cosma Vasile salar pe Ian, Feb, Martie și April: 1200 lei
B 15/05/1936 Lettre du provincial d'Užhorod au père archimandrite. Résumé et traduction des passages essentiels: La lettre traite de la fin des négociations entre les pères de Bixad et l'évêque en ce qui concerne la cession du monastère de Nicula. L'ordre basilien devra prendre une décision définitive.			

L'évêque est prêt à remettre le monastère aux Basiliens, mais impose certaines conditions qui sont en contradiction avec le droit de l'exemption (?), même si ce fait ne présenterait pas un fardeau important pour l'ordre basilien. L'évêque, en premier lieu, veut nommer un commissaire lors des grandes fêtes où l'on reçoit l'indulgence. Le commissaire ne fera pas intrusion dans la vie privée des moines, mais assurera seulement la cure des âmes en veillant à la présence des confesseurs et à l'administration du sacrement de la confession sur les lieux. Cette habitude existe depuis longtemps dans l'Eglise et est encore pratiquée en ce moment à Bixad. Par ailleurs, il faudra faire ériger l'iconostase, lorsqu'il y aura les fonds nécessaires. L'iconostase coûtera 400.000 Lei. Il en manque encore 200.000. L'évêque veut avoir également le droit de donner la permission pour certains travaux de restauration et d'agrandissement du monastère; sur ce point, l'évêque ne veut pas céder. Comment insérer des moines de droit pontifical dans un cadre pareil? Est-ce que cet évêque a un droit sur eux en ce qui concerne ces points? Voilà pourquoi on demande son avis au père archimandrite. Dans cet endroit il n'y a jamais eu de moines, c'est seulement le peuple qui l'appelle "monastère". Suit la description du lieu et du monastère. En Roumanie, ce monastère devrait devenir le plus grand lieu de pèlerinage. Ici ont lieu les grandes festivités où l'on reçoit l'indulgence et les pèlerins viennent aussi les dimanches ordinaires, lorsqu'il n'y a pas de prêtre. Si les moines s'y trouvaient, ils pourraient y travailler beaucoup et seraient en mesure de pourvoir suffisamment à leur subsistance. Néanmoins, les débuts doivent être organisés avec soin et il faut chercher de faire tout le mieux possible. A la fin de la lettre, le provincial demande au père archimandrite de décider quelle réponse il faudra envoyer à l'évêque.			
3647 /1936	C	20/05/1936	Comisia adm. Mănăst. Nicula inventarele
3903 /1936	E	26/05/1936	enregistré le 28/05/1936 Ioan Rusu cere un ajutor de 40.000 Lei din fondul Sf. Mănăstiri I. Rus - Nicula - se aprobă 10.000 lei Comisia administr. Cluj - să achite 29/05/1936
B 27/05/1936 Lettre du père Atanasie Maxim au père archimandrite. Résumé: 1) La cause de la cession du monastère de Nicula est bloquée à Użhorod. 2) Le 23/04/1936 s'est tenu le chapitre de Muncaciu. Pendant le chapitre, il a été décidé d'entrer en possession du monastère de Nicula. Cette décision a été envoyée à Rome pour approbation. 3) Nous voulons entrer en possession du monastère de Nicula le plus vite possible parce que pendant la période entre la Dormition et la Fête des Anges, une foule nombreuse visite le monastère et il y a des rentrées. Le second motif est que nous devons préparer la grande fête du 15 août. Si nous perdons cet été, nous resterons sans argent. 4) L'évêque nous aide à entrer en possession du monastère de Nicula. Il nous a conseillé d'aller à Budapest parce que nous y avons déjà environ 40.000 à 50.000 fidèles, deux paroisses et trois prêtres. 5) Nous vous prions d'approuver notre décision d'entrer en possession du monastère le plus vite possible et de le faire sans conditions. 6) Si nous n'entrons pas en possession du monastère de Nicula, nous n'aurons aucun moyen de subsistance et non plus l'espoir d'éduquer nos jeunes clercs.			
3903 /1936	C	29/05/1936	Rus, Nicula, cere 40.000 Lei dela Mănăstire pt. biserica i-se dă 10.000 Lei odată pentru totdeauna
= 10 /1936	M		enregistré le 02/06/1936 P. Ven. Ordinariat diecezan 3903 rescris să se achite din cassa Sfintei Mănăstiri 10.000 (zece mii/lei – bisericii din Nicula sat – pentru reparări – pe lângă recunoştinţă semnată de paroh şi 2 curatori bisericeşti

L'EVEQUE IULIU HOSSU ET NICULA : DU MĂNĂȘTIRE AU MONASTERE (1936)

	Z	02/06/1936	Mon. Deac ca încassări S. Icoană la S. Rusale solvește: 900 lei Cosma Vasile pentru diferite articole: 204 lei Boitu George pentru dusul și adusul cu trăsura la Nicula: 120 lei
3647 /1936	C	10/06/1936	Comis. Mănăst. Nicula, inventarul dela Nicula
B 10/06/1936 Lettre du père Atanasie Maxim au père archimandrite. Résumé: Le père Maxim écrit au père archimandrite que le provincial a visité Nicula, a été très content et en faveur de la cause. De même, le conseil provincial recommande de donner l'approbation. Le père Maxim exprime son espoir que la cause a été examinée par le conseil général à Rome le 05/06/1936 et a été remise à la congrégation pour les Eglises orientales. Il pense qu'il recevra l'approbation au plus tard le 15/06/1936. L'hégoumène informe le père archimandrite que la situation économique de son monastère est très difficile et qu'ils ont besoin de Nicula pour pouvoir assurer la subsistance de leurs étudiants-moines. Il lui demande de répondre le plus vite possible puisque les moines doivent mentir à l'évêque quant aux causes de l'atemoiement de la solution de la question.			
	Z	12/06/1936	Cosma Vasile salar pe luna Maiu a.c. și din Iunie 100: 400 lei
	Z	22/06/1936	Cosma Vasile pentru curățitul alor 4 fântâni: 500 lei Cosma Vasile salar pe luna Iunie a.c. restul de 200: 200 lei
4627 /1936 m	E	30/06/1936	Oltean Gavrilă cere în arendă ospătăria dela Mtirea Nicula Comisia adm. Nicula - Cluj - se aprobă 02/07/1936
	Z	30/06/1936	Mon. Deac încassări la S. Apostol Petru și Pavel dela S. Icoană etc.(?): 235 lei
B 01/07/1936 Lettre du père Atanasie Maxim au père archimandrite. Résumé: Le père Maxim exprime son opinion à propos du projet de contrat avec l'évêque en ce qui concerne la remise du monastère de Nicula aux Basiliens, (projet?) élaboré en latin par le conseil général à Rome. D'après lui, les points I, II et III sont bien formulés, mais il faut changer le point IV. Il propose son amendement du point IV et informe que l'évêque de Cluj a déjà déclaré dans sa lettre précédente qu'il ne changerait rien. Le père Maxim demande de corriger le projet au plus vite possible et de ne pas le transférer à la congrégation pour les Eglises orientales si ce n'est pas nécessaire. Il déplore le retard intervenu dans la solution de la question et en accuse notamment le provincial d'Užhorod et ses conseillers.			
4627 /1936	C	02/07/1936	Oltean Gavrilă, Gherla, cere arânda dela Nicula. cu 5.000 Lei
= 11 /1936	M		enregistré le 04/07/1936 P. Ven. Ordinariat diecezan 4627 să se încunoștiințeze Gavrilă Oltean proprietar de restaurant din Gherla – că i se acordă lui arânda Rest. dela Mân Nicula – și pe acest an – cu 5.000 Lei... să se statorească prețurile pentru vîptualele personalului de serviciu... și i se trimite și certificatul oficial
4705 /1936 m	E	03/07/1936	Atanasie Maxim cere ca Exc. Sa să dispună când să se facă predarea - preluarea Mănăstirii Nicula
	Z	04/07/1936	Boitu George pentru transportul cu trasura la Nicula: 120 lei
3903 /1936	Z	06/07/1936	Ajutor bis. din Nicula la înal. Ord. 29 Maiu 936 nr 3903: 10.000 lei

B 06/07/1936

Archimandrita

Superior Generalis

Ordinis Basiliani

Sti Josaphat

Roma die 6. Julii 1936

Sta Madonna dei Monti 3

Nr 131/36

Rev.de in Christo Pater Superior!

Acceptis apographis et versionibus pretiosarum litterarum Ex.mi D.ni Dr. Julii Hossu, Episcopi Cluj-Gherla, nec non explicationibus earum ab eodem Ex.mo Episcopo oretenus datis RR. PP. Leoni Manu et Augustino Pop, deinde protocolli Vestrarum Consultationum regionalibus, in causa oblatis Ordini nostro, in specie provinciae Ruminae, praeclari Sanctuarii B.V.M. seu Monasterii Nicula dicti cum officio et cura parochiali huic Monasterio adnexis, ex parte officii Superioris Generalis Ordinis Basiliani, mature consideratis omnibus in praedictis documentis expositis, hisce sequentia concludimus:

Deo O.M. et Dei Genitrici B.V.M. gratias agatis et ad hanc intentionem Missam sollemnem, saltem unam, celebretis in gratiarum actionem de coelitus accepto tali munere. Dum vero hoc Monasterium iam actu in possessionem obtinebitis, locum istum sacrarum peregrinationum labore indefesso in provebendo bono animarum fidelium illuc concurrentium adhuc magis sanctimonia Vestra locupletare curetis. Gloriam Dei et animarum salutem prevebatis quotidie, quod ut uberius obtineatis, S.S. Deiparae cultus apud fideles propagare nunquam desinatis, templum Vobis concreditum, iuxta ritum in Vestris Regionibus usitatum quam optime decorandum curetis, ut devotionem erga Coelestem Reginam in animabus fidelium excitare et propagare valeatis. Haec omnia ex grato animo erga Beatissimam Virginem praestare in animo sit omnibus, quotquot in Nicula Religiosi collocati erunt, ideo dico, quod Ordinis nostri curae sanctuarium celebre committit Deus.

Postquam coelo grati animi sensa praestabitis Ex.mo Domino Episcopo Fundatori Vestro et Benefactori gratias debitas, uti fas est, persolvatis; magni etenim amoris signum erga Ordinem nostrum exhibuit confidendo Patribus nostris curam celebris sanctuarii Mariani.

Quod vero ad conditiones et desideria ab Ex.mo D.no Episcopo in supra laudatis litteris expressa spectat, tum ipse tenor et res tractatae ibidem, tum explicationes earum ab Ex.mo Praesule RR. PP. Leoni Manu et Augustino Pop oretenus datae, tum Vestri Provincialis Consultorii unanimis assertio nobis oblata et considerata magnanimitate ac benevolentia Ex.mi Principis in tractando Ordine nostro - haec omnis, dico, prorsus securos nos reddunt, has conditiones hoc modo intellectas neque Constitutionibus nostris opponi nec incommodum ullum aut difficultatem allaturas esse nostris Religiosis in Monasterio Nicula sedem suam fixuris.

Quae cum ita sint, praesentibus declaramus nihil iam obstar quin novum coenobium nostri Ordinis in Monasterio Nicula constitutis ac proinde Vos posse iam quantocius assumere administrationem Monasterii Nicula, ecclesiae eiusdem, aedificiorum et agrorum ad idem Monasterium pertinentium, nec non curam animarum seu parociae eidem Monasterio adnexae, re debito modo quoad tempus et rationem cum Ex.mo Episcopo composita.

*Optimum exitum totius huiusce negotii Vobis adprecens me piis precibus Vestris enixe commendo
Vester*

Reverendo in Christo P. Superior

servus in Christo addictissimus

(scean) Ο ΑΡΧΙΜΑΝΔΡΙΤΗΣ ΤΩ ΤΩΝ ΒΑΣΙΛΕΙΑΝΩΝ ΤΑΓΜΑΤΟΣ ΤΩ ΑΓ ΙΩΣΑΦΑΤ

Superior Generalis Ordinis Basiliani St. Josaphat

Ο ΜΕΓ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΤΟΙΟΥΤΟΣ ΕΣΤΙΝ

(signé) P. Dionysius Τκαεζυке

Superior Generalis.

(signé) P. Josephus ... (illisibile)

Decs. (?) gen.

L'EVEQUE IULIU HOSSU ET NICULA : DU MĂNĂȘTIRE AU MONASTERE (1936)

B 07/07/1936			
Lettre du père Atanasie Maxim au père archimandrite. Résumé:			
Le père Maxim demande au père archimandrite de lui donner des conseils quant à la correspondance officielle au sujet du monastère de Nicula, qu'il faut envoyer au provincial. Le motif en est que les lettres sont retenues longtemps dans leur province. Il mentionne la nomination du métropolite Alexandru Niculescu. Il évoque la lutte continue avec les orthodoxes qui ont séquestré l'église des fidèles ukrainiens de Suceava. Les orthodoxes justifient leur acte en affirmant que l'église appartient au patrimoine national de la Roumanie. Malgré l'intervention de l'évêque et de tant d'autres voix catholiques de la Roumanie auprès du ministère d'Etat, il n'y a pas eu d'issue positive. Lorsque les fidèles s'étaient rassemblés dehors pour célébrer la liturgie, les gendarmes sont venus et leur ont interdit de continuer la prière liturgique.			
4705 /1936	C	09/07/1936	Bixad. Pr. At. Maxim preluarea mănăst. Nicula. După ca vor primi răsp. dela Roma.
4827 /1936	E	10/07/1936	Ioan Rusu, planul și devizul pictării bisericii din Nicula, pt. aprobare
	Z	13/07/1936	Lui Jakob Denderiu (?) pentru jamuri și ușile colorate
B 13/07/1936			
Lettre du père Atanasie Maxim au père archimandrite. Résumé:			
Le père Maxim informe le père archimandrite qu'il doit se rendre à Cluj pour savoir s'il est possible d'obtenir le monastère de Nicula avant le 15 août. Au cas où l'évêque était absent, il pourrait résoudre l'affaire avec le vicaire. Dans la même lettre, il ajoute que le monastère de Nicula pourra être repris vers le 15 septembre: il a appris cette information officielle en provenance de l'évêque par l'intermédiaire d'Užhorod.			
4908 /1936 m	E	avant le 14/07/1936	Maxim, Egumenul comunică Ex. Sale, că va scrie
4919 /1936	C	16/07/1936	Super. Mănăst. Bicsad trimite copia încuviințării primirea Mănăst. Nicula.
B 15/07/1936 (transcription et traduction: Imola Balint)			
Méltóságos és főtisztelendő Péter Superior Generalis! <i>Július 13.-án, hétfőn reggel, vettem kézhez a „Nicula” monostor átvételének jóváhagyását s készítültem azonnal Cluj-ra, hogy Hossu Püspök Úr Ó Excellenciájával megbeszéljem az átvétel idejét és részleteit mert kevés idő áll rendelkezésre az aug. 15-éi búcsúig. Indulás előtt pár órával hozta a posta Dr. Hossu püspök Úr Ó Ex.nak iratait, melyben közli, hogy a Rend válaszának értetetlen késése miatt az eszéi búcsú megtartása iránt már intézkedett a „Nicula” monostor átadása pedig sept. második felében lesz. Afölött van ideje gondolkodni még.</i> <i>En aztán nem mentem Clujra, hanem irtam. Elküldtem a jóváhagyó iratot eredetiben és másolatban is, kérve az eredeti visszaküldését s kértem, hogy az átadást aug. 15-utáni Vasárnap vagy valamely hétköznap tartaná meg, mert szeptember második felében történő átadás után esetleg a lakás rentbehozása sem lesz lehetséges, hogy ott egy szerzetes család elhelyezkedhessék. Külömben ahogyan jónak látja a püspök, így intézkedjék. Mi hálásak vagyunk, hogy munkateret adott. Én arra gondoltam, hogy augusztus utóján és szeptember elején van még három ünnep, amikor volna még talán anyai jövedelem, hogy a lakást valamenyire rendbe hozni lebessem, a szerzetesek céljára.</i> <i>Nincs hozzá remény, hogy a püspök változtasson a határozatán. Sorából kéri, hogy bántja a válasz „értetetlen” késése, meg talán az is, hogy mai napig sem tudja, pedig ismételtlen kérdezte szóval és írásban is kicsoda lesz kijelölve a „Nicula” monostori parókiaira kinerezés végett. Erre is azt válaszoltam hogy előterjesztést tettem, mihelyt választ kapok- közölni fogom. Persze Užhorodról nem kaptam választ</i>			

Tebát ügyesen beajutottunk a csávába- az Uzhorodi P. Provinciális szeretetteljes atyai gondoskodása folytán- és Dr.Hossu püspök Úr nehezteletét magunkra vontuk még mielőtt az új monostort átvettük volna. Nem szerencsés körülmény, mert kényes és nehező természetű ember akivel már volt két összeütközésem- míg az ő egyházmegyéjében volt a bicszádi monostor. Igaz, hogy mindakettő elismult, de a jelenlegi kezdet: omen és nem biztató.

A püspök Úr Ó Excellenciája február végén írt nekem és közölte az átadás feltételeit. Az ügy késett először hiúságig mert mink missiókra jártunk, másodszor késett mert Konzultia csak április 27-én volt. Eddig nem lett volna baj mert az átadást mindenki májusban vagy júniusban gondolta s a Püspök Úr többnek dicsőkedett is ezzel. Április 23-án- konzultia után Muloceron (Mukacevont?)-az Uzhorodi P. Provinciális megígérte nekem, hogy az ügyet baladéktalanul felterjeszti Rómába. Hogy jobb kedre legyen hozzá, minden szükség nélkül, meghívtam május elejére, hogy a Moisein monostori hivatalos látogatással kapcsolatban nézzék meg „Nicula”-t is. Május 5-én Moisein-ban nekem azt mondta, hogy az ügy már fel van terjesztve Rómába. Ugyanezt jelentette ki május 6-án P.Manu Leo főnökatyja előtt. Persze mindez humbug volt. Így beszélt hogy ezzel kedvünkbe járjon s pénzt adjunk neki egy bucurești-i utra, mert ő Roma, Bécs, Prága, Berlin és Budapest után látni szeretné București-et is. Adtunk neki pénzt, de nem kísértük el, de ezt nem is kívánta. Ezután még vagy háromszor sürgettem az ügyet levélben. Soba nem is válaszolt.

Felterjesztettem Uzhorodra a tervezetet a személyi dispoziciókor(?) arra az esetre, hogy „Nicula”-t átvesszük. Igaz, akkor reméltem hogy Julius 15-ig átvesszük. Azt írtam, hogy ha idejében nem kapok választ úgy fogok intézkedni, ahogy jónak látom. Úgy látszik teljesen megbízjuk bennem, azért nem is válaszol. -Magam nem kívántam határozni, mert két proposíciót tettem s az egyikben én is szereplek. Én olyanok látoma körülményeket, hogy jó volna nekem átmenni oda legalább egyidőre.

Volt egy pap novíciusunk: Dr. Lupu Niculae theol. Tanár Balázsfahváról. Öt hónapi kandidatura után az első kellemetlenség reá nézve, mint ő mondá az volt, hogy megtudta a Provinciális vizita alkalmából, hogy a mi szervezkedésiünk nem tesz eleget sem a román kultusz törvénynek, sem a román-romai konkordátumnak, melyeknek értelmében egy román területen élő szervezetnek sem lehet előjárója az ország határain kívül, csak Rómában.- Ezt tetézte maga a vizita. Mikor Dr. Lupu Niculae Péter bement kihallgatásra a P. Provinciálishoz saját szavai szerint nagyon kellemetlen benyomást tett reá az a kikent-kijent lesimított frizurájú Rendőrfőnök a ki a cigarettá füstöt csak úgy fújta a kandidátus Péter orra alá, s ugyanakkor elgondolta: jól nézünk ki, én lemondtam a dobányról, ...társadalmi pozícióról, azért hogy ez az idegen p...alak az orrom alá füstöljön. A Ft.P. Provinciálisra a kandidátus nagyon jó benyomást tett- de viszont nem mondhatnánk. Itt kezdett inogni s öt hónap után el is távozott.

Mi nem dicsőkedtünk sehol a helyzetünkkel, hogy szervezkedésiünk ellentétben áll világi és egyházi törvényekkel egyaránt. A mai erős barokk közepette, melyeknek központja- itt nallunk- ép a görögkatolicizmus, ha megtudnák az ortodoxok három nap alatt bezártnak a monostorunkat s mi mehetünk -Uzhorodra zabot begyézni. Dr. Hossu püspök Úr ha tudná a tényleges állapotot, aligha állott volna szóba velünk vagy legalábbis feltételként kikötötte volna, hogy először a törvény értelmében szervezkedjünk s idegen állam alattvalóitól ne függjünk.

Most ájnak elő a valóval és mondjam, hogy a csehszlovák Provinciális az oka, ennek az értetetlen késedelemnek, mert irántunk románok iránt nagy a szeretete. Én sobasem felejttem el a Zovhvai(?) Kaputulum Generalét, mikor P. Bulik és P. Resetelo(?)intriakúra a fellovált néhai P. Filas támogatást intézett néhai P. Kaliz akkori Provinciális ellen a román novícia miatt, cél az volt, hogy ezt a novíciát töröljék.

P. Resetelo kimutatta a foga fehéret (kimutatta a foga fehéret) velünk szemben, mikor Provinciális lett Luvreban. A Ft. P. Arhimandrita felszólítására írtam neki román szerzetes növendékeink érdekében. Elebb nem válaszolt s mikor mégis írtam-azt írta, hogy velem nem áll szóba, van Provinciálisom, annak közvetítésével írjuk. Nyeltem egyet a testvéri szeretet és szerzetesi alázatosság ilyen megnyilvánulása után, de szót fogadtam neki s írtam az uzhorodi Provinciális útján. Hogy ez a közvetítés mit jelent, igazolja jelenlegi esetünk a „Nicula”-i monostor ügyével.

Most pedig ez ügyvel kapcsolat P. Bulik Provinciális is kimutatta a foga fehéret. A románok iránti szeretet hiánya vezette őt erre az eljárásra. A kényelem szeretet és nem törődés mégsem képes fontos ügyekben- életbe vágó kérdésekben- ilyen hanyagságra.

A helyzetünk kritikus. Egy rendtagunk sincs itten, ki ezt így ne látná. Kérem, hogy ezekből kifolyólag méltóztatassék szervezetünket kiépíteni, hogy az ne legyen ellentétben a világi és egyházi törvényekkel s a gör. kath. román egyháznak ne legyünk az Achilles sarkak, mert minden pillanatban nyilvánossá lehet a dolog s a mi helyzetünk lehetetlenné lesz az állammal szemben de a saját gör. kath. társadalmunkkal szemben is, melynek fogalma nincs a valóságról, hogy mi szegényt hozhatunk rájuk épp a küzdelem pillanataiban (napjaiban) törvénytelen helyzetünkkel. Ez az ügy halasztást nem tűr. Kinos volna engedni, hogy nemzetiségi konfliktussá fejlődjék ki. Más kivezető út pedig nincs.

Anyagilag -kínálódunk- bál' Istennek. „Nicula”-átvételétől reméltük, hogy kiülhetünk össze két klerikust Rómába, mert tanácsaik is ajánlják. Ez most befagyott, bála a testvéri szeretetnek és atyai gondoskodásnak mely Uzhorodról lövöldöz reánk. - Hogy az Uzhorodi monostor létesült, és pedig ilyen arányokban sok, nagyon sok munkámba és küzdelmembe került. Hál Istennek érte, mert minden utógondolat nélkül tettem s ha én nem tettem volna mindazt amit

tettem, az Uzhorodi monostor, ha léteznék is, nagyon igénytelen vadon volna. Ez nem felbányás akar lenni, mert soba senkise hallotta eddig tölem ezt a beszédet. De azt sem hittem hogy Uzhorodról kapjuk mi valaha is- a hideg zuhanyokat.

Ezek után egész természetes, hogy az utiterv mehet közlök nem vezet Cluj-ra, mert Dr. Hossu püspökhöz a történetek után nem tanácsos elmenni. En nem tanácsolom a Dr. Frențiu püspök meglátogatását sem, ott a bétén fejeződnek be a papi lelkigyakorlatok s utána a püspök fürdőbe megy, saját fürdőjébe Bihar Fűredre. Méltóztassanak hozzánk jönni Bikszádra s itt tölteni legalább 4-5 napot, hogy legyen idő mindent megbeszélni és tisztán látni. Nekünk rejténivalónk nincsen, de aki ...ggal küzd, azt a távollból jó tanáccsal haszttalan látják el, mert annak hasznát nem igen veheti. Azután át lehet menni Moreni-re is.

Sokat írtam. Elkéseredve írtam. Harmadnapja nagyon de nagyon nyomott hangulatban és lelkiállapotban vagyok. De azért csak valót írtam. Ha valami mind ebből fájdalmat okoz a T. Arhimandritának sajnálom és bocsánatot kérek. De úgy érzem kötelességem volt nyiltan írni. Az érsek kinevezése körül ma érthetetlen politikai érdekek próbálkoznak érvényesülni. Váradról érdekelve van Dr. Frențiunek egy kanonokja és Cluj-ról maga Dr. Hossu püspök. Most legjobb távol maradni tőlük-emiatt is.

Ha reggel indulnak Pécsről Debrecenen át, este itt lehetnek.

Imáiba és atyai szeretetébe ajánlottan vagyok

Manastirea Bicsad 15-VII-1936

Traduction:

Preavrednice și Preacucernice Pater Superior Generalis!

Pe 13 Iulie, luni dimineața am luat în mână aprobarea luării în primire a mănăstirii „Nicula” și m-am și pregătit la Cluj să vorbesc cu Excelența sa Episcopul Hossu despre data și detaliile preluării, pentru că nu mai avem mult timp la dispoziție până la pelerinajul din 15 august. Cu câteva ore înainte de plecare au venit prin poștă documentele Excelenței sale Domnul Episcop Hossu, în care ne înștiințează că din cauza întârzierii inexplicabile a răspunsului Ordinului a luat deja măsuri în privința pelerinajului, iar predarea mănăstirii „Nicula” va avea loc în a doua parte a lunii sept. Asupra acestora mai are timp de gândire. Până la urmă nu m-am dus la Cluj, ci i-am scris. Am trimis actul de confirmare în original și copie, cerând retrimiteră originalului și am cerut ca predarea să aibă loc duminica sau o altă zi din săptămâna după 15 aug., deoarece după predarea în a doua parte a lunii septembrie s-ar putea ca renovarea locuinței să nu fie posibilă pentru ca mai apoi acolo să poată locui o familie de călugări. Dar cum crede episcopul că e mai bine, așa să facă. Noi îi suntem recunoscători că ne-a dat spațiu pentru a ne desășura activitatea. M-am gândit că la sfârșitul lui august și începutul lui septembrie sunt încă trei sărbători care ar aduce venit suficient ca să se poată renova locuința pentru călugări. Nu este nicio speranță ca episcopul să-și schimbe hotărârea. Printre rândurile lui se simte că întârzierea „inexplicabilă” a răspunsului îl doare, și poate și faptul că nici până azi nu știe, deși a întrebat în mod repetat direct și în scris, cine va fi desemnat la parohia mănăstirii „Nicula” pentru a fi numit. Și pentru acesta răspunsul meu a fost că am făcut o propunere și că, deindată ce voi primi răspuns, am să-i aduc la cunoștință. Bineînțeles de la Uzhorod nu am primit răspuns. Prin urmare, am intrat bine în bucluc - din cauza grijii părințești pline de dragoste a Părintelui Provincial din Uzhorod am reușit să atragem asupra-ne supărarea Domnului Dr. Episcop Hossu încă înainte de preluarea mănăstirii noi. Acesta nu este neapărat un lucru fericit, pentru că el este un om cu caracter delicat și dificil, cu care am intrat deja de două ori în conflict - cât timp mănăstirea din Bixad a fost în dieceza lui. Este adevărat că amândouă s-au rezolvat, dar situația de față: este *omen* și nicidecum încurajatoare.

Excelența sa Domnul Episcop mi-a scris la sfârșitul lui februarie și m-a informat despre condițiile predării. Cazul a întârziat prima oară până spre Paști, deoarece noi am fost în misiuni, a doua oară a întârziat deoarece Consultă (Capitul) a fost numai pe 27 aprilie. Până acum nu ar fi fost nicio problemă, deoarece fiecare s-a gândit că predarea va avea loc în mai sau în iunie și Domnul Episcop s-a și lăudat mai multora pe această temă. După 23 aprilie - după Consulta de la Muncaci - Părintele Provincial din Uzhorod mi-a promis că va prezenta fără întârziere cazul la Roma. Ca să-l stimulez în acest sens, l-am invitat la început de mai să viziteze și „Nicula” cu prilejul vizitei obligatorii la mănăstirea Moisei. Pe 5 mai, în Moisei, mi-a spus: cazul este deja prezentat la Roma. Același lucru l-a declarat și pe 6 mai înaintea stareșului P. Manu Leon. Desigur a fost numai minciună. A vorbit astfel numai ca să ne facă plăcere și ca

să-i dăm bani pentru un drum la București, pentru că el, după ce a fost la Roma, în Viena, Praga, Berlin și Budapesta, voia să viziteze și Bucureștiul. I-am dat bani, dar nu l-am condus, dar nici nu a dorit acest lucru. După acestea am încercat să grăbesc lucrurile încă de vreo trei ori prin scrisori. Nu mi-a răspuns la niciuna. Am trimis un plan la Uzhorod și o dispoziție personală în caz că vom prelua „Nicula”. Atunci speram că o vom lua în primire până în 15 Iulie. Am scris că, dacă nu primesc răspuns în curând, am să fac așa cum cred eu de cuviință. Se pare că are încredere deplină în mine, de aceea nu răspunde. Eu de unul singur nu am vrut să decid, pentru că am făcut două propuneri, într-una figurând și eu. Eu văd lucrurile astfel... că ar fi bine să mă duc acolo măcar pentru un timp.

Am avut un preot novice: Dr. Lupu Niculae profesor de teol., de la Blaj. După cinci luni de candidatură primul lucru neplăcut pentru el, după cum însuși spunea, a fost că a aflat cu prilejul vizitei Provincialului că organizarea noastră nu corespunde nici legii românești a cultului, nici concordatului român-roman, conform căruia nicio organizație existentă pe teritoriul României nu poate avea conducătorul în afara granițelor țării, excepție făcând Roma. Vizita a pus capac acesteia. După spusele Părintelui Dr. Lupu Niculae, când a intrat în audiență la P. Provincial, i-a făcut o proastă impresie acel Căpitan de poliție cu frizura dichisită și linsă, care sufla fumul de țigară sub nasul Părintelui candidat, și, în același timp, se gândea: arătăm bine, eu am renunțat la tutun,... la poziția socială, ca acest ins străin... (nume imposibil de descifrat) să-mi fumege sub nas. Candidatul a făcut impresie foarte bună pentru Precucernicul P. Provincial, dar invers nu s-ar putea spune. Aici a început să se clatine și după cinci luni a și plecat.

Noi nu putem să ne lăudăm nicăieri că organizarea noastră este în contradicție atât cu legile lumești, cât și cu cele bisericești. În mijlocul luptelor puternice de azi, în centrul cărora – aici la noi – este chiar greco-catolicismul, dacă ar afla ortodocșii, în trei zile ne-ar închide mănăstirea și noi am putea pleca la Uzhorod să paștem bobocii. Domnul episcop Dr. Hossu dacă ar ști despre situația reală, cu anevoie ar fi stat de vorbă cu noi sau ar fi pus ca și condiție ca mai întâi să ne organizăm conform legii și să nu depindem de un superior dintr-o țară străină. Mergând până la capăt cu sinceritatea, ar trebui să spun că Provincialul cehoslovac este cauza acestei întârzieri de neînțeles, pentru că dragostea lui față de noi, românii, este mare. Eu n-am să uit niciodată pe Capitulum General de la Zovhva (?) când, la întrigile lui P. Bulik și P. Reșetelo (nume greu descifrabil), fiind susținut de răposatul P. Filas, l-a atacat pe răposatul P. Kaliz, Provincialul de atunci, din cauza noviciatului român, scopul fiind ca acesta să fie eliminat. P. Reșetelo și-a arătat colții împotriva noastră când a devenit Provincial în Luvre. Atenționat fiind de Precucernicul P. Arhimandrit, i-am scris în interesul călugărilor novici români. Prima dată nu a răspuns și când i-am tot scris – mi-a scris că nu stă de vorbă cu mine, că am și eu Provincial, să scriu prin intermediul lui. Nu mi-a picat bine așa o manifestare a iubirii frățești și umilinței călugărești, dar l-am ascultat și i-am scris prin Provincialul din Uzhorod. Ce înseamnă această intermediere dovedește situația în care ne aflăm în prezent cu treburile mănăstirii „Nicula”.

Iar acum în raport cu acest caz și Provincialul P. Bulik și-a arătat colții. Lipsa de dragoste față de români l-a făcut să procedeze astfel. Aplecarea spre confort și nepăsarea nu folosesc la nimic în lucruri însemnate, când sunt în joc chestiuni de viață și de moarte? Nu este posibilă o astfel de neglijență. Suntem într-o situație critică. Niciun membru al ordinului nu vede situația altfel. Vă rog ca, în consecință, să binevoiți să regândiți organizarea noastră ca aceasta să nu fie în contradicție cu legile lumești și bisericești și să nu fim pentru biserica grec.cat. română călcâiul lui Ahile, pentru că problema poate ieși la iveală în orice moment și vom fi într-o situație ingrată față de stat, dar și față de societatea noastră grec.cat., care habar nu are de adevăr, că noi putem să aducem rușine peste ei cu situația noastră ilegală chiar în momentele luptei. Această treabă nu suportă amânare. Ar fi jenant să lăsăm să se degenereze într-un conflict național. Altă cale de ieșire nu există. Financiar ne chinuim – slavă Domnului. De la luarea în primire a mănăstirii „Nicula” am sperat că vom putea trimite în toamnă doi clerici la Roma, pentru că aceasta este și recomandarea consiliului lor. Acest lucru stă acum locului din pricina iubirii frățești și grijii părintești care ne aruncă săgeți dinspre Uzhorod. Pentru înființarea mănăstirii din Uzhorod, așa de mare cum este am muncit și luptat mult. Slavă Domnului, pentru că am făcut-o fără nicio intenție ascunsă și, dacă nu aș fi făcut ce am făcut, mănăstirea Uzhorod, chiar dacă ar exista, ar fi ca o sălbăticiune neglijată. Acesta nu vrea să fie un reproș, deoarece niciodată nimeni nu a auzit până acum astfel de vorbe de la mine. Dar nu aș fi crezut vreodată că vom primi din Uzhorod dușuri reci.

După toate acestea este firesc că planul de călătorie despre care vă informez nu duce la Cluj, deoarece după toate cele întâmplate nu este recomandabil a ne duce la Domnul Episcop Dr. Hossu. Nu cred nici că ar trebui să-l căutăm pe Episcopul Dr. Frențiu, acolo săptămâna aceasta au luat sfârșit exercițiile spirituale pentru preoți și după aceea episcopul se duce la băi, băile lui proprii, la Băile Bihor. Binevoii să veniți la noi, la Bixad și să petreceți măcar 4-5 zile aici, ca să avem timp să discutăm și să vedem limpede toate. Noi nu avem nimic de ascuns, dar cine luptă cu ... (cuvânt imposibil de descifrat), de departe degeaba este sfătuit, căci aceste sfaturi nu prea sunt de folos. După aceea se poate trece și pe la Moreni. Am scris mult. Am scris la supărare. Deja de trei zile sunt într-o dispoziție și o stare de spirit de amărăciune. Dar am scris numai adevărul. Dacă din toate acestea ceva pricinui-va suferință Stimatului Arhimandrit, îmi pare rău și vă cer iertare. Dar cred că a fost de datoria mea să vă scriu deschis. În jurul numirii arhiepiscopului/mitropolitului interese de neînțeles încearcă a se impune. De la Oradea interesat este un canonic al Dr.-lui Frențiu, iar de la Cluj însuși episcopul Dr. Hossu. Acum cel mai bine este să stăm deoparte - și din această cauză. Dacă dimineața pornesc de la Pécs prin Debrecen, seara pot fi aici. Mă încredințez rugăciunilor și dragostei dumneavoastră părintești. Mănăstirea Bicsad 15-VII-1936			
12/1936	M	17/07/1936	Comisia adm. invită preoți cari vor funcționa la Sf. Mărie Mare ... la Măn.
5029 /1936	E	17/07/1936	Ioan Rusu înaintează contractul spre aprobare On. protop. Gherla - se aprobă 23/07/1936
13/1936	M	22/07/1936	Comisia adm. a Sf. Măn. scrie la Pretură – ca să facă dispoziții pentru repararea drumurilor către Mănăstire și a podurilor, pentru ordinea și salubritatea publică
5106 /1936 m	E	22/07/1936	Egumenul Maxim, declarațiile Păr. Manu și Aug. Pop la adresa (?) Nr 4414/1936 At. Maxim-Bixad; - se menține cele scrise în decretul Nr 140/1936 07/07/1936
5029 /1936	C	23/07/1936	Dn. Rusu, contract cu pict. bis. din Nicula. Se aprobă
	Z	27/07/1936	Chifan Petru ca plată de strage pe 1935, 1936: 80 lei Cosma Vaisle salar pe luna Iulie a.c.: 300 lei
5213 /1936	E	30/07/1936	Episcopul diecezan publică în „Curier” pelerinajul dela Măn. Nicula S-a trimis la „Curier” spre publicare 31/07/1936
<i>Curierul creștin</i> 15-16, 1936, 99 = 5213/1936 <i>Pelerinaj la sfânta Mănăstire dela Nicula, Lupșa și Strâmbu</i> <i>Continuând tradiția statornicită de noi, cu ajutorul Domnului, vom lua parte și în anul acesta la marele pelerinaj, ce se vor ține la 15 August, sărbătoarea Adormirii Prea Curatei Vergure Maria la Sf. Mănăstire dela Nicula, la 8 Septembrie, sărbătoarea Nașterii Maicii Domnului, la Sf. Mănăstire dela Lupșa, iar la 14 Septembrie, sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci, la Sf. Mănăstire dela Strâmbu, unde vom pontifica sf. Liturghie, vestind cuvântul Domnului poporului credincios.</i> <i>Onorat Frațiiile Voastre veți îndemna cu toată căldura pe credincioși, să participe cât mai numeroși, la aceste pelerinaje, pentru a se primeni și pe aceasta cale Biserica Domnului, reîntorcându-se întăriți în credință și mângăiați sufletește.</i> <i>Îi așteptăm cu drag pe toți la sufletească îmbrățișare întru bucuriile credinței, izvor nesecat de sănătate și viață întru Domnul.</i> <i>Cluj, la 31 Iulie 1936.</i> <i>No. 5213</i>			
5316 /1936	E	04/08/1936	enregistré le 05/08/1936 Ioan Rusu, disp. timp sacrat pt. Iacob Pop și Eugenia Cupșa of. par. (?) Nicula se dă dispensa cerută 05/05/1936
5405 /1936	E	09/08/1936	Episcopul diecezan publică în „Curier” pastorală ref. la așezarea călugărilor basiliteni la Sf. Mănăstirea a Niculei s-a publicat

Curierul creștin 15-16, 1936, 97-98 = 5405/1936

(Publié aussi partiellement dans *Clujul creștin* 30-33, 1936, 1 et dans *Vieața creștină* 30-33, 1936, 1)

Iuliu

*din îndurarea lui Dumnezeu și grația Sfântului Scaun Apostolic al Romei Episcop român unit de Cluj-Gherla,
Dar și Binecuvântare dela Dumnezeu Tatăl și Mântuitorul Nostru Isus Hristos*

Venerați Frați, și Preaiubiți Fii!

Pe cărările vizitațiilor canonice, scumpe sufletului nostru, închinat Domnului, pentru trezirea unui val puternic de nouă viață sufletească, prin cimentarea sufletului întregii preoșimii în sfântă, dumnezească solidaritate și prin contopirea deplină în legătura desăvârșirii a sutelor de mii de credincioși din Eparhia de Dumnezeu păzită și nouă, fără vrednicile noastre, spre păstorie încredințată, punctele cardinale de reacșim sufletească, ne-au fost vetrele sfinte ale Mănăstirilor noastre.

Aici am așteptat, an de an, revărsarea sutelor de frați preoți și a sutelor de mii de credincioși și am primit sfânta și dumnezească îmbrățișare sufletească a scumpilor mei, pe cari i-am cercetat prin satele lor, la casele lor, prin văi și prin munți, pe toate căile și potecile, pe unde dragostea lui Hristos ne-a silit să-i căutăm. Și s-a statornicit legătura sfânta între frați și între păstoriți.

Cu acest gând am întârit, cu ajutorul Domnului, tot mai puternic, tradiția binecuvântată a pelerinajelor. Domnul a deschis, tot mai bogate, izvoarele darurilor, pentru primenirea sufletelor și valuri tot mai bogate, de nouă viață, s-au revărsat, din an în an, în vlădicia întreagă și peste hotarele ei, întremând tot mai puternic, un suflet și un trup întru Hristos Isus Domnul nostru. Mi-am dat totuși seama, dintru început, că aceste locuri sfinte, vor putea plini misiunea lor deplin și cu prisosință, când, în chip firesc, familiile călugărești se vor așeza la vetrele lor sfinte.

Simt, că a sunat ceasul dorit, ca cel mai puternic centru de sfinte pelerinajii, sfânta și scumpa Mănăstire a Niculiș, ocrotitoarea străvechei Icoane venerate a Maicii Domnului, făcătoare de minuni, să-și primească Familia sa călugărească.

Gândul nostru s-a îndreptat spre Familia sfântului Vasile cel Mare, pe care, dintru începutul păstoririi noastre, am îmbrățișat-o cu toată căldura sufletului nostru, și a cărei înălțare am dorit-o din toată inima, cercând a-i întâri începuturile redeșteptării sale românești, în țara întregită din darul lui Dumnezeu, prin ajutorul moral, mai ales, pe care m-am silit să-l dau, an de an, în șir neîntrerupt, cât s-a aflat pe teritoriul eparhiei noastre.

De atunci i-am urmărit cu drag, pașii plini de binecuvântată lucrare și m-am bucurat din tot sufletul de progresul statornic ce l-a realizat.

Astfel, cu toată încrederea, am hotărât în Domnul, să încredințez izvorul cel mai scump al mângăierilor sufletului nostru și a multelor sute de mii de credincioși, sfânta Mănăstire a Niculiș unde Preabună și Preamilostivă, tronează blândă făcătoare de minuni, Maica Domnului Precurată, cu Pruncul Isus în brațele purtătoare de viață, am hotărât să-l încredințăm Familiei călugărești a Ordinului Sfântului Vasile cel Mare, întru administrare și rodnică chivernisire.

Facem aceasta, în numele Domnului, cu gândul și în credința tare, că tot mai bogate și mai puternice se vor revărsa valurile binecuvântate ale vieții creștinești asupra întregii vlădicii și departe peste granițele ei, prin sutele de mii de pelerini credincioși, reînțorși la vetrele lor, primeniți sufletește, prin lucrarea acelora, cari și-au închinat Domnului viața lor întreagă urmând căderea sfaturilor evanghelice, întru desăvârșita lepădare de sine, zidind astfel tot mai puternic Biserica Domnului vie, închiegată, nebiruită, prin legătura desăvârșirii, care este dragostea lui Hristos și slujind în acest chip luminat și puternic Neamul scump și Țara.

Pentru atingerea acestui scop sfânt, care este singur determinant în hotărârea luată și până va fi slujit acest scop, încredințăm, ca loc de așezare, exclusiv Părinților călugări români, cu frații lor, din Provincia românească a sfântului Vasile cel Mare, întru binecuvântată chivernisire și administrare, în înțelesul Decretului nostru Nr.140/1936 dat din ședința conșistorului nostru episcopal la 25 Februarie 1936, care rămâne hotărâtor, trăind și dezvoltându-se în a lor așezare și viață călugărească conform regulilor și așezămintelor proprii călugărești, și lucrând în afară pentru credincioși, la pelerinajii și în Eparhie, amăsurat îndrumărilor și aprobărilor noastre canonice și a urmașilor noștri din toate timpurile.

Ceeace ar mai fi necesar a se determina și fixa se vor plini în spiritul și lumina scopului urmărit în această hotărâre a noastră: Mărirea lui Dumnezeu întru mântuirea sufletelor, pe care dorim a o promova prin această așezare care azi ia ființă.

De acum neîntrerupt se vor cânta măririle Domnului și ale Maicii Precurate la picioarele Icoanei făcătoare de minuni, așezată pe tronul strălucit al noului iconostas aprobat și început de noi și se vor revărsa din belșug darurile cerești asupra celor ce vor căuta ușurare.

În toată ziua și în toată ora, izvorul rămâne deschis și brațele Maicii Preacurate purtând pe Pruncul Isus Domnul, așteaptă pline de dar pentru a da mângăiere, pentru a da pace sufletului încercat.

Cu sufletul mângăiat dând mulțumită Domnului, dimpreună cu Voi, preaiubiți Frați și fii credincioși, veniți din toate părțile la picioarele Maicii Domnului, făcătoare de minuni, rog pe Atotputernicul Dumnezeu să binecuvinteze așezarea fiilor sfântului Vasile cel Mare la sfânta Mănăstire a Nicului și să o desăvârșească pentru zidirea Împărăției Sale pe pământ și pentru întărirea neamului nostru pe nebirnita temelie a credinței, peste veacul veacurilor întru a Sa neapăsă Mărire a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Spirit. Amin.

"Darul Domnului Isus Hristos cu voi. Dragostea mea cu voi cu toți, întru Hristos Isus. Amin."

Dat și investit de noi, în fața mulțimilor adunate la sf Mănăstire a Nicului, la adormirea Maicii Domnului, anul Domnului 1936, al episcopatului nostru anul al XIX-lea.

Episcop Dr. IULIU HOSSU

Nr. 5405

Curierul creștin 15-16, 1936, 109 ss.

Din Apostolatul Prea Sfințitului Iuliu
- Pelerinajul la Sf. Mănăstire dela Nicula. -

Neîntrecut în proporții și fast s-a desfășurat și în anul acesta la sărbătoarea "Adormirii Maicii Domnului" - 15 August - obșnuitul pelerinaj al Mănăstirii dela Nicula. Ploile abundante, căzute în ultimul timp, nu au fost o piedică în calea celor peste 20.000 creștini, cari, mănâcând de puterea credinței lor, au venit să se proștearnă în fața Icoanei făcătoare de minuni a Maicii Domnului și să asculte cuvântul de înaltă învățătură creștinească a Prea Sfinței Sale Episcopul nostru Iuliu Hossu.

Pelerinajul propriu zis, s-a început încă de Miercuri în 12 l.c., căci atunci au început a sosi pelerinii cu procesiuni din toate părțile Ardealului și Maramureșului. Pentru suplینirea lipsurilor sufletești a celor ce soseau mai de vreme, așteptau 20 preoți, în frunte și sub conducerea neobositului părinte canonic dr. V. Bojor, cari îi cuprindeau cu dragoste, oficiindu le zilnic mai multe Liturghii și alte laude Dumnezești, în cadrele cărora s-au rostit cuvântări pline de cel mai sfânt entuziasm, mărturisind și împărțind pe toți dornicii de această hrană cerească.

