

**STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ - BOLYAI**

THEOLOGIA CATHOLICA

1

Editorial Office: 3400 Cluj - Napoca ♦ Gh.Bilașcu no. 24, Phone: 194315, ex. 167

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

STUDIA THEOLOGICA

- ALEXANDRU BUZALIC, Posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu ♦ La
possibilitè du connaissance du Dieu 3
- ERNST CHRISTOPH SUTTNER, Der Wandel im Verständnis von Schisma und
Kirchenunion im Lauf der Jahrhunderte ♦ Transformări în interpretarea
termenilor de schismă și unire bisericească în cursul timpului 25

STUDIA PEDAGOGICA

- MARIA GOȚIA, ANTON GOȚIA, Formarea cateheților ♦ The Forming of
the Catechists 41
- NICOLETA MARȚIAN, Tema învierii în icoana pascală și în fresca lui
Pierro della Francesca ♦ La réssurrection dans l'icône pasquale et dans
la peinture de Pierro della Francesca 55

STUDIA HISTORICA

- SORIN MARȚIAN, Manuscrisele de la Marea Moartă (fragmentul 7Q5 = Mc 6,52-53 ?) ♦ Les manuscrits de la Mer Morte (le fragment 7Q5 = Mc 6,52-53 ?) 61
- EUGEN GLÜCK, Contribuții cu privire la confesiunea catolică a episcopului arădean Ioanichie Martinovici ♦ Contributions Regarding the Catholic Confession of the Bishop Ioanichie Martinovici from Arad 69
- GHEORGHE BODEA, Memorandistul Vasile Lucaciu într-o ipostază inedită ♦ Memorigraphist Vasile Lucaciu in New Hypostasis 81
- GHEORGHE BODEA, Părintele Vasile Lucaciu într-o importantă misiune diplomatică încă necunoscută ♦ Father Vasile Lucaciu in an Important but still Unrevealed Diplomatic Mission to Rome (1915) 89
- GHEORGHE BODEA, I.V. Stalin, Petre Groza și desființarea Bisericii Greco-Catolice din România, 1948. Mărturii inedite ♦ I.V. Stalin, P. Groza and the Abolition of the Romanian Uniate Church (Greek-Catholic). Unpublished Evidences 103
- IOAN MOLDOVAN, Considerations sur la vie spirituelle de la Roumanie d'aujourd'hui. Cultes et sectes religieuses ♦ Considerații privind viața spirituală în România de azi. Culte și secte religioase 105

FESTIVITAS

- Die Theologie im Dienst der Kircheneinheit ♦ Theologia în slujba unității Bisericilor***, ERNST CHRISTOPH SUTTNER, Antrittsrede - Discurs de recepție 123

Recenzii - Book Reviews - Comptes Rendus

- IOAN MARIN MĂLINAȘ, ***La umbra Sarmizegetusei romane. Basilica din Densuș. Reflexii istorice și liturgice inspirate de o carte tipărită la Viena în 1775***, Viena, Editura "Mihai Eminescu", Oradea, 1997, 105 p. (ADRIAN ANDREI RUSU) 129
- VASILE PREDA, ***Delicvența juvenilă***, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1998, 135 p. (IOAN MOLDOVAN) 131
- Lista abrevierilor - Abbreviations - Abkürzungen*

STUDIA THEOLOGICA

POSIBILITATEA CUNOAȘTERII LUI DUMNEZEU

ALEXANDRU BUZALIC

RESUMÉ. La possibilité du connaissance du Dieu. Cet travail présente un bref passage en revue des principaux courants philosophiques et théologiques sur la problématique gnoséologique concernant le monde spirituel en général, et Dieu, en particulier. On retrouve les premiers essais d'entamer ce sujet à l'Antiquité, au sein de la philosophie grecque; puis, une fois le christianisme apparu, le langage philosophique, platonique et néoplatonique surtout, allait pénétrer dans les formules théologiques.

A partir du XVI-ème siècle, des changements radicaux surgissent en ce qui concerne ce problème, de sorte que l'agnosticisme prendra jour par la négation des possibilités de connaissance de la réalité spirituelle et par la suite, au XIX-ème siècle, ce seront les conceptions athéistes et matérialistes qui allait s'imposer comme doctrine dans l'idéologie communiste.

L'époque contemporaine se caractérise par un mosaïque de conceptions qui existent, de manière qu'on retrouve des courants philosophiques qui affirment l'agnosticisme dans un certain milieu culturel à côté de quelques écoles philosophiques qui admettent la possibilité de connaître Dieu par la raison ou par voie expérimentale.

L'agnosticisme radical -athée- se manifeste dans le cadre du positivisme, du matérialisme, et il est argumenté par la psychanalyse de Freud; il existe même des courants d'un agnosticisme modéré (l'agnosticisme fidéiste et le traditionalisme).

On peut rencontrer la possibilité de la connaissance de Dieu à l'intérieur de la philosophie scholastique, tomiste, mais aussi dans les limites de certains courants philosophiques-théologiques contemporaines tels l'intuitionisme et la philosophie transcendentale. La connaissance concerne tout premièrement l'existence, qui peut être démontré par la lumière naturelle de la raison.