Pelerinajul se încheie în ziua mare a Praznicului, cu Liturgia Arbierească oficiată în fiecare an în sobor de preoți și cu mare fast de către Prea Sfinția Sa Părintele Episcop Iuliu, care cu acest prilej face în văzul mulțimilor consacrări de preoți. Anul aceasta au fost ridicați la treapta preoției clericii absolvenți Teodor Cernucan dela Cluj și Vasile Pitea din Blaj.

Întru întâmpinarea Prea Sfinției Sale, care a sosit la orele 8 a. m. au ieșit până aproape de Nicula-sat mai multe procesiuni cu prapori, conducându-l până la Mănăstire în cântece religioase.

În cadrele Liturghiei Arbierești, Prea Sfinția Sa a rostit o puternică și impresionantă predică despre "Preacurata Fecioară Maria".

Tot în cadrul acestei magistrale cuvântări Prea Sfinția Sa a prezentat mulțimilor pe părintele egumen al Mănăstirii dela Bixad Atanasie Maxim, care în fruntea Ordului călugăresc "Sf. Vasile" fiind, va conduce în viitor cu priceperea-i recunoscută și această Mănăstire. De aci înainte, Sf. Mănăstire dela Nicula, nu mai este goală nici odată. Chiar capul acestui Ord, despre a cărui rodnică activitate în ogorul lui Hristos suntem pătrunși cu toții, ajutat de alți membri ai Ordului, va sta neconținut la dispoziția acelor cari în ori ce timp vor alerga aici, pentru suplینirea lipsurilor sufletești. Trecutul acestui Ord, și chiar activitatea și trecutul capului acestui Ord din România-Mare sunt o garanță, că sub directia lor conducere, Sf. Mănăstire dela Nicula, va progresa și înflori și mai mult.

După duiosa predică a Prea Sfinției Sale s-a înconjurat de 3 ori Sf. Mănăstire, iar în fața Icoanei s-a cântat Imnul Preacuratei, după care mulțimile au plecat spre casă.

Au urmat apoi la casa călugărească recepțiile, la care și-au prezentat omagiile preoțimea condusă de p. canonic dr. Victor Bojor, care a prezentat P. Sf. Sale sentimentele omagiale și de neclintită dragoste ale Clerului eparhial.

De aceleași sentimente pătruns, vorbește și p. egumen Atanasie Maxim, în numele Ordului călugăresc, căruia i-s-a încredințat conducerea Mănăstirii, arătând că în serviciul cauzei sfinte vor ști să-și pună în chip nelimitat toate puterile.

P. Iosif Demian din eparhia Maramureșului prezintă omagiile unei mulțimi de Maramureșeni, cari an de an alegă cu bucurie aci, pentru a se pune sub scutul Preacuratei și pentru a vedea și asculta pe neuitatul lor fost Părinte și Episcop, Prea Sfinția Sa Iuliu Hossu.

În răspuns, Prea Sfinția Sa arată, că este cu recunoștință pentru clerul conștios de datoria sa, cu încredere și nădejde multă în Ordul călugăresc "Sf. Vasile" căruia încredințându-i conducerea Mănăstirii, - urmând apoi cu timpul și celealte Mănăstiri - vor fi un izvor mai abundent de bunuri sufletești pentru aceia cari vor alerga aici pentru a se adăpa din el; iar pentru Maramureșenii cari așteptau în fața casei, Prea Sfinția Sa ieșind la ei, îi asigură de vechea dragoste părintească, împărțindu-le icoane sfinite. A urmat apoi masa oferită de Prea Sfinția Sa ordinarșilor, după care aclamat de mulțimi, s-a reîntors la reședință

Minuni, minuni... În legătură cu pelerinajul dela Mănăstirea Nicula se povestesc multe cazuri de vindecări miraculoase. Durere, cele mai multe din aceste cazuri nu au fost îndeajuns controlate, ori măcar ținute în evidență. Promitem, însă, că ne vom ocupa serios cu culegerea de date, cari vor proba suficient vindecarea minunată a multor suferinzi, cari din anumite cauze au rămas neștiute. De data aceasta vom arăta ceea ce ne-a povestit pe drum, urcând din comuna Nicula spre Mănăstire, un ungur reformat din Cluj, cu numele Varga Pavel, în vârstă de 86 ani. Intrigat de vorba ungurească a bătrânului care mergea în societatea mai multor femei spre Mănăstire, și pe cari îi ajunsesem din urmă, am intrat cu el în vorba, ispășindu-l privitor la scopul venirii sale la Mănăstire, de altă lege și limbă fiind el. Mi-a răspuns așa de sincer și convins, că Maica Domnului nu cunoaște aceste deosebiri. Ea ajută pe toți cari aleargă sub scutul Ei cu credință. Eu împlinesc un vot făcut de părinții mei, încă înainte de a mă naște eu, spunea bătrânul. Iată ce s-a întâmplat: Mama mea s-a îmbolnăvit în tinerețe la un picior, devenind schiloadă. A alergat pe la toți doctorii după ajutor. Nici unul nu a putut-o vindeca, declarând, că numai o amputare ar putea-o eventual salva. Tatăl meu, sfătuit de cineva, a adus-o la Mănăstire, pentru a se închina și săruta Icoana și vindecarea minunată s-a și întâmpinat în momentul în care a ajuns să sărute Sf Icoană. Reîntorși acasă, părinții mei au făcut vot, că în toată viața lor, nu numai ei, dar și copiii lor vor veni în fiecare an să se proștearnă în fața Icoanei, care le-a dat fericirea ce nu le-a putut-o lumea întreagă. Pe mine m-au adus părinții mei aici, încă atunci când eram de un an, și de atunci am venit în fiecare an cu bucurie, urmând să mai viu încă în zilele, cari mi-a dăruit Dumnezeu, în fiecare an. Aceasta este povestea scurtă, dar mult cuprinzătoare a lui Varga Pavel din Cluj, strada Rugului 54, care este bucuros a o repeta și altora și care ne-a povestit-o în prezența dlui Teodor Orban din Cluj. Și un caz recent O vindecare miraculoasă s-a întâmplat și cu prilejul pelerinajului din anul acesta și încă chiar cu un cucernic preot din Cluj, care suferea grozav de un timp încoace, abea putându-se mișca. Cu mare greutate a venit la Mănăstire, observând însă, că pe moment ce urcă dealul spre Mănăstire, îi scădeau durerile. Ajuns la Mănăstire a servit Liturghie și a predicat poporului, simțindu-se deodată deplin sănătos. Din modestie, părintele din cauză deocamdată a cerut să nu-i arătăm numele. Dealtfel cazul îl cunosc mai mulți din gura dănsului, pe care-l știau bolnav. Am arătat aceste cazuri fără nici un comentariu. Ele vorbesc dela sine, convingându-ne tot mai mult de ajutorul pe care îl oferă Maica Domnului, aceluia, cari aleargă sub scutul Ei cu credință. (s.p.)			
5677 /1936	E	17/08/1936	Ioan Rusu mulțumiri Excel. Sale pt. ajutorul dat pt. biserică; omagiază pe Excl Sa pt. predica din 15 Aug. of. protop. Gherla; se aprobă 5.000 lei Comisia adm. Cluj - să achite 24/08/1936
14/1936	M	18/08/1936	Comisia adm. a Sf. Măn. raportează despre venitele cu prilejul Sfintei Mării Mari din anul curent
= 5587 /1936	E	18/08/1936	Victor Bojor, raport despre sumele intrate cu ocazia pelerinajului la Măn Nicula din 15 August a.c. în evidență 18/08/1936
= Ø ¹³⁷	C	18/08/1936	Comis. Adm. Măn. Nicula, ce s-a încassat la Nicula. Evidență.
=	Z		(comptes de Sf. Maria Mare au 16/08/1936:) Sarbatoarea Sfei Marii mari Adormirea dela credintioși: liturghi, masluri, deslegări, sărindare etc: 47850 lei Dela S. Icoană din cele 2 lăzi: 16120 lei Vinderea cărților Maicei Dlm a/8 L. 194 exemplare: 1577 lei Vinderea cărților Maicei Dlm librar Unirea (?) 11ex a 6 Lei: 66 lei Cărțile de rugățiuni și cântări a 3 L. 527 exemplare: 1581 lei Cărțile de rugățiuni și cântări a 2 L. Libreria „Unirea” 100 ex.: 200 lei Din vama șetrelor: 1400 lei Arândă restaurantului dela G. Oltean: 5000 lei

¹³⁷ Le rapport semble avoir été transmis personnellement par Victor Bojor qui était à la fois président de la commission administrative de Nicula et membre du consistoire: ceci expliquerait pourquoi il est présenté au consistoire le jour même de son enregistrement dans le registre du *mănăstire*

L'EVEQUE IULIU HOSSU ET NICULA : DU MĂNĂȘTIRE AU MONASTERE (1936)

			Banii dați preoților clericilor și personalului ajutător: 13443 lei Total: 87232 lei Spesă la preoți: diurna lor și a clericilor de serviciu: 11823 lei
Ø	C	18/08/1936	± Actele cu împărțirea Nicula (iconost., Lupșa, Strâmbu)
	Z	19/08/1936	(Reste des comptes de Sf. Maria Mare): Viptualele lui Gavril Oltean – p. preoți, clerici, pers. ajutător...: 13071 lei Personalului: 1620 lei serviciului ajutator la Sf. Mărie – Mare și gendarmi: 500 lei (du 15/08/1936, probablement oublié plus haut): Dr Eugen Pop diurnă la Sf. Mărie – Mare: 500 lei (Autres dépenses du 19/08/1936): Impozit Măn Nicula Nr 86: 1200 L., sub Nr 88: 454 L; sub Nr 87: 621 L: 2275 lei Una cheie la un dulap: 20 lei
5661 /1936 m	E	20/08/1936	Episcopul diecezan dispune Rev. Bojor să predea Măn. Nicula, călugărilor basilitani
	Z	22/08/1936	Caruța lui Boitor – 7 drumuri la Nicula: 420 lei Drumuri Rvd Dr Victor Bojor (Russalie, Sfânta Maria Mare și la predarea) dela Cluj-Gherla și retour la Măn.: 360 lei
15/1936	M	24/08/1936	Comisia adm. a Sf. Măn. raportează despre predarea și preluarea Sf. Mănăstiri dela Nicula – săvârșită în ziva de 22 August a.c. pe lângă inventar (în 2 ex.) și proces verbal în 3 exemplare...
= 5728 /1936 m	E	24/08/1936	Canonicul Bojor 15, rap. că în 22 August a predat Mănăstirea Nicula părinților Basilitani; înaintează proc. verbal și inventare! (7 pagine) P. Leon Manu - Nicula; se trimite un exemplar din proc. Verbal Comisia adm. - Cluj - se trimite un exemplar din proc. verbal 29/10/1936
D 22/08/1936 (l'inventaire manque) Proces verbal de predare și preluare redactat la (écrit à la main) 22 August 1936 în (écrit à la main) localitatea Mănăstirea Nicula, cu ocaziunea predării în administrarea a Sfintei Mănăstiri dela Nicula de către Episcopia română unită de Cluj-Gherla, reprezentată prin Reverendisimul Dr. Victor Bojor canonic, fost până azi Președinte al Comisiunii de administrare a sfintei Mănăstiri, Ordinului românesc al Sfântului Vasile cel Mare reprezentat prin Prea Cuviosia Sa Atanasie Maxim, Egumen Superiorul Ordinului, în conformitate cu venerata decizie No. 140 din 25 Februarie 1936 al Prea Veneratului Ordinariat de Cluj-Gherla și ordinul No. 5106 din 7 August 1936: 1. Episcopia de Cluj-Gherla predă în administrare, iar Ordinul Sfântului Vasile cel Mare preia în administrare și bună chivernisire morală și materială ca așezare călugărească sfânta Mănăstirea dela Nicula cu toate averile sale mobile și imobile, conform inventarului la acest proces verbal anexat, semnat de ambele părți și care face parte integrantă din acest proces verbal. 2. Se observă, că amăsurat celor stipulate în decretul episcopesc No. 140/1936 mai sus menționat, sfânta Mănăstire dela Nicula se dă în administrarea Provinciei românești a Ordinului Sfântului Vasile cel Mare, exclusiv părinților români și până ce Provincia rămâne românească urmând a se observa întocmai toate cele fixate în decretul episcopesc mai sus menționat. 3. Asemenea se observă, că tot ceea ce s-a predat Ordinului Sfântului Vasile cel Mare ca aparținând Sfintei Mănăstiri dela Nicula, este și rămâne proprietatea Episcopiei de Cluj-Gherla, din aceea nimic nu se va putea înstreina fără aprobarea Ordinului de Cluj-Gherla. Asemenea edificările, transformările și ... (ilISIBLE) mai mari vor necesita aprobarea aceluiaș Ordin. Eventualele însestrări, ce s-ar face acolo de către Ordinul Sfântului Vasile cel Mare rămân proprietatea exclusivă a Episcopiei de Cluj-Gherla fără nici o bonificare. 4. Asemenea, din pădurea Mănăstirii nu se va putea exploată, tăia sau înstreina nimic fără aprobarea Ordinului Episcopesc.			

5. Dacă între ... (illisible) s-ar verifica și constata, că vre un imobil sau mobil din cele cuprinse în inventarul anexat la acest proces verbal nu aparține proprietății Sfintei Mănăstiri dela Nicula ci vre unei fundațiuni speciale, atunci de comun acord și cu aprobarea Ordinariului de Cluj-Gherla, acel lucru se va șterge din inventar, urmând a se administra în conformitate cu voința fondatorului, respectiv în spiritul eventualelor Litere fundaționale, respectiv se va restitui proprietarului. 6. În clădire se rezervă pentru episcopul de totdeauna un apartament conform indicațiilor ce se vor primi, precum este și firesc. 7. Mormintele Părinților Ivașco de fericită pomenire vor rămânea în locul lor neatins. (suite écrite à la main) 8. Victor Bojor, canonic, delegatul eppal pentru predarea sfintei Mănăstiri, dă în seamă, iar P.P. Călugări primese literile fundaționale pentru două Liturghii și îngrijirea mormântului fericitului prepozit capitular Ioan c. Ivașco, fost administrator al Sf. Mănăstiri; aprobate de Preaveneratul Ordinariat episcopal de Cluj-Gherla, sub No. 2282/1936 din ședința consistorială dela 26 Martie 1936. 9. Acelaș delegat predă susnumiților Părinți, iar aceștia primesc la mâna-proprie suma de 50.000, adică cincizecimmii Lei, statorită de Preaveneratul Ordinariat episcopal ca sumă trebuitoare pentru noile aranjamente de organizare monastică la acest lăcaș de închinăciune al Maicii Domnului - amăsurat rescrisului adresat Veneratei Administrații Capitulare cu data 18 August 1936 Ad N. 2887/1936 (22/04/1936). 10. Din ziua de azi P.P. Călugări Baziliani intră în toate drepturile și beneficiile acestei Mănăstiri precum și în toate îndatoririle legate de pelerinaje obișnuite la această sfântă Mănăstire. 11. Delegatul episcopal, în numele fostei comisiuni administratoare acestei Mănăstiri, dorește ca Preabunul Dumnezeu și Maica Domnului dela Nicula să facă revărsând asupra noilor administratori ai Mănăstirii cele mai alese daruri, ca ducând mai departe opera urmată de noi cu slabele noastre puteri să lucreze și mai mult în viitor spre mai marea mărire alui Dumnezeu și spre vestirea laudelor și măririlor Preasfintei Fecioare Maria; pentruca astfel să înflorească și prospereze (?) tot mai mult pe toate tărâmurile această sfântă Mănăstire, care să devină cu tot mai puternic focar și vatră de credință și de pietate față de Dumnezeu și față de Preasfânta Fecioară, Maica lui Dumnezeu, Maica noastră și mărirea creștinilor, Izvorul miilor și darurilor dumnezeiești. 12. Așezământul monastic dela Nicula ține să mulțumească și pe calea asta Excelența Sale I.P.S. Episcop Dr. Iuliu Hossu pentru multa și părintească dragoste arătată față de ficii sfântului Vasile, asigurând pe Excelența Sa că todeauna vor trăi (?) a lucra întru toate după dorințele I.P.S. Sale pentru a realiza pe deplin nădejtile legate de acest sfânt așezământ. D.U.S. Inainte noastră ca martori verificatori: (signé) David Deac Ioan Ruscu Dr Victor Bojor, canonic, delegat eppal. P. Atanasie Maxim OSBM, superiorul regional P. Leon Manu, egumenul Mansta Nicula P. Gavril Fogaș, OSVM (scean) Nr. 5728/1936 Văzută Cluj, din ședința consistorială ținută la 29 Octomvrie 1936. (signé) Episcop (?) Hossu (scean)			
16/1936	M	24/08/1936	Comisia adm. a Sf. Măn. în legătură cu raport de sub Nr 14 – completează – arătând numărul liturghiilor mari, Sărbătorilor și Sărbătorilor în (?) curse... propunând cine să le celebreze...
= 5763 /1936	E	24/08/1936	enregistré le 25/08/1936 Victor Bojor, raport în cauza venitelor dela Măn. Nicula Comisia adm. Cluj - și-a dat spre știință
17/1936	M	24/08/1936	enregistré le 02/09/1936 Ven. Ordinariul 5677 asignează din cassa Mănăstirii un alt ajutor de 5.000 lei – pentru cheltuielile renovării bisericăști din Nicula – Sat.-
	Z	28/09/1936	Viptuale cu ocaziunea predarei Mănăstiri: 260 lei

Clujul creștin 30-33, 1936

= *Vieața creștină* 30-33, 1936

p. 5ss

Satul Nicula cu vestita mănăstire ce îi poartă numele, a ajuns cunoscut în întreg Ardealul. Este așezat la câțiva kilometri de orașelul Gherla, în județul Someș. Din Gherla urcând un deal se vede satul în fundătura unei văi destul de adânci, împrejmuit de dealuri înalte cu pământ galben sărăcăcios. Mici păcuri de pădure sunt resirate pe creste.

Locuitorii sunt toți români uniți deși cam săraci din pricina pământului neroditor, totuși au gospodării îngrijite.

Mulți se ocupă cu comerțul ambulant, mergând din sat în sat cu icoane chipuri sfinte, lumânări binecuvântate, cărți religioase populare etc. Mai de mult se ocupau cu zugrăvitul icoanelor sfinte. Și azi se văd astfel de icoane în unele biserici mai vechi din Ardeal.

Numele acestui sat se trage de la un vechiu pustnic cu numele Niculae, ce ar fi trăit prin aceste locuri, pe la anii 1300. După cum adevăresc documentele, mai multe familii din acest sat, au avut privilegiu și rang de nobili dobândite în urma faptelor distinse în serviciul diferiților principii ai Ardealului.

Spre mănăstire

Din sat în partea de răsărit, după ce urci un povârniș destul de repede, pe vreme ploioasă o adevărată caznă, pe un podiș ridicat deasupra satului, în prelungirea unei coame de deal, ajungi la mănăstire. Biserica este clădită la marginea unei păduri de fag și stejar, în spre răsărit dealurile o înving ca un fel de brâu. Clădirea este făcută prin anii 1875-79 de un arhitect italian, sub conducerea profesorului de teologie Mihail Ivasco.

Alături de mănăstirea nouă este vechea mănăstire de lemn acoperită cu șindrilă, cu un mic turn ascuțit. Este făcută de groful Corniș dela Beneding, pe la anii 1700.

Deși azi nu se servește liturgie în ea totuși credincioșii îi arată mare cinste, sărutând altarul și pereții acestui sfânt și vechi locaș.

Lângă mănăstire sunt locuințele și chiliele pentru călugări cari în anul acesta sau predat băzilitanilor. Mai nou este construit un pavilion de lemn, pentru adăpostirea pelerinilor pe vreme ploioasă. Este foarte larg și trainic putând adăposti mai multe mii de credincioși. Lângă mănăstire s-a construit un altar în liber, unde la praznicul Adormirii Maicii Domnului - 15 August, cu ocazia marelui pelerinaj - sf. liturgie se servește sub cerul liber, pontificând P.S.S. Episcopul.

Icoana făcătoare de minuni

Biserica mănăstirii foarte frumoasă și înafară și înăuntru, are un iconostas lucrat după toate regulile artei răsăritene. Pe iconostas deasupra ușii împărătești, este icoana veche, făcătoare de minuni, care a adunat în jurul ei enlavia atâtor creștini din acest colț de țară, și care a făcut faima acestei mănăstiri și a satului. Ea se poate ridica și lăsa în jos, pentru a se putea apropia de ea credincioșii dornici de a-și arăta cele mai înflăcărâte simțeminte ce le au față de Maica Domnului. În fata icoanei credincioșii enlaviași sunt cuprinși de adevărate transporturi sufletești de iubire și simțire. Se unesc cu cetele îngerești, în a-i împleti frumoasa cunună de laude ce o merită Preasfânta Fecioară. Fiecare își descoperă sufletul, cerșind un ajutor în necazurile sufletești sau trupești.

Obârșia Icoanei

Icoana făcătoare de minuni a fost zugrăvită de un preot cu numele Luca, din Iclodul Mare pe la anii 1680. Pe atunci mulți preoți se îndeletniceau cu zugrăvirea icoanelor. Din felul cum sunt prinse și exprimate trăsăturile pline de frumusețe și enlavia, se dovedește cucernicia acestui preot.

Preotul Luca vându această icoană unui nobil român cu numele Ioan Cușșă, din a cărui familie se mai găsesc și azi urmași în sat. Acesta dăruie icoana bisericii parohiale din Nicula. - Icoana e pictată pe 2 bucăți de scândură lipite. Fața Maicii Domnului exprimă o bunătate și gingășia de mamă, cum nici cel mai mare pictor n-ar putea-o reda mai desăvârșit. Ochiul preacuratei, din ori care parte i-ai privi, se pare că te urmăresc plini de blândețe și bunătate.

Plânsul icoanei

Icoana așezată fiind în biserică din Nicula, a început a fi venerată de credincioși într-un mod deosebit. Frumusețea ei deosebită atrăgea multă lume din satele din jur.

În urma multor războaie și năvăliri turcești, sărăcia crescuse într-un mod îngrozitor în întreg Ardealul. Împăratul Leopold alipind Ardealul, a așezat garnizoane în toate orașele. Astfel de garnizoane erau în Dej și în Gherla. În iarna anului 1694, câțiva soldați nemți din regimentul Hohenzollern dela Gherla, vizitează în ziua de 15 Februarie, biserică din

PHILIPPE HENRI BLASEN

Nicula cu icoana aceasta. Cum priveau admirând icoana în forma răsăriteană, mare le-a fost mirarea văzând lacrimi adevărate în ochii Preasfintei Fecioare. Icoana plângea. Numai decât cazul a fost descoperit preotului Mibai, parohul comunei. Această știre, fiind minune, s-a lăsat ca fulgerul în sat și în împrejurimi. A început poporul: bărbați, femei, tineri, bătrâni, români și streini a năvăli spre biserică, unii din evlavie alții de curiozitate. De fapt s-a constatat că era o minune adevărată. Biserica în toate zilele era fixată de credincioși ce nu mai conteneau cu rugăciunile, sporite mereu de această minune neașteptată. Lăcrimarea a ținut din 15 Februarie 1694 până în 12 Martie acelaș an. Tradiția susține că toți acei cari au fost sa vadă icoana lăcrimând, au dobândit ajutoare însemnate din partea lui Dumnezeu. Așa nici unul n-a murit în războiul cu Turcii, mai mulți din ei s-au vindecat de diferite boli de cari suferiau. Între vizitatori au fost și autoritățile civile și militare: Groful Corniș dela Beneding și căpitanul Vanner comandaneul garnizoanei Dej. După o cercetare minuțioasă, s-au convins că nu este nici o înșelăciune. Înșuș, căpitanul Vanner a șters de mai multe ori lacrimile cu batista. Acestea toate au fost întărite cu jurământ de numeroși martori oculari. Groful Corniș, peste voia poporului, a dus icoana la capela castelului său din Beneding (lângă Dej). În timp ce icoana era transportată în procesiune cu cântări și onoruri civile și militare, poporul român plângea, văzându-se despoiat de această comoară prețioasă, de către stăpânirea streină. Arhiepiscopul r. catolic înstău o comisie care dovedi oficial minunea făcând cuvenitele procese-verbale semnate de numeroși martori. Sătenii fiind nemulțumiți pentru că le-a luat icoana, - s-a ivit proces, între ei și grof. Ajungând cauza la Curtea din Viena, aceasta hotărî să se așeze icoana într-o biserică anumită pentru a o putea cinsti toți creștinii. Hotărârea mulțumi pe toți. Groful a clădit vechea mănăstire care se vede și azi, iar în 1879 se zidi cea nouă.			
Cultura creștină 7-8, 1936, 493 Basilianii la Nicula Praznicul Adormirii Preacuratei, din acest an, se înscrie în istoria eparhiei clujene ca un punct deosebit de luminos. Mulțumită înțelegerii superioare a Preasf. Iuliu și a sfinților săi, Mănăstirea Niculei a fost predată fiilor Sf. Vasile cel Mare, făcându-se astfel îndestul și unei dorințe cucernice a marelui arhiepiscop Vasile cândva Hossu. Prin aceasta numărul vetrelor de lumină în sânul neamului nostru - cum atât de nimerit numește înaltul ierarh clujan mănăstirile - se înmulțește cu una nouă, respectiv se împrumută noui și bine dovedite forțe unui vechiu și venerabil focar duhovnicesc, spre care și până acum s-au îndreptat, mii și mii de pelerini cucernici, din apropiere și din depărtări. Dar asta se întâmplă odată la an, la praznicul de bram. Ca după aceea drumul sfântului lăcaș să nu mai fie bătătorit de mulțimi până la anul. Pentru că-i lipsiau, încă de mult, lăcuiorii firești: curvioșii ieromonahi și monahi. De acum însă situația s-a schimbat. Zidurile sfințite și chiliile chinovicești își au paznicii și prietenii legați locului prin aspre jurminte monahicești. Păr. egumen Atanasie Maxim e dintre călugării trecuți prin multe probe de foc și dovedit în totdeauna preotul și monahul ce știe ce vrea și știe să vrea. Organizator de mână întâiu și om cu vederi largi, de bună seamă că și aci va crea un centru puternic de înaltă spiritualitate, ce se va revărsa pe o rază ce va trece departe peste granițele eparhiei ce-i va sălășlui noua cetățuie basiliană. - Lucru de care nu putem decât să ne bucurăm din inimă și, binecuvântând clipele în cari s-au zămislit intențiile și s-au perfectat bunele voințe ce au dus la încheierea de praznicul Adormirii trecute, să dorim noului așezământ religios: viață lungă-lungă și haruri cerești fără număr. - Așa să fie! (n).			
6546 /1936	E	02/09/1936	At. Maxim cere să fie luat în statul de plată la titlul Mănăstirea Nicula At. Maxim - Bixad; să facă altă propunere 01/10/1936
=6546/1936 A Dela superiorul ordinului Sf. Vasile cel Mare Mănăstirea Bixad - Jud. Satu-Mare Nr. 551/1936 Exceleța Voastră Înalt Preasfințite Părinte! Am întârziat cu prezentarea persoanei, care să fie numită la parohia „Mănăstirea Niculei”, fiindcă în ... (ilISIBLE) pelerinajelor nu mi-am putut stabili mai curând asupra acestei chestiuni.			

L'EVEQUE IULIU HOSSU ET NICULA : DU MĂNĂȘTIRE AU MONASTERE (1936)

<i>P. Leon Manu, Egumenul Mănăstirii Nicula e numit la o parohie din Eparhia Maramureșului, iar P. Gavril Fogaș tot dela Mănăstirea Niculei, e numit deja de mai înainte la parohia dela Mănăstirea Moiseiului. - Eu cred că si ar fi necesar să se facă schimbări în acestea numiri, cu atât mai vărtos, că parohia „Mănăstirii Nicula” nu are credincioși și e ușor să fie înlocuită cu altul - prezența titularului în parohie.</i> <i>Rog deci să binevoi-ți preagrațios a numi pe subsemnatul ca administrator la parohia „Mănăstirea Niculei”. În ani 1927-28 am fost numit și am administrat parohia Trip de lângă Mănăstirea Bicsadului și nu am figurat în statele de plată cu toate 4 gradațiile. Cred că și acum ași putea să fiu luat în statele de plată - continuativ.</i> <i>Sărutând s. dreaptă sunt</i> <i>al Excelenței Voastre</i> <i>Mănăstirea Bicsad 02/09/1936</i> <i>supus fiu</i> <i>P. Atanasie Maxim</i> <i>Egumen, Superior Provincial</i>			
	Z	04/09/1936	Conform ord. Pr. V. Bord. (?) Nr 5677-24-VIII bisericii din Nicula sa dat: 5000 lei
5763 /1936	C	05/09/1936	Nicula - Comisia Administr. slujbele ce s-au primit spre celebr. Să se distribue.
= 18 /1936	M		enregistré le 17/09/1936 Ven. Ordinariul 5763 rescris la scrisoare de sub Nr 16
	Z	07/09/1936	Farmaciei Nits – p. oleiu și medicamente: 1118 lei Ajutor bisericii din Nicula – curierul creștin: 200 lei Achitarea alor 57 liturghi a 40 Lei: 2280 lei Achitarea alor 9 serandare etc: 1055 lei
6176 /1936	E	10/09/1936	P. At. Maxim, Mulțumiri Excel. Sale pt. așezarea la Nicula a părinților Bazilitani Spre știință - la acte 17/09/1936
= 6176/1936 (512/1936) A <i>Excelența voastră, Înalt Preasfințite Părinte,</i> <i>Așezându-se, cu ajutorul Domnului, și din bunăvoința Excelenței Voastre, familia monastică basiliană la Mănăstirea Nicula, după mulțumita ce o facem Marelui Dumnezeu, care ne ocrotește și povățuiește pașii pe cărările Sale neștiute, cu fiască reverință ne ridicăm privirea la Scaunul arhieresc al Excelenței Voastre, și dăm expresie adânciei noastre simțiri de recunoștință pentru părinteasca dragoste, cu care ați binevoit să ne primiți, oferindu-ne un teren atât de potrivit pentru apostolie și cultură religioasă, cum este Mănăstirea Nicula.</i> <i>Așa se vede, că Provedința dumnezeiască, nu fără o deosebită semnificație față de meritele neuitatului Excelenței Voastre Unchiu, episcop cândva Vasile, a cărăia ferbinte dorință a-ți împlini-o, pe Excelența Voastră V-a ales, ca sub înalta-Vă ocrotire, Ordinul sf. Vasile în form lui restaurată să ia ființă și să se desvualte, pentru a nu se mai stânga, precum s-a întâmplat aceasta în trecut. Desigur, așezarea noastră la Nicula e o a doua mare etapă în scurta istorie de 10 ani a Ordinului basilian restaurat.</i> <i>Ce recunoștință pentru dragostea de părinte și bunăvoința arătată către noi, ce vom putea oare aduce? Desigur, numai ceea ce Excelența Voastră așteaptă dela noi: înainte de toate o viață cât mai conformă cu principiile morale ale vieții călugărești de sfințire proprie, pentru a putea fi lumină și altora; vom căuta apoi să servim, în limita puterilor noastre - astăzi, ce e drept, foarte reduse - interesele sfintei Noastre Biserici catolice și ale credincioșilor ei. Vom mai căuta să păstrăm totdeauna vie în familia noastră călugărească dela Nicula și de oriunde din aceasta fară, pomenirea înaltei persoane a Excelenței Voastre, ca a unui părinte pururea binevoitor și ocrotitor al nostru, pe care nu uităm a-L cuprinde în rugăciunile noastre zilnice.</i> <i>Primiți, Înalt Preasfințite Părinte, aceasta mică expresie a recunoștinței noastre pentru inima părintească, cu care ne-ați deschis drum nou și ne-ați adăpostit în Sanctuarul Niculei. Preasfânta Fecioară, Patroana aceluia sfânt locaș, va ști desigur să afle modul, prin care bunăvoința și grija părintească a Excelenței Voastre față de Ordinul basilian și față de Sanctuarele Ei, pe cari în tot locul cu atâta dragoste le-ați cercetat, să fie din plin răsplătite.</i>			

PHILIPPE HENRI BLASEN

<i>Rugând pe Excelența Voastră să binevoiți a ne păstra aceeași bunăvoință și pe viitor, recomandat în rugăciuni împreună cu toți confracții mei, și sărutând sf. Dreaptă, rămân al Excelenței Voastre</i> <i>în Mănăstirea Bixadului, la 10 Septembrie 1936</i> <i>supus fiu</i> <i>(signé)</i> <i>P. Atanasie Maxim</i> <i>Superiorul regional al Ordinului sf. Vasile cel mare</i> <i>Spre știință La acte</i> <i>Din sed. Cons. 17/09/1936</i>			
B 11/09/1936 Lettre du père Atanasie Maxim au père archimandrite. Résumé: Le père Maxim écrit à propos de la situation du monastère de Nicula: Le 15 août, fête de la Dormition, le père Maxim est arrivé au monastère de Nicula, donnant ainsi suite au désir de l'évêque. Pendant l'homélie, l'évêque a présenté le père aux fidèles réunis comme étant le représentant de l'ordre monastique de saint Basile, auquel il remet dès ce même jour le monastère de Nicula. Le samedi suivant, 22/08/1936, le père Maxim s'est rendu à nouveau à Nicula, ensemble avec les pères et frères basiliens, pour recevoir officiellement le monastère des mains des clercs appartenant à la commission nommée par l'évêque, commission qui avait eu auparavant la charge de l'administration du monastère. Le père Leon Manu a été nommé supérieur du monastère de Nicula et le père Gavril Fogaș administrateur et vicaire de la paroisse qui jusque là n'avait pas eu de fidèles. Quatre autres frères ont encore été chargés de différentes responsabilités. Ensuite le père Maxim s'est rendu à Moisei où il a nommé supérieur du monastère le père Lucian Pop de Bixad. Le motif de la nomination du père Manu a été la suivante: face au risque de conflits avec l'évêque, qui pourraient apparaître au début et aussi dans le futur, tous étaient convaincus qu'il serait mieux que le plus haut représentant des basiliens en Roumanie n'entrât pas en relation conflictuelle avec l'évêque. Tout est plus facile à résoudre lorsque l'évêque ou le supérieur, dans chaque situation, s'adressent au chef supérieur. (?) La maison doit être restaurée. A cette fin, l'évêque a donné 50.000 Lei. Les travaux de restauration de la maison ont été commencés, mais l'ingénieur a dit que tout cela coûtera 110.000 Lei. Suivant le père Maxim, même 150.000 Lei ne seront pas suffisants. Ils espèrent que la moitié de la maison sera rénovée encore avant l'hiver. Mais à cette fin, il faut demander encore 50.000 Lei supplémentaires à l'évêque. Tous les meubles nécessaires se trouvent au monastère, mais avec la nouvelle maison, il faut dépenser des sommes considérables: pour les fenêtres, portes, la décoration intérieure de la chapelle (?), du réfectoire, de la cuisine etc. L'église a peu d'ornements et est mal dorée (?), mais encore en état de service. Une question plus difficile sera l'iconostase que l'évêque a commandée. Les seuls travaux de sculpture coûtent 450.000 Lei. L'évêque a déjà payé 150.000 Lei, mais le reste, c'est nous qui devons le payer sur une durée de quatre à cinq ans. Quand tous les travaux de sculpture seront terminés, on pourra commencer avec la peinture des icônes. Le provincial a été informé au sujet de tous ces points. Le père Maxim a également demandé au provincial de confirmer la nomination des deux supérieurs. En outre, il a demandé de lui rendre le frère Giuseppe Kut, parce qu'il faut un menuisier à Nicula. Ensuite, le père Maxim évoque le mouvement d'union religieuse en Moldavie. Ses supporters et promoteurs ont été les évêques latins de Iași. Certains moines orthodoxes veulent passer au catholicisme, d'autres ont également exprimé le désir de suivre la règle monastique des basiliens, mais la chose reste secrète et incertaine. Il faut beaucoup de prudence.			
	Z	14/09/1936	Factura ptr. hartie etc.: 201 lei
19/1936 = C	M	17/09/1936	Comisia adm. înaintează inventarul despre mobilele și alte obiecte – proprietatea Episcopiei aflătoare la Sf. Mănăstire Nicula.

L'EVEQUE IULIU HOSSU ET NICULA : DU MĂNĂȘTIRE AU MONASTERE (1936)

17/09 /1936 Ø (?)			
= 6279 /1936 m	E	17/09/1936	enregistré le 17/09/1936 Comisia adm-toare 19 inventarul mobilelor și obiectelor dela Măn. Nicula P. C. Sale Leon Manu, Nicula; se dispune în cauză 17/18
19/1936 M = 6274/1936 E A Exceleanța Voastră Prea Sfințite Domnule Episcop, În legătură cu ordinul de sub Nr.5661 din 20 August a.c. privitor la mobilele și reavizitele așezate în casa veche dela Sfânta Mănpstire Nicula - de fericitul de pie memorie Episcop Vasile, cari figurează în inventarul Sfintei Episcopii, alăturat susțern inventarul acelor mobile și, obiecte compus de fostul cantor și păzător al Mănăstirei Vasile Cosma la 1 Septemvrie a.c. Observ că în acest inventar în care se înșiră sub 30 poziții obiectele-proprietate a Episcopiei nu sunt cuprinse 3 dulapuri indicate în inventarul Mănăstirei la p. III: Casa pentru preoți și anume unul în odaia II, unul în odaia III unul în odaia IV, apoi o oglindă de părete din aceeași odaie III. Aceste dulapuri și oglindă formează proprietatea Sfintei Episcopii. Din inventarul Mănăstirei deci ar fi să se scoată obiectele de mai sus, precum și un sfeșnic mic de aramă, indicat la același p. III odaia I și un spălător de lemn indicat la odaia III, cari din urmă sunt cuprinse și în inventarul sus pomenit a lui Vasile Cosma aci alăturat / sfeșnicele de aramă la poz.1: bucăți 4, apoi spălătorul de lemn la poz.16/- Amintesc aci că Egumenul Mănăstirei Prea Cuvioșia Sa Părintele Leon I. Manu a spus, că va ruga pe Prea Sfinția Sa să lase toate acele obiecte și mobile pe seama Sfintei Mănăstiri, având trebuință de ele, luând în considerare și sărăcia lor călângărească, precum și împrejurarea că multe obiecte sunt în stare slabă și fără mare valoare. Cluj, la 17 Septemvrie 1936. supus fiu: (signé) Victor Bojor canonic-fost Președintele Comisiei administratoare a Sfintei Mănăstiri dela Nicula. Anexă Inventar despre mobilele și alte obiecte proprietatea Episcopiei gr.cat. aflătoare la S. Mănăstire Nicula. 1. Feșnice de aramă 4 buc.; 2. Lingurițe 5 de un soi 7 de alta...12 "; 3. Linguri... 5 "; 4. Cușite... 6 "; 5. Furculițe... 6 "; 6. Cesti de cafea cu spic grâu...5 "; 7. Tăiere pentru ele... 4 "; 8. Cesti simple... 2 "; 9. Tăiere mici (diferite)...3 "; 10. Linguri pentru sos... 2 "; 11. Cesti pentru cafea...6 "; 12. Căni pentru ceai și cafea...3 "; 13. 1 cana mică 1 simplă... 2 "; 14. Stativ de lemn pentru 2 sticle (una e sparta)...1 "; 15. Spălător de fer (în stare slabă)... 1 "; 16. " " lemn... 1 "; 17. Lavor de porțelan 1. de tiniche 1... 2 "; 18. Cană pentru apă (slabă)... 1 "; 19. Vadră de plin vopsit...1 "; 20. Tave de porțelan p. friptură... 2 "; 21. Cană pentru lapte...1 "; 22. Călămar 1 vase p. prund 2...3 "; 23. Labos smălțuit cu toartă...1 "; 24. Tavă mare de lemn...1 "; 25. Paturi de fer... 2 "; 26. Modrața (?) p. un pat... 2 "; 27. closet de cameră... 1 "; 28. oglindă de părete... 1 "; 29. 6. Ștergare 8 servete mari 7 mici ; 6 fețe de masă... 27 "; 30. Noptiere (1 cu vas spart)... 2 " Nicula 01/09/1936 (signé) Vasiliu Cosma Prea Cuvioșiei Sale Părintelui Leon I. Manu Egumenul Sfintei Mănăstiri Nicula - în (?) Nicula. Înaintându-Mi-se inventarul peste mobilele și obiectele - proprietatea Sfintei Episcopii - transportate la Sfânta Mănăstire Nicula - din partea fericitului antecesor al Nostru Dr. Vasile Hossu de fericită pomenire - cari obiecte sunt cuprinse în Inventarul Sfintei Episcopii, lăsăm ca mobilele reavizitele și obiectele din acel Inventar compus de Vasile Cosma cu data 1 Septemvrie - a.c. cu 30 poziții - din care inventar se găsesc la dânsul 2 exemplare, să se transporte la Reședința episcopală din Gherla - unde se vor predă clericului administrator al domeniului episcopal - Ananie Simule - pe lângă inventarul ce-l are fostul cantor la Mănăstire Vasile Cosma, - cum s-a zis mai sus. / Un exemplar din același inventar se va păstra și la arhiva Sfintei Mănăstiri.			

PHILIPPE HENRI BLASEN

<i>Observăm că se vor putea reținea și păstra la Mănăstire - paturile - dela poziția 25, și cele dela poz. 26, precum și cele trei dulăpuri aflate în odaile pentru preoți - cuprinse în Inventarul Sfintei Mănăstiri - cu care s-au predat și preluat toate ale Sfânta Mănăstiri în ziua de 22 August a.c. - Aceste se vor putea folosi până la altă dispoziție, respective până ce frații călugări vor putea să-și gătească altfel mobile similare. - Despre plinirea acestora Ni se va raporta oficial.</i> Din șed. Cons.... 17/09/1936			
6107/1936	C	17/09/1936	Gavr. Oltean - pretenție, că nu a putut vinde la mănăst. la Sfta Marie Mică. La avocat spre părere.
6176/1936	C	17/09/1936	Ord. Sf. Vasile - Egumen mulțumește pentru așezare la Mănăs. Nicula. Știre
Ø	C	17/09/1936	Invent. mănăst. Nicula să se țină de reședință
6276/1936 m	E	17/09/1936 (?)	Dr V. Bojor
	Z	17/09/1936	Reuniunea diecez. de asigurate (?) nr 17.IX.ac: 7612 lei
	Z	18/09/1936	Rest. dela Vasile Cosma din arânda realităților până în 1935: 2700 lei Rest. dela Vasile Cosma din arânda voturilor pe an 1934: 3200 lei Rest. dela Vasile Cosma din arânda voturilor pe an 1935: 4500 lei Rest. dela Vasile Cosma din arânda voturilor pe an 1936: 4500 lei Rest. dela Vasile Cosma din „Maica Dlui dela Nicula” din anii trecuți: 1520 lei Rest. dela Vasile Cosma din cârt. de Rug. și cântări: 1656 lei Dela Vasile Cosma arânda realităților pe 1936: 3500 lei Lui Vasile Cosma - pentru 2 scaune confesionale și altele: 9600 lei Lui Vasile Cosma - p. lărgitul drumului, șanțuri la pavilion și din sus la mănăst.: 2771 lei Lui Vasile Cosma - p. lucrări la culina dela Restaurant etc: 786 lei Lui Vasile Cosma - p. repararea fântânei din imaș: 1180 lei Lui Vasile Cosma - p. transformarea unui confesional și alte lucrări: 838 lei Lui Vasile Cosma - p. lucrări la grașd: 780 lei Lui Vasile Cosma - p. 10 paturi și 5 scaune: 3250 lei Lui Vasile Cosma - p. amvon mobil : 450 lei Lui Vasile Cosma - p. reparări la Mănăst. veche și curățitul Mănăstirilor: 520 lei
	Z	22/09/1936	Lui Vasile Cosma - p. sticlării, mături etc: 705 lei
20/1936	M	22/09/1936	Comisia adm. înaintează 10 chitanțe ale lui Vasile Cosma din cari 8 – verificate de ingin. Diecezan... Suma acestora face 20.880 lei, el însă datorește Mănăstirii din arânzile realităților, voturilor, cărți... suma de 21 556. se fac propuneri: 1) diferența restantă să i se ierta, 2) salariul să i se plătească până la 31/12 a.c. 3) fața de pretențiunile ce le are cu râpa de lângă drumul Măn. și șanțul în jurul Villei să-i se asigneze o sumă oarecare – pentru a-si termina casa propria din sat, mutându-se dela Mănăstire...
= 6457/1936	E	23/09/1936	Dr V. Bojor, raport în cauza pretențiunilor lui Vasile Cosma dela Sf. Mănăstire, acte justificative Comisia administratoare - Cluj; se aprobă 24/09/1936
6457/1936	C	24/09/1936	Rsm. Bojor - lucrările executate de V. Cosma la Mănăst. Nicula în val. de 20.000 Lei - și datoria făcută de măn 21.226. - Cu a cui aprobarea a executat? I-se dă salariul până la 01/12 a.c.
= 21/1936	M		enregistré le 25/09/1936 Ven. Consistor, rescris la numărul de mai sus
	Z	28/09/1936	Lui Vasile Cosma salar pe lunile August – Decemvrie ... a/300 Lei: 1500 lei Lui Vasile Cosma avans în contul lucrărilor dela râpa și șanțurile din jurul Villei episcopale – neverificate de ingineri; în urma ordinului lui cons. din 24 Septemvrie Nr 6457/1936: 3000 lei Lui Vasile Cosma 256 lei rest pentru prânzul cu ocazia predării și preluării Sf. Măn de călugării bazilitani: 256 lei

L'EVEQUE IULIU HOSSU ET NICULA : DU MĂNĂȘTIRE AU MONASTERE (1936)

	Z	28/09/1936	Impozit comunal pentru locul Manastiri Nr 55-1936: 513 lei Impozit comunal pentru fundatia Ivaso Nr 56-1936: 260 lei
22/1936	M	29/09/1936	Comisia adm. a Sf. Mănăstiri, Gherla 29/09/1936 înaintează rațiunile Sfintei Mănăstire de pe anul curent, cari dau la Venituri suma de 138364 Lei 95 bani, iar la Cheltuielile suma de 101786 Lei. Remanența cassei face 36578 Lei care se prezintă personal și se predă în Consistorul din 1 Octomvrie a.c. pentru a se transpune Veneratei Adm. Capit.
= 6573 /1936 m	E	29/09/1936	enregistré le 30/09/1936 Dr V. Bojor prezintă Exc. Sale socotelile Măn Nicula pe anul curent.
	Z	29/09/1936	În chit. Rdsm Bojor – spese de tren – cu ocazia ultimelor socoteli (vezi la 22 August...: 300 lei
	Z	29/09/1936	Percepțiuni: 138.364 Lei 95 bani Erogațiuni: 101.786 Lei Remanența cassei: 36.578 (signé:) David Deac, Victor Bojor (Reste au début de l'exercice: 16231.95)
6581 /1936 m	E	30/09/1936	enregistré le 30/09/1936 Percepția de agenție cere ca Măn Nicula să-și achite impozitele restante
23/1936	M	01/10/1936	Recunoștința de la Administrația Centrală Capitulară despre primirea remanenței de Cassă – de sub nr 22, adică despre suma de 36578 lei – scris cu litere: treizecișisase mii cincisuteșaptezeci și opt lei...
6573 /1936	C	01/10/1936	Rsm. V. Bojor - rațiun. Mănăst. Nicula pe an 1936 - La Ven. Capitlu
65.4 (6581?) /1936	C	01/10/1936	Precept. (Percepție?) Nicula - impozit equivalent ptr. Mănăst. - La administr.
6546/1936 A <i>Prea Cuvioșiei Sale, P. Atanasie Maxim Egumen, Superior Provincial Bixad.</i> <i>Prea Cuv. și Frate,</i> <i>În referire la scrisoarea No 551/1936 a Prea Cuvioșiei Tale împărtășim că numirea Prea Cuvioșiei Tale la parohia Mănăstirea Nicula ar întâmpina prea mari dificultăți, de aceea dorim ca, pentru a avea o situație clară, în statele de plată să figureze acela, care de fapt este la acel post. (intercalé) În acest ... (illisible) va face propunere.</i> <i>Cluj, la 01/10/1936 Cu arb. binecuvântare, episcop de Cluj-Gherla</i>			
24/1936 = 50 /1936 Gherla	M	02/10/1936	enregistré le 05/10/1936 Mon. David Deac protopop on. Gherla înaintează scrisoarea Spect. D. Teodor Silasi – din 18 Sept – care cere dela Comisia adm. a Sf. Măn Nicula pentru 7 deplasări la Măn cu ocazia recepționării lucrărilor făcute de Vas. Cosma și Dagm. (?) Naș alegerea locului de nouă fântână, examinarea pavilionului cultural, repararea acestuia, receptionarea lucr. lui Nas, 7 deplasări a/200 lei, trei transporturi cu automobil a/200 lei, un deviz p. repar. casei culturale 1600 lei, un plan si deviz pentru un nou scut de 2.000 persoane... 2.000 lei, un deviz și plan pentru nou pavilion 2600 lei...

PHILIPPE HENRI BLASEN

25/1936	M	05/10/1936	Comisia adm. a Sf. Mân. înaintează actele de sub Nr 24 – În Prea Sfinției Sale Dlui Episcop diecezan spre dispunere în cauză.
= 6748 /1936	E	05/10/1936	Dr V. Bojor, Scrisoarea Păr. David Deac pentru diferite lucrări la Mănăstire în val. de 8200 Lei În evidență 08/10 Adm. capit. - să achite suma de 8200 lei Ing Silași 12/11
6759 /1936 m	E	06/10/1936	P. Atanasie Maxim Păr. Leon Man să fie numit ca paroh titular al Mân Nicula of. protop. Gherla - se comunică Leon Manu; Biczad - se avizează At. Maxim - se face cunoscut
6748 /1936	C	08/10/1936	Rvm. Bojor, raport Ing. Silași pt. diferite lucrări la Mănăst. Nicula 8200 Lei. În evidență
6712 /1936	C	08/10/1936	Lăzurcă (?) cere împrumut de 20.000 Lei pt. lucrările dela Mănăstire. La Vicar
7105 /1936	E	08/10/1936	Capitulul Catedral. restituie rațiunile Mănăstirii Nicula pe 1936 Capi. catedral - s-a luat act 29/12/1936
6759 /1936 = CC 20-21, 1936, 97ss		15/10/1936	Numiri. La parohia Mănăstirea Nicula este numit paroh Prea Cuvioșia Sa Părintele <i>Leon Manu</i> . Cluj, la 15 Octomvrie 1936. Nr. 6759
7037 /1936	E	16/10/1936	enregistré le 20/10/1936 P. Leon Manu, raport în cauza mobilelor dela Sf. Mănăstire Spre știre la acte. 20/10/1936
10/1936 (?) = 7037/1936 E A <i>Mănăstirea Nicula</i> <i>Județul Someș</i> <i>Exceleța Voastră, Înalt Preasfințite:</i> <i>La scrisoarea Exceleței Voastre No 6274/1936 de dite 17 Septemvrie a.c. răspund cu multă întârziere, fiind neconținut pe drumuri, pentru a aduna materialul de lipsă la repararea așezământului nostru.</i> <i>În legătură cu aceea scrisoare, cu umilință țin să dau următoare informație. Mobilele, rechizitele și obiectele sfintei Episcopii cuprinse în inventarul păstrat de Cosma Vasile deja le-am predat lui Cosma Vasile, pentru a le duce și a le preda sfintei Episcopii.</i> <i>Am reținut, cu bunăvoința aprobare a Exceleței Voastre, două dulapuri, două noptiere și patru sfeșnice de aramă.</i> <i>Îndată ca vom ajunge să avem ale noastre, nu vom întârzi a le transporta la reședința episcopală, cu mulțumită.</i> <i>Recomandat părinților afecte ale Exceleței Voastre,</i> <i>pe lângă sărutarea manilor, rămas-am</i> <i>Mănăstirea Nicula, la 16 Octomvrie 1936</i> <i>cel mai plecat în Domnul:</i> <i>P. Leon Manu</i> <i>O.SBM</i> <i>spre știință; la acte</i> <i>Cluj, la 20/10/1936</i>			
7049 /1936 m	E	20/10/1936	S. Kerestesi (Keresztes), Avans de 50.000 Lei în contul lucrărilor ce le face la Mân. Nicula Adm. Capitulară; se aprobă 20/10
7138 /1936 m	E	autour du 22/10/1936 (?)	C. Leon Manu Excel Sa să dea ordin cantorului Vasile Cosma, să se mute până la 15 Noemvrie a.c.

L'EVEQUE IULIU HOSSU ET NICULA : DU MĂNĂȘTIRE AU MONASTERE (1936)

6107 /1936	C	29/10/1936	Adv. lice.(?) - Gavril Oltean rest... să i se dea la restaurator 2.000 să ceară el întâi.
= 27 /1936	M		enregistré le 30/10/1936 Ven. Ordinariat diecezan Ad 6107 Retrimite pentru arhiva Mănăstirii procesul verbal de licitație a Restaurantului din a. 1930 – aprobat de Episcopie (Nr 16/1930), cum rescrisele cons. din prot.exhib.al Măn: 4/1931, 10/1932, 15/1933, 5/1934 și 9/1935... date avocatului diecezan Dr Macavei în cauza cererii lui Gavril Oltean pentru despăgubirea din 1936...
5728 /1936	C	29/10/1936	Com. adm. Mănăstirii - proc. verb. de predare și preluare în 3 exemplare. Spre știre. Un exemplar la călugări. ...al (illisible) la arhiva mănăstirii.
= 26 /1936	M		enregistré le 30/10/1936 Ven. Ordinariat diecezan 5728 trimite un exemplar din procesul verbal de predare și preluare a Mănăstirii dela Nicula – dresat la 22/08 a.c., cum și inventarul pe lângă care s-a făcut predarea Călugărilor Basiliani – pentru a se păstra în arhivul Mănăstirii – ce se va depune la Adm. Capitulară...
7106 /1936	C	29/10/1936	V. Capit. cenzurate - rațiunile Mănăstirii pe 1936 Se ieau la cun. (?) și se dă descărcare la comisie
2318 /1936	C	29/10/1936	Ing. diec. schimb. de loc între bis. Nicula și comun. Se aprobe.
28/1936	M	11/1936 (jour manque)	Comisia adm. a Sf. Mănăstiri arată protocoalele și actele Sfintei Mănăstiri – depuse la Ven. Administrație Capitulară – pe lângă Recunoștință - reversal - dela aceasta Admin.
7464 /1936 m	E	05/11/1936	enregistré le 06/11/1936 P. Leon Manu Cere un dulap dela Sf. Mănăstire, ce se află la banca „Concordia”
7461 /1936	E	06/11/1936	P. Leon Manu, intervenție pt. aprobarea budgetului jud Someș cu suma de 208.000 lei pt. refacerea drumului dela Măn. Nicula. Min. Comunicațiilor București - să aprobe suma alocată 16/10/1936
7479 /1936	E	07/11/1936	I. Rusu a comunicat ord. 7138 lui Vasile Cosma of. par. Nicula să raporteze, ... (illisible) ord. 7138/1936 s-a executat întocmai? 09/11
7549 /1936 m	E	08/11/1936	Leon Manu intervenție, ca să se recunoască anii la gradație
7464 /1936 = 29 /1936	M	09/11/1936	Ven. Ordinariat trimite în copie rescrisul adresat P.C.S. Păr. Leon I. Manu Egumen la Măn. Nicula să se predea dulapul Mănăstirii dela „Concordia” - Gherla – cu brosurile „Maica Dlui dela Nicula” și „Cărtica de Rugăciuni și Cântări”... cari se vor număra înainte M.M.On.Dni David Deac și Teodor Morariu protopopi on. asesori cons. cu recunoștință în scris – în 2 exemplare – unul pentru arhivul Mănăstirii și altul pentru arhivul diecezan. Dorița Ven. Ordin. e ca venitul cărților – să se administreze aparte ca fond ... (illisible) pentru ridicarea noului Iconostas la Sf. Măn. Nicula.
7965/ 1936 m	E	probablement 15/11/1936 mais classé 15/12/1936	Credincioșii cer, ca să nu se aprobe nimic, referitor la înstreinarea averii bisericești Se transpune of. protop. Gherla, pt. a lua declarația Dn Ioan Rusu, și a da informațiuni în cauză
7627 /1936	C	20/11/1936	Oltean Gavril de Gherla rebonificare 2500 lei; se va scrie la Adm. Capit. se-i achite pe lângă recunost. simplă
Ø	C	20/11/1936	Nicula: ceva schimb la of. protopopesc
7914 /1936	E	20/11/1936	D. Deac, rap. despre preluarea cărților de rugăciune și a unui dulap de către Egumenul Leon Manu. Păr. Leon Manu - Nicula; un exemplar din proc. verbal se trimite vizat 23/11

30/1936	M	23/11/1936	Sa luat în copie – raportul M.On. David Deac de sub Nr 60 din 20 Noembrie – și procesul verbal de același date privitor la predarea și preluarea din partea Egumenului dela Măn Nicula – a dulapului cu 3160 ex. „Maica Domnului dela Nicula” și 1500 ex. „Cărticica de rug. și cântări pentru cei ce merg la Mănăstire”.-
31/1936	M	24/11/1936	Comisia adm. a Sf. Măn. înaintează la Ven. Ordinariat, suma de 1500 lei – primiți în 23/11 dela M. On. David Deac. - ca arânda după (?) locul fundațiunei I. Ivasco dela Sf. Măn Nicula dela N. Suciuc din Nicula pe anul 1936 – în numerar 1433 – și chitanța în valoare de 67 Lei impozit pentru Administrarea pădurei pe 1936
= 8124 /1936	E	24/11/1936	enregistré le 28/11/1936 V. Bojor, canonic a depus la Adm. capit. suma de 1500 lei, drept. arândă (?) a unui pământ Spre știință 26/11/1936
Ø	C	26/11/1936	Dr V. Bojor a înaintat arânda unui loc al M. Spre știre
<i>Cuvântul Adevărului</i> 10-11, 1936, 372-376 <i>Un nou pas în evoluția Ordinului basilian român</i> <i>Abia sunt unsprezece ani, de când cei dintâi trei părinți basiliani de strictă observață s-au așezat la mănăstirea Bixadului, care pe vremea aceea se afla în eparhia nedismembrată a Gherlei, păstorită de Exc. Sa. Dr. Iuliu Hossu, actual Episcop al eparhiei Cluj-Gherla.</i> <i>Partea hărăzită de Providență primilor părinți basiliani a fost: o muncă încordată, atât pentru propria lor dezvoltare, cât și pentru binele obștesc al sufletelor.</i> <i>Deschiderea unui noviciat la Bixad, reînființarea revistei "Cuvântul Adevărului", cumpărarea și instalarea la Bixad a unei tipografii de mărime normală,¹³⁸ preluarea mănăstirii Moiseiului, sunt tot atâtea etape în dezvoltarea Basilianilor români.</i> <i>Domnul a binecuvântat osteneala lor: numărul lor s-a înmulțit, activitatea lor s-a resimțit tot mai departe. În aceste dezvoltări a lor, a fost de mare însemnătate cea bunăvoință părintească, cu care Înălții Arhiepiscopului, în eparhia cărora au activat, i-au întâmpinat și ocrotit totdeauna: Exc. Sa Dr. Iuliu Hossu i-a primit în eparhie, le-a stat în ajutor în toate greutățile începutului; și în înființarea tipografiei basiliane la Bixad. Exc. Sa Dr. Alexandru Rusu, primul Episcop al Maramureșului, în care eparhie a ajuns Bixadul, a urmat să-i sprijinească cu aceeași părintească bunăvoință, contribuind deja înainte de a fi episcop, în măsură largă, atât cu sprijin material, cât și moral la reușita colectei pentru tipografie, și dând în grija părinților basiliani și mănăstirea Moiseiului din Maramureș.</i> <i>Între timp, sub păstoria părintească a Exc. Sale Dr. Iuliu Hossu, pelerinajele în nou creată eparhie Cluj-Gherla luau un avânt tot mai mare. Îndeosebi mănăstirea Nicula, celebră și dealcum pentru marele său număr de pelerini, a devenit centrul de pelerinaj aproape a întregii eparhii. Cum însă o mănăstire, în mod firesc trebuie să-și aibă călugării săi, - lucru deosebit de important mai ales pentru Nicula! - Exc. Sa Dr. Iuliu Hossu și-a îndreptat din nou privirea spre Ordinul sf. Vasile de strictă observață, pe a cărui a cei dintâi membrii îi ocrotise în 1925 în fosta eparhie a Gherlei, și a hotărât în Domnul, ca să predea părinților basiliani mănăstirea Nicula, lucru, care s-a întâmplat la sărbătoarea Adormirii Preacuratei Fecioare din anul curent. Prin aceasta nouă așezare, basilianii români au ajuns la o nouă fază a dezvoltării lor deschizându-li-se un nou și foarte vast teren de activitate, spre centrul Ardealului.</i> <i>Publicăm, ca document, scrisoarea Exc. Sale Dr. Iuliu Hossu, adresată Preacuvioșiei Sale Atanasie Maxim, Superiorul provinciei românești basiliane.</i>			

¹³⁸ Dans le même numéro, à la page 437, les moines affirment qu'ils ont utilisé le budget qui leur a été alloué par l'évêché de Maramureș non pas comme prévu pour l'installation d'un mégaphone mais afin de faire fonctionner la typographie de Bixad, ce qui montre l'importance accordée à cette dernière.

Le numéro 2 de l'année 1936 retient à la page 96 que « În anul 1935 și-au pus în mâna poporului 56.482 cărți scoase în Editura sf. Vasile », ce qui nous donne une idée de l'importance de la diffusion des livres imprimés à Bixad.

L'EVEQUE IULIU HOSSU ET NICULA : DU MĂNĂȘTIRE AU MONASTERE (1936)

(décret 140/1936) Facă Domnul, ca acesta nouă așezare să fie însoțită de o cât mai largă binecuvântare a Cerului, atât în ce privește dezvoltarea internă a Ordinului însuși, cât și în ce privește activitatea lui exterioară. Fie ca sporind membrii familiei sf. Vasile, să poată face cât mai curând și alte așezări în toate locurile unde prezența călugărilor basiliani este reclamată. Bunul Dumnezeu să însoțească cu binecuvântarea sa și pe Înălții Arhieriei, cari au ocrotit și sprijinit în orice mod familia sf. Vasile. Facă Domnul, ca Exc. Sa Dr. Iuliu Hossu, care prin gestul său de marinimoasă dragoste și încredere, a dat o nouă dovadă a bunăvoinței Sale către Ordinul sf. Vasile, dându-i în grije Mănăstirea Nicula, să aibă parte de o adâncă mângâiere sufletească, încredințându-se din viața și activitatea familiei monastice basiliane din eparhie, că mărețele scopuri și speranțe, legate de aceasta așezare monastică, se împlinesc. Vieța și activitatea de până acum a Basilianilor români de strictă observanță îndreptătesc deplin aceste speranțe. Cronitor p.432 Mănăstire Nicula Acest foarte important loc de închinare și de pelerinaj, cu data de 15 August 1935, marchează o etapă istorică: atunci în fața mulțimilor de pelerini, Exc. Sa Iuliu Hossu a încredințat-o părinților călugări ai Ordinului Sf. Vasile cel mare. Din acest prilej, Exc. Sa a dat și o preafrumoasă pastorală publicată în Nr 15-6 a „Curierul creștin”. Ca Egumen al mănăstirii a fost numit Păr. Leon Man de la Moisei, iar noul Egumen la Moisei a fost numit în persoana Păr. Lucian Pop dela Bixad.			
32/1936	M	02/12/1936	Comisia adm. a Sf. Mân. în leg. cu actul înregistrat la of. diecezan sub nr 6581/1936 prin care Percepția de Agentie Nicula pretinde echivalent rămasită de Lei 2192 din anii 1930-1933 – face raport la P. Ven. Ord. înaintând 2 chitanțe de 1980 lei – pe anii 1930 și 1933, deci ar fi un rest numai de 212 lei... Să se trimită chitanțele și tot dosarul Mult Onoratului Teodor Morariu – în Gherla – care va clarifica la fața locului pretenția Percepție Nicula... vezi compt.
= 8289 /1936 m	E	02/12/1936	Dr Bojor, Raport în cauza impozitului de echivalent
8306 /1936 m	E	02/12/1936	Atanasie Maxim: băiatul Ciprian Maxim poate fi primit la Mănăstirea Niculei Of. protop. Bistra - s-a intervenit în cauză 08/12/1936
8291 /1936	E	04/12/1936	enregistré le 04/12/1936 Dr Bojor 28 Raport despre plasarea actelor oficiase ale Sf. Mănăstiri La știință 16/12/1936
8454 /1936 m	E	04/12/1936	P. Leon Manu înaintează actele de lipsă pt. recunoașterea gradatilor sale
8289 /1936	C	10/12/1936	Revss Bojor la Nr 6581 despre impozitul restant al S. Mănăstirii dela Nicula pe 4 ani se trimite la ... (illisible) Morar (?) ca să deslușească (?) lucrul (?) la fața locului la ”Percepția” în Gherla.-
8447 /1936	E	autour du 10/12/1936 (?)	C. Podoaba declarația dn. Ioan Rus la reclamația unor credincioși of. protop. Gherla; nu se aprobă proc. verbal al curat. bisericii 14/12/1936
8291 /1936	C	16/12/1936	Rvs. Bojor, că s-au așezat la Adm. Capit. registrele și actele Mănăstirii Nicula Știre
8643 /1936 m	E	16/12/1936	Min. cultelor cere actele de studii ale On. Dr Aug. Pavel (?), ref. la numirea la Sf. Mănăstire a Niculei s-a acceptat ordinul

PHILIPPE HENRI BLASEN

8651 /1936 m	E	18/12/1936	enregistré le 19/12/1936 Preotul Sf. V. Fogaș rap. că Vasile Cosma încă nu s-a mutat; dă cauză (?) la furt din pădure episcopiei, injurii la adresa Episcopului le transpună of. protop. Gherla pt. a lua declarația On. Rusu și a Dlui V. Cosma, punct pe punct. Dl. Cosma nu se mute de urgentă din casă, pt. toate abuzurile va răspunde în fața expi. (?) 19/12/1936
8736 /1936 m	E	22/12/1936	enregistré le 23/12/1936 C. Podoaba declarația dn. Ioan Rus și a lui Vasile Cosma, la arătarea Păr Fogaș Se transpune Rev. Bojor, spre părere 23/12/1936 În evidență (Tr. Gherla)
Atanasie Maxim, <i>Memorii</i>, Baia-Mare 2009, 103-104 <i>Ne cugetam să ne așezăm la locurile de pelerinaje ca să avem de bușeu pentru tipăriturile din editura noastră. Urma acum Nicula în jud. Someș. Ex. Sa Dr. Hossu episcopul Cluj-Gherlei era bucuros să ni-o dea însă cu mari cautele, ca să nu ajungă vreodată - în lipsă de călugări români - pe mâini rutene și cu îndatorirea, că din venitele Niculei să nu să poată spesa decât pentru instituții din acea eparhie. Credeau prea mult despre acelea venite. - În sfârșit am preluat-o. Nu știu anul probabil 1935. A plecat din nou P. Man cu un părinte și trei frați. Li-am dat zestre și dela Bicsad, și au dus ceva și dela Moiseiu. Episcopia ni-a dat 50 mii Lei să refacem casa de locuit. Biserica era mare și frumoasă.</i>			
<i>Catalogus Provinciae Sti Nicolai Ordinis Basiliani Sti Josaphat ineunte anno 1937, Uzhhorod 1937,</i> Monasterium Niculaense Assumptionis B.M.V. P. Manu Leo Julianus, <i>Hegum., Proc. dom., Exhort. dom., Admin. parochiae „Mănăstirea Nicula”, Sript., Trad. exerc. spir., Scribit. hist. dom., Praes. res. cas. consc., Conc., Conf. in t., Mission.</i> P. Fogaș Michaël Valerius, <i>Vic. dom., Eccl., Conc., Conf. dom. et in t.</i> Fratres coadiutores Goie Gervasius Georgius, <i>In serv. milit.</i> Ispas Dionysius Demetrius, <i>Cant. eccl. Sacr.</i> Macaveiu Timotheus Traianus, <i>Coq.</i> Petean Joannes Elias, <i>Hort.</i>			



ПРОТОИГУМЕНАТ
ОО. ВАСИЛІАН
ПРОВІНЦІЇ СВ. НИКОЛАЯ
В УЖГОРОДІ

Число: 173/36.

Vsesvitlijsyj i Vysokoprepodobnyj Otče
A r c h y m a n d r y t !

Pertraktaciji našych bixsads'kych vitčiv z episkopom v spravi perezdači monastyrja „Nikula”, vže skinčeni. Čekajeťsa na ostatočne rišennja najvyššoho Zarjadu Cyna.

Episkop perezdaje nam monastyr, ale pid uslivjamy, ščo trochy protyvni našij exorciiji. Vony vpravdi dla Cyna ne je tažky, no vse taky... Vidnosno komisara na čas otpustiv, ščo joho domahajeťsa episkop, zaznačuju, ščo se ne je tahařom dla Cyna. Se ne lys davnijsje praktykuvaloša pry vsich tutešnych monastyrjach, ale šče i nyni praktykujeťsa v Biksadi. Komisar naznačenyj episkope ne mišajeťsa do monachiv, maje lysje obovjazok postaratysja, ščoby bulodostatočne čyslo svjaščennykiv do sluchannja svjspovidej i ščoby svjaščennyky spovidaly. Se pid pevnym zhladom navit dobre je, bo nastojatel maje menše klopotu. Ščo do ikonostasu pro jakyj zhaduje episkop, ikonostas maje todi postavytysja, koly budut hroši. Plan ikonostasu vže hotovyj i maje koštuvaty 400000 Lej. 200000 Lej maje buty vže zibrano na tu cil, a na reštu treba čekaty až zberet'sja. Z uslovij zdavalobysja najodioznyijsym, ščo episkop rezervuje sobi pravo davaty pozvolennja, jakščo treba bude deščo pererestavruvaty, čy dobuduvaty. Vid seho uslovija episkop ne choče ustupyty. Vono vpravdi ne tažke, ale.....

Ne znaju, čy episkop vzahaľi može stavyty taki uslivja exemptym monacham, koly perezdaje jim na vlasniť fundaciju. Dumaju treba bude zapytatysja, čy opisja my ne budemo mohly z tych uslovij lahko strjastysja, jako exempti.

Ja buv osobysto ohladaty sej monastyr. Se lys lude nazyvajut monastyrem. De facto tam nikoly ne bulo monachiv. De se je? 7 Km za mistom Kluj /Klauseburg/, je selo ščo nazyvaeťsa „Nikula”. Doroha do sela dobra. Za selom v vidalennu ca 1 Km. na hori, pid lisom monastyr. Ščo tam je? 1/ Murovana, v dobrih stani, dosyt obšyrna, ne malovana, z prymytnym ikonostasom, cerkov. V cerkvi je čudotvorna ikona Božoj Matery. 2/ Dimok, v formi vinkla, murovanyj, staršyj, komnat 6 i kuchnja, vsi komnaty z vchodom na ganok, krytyj gontamy. Nyni tam meškaje đak, ščo je zarazom odynokym storožem i hospodarom monastyrja. 3/ Novijšyj /20 lit jak pobudovanyj/ murovanyj, dovhij na jakych 60 mtr. monastyr, parterovyj, krytyj blachoj, z kaplycej i obšyrnymy komnatamy. Na zal cilkom zalysenyj i ne do užytku. Tomu, ščo ne daly izolaciji, abo zlyj fundament, v domi vkynuvsja hryb i mury povidstavaly i pokryvylysa. Možyvo, ščo polovynu domu vdalobysja vratuvaty. Druha polovyna ne do vratovannja. 4/ Velyka, nova, derevlanna, odnopoverchova šopa, 50 X 10 mtr. prostoru. Se pryjut dla palomnykiv na ničlih. 5/ Murovana stodola. 6/ Murovanyj dimok, ščo nyni služyt za stolarnju. 7/ Za cerkvoju /pid stinoju cerkvy/, je dobudovana, ne velyka, derevlanna kaplyca, otvorena, de v časi otpustiv vidpravľajeťsa velyka služba Božja.

Do monastyrja naležyt ca 80 morgiv zemľi, v tim polovyna liša. Zemľa ne sohiťsa. Dostup do monastyrja dosyt tažkyj, ale možna lahko zrobyty.

Sej monastyr maje buty najbilšym vidpustovym miscem na Rumuniji. Tam vidbuvajuťsa vidpusty na vsi svjata. Navit i v zvyčajni nedili zvykly prychodyty palomnyky, choč tam nema žadnoho svjaščennyka. Jakščo tam bulyby monachy, možna spodiťvatysja, ščo malyby mnoho prac i malyby z čoho žyty, choč na počatok musilyby biťuvaty, bo treba pro vse postaratysja.

Prošu laskavo vyrišyty, ščo majuť naši vitci vidpovisty episkopovy.

Vašij Vsesvitlosti ciliju ruky i prošu o sv. molytvy.
sluha v Chrysti.

Užhorod, dnja 15.V.1936

Orthodox


ПРОТОИГУМЕНАТ
ОО. ВАСИЛЯН
ПРОВИНЦІЇ СВ. НИКОЛАЯ
В УЖГОРОДІ

Число: 83/36.

Всесвітлішій і Високопреподобний Отче
А р х и м а н д р и т !

Відносно обнато монастирца в Румунії „Мікула”
осмилajúть такі просять Вашу Всесвітлість, щоб і від себе написали о.Максимо-
ви, щоб поступав осторожно і не набырав чужарів.
На жаль наші румунські витці, під сим зхľadом за мало практичні і такі
наживні. Я не маю наміру відстрашувати о.Максима моїм листом. Я лиш дла-
того випысав йому такого листа, бо маю досыть досвіду на Підкарпатті і Руму-
нії, знају що значыть бути звязаным з малым монастирцем далеко від світа на
сели, знају і о.Максима.
В нынішніх часах маю малый монастирець на сели, що не має якогис
більшої dotacji, је лиш чужаром для чина. Так! Димок, хоч і не велькый, хоч
і без майетку, але в місті, більш значыть чым монастир далеко на сели зі 100 мор-
гамы lychoji hирскоji землі. Наше Підкарпаття липше стояло бы, як що мы ныні
не маю бы Імстичева і Борошавы.
Ныні вправді в монастирці Мойсей, все с'ако, тако в ладі, -бо димок і
церква ще нові, іхумен sprytnyj, lubyj і знаје vyžebraty. Най бы сеho не було
монастир був бы не aby jakim чужаром для чина. Vono kolyс до сеho pryjde. Чy-
тајемо в протоколах давных капitul, що черці лиш длатого зalyшыly сеj мона-
стир, бо не маю з чого vyжыты. Чoч давнымы часамы черців Іуде Шкалы, а ныні
черці мусять Шкаты Пудей.
Jезуїты і Voskresenci знајуть добути дла себе hарні pozyciji в руму-
нських епископів, а все в відповіднім місці, нікoлы на сели.
Kромі сеho треба маю на увазі, що о.Максим звык ставыты настојателів
перед факт доконань, длатого треба заздальшід joho перестережы.

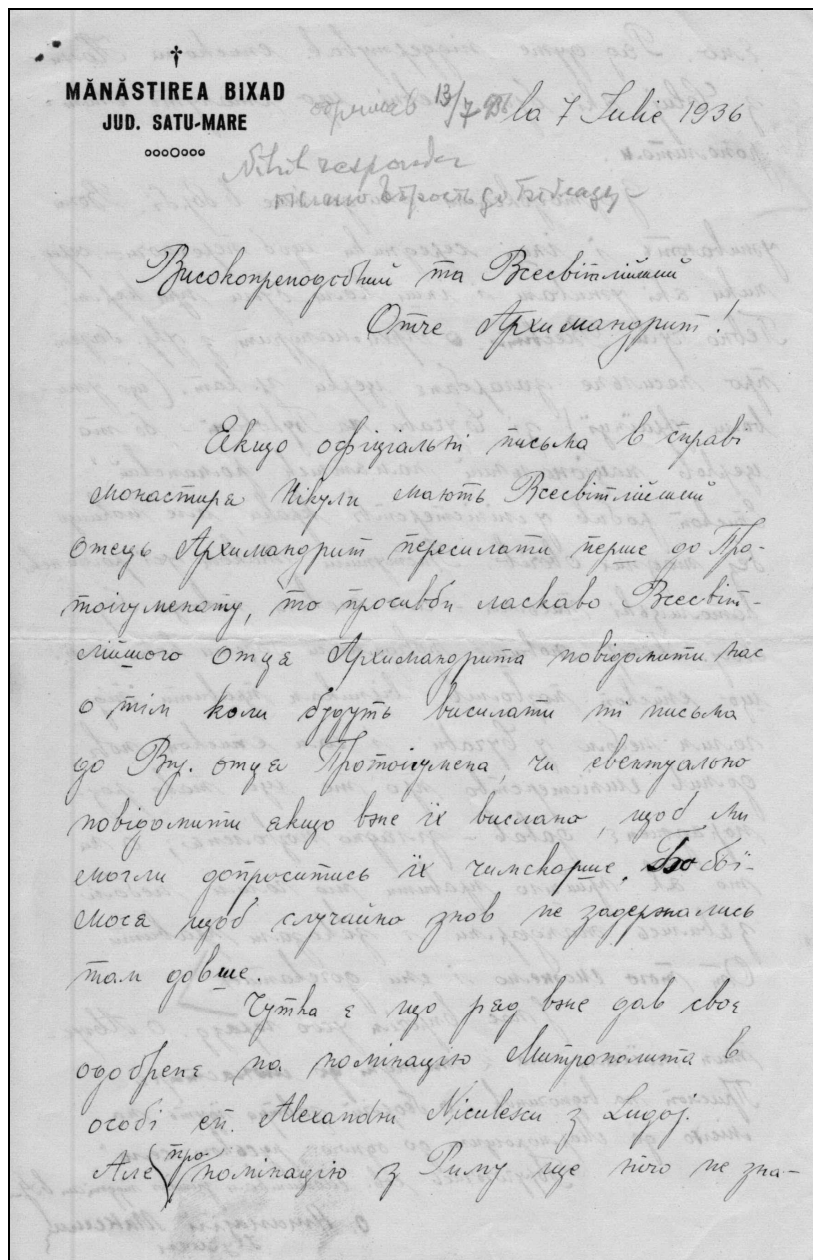
Вашій Всесвітлосты cilујуť руки і прошу о sv. molytvy
syn duchovnyj.

Ужгород, дна 4.III.1936.

Директор

І.І.

*Осмишлюсь доуказати Директору до ОО. Св. Николая
і о. Митрополита*



Емо. Рад дуге піддержувал єпископа Лоси-
з'Вуї, які були певні що стануть єписко-
попом іт.и.

з ортодоксами єти далыше в борбі. Вони
уживають і інші середники щоб перемогти: сере-
дники які уживають і інші коли бжили при керівні.
Гетьмо були Престіжні. О Архієпископ з глр. Сазет
про насильне згоряння церкви гр. кат. (що ужи-
вали українці) зі Сугуби на Буковині - "бо та
церква національний пам'ятник романський"
єпископ робив у міністерстві кроки, але показує
без жадних обортів. Престіжні також грецько-романські
католицькі писемна - але також показує без
овогу. Тепер новіше повсюдним Сазетом кат. ром.
що єпископ дозволив вірникам правити під
голим небом у Сугубі і сам єпископ пові-
домив міністерство про те що може роз-
порядження давав - згідно позволення; а на
то як прийшло правити під голим небом
зависєть жадними і законами правити
От того вистігнемо і єти доцелятись.

Гласъ въпроса убого разред. о Плу-
тинъ похитъ на 2 тисъинъ до монастыря
Прусонъ на въпроси. о бѣснѣ забвѣа иуто на
мнѣ до мах. похити до огню "русского села"
Пугоротовъ сов. мнѣнѣи змѣнѣи похити въ
О. Н. Максимъ
Пугоротовъ

†
MĂNĂȘTIREA BIXAD
JUD. SATU-MARE
○○○○○○

la 11. IX. 1936
B. 24/105

Високопреподобни ма Високопреподобни
Омре Страху манастир!

В справі, підписаній доносом англійським: на брата
н.с. Іх Екзекутивний єпископ з Блэй забавляв а у
монастирі "Nicula" 8-го 15-го Августу - на Румуну тов-
родну. Був тоді там великий струс. Екзеку-
ція в сам день собора братів своїх проповіди пору-
шив мене зібраному парогови. Торнув мене як
представителя монашого Царя соб.-го Румунія, кон-
рому Царю - знав єпископ - що з тим днем не-
редат той монастир -

Слідуючої Суботи, то є 22-го Вм. 20 по-
їхав знову до Нікули разом з братом з отцями і
братів моїми, і переїхав урядово монастир-
від комісії свещеників що до того часу от-
нувалося там монастир, (повідомлення на те
єпископом). Рум. о. Леона Мару установив там
ігумена, а о. Саввіяна поставив на вікарія і
адміністратора парохіального (Парохія властиво
не має вікарія). Братів вислав також си-
ндрох: fr. Ioannes Petean - оцеговник; fr. Andreas
Boris - дах і захристіан; fr. Timotheus Iacoveiu - бу-
хар; fr. Ieremia Popoviciu помічник у захристіан
і у парохі. Ці монахи поїхали з мона-
стиря Нікула окрім Рум. о. Мару, що прийшов

з монастиря Монаси.
Звітаю поїзав до монастиря Мона-
сей де встановив румунськ Ву. о Монаху Рон
з Буксагу. Приїхав тому встановив румунськ
Рибун Ву. о Монаху а не мішов сам, а сіджого:
іменно не можна нагадуть що уникнемо
жваких конфліктів з єпископом; можна їх
сподіватися відразу з поганою. І прийшли ми
до переконання, що не добре буде згод
тих конфліктів екав з: самим настояте-
лем Василиан у Руманії. Бо в таких разі
а не маємо нічого настоятеля тут у Рума-
нії до якого міг би апелювати, май ним
заступитися. В теперішній урядженію мого
настоятеля монастиря Рибун в разі якого
непорозуміння відлучатися до мене, май засту-
питися мною; май і єпископ мого в разі
потреби відлучатися до мене, май скорше мож-
на буде все поладити.
Монахи наші хімію похищо мішоху
пробізорично в домі де вимикав і дав. Бо влас-
тивий дін ~~мико~~ що буде монастирем "мудра
відповідати. Єпископ дав на ту ціль 50,000 лейв
Ваме взялися відповідати дін - але інжир ка-
ше що буде коштувати до 110,000 Lei. А думало
що і 150,000 не вистає. Е нація д. що до
зими відновлять хоть половину дому. Усе на-
діємось акась вистратити від єпископа ще
з 50,000 Lei на ту ціль.
Там де мені сити, то медієв
копечко потрібних мають. Але в новім домі
буде много вистатків з бікнами - дверми - внут-
рішніми уладженнями каніцї - ректоріа - буєні ет

В Меркві мало руз і слабо рфана. Але поки-
що може збійти.

Продіймо справу з ікономаком,
аки з задоволенням ще єпископом. Нова міліція
різбарча праця коштує 450.000 Lei. З цієї суми
єпископ вже виплатив 150.000 Lei - а решту має-
мо заплатити їм за 4-5 літ. Як бже готова
різбарча праця то сиротам бже потрому
установити його.

Про ці справи вже писав і до
Пр.о Протопрієра, май просив щоб бжи
машові інтерв'ю ці диспозиції аки родив хосо-
бах - особливо цих двох нових ігуменів. Зара-
зом просив щоб вислав д. Любова Акт на-
зад до нас до магною столаря не маємо
май з кильку днів поспішно.

Братів Сидора і Серафіма приготуємо
новим до Руму.

З братом Ієсифом Кагару ще не
схилився до "Державної" килино Сана і не хотів-
би сам добровільно покласти Рум. А ми не
хотимо і не можемо експлуатувати його вигадані
інформації аки дістали з Камеру, щоб не
малувати поза Саною що нам "заважає" гук-
мус. Знайдемо йому іншої дором випустити
того.

Рене білоха робити ману зоратка рух уніоністич-
ний і мін ортодоксали романачи особливо в Молда-
вії. (Духовним провізником дорадником і піддержкою
того руху бже римокат.) Єпископство в Ассас.
(романче)
Аки дане і аки бжи дачеко іх і не можемо по-
магати їм, хоть усе бже старань з їх сторо-
ни акось втакувати нас до мої акції.

Інформація про акції зі сторони ортодоксів
 - орен архимандрит - був два роки тому і з нас.
 і вно більше має дровних оід ортодоксів ак-
 цій декларатів на нисьні що є католіка-
 ми. Рахуюча їм однак до мене зі сторони
 католиків, щоб не вийти ще на ав з
 них, але держати у тайні, щоб приготувати
 перен. Тепер вно збирає нас вийти з ними
 на ав. Один з них, архимандрит, приїхав до
 нас і казав що більше не хоче з ними скри-
 ватися. Треба буде і нам зійти в ту акцію.
 Він і тут лавився. Словами їх хотіли-б на-
 ших правил припинити. Тільки однак і ми
 держимо це в секреті і не вийдемо на
 ав з ними, хіба що ~~самі~~ ~~хочемо~~ ~~позначимо~~.
 Тепер написали ми до Єпископа рим. кат. з
 дещо ~~з~~ о "урадових" інформаціях, і як
 дістанемо їх то внесемо і ми свою ідею
 справу до Вестімі о архимандритів.
 Швидко і ми тихесенько працювати
 в цій дії бо як дізнаються інші, то певно
 займуть нас.
 Поговоривсь сов. єпископом
 з історією історії сам в листі
 О. Никанорів Максим
 Куцен

№ 147 - 1936 Д. № 86 13 II 1936

Високопоченовни ма Врхотен-
ниции Оуре Архимаграт!

Здравогласа на епископ. Врх. о. Архим.
малом е на епископ и з не поручен на
полагато на мест Врх. о. Архимаграт
т. 34 - 1936.

В свраби монастира "Крста" гитма-
мско "официрски вироци". Тие не до-
волеа нас. Понер просиме ли епископ
каквиа вироци доаху концији не став-
нених, а не е зигни з насила грава-
наки. Ек гитмачко вироци на не,
то внесено моги усе до архиепископ.

В свраби внесена крвоту
сов-ро Пасафата, з нас ние не работ-
носа ниев. У нас ча свраба ние не
дознаа. Какошто првие вироци ние
сов-ро Василиа а по селу архиепископ
штитение сов-ро Пасафата. У нас
Вин маите познани; тиеко тиеко

Читатомъ по французски, зна-
ють того життя. Мілово по виро-
бно того життятиса схожело припо-
товитиса до вирожденя того виро-
бн. Іноді, нагілось, нде усе на-
ко і з добрих успіх.

Тепер зачаті з тими знач-
но-бі, схожиритивати цю справу
до тепер певдара є певна. Му-
симо зачаті перше з життям
ств. Васильє, бо єли єли Васильє
є знати. Ця справа єли єли
апродовданя на єпископскій конферен-
ції. Бо єли таких справ єли єли
єпископ сам не дає резолюції

Давило цю поставлено
нам цю поставлено. За 2-3 роки
цього-бі цю поставити нам
цього поставлено цю єли не

зробили про цю справу. Етне пред-
видно що скоро як 5-6 років ця
сфера не поладиться.

Перекину зробітось, і годе.
Бже як зробітось наперед, щоб
бже готове все на тоді. А не
піднято однак годе судити сов то-
сфера в славянській сфері, і не
знато ти хочна бже перевести
його без змін; не перемістивши
ту сферу з уварою. Але толи що
виріш сов Мосафрант счас ко-
націоналістичний, не вважалося
і в його сфері зробітось вичка-
зи - речення, які треба бже вважи-
ти. На приклад образів сов Моса-
франт не хочна б нас змива-
ти до по діловій частині з роб-
и в колових і етично українській

А ж нас політика є руїна і
готова зробити мучокості католі-
кам з довгої дрібниці.

Тим цим народи проси в-бн Оу.
о Арімагнрима щоб потім даче
дає мене о мучб. сене (Богословини
"Via crucis" (до французьких), сит
"facultate subdelegandi" кисто про-
сать нас о то.

Поручається сов емоційно
зімано підготує сан в Христі
о Амарозі Шаксим
муні

А від себе переписую що так наладно
писав цей лист. Маю кілька епіст одну за
другу і заледві єм права часу вкрати на
цю справу. Відготити на ліжнине цю спра-
ву не хотів. У нас у великій пості є
сезон епіст

Друго рубі о Београді. В В. В.

13/7 1936
MĂNĂȘTIREA BIXAD
JUD. SATU-MARE
 ○○○○○○
 Вєєчєстнѣйшій Олѣксє Архїєпископѣ !
 Буди ми свѣдѣнїє з зареду до Марїа-
 побєдї наші. Там нашімъ певнѣйшій
 прїємъ одорѣнїа. Намї Епископѣ вєї буди
 в Бухарестї і не зовсѣмъ прїємнї мнє
 до дому. Квєсїтє хотѣв Метрополїтїмъ - тогдѣ
 що мѣшталасє пам'ятка - в нас аєтїмъ вєї
 - і не знати до чого вєдє.
 Перше буди готуватисє конї буди
 дома Епископѣ [з Орадеа і Клуш] і
 так пїмї до Марїа побєдї.
 О. Августин є на ваканції в Прїзлїтї і
 з нимъ двє братє. О. Георгїї є на мїсії.
 Єї нїмї їдє до Клуш дїзнатисє кї
 можемо дїєлати монастир „Нїкулє”
 ми перед 15-го Августя. Єк Епископѣ
 не буди єн в дома, сподѣваємсє маї з
 Вєкарїаї прїєдзїтї.
 Моїмїтїрєи Рєнд 13-тї 1936 пошлїмї братє
 О. Анастасїї Мєксє
 Ізїмєн.

13/7/36
MĂNĂȘTIREA BIXAD
JUD. SATU-MARE
 ○○○○○○
 Монастирє „Нїкулє” будемо дїєла-
 тї по 15-го Септємєрє, грекокатолї-
 чєскїмъ - Бухарєстї. Пєрєб прїє-
 мѣт офїцїальнїмъ мєтѣмъ Епископѣ.

✠
MĂNĂSTIREA BIXAD
JUD. SATU-MARE

la 18 Jan. 1936

Присоединяюсь к Всепримирительному
Отцу Агнии магнит!

Титул з новим роком про нашу по-
бу оживлену радію отворена нового монастиря.
Ходито о монастиря і найбільше відпустове
єміє в Великороді назване "Кічка". Зна-
ходитося у муніципалітє "Lomes", близько до Клузе.
Ємія є "Гхєла", на лівій єміє "Pia-mare"
і "Cluj" (Клуз). Знаходитося в гієєзії
"Cluj-Gherla", ємієкото Pia-rossu.

Принимая эти добрые работы акция
доходи коло Их Высочеству Ет. Князя Гессу з Курген
щоб відпустит нам в то місце, бо знам
що просать Их о то і інші спонеси гроко
кат. (недуги і кохвантям)

Из мнѣ үшін тиңдегені маған ма-
нап. Рух. о. Лоба і о. Алғұстияға қо. еп. Кіші.
Ріңорыңа ғұмары маған шо ғұмары ғұмары бе-
сіді б үшін сұрағы; мо-мн өзату қолтаң

з них, і приватним листом представити
Повну нашу конгрегію.

За цим міслом ми маємо приват-
ний "лист", в якому устаток виразити радше
загальних ніж прецизних і не доходати в пре-
цизи і дрібницях, написали як слідче:
Прохимо Півру, до природний розвиток на-
шого Іона жадає щоб ми мали і те віднос-
тєвє списує, жадають того і списії, як
також служило би нам як дебіше для на-
ших видань. Хотемо завести і там мона-
ше життя, згідно правил апробованих Ри-
шом. І сам Риш спонукує нас до засно-
ваня нового монастиря до тїм не ініці-
уюсь, і маємо нам звідси дотатись
вихованєм шкільних монахів.

Цього листа запіс особисто
Фр-о Леон. Вказано йому тоді що гіста-
нето відновить.

Віра гістаб лист від Fr Екзе-
квентії в якому каже звернутись до них
як офіційальним листом і щоб не-
сав до них одного отця уповноваженого

і когось-би мав повні власті до пер-
вотворення з кимсь в цій справі.

Тепер покламо намісність Того,
роздумуючи і радуючись. А по 8-10 днів,
нічим до них, правдоподібно о Мбуеміна.
(Вони їм близький родак як о Лев.)

Справа тепер є тільки конфіген-
ціальна. (Доки не буде близько до здійснен-
ня, не можемо щоб було багато бачити. Там бачи-
мо що єпископ може мати якісь претенсії
які ми не зможемо прихилити. Там є "парохія"
при єпископстві, є і платня від держави. Вір-
ників ознак немає тої парохія. Єпископ і
у нас (місцевому) магатиме інвервенції (?)
(До тепер знаємо (того) що привадується
до того щоб воно зістало і на дальше, по-
сілістю "Епархія". Ми приймемо і так, але
задержимо їй інші наші права (щоб не
єпископ нас збигмам викладати без процесу ка-
новитого etc...))

Церков велика, красива, має дві
турні. Є одне забордоване що служить за
помешкання духови і служби. Інше забуду-

доване, биле, у форми вина було
збдоване ще за попередного епископа, щось
до нинішнього ще не є в найліпших ста-
ні. Монахит було вимеє там, але ма-
ну злук з епископом не має.

Коли уа справа там буде дозріва-
ти то представити Висестійному в. Пре-
сидентови до спробоване, епископ же
не потрібне, до ввесеє єї до сов. Конференції.

Про цю справу обговорити і Рум. о.
Протоієренс з Житомира. Тодось ознає що єк
внесу цю справу тисоки через Протоієренс,
то ізза конгресу ака має сходитися з тисо-
держав, епископ же справа попередити вимеє
приміщення.

Коли прийшло-би до спробоване
передирати той монастир, рівночасно ~~права~~
поставити і справу положення. Ця нашо-
ло в Руманії який не епископ і на даліше
ходити як звичайне "Regio", але має ста-
тися хото віце-провінція. Протибачи ^{на збачу} вза-
ти цю справу ^{на збачу} і з цієї сторони.
Наше положення і так є досить тамке

і згадує з Гехословачиною; а тепер
з новим єпископом займатиметься в Сігуї
редації з єпископа Іх Екз. Ен. Гессу, який
є дуже вразливий на ті речі.

Оскільки мам-б якогось заміру
відносно диспозиції осіб, просивби єпископа
відомити. Чи є змога єпископа а робити а-
кція пропозицію в тій згадці?

Згадують ще що справа цього
преміє єпископа, єпископа "Брті" мона-
хозна, це є неєвangelічно "щоб була
монахозна, в дуже короткій часі.

Друга справа якого приходило те-
пер перед Вселен. С. Брті єпископа, є
єпископа. Тимчасово єпископа єпископа
єпископа єпископа. Тоб, що є на ті-
році єпископа, єпископа єпископа єпископа
єпископа єпископа єпископа єпископа.
Єпископа і єпископа єпископа єпископа? Як
ті, то єпископа єпископа єпископа єпископа
єпископа єпископа єпископа єпископа. Не і зга
єпископа єпископа, як єпископа єпископа
єпископа єпископа, а єпископа єпископа єпископа

інакше розуміти, ах, мірок зигро з наам-
ски правилами. Треба тебе це довести до кін-
ця, а в епископії тебе неспокоїть року не да-
ємо снагої віновити і не розуміє року
ски такі беззміри. Треба, си тебе і оцінити
щоб тебе перед вірними і порадити
щось ^{ти}хотіти.

Маємо в твоїм кадію що довода-
ски вірності з кірми, затебне бже уде-
стане наших ієрархів. У ах твої поміне
обіснати той монастир, то поміне що
ще сїї осени, оголошено по повітках
що приймаємо на монахів молодих
що гурто з себе покликати до того рода
жіниття. Си в тій згаді до тепер
ще снаго оголошене не робили.

О. Николай Луку виступили
з повістію. Будь-би там дуже припад-
ний, той не мав покликати.

Поругаються сов молитвами діють підготу-
си в Ісусі

О. Нтаразіі Максим
Іумен

†
MĂNĂSTIREA BIXAD
JUD. SATU-MARE
oooQooo

la 25. IV. 1936

№ 20/5-956

Присокореногодуи ма Пресвѣтѣишѣи Омире
Стручмаргит!

Справа монастира, кѣмъ "тѣмъ"
задержалася дѣла. Именѣе вѣне гровѣ е на дѣлѣ
дорогѣ. Пришла дѣла сѣдурѣа: По переговорахъ еки
привадиши Оу. о Леонъ Влаву з Тѣ Ек. епископа
з Хуанъ - Юниѣ Россѣ, епископа писали до нас
имѣти градовѣи и своего рода "мѣстѣнствѣнѣи", в
ѣкимъ передалъ намъ монастир. Слѣдѣлъ оураѣ
и дѣлѣи кондигѣи. На ѣи кондигѣи еки не имѣли
вѣдѣрѣи прѣстѣи и тому задержались тѣмъ.

Хотѣ о. Леонъ заявляти ѣо епископѣ в
переговорахъ ѣстѣи, давалъ тѣмъ кондигѣи тѣмъ
експликациѣи ѣо имѣли иѣ безпѣрно прѣстѣи, то
поимѣно того еки задержали давати прѣстѣи
з епископа ѣе екиѣ експликациѣи вѣдносно дѣлѣ
хѣи пѣнѣиѣи. Вѣ тѣи ѣиѣи поѣхали до нас
Оу. о. Стѣстѣиѣи Тѣи. При ѣиѣи пѣиѣи гровѣи вѣѣ-
мѣиѣиѣи тѣмъ про тѣмъ ѣиѣиѣи, ѣо ѣѣмѣиѣи-

ми наші що можна їх прикати.

Загалом що деякі каноніки звід-
там ще спершу коли ходило о правдиві, кон-
кретні, і тямні, поговлях щоб їх при-
нам під якимсь будь усівали до, мовляв,
ак воне раз там осадете, то звідтам вач
вас ніхто не викине.

По цих переговорах, і я жаневерель
рештих зі сторони Й. Ек. рішили представити
цю справу вірносним нашим висшим насто-
аменам. А 22.ІІ. поїхав до Тиморогу і предста-
влю цю справу Рух. о. Протоігуменові. Вернувшись
25.ІІ. просив Рух. о. Протоігумена щоб
з вірністю резолюцією внесли її висше, до Пре-
с. о. Архимандрита. Лист Й. Ек. ми подали
в італійській переводі щоб, по можливості, лу-
ше відати "торжественність" листа. (Подали ми
і дві декларації зі сторони Рух. о. Леона і
о. Авустина що відносяться до устних пере-
говорів в справі тих двох конгрегій, та батьків,
які виразив епископ в своїм листі

Тепер не знаємо в цій справі
ясних точок. Прегінь цього, не можна

інакше розуміти, ах, милок згідно з нами-
ски правилами. Треба тебе це довести до кін-
ця, аби ти не переставав розуміти не да-
вно надто відновити і не розуміє розуму
ски такі безуми. Треба би тебе і оцінити
щоб тебе перед відступом і порадити
щось ^{ти} згодом.

Мало в тобі надія що доведи-
ти відступ з кінцем, запевнене буде уде-
стане наших інтересів. І ах, ти можеш
обійняти той монастир, то може що
ще цієї осені, оскільки по повільно
що призначено на монахів молодих
що крім у себе покликане до того роза-
жінки. А в тій згоді до тепер
ще надто омолощене не робити.

О. Николай Луїс виступили
з повітря. Були би нам дуже пригати-
ми, май неав покликане.

Поручається сов молитвами гетьо відомі
сам в листі

О. Анатолій Максим
Ігумен

†
MĂNĂȘTIREA BIXAD
JUD. SATU-MARE
○○○○○○

la 27.V. 1936

Високопреподобний та Престинний
Отче Трифангрит!

Так як був написав восени, так і
сталось. Справа монастиря ^{Нікула} ^{закінчилась} ~~потонула~~ в канцелярії
Вр.о. Протоігумена в Ягаторі. Хотіли заправити в во-
дів, ніяк її зрушити зводом.

Іх. Ікс. зробили нам дефінітивну офер-
ту ще при кінці місяця грудня. Потім мали
ми ще з єпископом одну розмову ще десь 12^{го}
люта. І вже від тоді Вони чекають нашої відповіді.

Консульта на який рішено передати
монастир Нікула, і ухвалено внести до Тригу цю спра-
ву для апробації, мала місце в квітні дня
23^{го} квітня. Тоді Вр.о. Протоігумен пообіцяв що
внесуть цю справу без проволочки. А зробив він
і пропозицію щоб при нагоді візиту каноніка у
Скоїсеї, особисто оглянути і монастир Нікула. Знав
що це радо зроблять. У Скоїсеї ми стрінули-
ся 5-6^{го} мая. Зацікавився їх в справі цій,

той воти казали що справу Кирилу вже є
внесена до Риму. А тепер з листа Всел. С.
Архимандрита видно що справа Кирила про
яку я думав що ще перед 6^{го} Маа внесена була
до Риму, ще до 20 Маа не встигла зайти
туди.

Епископ цілком слушно осудить нас як
свідомого з відступства.

Є в наших інтересах присісти до спра-
ву. Перше тому, що заставши від Толочковича як
до Архангелів перод відвідує монастир і в цій
касі є краді дорожні. По druhé що до стінгету
з 15 Августа треба много і довго приготувати-
ся. А вкінці що як страшно це літо, то
знову зістачено без цювей потрібних для вико-
ваня молодесих монахів. Тому прошу Всел.
С. Архимандрита, так як вже нам в одній
квітці обіцяли зробити, домагається в Жаторо-
ді о скорійшій засланні актів в справі Кири-
ли.

Іх Екс. Епископ Трентин не можуть нам
дати магну ~~я~~ рад, магну план, якого
ми могли-би здійснити і котрий був-би нашим

інтересам так прихотний, так придатний
як перебрание монастиря Микла. Тх Екс. ма-
ють золоте серце. Своєю прихильністю показу-
ють все зградом нас. В своїй дієчезії не
скає що нам дати що бмо-би і нам при-
датне. Вони радим-би нам іти до Бука-
решти (Архієпископа Бом), де є до 40-50.000
до 40.000 - 50.000 наших вірників і маємо там
там 2 церкви гдє парохії і 3 священиків.
Але нам осірок в Букарешті викликав би заваж-
кий крок і опозицію зі сторони єримогосів.
А потім муси зійти до Букарешти порозуміти
руками не можна. Трудно ети мучити-би дава-
ти много осіб. При якімсь парозі ще ново-
вимо з Тх Екс. Dr Bentiu.

Троїцу христову, наскаво адровувати,
і хмискоріе, перебрає ємонастуръ кібула.

В акти-ан-в масови одобована горче брло-би
не ставилати магнн гасмерексна - магнн кон-
гузгн. Огнан множна-би акосе реко напавлзгн
^{алосе} У слгзгнмн спосб: „... хотн мнн конгузгнмн
аки ставлмн Их Ех. Др. Тлнн Лосса з Олж е геакн
уо ^{вгасатоса} ~~вгасатоса~~ брмн в хоргзгн з напмнн Травлмн

апробованню Апостольського Столицею, то апробуємо перебрано того монастиря, тому що ви всі одностайно просите о це діло, з повним довірем у прихильність і до мене, абу і до мене, визнавши зі сторони Я. Ек., які підлягають нашим правилам і в їх обсягу хоча і мене пам'ятати нашому розвою через передане нам монастиря Київу зі своєї Єпархії."

Було-би дуже добре, як-би це могло, щоб влучити з тим прийнято Єпископом з Києва зі сторони нової святої Конгрегації - якесь свого рода подяка-решетка, що в цей спосіб підтримує розвій тама монашого Василіонського в своїй єпархії. З цим слугую такого рода мислю було-би дуже на місці. Може не замало-би щоб і в тій частині писати від Конгрегації була суворо на наших правилах - так як вище просити щоб вистіти від нашої Конгрегації було; але взагалі в цій грі треба-би дуже обережно поступити - щоб якось не обривався.

Ек не переберемо монастиря, Київу то на разі не будемо мати

малі засоби - скромності і навіть
близькі малі щоб мали згоду виховати на-
ших молодих клериків.

(Давидов Вост. о схи магістратов
що заступалися за наших клериків з
Ловові щоб могли там далше продовжа-
ти свої студії.

Поручено нам висилати братів
визначених ^{когда-то} на теологію до Риму. Як
передбачено монастир Пітера то радіюся
що зможемо це зробити.

Порученось вініжити нових
і сов молитвами зримою
місцевий сир в Ассізі

І. Антоніу Максим
Гумен

PHILIPPE HENRI BLASEN

40/36.

Vysekoprepodobnyj Otce

Superior!

Ad 63/36

Na Vas lyst z dna 18.I.1936.,vidpovidaaju slidujuco.
V spravi obnatta monastyra „Nikula”,treba maty peredovsim na uvazi,sco
1/ my lys tak mozemo otvyraty novi osidky,jaksco je nadija sco bude mozna
zadosytucynuty vsim vymoham,sco jich prypysujut v takych slucajach nasi us-
tavy:
2/ Jaksco chodyt o jaki nebud pertraktaciji z episkopom,cy insymy vlastamy
poza Cynom,treba vse zaznacyty dotycnym vlastam,sco v sych slucajach risaje
ostatocno centrala nasoho Cyna,s.J.archimandrija.

Zokremisna moja uvaha na tu ric je taka.1/ Jesly nema vyhladu,scoby
nasi mohli maty v Nikuli stalu duspastyrsku pracu,abo jesly nema vyhladu,sco
tam eventualno moznaby umistyty i uderzaty novicijat cy scholastykat,v takim
slucaju nyni se ne predstavljaje dla nas bilsoji vartosty. Pryvjazuvaty do
misca zadla samych otpustiv kilkoich monachiv,osoblyvo svjascennykiv,nyni uz-
hliadnajucy Vasi obstavyny,uvazaju nevkazanym. Nyni Vy stojite tak,sco ne v
syli obsluzyty dostatocno pozycij i obovjazkiv,sco Vy jich do teper na sebe
perebraly. Nema vyhladu,scoby bodaaj v korotci Vy distaly nadmir syl.

Po moji dumci,Vy malyby zvernuty cilu uvahu na se,scoby distaty vid
Vasych episkopiv taku pomic,scoby Vam dala i zabezpecyla moznist vidpovidno
prymistyty i uderzaty Vas novicijat cy scholastykat. Vasi pracu,sco Vy jich
do teper vlozily v koryst eparchij,dajut Vam pid pevnym zhladom pravo zadaty
seho Vid Vasych episkopiv,chochy pry pomocy intervenciji nunciatury.Dumaju,
sco pry intenzivnij pracu,pry pomocy intervenciji moznaby scos v tim naprjam
osahnuty. Treba lyse staty ne na zasadi zebrajucoho,ale na zasadi moralnoho
prava. Ne chto insyj,a eparchiji byly pozabyraly nasi davna monastyri. Nam
nalezytsa rekompensata. Nas Cyn jako najstarsyj,povynen maty pid zhladom po-
mocy persenstvo pered druhymy Cynamy. Koly jak koly,nyni najbilse Vy mozete
vykazatysa,sco Vy malymy sylamy mnoho zrobyly dla eparchij,navit z vlasnoju
utratoju,z skodoju dla svocho novicijatu. Nyni Vy lahko mozete dokazaty,sco Vy
chocete pracuvaty i dla eparchiji.Vasa doteperisna praca povynna buty dla
episkopiv zaporukoju,sco i v buducnosti Vy budete dla nych velykoju pomociju.
Odnak do Vas nalezyt ucynuty vse mozlyve,scoby episkopy vydily,sco Vy ne ma-
jete potribnyh serednykiv dla zabezpecenna Vasoji ekzystenciji i rozvytta.

Serdecno pozdorovlaju Vas i Vasych i prosu o sv.molytvy
brat i sluha v Chrysti.

Uzhorod,dna 26.I.1936.

protoihumen

SCIENTIA CRUCIS AND PRAJÑĀPĀRAMITĀ

FAUSTO GIANFREDI S.J.

RIASSUNTO: *Scientia Crucis e Prajñāpāramitā*. Il paradosso del Dio fattosi servo in Gesù Cristo, a mezzo della kenosi, può essere illuminato da un confronto tra la *Lettera di san Paolo ai Filippesi* e il *Sūtra del cuore* buddhista. Dal confronto pare emergere che la divinità di Gesù è intimamente collegata con la sua condizione kenotica, ove l'amore si rivela in modo unico quale natura di Dio. Da ultimo, nel possibile dialogo della soteriologia cristiana con la concezione del vuoto buddhista, si rinviene le premesse di una teologia kenotica della creazione.

Parole chiave: Compassione - Amore - Avalokiteśvara - creazione - Croce - divinità - Gesù - kenosi - sapienza - vuoto

1. Introduction

This paper is one of the results of my spiritual journey. Since 1986, when Pope John Paul II called together representatives of different religions to pray for world peace in Assisi, interreligious dialogue has been one of my greatest interests. Buddhist-Christian dialogue is integral to my search for a comparative Christian theology.

Buddhism entered my life twenty years ago, through Zen as presented by Thomas Merton. Twelve years ago, I heard the *Heart Sūtra* and I was struck by the formula, "form is emptiness; emptiness is form." I felt that it was in deep relationship with the kenosis of Christ.

In 2002, I learned from a Jesuit Zen master the bodhisattva's vows: "However innumerable sentient beings are, I vow to save them. However inexhaustible the defilements are, I vow to extinguish them. However immeasurable the *dharma*s are, I vow to master them. However incomparable enlightenment is, I vow to attain it."

In 2003, during my Spiritual Exercises, I meditated upon Phil. 2:5-11 and was impressed by the depth of Jesus' self-emptying. I realized that Zen could give me new insight as I contemplated Christ's kenosis.

In 2004, I joined the Parliament of the World's Religions in Barcelona. Participating in the panels, I was struck by the absence of any reference to Christ's Cross and decided that one of my special areas of inquiry would be the relationship between the Cross and Buddhist emptiness.

In these last few years I have continued my meditation on this subject. During my studies in philosophy I have had the opportunity to deepen my knowledge of Heidegger's thinking, whose focus is meditating on nothingness. I have compared Heidegger's philosophy with the thought of the Kyoto School. I am convinced that for Western culture it is very important to look at the Buddhist tradition. I think that it is a good way to respond to nihilism as discussed by many philosophers and theologians in the 20th century.

Last but not least, during a course on Buddhist-Christian dialogue, I deepened my conviction that love and compassion are the answers to nihilism, and that Christians and Buddhists can dialogue with each other by sharing their understanding and their respective experiences of self-emptying.

My intention is to reflect on my spiritual experience, as described above, in the light of Christian tradition and in dialogue with Buddhism.

In this paper I suggest that the paradox of Jesus Christ, the God-slave, can be illuminated by the formula of reversibility in the *Heart Sūtra*: “form is emptiness; emptiness is form.” The teaching on emptiness pushes us to consider something that is beyond what appears, and yet is not apart from it. The cross appears to be a negation of Jesus’ divinity; nevertheless, his divinity is not separate from the cross. Divinity in Christ is not apart from his kenotic condition. Here we discover love as God’s nature uniquely expressed in that condition. Finally, in Christ’s kenosis is the life of the world, which is the interrelation of beings.

This paper has a three-part structure. The first part (Chapters 2-3) is dedicated to reading the texts of Phil. 2:5-11 and the *Heart Sūtra*. Some notes from scholarly commentaries contribute to their interpretation. The second part (Chapter 4) moves from exegetical reading to a deeper understanding, exploring the teachings implied in the texts. Here I consider some philosophical and theological studies on both the Christian and the Buddhist sides. The third part (Chapter 5) is a theological reflection on the paradox of the God-slave in Phil. 2:5-11 in the light of Buddhist emptiness. The conclusion (Chapter 6) points out the usefulness of the formula “form is emptiness; emptiness is form” for meditating on the mystery of salvation through emptiness, noting the centrality of love as God’s nature in a Trinitarian Christology.

2. Exegetical notes on Phil. 2:5-11

2.1. The text

5. Have this mind among you which [is] also in Christ Jesus, 6. who, being in essence God, did not consider equality with God to be grasped, 7. but emptied himself, taking [the] essence of [a] slave, being in likeness human and being found in appearance as human, 8. he humbled himself, being obedient unto death, even death of [a] cross. 9. And therefore God exalted him and gave to him the name that [is] above all names, 10. that at the name of Jesus every knee should bow in heaven and upon earth and under earth, 11. and every tongue should confess that Jesus Christ [is] Lord to [the] glory of God [the] Father.¹

2.2. Introduction

The letter is almost universally considered authentically Pauline. Determining the provenance and date of the letter is more complex: it depends on the place in which Paul was imprisoned. There are four possibilities: Rome, Ephesus, Caesarea,

¹ See B.B. Thurston/ J.M. Ryan, *Philippians and Philemon*, in D. J. Harrington, S.J. (ed.), *Sacra Pagina Series*, vol. 10, Collegeville 2005, 80.

and Corinth. Bonnie B. Thurston thinks that it was in Ephesus, in the early to mid-50s.² There is a fairly strong scholarly consensus on this point.

There is a debate about whether the hymn was written by Paul or whether it already existed in the church. Thurston, whose sense is that Paul employs an existing hymn in the Philippian letter, states that British and American evangelical scholarship tend to assume that Paul wrote the hymn, while Continental scholarship leans toward the position that Paul was working with a pre-existing hymn of Semitic origin.³

There is also debate about the structure of the hymn, between the two-stanza and three-stanza theorists. Some scholars see concentric and chiasmic patterns in the hymn. More recent scholarship has considered not only the form of the hymn, but also the overall rhetorical structure of the Philippian letter.

Paul's purpose is to maintain the unity of the church in Philippi, given dissension and the consequent danger of division. To speak of harmony in the church, Paul uses the life of Jesus Christ as a model. Thurston says:

He wants to influence the conduct of the people in the Philippian church. [...] Paul apparently felt the Philippians were leaning toward selfishness, ambition, vainglory, and self-centeredness that should have no place in God's realm and reign. One does not warn against faults not in evidence! The remedy Paul proposes is the humility of Jesus Christ himself, something he has already called for [...] and the Philippians' humble submission to Christ.⁴

2.3. Analysis

2.3.1. Verse 5

Paul is talking to the Philippian Church, exhorting Philippians to be "Christian-minded." The Greek verb for "to have... mind" is *phroneō*, which properly means "disposition" or "habitual attitude." The exhortation is addressed to both the community as a whole and to individual members.

Christ is indicated as a model. More precisely, the Philippian community should have the mindedness of Jesus Christ: they should both imitate Christ and be what they already are in him.

What is this mind of Jesus? Paul, in the subsequent verses (2:6-8), explains the meaning of his exhortation, which is to say the meaning of the mindedness of Jesus.

2.3.2. Verse 6

The present active participle "being in essence God" expresses the continuation of a former condition, which is to say that Jesus always had the "essence" of God. According to Thurston, the essence of God includes the idea of "condition" or

² See Thurston/ Ryan, *Philippians and Philemon* 30.

³ See Thurston/ Ryan, *Philippians and Philemon* 86.

⁴ Thurston/ Ryan, *Philippians and Philemon* 90.

“status” of divinity. Some scholars have argued that the phrase indicates the pre-existence of the Christ, especially since the classical use of *ousia* indicates essence.⁵

Richard R. Melick, speaking about the two parallel statements “being in the form of God” (translated as “being in very nature God”) and “equality with God,” stresses Jesus’ divinity:

The description “very nature of God” parallels “equality with God.” “Equality with God” is, therefore, another explanation of Jesus’ nature. The form of the expression stresses the manner of his existence since the word “equal” is actually an adverb showing how he existed. In the Greek text, the phrase is introduced with an article so that it should read “the equality with God,” referring back to something already identified as equality. Thus “form of God” and “equality with God” refer to the same state of existence, and the NIV correctly translates “in the form of God” as “in very nature God.” Two other matters relate to Jesus’ preexistent state. The first is the meaning and force of the participle “being.” The word basically meant “to exist originally” but later was used as an intensive form which meant “really exist.” The result is that Jesus “really existed” in that form.⁶

The Greek word for “grasped” (*harpagmos*) is a *harpax legomenon*, and it means “robbery” in the sense of abrupt taking or usurpation. Thurston quotes an article by N. T. Wright, according to which the word is crucial to understanding the whole hymn:

It emphasizes that Jesus refused to take advantage of the position that was his (as opposed to oriental despots who used their position for their own advantage) and, in fact, understood his position to mean the self-negation described in vv. 7-8. As Wright says, his position did not excuse him from the task of redemptive suffering, but uniquely qualified him for it.⁷

The verb has a passive sense; we therefore understand that Jesus does not take advantage of his position. The passage can be read in contrast with Gen 1: 26, according to which Adam did grasp at equality with God.

2.3.3. Verse 7

If the previous verse told us what Jesus did not do, the present one tells us what he did. Jesus renounced his privilege. He chose to empty himself. He is at the same time subject and object of the Greek verb *ekenōsen*. The kenosis of Jesus here described is a key point for Christology as well as a point for discussion. Thurston states:

Does the fact that Jesus “emptied himself” mean that his status of equality with God was temporarily suspended during his earthly life (as in the nineteenth-century kenotic theory of incarnation)? Or is it to be understood as Jesus’ self-abrogation, his humility and refusal of self-aggrandizement? If, indeed, Jesus was in form/essence God, then certainly there was some continuity between his pre-existent and his incarnate state.⁸

⁵ See Thurston/ Ryan, *Philippians and Philemon* 81.

⁶ R.R. Melick, Jr., *Philippians, Colossians, Philemon*, in *The New American Commentary*, vol. 32, Nashville 1991, 101-102.

⁷ Thurston/ Ryan, *Philippians and Philemon* 81.

⁸ Thurston/ Ryan, *Philippians and Philemon* 82.

The term “essence” used in verse 6 is repeated in verse 7: Jesus was really divine and was really a slave. A slave has no rights; he is dependent upon the will of his master. Thanks to this comparison between the essence of God and the essence of a slave, we can measure the self-emptying of Jesus.

Jean-Noël Aletti, explaining this verse, states:

Par ce terme [doulos], la privation est explicitée: le Christ a renoncé au pouvoir, à la gloire, aux honneurs, à être servi, et il a préféré être considéré comme un esclave, à la disposition de son maître, pour servir, sans droit ni statut officiel. Le paradoxe vient de ce que le Christ a choisi une condition qu'on ne choisissait pas – on devenait esclave parce qu'on était prisonnier de guerre, ou, au temps de Paul, par naissance, et l'on se faisait esclave seulement si l'on en était réduit à la famine ou pour une situation financière désespérée. La kénose apparaît ainsi comme l'effet d'une décision libre et mystérieuse du Christ, celle de se manifester, non comme *Kyrios*, mais comme *doulos* avec toutes les implications humaines et sociales liées à cette condition.⁹

Jesus is found in “appearance” (*schēma*) as human: *schēma* is the opposite of *morphē*; this means that his appearance as human is something changeable and external, despite the unchanging essence of God. As Thurston puts it, God cannot stop being God; therefore, what Jesus relinquished was “privilege, not essence.”¹⁰

2.3.4. Verse 8

Jesus humbled himself: this is a description of the emptied condition of Jesus. In fact, humility was a virtue of slaves.

Jesus was obedient unto death. The death of Jesus was according to God's plan of salvation; it was not random.

Jesus submitted to the most horrible kind of death. The cross, punishment for the worst criminals, is the conclusion of the kenotic “journey” of the Son of God become flesh.

2.3.5. Verse 9

God exalted Jesus. This is the Greek *peripeteia*. God's action is the answer to Jesus' obedience. The verb for “exalted” is superlative, pointing to the opposite of the absolute degradation of Jesus.

Jesus receives the name above all names, which is to say that he receives status, authority, and power. The name “Jesus” derives from a Hebrew word whose meaning is “savior.”

2.3.6. Verse 10

Every knee should bow at this name. For the Philippians one bowed the knee to the emperor: the image suggests an enthronement. Jesus' reign is over the entire creation: heaven, earth, under the earth.

⁹ J.-N. Aletti, S.J., *Saint Paul: Épître aux Philippiens*, Paris 2005, 160.

¹⁰ See Thurston/ Ryan, *Philippians and Philemon* 83.

2.3.7. Verse 11

Jesus is the Lord (*kyrios*). This word translates the Hebrew *adonai* and *YHWH*. For the Philippians *kyrios* would have been the title given to the Roman emperor.

2.4. Conclusion

The Philippian church was suffering division because of self-assertion. Christ's humility, which consists in self-emptying, was the way to restore unity. Paul's message to the Philippians is for all Christians, who must imitate Christ's kenosis. Thurston says:

When Jesus is seen as the NT sees him it is in the light cast by Phil 2: 6-11: from his incarnation, to his stooping to wash feet at the Last Supper, to his giving of his very self (his body, *sōma*) and his life (his blood) on Calvary's cross. It was no easier for the Philippians than it is for us, but it is only through chosen acts of self-emptying, only through looking to others' welfare as well as our own [...] that we are brought into the sphere of Jesus, his life and his power. It is in imitating his *kenōsis* that we are "raised up."¹¹

3. Explanatory notes on the *Heart Sūtra* (*Prajñāpāramitā-Hṛdaya-Sūtra*)

3.1. The text

1. Om! Praise to the blessed and noble perfection of wisdom! The noble Avalokiteśvara Bodhisattva was moving in the deep journey of the perfection of wisdom. When he looked down at the Five Aggregates, he saw that they are empty of own-being. Here, o Śāriputra, form is emptiness, emptiness is form. Form is not different from emptiness, emptiness is not different from form. What is form is emptiness, what is emptiness is form. The same is true for sensations, perceptions, mental formations and consciousness. Here, O Śāriputra, all *dharma*s are characterized by emptiness; they are neither produced nor cease, they are neither defiled nor pure, they are neither deficient nor complete.
2. Therefore, O Śāriputra, in emptiness, there is no form, sensation, perception, mental formation, or consciousness; no eye, ear, nose, tongue, body or mind; no forms, sounds, odors, tastes, objects of touch, or objects of the mind; no eye-element and so on up to no mind-consciousness element; there is neither ignorance nor cessation of ignorance and so on up to neither old age and death nor cessation of old age and death. There is no *duḥkha*, no origination of *duḥkha*, no cessation of *duḥkha*, no path to the cessation of *duḥkha*. There is no knowledge, no attainment, no nonattainment.
3. Therefore, O Śāriputra, because of being indifferent to attainment, a bodhisattva relies on the perfection of wisdom and remains thereby free from mental hindrances. Being free from mental hindrances, he or she is not afraid, overcomes erroneous views, and in the end attains Nirvana. All Buddhas of all times have attained the highest and perfect Awakening by relying on the perfection of wisdom. Therefore, one should know the great *mantra* of the perfection of wisdom, the *mantra* of great knowledge, the unsurpassed and unequalled *mantra*, the *mantra* that allays all

¹¹ Thurston/ Ryan, *Philippians and Philemon* 91.

duḥkha – it is true, for there is nothing lacking in it. By the perfection of wisdom is this *mantra* spoken. It is the following: Gone, gone, gone beyond, utterly gone beyond; Awakening; O joy!¹²

3.2. Introduction

The *Heart Sūtra* is one of the best known of the *Perfection of Wisdom Sūtras* (*Prajñāpāramitā-Sūtras*). It is recited daily in Tibetan, Chinese, Japanese, and Korean temples and monasteries. It has generated more commentary than any other *sūtra*. Its core is the statement “form is emptiness, emptiness is form,” one of the most famous lines in Buddhist literature. The *Heart Sūtra* is so called because in few words, it expresses the “heart” of the Perfection of Wisdom. Ronald B. Epstein states:

The full title of this sūtra is *Heart of Prajñā Paramitā Sūtra*. Probably the most popular sūtra in the world today, the *Heart Sūtra* explains the meaning of *prajñā paramitā*, the perfection of wisdom that enables one to perceive clearly the emptiness of self and of all phenomena. The *Heart Sūtra* is the heart of the perfection of the wisdom; it is also the heart of the entire family of *prajñā pāramitā* sūtras.¹³

We do not know the date of this *sūtra*. There are different opinions on the matter. Donald S. Lopez, Jr., states:

Conze places it around C.E. 350, Nakamura places it two centuries earlier, and Nattier suggests the possibility that it is a Chinese apocryphon translated into Sanskrit in the seventh century.¹⁴

3.3. Analysis

3.3.1. First part

In the first part the celestial bodhisattva named Avalokiteśvara, engaged in his Great Journey, looks down at the world. Avalokiteśvara is one of the four bodhisattvas of greatest importance in Mahayana Buddhism. His name is often translated as Observer of the Sounds of the World. Because he looks down on all sentient beings at all times and in all ways with great love and compassion, he is “the one who looks down” (*avalokita*). He is the bodhisattva of Compassion (*Karuna*). Donald S. Lopez, Jr., and Steven C. Rockefeller state:

Among the most famous [Bodhisattvas] is Avalokiteśvara, “the lord who looks down,” seen as the physical embodiment of all the compassion of all the Buddhas. A male Bodhisattva in India, Avalokiteśvara assumed both male and female forms in

¹² D.W. Mitchell, *Buddhism: Introducing the Buddhist Experience*, New York 2008, 109-110. The *Heart Sūtra* exists in two basic versions, a shorter and a longer version. The shorter one begins with Avalokiteśvara contemplating the meaning of the profound perfection of wisdom and ends with the mantra. The longer version adds a prologue, in which the Buddha enters into *samādhi*, and an epilogue, in which he rises from the *samādhi* and praises Avalokiteśvara. This paper considers the shorter version presented by Mitchell.

¹³ R.B. Epstein (ed.), *Buddhist Text Translation Society's Buddhism A to Z*, Burlingame 2003, 111-112.

¹⁴ D.S. Lopez, Jr., *Elaborations on Emptiness: Uses of the Heart Sūtra*, Princeton 1966, 241.

East Asia as Kuan-yin (Japanese: Kannon). His symbols are the lotus flower, growing forth from the mud of the world but untainted by it, and a priceless jewel or rosary of jewels, suggesting the compassion that dispels spiritual, rather than material, impoverishment. In East Asia, Kuan-yin was believed to have the power to bring children to childless women, and so is sometimes depicted holding a child. Elsewhere, he is depicted with ten heads and a thousand arms with an eye in the palm of each hand, indicating his extraordinary ability to discern suffering beings and provide them succor. [...] A Buddha is said to have three qualities: wisdom, compassion, and power. Avalokiteśvara is the manifestation of that compassion.¹⁵

Avalokiteśvara is engaged in “the Great Journey.” In Mahayana Buddhism, the Great Journey of the bodhisattva consists in hearing the Dharma and taking up the practice of the Six Perfections: 1) giving, 2) moral precepts, 3) patience, 4) vigor, 5) meditational concentration, and 6) wisdom. The motivation of the Journey is compassion. Mitchell says:

For Mahāyāna, the true aspiration that should motivate the practice of virtue is “the thought of, or aspiration for, Awakening” (*bodhicitta*). In Mahāyāna, after some time of merit-earning practice and with the aid of a teacher, the person on the Great Course experiences the compassionate aspiration to attain Awakening *for the sake of all living beings*. This aspiration inspired by compassion then becomes the motivation of the entire bodhisattva journey.¹⁶

Avalokiteśvara sees that the Five Aggregates (*skandhas*) are “empty of own-being.” The five *skandhas* are 1) form, 2) feeling, 3) cognition, 4) formations, and 5) consciousness. They are related to the doctrine of emptiness. Epstein explains that the *skandhas* are general divisions for categorizing all phenomena in the conditioned world. They are an important tool for understanding the Buddhist doctrine of no self.¹⁷

According to the *Commentary of Vimalamitra*, emptiness is selfless:

By saying that Avalokiteśvara saw that those *are empty of intrinsic existence*, it indicates the way they exist; it means that they are empty of intrinsic existence, devoid, and selfless. This also implies that they are signless and unproduced.¹⁸

Emptiness (*śūnyatā*) is the ultimate reality according to the Perfection of Wisdom *Sūtras*. Bodhisattvas, during the Great Journey, deepen their understanding of emptiness, destroying the ignorance that believes that persons and phenomena exist as autonomous, intrinsic entities. The core of the Wisdom is to recognize that “form is emptiness; emptiness is form.”

The *Commentary of Jñānamitra* gives an explanation of this formula of reversibility, pondering its two parts:

¹⁵ D.S. Lopez, Jr./ S.C. Rockefeller (eds.), *The Christ and The Bodhisattva*, Delhi 1992, 28-29.

¹⁶ Mitchell, *Buddhism* 120.

¹⁷ See Epstein, *Buddhist Text* 86.

¹⁸ Lopez, *Elaborations on Emptiness* 54-55.

Form is a world that conventionally designates the form that is seen and conceived of by those whose minds are mistaken in that they have not understood the nature of emptiness. Regarding *emptiness*, emptiness is the nature of form, therefore, because [form] is without characteristic in the past, it is unobservable, and it is without defining characteristic and unobservable in the present and the future. Thus, since it does not abide anywhere or in anything, it says *emptiness*. *Emptiness is form* conventionally designates with the word “form” that even emptiness [has] an unobservable nature [like] form. Because it does not abide apart from that [form], emptiness is form. *Emptiness is not other than form, form is not other than emptiness*: that very thing which is form is the inexpressible emptiness; [when] form is abandoned, emptiness is not to be found. Therefore, it says *emptiness is not other than form*. That which is the inexpressible emptiness itself does not exist and is not found apart from that which is conventionally designated with the word “form.” Therefore, it says *form is not other than emptiness*.¹⁹

Lopez stresses that emptiness does not exist apart from the phenomena that it qualifies. Furthermore, although emptiness is the mode of being of form, emptiness does not negate the conventional appearance of form. Emptiness is dependent upon the form that it qualifies.²⁰

The *Commentary of Praśāstrasena* points out the aspect of nonduality included in the formula:

Form is empty: form refers to earth, water, fire, and wind. Emptiness is the ultimate, the *dharmadhātu*. Because of the defining characteristic of emptiness, those forms are emptiness. The defining characteristic of emptiness is that it is nondual, beyond enumerator and enumerated; it is the state of having abandoned the view of I and mine. It is free from object and subject. Therefore, nonduality is the nature of reality (*tathatā*). Phenomena are not the composite of many empty characteristics. Therefore, even the four – earth, water, fire, and wind – are without defining characteristics, without entity, without self, without principal (*pradhāna*). It is not that things become emptiness when they are smashed to pieces; they are naturally empty. Therefore, *form is empty*. That very thing which is the natural emptiness of form is the ultimate emptiness itself; the ultimate emptiness does not exist apart from the natural emptiness of form. Therefore, *emptiness is form*.²¹

3.3.2. Second part

The perfection of wisdom that realizes emptiness includes all the factors of existence, the senses and their objects, the elements of conscious experience. Nothing exists as an object of observation. The conclusion is that there is no cause either of attainment or of nonattainment. The *Commentary of Śrīsimha* explains:

Therefore, Śāriputra [indicates] that apart from emptiness, which is the object of observation, there is nothing to be practiced and nothing to be established because form is emptiness. Therefore, feeling, and so on are also without duality. Nothing, the five doors of the senses, such as the *eye*, the five [sense] activities, or the five phenomena, exist as objects of

¹⁹ Lopez, *Elaborations on Emptiness* 144-145.

²⁰ See D.S. Lopez, *The Heart Sūtra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*, Delhi 1990, 58.

²¹ Lopez, *Elaborations on Emptiness* 155-156.

observation. Their constituents, such as the eye, are also indivisible. Thus, the essential meaning is that ignorance does not exist and the cause of its *extinction does not exist*. In the meaning of emptiness itself, *aging and death do not exist*. Therefore, *the extinction* of the dependent arising of birth, aging, sickness, and death *do not exist*. Thus, in the meaning itself *suffering*, that is, what is established through the five poisons, *does not exist*; the afflictions that are their *origin do not exist*. Because of that, the establishment of the miserable in happiness [i.e., *cessation*] also *does not exist*. Because of that, if there are no things to be practiced in *samsāra*, there is *no* cause for attaining the *path* that brings about *nirvāṇa*; the paths and stages do not exist for practice or progress. That even the five common wisdoms do not exist means that apart from the essential meaning, there is *no attainment*. Because the meaning of their own substance is self-arisen from the beginning, there is also *no* cause of *nonattainment*.²²

According to the *Commentary of Jñānamitra*, the reason for the paradox lies in the absence of defining characteristics of emptiness:

The defining characteristic of wisdom is that it brings about the direct perception of all phenomena, but because emptiness is without defining characteristic, it is not wisdom. *It is not attainment, it is not nonattainment*. *Attainment* is unsurpassed, perfect, complete enlightenment. *Nonattainment* is the nonattainment of the unsurpassed by sentient beings. *Is not* [means] that the defining characteristic of emptiness lacks unsurpassed enlightenment and lacks sentient beings. Therefore, it is not attainment and it is not nonattainment. These enumerations teach the emptiness of intrinsic existence with regard to all phenomena, saying “emptiness is like that.” The preceding is the defining characteristic of emptiness.²³

3.3.3. *Third part*

With insight into the emptiness of all phenomena, the bodhisattva practices the perfection of wisdom without attainment. In other words, the bodhisattva practices emptiness, equally indifferent to any attainment of Final Nirvana apart from this world. Here emerges the difference between the “Great Journey,” the Bodhisattva Path, and the *Arhatship*. Epstein explains:

The goal of the Hinayana is that of ending attachment to self and, thereby, becoming an Arhat, who undergoes no further rebirth. The Mahayana teaches that Arhatship is not an ultimate goal; its adherents follow the Path of the Bodhisattva, which leads to Buddhahood. The Bodhisattva is reborn voluntarily in order to aid all living beings to become enlightened. The realization of Buddhahood includes not only realization of the emptiness of self but also of the emptiness of dharmas, that is, of the entire psycho-physical world.²⁴

Donald Mitchell shows the relationship between the practice of emptiness in Mahayana Buddhism and selfless compassion, which characterizes the Middle Way. He says that when one is free from any attachment to either *samsāra* or Nirvana, he or

²² Lopez, *Elaborations on Emptiness* 112-113.

²³ Lopez, *Elaborations on Emptiness* 147.

²⁴ Epstein, *Buddhist Text* 133.

she is free to embrace all things as they are in their suchness, while responding to their needs out of selfless compassion.²⁵

The text of the *Heart Sūtra* ends with a great *mantra*. This *mantra* expresses the perfection of wisdom that goes beyond everything to the full Awakening, which inspires joyfulness: *[om] gate gate pāragate pārasamgate bodhi svāhā*. The commentator Śrīmahājana does something rather rare; he translates the mantra, whereas the mantra resists translation or transference from its structural moment. He makes a correlation between the words of the mantra and five paths:

gate gate pāragate [teaches] the state of having abandoned the six types of rebirth, the path of vision, because one has gone beyond from going on the path of great desire by going on the path of accumulation. One has gone beyond from going on the path of accumulation to going on the path of preparation. Thus, going is *gate gate pāragate*, the path of vision. *Pārasam* [means] abide on the path of meditation. *Gate* means abide on the special path and the path of no more learning. *Bodhi* is the fruition. *Om* and *svāhā* are terms of blessing for the purpose of achieving the effect of the repetition.²⁶

3.4. Conclusion

Avalokiteśvara is the bodhisattva of compassion. He looks down at the world. He is engaged in the Great Journey, through which he realizes emptiness. Emptiness is the ultimate reality, according to the Perfection of Wisdom.

The core of the *Heart Sūtra*'s teaching is the formula "form is emptiness; emptiness is form." It expresses the truth that nonduality is the nature of reality. Persons and phenomena do not exist as autonomous, intrinsic entities.

The bodhisattva practices emptiness, indifferent to any attainment of Final Nirvana apart from this world. He goes beyond everything to the full Awakening, which inspires joyfulness.

4. The teachings

4.1. The self-emptying God (Phil. 2:5-11)

4.1.1. Self-emptying as Christian-mindedness

To maintain the unity and harmony of a church characterized by selfishness, ambition, and vainglory, Paul proposes the humility of Jesus Christ. He exhorts Philippians to be "Christian-minded." The "mind" of Jesus consists in a "disposition" or "habitual attitude" of self-emptying.

In speaking about the kenosis of Christ with the phrase "being in essence God," the hymn strongly asserts the divinity of Jesus.

²⁵ See Mitchell, *Buddhism* 108.

²⁶ Lopez, *Elaborations on Emptiness* 170-171.

In this way, the self-emptying of Jesus is precisely specified as his refusal to take advantage of his position. His divinity does not excuse him from the task of redemptive suffering, but uniquely qualifies him for it. Jesus empties himself by renouncing his privilege. Finally, self-emptying is Jesus' self-abrogation, his humility and refusal of self-aggrandizement.

D. A. Carson, discussing the meaning of "being in essence God," explains that precisely because Jesus is God he "made himself nothing." This interpretation seems to suit the context of the letter better.²⁷

Unity of believers is possible by means of a kenotic disposition, a habitual attitude of self-emptying. Only with the humility shown in Jesus' life is it possible to resist selfishness and self-centeredness. To be "Christian-minded" means to renounce one's own privileges. Lopez, Jr., and Rockefeller stress that only a person who has emptied him- or herself is able to love the neighbor with a pure heart.²⁸

4.1.2. The salvific paradox of the God-slave

Self-emptying is a radical disposition. In Jesus Christ it was unique; measured by the contrast between his essence of God and his condition of a slave who submitted himself to a horrible death. At the end of his kenotic journey, Jesus receives the name above all names. He is the savior; he is *Kyrios*. This means that Jesus' reign is over the entire creation.

Therefore, Jesus' kenosis obtains the redemption not only of humankind, but of the entire creation. Kenosis (self-emptying) is the way to the redemption of creation, to the unity of creation.

Finally, kenosis means renunciation of legitimate privileges, against the selfishness that is typical of human life and that, according to Christian faith, is sin. Our self-emptying is possible because of the self-emptying of Jesus. Jesus' kenosis is the cause and model of our kenosis. Lopez, Jr., and Rockefeller state:

In New Testament language the great work of the Christ is to free men and women from sin and death, which is the condition of suffering in which humanity finds itself, and to lead them to experience the peace and joy of life in God's kingdom. In the Christian view sin is a condition of the human will characterized by both a lack of trust in God and pride in the sense of self-centeredness leading to defiance of God's will and separation from God. Sin is regarded as the chief cause of human suffering as is suggested in the story of the Garden of Eden and the fall in Genesis. Death, which Paul explicitly states is the consequence of sin (Romans 6:23), is viewed as the deepest expression of this suffering. In this regard it is important to remember that in the Christian perspective death is understood not so much as the loss of life but as the loss of meaningful life. Death in this sense is a condition of estrangement from God, who is absolute good. [...] To realize this life one must not only have faith in the forgiveness of sins found in and through Christ but also one must take up the

²⁷ See D.A. Carson, *Basic for Believers: An Exposition of Philippians*, Grand Rapids 1996, 44-45.

²⁸ See Lopez/ Rockefeller, *The Christ and The Bodhisattva* 11.

cross of Christ in an attitude of repentance and with the aid of divine grace follow him and surrender oneself to be crucified with him, that is, give up those attitudes and habits of will that constitute sin and that separate one from God.²⁹

4.1.3. Key points of the teaching of Phil. 2:5-11

In conclusion, let us stress some key points to keep in mind for further reflection.

1. Salvation as emptying against selfishness
2. The uniqueness of Jesus' self-emptying: the paradox of the God-slave
3. The unity of creation in redemption

4.2. Compassion and emptiness (*Heart Sūtra*)

4.2.1. The compassion of the bodhisattva

Avalokiteśvara, engaged in his Great Journey, looks down at the world. This looking down is a form of compassion, of attention to other beings. Avalokiteśvara is the observer, which is to say he has an extraordinary ability to discern suffering beings and give them succor. The direction of his looking implies a descent, which is to say a movement of taking care of someone.

Because of this attention, the bodhisattva sets out on the long and arduous path to Buddhahood. This path is longer than that contemplated by the Hinayāna. This is an indication of his extraordinary commitment to others. The bodhisattva, renouncing *Arhatship*, has to be indifferent to any attainment of Final Nirvana apart from this world. Lopez, Jr., and Rockefeller explain that Bodhisattvas are unwilling to be satisfied merely by securing their own liberation. Moved by the sight of the sufferings of other sentient beings, they are determined to become Buddhas so that they will be able to provide the maximum benefit to others.³⁰

The metaphor of the shepherd illustrates the nature of the bodhisattva's activity. It is very rich in meaning. Lopez, Jr., and Rockefeller say that, like a shepherd who enters the safety of the pen at night only after all the sheep have gone before him, Bodhisattvas become Buddhas after all other sentient beings have done so.³¹

4.2.2. Doctrine of emptiness

The perfection of wisdom that enables one to perceive clearly the emptiness of self and of all phenomena is true knowledge, with soteriological meaning. Frederick J. Streng states:

Wisdom is a "means of knowing" which releases a person from the attachment to things. Within the context of our discussion regarding emptiness, wisdom is the presupposition for, and the culmination of, the negation of self-sufficient entities.

²⁹ Lopez/ Rockefeller, *The Christ and The Bodhisattva* 12-13.

³⁰ See Lopez/ Rockefeller, *The Christ and The Bodhisattva* 24-25.

³¹ See Lopez/ Rockefeller, *The Christ and The Bodhisattva* 27.

The aim of wisdom is to melt the chains of greed and thirst for possession of “things.” Or to state the same thing from the viewpoint of a religious goal, its aim is to relate oneself to all “things” in an *empty* relationship, i.e., in total freedom.³²

Emptiness is a means of ultimate transformation. According to Streng, this transformation can be described as having three aspects: “enlightenment” as an expression of its epistemological character, “freedom” as an expression of its psychological character, and “relatedness” as an expression of its cosmological or ontological character.³³

Thanks to the Great Journey, the bodhisattva is free to embrace all things as they are in their suchness, directing the spiritual energy of the dis-integrating character of emptiness towards all beings.

The awareness of emptiness is therefore strictly connected with the disintegration of selfishness: allowing to losing spiritual energies for releasing all beings from attachment to false “selves.”

Emptiness has its connotations in the process of salvation, which regards all beings. Destroying the ignorance that believes that persons and phenomena exist as autonomous, intrinsic entities, emptiness leads to full Awakening, which inspires joyfulness through purity, which is to say nonattachment. Streng states:

The awareness of “emptiness” is not a blank loss of consciousness, an inanimate empty space; rather it is the cognition of daily life without the attachment to it. It is an awareness of distinct entities, of the self, of “good” and “bad” and other practical determinations; but it is aware of these as empty structures. Wisdom is not to be equated with mystical ecstasy; it is, rather, the joy of freedom in everyday existence.³⁴

4.2.3. Key points of the Heart Sūtra’s teaching

In summary, there are some key points that are useful for further reflection.

1. Selfless compassion and paradoxical knowledge: renunciation of knowledge (*arhatsip*)
2. Realizing emptiness (form is emptiness; emptiness is form): the interrelationship of all phenomena
3. Full Awakening, inspiring joyfulness

4.3. Correspondences

At the end of this study about texts and their respective teachings, it is possible to point out some correspondences.

1. Human life is characterized by a wrong inner disposition; selfishness. Christians consider this to be sin. Buddhists speak of wrong knowledge, meaning ignorance and attachment.

³² F.J. Streng, *Emptiness: A Study in Religious Meaning*, Nashville 1967, 82.

³³ See Streng, *Emptiness: A Study* 161.

³⁴ Streng, *Emptiness: A Study* 159-160.

2. This disposition prevents us from realizing the true reality that is the unity/interrelation of beings.
3. The way of salvation is through renunciation of self-aggrandizement. Christians call this “Christian-mindedness,” whose meaning is the self-emptying of Jesus. Buddhists speak of a Great Journey to achieve emptiness. It is possible to qualify Christian-mindedness as a “Kenotic journey,” and to indicate a possible relationship with the Great Journey.
4. In both the Kenotic Journey and the Great Journey there is a movement of descent animated by taking care of others. Christians recognize in it God’s kenotic love, manifested and carried out by the Son of God become flesh. Buddhists contemplate the looking down and the indifference to attainment of Avalokiteśvara.

5. Reflections on Christ’s kenosis in the light of Buddhist emptiness

5.1. Kenosis reveals Jesus’ essence of God

The formula of reversibility in the *Heart Sūtra* “form is emptiness; emptiness is form” can help Christians to pay more attention to the paradox of Jesus’ life. It can push them to look deeper into apparent contradiction, and help them resist the temptation to avoid the paradox.

Lopez, Jr., and Rockefeller, commenting Phil. 2:5-11, point out the paradox of the Messiah who is powerless. In Jesus, self-realization is accomplished by self-denial.³⁵

The paradox is more evident when we consider explicitly the divinity of Jesus. He is the God-slave. He lives in the condition of a slave, but he remains God. Here we face the question: is the kenosis true if Christ remains God? God means power; slave means “nothing.” Is it possible to remain with power while being “nothing”? Facing the person of Jesus, his simultaneously divine and human being appears to be a contradiction in terms. But exactly because he has the essence of God he can be mediator between God and human beings, as is indicated by Hebrews 9:11-28 and John 3:16. Lopez, Jr., and Rockefeller state:

In the Letter to the Hebrews the anonymous author explains that Jesus the Christ is a heavenly priest who “appeared once for all at the end of the age to put away sin by the sacrifice of himself,” and having done so, he serves as a mediator in heaven between God and sinful humanity (Hebrews 9:11-28). The Gospel of John gives moving expression to this theme of the atonement accomplished by the Christ, which became central to the Christian Gospel: “God so loved the world that he gave his only Son, that whoever believes in him should not perish but have eternal life” (John 3:16). In all of these passages dealing with the atonement and reconciliation with God, Jesus is understood as more than a teacher and prophet; he is a divine Savior.³⁶

³⁵ See Lopez/ Rockefeller, *The Christ and The Bodhisattva* 10.

³⁶ Lopez/ Rockefeller, *The Christ and The Bodhisattva* 11-12.

Gerald O'Collins, in speaking about the doctrine of the Incarnation, shows the difficulty of thinking about the paradox. He acknowledges that the hypostatic union, stated by Nicaea I and Constantinople I, exceeds our conceptuality and cannot be clarified in plain descriptive language. Nevertheless he discusses the new trend in Christology that is oriented towards avoiding the paradox and states that incarnation means an ontological transcendence in Jesus:

"Soft" accounts of the incarnation or alternative accounts that simply drop the language of incarnation have enjoyed a fresh resurgence since the Second World War. They declare that in a new and final way God has been disclosed in Jesus. He has decisively opened the way to God or focused faith in God more than anyone else has or ever will. As God's fully empowered "representative", he "embodied" the divine purpose and plan for our salvation. The choice then becomes: is Jesus only a fully empowered representative who tells us about God (albeit in a unique way) or is he God's self-gift? Is he merely a window (or, to change the metaphor, someone who mirrors God perfectly) or is he the reality of God? Does he simply reveal God and "embody" divine purposes (as the leader of a nation might reveal his/her people and embody their ideals), or is he the divine Mystery that is beyond but comes from the beyond to be with us and for us, as the fully immanent divine Gift-in-person? The full doctrine of the incarnation acknowledges in Jesus not just epistemological transcendence (which portrays him merely as God's revealer, embodiment, or representative), but also a genuine ontological transcendence. He is "beyond", and comes to us "from the beyond".³⁷

5.2. The essence of God is self-giving love

Despite this weak Christology, which O'Collins summarizes in a critical manner in the passage just cited, he stresses the true logic of the God-slave paradox, according to which only the divinity of Jesus explains his extreme power of love. God is not only absolutely self-fulfilled but also self-giving. Precisely because he was divine, Jesus gave himself away.³⁸

The self-emptying of Jesus is the power of love, that is, the mysterious dynamics of giving life. It is exactly in this that Jesus reveals the nature of God. Lopez and Rockefeller, commenting Mark 10:42-45, point out that by identifying the crucified Jesus as the Christ, the early Christians were led to conclude that *agape* is the very nature of God's potential in human nature.³⁹

Because of this revelation, Paul uses the life of Jesus Christ as a model for the Philippians.

5.3. Christ's kenotic love is active in creation

O'Collins states that although the Incarnation cannot be clarified in such a way as to be positively intelligible, it does not present itself as incoherent. Furthermore, he

³⁷ G.O'Collins, *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*, New York 1995, 227.

³⁸ See O'Collins, *Christology* 226.

³⁹ See Lopez/ Rockefeller, *The Christ and The Bodhisattva* 9.

stresses an interesting perspective in the philosophy of nature that allows one to converse with the difficulty. He concludes that there is something spiritual and divine in every being, something connected to God's love:

In general, not only the dyad infinite/finite but also the dyads matter/spirit, time/eternity, divine/human, and transcendent/immanent present us with a huge ontological gap. But the divide cannot be so great that we are faced with entities or properties that are mutually self-exclusive in a total way. There must be something spiritual about matter, otherwise the totally spiritual God could not create the material world, nor in the Eucharist could bread and wine become the "spiritual body" of the risen Christ. Eternity must have something of time about it and vice versa. Otherwise the eternal God could not create time, nor – and this is our case – could the eternal Son of God assume life in time. If human beings are made in the image and likeness of God (Gen. 1: 26-27), there must be something divine about every human being.⁴⁰

This seems to be close to the core of the *Heart Sūtra's* teaching according to which nonduality is the nature of reality. Christian doctrine says that the divine mystery of love that is redemptive has been at work since the foundation of the world. According to the doctrine of creation, the incarnate Logos who mediates the divine revelation and redemption was already the agent of creation. There is a correlation between the pre-existence of the Son of God become flesh and the origin of creation. O'Collins states:

But 2 Cor. 8: 9 and Phil. 2: 6-8 suggest a pre-existent, divine state, contrasted with his "subsequent", humble human existence. Being "in the form of God", Christ took on human form and did not exploit the right to be recognized for what he was. Col. 1: 15-17 presents Christ as being, like pre-existent Wisdom, the very agent of creation. It seems reasonable to conclude that Paul thought of the Son as coming into the world from the Father and as having been active in the creation of the world (see I Cor. 8: 6).⁴¹

Wilfrid J. Harrington, in his commentary on the book of Revelation, translates Rev. 13:8 in a way that sheds light on the relationship between the death of Jesus and the foundation of the world:

The saving death of the Lamb was part of God's plan from the beginning. See Acts 2: 23, "This Jesus, delivered up according to the definite plan and foreknowledge of God." And 1 Pet 1:18-20, "You know that you were ransomed ... with the precious blood of Christ, like that of a lamb without blemish or spot. He was destined before the foundation of the world but was made manifest at the end of times for your sake."⁴²

God's love is active in creation through the Son who comes from the Father; and whose death has been foreseen from the beginning. This is to say that the self-emptying love of Jesus is, in a mysterious way, active within creation. Jesus Christ is acting with the power of his kenotic love, giving life to creation.

⁴⁰ O'Collins, *Christology* 233.

⁴¹ O'Collins, *Christology* 239.

⁴² W.J. Harrington, O.P., *Revelation*, in D.J. Harrington, S.J. (ed.), *Sacra Pagina Series*, vol. 16, Collegeville 1993, 139.

5.4. Christ's kenosis in the light of Buddhist emptiness

In this perspective Buddhist emptiness, as expressed in the *Heart Sūtra*, can help Christians deepen their contemplation of the mystery of creation as a revelation of God's nature. Christians can consider the awareness of emptiness as the knowledge of Trinitarian love acting in creation. The soteriological meaning of emptiness, discovered through the Great Journey and strictly connected with compassion, can further shed light on the mystery of redemption as awakening to the presence of God's love in creation. Christ's kenosis in the light of Buddhist emptiness reveals in a particular way the ontological and soteriological meanings of self-emptying love.

There is a particular closeness between Christian-mindedness and the paradoxical knowledge of the bodhisattva: both are ways of salvation; both are founded in renunciation; both lead to realizing the deep unity of beings. *Scientia crucis* and *Prajñāparamitā* are joined in pointing out the connection between the inner disposition of the human being and salvation, in a way that shows the interrelation of all beings.

Jürgen Moltmann has expressed this awareness well:

In summary: God is unselfish love. Kenosis is the mystery of the trinitarian God. By virtue of God's unselfish love, God permeates all creatures and makes them alive. [...] If one starts with this, then one arrives at a new understanding of the *world as God's creation in God*. [...] All creatures exist in mutual dependence. Everything that exists is reciprocal. Life means to exist with the other, for the other, and in the other. Creation is a single creation community. It is a perichoretic network of reciprocal sympathy. In addition, the sum of all relationships and all things that we call "the creation" cannot have its existence in itself and from itself, but rather is indebted to the kenosis of the God who is love. [...] With this creation mystery – and this mystery of God – Sunyata appears to come so close to creation that Christians can learn from Buddhists how to handle and how to live in this creation community. [...] Any being that leaves the creation community and makes itself dependent on itself or self-centeredly appropriates something else to itself falls into decay. Self-adulation is the death of every creature. [...] Opposed to this, true love is the unselfish surrender to another person or other beings for their own sake. Reciprocal kenotic love sustains the world.⁴³

6. Conclusion

The hymn of Phil. 2:5-11 is characterized by the paradox of the Son of God become flesh. As we look at the person of Jesus, his simultaneously divine and human being appears to be a contradiction in terms. It says that Jesus is found in "appearance" (*schema*) as human. Furthermore, the paradox becomes greater when we consider the cross. Here we have the God-slave. This paradox is so scandalous that some theologians avoid contemplating the mystery of the divinity of Jesus, or they try to empty the cross. Besides, crucifixion is a shocking sight. Suzuki Daisetz Teitaro, one of the most

⁴³ J.B. Cobb, Jr./ Ch. Ives (eds.), *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Eugene 1990, 121.

influential transmitters of Japanese Mahayana Buddhism to the West, disliked the Christian symbol of the cross. For him, the cross was a symbol of gruesomeness and inhumanity, not of solidarity.⁴⁴

The horrible death of Jesus seems to contradict his divinity. Even if we were to consider the cross to have been an accident in Jesus' life – in contrast to the hymn that speaks about Jesus' obedience –, we might have doubts about the meaning of the kenosis. Is the kenosis true if Christ remains God? Some theologians consider the possibility that the self-emptying of Jesus implies the suspension of his divinity. God means power; slave means "nothing." Is it possible to remain powerful while being "nothing"?

My suggestion is that the paradox can be illuminated by the formula of reversibility in the *Heart Sūtra*: "form is emptiness; emptiness is form." According to the teaching of the *Heart Sūtra*, *form* is a word that conventionally designates the "form" that is seen and conceived of by those whose minds are mistaken in that they have not understood the nature of emptiness. Form is without characteristics, so it says emptiness. Even emptiness has an unobservable nature as form does. Because it does not abide apart from that form, emptiness is form. That which is inexpressible emptiness is not found apart from that which is conventionally designated with the word "form."

This teaching on emptiness pushes us to consider something that is beyond what appears to be, and yet is not apart from it. Ultimate reality seems to contradict what appears. Nevertheless, the deep meaning of what appears is not separate from what appears. Form *is* emptiness; emptiness *is* form. What we see in the cross is the negation of Jesus' divinity, and yet his divinity is not separate from the cross. Theology must continue to face this paradox, because in it there is the mystery of Love, which is to say God's nature. This contemplation purifies our concept of power. Here the Buddhist teaching about emptiness can help Christians to consider the deep relationship between the power of Jesus' love as expressed on the cross and ontological reality. Keiji Nishitani, speaking about the Pure Land sect of Buddhism, writes:

This power appears in the Pure Land sect of Buddhism under the guise of the saving power of Amida Buddha's vow. Viewed from another angle, the original vow of Amida Buddha is understood to be power or the power of virtue. But at bottom, it is quite different from what we usually call power. Rather, we should say that what we are dealing with here is the negation of power. What expresses this most precisely are words such as nothingness, emptiness, or *nihilum*, which constitute the fundamental basis of Buddhism. It seems to me that these words are meant to refer to something which is absolutely deprived of what we usually call authority or power such as the force of arms by which students employ power by wearing helmets. In comparison with substantial power, we might better describe what is at issue with a phrase such as "hollowed power," even though, I am afraid, there may not be such a term or phrase available in Japanese. The term "hollowed" means that there is actually no substantial power involved, and that powers, whatever they may be, disappear altogether. And what is more, if they were hollowed, they would be completely beyond our touch.

⁴⁴ See D.T. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist*, New York 2002.

[...] The most important fact to be noted here is that this apparently contradictory statement gives expression to something involving human beings and other things, which is out of the reach of power and which power is completely unable to touch. For the purpose of giving expression to this something, various negating words are used, such as hollowness, emptiness, or nothingness. I am sure that this constitutes the most basic element in Buddhism, which is described in terms of an attempt “to empty oneself,” or of a hollowed mind, or of no-mindedness. I am convinced that a hollowed mind is demanded as being of importance in human friendship.⁴⁵

Emptiness expresses of the interrelation, the co-arising of beings. Compassion is the power that is a negation of power; it is a “hollowed power,” which builds community life. It is something that is beyond our touch. Only by going beyond can we know the deep reality of what appears. The bodhisattva’s knowledge consists in realizing the interrelation of beings through self-emptying. This is very close to the mystery of Christ’s kenosis, in which we find, according to Saint Paul, the secret of harmony in creation and in the church.

Finally, what is the relationship between interrelation in emptiness and Christ’s kenosis? What appears in Jesus is the condition of slave, of annihilation, but the *scientia crucis* of self-emptying allows us to discover divinity there, which is to say love as God’s nature uniquely expressed in that condition. The condition of annihilation is real, but its deep reality is divinity. Divinity in Christ is not apart from his kenotic condition. The book of Revelation says that the kenotic condition has existed since the foundation of the world. This seems to imply that the paradox of the self-emptying of Jesus, Son of God, is the *locus theologicus* where a kenotic theology must contemplate the mystery of a creation that originated through kenotic love. In Christ’s Kenosis (*Mysterium Paschale*) is the life of the world. The true appearance of death is the truth of life. Death is life; life is death. Life is emptiness; emptiness is life. The love of the self-emptying Jesus gives life to the world. Finally, this love is Son’s answer to the Father; this is the meaning of the “*pros ton theon*” in the Prologue of the Gospel according to John. Because of the obedience of the Son, we join in the life of the Trinity. Because of the self-emptying of Jesus we realize the unity of reality in God’s love.

⁴⁵ K. Nishitani, *On Buddhism*, Albany 2006, 143-144.

CLEMENT ALEXANDRINUL ȘI ILUSTRAREA MATEMATICĂ A VIA NEGATIVA

DANIEL JUGRIN

ABSTRACT: Clement of Alexandria and the mathematical illustration of the *via negativa*. Clement of Alexandria was the first Christian exponent of the *via negativa*. Clement's illustration of the negative method is not a form of negation, but a form of abstraction. In Greek Philosophy, abstract thinking was specifically linked to a negating procedure. The negative aspect of abstract thought has quite a specific definition: it requires a removal of attributes. Clement applies the word *analysis*, but he indicates abstraction, and says that contemplation involves abstracting depth from bodies, then breadth and length. Clement uses the traditional mathematical model: we start by abstracting the surface, and we are left with the line; we abstract the line, and we are left with the point; we abstract the point, or strictly speaking the monad, and we are then precipitated into "the greatness of Christ" (*Stromateis* V.11.71.2). Here there is an attempt to take abstraction beyond its range of application, and this is the principal differentiation between traditional Academic abstraction and that of the later Platonists, since the discussion of the method by Aristotle and Sextus Empiricus reveals that the end of the process lay with the discovery of the monad. Being precipitated into the greatness of Christ implies being thrown into the realm which is beyond language, and beyond being: it is a transcendental experience.

Keywords: Middle Platonism, Clement of Alexandria, Albinus, *via negativa*, negative theology, transcendence, negation, abstraction, *aphairesis*, *analysis*.

Iustin Martirul a fost primul gânditor creștin care a susținut faptul că Dumnezeu poate fi caracterizat doar în termeni negativi¹. Viziunea sa este una familiară în contextul iudaismului elenistic: Philon din Alexandria² stabilise deja – pentru iudaism – ideile puse în lumină de Iustin. Cu toate acestea, el nu este preocupat de o gândire negativă în manieră *sistematică*, în sensul că nu sprijină un model complet de gândire deconstrucționistă. Limbajul eșuează în efortul de a-l descrie pe Dumnezeu Tatăl, însă nu găsim articularea sistematică care guvernează platonismul târziu și nici metoda îndepărtărilor pas cu pas, care era deja familiară în medioplatonism³. Caracteristica dominantă a modelului teologic

¹ Vezi D.W. Palmer, *Atheism, Apologetic, and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century*, *Vigiliae Christianae* 37, 1983, 234-259; P. Widdicombe, *Justin Martyr's Apophaticism*, *Studia Patristica* 36, 2001, 313-319.

² Pentru teologia negativă a lui Philon, vezi: S. Lilla, *La teologia negativa dal pensiero greco classico*, *Helikon* 28, 1998, 229-242.

³ Așa cum demonstrează și Palmer (vezi *supra* n. 1), Iustin nu era un caz izolat, ci fenomenul utilizării definițiilor negative referitoare la Dumnezeu era unul răspândit, în sec. al II-lea, în rândul apologetilor. Am putea spune că teologia negativă în această perioadă era într-un „stadiu embrionar”: ea se identifica doar cu anti-anthropomorfismul. Însă *via negativa* este ceva mai mult de un simplu anti-anthropomorfism (o trăsătură comună multor religii): ea este în primul rând o *ale*, sau un sistem de deconstruire a conceptelor pozitive, și constituie un refuz complet al categoriilor lingvistice. Cf. R. Mortley, *From Word to Silence, Christian and Greek*, vol. II, *The Way of Negation*, Bonn 1986, 33.

medioplatonic consta în existența unui *principiu prim* transcendent și a unei lumi inteligibile care constituie o paradigmă pentru lumea fizică⁴. Dintre autorii medioplatonici, doar Albinus și Celsus se referă în mod explicit la *metoda negativă*, dacă ar fi să adăugăm un scriitor creștin în această categorie, ar trebui menționat numele lui Clement Alexandrinul⁵.

În viziunea lui Celsus⁶, Dumnezeu era cognoscibil prin: *sinteză*, *analiză* și *analogie*: „... noi am putea obține o concepție despre Prima Ființă nenumită care se manifestă fie prin sinteza (συνθέσει) cu alte lucruri, fie prin distincția analitică (ἀναλύσει) de ele, sau prin analogie (ἀναλογία)...”⁷. Am putea concepe ἀνάλυσιν de la Origen⁸ ca un echivalent al lui κατὰ ἀφαίρεσιν⁹ de la Albinus¹⁰. Cele trei căi de concepere¹¹ a Dumnezeului Prim apar la Albinus¹² în forma: *via negationis*, *via analogiae* și *via eminentiae*¹³.

⁴ Cf. E.F. Osborn, Negative Theology and Apologetic, în: *The Via Negativa*, Supplement to *Prudentia*, Auckland 1981, 54.

⁵ Vezi Mortley, *The Way of Negation* 24 sq.

⁶ Vezi: A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. IV: Le Dieu Inconnu et la Gnose, Paris 1954, 115-123 și S. Lilla, La teologia negativa dal pensiero greco classico 270-273.

⁷ Origen, *Contra Celsum* VII, 42, 9-11: ... ὡς ἂν τοῦ ἀκατονομάστου καὶ πρώτου λάβοιμέν τινα ἐπίνοιαν, διαδηλοῦσαν αὐτὸν ἢ τῇ συνθέσει τῇ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἢ ἀναλύσει ἀπ' αὐτῶν ἢ ἀναλογία ... (Origene, *Contre Celse*, vol. 4, ed. M. Borret, Paris 1969; cf. trad. Chadwick, Cambridge 1953, 430.)

⁸ *Contra Celsus* VII, 42.

⁹ Didaskalikos X, 5, 1.

¹⁰ A.-J. Festugière susține că cea de-a doua metodă a lui Celsus, ἀνάλυσιν, trebuie să corespundă căii κατὰ ἀφαίρεσιν de la Albinus (*La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV 122). Aceeași poziție pare a o împărtăși și H.J. Krämer (*Der Ursprung der Geistmetaphysik* 105, n. 279) care constată o „consistență între cele două metode”, aparținând lui Celsus, respectiv Albinus. Mortley, *The Way of Negation* 24 pretinde că această „analiză” este echivalentul abstracției (ἀφαίρεσις) și constituie o alternativă pentru aceasta – care va fi întâlnită și la Clement din Alexandria. Cf. și Lilla La teologia negativa 270, n. 194; Macleod, *Analysis: a study in ancient mysticism* 54.

¹¹ Supoziția lui J. Mansfeld consistă în faptul că aceste trei căi sunt așezate în „ordinea importanței”: Πρώτη (10.5.1) ar trebui înțeles drept „cea mai importantă”, Δευτέρα (10.5.4) ca „a doua cea mai importantă”, și Τρίτη (10.6.1) ca „a treia cea mai importantă”. Prima cale este în mod limpede cea mai abstractă, cea de-a treia fiind cea mai concretă. Cf. Mansfeld, *Compatible Alternative – Middle Platonist Theology* 109.

¹² Alți doi medio-platonicieni, Maxim din Tyr și Celsus, menționează, de asemenea, calea întreită, deși terminologia și ordinea lor sunt diferite. Maxim pune pe primul loc ὑπεροχή, apoi *analogia*, și, în final, ἀφαίρεσις. Celsus utilizează ἀνάλυσιν pentru ἀφαίρεσις, și σύνθεσις pentru ὑπεροχή, și ordinea lui este: σύνθεσις, ἀνάλυσιν, ἀναλογία. Niciunul din cei trei nu manifestă un acord pentru poziția a treia, Albinus plasând ὑπεροχή acolo, Maxim – ἀφαίρεσις și Celsus – ἀναλογία. De un interes special este utilizarea lui Celsus a lui σύνθεσις pentru a desemna *calea preeminenței*, și faptul că ambii, Maxim și Celsus, o așază pe primul loc. Vezi Gr. P. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the interplay of positive and negative theology*, Washington, DC 2004, 11, n. 15. Cf. și Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* 136.

¹³ Când descrie cele trei căi, R.E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge, 1937, 132 se referă la: *viae negationis, causalitatis, eminentiae*. Osborn, *Negative theology and apologetic* 53 discută – în cazul lui Albinus – de căile de cunoaștere: prin negație (*via negativa*), prin analogie (*via analogiae*) și prin *anagoge* (*via eminentiae*). Potrivit lui E.R. Dodds, *The Unknown God in Neoplatonism*, în: Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford, 1963, 312, cele trei căi (calea analogiei, calea negației și calea extazului) se înscriu pe linia tradiției platoniciene care prinde un contur clar la Albinus, și care se vor regăsi – chiar dacă într-o altă ordine – la autori neoplatonicieni, precum Plotin sau Proclus. Cf. și H.A. Wolfson, *Albinus and Plotinus on Divine Attributes*, *The Harvard Theological Review* 45, 1952, 117 sq.

Prima cale de concepere a Dumnezeului Prim este *κατὰ ἀφαίρεσιν* („prin abstracție”¹⁴), ea corespunzând ultimei părți¹⁵ din descrierea lui Albinus – celebra sa ilustrare a teologiei negative¹⁶: „prima cale de concepere a lui Dumnezeu este prin abstracția [reducția] acestor atribute, la fel cum ne formăm concepția despre un punct din lucrul sensibil, concepând, mai întâi, suprafața, apoi linia, și în final un punct”¹⁷.

Atunci când îi neagă toate atributele Dumnezeului său prim „inefabil”, el îi aplică, în fapt, prima și cea mai înaltă cale de cunoaștere: *ἀφαίρεσις*. Însă exemplul geometric pe care îl alege Albinus pentru a ilustra această cale – o abstracție (reducție) de la corpurile solide la punctul matematic – are cu greu vreo legătură cu metoda negativă „nici-nici” (*οὔτε ... οὔτε*) dezvoltată în secțiunea din manualul său legată de „inefabilitate”. Această metodă negativă (*via oppositionis*) nu este asociată cu *ἀφαίρεσις* (reducția). Ea indică faptul că *principiul prim* nu este susceptibil de vreo definiție (de gen, specie și diferență), și nu poate fi atins prin rațiunea discursivă – pe scurt, că Dumnezeu este *inefabil* (*ἄρρητος*). Ilustrarea albiniană a lui *ἀφαίρεσις* (*via subtractionis, reductionis, abstractionis*) demonstrează, prin contrast, faptul că Dumnezeu poate fi atins prin intelect (*νοητός*) printr-un anumit tip de *abstracție* – utilizată în mod legitim în matematică. Această metodă conduce nu la respingerea tuturor predicatelor (*ἀπόφασις*), ci la *scăderea* (reducția) caracteristicilor mai puțin demne (*ἀφαίρεσις*, viz., de la corp la plan, de la plan la linie, și de la linie la punct)¹⁸.

Așa cum evidențiază Albinus, putem dovedi printr-o scădere dimensională graduală faptul că Dumnezeu este „fără părți” (*ἄμερῃ*), în sensul că este partea primă (*μέρος πρότερον*) din care sunt compuse lucrurile care dețin parte: „Dumnezeu este fără părți pentru că nu există nimic anterior lui. Căci partea și cel din care e compus un lucru există anterior lui – a cărui parte este. Într-adevăr, planul este anterior corpului, și linia este anterioară planului”¹⁹.

Teologia negativă este discutată de Albinus în termenii lui *ἀφαίρεσις* – termen asociat atât cu teoria aristotelică, cât și cu geometria euclidiană. Teologia afairitică poate fi privită ca un efort de a clarifica natura primului principiu. Ea este o tehnică teologică importantă pentru clarificarea caracterului absolut al Dumnezeului prim, prin îndepărtarea conceptelor în vederea focalizării asupra unității primare²⁰.

¹⁴ Mai precis, „prin reducție” sau – așa cum propune Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* 314 – „prin separație, prin negație” – i.e. nu în sensul interpretării *tradiționale* a abstracției, la Aristotel. Cf. Ph. Merlan, *Abstraction and Metaphysics in St. Thomas' Summa*, *Journal of the History of Ideas* 14, 1953, 288, n. 13: *κατὰ ἀφαίρεσιν* = *ablatio, remotio* (lat.) – „îndepărtare” (rom.).

¹⁵ Didaskalikos. X, 4.

¹⁶ Cf. Mansfeld, *Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology* 108.

¹⁷ *Didaskalikos*. X, 5, 1-4: Ἔσται δὲ πρώτη μὲν αὐτοῦ νόσις ἢ κατὰ ἀφαίρεσιν τούτων, ὅπως καὶ σημεῖον ἐνοήσαμεν κατὰ ἀφαίρεσιν ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ, ἐπιφάνειαν νοήσαντες, εἴτα γραμμὴν, καὶ τελευταῖον τὸ σημεῖον. (Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, Introd. texte établi et commenté J. Whitakker, trad. P. Louis, Paris, 1990; cf. trad. J. Dillon, în Alcinoos, *The Handbook of Platonism*, New York 2002, 18.)

¹⁸ Z. Plese, *Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*, Leiden / Boston 2006, 86.

¹⁹ *Didaskalikos* X, 7, 1-4: Ἀμερῇ τε διὰ τὸ μὴ εἶναι πρότερόν τι αὐτοῦ· τὸ γὰρ μέρος καὶ τὸ ἐξ οὗ, πρότερον ὑπάρχει τούτου, οὐ μέρος· καὶ γὰρ τὸ ἐπίπεδον πρότερον ἢ τὸ σῶμα, καὶ ἡ γραμμὴ πρότερον ἢ τὸ ἐπίπεδον. (cf. trad. Dillon 19)

²⁰ J.P. Kenney, *Mystical Monotheism*, Hanover / London 1991, 84-85.

Festugière²¹ apreciază că, „pe bună dreptate”, cele trei căi prezente la Celsus pot fi reduse la cele trei căi ale lui Albinus: *via negationis*, *via analogiae* și *via eminentiae*²².

Chiar dacă Clement nu ne-a lăsat un manual în genul celui albinian, totuși lipsa formulei tradiționale nu trebuie să ne împiedice în a-i descoperi urmele în cazul autorului nostru. Astfel, următorul pasaj ne oferă un rezumat elocvent referitor la cele trei elemente ale teoriei cunoașterii medioplatonice: „Ca urmare, această știință pregătește sufletul, pe cât e cu putință, să vadă adevărul, să combată minciuna, (I) să descopere acordurile și analogiile, pentru ca să putem sesiza ceea ce este la fel între cele care nu sunt la fel; (II) ne duce să găsim o suprafață lungă fără să aibă lățime, o suprafață plană fără să aibă adâncituri, un punct, care să nu se poate diviza; (III) în sfârșit, ne mută sufletul de la cele materiale la cele spirituale”²³.

Numerele din textul de mai sus sunt asociate de Mortley²⁴ următoarelor metode:

- (I) *Calea analogiei.*
- (II) *Calea negației* (abstracției), în forma sa matematică.
- (III) *Calea eminenței*²⁵.

Cea din urmă metodă, care permite trecerea²⁶ de la frumusețea corpurilor la cea din suflet, apoi la frumusețea morală, și, în final, la oceanul Frumuseții, este una reprezentativă – în cazul lui Clement. Ea implică metoda trecerii de la lucrurile sensibile la cele inteligibile – procesul care stă la baza întregii sale teorii a cunoașterii²⁷.

²¹ Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* 122.

²² Potrivit lui Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* 123 sinteza lui Celsus ar repeta, într-o altă formă, *via eminentiae* de la Albinus. Macleod, *Analysis: a Study in Ancient Mysticism* 54 refuză această interpretare, avertizând că la Albinus *via eminentiae* este mai degrabă o formă a lui *ἀνάλυσις*, decât a lui *σύνθεσις*.

²³ *Stromate* VI, 11, 90, 4, 1-6: παρακολουθητικὴν δ' ὡς ἐνὶ μάλιστα τὴν ψυχὴν καὶ τοῦτο παρασκευάζει τὸ μάθημα τοῦ τε ἀληθοῦς διορατικὴν καὶ τοῦ ψεύδους διελεγκτικὴν, ὁμολογιῶν τε καὶ ἀναλογιῶν εὐρετικὴν, ὥστε ἐν τοῖς ἀνομοίοις τὸ ὅμοιον θηρᾶν, ἐνάγει τε ἡμᾶς ἐπὶ τὸ εὐρεῖν ἀπλατὲς μήκος καὶ ἐπιφάνειαν ἀβαθὴ καὶ σημείον ἀμερὲς καὶ ἐπὶ τὰ νοητὰ μετατίθῃσιν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν. (*Clemens Alexandrinus*, vol. II, 3rd edn., ed. O. Stählin, Berlin, 1960; cf. trad. D. Fecioru, în *Clement Alexandrinul, Scrieri II*, București 1982, 437)

²⁴ *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leiden 1973, 86.

²⁵ Nu la fel de clară pare a fi distincția și în ochii lui Mansfeld care vorbește de o „combinare” a *via analogiae* (e.g., „Tatăl”) și *via eminentiae* (e.g., „binele”), în cazul lui Clement, deși totuși vede în epistemologia clementină una echivalentă cu cea a lui Albinus sau Irineu. În *Adversus haereses* 1.6.1.40-42: „Dumnezeul tuturor lucrurilor” este descris astfel: „fiind întreg înțelegere, întreg voință, întreg minte, [întreg lumină], întreg ochi, întreg auz, întreg izvor al tuturor bunătăților” – ὅλος ἐννοία ὢν, ὅλος θέλημα, ὅλος νοῦς, [ὅλος φῶς Epiphan.] ὅλος ὀφθαλμός, ὅλος ἀκοή, ὅλος πηγὴ πάντων τῶν ἀγαθῶν. (*Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses*, vol. I, ed. W.W. Harvey, Cambridge, 1857.) Pentru Irineu, *via eminentiae* – deși perfect potrivită și acceptabilă – este inferioară *via negationis*. La fel ca și Eudorus și – în parte – ca Albinus, el face distincția între cele două forme de apropiere de Dumnezeu. În acest fel, *via analogiae* pare a fi combinată cu celelalte, pentru că, în versiunea lui Irineu a *via eminentiae*, Dumnezeu este „sursa tuturor lucrurilor bune”, și, potrivit *via negationis*, „Tatăl tuturor lucrurilor”, i.e. un principiu cauzal; ceea ce la Albinus constituie modul „al doilea ca importanță”, nu a fost încă distins – în cazul lui Irineu – de „cel mai important” ori „de cel de-al treilea ca importanță”. Putem afirma fără probleme că acest gen de epistemologie teologică este de proveniență medioplatonistă și reflectă un sistem care este cumva anterior lui Albinus. Cf. Mansfeld, *Compatible alternative – Middle Platonist Theology* 112-115.

²⁶ Albinus, *Didaskalikos* 10.5-6.

²⁷ Cf. Mortley, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie* 86.

O temă foarte importantă care ne interesează în mod special, *negația*, reamintește – în cazul lui Clement – de cea prezentă la Philon, transmisă prin intermediul lui Justin, dar și de cea aparținând tradiției platonice, al cărei reprezentant principal este Albinus²⁸. Forma elementară a negației este încorporată în demersul clementin de refuzare a antropomorfismului: negația – în forma sa simplă – nu este decât o reacție împotriva materialismului²⁹. Dumnezeu este mai presus de lumea sensibilă și imaginația trebuie să se purifice de conceptele extrase din experiența senzorială. Critica antropomorfismului este cuplată cu latura morală³⁰ a teologiei lui Clement, a cărei perspectivă tinde să estompeze linia de demarcație dintre morală și cunoaștere³¹. Omul își construiește idei greșite despre Dumnezeu pentru că este sclav al patimilor sale – care au ca obiecte lucrurile materiale. El trebuie să se elibereze de patimi și de orice influență materială, și să degajeze noțiunea de Dumnezeu de tot ce nu este unitate simplă³².

Interesul față de *teologia negativă* nu poate fi marcat decât de un „pesimism” cu privire la eficacitatea limbajului³³. Clement subliniază această dificultatea extremă, care s-ar putea traduce chiar prin imposibilitatea unui limbaj adecvat despre Dumnezeu³⁴, „Cel ce nu este nici gen, nici diferență, nici specie, nici individ, nici număr, dar nici accident, nici ceva supus accidentului. Nu-L poți numi în chip drept nici „totul”, pentru că „totul” se rânduiește în ordinul mărimii, iar Dumnezeu este Tatăl tuturor. Nu trebuie să se vorbească de părți ale lui Dumnezeu, pentru că unul este indivizibil; de aceea este și infinit, nu în sensul că nu se poate parcurge, ci în sensul că este fără dimensiune și nu are sfârșit; și deci este fără formă și fără nume”³⁵.

²⁸ Cf. Mortley, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie* 87-88.

²⁹ Mortley discută despre negație ca un „răspuns la adresa materialismului”. Vezi Mortley, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie* 88 sq.

³⁰ Mortley, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie* 93 vorbește de „sensul moral al negației”.

³¹ Cf. *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie* 89.

³² Cf. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria* 25. Structura medioplatonismului – cât și a neoplatonismului în care culminează – este determinată de antiteza dintre unu și unu-multiplu combinată cu antiteza dintre divinitatea transcendentă și imanentă. Plotin distinge trei Ipostaze: Unul – care este unitatea simplă, Intelectul și Sufletul – care sunt unități complexe. Unul este transcendent, mai presus de cunoaștere și discurs, fără nume și de numit. El nu este unu și multiplu, ci unu și doar unu. Pe de altă parte, Intelectul este unu și multiplu – este toate lucrurile și un Dumnezeu multiplu. Din nou, Sufletul este unul și multiplu – prezent peste tot și penetrând toate lucrurile. Cf. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria* 23-24.

³³ Mortley, *The Way of Negation* 41.

³⁴ Clement explică apăsător faptul că intelectul uman nu-l poate înțelege pe Dumnezeu într-o manieră adecvată – El, care este „lumină neapropiată” (φῶς ἀπρόσιτον) (Cf. *Eclogae propheticae* 21, 1, 3; *Clementis Alexandrinus*, vol. 3, 2nd edn., ed. O. Stählin, Berlin 1970).

³⁵ *Stromate* V, 12, 81, 5, 1-82,1,2: πῶς γὰρ ἂν εἴη ῥήτων ὁ μήτε γένος ἐστὶ μήτε διαφορὰ μήτε εἶδος μήτε ἄτομον μήτε ἀριθμὸς, ἀλλὰ μηδὲ συμβεβηκὸς τι μηδὲ ὅτι συμβεβηκέν τι. οὐκ ἂν δὲ ὅλον εἴποι τις αὐτὸν ὁρθῶς· ἐπὶ μεγέθει γὰρ τάττεται τὸ ὅλον καὶ ἔστι τῶν ὅλων πατήρ. οὐδὲ μὴν μέρη τινὰ αὐτοῦ λεκτέον· ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἓν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον, οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον νοούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρασ, καὶ τοίνυν ἀσχημάτιστον καὶ ἀνυνόμαστον. (trad. Fecioru 357.)

De aceea, întrebuițăm „nume frumoase” pentru Dumnezeu, precum: „Bun”, „Minte”, „Existența însăși”, „Dumnezeu”, „Creator”, „Domn” – o mixtură de termeni de inspirație filozofică și biblică caracteristic clementină³⁶ – doar din necesitatea de a evita inducerea în eroare cu ajutorul unor termeni mai puțin adecvați în ceea ce-l privește pe Dumnezeu.

Extrem de importantă, în contextul discuției noastre, este metoda tradițională, *via negativa*, pe care am remarcat-o și la Albinus sau Celsus. La baza procesului intelectual se găsește un rit de purificare efectuat prin intermediul negației³⁷: „Nu-i cu putință să participăm la contemplațiile gnostice, dacă nu ne golim pe noi înșine de ideile de mai înainte”³⁸.

În *Stromate*, la fel ca în *Didaskalikos*-ul lui Albinus, *calea negativă* – abstracția graduală de la lucrurile materiale pentru a ajunge la contemplația lui Dumnezeu prin intermediul minții pure – este asociată cu modelul matematic³⁹. Astfel, Clement expune metoda în acest cadru de referință: „...prin *analiză* facem începutul, pornind de la obiectele subordonate contemplației; dăm deoparte însușirile firești ale corpului, îl lipsim de dimensiunea în adâncime, apoi de cea în lățime și după acestea de cea în lungime; ceea ce rămâne este un punct, este o unitate... dacă îndepărtăm și locul ocupat de unitate, atunci rămâne numai unitatea care este gândită. Dacă, deci, *înlăturăm* din corpuri și din cele numite necorporale toate câte sunt inerente lor, ne avântăm spre *măreția lui Hristos* și de acolo înaintăm cu sfințenie în adânc și ne apropiem de înțelegerea, într-un oarecare chip, a Atotputernicului, cunoscând nu ce este, ci ce *nu* este”⁴⁰.

Analiza geometrică pe care Clement o utilizează în *Stromate* V.71.1 corespunde exercițiului care constă în extragerea progresivă a „dimensiunii” propriie lucrurilor, pornind de la diversele lor calități fizice, pentru a ajunge la esența inteligibilă și elementară. Astfel, îndepărtând *adâncimea* din solid, obținem figura plană, prin scăderea *lățimii* din figura plană ajungem la linie, suprimând, în final, *lungimea* din linie, obținem punctul, *i.e.* o realitatea geometrică lipsită de „dimensiuni” și dotată doar cu „poziție”. Dacă vom continua exercițiul prin eliminarea, în cazul punctului, a „poziției”, obținem în final *monada* – care reprezintă rezultatul final al *abstracției* – constituind unul din principiile fundamentale din care derivă toate lucrurile.

Acest tip de analiză „geometrică” era curent practică de savanții greci – cel puțin din timpul lui Platon – și avea ca bază teoretică convingerea că putem explica ușor

³⁶ J.W. Trigg, *Receiving the Alpha: Negative Theology in Clement of Alexandria* 543.

³⁷ R. Mortley, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie* 89.

³⁸ *Stromate* VI, 17, 150, 4, 1-3: μεταλαμβάνειν οὖν τῶν γνωστικῶν θεωρημάτων οὐχ οἷόν τε, ἐὰν μὴ τῶν προτέρων διανοημάτων κενώσωμεν ἑαυτούς. (trad. Fecioru 467.)

³⁹ Vezi H.F. Hagg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford 2006, 223 sq.

⁴⁰ *Stromate* V, 11, 71, 2-3: ... δι' ἀναλύσεως ἐκ τῶν ὑποκειμένων αὐτῷ τὴν ἀρχὴν ποιούμενοι, ἀφελόντες μὲν τοῦ σώματος τὰς φυσικὰς ποιότητας, περιελόντες δὲ τὴν εἰς τὸ βάθος διάστασιν, εἴτα τὴν εἰς τὸ πλάτος, καὶ ἐπὶ τούτοις τὴν εἰς τὸ μήκος· τὸ γὰρ ὑπολειφθὲν σημείον ἐστὶ μονὰς ὡς εἰπεῖν θέσιν ἔχουσα, ἥς ἐὰν περιέλωμεν τὴν θέσιν, νοεῖται μονὰς. εἰ τοίνυν, ἀφελόντες πάντα ὅσα πρόσεσι τοῖς σώμασιν καὶ τοῖς λεγομένοις ἁσωματίοις, ἐπιρρίψαιμεν ἑαυτούς εἰς τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ καθεῖθεν εἰς τὸ ἀχανὲς ἀγιότητι προῖοιμεν, τῇ νοήσει τοῦ παντοκράτορος ἀμῇ γέ πῃ προσάγοιμεν ἂν, οὐχ ὅ ἐστιν (trad. Fecioru 352.)

realitatea plecând de la un grup restrâns de elemente, mai precis plecând de la acțiunea combinată a două principii: un principiu al determinării – identificat în general cu *Unu* – și un principiu al nelimitării – în general identificat cu numărul par, și, în mod particular, cu *diada*. Mai mult, dată fiind corespondența existentă în știința greacă dintre număr și figură, faptul de a putea demonstra că toate numerele sunt generate plecând de la combinarea primelor două numere, conducea în chip facil la ideea că toate realitățile geometrice își află originea din combinația unei monade (imaginea geometrică a punctului și unității) cu o anumită dimensiune sau „mărime” (imaginea geometrică a nelimitării, și astfel a diadei – principiu al indeterminării)⁴¹.

Deși, prin repetarea teoriei *abstracției* și metodei *analizei*, Clement nu face decât să reproducă o doctrină de școală, totuși el pare a fi perfect capabil să o încadreze într-un raport cu doctrina creștină proprie și să-i confere un anumit grad de originalitate⁴². Așa cum reiese și din comentariul Laurei Rizzerio⁴³, este important de subliniat faptul că, pentru a ajunge la Hristos, trebuie depășite realitățile corporale și necorporale, cele care, în limbajul filozofic al epocii, semnifică depășirea dialectică a multiplicității lumii sensibile și a lumii inteligibile pentru a atinge Principiul Suprem care le controlează pe ambele. „Măreția lui Hristos” corespunde exact la ceea ce – în matematică – reprezintă „poziția” pentru monadă, *viz.* ce a făcut ca monada să ajungă un punct vizibil și un număr operativ. Altfel spus, totul se petrece ca și cum Clement ar fi stabilit o corelație puternică între inteliecția (cunoașterea) Atotputernicului și inteliecția lui Unu – Principiul determinării tuturor lucrurilor și a monadei înseși – și ca și cum ar considera relația existentă între Hristos – *λόγος*-ul Atotputernicului – și Atotputernicul Înșuși, ca un echivalent al celei din matematică dintre Unitatea absolut simplă (Principiul prim a toată realitatea) și unitatea derivată, monada dotată cu poziție – principiu efectiv al tuturor numerelor (sau al tuturor figurilor).

Față de această utilizare a teoriilor matematice de sorginte greacă, Salvatore Lilla remarca faptul că autorul alexandrin a fost influențat de o interpretare neopitagoriciană a dialogului *Parmenide* a lui Platon, care l-a influențat și pe Plotin în ceea ce privește formularea doctrinei sale referitoare la *VOÛS*⁴⁴. Potrivit acestei interpretări, există un principiu al unității care transcende într-o asemenea măsură pluralitatea, încât refuză orice predicat, chiar și pe cel al existenței⁴⁵; care nu este nici mișcare, nici repaus, nici

⁴¹ L. Rizzerio, „L'accès à la transcendance divine selon Clément d'Alexandrie: dialectique platonicienne ou expérience de l'union chrétienne?”, *Revue des Études Augustiniennes* 44, 1998, 164.

⁴² Într-un „Appendix” la lucrarea sa: *The Philosophy of Clement of Alexandria* 184-186, intitulat „Negative Theology”, Eric Osborn răspunde tuturor obiecțiilor ridicate de W. Volker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin/ Leipzig 1952 în legătură cu lipsa de originalitate a învățăturii lui Clement – acuzat, printre altele, că ar fi împrumutat de la Philon din Alexandria sau din filosofia păgână.

⁴³ Vezi L'accès à la transcendance divine selon Clément d'Alexandrie 165.

⁴⁴ Vezi S. Lilla, *Clement of Alexandria*, Oxford 1971, 205-206.

⁴⁵ Clement Alexandrinul, *Paedagogus* I, 8, 71, 1, 8-2,1: „Dumnezeu este unul și *dincolo de* (ἐπέκεινα) unul și *mai presus* (ὑπὲρ) de unitatea însăși” – ἐν δὲ ὁ θεὸς καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα. (Clément d'Alexandrie, *Le pédagogue*, ed. H.-I. Marrou, M. Harl, Paris 1960; cf. trad. D. Fecioru, în *Clement Alexandrinul*, Scrieri I, București 1982, 207.). Vezi și Osborn, *Clement of Alexandria*, Cambridge, 2008, 111 sq.

în timp, nici în spațiu; despre care nu se poate spune nimic, nici măcar că este identic cu sine sau diferit de alte lucruri: și – alături de acesta – un al doilea principiu al unității, conținând germenii tuturor contrariilor, un principiu care – dacă îi acceptăm existența – procedează la a se multiplica pe sine însuși în chip indefinit într-un univers de unități existente⁴⁶. Pe scurt, există două tipuri de Unități: Unul absolut simplu, și deci transcendând toată existența și toată cunoașterea, și „Unul” prezent în cea de-a doua ipoteză din *Parmenide* a lui Platon, care este Principiul tuturor lucrurilor, ca fiind unitatea complexă ce conține toate în sine însăși⁴⁷.

Cu alte cuvinte, așa cum observa și Eric Osborn⁴⁸, pasajul din *Stromate* V.71.1 nu face decât să exprime un element medioplatonist care a persistat în neoplatonism și care a fost prefigurat de unitatea simplă din prima ipoteză din *Parmenide*. Clement a valorizat această idee într-un orizont teologic creștin: începem printr-un proces de mărturisire și curățire de păcate și sfârșim în unirea sfântă cu Hristos. Ultimul stadiu este cel al „imensității de sfințenie” care este dincolo de unitate și la care s-a ajuns prin procesul de *abstracție*. Am putea specula – pe urmele lui Mortley⁴⁹ – că acest ultim stadiu este cel al Tatălui – Unul dincolo de existență și limbaj, și fără părți. „Măreția lui Hristos” ar corespunde unei unități inferioare și ar avea ca rezultat faptul că Tatăl este *unitatea pură*, iar Fiul – unitatea care este o deplinătate de părți.

Un pasaj din *Protrepticul* pare a lămuri și mai mult interpretarea lui Clement cu privire la alternativele parmenidice: „Pentru că ni se face bine, să urmărim și noi la fel unirea, căutând unitatea cea bună. Iar când unirea multora ajunge prin multe și felurite glasuri o armonie dumnezeiască, atunci unirea aceasta este o simfonie, pentru că ascultă de un singur conducător, de un singur dascăl, de Cuvântul, și-și găsește odihna în însuși adevărul, strigând: „Ava, Părinte!”⁵⁰. În pasajul citat, este limpede că Hristos este unitatea multor părți, și dătătorul unității elementelor discordante. Însă dincolo de unitatea astfel înfăptuită se găsește tărâmul unității pure, recunoscută în strigarea către *dincolo*: „Avva Părinte”⁵¹. Pasajul din *Protrepticul* face lumină în cazul fragmentului din *Stromate*, în sensul în care am putea presupune – din nou, împreună cu Mortley⁵² – că

⁴⁶ E.R. Dodds, 'The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One', *The Classical Quarterly* 22, 1928, 132.

⁴⁷ Cf. Rizzerio, L'accès à la transcendance divine selon Clément d'Alexandrie 167.

⁴⁸ Cf. Osborn, The Philosophy of Clement of Alexandria 27.

⁴⁹ Cf. Mortley, *The Way of Negation* 43.

⁵⁰ *Protreptics* IX, 88, 16, 90-17, 94: Ἀγαθοεργούμενοι ἀναλόγως ἐνότητα διώκωμεν, τὴν ἀγαθὴν ἐκζητοῦντες μονάδα. Ἡ δὲ ἐκ πολλῶν ἔνωσις ἐκ πολυφωνίας καὶ διασπορᾶς ἁρμονίαν λαβοῦσα θεϊκὴν μία γίνεται συμφωνία, ἐνὶ χορηγῷ καὶ διδασκάλῳ τῷ λόγῳ ἐπομένη, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν ἀναπαυομένη, Ἀββᾶ λέγουσα ὁ πατήρ. (Clément d'Alexandrie, *Le protreptique*, 2nd edn., ed. C. Mondesert, Paris 1949; cf. trad. Fecioru, în Clement Alexandrinul, Scrieri I, București 1982, 140)

⁵¹ Vezi și R.P. Casey, Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism, *The Harvard Theological Review* 18, 1925, 75.

⁵² Cf. Mortley, *The Way of Negation* 43.

Hristos aparține unei unități inferioare, care se ivește din totalitate și plinătate: aceasta este unitatea prevăzută în ipoteza a doua și a treia din *Parmenide*. Unul pur, Tatăl, se află *dincolo* chiar și de acest stadiu⁵³.

Originea modelului matematic al *via negativa*

Versiunea creștină clementină a metodei negative se înscrie pe linia a ceea ce Armstrong⁵⁴ a denumit prin sintagmele: „teologia negativă matematică” sau „teologia negativă a Tradiției”.

Originea sau sursa acestei ilustrări matematice a *căii negației* este plasată de către Dodds⁵⁵ într-un context pitagorician⁵⁶. Wolfson a atras atenția asupra unei similarități între versiunea matematică a lui Albinus⁵⁷ și următorul pasaj dintr-un comentariu pierdut la *Elementele* lui Euclid⁵⁸ – păstrat în comentariul arab al lui al-Nairizi la *Elemente*: „Euclid deci a definit punctul în manieră negativă pentru că s-a ajuns la el prin abstracția⁵⁹ suprafeței din corp, a liniei din suprafață, și a punctului din linie. Întrucât deci corpul are trei dimensiuni urmează că un punct [la care s-a ajuns prin eliminarea celor trei dimensiuni] nu are niciuna dintre dimensiuni, și nu are nici o parte”⁶⁰.

Wolfson⁶¹ face observația că descrierea abstracțiilor succesive ale suprafeței, liniei și punctului – la Simplicius (sec. al VI-lea d.Hr.) – este *exact la fel* ca cea folosită de Albinus (sec. al II-lea d.Hr.) și precizează că avem motive să credem că expunerea

⁵³ Chiar dacă Tatăl transcende înțelegerea umană, totuși Fiul poate fi cunoscut, și ne asigură singura cale de acces către Tatăl. Similitudinile cu gândirea lui Plotin sunt destul de evidente: cel de-al doilea Ipostas, Intelctul, poate fi un obiect al cunoașterii, însă primul Ipostas, Unul, fiind cu totul nediferențiat, nu poate fi. (cf. *Enneade* 6.9.6). Cf. și J.W. Trigg, „Receiving the Alpha: Negative Theology in Clement of Alexandria and its Possible Implications”, *Studia Patristica* 31, 1997, 541-542. La rândul lui, Hägg subliniază că este esențial să nu pierdem din vedere cel de-al doilea pol al gândirii lui Clement (pe lângă „teologia puternic apofatică”), *înz.*, rolul de mediator al Fiului și de mijlocitor al adevăratei cunoașteri a Tatălui. Cf. *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism* 227.

⁵⁴ The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus, Cambridge 1940, 29.

⁵⁵ Vezi The Unknown God in Neoplatonism, în Proclus, *The Elements of theology* 312.

⁵⁶ O demonstrație în acest sens proiectează și Laura Rizzerio, confirmând într-o anumită măsură și ipotezele lui Lilla legate de prezenta unei influențe „pitagoriciene” la Clement. Vezi Rizzerio, L'accès à la transcendance divine selon Clément d'Alexandrie 167-170.

⁵⁷ Cf. *Didaskalikos* X, 5, 1-4: „...prima cale de concepere a lui Dumnezeu este prin *abstracția* [reducția] acestor atribute, la fel cum ne formăm concepția despre un punct din lucrul sensibil, concepând, mai întâi, suprafața, apoi linia, și în final un punct.” (trad. J. Dillon 18)

⁵⁸ Euclid definește punctul astfel: „Un punct este ceea ce nu are nici o parte”. (*Elementa* I, 1, 1: Σημεῖόν ἐστιν, οὗ μέρος οὐθέν. *Euclidis elementa*, vol. 1, 2nd edn., ed. E.S. Stamatis, Leipzig, 1969.)

⁵⁹ Th. Heath traduce „diminutione” (lat.) prin „detaching” (engl.) (care în limba română ar putea fi redat prin „separare”, „detașare”), pe care Wolfson îl schimbă în forma: „abstracție” – de la grecescul ἀφαίρεσις, care pare a reflecta termenul arab „naqs”. Vezi Wolfson, Albinus and Plotinus on Divine Attributes 119, n. 31.

⁶⁰ Cf. *Anarati in decem libros priores Elementorum Euclidis commentarii ex interpretatione Gherardi Cremonensis*, ed. M. Curtze, Lipsiae 1899, 2; II, 19-23: *Punctum ideo negando Euclides diffinit, diminutione superficiei a corpore, et diminutione lineae a superficie, et diminutione puncti a linea. Cum ergo corpus sit tres habens dimensiones, punctus necessario nullam earum habet, nec habet partem.* Cf. Wolfson, Albinus and Plotinus on divine attributes, 118-119; Heath, *The Thirteen Books of Euclid's elements* 157.

⁶¹ Wolfson, Albinus and Plotinus on Divine Attributes 119.

lui Albinus aici este doar un fragment dintr-un comentariu la definiția lui Euclid privind punctul care – la fel ca la Simplicius – încearcă să explice definiția negativă euclidiană a punctului. Această ipoteză⁶² nu este și în asentimentul lui Whittaker⁶³, care concludă că din supoziția lui Wolfson nu rezultă în mod obligatoriu că Albinus⁶⁴ „a împrumutat textual” dintr-un comentariu deja existent la *Elementele* lui Euclid.

Mișcarea de la punct la figura solidă (*i.e.* reversul ilustrării lui Albinus) este prezentă în pitagoricism⁶⁵. Și – așa cum demonstrează în mod foarte convingător Whittaker⁶⁶ – o întâlnim la foarte mulți autori: *e.g.*, la Plutarh⁶⁷, Sextus Empiricus⁶⁸, Philon din Alexandria⁶⁹, Ipolit⁷⁰, în descrierea lui Alexandru Polyhistor⁷¹ *et al.*

Faptul că metoda lui Albinus ar putea fi înrudită cu schema pitagoreică rezultă și din faptul că Plutarh⁷², Sextus Empiricus⁷³ și Nicomachus⁷⁴ prezintă nu doar mișcarea de la punct la figura solidă, ci și pe cea de la figura solidă la punct. Cele două mișcări se regăsesc într-o formulă combinată și la Aristotel⁷⁵ și – așa cum a arătat și Krämer⁷⁶ – erau niște proceduri obișnuite în Vechea Academie. În concluzie, nu este necesar să presupunem că singura sursă a lui Albinus ar fi fost un comentariu la Euclid. De aceeași părere este și

⁶² La care subscrie și Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* 314-315.

⁶³ Whittaker susține că ipoteza lui Wolfson nu invalidează sugestia lui Dodds, deoarece, indiferent de comentariul la Euclid care i-ar fi fost la îndemână lui Albinus, este foarte probabil ca acesta să fi fost „neopitagorician în ton și orientat teologic”. Cf. Whittaker, *Neopythagoreanism and Negative Theology* 110.

⁶⁴ Chiar dacă Simplicius s-a bazat masiv pe comentarii anteriori, totuși – subliniază Whittaker – este pripit să presupunem că Albinus nu și-ar fi putut extrage ilustrarea sa din altă sursă decât dintr-un comentariu euclidian. Cf. Whittaker, *Neopythagoreanism and Negative Theology* 110.

⁶⁵ Vezi G.S. Kirk, J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1971, 253-256.

⁶⁶ Cf. *Neopythagoreanism and Negative Theology* 110-112.

⁶⁷ *Platonicae quaestiones* 1001e-1002a.

⁶⁸ *Adversus mathematicos* X, 281.

⁶⁹ *De officio mundi* XLIX, 2-8.

⁷⁰ *Adversus haereseis*. IV, 51; 6, 23.

⁷¹ reprodusă de Diogene Laertius, *Vitae philosophorum* VIII, 25.

⁷² *Platonicae quaestiones* 1001 e8-1002 a8.

⁷³ *Adversus mathematicos* X, 259, 1-261, 3.

⁷⁴ *Introductio arithmetica* II, 6, 7, 1-8.

⁷⁵ *Metafizica* 1016 b.24-31: τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸ ποσὸν ἀδιαίρετον, τὸ μὲν πάντη καὶ ἄθετον λέγεται μονάς, τὸ δὲ πάντη καὶ θέσιν ἔχον στιγμή, τὸ δὲ μοναχῇ γραμμῇ, τὸ δὲ διχῇ ἐπίπεδον, τὸ δὲ πάντη καὶ τριχῇ διαιρετὸν κατὰ τὸ ποσὸν σῶμα· καὶ ἀντιστρέψαντι δὴ τὸ μὲν διχῇ διαιρετὸν ἐπίπεδον, τὸ δὲ μοναχῇ γραμμῇ, τὸ δὲ μηδαμῇ διαιρετὸν κατὰ τὸ ποσὸν στιγμή καὶ μονάς, ἢ μὲν ἄθετος μονάς ἢ δὲ θετὸς στιγμή. – În privința unului indivizibil după cantitate, cel care în toate pozițiile nu are poziție, aceasta este *monada*. Cel care este indivizibil în toate direcțiile, dar are poziție este *punctul*, cel care este divizibil într-o singură direcție e *linia*; în două – e *suprafața*, cel care e divizibil în toate direcțiile, adică în cele trei, din punct de vedere cantitativ, este *corpul*. Mergând înapoi, *unul* divizibil în două direcții este suprafața, divizibil într-o singură direcție – linia, iar *unul* care nu este divizibil în nici o direcție, din punct de vedere cantitativ, este punctul și monada: anume, cea fără poziție este monada, cel cu poziție este punctul (trad. A. Cornea, București 2007, 201). *Metafizica* 1028 b.16-18: δοκεῖ δὲ τισὶ τὰ τοῦ σώματος πέρατα, οἷον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ καὶ στιγμή καὶ μονάς, εἶναι οὐσίαι, καὶ μᾶλλον ἢ τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεόν. „Unii cred că Ființe sunt limitele corpurilor, precum suprafața, linia, punctul și monada, și chiar mai curând /ele/ decât corpul și solidul.” (trad. Cornea 257)

⁷⁶ *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Schippers 1964, 105 sq.

Mortley⁷⁷, care susține că nu este prudent să amplificăm fundalul matematic al formulării medioplatonice privind *via negativa*, și că metodele geometrice fuseseră de mult absorbite de filosofie, și cel mai probabil, Albinus era prea puțin interesat de originea ei.

Totuși, ar fi prea mult să afirmăm că modelul matematic al *via negativa* este o moștenire a Vechii Academii; o concluzie mai plauzibilă – conform lui Whittaker – ar fi că reprezintă mai degrabă „o adaptare medioplatonică a unei surse neopitagoriciene care – la rândul ei – a fost construită pe concepțiile pitagoreice timpurii și pe cele ale Vechii Academii”⁷⁸.

O precauție în acest sens transpare și din analiza lui Mortley care crede că nu e destul de simplu să presupunem influența neopitagoriciană, și că unele chestiuni erau împărțite de o varietate de școli. Concluzia⁷⁹ lui este că doar menționarea îndepărtării atributelor geometrice nu ar trebui considerată ea singură ca o dovadă a influenței neopitagoriciene. Utilizarea acestei imagini pentru a ilustra principiile teologiei negative fuseseră de mult asimilate de alte ramuri ale filosofiei, și prezența ei la Albinus are doar statutul unei ilustrări.

Poziția exprimată anterior ar putea fi consolidată și dacă privim cu atenție la formularea lui Clement⁸⁰ privind versiunea matematică a *via negativa*. Wolfson⁸¹ făcea mențiunea că, „parafrazându-l pe Albinus”, Clement⁸² încearcă să arate cum – printr-un proces al abstracției, similar celui prin care ajungem la concepțiile de suprafață și linie și punct – putem ajunge, de asemenea, la o concepție despre Dumnezeu, și anume „cunoscând nu ceea ce El este, ci ceea ce *nu* este”⁸³.

Există cel puțin două motive pentru care am putea fi reticenți în fața unei astfel de presupunerii, și să considerăm expunerea clementină ca independentă de cea a lui Albinus⁸⁴:

1. Versiunea lui Clement introduce termenul ἀνάλυσις în locul celui albinian de ἀφαίρεσις⁸⁵, și faptul că ἀνάλυσις apare și la Celsus, în același context, nu face decât să întărească ideea că era un termen medioplatonic curent pentru procedura în discuție⁸⁶.

2. Clement include un stadiu final⁸⁷ în regresia negativă care nu are un corespondent la Albinus.

⁷⁷ *The Way of Negation* 12.

⁷⁸ Whittaker, *Neopythagoreanism and Negative Theology* 112

⁷⁹ Mortley, *The Way of Negation* 23-24.

⁸⁰ *Stromate* V, 11, 71, 2-3.

⁸¹ Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides, *The Harvard Theological Review* 50, 1957, 148.

⁸² Analogia între Celsus, Albinus și Clement este sugerată și de H. Chadwick, Origen, *Contra Celsum*, Cambridge 1980, 429-430, n. 4.– care face trimitere și la alte surse paralele: e.g., Plotin, *Enneade* VI,7,36.

⁸³ Cf. *Stromate* V, 11, 71, 3.

⁸⁴ Cf. Whittaker, *Neopythagoreanism and Negative Theology* 113.

⁸⁵ Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* 105, n. 279 echivalează cele două metode de la Celsus, respectiv Albinus: ἀνάλυσις ~ ἀφαίρεσις. Și pentru D. Burns, *Apophatic Strategies in Allogenes* (NHC XI,3), *Harvard Theological Review* 103, 2010, 168, n. 36, ἀνάλυσις și ἀφαίρεσις semnifică același lucru în sursele medioplatonice.

⁸⁶ Cf. și H.F. Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism* 223.

⁸⁷ *Stromate* V, 11, 71, 2, 6-3, 1: τὸ γὰρ ὑπολειφθὲν σημειῖόν ἐστι μόνάς ὡς εἰπεῖν θέσιν ἔχουσα, ἥς ἐὰν περιέλωμεν τὴν θέσιν, νοεῖται μόνάς. (trad. Fecioru 352)

În aceste condiții, este foarte probabil ca aceștia să facă referire la o doctrină familiară: Albinus prezentându-și metoda într-o formulă abreviată, în timp ce Clement scoate la iveală o versiune mai elaborată⁸⁸.

Una din deosebirile majore privind cele două abordări este combinația interesantă pe care Clement o face între „abstracție” (sau „analiză”) și „mărturisire” (ὁμολογία)⁸⁹: „...noi dobândim curățirea prin mărturisirea păcatelor, iar contemplația prin analiză, cu ajutorul căreia înaintăm spre prima înțelegere.”⁹⁰

Diferență esențială însă între cele două ilustrări constă în faptul că alexandrinul nu se oprește odată cu „ultimul stadiu”, μονάς, – așa cum face Albinus – ci merge mai departe și descrie un act care, în realitate, este unul nou: „... ne avântăm în măreția lui Hristos (τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ) și de acolo înaintăm cu sfințenie în adânc și ne apropiem de înțelegerea, într-un oarecare chip, a Atotputernicului...”⁹².

Clement se distinge, în acest loc, de abordările și practicile de inspirație filozofică ale *via negativa* nu doar prin formula: „ne avântăm în măreția lui Hristos” (ἐπιρρίψαιμεν ἑαυτοὺς εἰς τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ), ci și prin sublinierea din nou a dimensiunii spiritual/etice a întregului proces: „înaintăm cu sfințenie” (κακείθεν εἰς τὸ ἀχανὲς ἀγιότητι προΐοιμε)⁹³.

„Avântarea în măreția lui Hristos” are loc după ce întreg procesul abstractiv a fost epuizat, și constituie un alt pas – extra-rațional⁹⁴. Există aici o încercare de a duce *abstracția* dincolo de aria sa de aplicabilitate, și aceasta este diferențierea principală care trebuie făcută între *abstracția* tradițională a Academiei și cea a platonistilor târzii⁹⁵.

Formulările lui Clement constituie prima declarație clară a *metodei negative* în tradiția creștină, și ironia face astfel încât metoda susținută de el să nu fie, de fapt, o formă a *negației*, ci o formă a *abstracției*. Aceasta va face loc – în tradiția creștină și neoplatonică – *negației* propriu-zise, însă, în primele etape, teologia negativă nu este nimic mai mult decât o tehnică a îndepărtării conceptuale.

A fi „aruncat în măreția lui Hristos” înseamnă a fi aruncat pe tărâmul care este situat *dincolo de limbaj* și *dincolo de existență*: este o experiență de ordin transcendent⁹⁶.

⁸⁸ Whittaker, Neopythagoreanism and Negative Theology 114.

⁸⁹ Din perspectiva lui Clement, calea care conduce la contemplația lui Dumnezeu implică o străduință spirituală și etică, în timp ce, în versiunea lui Albinus, aspectul spiritual este mult mai puțin dezvoltat decât cel intelectual. Cf. Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism* 224.

⁹⁰ *Stromate* V, 11, 71, 2, 1-3: λάβοιμεν δ' ἂν τὸν μὲν καθαρτικὸν τρόπον ὁμολογία, τὸν δὲ ἐποπτικὸν ἀναλύσει ἐπὶ τὴν πρώτην νόησιν προχωροῦντες. (trad. Fecioru 352.)

⁹¹ Vezi și Whittaker, Neopythagoreanism and Negative Theology 114 *sq.*

⁹² *Stromate* V, 11, 71, 3.

⁹³ Cf. Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism* 225.

⁹⁴ Cf. Mortley, What is Negative Theology 12.

⁹⁵ Cf. Mortley, *The Rise and Fall of Logos* 154.

⁹⁶ Cf. Mortley, *The Fundamentals of the Via Negativa* 438.

ÎNDUMNEZEIREA OMULUI DUPĂ IGNATIE TEOFORUL, TEOFIL AL ANTIOHIEI ȘI IPOLIT AL ROMEI

LIVIU PETCU

Abstract: The Deification of man in Ignatius of Antioch, Hippolytus of Rome and Theophilus of Antioch. Becoming one with God of the faithful is a long process, which started in Heaven and was interrupted by the fall of Adam, and which was resumed by rebirth “from water and the Holy Ghost (In. 3, 5), through the mystery of Baptism, and which progresses towards eschatology.

Becoming one with God is a progression towards oneself, which reaches its peak when Christians become one with God. Becoming one with God, the ultimate flawlessness, is the achievement of the deepest aspirations of nature.

This becoming one with God of the faithful, which has been a vital issue for Christianity at all times, has also been a favorite topic of the Holy Fathers who searched, found, experienced and showed different ways and stages of reaching the mystic union with God subsisting into three persons and of participating in the unfathomable mystery of the Holy Trinity by personal spiritual experiences.

The ideal of Christian orthodox life is getting to know God, which also involves getting to know oneself, however not epistemologically, relying on the intellect, but rather by participating into God, while Christians, focusing on what lies before, progress into virtue towards perfection, on the one hand, by getting to know God, and on the other hand, by achieving the ultimate goal of their existence which is becoming one with God.

Keywords: deification, ideal, Christian, becoming, one with God, ultimate goal, spiritual, perfection, sacramental and moral rebirth, experience.

Părinții secolelor primare ale Bisericii nu au elaborat o învățătură propriu-zisă despre îndumnezeire. Era prea devreme pentru asemenea operă, dar ei au trasat câteva linii în această privință, de care patristica ulterioară va ține seama. Oricât de rudimentare ar putea fi socotite învățăturile despre îndumnezeire ale părinților și scriitorilor bisericești de până în secolul al IV-lea, ele nu sunt neglijabile în contextul istoric respectiv. Deja concepția despre îndumnezeire la părinții de după secolul al IV-lea profită de aceste achiziții ale predecesorilor lor și se organizează din ce în ce mai sistematic.

Sfântul Ignatie Teoforul

La un deceniu după dizolvarea comunității ioanine, sfântul Ignatie al Antiohiei (68-107), fost urmaș direct al apostolilor și al doilea episcop al Antiohiei, trece prin provincia Asiei în drum spre martiriul din Roma, sub escortă armată. Folosind ca model

pe sfântul apostol Pavel¹, el a scris cinci scrisori bisericilor din Asia pe diverse probleme teologice și pastorale, una sfântului Policarp al Smirnei, asupra rolului episcopului, și una către Biserica Romei pentru a o pregăti pentru venirea sa și a o împiedica de a-și utiliza influența pentru a-i diminua dorul de moartea martirică. Scrisorile sale au stil și fervoare. Deși scrise în tradiția retorică foarte manierată cunoscută ca „asianism”, ele sunt profund personale. sfântul Ignatie se afla într-o poziție delicată. Era episcop de Antiohia, dar părea să aibă o relație dificilă cu o facțiune importantă a Bisericii antiohiene. Se poate ca el să fi pierdut controlul Bisericii și să fi suferit umilințe ca urmare a acestei situații². Scrisorile sale fac apel la recunoaștere și sprijin în lupta sa pentru rezolvarea situației din Antiohia. Odată cu restabilirea păcii în cadrul Bisericii sale, neliniștile sale se atenuează³. Își va continua martiriul încrezător că acesta îi va pecetlui și acredita episcopatul.

Temele spirituale ale scrisorilor – participarea la Dumnezeu, sfânta euharistie, martiriul, unitatea, *atingerea* lui Dumnezeu, urmarea sa – au fost considerate a sugera o îndepărtare de eshatologia biblică, înlocuirea cu înălțarea elenistică a sufletului spre nemurire⁴. Dar în toate scrisorile sfântului Ignatie, dimensiunea ecleziastică este de maximă importanță. Împotriva individualismului „falșilor învățători” docetici, el subliniază nevoia de a arăta dragoste pentru văduve și orfani și pentru acei în nenorocire⁵. Adevărații creștini nu sunt cei care își urmează propria voință, ci acei care sunt uniți cu semenii lor sub conducerea episcopului⁶. Starea lor finală nu este de spirite fără trup, ci de participanți la înviere împreună cu Hristos⁷. Dacă scrisorile sunt concepute a avea un ton mistic, acesta provine din intensitatea pe care martiriul iminent al sfântului Ignatie îl conferă argumentelor sale. Și totuși, el este mai interesat de solidaritatea creștină decât de *destinul* personal.

În concepția sfântului Ignatie, Biserica este aceea prin care putem dobândi mântuirea, deoarece în Biserică se concretizează harul dumnezeiesc și puterea lui Iisus Hristos. Biserica este concepută ca *instituție*, care dintru început se află în legătură cu persoana Domnului nostru Iisus Hristos. Marele părinte apostolic subliniază și rolul

¹ Totuși, sfântul Ignatie este mai apropiat decât sfântul apostol Pavel de modelele epistolare elene; cf. W.R. Schoedel, *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985, 35. În cele ce urmează, ne vom raporta mai mult la cartea lui N. Russell, *The Doctrine of Deification in The Greek Patristic Tradition*, Oxford 2006, 89-92.

² Schoedel, *Ignatius of Antioch* 10.

³ Foarte probabil, pentru că auzise că ostilitatea dintre facțiunile rivale ale creștinilor din Antiohia încetase. Christine Trevett sugerează că este posibil ca sfântul Ignatie să se fi oferit voluntar autorităților pentru a pune bazele unei astfel de păci: A Study of Ignatius of Antioch in Syria and Asia, *Studies in the Bible and Early Christianity* 29, 1992, 59-66.

⁴ Th. Preiss, La Mystique de l'initiation et de d'unité chez Ignace d'Antioche, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 18, 1938, 197-241; E.J. Tinsley, The *Imitatio Christi* in the Mysticism of St Ignatius of Antioch, *Studia Patristica* 2, 1957, 553-60 și în special M. Willard Swartley, The *Imitatio Christi* in the Ignatian Letters, *Vigiliae Christianae* 27, 1973, 81-103.

⁵ *Epistola către smimeni*, 6.2, traducere, note și indici D. Fecioru, în: *Scrisorile Părinților Apostolici*, București 1979, 221; vezi și *Epistola către Policarp* 4.1, în: *Scrisorile Părinților Apostolici* 226.

⁶ *Epistola către efeseni*, 5.1-6.1, în: *Scrisorile Părinților Apostolici* 190-191.

⁷ *Epistola către smimeni*, 2, 219-220.

ÎNDUMNEZEIREA OMULUI DUPĂ IGNATIE TEOFORUL,
TEOFIL AL ANTIOHIEI ȘI IPOLIT AL ROMEI

cel mai de seamă al Bisericii în viața creștinilor, și anume acela de a mijloci comuniunea spirituală a credincioșilor cu Iisus Hristos prin sfintele taine, care se sfințesc și se găsesc exclusiv în Biserică⁸.

Nota dominantă a tot ceea ce scrie sfântul Ignatie este constituită de unitate. Unitatea Bisericii, care implică supunerea față de episcop, este unul dintre însemnele fundamentale ale creștinismului autentic⁹. Pentru că obediența față de episcop este echivalentă cu obediența față de Dumnezeu, sfântul Ignatie poate spune că uniunea pe care o oferă Dumnezeu este el Însuși: „Hristos, nădejdea noastră (1Tim 1,1), în care vom fi găsiți dacă viețuim așa”¹⁰.

Accentul la sfântul Ignatie se pune pe ascultarea față de învățătorii Bisericii care oferă accesul la Dumnezeu. Într-una dintre imagini, episcopul prezidează după modelul lui Dumnezeu, cu preoții așezați după modelul sinodului apostolilor¹¹. Într-o altă imagine, preoții sunt percepuți ca acordați la episcop, precum corzile unei chitare (cu doisprezece corzi), cu credincioșii, toți cântând într-o singură voce, formând corul¹². Și atunci, adevăratul creștin este în perfectă concordanță și armonie cu Biserica adunată în jurul episcopului.

O astfel de unitate conduce la participarea la Dumnezeu: „Fiecare din voi deci să fiți un cor; și în armonia înțelegerii dintre voi, luând în unire melodia lui Dumnezeu, să cântați prin Iisus Hristos cu un glas Tatălui, ca să vă audă și să vă cunoască prin faptele bune pe care le faceți, că sunteți mădulare ale Fiului său. Vă este, dar, de folos să fiți într-o unire fără de prihană, pentru ca să aveți pururea parte și de Dumnezeu”¹³. În conformitate cu dorința sa de a-l denumi pe Hristos Dumnezeu fără o altă calificare¹⁴, sfântul Ignatie merge mai departe decât orice alt autor în domeniul Noului Testament, vorbind despre intimitatea credinciosului cu Dumnezeu¹⁵. În concepția sfântului Ignatie Teoforul, Dumnezeu este în noi și noi suntem teofori sau hristofori. El însuși se numește „teofor”, la începutul epistolei sale către romani, adică purtător de Dumnezeu, purtător de chip al lui Dumnezeu și de har și putere pe care o poate folosi ca să devină asemenea cu Dumnezeu.

Creștinii sunt „purtători de Dumnezeu”, „purtători de Hristos și de cele sfinte”¹⁶ și „alergători ai lui Dumnezeu” (în sensul că merg pe calea lui Dumnezeu)¹⁷. Ei „participă

⁸ *Epistola către smirneni*, 8, 222.

⁹ *Epistola către filadelfieni*, 3, în: *Scrierile Părinților Apostolici* 215.

¹⁰ *Epistola către tralieni*, 2.2, în: *Scrierile Părinților Apostolici* 204.

¹¹ *Epistola către magnezieni*, 6.1, *Scrierile Părinților Apostolici* 200.

¹² *Epistola către efeseni*, 4.1.2, 190.

¹³ *Epistola către efeseni*, 4.2, 158-159.

¹⁴ *Epistola către efeseni*, 7.2, 191; a se vedea și *Epistola către smirneni*, 1.1, 219.

¹⁵ Pentru a se bucura de această intimitate cu Dumnezeu, omul trebuie să se despătimească, să se pacifice și să fie în comuniune cu clerul și ceilalți credincioși ai Bisericii, căci „Dumnezeu nu locuiește unde este dezbinare și mânie”. (*Epistola către filadelfieni*, 8.1, 217).

¹⁶ *Epistola către efeseni*, 9.2, 192.

¹⁷ *Epistola către filadelfieni*, 2.2, 214.

la Dumnezeu”¹⁸, „sunt *întregi* (în sensul de necorupți de nicio erezie, genuini – n.n.) cu Dumnezeu”¹⁹, „sunt plini de Dumnezeu”²⁰ și „îl au pe Dumnezeu în ei”²¹. Totuși, aceste expresii nu implică decât că subiecții lor sunt creștini autentici, supuși voinței lui Dumnezeu, exprimată prin episcop. Ele poartă adevăratul sens al relației calde cu Dumnezeu. Însă, posibilitățile lor mistice, după cum spune Schoedel²², nu sunt exploatate de sfântul Ignatie.

Putem regăsi căldura și fervoarea personală în pasaje exprimând urmarea lui Dumnezeu și primirea lui în suflet, în special acolo unde sfântul Ignatie aplică acești termeni propriei persoane²³. Totuși, cazurile precizate anterior sunt rare. În majoritatea cazurilor, destinatarii scrisorilor sunt numiți următori ai lui Dumnezeu, și nu autorul însuși. Efesenii sunt astfel de următori²⁴, pentru că demonstrează dragoste în trimiterea unei delegații conduse de episcopul Onisim care să-l întâmpine pe sfântul Ignatie la sosirea acestuia în Smirna. De asemenea, tralienii sunt și ei „următori ai lui Dumnezeu”, pentru că au acționat similar sub conducerea episcopului lor, Polibie²⁵. Mai mult, efesenii sunt sfătuiți să devină imitatori ai lui Iisus Hristos în suportarea răbdătoare a relelor aduse lor: „... să ne străduim să imităm pe Domnul (1Tes 1,6); cine a fost mai nedreptățit ca El? Cine a fost mai lipsit? Cine a fost mai disprețuit? Ca să nu se găsească în voi iarbă a diavolului, să rămâneți trupește și duhovnicește în Iisus Hristos, în toată curățenia și cumințenia”²⁶; filadelfienii sunt conjurați să fie următori ai lui Iisus Hristos în dragostea lor în uniune și supunere față de episcop²⁷. Numai într-o singură ocazie, sfântul Ignatie aplică tema aceasta a urmăririi Domnului Hristos la propria persoană, când imploră Biserica să-i permită să fie un următor al suferinței Dumnezeului său: „Îngăduiți-mă să fiu următor al patimilor Dumnezeului meu! Dacă-l are cineva în el, să se gândească ce vreau și să aibă milă de mine, pentru că știe cele care mă apasă”²⁸. Acest aspect nu indică o preocupare individualistă legată de propria mântuire. El tânjește să exemplifice prin propria viață supunerea față de Hristos și acceptarea suferințelor pe care o recomandă celorlalți creștini. Într-adevăr, în modestia și smerenia sa, el îi concepe pe ceilalți ca fiind deja „următori ai lui Dumnezeu”²⁹, în timp ce el însuși va deveni imitator numai prin martiriu³⁰.

¹⁸ *Epistola către efeseni*, 4.2, 190.

¹⁹ *Epistola către efeseni*, 9.1, 192.

²⁰ *Epistola către magnezieni*, 14.1, 203.

²¹ *Epistola către romani*, 6.3, *Scrierile Părinților Apostolici*, 212.

²² Schoedel, *Ignatius of Antioch*, 19.

²³ Swartley, *The Imitatio Christi in the Ignatian Letters* 98-103; Schoedel, *Ignatius of Antioch* 28-31.

²⁴ *Epistola către efeseni*, 1.1, 188.

²⁵ *Epistola către tralieni*, 1.2, 204.

²⁶ *Epistola către efeseni*, 10.3, 192.

²⁷ *Epistola către filadelfieni*, 7.2, 216.

²⁸ *Epistola către romani*, 6.3, 212.

²⁹ *Epistola către efeseni*, 1.1, 188.

³⁰ *Epistola către efeseni*, 1.2, 188.

ÎNDUMNEZEIREA OMULUI DUPĂ IGNATIE TEOFORUL, TEOFIL AL ANTIOHIEI ȘI IPOLIT AL ROMEI

Aceeași modestie poate fi observată și în legătură cu *atingerea* lui Dumnezeu. Această realizare spirituală supremă nu este neapărat o realitate prezentă pentru creștin, cât mai ales o posibilitate viitoare, o comuniune cu Dumnezeu care se realizează în momentul morții. Sfântul Ignatie nu-și consideră mântuirea de la sine înțeleasă. Ca să-l poată atinge pe Dumnezeu, el solicită rugăciunile magnezienilor³¹. Astfel de realizare este fructul adevăratei ucenicii³², o ucenicie pe care speră să o demonstreze în arenă.

Nici chiar cei care sunt înclinați să maximizeze latura mistică a sfântului Ignatie nu îl consideră un susținător al îndumnezeirii³³. În mod sigur, are prea puține în comun cu intelectualii de factură platoniciană ai Alexandriei. El se situează în tradiția sfântului apostol Pavel, dar există și derogări de la gândirea paulină. Spre exemplu, îi lipsește sensul pavelian al uniunii participative cu Hristos; nu vom regăsi nici expresia caracteristic paulină, „în Hristos”. Și totuși, imaginează o transformare care este instaurată în credincios prin ființarea sa ca adevărat discipol sau ucenic al Domnului. Putem vedea acest aspect grăitor exprimat în limbajul pe care îl utilizează asupra iminentului său martiriu. El îi imploră pe romani să nu-l înșele cu materia, ci să-l lase să primească lumina curată³⁴. Cele mai apropiate paralele se pot trasa la sfântul apostol Pavel. Sfântul Ignatie simte că durerile nașterii se apropie (*Epistola către Romani*, 6.1.; cf. Rom. 8, 23); poftele sale materiale au fost crucificate: „... dorința mea a fost răstignită și nu este în mine foc care să iubească materia”³⁵; nu-și dorește să mai trăiască după obiceiul omului, „după oameni” (*Epistola către romani*, 8.1.; a se compara cu Gal. 2, 20), ci să devină o ființă umană autentică³⁶. „Sunt grâul al lui Dumnezeu”, spune el, „și sunt măcinat de dinții fiarelor ca să fiu găsit pâine curată a lui Hristos”³⁷. Schoedel susține că aluzia, probabil, nu este una euharistică³⁸. Accentul se pune mai mult pe transformarea unui produs natural în ceva superior. Prin martiriu, sfântul Ignatie va ajunge la nivelul noii umanități inaugurate de Hristos, o pâine albă pură produsă din materia umilă a semințelor de grâu³⁹.

Teofil al Antiohiei

În viziunea lui Teofil al Antiohiei, crearea omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu ne revelează demnitatea lui ca unica operă a „mâinilor” lui Dumnezeu și suveranitatea sa asupra naturii⁴⁰.

³¹ *Epistola către magnezieni*, 14, 203.

³² *Epistola către efeseni*, 10.1, 192.

³³ V. Corwin, *St. Ignatius and Christianity in Antioch*, New Haven, Connecticut 1960, 265-257.

³⁴ *Epistola către romani*, 6.2, 212.

³⁵ *Epistola către romani*, 7.2, 212. A se compara cu spusele sfântului apostol Pavel de la Gal 6,14.

³⁶ *Epistola către romani*, 6.2, 212.

³⁷ *Epistola către romani*, 4.1, 211.

³⁸ Schoedel, *Ignatius of Antioch* 175-176.

³⁹ Russell, *The Doctrine of Deification* 92.

⁴⁰ Teofil al Antiohiei, *Către Autolic*, 2.18, traducere, introducere și note de Pr. prof. Dr. Dumitru Fecioru, în: *Apologeți de limbă greacă*, București 1980, 409. Aceasta urma să devină interpretarea antioheană standard a Gen. 1, 26.

Teofil este de părere că omul nu a fost creat nemuritor, chiar dacă majoritatea crede asta⁴¹, însă la el balanța înclină pentru nemurire, dacă omul respectă voia lui Dumnezeu. Își și explică ideea sa. După ce l-a creat, Dumnezeu l-a luat din pământul din care a fost făcut și l-a dus în paradis, dându-i posibilitatea de a progresa astfel încât, prin creștere și maturizare și după ce va fi declarat Dumnezeu, să poată și el să se ridice la ceruri, pentru că omul a fost creat într-o stare intermediară, nici cu totul muritor, nici cu totul nemuritor, ci capabil de oricare dintre stări⁴². Motivul pentru această stare intermediară este că, dacă omul ar fi fost creat muritor, Dumnezeu ar fi fost responsabil pentru moartea sa; iar dacă ar fi fost creat nemuritor, Dumnezeu l-ar fi făcut dumnezeu. Prin urmare, omul se situa între cele două: respectând poruncile lui Dumnezeu, urma a-și câștiga nemurirea și a deveni Dumnezeu; nesupunându-se lui Dumnezeu, ar fi fost responsabil de moartea sa⁴³.

Teofil îi precizează, printre altele, adresantului său, Autolic, că Dumnezeu este invizibil pentru ochii trupești; Îl poți vedea în parte numai cu mintea, Îl cunoști din operele sale asupra lumii. Adevărata vedere este, însă, cu inima curată. „Iar dacă îmi spui: ‘*Arată-mi pe Dumnezeul tău!*’, atunci îți voi spune și eu: ‘*Arată-mi omul din tine și-ți voi arăta și eu pe Dumnezeul meu!*’ Arată-mi că ochii sufletului văd și că urechile inimii tale aud! După cum cei care privesc cu ochii trupului înțeleg cele ce se petrec în viață și pe pământ și fac totodată deosebire între lumină și întuneric, între alb și negru, între urât și frumos, între armonios și nearmonios, între măsurat și nemăsurat, între excesiv și ciuntit și la fel deosebesc sunetele de sunt ascuțite sau groase sau plăcute, tot așa se poate spune și de urechile inimii și de ochii sufletului, că le este cu puțință să vadă pe Dumnezeu. Da, Dumnezeu este văzut de cei ce pot să-l vadă dacă au deschis ochii sufletului. Toți oamenii au ochi; dar unii au ochii acoperiți cu o piele și nu văd lumina soarelui. Pentru că orbii nu văd, nu înseamnă că lumina soarelui nu strălucește, ci orbii să dea vina pe ei și pe ochii lor. Tot așa și tu, o, omule, din pricina păcatelor și a faptelor tale rele, ochii sufletului tău îți sunt acoperiți cu o piele. Că omul trebuie să aibă așa de curat sufletul ca o oglindă strălucitoare. După cum atunci când oglinda prinde rugină, nu se poate vedea chipul omului în ea, tot așa și un om nu poate vedea pe Dumnezeu când se află în el păcatul”⁴⁴. Păcate întunecă sufletul omului, sunt ca un gunoi, care-i intră în ochi, de nu mai poate vedea lumina soarelui. Tot așa, păcatele îl întunecă, de nu mai poate vedea pe Dumnezeu”⁴⁵.

Pentru a-l putea vedea pe Dumnezeu, trebuie să ai deschisi ochii sufletului. Dacă orbii nu văd soarele, nu înseamnă că el nu există⁴⁶. Pentru cunoașterea lui Dumnezeu, el aduce și argumentul cosmologic. Opera acestui univers ne duce la Dumnezeu. Cere, totuși – și aici este punctul lui forte – credință și curățenie în inimă⁴⁷.

⁴¹ *Către Autolic*, 2.19, *Apologeți de limbă greacă* 410.

⁴² *Către Autolic*, 2.24, 415.

⁴³ *Către Autolic*, 2.27, 417-418.

⁴⁴ *Către Autolic*, 1.2, 373-374.

⁴⁵ *Către Autolic* 374.

⁴⁶ Voicu, *Patrologie*, vol. I, 164.

⁴⁷ Voicu, *Patrologie* 166.

ÎNDUMNEZEIREA OMULUI DUPĂ IGNATIE TEOFORUL,
TEOFIL AL ANTIOHIEI ȘI IPOLIT AL ROMEI

Ioan G. Coman, prezentând antropologia lui Teofil, printre altele, scrie următoarele: „(În concepția lui Teofil – n. n.) dacă omul săvârșește lucruri ale morții, va fi el însuși cauza morții sale. Omul a fost creat liber și responsabil. Oricine împlinește legea și poruncile ei se poate mântui și obține nemurirea. Prin neascultarea sa, Adam și-a atras durerea, suferința și chiar moartea. Păcatul lui Adam s-a răsfrânt asupra întregii firii. Tot ce ieșise din mâna lui Dumnezeu era frumos și foarte frumos, în special animalele, dar păcatul omului le-a făcut rele. Când omul nu va mai face răul, animalele vor fi și ele restaurate în starea de blândețe de la început”⁴⁸.

Afinitățile dintre aceasta și exegeza Psalmului 81,6, pe care am remarcat-o în *Dialogul cu iudeul Tryfon* al sfântului Iustin Martirul sunt izbitoare. În aceste cazuri, supunerea față de Dumnezeu îi permite ființei umane să fie numită Dumnezeu; nesupunerea aduce moarte. Deși nu este citat explicit, Ps 81,6 pare să se afle în spatele prezentării lui Teofil. Omul a avut oportunitatea de a deveni Dumnezeu prin darul divin al nemuririi, conferit ca răsplată pentru ascultare și supunere, nu prin separarea sufletului de trup și înălțarea sa spre tărâmul divin.

După Teofil, eșecul lui Adam de a se dezvolta până la maturizarea divină deplină nu a condamnat întreaga specie umană. Dumnezeu, prin darul slavei, le-a conferit celor care i se supun nemurirea pe care prima ființă umană o pierduse. Pentru că „Dumnezeu ne-a dat o lege și porunci sfinte, care pot mântui pe om dacă le împlinește și, având parte de înviere, să moștenească nestricăciunea”⁴⁹; cf. 1Cor 15,50). Accentul se pune pe supunerea în fața legii. Botezul este descris, ca și la sfântul apostol Pavel, ca o „baie a renașterii” (cf. Tit 3,5), dar nu există dezvoltarea ideii pauline sau ignațiene de incorporare în Hristos⁵⁰. Într-adevăr, deși *Logosul* este descris ca o „mână” a lui Dumnezeu și „Logosul (Cuvântul) immanent al lui Dumnezeu” (ἐνδιάθετος), nu se face mențiune la Hristos ca Logosul întrupat⁵¹. Botezul este pur și simplu o renaștere, care permite subiectului să primească slava divină, care, la rândul său, îi permite să se supună lui Dumnezeu. Răsplata pentru o astfel de supunere este nemurirea, de care omenirea se va bucura după moarte⁵².

Sfântul Ipolit al Romei

Sfântul Ipolit al Romei (170-235) este remarcabil prin utilizarea expresiei γίγνεσθαι θεόν fără a se referi la Psalmul 81, 6 și pentru că a fost unul dintre primii scriitori care au utilizat termenul θεοποίηϊν în context creștin⁵³. Contemporanul său mai bătrân, Clement din Alexandria, conferise deja termenului un înțeles creștin, dar se pare că sfântul Ipolit, discipol al sfântului Irineu de Lyon, nu cunoștea acest aspect. Ca exeget biblic și om al

⁴⁸ Coman, *Patrologie*, vol. I, București 1984, 342.

⁴⁹ *Către Antioh*, 2.27, 418.

⁵⁰ *Către Antioh*, 2.16, 407.

⁵¹ *Către Antioh*, 2.10, 399.

⁵² Russell, *The Doctrine of Deification* 103-104.

⁵³ Cf. J. Gross, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de grace*, Paris 186-91; D. Ritschl, Hippolytus Conception of Deification, *Scottish Journal of Theology* 12, 1959, 388-399.

controverselor, grecii asiatici, sfântul Iustin, Meliton de Sardes, Teofil al Antiohiei și, mai presus de toate, sfântul Irineu au fost cei care l-au influențat cel mai mult. Într-adevăr, dacă există o conexiune între sfântul Ipolit și Clement în privința utilizării limbajului îndumnezeirii, atunci aceasta rezidă în dependența lor comună de sfântul Irineu.

Ca și sfântul Irineu, sfântul Ipolit dezvoltă ideea îndumnezeirii creștine nu într-un context speculativ, ci în decursul unei prezentări kerygmatică a destinului umanității. Contrar gnosticilor, el insistă că o ființă umană nu este un dumnezeu căzut: „Dacă Dumnezeu ar fi dorit să te facă zeu, te-ar fi făcut”⁵⁴. Dar ființa umană poate deveni zeu prin supunere, în virtutea înnoirii prin Hristos a omenirii. Pentru că este credincios în lucruri mici, i se pot încredința lucruri mari. Aceste lucruri mari sunt nici mai mult, nici mai puțin decât atributele Tatălui, care au fost acordate Fiului și sunt promise credinciosului în viața ce va să vină: „Fiind instruit în cunoașterea Dumnezeului adevărat, vei scăpa de aceste [chinuri], iar trupul tău va fi nemuritor și incoruptibil precum sufletul tău, iar tu vei primi Împărăția Cerurilor, pentru că ai trăit pe pământ și ai obținut cunoștințe despre Împăratul ceresc, iar tu vei fi însoțitorul lui Dumnezeu și co-moștenitor împreună cu Hristos, pentru că nu ești subjugat de dorințe sau patimi sau boli. Pentru că ai devenit dumnezeu. Orice suferințe ai fi îndurat ca om, acestea ți-au fost date de El pentru că ești om, dar tot ceea ce ține de Dumnezeu, pe acestea, Dumnezeu promite să ți le acorde, pentru că ai fost îndumnezeit și născut nemuritor (ὅτι ἐθεοποιήθης, ἀθάνατος γεννηθείς). Acesta este înțelesul lui „Cunoaște-te pe tine însuși”, a-l fi cunoscut pe Dumnezeul care te-a făcut. Pentru că a te cunoaște pe tine însuși este simultan cu a fi cunoscut de El, cel pe care l-ai chemat. Nu vă dușmăniți, oamenilor, nu ezitați să vă întoarceți (τὸ παλινδρομεῖν). Pentru că Hristos este Dumnezeu, care este peste toate, care a făcut posibilă spălarea păcatului de pe oameni, pentru că a făcut din omul vechi un om nou, numindu-l chip al său încă de la început și demonstrându-și iubirea pentru voi prin tip. După ce vă veți fi supus poruncilor sale mărețe și veți fi devenit buni imitatori ai lui, cel care este bun, veți fi ca El, pentru că veți fi fost onorați de El. Pentru că Dumnezeu nu sărăcește dacă vă face și pe voi dumnezei părtași la slava sa”⁵⁵.

Sfântul Ipolit va reproduce, în linii mari, învățătura sfântului Irineu despre recapitulare.

În concepția sfântului Ipolit, Logosul nu e numai om, ci și „Dumnezeu peste toate”, care spală ființa omenească de păcat și face creatură nouă din omul cel vechi. Îl numește pe om de la început chipul său, aceasta arătând că El și-a revelat dragostea față de acest om, prin propriu-i chip. Dacă omul se supune poruncilor Logosului, și devenind bun urmează pe cel bun, va fi asemenea acestuia și cinstit de El. „Nu sărăcește Dumnezeu dacă te face și pe tine Dumnezeu, spre slava lui” (*Philosophumena*, 10.34). Doctrina despre îndumnezeirea omului e împrumutată tot de la sfântul Irineu⁵⁶.

⁵⁴ *Philosophumena*, 10.33 apud Russell, *The Doctrine of Deification* 111.

⁵⁵ *Philosophumena*, 10.34, apud Russell, *The Doctrine of Deification* 111.

⁵⁶ Coman, *Patrologie*, vol. II, București 1985, 67.

ÎNDUMNEZEIREA OMULUI DUPĂ IGNATIE TEOFORUL,
TEOFIL AL ANTIOHIEI ȘI IPOLIT AL ROMEI

Asemenea sfântului Irineu și lui Origen, „autorul nostru a elaborat și o interesantă doctrină despre desăvârșire, care iradiază din același Logos, Fiul lui Dumnezeu. Acesta s-a făcut om pentru noi, arată o dragoste și o bunăvoință egală pentru toți, pătrunde în sufletul sfinților ca un medic priceput pentru nevoile noastre, pentru că El cunoaște neputințele omenești. El nu urăște femeia din cauza neascultării de la început și nu reproșează omului călcarea poruncii. Dorind mântuirea tuturor, El îi face pe toți copii ai lui Dumnezeu și-i cheamă pe toți să fie oameni desăvârșiți prin sfințenie. Renăscuți, grație lui, prin sfântul Duh, dorim să alcătuim toți omul desăvârșit, omul ceresc”⁵⁷.

A deveni dumnezeu este un eveniment eshatologic. Fundațiile pentru acest proces sunt puse în viața de aici, pentru că este necesar ca mai întâi să se obțină *gnosis* și *apatheia*, dar starea divină este acordată în lumea ce va să vină, o dată cu învierea trupului. Îndumnezeirea este prezentată ca echivalentul nașterii în nemurire. Această renaștere se referă nu la botez, ci la înviere. Cunoașterea și lipsa patimilor care conduc la acest eveniment sunt rezumate în obținerea asemănării divine. Cunoașterea înseamnă a-l cunoaște pe Dumnezeu și a fi cunoscut de El. Aceasta implică un tip de asemănare, care nu poate fi ontologică, ci doar morală. Prin supunerea față de poruncile lui Hristos, prin imitarea bunătății sale, credinciosul devine precum Dumnezeu, pentru că Hristos este Dumnezeu. Această atingere a asemănării cu Dumnezeu se va manifesta ca participare la slava lui Dumnezeu.

Unele elemente din această schiță indică faptul că ne deplasăm deja spre un nou stadiu în asumarea creștină a gândirii grecești. Cunoașterea de sine conducând la cunoașterea de Dumnezeu și asemănarea cu divinul prin stăpânirea patimilor sunt temele grecești pe care le vom găsi mai elaborate la Clement din Alexandria (cf. *Pedagogul*, 3.2.1.; *Stromate*, 7.20.7). „Dumnezei” sunt toți cei care au obținut nemurirea; încetează de a mai fi exclusiv asociați „fililor” din Ps 81,6. Intensitatea participării în Hristos, identificată la sfântul Irineu, nu mai este prezentă la sfântul Ipolit. Accentul la ultimul se pune mai mult pe îndeplinirea eshatologică a învierii, și nu pe statutul divin adus în principiu de adoptarea sau înfierea prin botez. În altă parte, sfântul Ipolit spune că nu l-am putea imita pe Hristos dacă n-ar avea aceeași natură ca și noi⁵⁸. Logosul a luat asupra sa carnea lui Adam pentru a înnoi omenirea, redându-ne nemurirea prin unirea puterii sale cu trupul nostru muritor⁵⁹. Ca și în cazul sfântului Irineu, imitarea lui Hristos de către noi nu este o emulație exterioară. Și totuși, încorporarea credinciosului în Hristos prin botez nu este reliefată de sfântul Ipolit. Să fie acest aspect conectat cu perspectiva sa riguroasă asupra Bisericii ca societatea celor perfecți? După cum spune D. Ritschl, „concepția lui Irineu asupra importanței umanității lui Hristos a fost mai bine și mai radical înțeleasă de Atanasie decât de Ipolit, a cărui eclezologie era în multe puncte de vedere, separată de hristologia sa”⁶⁰.

Sudarea soteriologiei, hristologiei și gândirii eleniste într-o structură coerentă urma a constitui cea mai mare realizare a tradiției alexandrine⁶¹.

⁵⁷ *Despre Antihrist*, 3.4 apud Coman, *Patrologie* 67.

⁵⁸ *Philosophumena* 10. 33, 110.

⁵⁹ *Ibidem*. A se vedea și *Contra lui Noet* 17; *Despre Antihrist* 4, 110-111.

⁶⁰ Ritschl, Hippolytus Conception of Deification 339.

⁶¹ Russell, *The Doctrine of Deification* 110-112.

RELIGIE ȘI CREDINȚĂ: MOMENTE ALE CEREMONIALULUI NUPȚIAL TRADIȚIONAL MARCATE DE PREZENȚA BISERICII (ÎN CÂTEVA SATE SĂLĂJENE)

CAMELIA BURGHELE

ABSTRACT: Religion and faith: moments within the traditional marriage outlined by the presence of church (in a few Salaj County villages). Of all rites of passage – doubled by their respective customs, wedding involves the widest voluntary involvement of its actors to all the steps of the ceremony. Wedding ceremony is important also because it signals the passage between two stages of living. It is marked by the act of marriage itself, the breakaway from the old state, that of youth and the integration in a new one – that of the married.

As it manifests a remarkable complexity, wedding is performed in a suite of highly structured sequences which are baselines for the ceremony and which emphasize many elements of the ritual but also a series of spectacular elements which vary widely based on area, time or even fashion. That is why many researchers of this essential moment in the rites of passage see wedding as a mirror to the collective mentality of a social group.

A field study centered on a later (last decade) wedding ceremony catches a dynamic image of the family life customs, rebuilt, largely of elements guarded in the active and even more in the passive collective memory which speak of the age of certain cultural facts and also about their functional and semantic modifications.

In the complex framework of wedding ceremony, a special place is taken by the sequences which center onto church and onto conduits imposed by the Christian dogma and collective memory customs: youth get-togethers can be held on religious events (learning Christmas carols, going to church, joining the Nicula pilgrimages); a wedding must uphold the Christian calendar and especially fasting periods; St. John's offers a good moment of asking in marriage; the wedding must be announced three times in church;

From the perspective of Christian religion, the most important moment of every wedding was the holy matrimony when the weds, in the presence of their godparents and parents are joined by the priest, in church. The weds need a preceding Christian preparation as customary. The wedding and all the ceremony outlined by spectacular elements – and the feast which proved not only hospitality but also acknowledgement from the whole community that the status of the two has changed – was not possible without the preceding moment of the holy matrimony.

Salaj County villages guard, at least within their collective memory, many of the wedding sequences which have as starting point elements that are part of the Christian tradition.

Keywords: rites of passage, wedding ceremony, ritual, collective mentality, collective memory, Christian religion, church

1. Câteva noțiuni introductive: nunta în contextul riturilor de trecere

Etnologia europeană modernă a acreditat, pornind de la Arnold van Gennep¹, ideea că, de-a lungul vieții, procesele umane trebuie înțelese în raport cu structurile generate de un mod de gândire specific și de un anumit fundament ideologic, care pornește dintr-o mentalitate arhaică și de la un sistem propriu de idei. Această ideologie operează, la nivelul mentalității colective, între sacru și profan. Raportul dinamic dintre sacru și profan marchează decisiv curgerea vieții, fiind implicat în toate sectoarele și în toate momentele vieții. Pentru cultura tradițională se poate considera că, în mod practic, niciun act voluntar nu este total independent de sacru, ci presupune prezența acestuia și denotă intruziuni frecvente în desfășurarea evenimentelor.

Prezența sacralului este reclamată cu precădere în momentele de trecere dintr-o stare în alta, momente resimțite ca stări de criză, când, pentru a depăși disconfortul generat de aceasta, timpul individual trebuie pus în concordanță cu cel cosmic.

Structurile mentale și sociale, vizibile la nivelul pattern-urilor culturale, se concretizează în rituri, dintre care cele „de trecere” se manifestă în momentele saltului dintr-o stare în alta, dintr-un anotimp în altul, dintr-o poziție la alta, dintr-un moment în altul. Van Gennep susține că nașterea, pubertatea, căsătoria, moartea, ca fenomene naturale, și, pe de altă parte însăși istoria, ca fenomen social, au o dimensiune culturală și sunt marcate, în toate culturile, prin rituri și ceremonii. Se poate stabili, așadar, o conexiune logică între procesele ce țin de creșterea și maturizarea individului și periodicitatea fenomenelor naturale. În ambele cazuri, tranziția dintr-o stare în alta era marcată de festivități, ceremonii sau rituri, conducând la conturarea unui model: trecerea dintr-un loc în altul sau din afară – înăuntru și invers pot fi conectate cu trecerea individului dintr-o stare a vieții în alta, de procesele de dezintegrare dintr-o stare și integrare în alta².

În procesul acelei racordări temporale între sacru și profan despre care vorbeam anterior, sunt reliefate plenar momentele de trecere, fundamentând o categorie ontologică aparte, marcată prin sintagma „între”. Trecherile de la o stare la alta presupun categoric apelul la sacru, manifestat în riturile de dezagregare, în cele de prag și în cele de ulterioară agregare, cum le numește cercetătorul citat.

La o concluzie similară ajunge și Mircea Eliade: „omul societății tradiționale nu putea trăi decât într-un spațiu deschis către înalt, unde ruptura de nivel era simbolic asigurată și unde comunicarea cu Lumea cealaltă, cu Lumea transcendentă era posibilă prin mijlocirea ritualului”³.

Concret, pentru a deveni bărbat sau femeie nu este suficientă doar diferențierea de sex, ci și cea de gen cultural, care se obține prin parcurgerea unor gesturi, acte, rituri sau ceremonii obligatorii pentru a marca maturizarea sexuală, trecerea în grupul social al adulților, asumarea unor reguli maritale, facilitarea procesului de procreare⁴.

¹ A. Van Gennep, *Riturile de trecere*, Iași 1996.

² N. Constantinescu, Studiu introductiv, în Van Gennep, *Riturile* 10 și urm.

³ M. Eliade, *Sacru și profanul*, București 1995, 32.

⁴ Constantinescu, Studiu 10 -11.

RELIGIE ȘI CREDINȚĂ: MOMENTE ALE CEREMONIALULUI NUPTIAL TRADIȚIONAL
MARcate DE PREZENȚA BISERICII (ÎN CÂTEVA SATE SĂLĂJENE)

Altfel spus, sintetizând, în dinamica intrinsecă vieții, riturile de trecere mediază, la diferite niveluri, între *natură* (naștere, tinerețe, moarte) și *cultură* (conștientizare, ritualizare), între *biologic* și *social* (pentru că pentru a deveni o femeie sau un bărbat matur este necesară parcurgerea unor ceremonii; de asemenea, maturizarea sexuală, cu trecerea tinerilor în rândul adulților, se face tot prin performarea unor gesturi, acte sau rituri (cum sunt cele premaritale sau maritale) și între *indivd* și *grup*, pentru că individul nu poate trăi în afara grupului, chiar dacă, în esență, are o existență individuală⁵.

Sistemul de gândire și acțiune al societății tradiționale face ca viața familială să se îndeplinească, echilibrat, cu cea comunitară, dar numai după alinierea, așa cum subliniam anterior, la anumite reguli, iar „sistemul de reguli este exprimat prin obiceiuri (...)”. Înțelesul acestor obiceiuri nu ne este dat însă deplin decât dacă le corelăm cu regulile relațiilor de înrudire, dacă le privim în raport cu necesitățile păstrării, consolidării structurii de neam, ale stabilirii sistemelor de alianță⁶.

Mai putem susține, pe baza unei bibliografii des apelată de etnologii români, că dintre toate riturile de trecere dublate de obiceiurile aferente, nunta presupune cea mai largă participare conștientă a actanților la toate etapele ceremonialului. Ceremonialul nuptial este important și pentru că marchează trecerea între două etape ale aceleiași lumi, „lumea albă” (dacă socotim că nașterea configurează intrarea în această lume iar moartea – ieșirea din lumea albă și intrarea în cea „de dincolo”). Se marchează, astfel, prin actul căsătoriei, despărțirea de starea veche, cea a *tineretului* și integrarea într-o altă stare, cea a *căsătoriilor*.

Dovedind o complexitate remarcabilă, nunta se performează la nivelul unei suite de secvențe, riguros structurate, care fundamentează ceremonialul și care aduc în prim plan multe elemente rituale, cu rol bine definit, dar și o serie de elemente spectaculare, care pot mult varia în funcție de zonă, de epocă sau, pur și simplu, de tendințele modei. Tocmai de aceea, mulți cercetători ai acestui moment esențial al riturilor de trecere consideră nunta un fel de oglindă a evoluției mentalității colective a unui grup social.

În planul împlinirii sociale și materiale, căsătoria era „momentul în care se constituia sau se consolida baza materială a noi familii, ceea ce trebuia să confirme statutul și poziția ierarhică a acesteia în neam și în sat”⁷; în plan cultural și societal, nunta presupunea un amplu scenariu ceremonial care marca trecerea dintr-o stare anterioară, de fată sau fecior și intrarea într-o altă stare, cea de tineri căsătoriți, cu focalizare pe momentele de separare între cele două stări, precum și pe dinamica integrării noului cuplu în rândul celor căsătoriți.

2. Ceremonialul nuptial în actualitate

Un studiu de teren centrat pe radiografia unui ceremonial nuptial actual (ultimul deceniu) surprinde o imagine dinamică a obiceiurilor vieții de familie, reconstituită, în mare măsură, din elementele păstrate în memoria activă dar, mai ales, pasivă, care vorbesc deopotrivă despre vechimea unor fapte de cultură, dar și despre modificările funcționale și semantice ale acestora.

⁵ Constantinescu, Studiu 11.

⁶ M. Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, București 1999, 27.

⁷ N. Știucă, *Riturile de trecere*, în: *Roșcani – un sat pentru mileniul trei (monografia unui sat hunedorean)*, Deva 2000, 173.

Erodarea tradiției este dovedită de desacralizarea obiceiurilor și de renunțarea la ansambluri magico-rituale sau religioase care fundamentau în societatea tradițională relaționarea omului cu sacrul și cu comunitatea. Dintre cauze, trebuie menționate: influența urbanului, navetismul, muncile sezoniere, plecatul în străinătate la muncă, industrializarea masivă, pătrunderea inovațiilor tehnice în spațiul rural, colectivizarea largă și noua revoluție agrară, care au condus la răsturnări de ierarhii și alterări ale relațiilor umane din interiorul microgrupului și ale raportării la sacrul, reflectate în viața spirituală și materială; „cursului firesc al evoluției civilizației rurale ce implica fenomenul de desacralizare (deritualizare) evident, i s-a adăugat asiduitatea propagandei comuniste ce avea ca scop crearea omului nou, făuritor al societății multilateral dezvoltate...”,⁸.

Totuși, trebuie spus că, chiar și în condițiile unei sărăciri a performanțelor de manifestări spirituale arhaice, față de alte structuri populare din paleta obiceiurilor tradiționale legate de ciclul vieții, o bună parte a obiceiurilor de nuntă au fost conservate și se mai practică și astăzi, chiar dacă majoritatea doar trunchiat sau golite de sensul lor magico-ritualic original. Chiar dacă nunta actuală nu mai are aceeași rezonanță pe plan spiritual și este mult exacerbât planul material în care se desfășoară, trebuie remarcat faptul că ceremonialul în sine, deși mult comprimat, își mai păstrează și azi logica sa interioară arhetipală, iar o bună parte a semnificațiilor sale originale mai pot fi încă descifrate.

În mentalitatea tradițională, nunta și căsătoria se înscriau într-un plan general de asumare a vieții și de împlinire a ei, un deziderat important, pentru că urmarea consta în legitimarea socială a individului: „pentru oamenii de altădată exista cu privire la vârstele vieții viziunea unei continuități ciclice insurmontabile, la nivelul indivizilor, dar și al generațiilor, care se înscria în ordinea generală și abstractă a lucrurilor, mai degrabă decât în experiența reală și concretă, deoarece erau puțini oamenii care aveau posibilitatea să parcurgă toate vârstele vieții într-o societate asediată de cele mai diverse pericole și în care speranța de viață era destul de scăzută”⁹.

3. Ceremonialul nupțial și biserica: religie și obiceiuri tradiționale

În ansamblul complex al ceremonialului nupțial, un loc aparte este ocupat de secvențele care au în centru biserica și respectarea normelor impuse de dogma creștină și de cutumele fixate în memoria colectivă: întâlnirile tinerilor pot fi prilejuate de diferite manifestări ce țin de sfera religiosului (învățarea colindelor de Crăciun, mersul la biserică, participarea la pelerinajul de la Nicula); nunta trebuie să respecte calendarul religios și mai ales perioadele de post; sărbătoarea Bobotezei oferă un bun prilej pentru pețit; nunta trebuia anunțată în biserică de trei ori.

Din perspectiva apartenenței la religia creștină, cel mai important moment al nunții era cununia religioasă, când mirii, în prezența nașilor și a părinților, sunt cununați de preot, în biserică. Mirii au nevoie de o pregătire prealabilă, conform obiceiului pământului. Nunta, cu tot ceremonialul său marcat de elemente de spectacular și cu ospățul care

⁸ Știucă, Riturile 155.

⁹ T. Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală și mentalități colective*, Cluj Napoca 1997, 144.

RELIGIE ȘI CREDINȚĂ: MOMENTE ALE CEREMONIALULUI NUȚIAL TRADIȚIONAL
MARcate DE PREZENȚA BISERICII (ÎN CÂTEVA SATE SĂLĂJENE)

dovedea nu doar socializarea și ospitalitatea, ci și recunoașterea din partea întregii comunități a schimbării statutului celor doi tineri, nu era posibilă în satul tradițional românesc fără momentul premergător al cununiei religioase.

În spațiul comunității tradiționale, un important rol în normarea nunții îl avea calendarul religios: pentru că biserica refuza oficierea căsătoriilor religioase în perioadele de post, aceste intervale de timp erau considerate timpi morți pentru nunți. Pe de altă parte, ritmul muncilor agrare, și mai ales periodicitatea etapelor de maxim interes în efectuarea culturilor agricole, făceau ca nunțile în mediul rural să fie programate pentru perioadele în care muncile câmpului nu mai ocupau prim-planul vieții cotidiene.

Cercetările etnosociologice scot însă la iveală faptul, nu lipsit de importanță, că lungile perioade de post se suprapuneau de cele mai multe ori peste perioadele cele mai prielnice de pregătire ori desfășurare a unor munci agricole, care erau, pentru societățile preindustriale, hotărâtoare în dezvoltarea lor economică. Astfel, „postul Paștilor (lunile februarie, martie, aprilie) se suprapunea peste pregătirea și uneori efectuarea muncilor de primăvară (aratul, semănatul); postul Sfintei Marii (15 iulie – 15 august) se suprapunea peste perioada secerișului, unul din timpii forte ai anului agricol; postul Sfinților Apostoli (septembrie – octombrie) se suprapunea peste perioada culesului și, în sfârșit, mai era și postul Crăciunului (15 noiembrie – 24 decembrie)”¹⁰. Ceea ce mai rămânea din an, deci perioadele în care se făceau cele mai multe nunți în mediul rural, erau lunile ianuarie – februarie, perioada dintre Paști și Rusalii, a doua jumătate a lunii august și lunile octombrie – prima jumătate a lunii noiembrie. Concluzia este deci firească: „ritmurile muncii și cele ale calendarului creștin ritmau calendarul matrimonial al lumii rurale”¹¹.

La Chilioara, „era și câte cinci – șase nunți într-o joie, erau multe, că o fost tare multă lume aici în sat, nu ca amu. Și-apoi, după câșlegi, lumea nu făcea nuntă păstă vară, că mergea lumea la câmp și apoi veneau posturile... Și oricum, lumea era tare ocupată cu lucru. Nu aveau vreme să margă la nunți, mai ales în mijlocu săptămânii, miercurea și joia... Atunci nu să făceau nunțile sâmbăta și duminica, că zăceau că-i păcat, că alea erau zăle de beserică. Atunci știau mai bine dă biserică ca amu”¹².

Feciorii aveau ocazia să cunoască fete și, deci, să-și aleagă o viitoare mireasă – dar numai dacă și părinții erau de acord – cu ocazia unor manifestări de socializare tipice pentru structura arhaică a societății. Astfel de ocazii ofereau mai ales șezăturile, denumite „habe” în satele Sălajului, care se organizau toamna târziu, după ce recolta era strânsă și se intensificau iarna, când fetele și femeile torceau lână sau cânepa necesare țesutului sau erau perocupate de alte asemenea munci casnice, și se încheiau primăvara, când reîncepea munca la câmp; tinerii se mai întâlneau și cu ocazia dansurilor și a jocurilor organizate cu ocazia sărbătorilor, „sara la danț”, când li se oferea prilejul legării unor simpatii sau prietenii.

Altfel spus, fetele și feciorii dintr-un sat aveau numeroase prilejuri de întâlnire, ocazii cu care eventualele sentimente de apropiere dintre ei se puteau infiripa, dezvolta, mărturisii.

¹⁰ Nicoară, *Transilvania* 170.

¹¹ Nicoară, *Transilvania* 171.

¹² Nana Anjelica Șimon, a Gădii, Chilioara – Sălaj.

Însă, înainte de toate, tinerii se întâlneau la munca câmpului sau cu ocazia clăcilor organizate de către sătenii care aveau mai mult pământ. Era o ocazie care scotea la iveală și calitățile fiecăruia, trecându-se în revistă totodată și întinderea de pământuri posedată de familiile tinerilor.

O altă ocazie era oferită de mersul, duminica, la biserică. În Marin, practica mersului duminica la biserică ori în toate sărbătorile „trecute cu roșu în calendar” era consfințită printr-o veche cutumă comunitară. Încălcarea acestei norme de conduită morală și creștinească – într-o societate atât de bine ancorată în tradiția creștină ca Marinul – aducea după sine nu numai sancțiunea tânărului în cauză, dar și a familiei din care făcea parte și care era acuzată că nu a făcut totul pentru educația creștină și morală a copilului.

În organizarea internă a spațiului de cult, în conformitate cu anumite criterii – vârstă, sex, stare socială, stare materială, stare matrimonială – care confereau rânduirii în biserică dimensiunea unei ierarhii interne a satului arhaic, tinerilor le era rezervat podul. În biserica din Marin, în podul bisericii, tinerii erau împărțiți în două sectoare, în partea stângă și în partea dreaptă a stranei în care își avea locul diacul, cel care răspundea rugăciunilor rostite de preot. Tinerii erau despărțiți pe sexe dar acolo, sus, în pod, puși oarecum la adăpost de privirile aspre ale părinților, tot mai reușeau să schimbe câte o privire sau câte un zâmbet. În vremurile mai vechi, tinerii rămâneau uneori acolo, în podul bisericii, după ce slujba se termina, pentru a învăța noi cântece bisericești, ori, în postul Crăciunului, colinde. Apoi, tinerii rămâneau în curtea bisericii sau în drum, în fața bisericii, pentru a sta de vorbă.

Seara, în duminicile sau în sărbătorile în care se făcea *danț*, feciorii și fetele se întâlneau pentru „a-și petrece împreună”. Era cea mai bună ocazie pentru a vorbi și pentru a dansa.

„Danțu dă duminica” se făcea la o casă mai înstărită sau la câte o casă în care locuia o femeie singură, pe care tinerii nu o deranjau, și căreia i se plătea câte ceva. Mai aproape de vremurile noastre, danțul se organiza în căminele culturale. La aceste danțuri se strângea tot satul, nu numai tinerii; „privirile tuturor erau ațintite asupra tinerilor, asistența exercitând un soi de cenzură morală, supraveghind tinerele cupluri pe cale de constituire sau grupurile de tineri în general”¹³.

În ciuda acestei atente supravegheri, serile de danț erau cea mai potrivită și cea mai frecventă cale de stabilire a unor relații de simpatie între tineri, care se finaliza de cele mai multe ori cu o logodnă.

Satele zonei fiind la o depărtare nu foarte mare de mănăstirea Nicula, pe valea Crasnei și pe valea Barcăului s-a încetățenit obiceiul ca la sfârșitul verii, de sărbătoarea Sfintei Mării, se se inițieze ample pelerinaje spre mănăstire. Aceste pelerinaje dădeau ocazia tinerilor să se întâlnească și să călătorească împreună. Drumul ținea trei zile și trei nopți la plecare și tot atâta la întoarcere, timp în care se cântau cântece religioase, mai ales închinare sfintei Fecioare, se spuneau rugăciuni și se țineau momente de reculegere; se dormea prin casele ori prin podurile sau șurile sătenilor din localitățile prin care trecea

¹³ Nicoară, *Transilvania* 167.

RELIGIE ȘI CREDINȚĂ: MOMENTE ALE CEREMONIALULUI NUPTIAL TRADIȚIONAL
MARcate DE PREZENȚA BISERICII (ÎN CÂTEVA SATE SĂLĂJENE)

norodul; în tot acest timp feciorii duceau, pe rând, preapori și crucea din fruntea alaiului, iar fetele împleteau cununi de grâu din holdele pe lângă care treceau și le prindeau în preapori pentru a fi sfințite la mănăstire. Dincolo de caracterul religios al manifestării, pentru tinerii din sat era un bun prilej de a fi împreună.

O dată pe lună, de primăvara până toamna, în zile bine stabilite de obștea satului, se făcea un târg mare de animale și de cereale, la Crasna, la 7 km de Marin. Era încă o ocazie ca tinerii să se întâlnească și să povestească, mai ales că după târg mai rămâneau deseori să zăbovească prin Crasna.

Privit din acest unghi, al activismului tineretului în cotidianul societal tradițional, perioada cea mai prolifică a calendarului popular pentru socializare este perioada sărbătorilor de iarnă. Acum se forma ceata de feciori, care colinda toate casele, dar își concentra atenția mai ales asupra gospodăriilor unde erau fete de măritat, pe care „le băgau în danț”; pentru multe dintre ele, acesta era primul pas în trecerea de la categoria „fătușelor” în cea a „fetelor fecioare”. În timpurile mai recente, la Marin, colindă și fetele. Datoria fetelor este să stea acasă în noaptea de Crăciun, pentru a fi colindate, dar după ce este colindată, fata este luată de ceata de flăcăi și invitată să colinde mai departe.

Dar cea mai agreată întâlnire intenționată între tineri era cea din timpul habelor, adică a șezătorilor de iarnă. Vremea habelor începea toamna târziu, după ce se strângea recolta și dura până spre primăvară, când vremea bună permitea ieșirea la muncile câmpului. În tot acest răstimp, fetele se adunau să toarcă și să depene ori să facă alte lucruri de mână care urmau să fie adăugate la zestre, la câte o casă, unde erau bine primite.

Cea mai semnificativă practică de regionalizare și socializare cu finalitate spre realizarea unei căsătorii între tinerii din sate vecine era considerată, în satele zonei, „mersul pă didic”; obiceiul astfel denumit consta în „vizite reciproce făcute de feciorii mai multor sate, care mergeau în grupuri organizate dintr-un sat în altul, cu ocazia sărbătorilor, mai ales a celor de iarnă”¹⁴. Didicanii erau invitați de feciorii din satul – gazdă la ei acasă, iar apoi făceau împreună vizite la familiile care aveau fete, după care mergeau la danț, creându-se astfel premisele unor căsătorii.

Dacă feciorului îi plăcea o anumită fată, urma mersul la peșit, ocazie cu care fetei i se aduceau la cunoștință în mod oarecum oficial intențiile viitorului mire. Peșitorii discutau condițiile nunții, după care aceștia, sau direct părinții mirelui, discutau cu părinții fetei o serie de amănunte legate de zestre, târguindu-se până când cădeau la învoială. De obicei, feciorul mergea chiar el la peșit ori își trimitea peșitorii însoțiți de „grăitor”, care îi anunța, în versuri respectuoase, pe părinții fetei, că peșitorii au venit să le vadă fata.

O tradiție veche din Sălaj, pomenită de Simion Florea Marian, dar care nu se mai păstrează acum la Marin, spune că o zi deosebită pentru peșit, pentru „mărs pă vedere” – motiv pentru care cei care mergeau la peșit se și numeau „văzători” – era ziua de Bobotează. Cei mai mulți dintre peșitori încercau să ajungă la casa fetei de măritat, pentru a o putea cere, în această zi a anului. Raportată la calendarul popular, ziua nu este întâmplător aleasă. Ea urmează habelor de toamnă și de iarnă în care tinerii aveau numeroase ocazii să se vadă și să lege legături de simpatie, care puteau fi anunțate părinților înainte de

¹⁴ G. Șișeșteanu, *Forme tradiționale de viață țărănească*, Zalău 1999, 76.

Bobotează, astfel că în această sărbătoare, peșitorii puteau veni să discute cu părinții fetei în mod oficial. În plus, de la Bobotează până toamna, după ce se făcea vinul, când aveau loc cele mai multe nunți, cele două familii puteau pune la punct toate detaliile nunții, iar ceremonialul prenupțial putea parcurge toate etapele în mod firesc.

Merită amintită o observație a aceluiași Simion Florea Marian despre peșitorii sălăjeni, pentru pitorescul ei: „părinții poftesc pe peșitori să șază după masă. Peșitorii se pun să șadă, dar nu beau, nici nu mănâncă nimica, până ce nu spun la ce au venit. Dacă văd că sunt bine primiți, peșitorii, după mai multe îmbieturi, mănâncă din brânza pusă pe masă și bea puțin vinars. E de însemnat că mâncarea cea mai excelentă pentru un peșitor sălăjean e brânza. Dar îi vine omului a râde când o vede că e sfărâmată mărunțel și lângă dânsa nu e nici o furcuță. Un peșitor de treabă trebuie să aibă însă cuțitaș la dânsul cu care să mănânce brânza sfărâmată”¹⁵.

După ce data nunții era stabilită, urmau *strigările* la biserică. Aceste strigări au fost introduse în Transilvania „printre condițiile puse de calvini mitropolitului românilor la 1675. La punctul 6 din aceste condiții se precizează: Cari se vor căsători, popa să dea de știre la biserică mai înainte cu o săptămână și de nu se va afla între ei vreo necădere, așa îi va cununa”¹⁶.

„Strigările” erau în număr de trei, în trei duminici consecutive, după ce se termina liturgia și toți credincioșii erau adunați în biserică. Scopul lor era acela de a elimina cununiile necanonice, adică între rude prea apropiate – în Marin se știe de către toată lumea că „nu sunt sclobode cununiile până la verii de-al treilea” – ori oameni bolnavi incurabil, și pentru a înlătura bigamia. „Strigările sau vestirile, care sunt menite pentru descoperirea piedicilor, care ar putea să se nască după încredințare, și ar putea să zădărnicească căsătoria. Se strigă de regulă în biserică în trei duminici ori în trei sărbători dupăolaltă” ne spune și Florea Marian¹⁷. Din perspectivă etnologică, aceste anunțuri publice ale viitoarelor căsătorii joacă un rol deosebit în performarea celui „rit de integrare” care este căsătoria¹⁸.

Nici în Marin, nici în Chilioara, niciuna dintre persoanele contactate nu își aduc aminte ca cineva să fi reacționat public la aceste strigări din biserică în ultima vreme, adică să încerce să împiedice vreo nuntă. Acest lucru este pus pe seama faptului că în aceste vechi comunități greco-catolice a funcționat întotdeauna o bună păstrare a moralei, în care părinții și-au educat copiii în spirit creștinesc și al bune înțelegeri.

Odată strigările de la biserică înfăptuite, pot începe pregătirile pentru logodnă, adică pentru „încredințare”. Încredințarea se făcea acasă la părinții fetei – ceea ce compensa oarecum ponderea mai mare a nunții ce se desfășura la casa feciorului – și era programată cu două – trei săptămâni înainte de nuntă. Cu această ocazie, tinerii schimbau între ei batiste frumos lucrate, cu acul de dantelă, ori cusute mărunțel cu „misir” pe margini, „sămn că de-amu-s laolaltă”. Batistele, care însemnau într-un cod popular de semne „credință”, erau duse apoi în biserică, la preotul satului, pentru a fi sfințite; după aceea erau înapoiate cuplului, care le păstra ca amintire tot restul vieții.

¹⁵ S.F. Marian, *Nunta la români. Studiu istorico-comparativ etnografic*, București 2008, 96.

¹⁶ Nicoară, *Transilvania* 161.

¹⁷ Marian, *Nunta*, 149.

¹⁸ D. Radosav, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII – XX)*, Cluj Napoca 1997, 128.

RELIGIE ȘI CREDINȚĂ: MOMENTE ALE CEREMONIALULUI NUPTIAL TRADIȚIONAL
MARcate DE PREZENȚA BISERICII (ÎN CÂTEVA SATE SĂLĂJENE)

La încredințare erau chemate doar rudele cele mai apropiate ale tinerilor, nașii și vecinii. Era de asemenea invitat și preotul, care sfințea tânăra pereche, urându-i noroc în căsnicie.

Nunta tradițională sălăjeană se desfășura în două părți, adică atât la casa în care locuiau părinții mirelui, cât și la casa unde locuiau părinții miresei. Nuntașii cheauă toată noaptea în cele două case, existând un anumit moment în care părinții fetei, împreună cu tot alaiul compus din neamurile miresei, conduși de un „grăitor”, veneau la casa mirelui, unde erau întâmpinați de neamurile acestuia. Performarea nunții în două părți în paralel sugerează situațiile diferite în care se găsesc cele două familii, atât la nivel social, cât și la nivel familial; „separația reprezentanților celor două familii corespundea unui raport de simbolică opoziție între ele, datorat faptului că familia miresei pierdea un membru, în timp ce familia mirelui câștiga unul. Nunta reprezintă de fapt tocmai desprinderea miresei de propria-i familie, unirea simbolică a mirilor și primirea miresei în familia viitorului soț”¹⁹.

La biserică se petrecea cununia religioasă; căsătoria, asemenea botezului, fiind percepută în mentalitatea tradițională ca un moment excepțional, care marca definitiv conștiința individuală, nu era oficiată de preoți decât în anumite condiții: mirii trebuiau să trăiască o stare de pietate aparte, să se spovedească și să se împărtășească înaintea sfintei Liturghii, să știe Tatăl nostru, Credeul și cele zece porunci; la aceste cerințe ale moralei creștine se adăugau o serie de interdicții de ordin religios și social, care făceau imposibilă căsătoria între anumite grade de rudenie ²⁰.

Pe-nserate, când mirii și nuntașii erau pregătiți, cele două alaiuri erau gata să se îndrepte spre biserică. Cele două cete de nuntași porneau separat, pentru că „până nu-i cununa popa nu puteau merje împreună”; ei se așteptau apoi unii pe alții în fața bisericii; la Marin, bătrânii își amintesc că în fața bisericii era cândva un imaș; acum este o intersecție largă, cu mult teren viran, potrivită pentru reunirea norodurilor. „Că dacă mireasa era după un deal și mirele după altu, să porneau în jos, cătă beserică, tăt cântând și dăscântând, și să așteptau în drum, pedri beserică. Și dup-ace intrau împreună în beserică”²¹.

Alaiul mirelui avea în frunte patru sau șase feciori călare: mirele, „fratele dă mire”, „kemătorii”, și „lăslăușu”; în spatele lor veneau nuntașii, cei mai de vază dintre ei având locuri în car, mai ales dacă distanța între casa mirelui și biserică era destul de mare. Această organizare a alaiului de nuntă, în special al mirelui, păstrează structura alaiului arhaic, atunci când mirele, fiind din alt sat, venea după mireasă călare, însoțit de călăreți și căruțe²². Caii erau frumos împodobiți: li se atârnavă de urechi și de gât „prime” frumos colorate și erau acoperiți cu „țoluri” țesute în război.

Nuntașii se apropiu de biserică cântând și veselindu-se; femeile cele mai pricepute descântau și făceau tot felul de glume. După ce se întâlneau în fața bisericii, intrau la cununia religioasă.

¹⁹ I.A. Goia, *Zona Etnografică Meseș*, București 1982, 146.

²⁰ Radosav, *Sentimentul* 129.

²¹ Nana Mărie Huluban, Flutura, Marin – Sălaj.

²² Goia, *Zona* 146.

La Chilioara, „oarecând așe s-o făcut nunta, fiecare la casa lui. Dimineața, tineretu să strânjea: neamu miresei să strânjea la ea și neamu mirelui, la el. Și-apui io meream la mire și mireasa vinea cu tăta oastea ei la beserică și mirele cu tăți ai lui și cu mine, că io cântam de-a lungu satului cu nuntașii mirelui până la beserică. Mirele să puna în față, în ușa bisericii și mireasa în spatele lui. Și, a dracului, că strâcau cheia dă la ușe și zăceau că nu să poate intra în beserică, că n-au cheie, că s-o rupt cheia, că nu pot intra în beserică... și nănașii cei mari era musai să deie bani ca să să repare... și sfātu aranja dă să deschidea ușa sângură...

Și-apui dă la biserică, tăți tinerii veneau la mire acasă, da era ziua, nu sara.

Mireasa era gătată de nevestele tinere, alea care o fost anu trecut mirese. Mereau acolo și-i făceau păru, frumos, cu conciuț și îi puneau balțu, cu haine albe, frumos... așe o gătau nevestele tinere.

Înainte de a mere la biserică, mirele avea două surori de mire, care îl duceau de braț la biserică și mireasa avea frați de mireasă, o duceau la biserică, unu de-o parte, altu de alta. La biserică, o lua mirele în primire și a lui era”.²³

Cununia religioasă simbolizează și acum în lumea satului adevăratul act de consemnare a unirii dintre bărbat și femeie. Ea se petrece în conformitate cu ritualul creștin, unirea destinelor celor doi tineri în fața lui Dumnezeu având, în conștiința țaranului român, valoarea unui veritabil legământ. Așa cum am amintit deja, mirii trebuie să știe cele zece porunci, Credeul, Tatăl nostru și Născătoarea, adică cele mai importante rugăciuni. Ca o garanție a purității și a curățeniei interioare a celor doi miri, datina creștinească spune că „popa nu-i cunună în biserică până când nu se spovedesc și nu se cuminecă”.²⁴ De aceea, într-o dimineață, în săptămâna de dinaintea nunții, tinerii sunt datori să meargă la biserică să se împărtășească cu sfintele taine”.²⁵

La Marin se povestește că, în cazurile foarte rare în care părinții fetei nu erau de acord cu nunta, feciorul fura fata, noaptea, iar „nănaș” ei, care se presupune că avea cunoștință dinainte de toată aventura, „învălea” mireasa în fața bisericii. Popa, care era cumpărat cu bani sau cu daruri, cununa tinerii, dar nu înăuntrul bisericii, în fața altarului, așa cum făcea la cununile rânduite, ci în ușa bisericii, în mare secret.

La ieșirea din biserică „la mireasă i să țâpă on prunc mic în brațe, și aibă și ie princ mic după ce să mărită. Da oarecând să făcea și on colac, anume pântru pruncuțu ala, pă care i-l țâpă în brață la mireasă. Pântru ca pruncuțu să-i aducă noroc, mireasa îl cinstea cu on cocuț. Și să lua on golond roșu o negru și făceau doi ciucuri la capăt și să lega cu iel colacu și mireasa îl dădea la prunc. Și cineva îi arunca la mireasă pă cap on clop, să facă fecior primu prunc. Da când ieși dîn beserică, îi bine să te uiți la soare și să zăci așe: Doamne, așe să-mi fie mie pruncii dă curați și dă luminoși ca și soarele”.²⁶

Tot când voia să iasă din biserică, miresei i se pune în față o găleată cu apă, ca să dea cu piciorul în ea. Mireasa o răsturna în văzul nuntașilor, care îi urau să aibă noroc și copii mulți. Totul se petrecea într-o atmosferă încinsă, plină de veselie, pe fondul descântecele rostite de femeile pricepute la urări de sănătate și viață lungă.

²³ Baci Vasile Păcurar, Piroșca, Chilioara – Sălaj.

²⁴ Nana Ileana Șandor, Marin – Sălaj.

²⁵ Nana Ileana Șandor, Marin – Sălaj.

²⁶ Nana Marie Huluban, Flutura, Marin – Sălaj.

RELIGIE ȘI CREDINȚĂ: MOMENTE ALE CEREMONIALULUI NUPTIAL TRADIȚIONAL
MARCAT DE PREZENȚA BISERICII (ÎN CÂTEVA SATE SĂLĂJENE)

De la cununie, mireasa mergea acasă cu nuntașii ei, iar mirele se ducea și el acasă, cu nuntașii lui. Acasă la mireasă începeau pregătirile pentru primirea mirelui. Acesta venea călare, să-și ceară mireasa, aducând cu el și carul cu șase boi, pentru a urca în el zestrea miresei. Boii erau împrumutați de la cei mai înstăriți oameni din sat, care se știa dinainte că au „boi pântru dus mireasa”. Boii erau și ei „împănați”: li se prindeau de coarne șterguri alese, cu cipcă la capăt, legate cu „prime” roșii, de la fete, și cu „ciucuri” roșii; la gât li se atârna câte o talangă.

Apoi, „după ce să cununa mireasa la biserică, rămânea cu balțu până să gata nunta și după aceia să făcea prânzu miresei și părinții fetei pregăteau coptături, găini, și vineau de-acolo cu prânzu miresei, cu șterguri frumos aranjate, vineau la mireasă la casa ei cea nouă. Da când vineau, deja mireasa avea năframă în cap și nănașa îi făcea concii nevestesc, așe, ridicat sus, apui când era gata, rop o cană cu apă, să fie cu noroc... Trăbuia să vadă frumos conciu dă su năframă, așe cu cozi împletite și de-acolo încolo era nevastă. Gata cu fetia...”²⁷.

Nunta continua la ambele case, dar era mai mare la casa mirelui. Un moment important este marcat astfel, în logica tradițională a nunții țărănești, de venirea la casa mirelui a cuscilor, adică a părinților miresei. Aceștia sunt ospătați și puși la loc de mare cinste, mai ales dacă zestrea miresei este mulțumitoare. De obicei aici, la casa mirelui, se făceau și strigările darurilor; o trecere în revistă a acestora, așa cum erau ele cerute de cutumele locale, este făcută de I. A. Goia: „inițial se dădea drept cinste un colac, un blid de brânză și o sticlă de pălincă, cei mai înstăriți adăugând la acestea și câte o spată de porc. În unele sate se dăruiau și blide, șterguri, țoale, perini, mâneci de cămașă ornamentate, traiste etc. Rudele mai apropiate dăruiau miei, stupi, purcei, oi”²⁸.

La Chilioara se vorbește despre cununia de la biserică în termeni pioși, ca despre o uniune sacră: „Joi dimineața se pregăteau dă nuntă. Io mai mult mă duceam la pus balțu. Io am fost tare preghetită la așe ceva. Dimineața, joi, erau pregătirile pântru nuntă, cum am zâs. Apoi mergeau la beserică: erau doi feciori, care erau frați de mireasă, și două fete, care erau surori de mire. No, merjeau la biserică și să întâlneau acolo tăți de la nuntă. Îi cununa popa, și după ce îi cununa sau veneau la doamna preoteasă, că și ea puneă balț, ori îl puneam io. Era așe, pânza aceie, ca amu voalu, și trăjeam trii ațe pă la capăt, cam așe, și ala îl puneam după cap și îl prindeam cu agrafe și venea așe, până pă umeri, o învăleam pă mireasă.... Pă mine mă chemau nănașile alea mari: – No, nu-i vini să pui balțu la fată? și mi-era drag, că mă duceam și la nuntă pă urmă...”

Și-apoi după ce-i cununa popa mergeau fiecare acasă: mirele la casa lui, mireasa la casa ei. Și apoi de-acolo venea dă la mire cu căruțele, cu tineretu cât îl avea el, venea după mireasă. La mireasă să puneă masă, sarmale cu carne, și sucitură cu silvoiță, așe-i zăceam la colac. Și să ducea cu mireasa la mire. Zestrea era dusă deja la mire, că să ducea miercurea, cu tineretu, la șiratău, atunci să duceau tăte hainele la mire. Și vineau după mireasă, aici mâncau tăți și mereau cu mireasa la mire. Acolo iară îi puneă la masă. Și apoi tineretu juca acolo, așe, până să să învăluie zăua cu noaptea.

²⁷ Baci Vasile Păcurar, Piroșca, Chilioara – Sălaj.

²⁸ Goia, *Zona* 149.

Apoi, seara, veneau socri acolo, la mire, și-i puneau la masă. Și apoi când mai venea câte unu, mai puneau câte o oală de cenușe la poartă, să rădă de ei, să nu-i sloboadă... să pice cenușa, să rădă... Când veneau socri, mireasa nu era acolo, o ascundeau și apoi strigau să aducă mireasa... și apoi băgau câte o babă acolo su lipideu și rădeau... că mireasa își mai făceau semne: – No, io ți-oi face cu picioru, să știi că ăă io... și apoi rădeau și să veseleau până dimineața. No, atunci să duceau să să culce, și vineri dimineața iară veneau, pă la zece, vineau iară la mire, că acolo să făcea prânzu miresei, că la mireasă nu mai era amu nimic. Acolo vineau nănașii și părinții, socrii, și neamurile mai apropiete. No, și-apoi era gata nunta”²⁹.

4. Scurte concluzii

Merită să remarcăm că am observat în toate satele sălăjene cercetate acea stare de pietate colectivă specifică satului tradițional, care face ca relația dintre om și divinitate să fie una directă și absolut necesară. În contextul acestei stări pietale marcate de prezența centrală a Bisericii și a credinței, în viața cotidiană, este firesc ca și ansamblul nunții și căsătoriei să fie resimțit și asumat ca unul puternic marcat de morala creștină. Mai remarcăm faptul că în toate comunitățile cercetate cununia religioasă este un act obligatoriu, premergător nunții, spre deosebire de alte comunități românești, de exemplu cele din satele românești din Transcarpatia (Ucraina), unde, sub presiunea și influența cultelor neoprotestante, se înregistrează tot mai multe renunțări la cununia în biserică, fiind obligatorie doar cea civilă.

²⁹ Nana Anjelica Șimon, a Gădii, Chilioara – Sălaj.

Recenzii și Prezentări de carte

**Lawrence S. Cunningham, *An Introduction to Catholicism*,
Cambridge: Cambridge University Press 2009, 284 p.**

Orice încercare de prezentare a fundamentelor credinței, a eclesiologiei sau istoriei bimilenare a Bisericii Catolice reprezintă o veritabilă provocare chiar și pentru cei mai avizați cunoscători. Dificultatea întocmirii unor asemenea lucrări provine nu numai dinspre generozitatea subiectelor evocate, piedici serioase putându-i pune specialistului mirajul detalilului, explicațiile abundente sau tentația interpretărilor personalizate ori însuși limbajul de profil, mai ales atunci când se are în vedere penetrarea informației spre un public cât mai larg. Una din cele mai recente apariții livrești angajată într-o întreprindere de acest fel aparține teologului Lawrence S. Cunningham de la Universitatea din Notre Dame. Din start, autorul apreciază anevoițele scrierii unei sinteze privitoare la catholicism, pe care refuză să-l confunde cu istoria sa, cu toate că apelul la trecut este inevitabil. Prin urmare, intenția declarată a reputatului profesor este de a oferi nu o carte de tehnică teologică, nici una de istorie propriu-zisă, ci mai degrabă un amestec al celor două.

Structural, lucrarea se compune din unsprezece unități tematice, la care se adaugă un consistent capitol bibliografic plasat în încheiere. Primul dintre ele ia în calcul tocmai decriptarea polisemiei catholicismului, angajându-se să ofere o privire din interior asupra credinței și practicii catolice, demers pe care autorul îl consideră capabil să ajute la depășirea

deloc puținele stereotipuri etnice, sociale sau devoționale alipite pomenitei denominațiuni. Motiv pentru care profesorul Cunningham sondează arheologia termenului „catolic”, aducând în discuție argumente de ordin istoric și teologic, sau cele înregistrate și păstrate prin Tradiție, care învederează, într-o primă etapă, semnificația întregului, înțeles prin colectivitatea tuturor credincioșilor, în opoziție cu comunitățile particulare, iar ulterior, cu grupurile de dizidenți (eretici). Această din urmă disjungere statua, încă din primele veacuri creștine, adjectivul „ortodox” Bisericii catolice, ca o comunitate eclezială care oferă garanția păstrării veritabilei credințe a apostolilor. Continuând introspecția începută, autorul încearcă să răspundă la o întrebare fundamentală din inventarul identității catolice, anume: „Cum înțeleg catolicii catolicitatea?”. Evitând un răspuns prea complicat, se identifică, totuși, trei mărci ale credinței catolice, care odată îndeplinite, asigură prezența reală a Bisericii: comuniunea în jurul principiului sacramental, transmiterea mesajului evanghelic pretutindeni în lume (care imprimă Bisericii caracterul de universalitate, realizat și dorit perpetuu) și, în fine, valoarea atribuită Tradiției (înțeleasă distinct de diversele tradiții care îmbogățesc tezaurul Bisericii). Privit de jos în sus, catholicismul dezvoltă o veritabilă rețea ecleziastică pornind de la nivelul parohiei. În ea vede Cunningham punctul care unește localul

cu universalul, realizând o legătură vizibilă, vie, capabilă să ofere și astăzi consistență Bisericii, în ciuda redimensionărilor pe care modernitatea (târzie) le provocă.

Capitolul doi survolează, dintr-o perspectivă diacronică, oficiul petrin, punând în lumină figurile celor mai importanți papi care au păstorit Biserica din antichitate până în contemporaneitate. Autorul lămurește cu pricepere faptul că papalitatea, cu nivelul de autoritate și cu poziția pe care le asumă astăzi în Biserică, este rezultatul unui lung (și adesea cotondent) proces de evoluție. Încercând să depășească numeroasele dificultăți ridicate în calea exercitării autorității ei spirituale, Biserica a căutat să stabilească un raport just cu brațul secular, energic angajat, încă din epoca legalizării și oficializării creștinismului, în consolidarea puterii și impunerea unei cât mai largi arii de dominație. Secundând îndeaproape anevoiosul partaj al puterii, ecleziologia a dat naștere (nu fără iritare și repudieri) ideologiei primatului papal, devenită una din piesele de rezistență ale Bisericii universale. Departe de a magnifica sau perora, autorul evocă, încercând o cât mai bună plasare pe fundalul istoric al fiecărei epoci, pe titularii scaunului apostolic roman care au contribuit de-a lungul timpului la consolidarea Bisericii catolice: Grigorie cel Mare (apreciat pentru decizia în premieră de a extinde evanghelizarea în afara confiniilor Imperiului roman); Grigorie al VII-lea (în timpul pontificatului căruia – 1073-1085 – pe lângă rigoarea disciplinară a generalizării practicii celibatului sacerdotal sau eradicării simoniei, a fost introdus principiul *Prima sedes a nemine judicatur*); Inocențiu al III-lea (considerat apogeul papalității din perioada medievală pentru forța cu care a condus

oficiul roman și a deciziilor pe care le-a încurajat la conciliul Lateran IV ori a noului profil ecleziologic de raportare la alteritățile religioase sau etnice: „greci”, evrei, musulmani); Bonifaciu al VIII-lea (ale cărui defecte umane, reținute de istorie, s-au combinat cu laborioasele strădanii de codificare și cu dezvoltarea studiilor teologice de nivel universitar în capitala lumii catolice); Eugen al IV-lea (suporter al ideii de refacere a unității creștine, așa cum a fost ea înțeleasă la Ferrara-Florența, anume: prin recunoașterea mutuală a validității învățăturilor de credință profesate, a organizării instituționale și a tradițiilor celor două Biserici, care-l acceptau pe suveranul pontif drept conducător legitim al întregii creștinătăți); Leon al X-lea (reținut pentru faptul că a condamnat explicit tezele lui Martin Luther, pe care, de altfel, l-a excomunicat, fără să poată bănui consecințele în durată ale mișcării de contestare declanșată atunci); Paul al III-lea și Pius al IV-lea (memorabili prin punerea la punct a unor strategii de recuperare în fața avansului protestant, încununate cu deciziile conciliului tridentin, care au devenit direcții de acțiune ale catolicismului pe parcursul întregii modernități); Pius al V-lea (meritoriu prin prisma faptului că a standardizat învățătura de credință catolică publicând un catehism, devenit în timp unul din marile simboluri ale renașterii catolice); Sixt al V-lea (care a impus obligativitatea vizitelor *ad limina* și a oferit un plus de coerență Curiei romane prin organizarea ei în dicasterii, conduse de cardinali); în contul veacului al XVII-lea sunt reținute figurile lui Paul al V-lea; Grigorie al XV-lea (ultimul inspirat prin faptul că a lansat o congregație pentru acțiuni misionare, a cărui rol a fost pe deplin exersat în

repetatele episoade de evanghelizare sau în mișcarea de convertire la catolicism din mediul ortodox); Urban al VIII-lea; Alexandru al VII-lea (convins să accepte introducerea limbii chineze în liturghie, un pas esențial în procesul inculturației, consfințit oficial în secolul XX); Benedict al XIV-lea (un excelent canonist al Bisericii, apreciat ca unul dintre cei mai cultivați papi din istorie); secolul al XIX-lea, important din prisma atitudinii Bisericii față de avansul modernității secularizante și a proclamării dogmei infailibilității papale (a cărei însemnătate teologic-doctrinară autorul o va arata la momentul oportun); lungul pontificat al lui Leon al XIII-lea (recunoscut ca o prezență particulară în constelația mișcărilor sociale de la debutul veacului XX, dar și ca un inspirator al vieții intelectuale a Bisericii bazată pe reevaluarea tomismului); Pius al X-lea; Benedict al XV-lea (care a investit energii uriașe în mișcarea de pacificare a lumii antrenată în Marele Război, dar și în elaboratele de drept canonic sau în cele care statuau autonomia Bisericilor de rit oriental aflate în comuniune cu Biserica catolică); în fine, din cursul veacului trecut mai sunt desenate figurile pontifilor Pius al XI-lea, Pius al XII-lea, Ioan al XXIII-lea și Ioan-Paul I. Această „istorie rapidă” a celor mai importante pontificate este armonios încheiată printr-o abilită hermeneutică a denominațiilor papale.

Următoarea unitate tematică trece în revistă o largă paletă tipologică din interiorul catolicismului. Autorul subliniază faptul că catolicismul poate fi înțeles mai bine dacă este privit de sus în jos sau dinspre centru spre periferie, motiv pentru care glisează spre timpurile creștinismului primar, când noua religie era tratată cu rezerve de autoritățile

Imperiului roman, sub pretextul că adepții acesteia, refuzând să aducă ofrande divinităților păgâne, puneau în primejdie ordinea civilă și securitatea statului (*pax deorum*). Problema apariției monahismului este pusă în contextul impunerii unui tot mai apăsător patronaj al statului asupra Bisericii, în combinație cu nevoia resimțită (inițial, în rândul laicilor, pentru ca ulterior mișcarea să capete un contur clerical) de a da un plus de rigoare vieții creștine. Profesorul Cunningham observă judicios faptul că, deși cei care au asumat viața cenobitică au reprezentat de-a lungul timpului un procent redus din numărul total al credincioșilor, idealurile pe care aceștia și le-au fixat sunt, în ultimă instanță, valori valabile pentru toți creștinii. Autorul reflectează apoi asupra ideii pelerinajului creștin, în care tinde să vadă o împletire între cultul martirilor/sfinților și dorința personală de a vizita locurile sacre și a reactualiza memoria lui Isus. Nu putea lipsi din expunere inventarierea motivațiilor care, începând cu veacul al XI-lea, au solidarizat lumea creștină, antrenând mișcările de recuperare a locurilor sfinte dobândite de învingătorii otomani. Urmează un crochiu al literaturii teologice a creștinismului primelor veacuri (angajată, ni se spune, în fixarea cu rigoare a limitelor „drepte credințe” față de atitudinile heterodoxe), se indică locul umaniștilor și al renașcențistilor în cadrele angreajului ecleziastic medieval; pe un ton vădit encomiastic se fixează rolul inconfundabil pe care l-au avut iezuiții, în vremurile tulburi de derivă religios-identitară de la începuturile timpurilor moderne, în definirea, fără echivoc, a unor criterii doctrinare, liturgice și canonice; nu sunt trecute cu vederea o serie de curente care au marcat traseul

istoric al Bisericii precum: misticismul, New Age, gnosticismul, îndelungatele dezbateri privind raportul credință-știință (fideism-raționalism) în catolicism etc. Autorul ține să sublinieze cu apăsare dimensiunea misionară asumată de catolicism de-a lungul timpului, ceea ce i-a permis Bisericii să revendice pentru sine caracterul de universalitate (*Catholica Ecclesia*). Încheierea capitolului prilejuiește o exegeză asupra hagiografiei, apreciatul teolog opinând că Biserica catolică ar ieși mult mai câștigată dacă ar căuta pentru zilele noastre un nou model de sfințenie.

Catolicismul în spațiu și timp reprezintă subiectul celei de-a patra secvențe a cărții pe care o avem în vedere. Analiza prin prisma criteriilor de referențialitate este pe deplin justificată, ne asigură Lawrence Cunningham, în primul rând datorită faptului că catolicismul a avut mereu un puternic simț al existenței sale în timp. Trăind istoria la timpul prezent, catolicismul a încercat să se orienteze spre viitor, rămânând, totodată, ancorat în tradiția trecutului (ceea ce i-a imprimat un puternic simț al *continuum*-ului). Un plus de concretețe dau expunerii detaliile legate de anul liturgic sau analiza raportului dintre cele două dimensiuni temporale: *chronos* și *kairos*. Coordonata spațială reușește să dezvolte cu tact legătura dintre credință și arhitectură, demonstrând, în cele din urmă, valențele pedagogiei religioase codificate, de-a lungul timpului, în modul (stilul) de edificare al bisericilor. Fără a avea pretenția unei abordări exhaustive, autorul punctează, în conexiune cu siajul fiecărei epoci, semnificațiile celor mai importante curente ale arhitecturii ecleziastice.

Următoarele două unități tematice reflectează asupra cultului și a regulilor de credință catolice. Accentul cade, într-

o primă etapă, pe decriptarea însușirilor spirituale ale liturghiei, pentru ca apoi să se oprească asupra conceptului de sacrament, înțeles în tradiția catolică ca un semn vizibil al manifestării puterii divine asupra umanității. Autorul atrage atenția că, de-a lungul timpului, înțelesul atribuit termenului a fost unul fluid, motiv pentru care pune în lumină efortul sf. Augustin de clarificare a învățaturii cu privire la sacrament, fapt ce le-a permis teologilor medievali să-l definească ca principalul instrument pe care este zidită Biserica, prin intermediul căruia ea însăși îi ajută pe oameni să-și obțină redempțiunea. Prin urmare, reducerea numărului de sacramente la șapte este mai degrabă simbolică decât o restricție matematică. Eruditul teolog prezintă apoi într-o formă condensată importanța fiecărui sacrament în viața creștinului, insistând asupra categoriei cunoscută drept „sacramentele inițierii”: botezul, confirmarea, euharistia. Dezbaterea lansată încă din epoca apostolică privind construirea unui raport just între comandamentele nou-testamentare și mai vechile precepte iudaice este excelent pusă în valoare. Cu această ocazie, profesorul Cunningham reiterează traseul, destul de anevoios, al standardizării textului biblic, subliniind lipsa explicită a unui set de formule de credință din corpusul evangheliilor (cu toate că din *Acta Apostolorum* au putut fi extrase șase enunțuri – *kerygma* – reprezentând nucleul credinței primilor creștini). De unde și necesitatea de a norma învățătura de credință creștină, în interiorul cadrelor conciliare, pentru separarea netă față de deviaționismul eretic și condamnarea formulelor heterodoxe care au prins rădăcini încă din primele veacuri creștine. Fără a

insista, autorul expune sumar adevărul dogmatic enunțat de Biserică în cadrul conciliilor ecumenice, decelând în partea de final însemnătatea dogmei infailibilității papale (despre care afirmă că nu presupune în mod obligatoriu prezența revelației, starea de inspirație sau impecabilitatea deținătorului oficiului apostolic roman).

Capitolul șapte supune atenției problema spiritualității catolice. După ce indică cele trei îndatoriri majore ale Bisericii ca întreg și ale oricărui bun creștin în parte (*kerygma/martyria, leiturgia, diakonia*), autorul plonjează în câmpul spiritualității creștine, al cărei bun cunoscător este. Aglutinate în jurul unui canon pe care-l privilegiază (de inspirație scripturistică), a unei pedagogii a rugăciunii, încununată cu experiența unei reale convertiri, școlilor de spiritualitate afirmate de-a lungul timpului le revine meritul de a ranforșa credința prin exercițiul concilierii personalității individuale cu preceptele creștine. Ascetismul, o practică caracteristică în creștinismul tradițional, nu este omis din economia secțiunii, fiind analizat din perspectiva acumulărilor în planul spiritualității.

Difuzarea Evangheliei pe o scară cât mai largă a devenit o datorie impusă Bisericii de caracterul universalității pe care-l asumă. Încă din epoca apostolică, nașterea unei tradiții proprii creștinismului s-a produs la intersecția dintre valorile religiei mozaice și amalgamatele cutume specifice convertiților. Misionarismul perpetuu reprezintă una din mărcile de recunoaștere ale Bisericii catolice, pe care Lawrence Cunningham o dezvoltă în cadrul noii unități tematice. Creștinarea popoarelor europene, provocarea dată de prezența alterității religioase în preajma fruntariilor lumii creștine, dar și diviziunile confesionale

apărute în interiorul creștinătății tradiționale sunt doar câteva dintre subiectele demne de orice investigație și cunoaștere. Autorul subliniază faptul că încreștinarea Lumii Noi și tratamentul aplicat băștinașilor au ridicat o serie de interogații privind demnitatea persoanei umane în gândirea creștină a epocii; la fel, misionarii pe pământ asiatic (ca de pildă iezuiții Matteo Ricci în China, Robert de Nobili în India, Alexandre de Rhodes în Vietnam etc.) au făcut apel la strategii (nu întodeauna agreate de înaltele instanțe ale Bisericii) care aveau ca țel încorporarea în tradiția creștină a unor părți din viața cultural-spirituală a celor chemați în turma lui Cristos, anticipând în acest fel procesul inculturației. Demonstrând preocuparea aparte privind răspândirea mesajului evanghelic, Biserica a instituționalizat misionarismul (instituind, în 1622, Congregația *De Propaganda Fide*, renumită în 1988, de papa Ioan-Paul al II-lea, Congregația pentru Evanghelizarea Popoarelor), în paralel cu dezvoltarea unei ecleziologii care rezerva Bisericii condusă de suveranul pontif calitatea de unică deținătoare a adevărilor dogmatice, în cadrele căreia (și numai într-ale ei) putea fi obținută redempțiunea. Merită reținută observația făcută de autor potrivit căreia misionarii creștini au avut nu de puține ori sentimentul civilizării popoarelor aflate în vizorul încreștinării, imprimând catolicismului propovăduit standardele europene ale timpului. Dar atenția nu cade doar aspra misionarismului *ad extra*, ci de o importanță cel puțin egală în viziunea autorului este necesitatea misionarismului *ad intra*, care modelează Biserica din interior, îmboldind-o spre o reîmprospătare continuă a

mesajului cristic, în așa fel încât acesta să fie cât mai inteligibil pentru cei cărora li se adresează.

Ecclesia semper reformanda exprimă perfectibilitatea continuă a Bisericii, potențată de originea ei divină. Reforma(re) catolică reprezintă, așadar, interesul celei de-a noua secvențe a cărții în care sunt analizate cu acribie cele mai importante evenimente care au determinat regândirea pozițiilor Bisericii catolice în interiorul ei. Accentul cade asupra semnificațiilor conciliului tridentin, ale cărui decizii au dat contur unui nou profil ecleziologic, care avea să stea la baza regenerării catolicismului, concurat cu mult aplomb de mișcările protestante, dar și asupra deciziilor conciliului Vatican II, considerat de unii specialiști (teologul Karl Rahner este unul dintre ei) prima reuniune la vârf a Bisericii cu adevărat universale (*Weltkirche*), care a dat șansa catolicismului să concilieze originile sale evanghelice (*ressourcement*) cu nevoia de a vorbi pe înțelesul lumii contemporane (*aggiornamento*).

Dintr-un succint expozeu asupra vieții morale aflăm că aceasta este importantă pentru că, în primul rând, pe baza ei se stabilesc granițele comunității creștine. Autorul oferă o imagine de ansamblu asupra obiectului de interes al teologiei morale, identificând rădăcinile moderne ale acesteia ca obiect distinct din pedagogia Bisericii catolice. Interesul Bisericii pentru acuratețea morală a păstoriților a reprezentat o constantă peste epoci, în încercarea de a oferi modele dezirabile de conduită morală.

Ultimul capitol tematic al cărții aruncă o privire sumară, dar profundă, asupra situației Bisericii catolice contemporane. Cu gândul la un viitor cât mai favorabil catolicismului, autorul identifică agenda

posibilelor direcții de acțiune ale Bisericii la începutul mileniului III: reformarea Curiei romane; găsirea rapidă de către oficialii Bisericii a unor soluții la criza sacerdoțiului; măsuri solide care să stăvilească avansul galopant al secularizării (încurajat de stat, mass-media, consumism etc.); evitarea situațiilor de polarizare în interiorul Bisericii; nevoia unui limbaj comun pentru a intra într-un dialog viabil cu celelalte religii sau cu confesiunile creștine; imperativul identificării unui vocabular creștin inteligibil lumii de azi etc. Departate de a sugera vreo afinitate cu mișcarea produsă în jurul teologiei eliberării, autorul ține să atragă atenția că marea provocare care vine dinspre acest tip de teologie este dată de nevoia de a menține un echilibru just între regulile credinței și expresiile ei istorice, îndeosebi când se acordă atenție aspirațiilor unor culturi atât de diferite.

Privită per ansamblu, lucrarea profesorului Lawrence Cunningham are meritul incontestabil de a expune, într-o formă condensată, ABC-ul credinței catolice. Dar, după cum s-a văzut, nu numai credința face obiectul cărții tocmai analizate. Una din marile achiziții care se desprinde la finalul parcurgerii ei e că, de-a lungul timpului, credința și tradițiile catolice au evoluat neconținut, ceea ce a făcut ca Biserica să nu fie un muzeu al trecutului, ci o comunitate vie, aptă să combine armonios vechiul și noul. Absolut necesară unei abordări sintetice, capacitatea de concentrare este resimțită pas cu pas, fără a anula predispoziția interpretativă, ceea ce face ca întreaga lucrare să mustească de sugestii.

LUCIAN TURCU

Zenovie Pâclișanu, *Relatio Rumenorum e terris coronae S[ancti] Stephani ad Reformationem saec[ul]is XVI et XVII*. Traducere din limba latină de Andreea Mârza. Studiu introductiv, ediție, note, rezumat și indice de Andreea Mârza, Iacob Mârza, Editura Techno Media, Sibiu 2010, 324 p.

Recuperarea scrierilor și readucerea în atenția cercetării istoriografice a unor istorici mai puțin cunoscuți sau pe nedrept uitați este una dintre prioritățile cercetătorilor de la Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, bineînțeles fără a neglija și alte centre universitare, dovădindu-se din ce în ce mai mult o tendință a comunității științifice a începutului de secol XXI. În acest context se înscrie și editarea volumului de față, practic teza de doctorat a lui Zenovie Pâclișanu, *Relatio Rumenorum e terris coronae S[ancti] Stephani ad Reformationem saec[ul]is XVI et XVII* (*Legătura românilor de pe pământurile coroanei Sfântului Ștefan cu Reforma în secolele al XVI-lea și al XVII-lea*), susținută în cadrul Universității din Viena în anul 1912, reproducă după manuscrisul original, existent în fondul arhivistic al Facultății de Teologie de la instituția de învățământ superior amintită. Interesant, și în același timp util, este faptul că textul original, în limba latină, este reproducut în facsimil, pentru o viziune cât mai aproape de original, precum și pentru eventuale confruntări, urmat îndeaproape de traducerea în limba română, efectuată de Andreea Mârza.

Suținută, așa cum aminteam, în anul 1912, și coordonată de profesorul Cölestin Wolfgruber, Decanul de la acea vreme al Facultății de Teologie Catolică, teza de doctorat a lui Zenovie Pâclișanu, devenită în acest moment o lucrare de istorie bisericească ce vede lumina tiparului, este însoțită de o serie de instrumente

științifice elaborate în comun de traducătoarea Andreea Mârza, împreună cu Iacob Mârza, profesor universitar doctor la Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia. Volumul debutează cu un *Argument* (p. 7-9), în care se expun premisele unui asemenea demers, văzut atât ca o cunoaștere a operei lui Zenovie Pâclișanu, cât și ca o etapă din perspectiva unei cercetări monografice. Totodată, notele de subsol ale acestui fragment introductiv conțin în rândurile lor o adevărată trecere în revistă a istoriografiei problemei, selectivă totuși, care reușește să creioneze un tablou al preocupărilor axate pe viața și activitatea doctorului în Istoria Bisericii de la Viena. Urmează un capitol intitulat *Etape și momente din viața, activitatea și opera istorică a lui Zenovie Pâclișanu* (p. 10-20), care sintetizează cu rigurozitate cele mai reprezentative date și evenimente ce au marcat evoluția preotului greco-catolic, a istoricului și a funcționarului superior originar din satul Straja, județul Alba. Chiar dacă spațiul relativ restrâns și-a pus amprenta asupra detalierii anumitor aspecte, care au rămas astfel la stadiul unor promisiuni de cercetare ulterioară, autorii au reușit să ofere o imagine nu numai completă, dar și atractivă (chiar dacă amară), asupra omului Zenovie Pâclișanu. Acesta ni se relevă în ipostaze diferite, de la studentul sârguincios din bibliotecile Budapestei și Vienei, trecând prin diverse posturi ecleziastice și

administrative, aflat în slujba guvernului României timp de treizeci și unu de ani, și ajungând, în final, la bătrânul torturat și ucis într-o închisoare comunistă.

În continuare, sunt apoi prezentate *Aspecte ale discursului istoric la Zenovie Pâclișanu* (p. 20-43). Evidențiat pe etape, ilustrat cu menționarea textelor reprezentative, demersul științific al autorului *Istoriei Bisericii Române Unite* ni se relevă într-o interesantă relație de raporturi întinse pe durata a aproape șase decenii. Chiar dacă delimitarea respectivelor etape (trei la număr, în concepția autorilor studiului introductiv), nu e strictă, ea surprinde practic evoluția discursului istoric al lui Pâclișanu, prin creionarea unor direcții de cercetare și analiza metodei și concepției care au stat la baza întocmirii lucrărilor. Astfel, primei etape, ce debutează în primii ani ai deceniului 1 și se încheie la sfârșitul deceniului 2 ai secolului trecut, i se circumscriu o serie de preocupări concretizate în colaborări științifice la publicațiile blăjene *Unirea* și *Cultura creștină*, precum și o cercetare mai amplă, intitulată *Biserica și românismul. Studiu istoric*, tipărită în 1910. La acestea se adaugă și teza de doctorat deja amintită. A doua etapă, corespunzând deceniilor 3 – 4, consolidează ductul istoric prin o serie de lucrări distincte, dar și printr-o impresionantă serie de scrieri (articole, comunicări, studii, note de lectură, recenzii etc.), care apar în paginile unor publicații prestigioase precum *Convorbiri literare*, *Revista arhivelor*, *Transilvania* sau *Revista Fundațiilor Regale*. Tot aici se încadrează și o altă lucrare, *Istoria creștinismului antic*, apărută la Oradea în 1937, și în a cărei *Prefață*, autorul face trimitere directă la viitoarea *Istorie a Bisericii Române Unite*. Chiar dacă respectivul op va fi tipărit câțiva zeci de ani mai târziu,

redactarea lui se atașează celei de-a treia etape a discursului istoric al lui Zenovie Pâclișanu, suprapus peste deceniile 5-6 ale secolului XX. Marcată de situații și probleme grave, care vor conduce în final la decesul istoricului, această perioadă se remarcă totuși, pe lângă conceperea lucrării menționate, și printr-o altă serie de texte publicate în paginile unor reviste precum *Revista de Filologie Romanică*, *Revista Istorică*, *Revue de Transylvanie*, *Siebenbürgen* și *Revista Istorică Română*.

Paginile 44-66 sunt dedicate capitolului intitulat *Relatio Rumenorum e terris coronae S[ancti] Stephani ad Reformationem saec[ul]is XVI et XVII – Legătura românilor de pe pământurile coroanei Sf[ântului] Ștefan cu Reforma în sec[olele] al XVI-lea și al XVII-lea*, și conțin practic o analiză amănunțită a tezei de doctorat, a contextului în care a fost elaborată și a subtextului ce poate fi descifrat. Nu lipsesc amănunte legate de viața privată a lui Zenovie Pâclișanu din perioada susținerii disertației și a obținerii titlului de doctor la universitatea vieneză, însă accentul se pune totuși pe concepția și metoda autorului în elaborarea respectivului text. Fiecare parte a lucrării este atent analizată atât din perspectiva surselor utilizate, cât și a discursului istoric care se încheagă de la o pagină la alta. Judecățile de valoare, ideile majore, argumentația științifică ori spiritul concludent al lui Pâclișanu sunt scoase în evidență cu minuțiozitate și se constituie într-un extrem de interesant mobil al lecturii. O scurtă *Notă a editorilor* (p. 67-68), care conține câteva detalii tehnice legate de editarea volumului, este plasată chiar înainte de *Textul în limba latină a disertației* (p. 69-212), urmat îndeaproape de traducerea în limba română (p. 213-286). Un rezumat în

limba germană, *Zusammenfassung*, în traducerea efectuată de Melina – Daria Popa, întregeste volumul (p. 287-314), care se și încheie de altfel cu un succint *Indice de nume* (p. 315-324).

Bineînțeles, partea care suscită cel mai mult interes este cea a textului efectiv al disertației, rolul întregului șir de instrumente științifice mai sus enumerate fiind, în principal, acela de a oferi o posibilă cheie de interpretare a informațiilor furnizate de Zenovie Păclișanu. Oricum, textul se relevă cititorului în întreaga sa valoare științifică încă de la debut, unde în primele pagini sunt expuse succint *Izvoarele folosite*, prezentate „în acea ordine în care sunt citate în disertație”. Astfel, fiecare din cel 43 de lucrări (izvoare diplomatice și narative, edite dar și inedite), pe baza cărora Păclișanu și-a construit teza de doctorat, sunt însoțite de scurte, dar edificatoare comentarii critice, fiecare volum fiind menționat în legătură cu importanța pe care o are în susținerea ideilor disertației. Spre a da un singur exemplu, aspirantul la titlul de doctor al universității vieneze, enumerând volumul lui I. Ardelean, *Istoria diecesei de Oradea Mare* (2 vol., Gherla 1883, Blaj, 1888), afirmă că „[...] introducerea acestuia suferă din cauza greșelilor, deoarece autorul nu a cunoscut multe documente, pe care noi le cunoaștem acum”, însă utilizează respectiva lucrare deoarece conține „[...] răspunsul lui Chiril Lucaris, Patriarhul constantinopolitan, la scrisoarea lui Gabriel Bethlen (2 septembrie 1629), în care face cunoscut acestuia că nu poate să aprobe trecerea românilor la calvinism” (p. 227-228). Totodată, încheind enumerarea „fântânilor”, autorul atrage atenția asupra faptului că nu poate să amintească vreo lucrare specială în domeniu,

„[...] deoarece până acum nimeni nu s-a aplecat asupra relației românilor cu Reforma, astfel încât literatura, atât cea română, cât și cea maghiară, duce lipsă de astfel de lucrare” (p. 231).

În continuare, *Introducerea* are numeroase accente triste și, pe alocuri, dure. Decretând chiar de la început că „[...] starea bisericii catolice din Ungaria nu a fost niciodată atât de tristă precum la începutul secolului al XVI-lea”, Zenovie Păclișanu arată cauzele unei asemenea situații și parcurge, cronologic, consecințele acesteia, respectiv apariția Reformei în spațiul transilvan săsesc și maghiar, precum și aproape inexistența unei reacții în mediul românesc. Într-un limbaj simplu, cursiv, în mare parte datorat și traducerii, evenimentele, legăturile dintre ele și consecințele sunt caracterizate și își sunt dezvăluite uneori brusc. Astfel, starea deplorabilă a catolicismului s-ar fi datorat faptului că „[...] scaunele episcopale nu erau ocupate de bărbați însemnați în știința teologică”, ci de „[...] membrii familiilor cunoscute care își ofereau serviciile regelui”. Pe de altă parte, „[...] preoții erau lipsiți de educație și corupți în obiceiuri, iar poporul credincios era sărac și nepriceput. Regatul era sfâșiat de frământări politice” (p. 232). Toate acestea, arată autorul, au condus la propagarea luteranismului printre sași, iar ulterior a calvinismului printre maghiari. În ceea ce-i privește pe români, lipsiți în acea perioadă de ierarhie bisericească, și „trăind la marginile orașelor”, ca o națiune „[...] lipsită de drepturi politice, de libertate și de bogății și astfel lipsită chiar de posibilitatea unei evoluții culturale” (p. 235), aceștia aveau și ei preoți ‘nepricepuți și neînvațați’, care nu știu bine să citească și să scrie, necum

să facă deosebirea dintre dogmele bisericilor ortodoxă și protestantă. Astfel încât, „[...] încercările principilor și a superintendenților Transilvaniei de a-i converti pe români la Reformă nu au suferit aproape nici o rezistență. Această lungă perioadă din istoria Bisericii românilor transilvăneni este foarte tristă, ducând lipsă de eroi și de martiri” (p. 236).

Intrând apoi în textul disertației propriu-zise, autorul vorbește, în capitolul I, despre *Relațiile românilor cu luteranismul*, specificând că „primii care au acceptata doctrina lui Luther în Transilvania au fost sașii și chiar ei au fost cei dintâi care au încercat să influențeze convertirea românilor la credința lor” (p. 236). În argumentația sa, Păclișanu pomeneste de faptul că luteranii, la fel ca husiții, aveau ca principiu călăuzitor în propagarea credinței „înlăturarea limbilor moarte și introducerea celor naționale în toate funcțiile sacre” (p. 236). În cele din urmă, însă, sașii vor renunța la inițiativa convertirii românilor la luteranism, în primul rând datorită lipsei de rezultate de până atunci, dar mai ales datorită faptului că trebuiau să-și apere propria credință împotriva ofensivei religioase maghiare.

Relațiile românilor cu calvinismul în timpul principelui Ioan Sigismund (1556-1571) este tema capitolului al II-lea, structurat în două părți. Pentru început, după ce amintește că ungurii, având un alt temperament, mult mai energic decât al sașilor, și-au dorit mai mult convertirea românilor la calvinism, Păclișanu descrie cele două cărți, care au stat la baza răspândirii acestei „erezii” în Transilvania. Este vorba despre lucrările tipărite în 1564, *Tâlcul Evangheliilor* și *Molitevnici*, ambele apărute pe cheltuiala lui Nicolae

Forró, „[...] anunțând primele semne ale nenorocirii”, și care sunt analizate detaliat. Partea a doua urmărește destinul episcopilor calvini ai românilor, de la Gheorghe de Sângeorz până la Paul de Turdaș. Demn de amintit ni se pare fragmentul din finalul capitolului, în care se precizează că „[...] niciunde încercările calvinilor nu au avut un succes atât de mare ca în comitatul Hunedoara și în orașele Lugoj și Caransebeș. Aici calvinii se foloseau de mijloace mult mai practice decât erau cărțile, sinoadele și legile. Aceste mijloace erau școlile”.

Urmează capitolul al III-lea, *Relațiile românilor cu reforma de la moartea lui Ioan Sigismund până la Gabriel Bethlen (1571-1613)*, redactat tot în două subcapitole, primul privitor la evoluția Bisericii Române Ortodoxe din Transilvania în perioada amintită, iar cel de-al doilea cu referire la istoricul Bisericii Româno-Calvine. *Relațiile românilor cu reforma în timpul principelui Gabriel Bethlen (1613-1629)* sunt tratate pe parcursul capitolului al IV-lea, insistându-se mai ales asupra relațiilor complexe din jurul încercărilor principelui de a-i converti pe români la calvinism chiar prin intermediul propriilor episcopi ortodocși, ba mai mult, cu „binecuvântarea” patriarhului de la Constantinopol, Chiril Lucaris.

Cea din urmă etapă avută în vedere de Zenovie Păclișanu este tratată în penultimul capitol, al V-lea, *Relațiile românilor cu calvinismul de la moartea lui Gabriel Bethlen până la Unire*, autorul notând că „[...] perioada care a început după moartea lui este cea mai tristă din întreaga istorie bisericească a românilor transilvăneni: este perioada celor mai mari persecuții” (p. 254). Fiind una din cele mai consistente părți ale tezei de

doctorat, autorul dezvoltă pe larg anumite aspecte ale respectivelor relații, ce se deteriorează de-a lungul secolului al XVII-lea atât de mult, încât „[...] soarta românilor a ajuns atât de tristă, încât iezuiții au afirmat pe drept cuvânt la venirea lor în Transilvania că soarta lor este asemănătoare cu cea a evreilor în Egipt” (p. 271). În sfârșit, ultimul capitol tratează despre *Părțile românilor din Moldova și Țara Românească în lupta transilvănenilor contra Reformei*. Autorul analizează diferitele aspecte ale problemei, declarând că „[...] românii din pământurile Coroanei sf. Ștefan au rămas [...] fără vreun ajutor din partea românilor care trăiau în celelalte țări”, căci nici domnii și nici clericii nu au făcut mai nimic pentru a-i salva pe românii transilvăneni. „Această nepăsare este o caracteristică rușinoasă pentru întreg clerul Bisericii răsăritene și în special pentru clerul român, pentru mitropoliții, episcopii și călugării din cele două țări”, concluzionează Zenovie Pâclișanu (p. 274). În sfârșit, finalizarea tezei de doctorat se face printr-o scurtă *Încheiere*, ce enumeră cauzele slabului succes al calvinilor în atragerea românilor ortodocși, urmată de *Anexe* ce cuprind o înșiruire a episcopilor români transilvăneni, precum și diplomele lui Gheorghe Rákoczi I (10 octombrie 1643) și Mihai Apafi (20 februarie 1669).

În concluzie, tipărirea tezei de doctorat susținută de Zenovie Pâclișanu la Viena acum aproape un secol își are importanța ei, datorată, pe de o parte, cunoașterii respectivei lucrări, rămasă până acum la stadiu de manuscris, dar care se încadrează într-o primă etapă a scrisului istoric al autorului. Pe de altă parte, ni se oferă lecturii o incursiune succintă, atent elaborată și captivantă în

lumea relațiilor românilor transilvăneni cu Reforma, văzută evident din perspectiva stadiului cercetării istorice de la începutul secolului XX. Oricum am privi-o, însă, cartea de față era necesar a fi tipărită.

DANIEL I. IANCU

SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI

Prof. dr. Ernst Christoph SUTTNER, profesor emeritus la Institutul pentru Teologia și Istoria Răsăritului Creștin al Universității din Viena. Profesor asociat al universităților din Moscova, St. Petersburg și Cluj. Membru corespondent al Academiei de științe din Austria. Specialist în istoria și teologia Bisericilor ortodoxe europene.

Publicații reprezentative:

Die Ostkirchen. Ihre Tradition, der Verlust unserer Einheit mit ihnen und die Suche nach Wiedererlangung der Communio, Würzburg 2000

Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit (= Das östliche Christentum 48), Würzburg 1999

Kirche und Nationen. Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion (= Das östliche Christentum 46), Würzburg 1997

Das wechselvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte, Würzburg 1996

Philippe Henri BLASEN, născut în 1987 la Luxemburg, masterand în studii religioase la Universitatea din Lausanne. S-a specializat până acum în domeniul istoriei politice și istoriei creștinismului în secolele IV-VI. În prezent, lucrează la o teză de disertație sub îndrumarea profesoarei Maya Burger asupra interacțiunilor dintre Bisericile ortodoxă și greco-catolică române, comparând istoriografia ortodoxă și greco-catolică despre mănăstirea Nicula. Domenii de competență: antichitate romană târzie; istoria celui al doilea imperiu francez; istoria recentă a Bisericilor ortodoxă și greco-catolică române.

Contact: philippe.blasen@gmail.com

Fausto Gianfreda, S.J., doctorand în teologie la Jesuit School of Theology de pe lângă Santa Clara University. A urmat studii aprofundate în domeniul teologiei la Pontificia Universitate Gregoriană, un masterat în filozofie la Università degli Studi di Padova, studii nivel licență în filozofie la Istituto di Studi Filosofici Aloisianum di Padova, respectiv doctorat în drept la Università degli Studi di Roma La Sapienza. A studiat deopotrivă drept comparat în Leuven, Belgia și Trier, Germania, pe lângă Association Internationale de Droit Comparé din Strasbourg. A fost cercetător în teologie comparată la Institute of Dialogue with Cultures and Religions, afiliat Universității din Madras, India. Este membru al comitetului editorial al revistei științifice Ignaziana.

A scris:

L'accadere della verità: Seyn e Da-Sein nei Beiträge zur Philosophie di Martin Heidegger (2007).

Il dibattito sulla «natura pura» tra H. de Lubac e K. Rahner (2007).

La Filiazione Divina: Egesi di Gal 4,6: Formula Breve di Fede (2009).

Contact: gianfreda.f@gmail.com

Daniel JUGRIN, doctorand Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”.

Domenii de interes: Istoria religiilor, neoplatonism, filosofia Vedanta, negația în teologie și filosofie.

Scurte referințe despre autori

Din lucrările publicate:

Calea negației în Advaita Vedanta, Iași 2008, 202 p.

Precursorii teologiei negative în tradiția greacă, *Studia UBB. Theol. Orth.*, LV, 2, 2010, 195-210.

Apophasis și logophasis la Sf. Grigorie de Nyssa, în: *Din comorile teologiei Părinților Capadocieni*, Iași 2010, 427-442.

Neti neti: metoda și logica negației vedântine, *Teologia*, 1, 2009, p. 150-171.

Considerații cu privire la datarea și autenticitatea tratatului *Adversus Eunomium* al Sf. Vasile cel Mare, în *Părinții Capadocieni*, P. Semen, L. Petcu (coord.), Iași 2009, 431-440.

Contact: apofatism@yahoo.com

Liviu PETCU, diacon, asistent cercetător, Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă *Dumitru Stăniloae*, doctor în teologie, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, Sibiu.

Din lucrările publicate:

O exegeză a Creștului ortodox, București 2010.

Despre credința ortodoxă și despre erezii, București 2010.

Contact: patristica10@yahoo.com

Camelia BURGHELE, cercetător științific dr. Muzeul Județean de Istorie și Artă Zalău

Publicații reprezentative:

În numele magiei terapeutice, Zalău: Editura Limes 2000

Cămașa cîmpei. Note pentru o antropologie a sănătății, București: Editura Paideia 2003

Studii de antropologie a sănătății, Cluj Napoca: Editura Nereamia Napocae 2004

Repere de cultură tradițională sălăjeană, Zalău: Editura Porolissum 2006

Contact: cameliaburghele@yahoo.com

Lucian TURCU, absolvent al Facultății de Istorie și Filosofie din cadrul Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, promoția 2008, specializările *Istorie și Arhivistică*, în prezent masterand în cadrul aceleiași Facultăți la specializarea *Istoria și socio-antropologia epocii moderne*.

Domenii de interes: istoria modernă a României; istoria Bisericilor Unite cu Roma, antropologie religioasă.

Studii publicate:

Marriage and Family in the Greek-Catholic Church of Transylvania in the 19th Century. Historical-theological considerations in vol. *Families in Europe between the 19th and the 21st Centuries. From the Traditional Model to Contemporary PACS*, Antoinette Fauve-Chamoux and I. Bolovan (Coordinators), Supplement of the Romanian Journal of Population Studies: Cluj University Press 2009, p. 489-503.

Imagine și simbol: Biserica Unită din Sătmăr la mijlocul secolului al XIX-lea (Bild und Symbol: Die sathmarer Vereinigte Kirche um die Mitte des XIX-en Jahrhunderts) în *Cultura creștină*, Serie nouă, an. X, nr. 1-2/2007, 15 pp.

Slujind liturghie Națiunii. Petru Bran și Biserica Unită din Sătmăr (1853–1877), în *Caiete de antropologie istorică*, Cluj-Napoca (în curs de apariție).

Scurte referințe despre autori

Modernitatea politică în viziunea revoluționarilor români pașoptiști. Problema cetățeniei, în vol. *Sub semnul istoriei. De la debut spre consacrare* (coord. N-E. Bolea; Oana-Mihaela Tămaș), Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 57-69.

Contact: luciand.turcu@yahoo.com

Daniel I. IANCU, muzeograf, Muzeul de Etnografie și Artă Populară Orăștie, Muzeul Civilizației Dacice și Romane Deva; doctorand Universitatea „1 Decembrie 1918” Alba Iulia

Contact: danieliancu@yahoo.com

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

Convorbiri literare: Convorbiri literare, Iași (1867-1885); București (1885-1916)

Cultura creștină: Cultura creștină, Blaj

Helikon: Helikon, Rivista di tradizione e cultura classica dell'Università di Messina, Herder Editrice e Libreria, Roma

Journal of the History of Ideas: Journal of the History of Ideas, University of Pennsylvania Press, Philadelphia

Prudentia: Prudentia, Auckland

Revista arhivelor: Revista arhivelor, București

Revista Fundațiilor Regale: Revista Fundațiilor Regale, București

Revue d'histoire et de philosophie religieuses: Revue d'histoire et de philosophie religieuses – editată și publicată de Facultatea de Teologie Protestantă din Strasbourg, Franța.

Revue des Études Augustiniennes: Revue des Études Augustiniennes, Institut d'études augustiniennes, Paris

Scottish Journal of Theology: Scottish Journal of Theology – fondată în Scoția, editată în Princeton și Yale și publicată de Cambridge University Press

Studia Patristica: Studia Patristica – Peeters, Leuven, Belgia

The Harvard Theological Review: The Harvard Theological Review, Harvard Divinity School, Cambridge

Transilvania: Transilvania, Sibiu

Unirea: Unirea, „foaie bisericească-politică”, Blaj

Vigiliae Christianae: Vigiliae Christianae, editată și publicată de Brill, Leiden, Olanda