Le transcendent dépasse le monde sensible, mais la philosophie post-kantienne le considère partie intégrante de la constitution de la connaissance humaine, il étant un "priori possible". Ce qui est un "priori possible" se heurte contre la subjectivité humaine dépendante de connaissance, de la liberté individuelle, du contexte culturel et historique où se manifeste l'esprit humain. Vu sa transcendance, le rapprochement de Dieu ne saura jamais épuiser le mystère, c'est pourquoi la connaissance de Dieu s'imposera comme une permanence dans l'histoire de l'humanité.

Religia este cea mai caracteristică activitate umană care însoțește omul de-a lungul istoriei sale. Existența lui Dumnezeu a fost considerată un fapt evident, chiar dacă filosofia antichității a început să caute un principiu unic, veșnic, neschimbabil, absolut, care să fie la baza existenței Universului, și nu demonstrarea existenței unui Dumnezeu personal, așa cum îl întâlnim în religie. Odată cu apariția creștinismului, problematica existenței lui Dumnezeu și a cunoașterii începe să fie dezvoltată în limbajul filosofic platonice și neoplatonic la modă în bazinul mediteraneean și specific culturii elenice. Prin intermediul culturii arabe, filosofia aristotelică a pătruns în Occident, astfel încât în Evul Mediu, începând cu secolul XIII, s-a dezvoltat o nouă concepție: filosofia aristotelico-tomistă.

Începând cu secolul al XVI-lea, gândirea omenirii se schimbă radical, prin înlocuirea teocentrismului din concepțiile filosofice în antropocentrism. Astfel, întreaga problematică legată de cunoaștere în general și cunoașterea lui Dumnezeu în special, începe plecând de la om și de la modul cum individul percepe lumea înconjurătoare. Problematika cunoașterii lui Dumnezeu este pusă treptat în afara relației gândire-existență subiectivă, astfel încât se ajunge mai întâi la agnosticism prin negarea posibilității raționale de cunoaștere, uneori prin negarea radicală a posibilității de cunoaștere, iar apoi se va ajunge la ateism.

Epoca contemporană se caracterizează printr-un mozaic de concepții diferite care se manifestă concomitent, dezorientând în special tineretul cu o personalitate în formare. "Transformarea mentalităților și structurilor pune adesea sub semnul întrebării valorile moștenite, mai ales la tinerii care, adesea, nerabdători sau nemulțumiți, ajung chiar să se revolte, și conștienți de propria importanță în viața socială, doresc să-și asume cât mai curând un rol în ea (...). Pe de o parte, un simț critic mai acut o purifică de o concepție magică despre lume și de elemente de superstiție care mai dăinuie și pretinde o adeziune din ce în ce mai personală și mai activă la credință, ceea ce face ca mulți să ajungă la un simț mai viu al lui Dumnezeu. Pe de altă parte, însă, mulțimi întregi se îndepărtează practic de religie. Spre deosebire de vremurile trecute, negarea lui Dumnezeu sau a religiei sau indiferentismul nu mai sunt ceva neobișnuit și individual: nu arareori astăzi astfel de atitudini sunt prezente ca o exigență a progresului științific sau a vreunui nou umanism. În multe țări toate acestea nu sunt exprimate numai la nivel filosofic, ci afectează în largă măsură literatura, artele, interpretarea științelor umaniste și a istoriei și chiar legile civile, fapt ce duce la dezorientarea multora"¹.

Dumnezeu, diferit de om de lume, de tot ceea ce poate fi experimentat senzitiv, poate părea prezent sau absent, aproape sau îndepărtat, un Dumnezeu

¹ Vatican II, *Gaudium et Spes*, nr.7.

familiar sau un Dumnezeu insesizabil, astfel încât problema cunoașterii lui Dumnezeu poate îmbrăca și forme mai radicale, atunci când se vorbește despre existența Lui. Însă în istoria gândirii, problema cunoașterii lui Dumnezeu ocupă un loc central, fie că este vorba de afirmarea sau negarea acestei posibilități².

Lucrarea de față își propune să prezinte în mod sintetic și sistematic, principalele poziții ale omenirii contemporane față de posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu.

În partea I-a vom prezenta agnosticismul, care neagă posibilitatea cunoașterii raționale a lui Dumnezeu. În cadrul acestui curent, o primă categorie de oameni sunt adepții agnosticismului radical, care neagă chiar și existența lui Dumnezeu. Curentele cele mai reprezentative sunt pozitivismul, materialismul și marxismul, precum și psihanaliza freudiană. Aceste concepții ateiste încearcă să-și argumenteze principalele afirmații, de aceea pot fi supuse unei critici și se poate formula o contraargumentație științifică. În continuare, tot în cadrul agnosticismului am prezentat curentele fideiste și anume, modernismul, agnosticismul fideistic moderat și tradiționalismul. Aceste curente nu neagă existența lui Dumnezeu, însă afirmă acest lucru pe baza credinței, iar orice altă știință despre Dumnezeu și atributele sale provin fie dintr-o cunoaștere irațională, fie prin transmiterea unei "revelații primare" din generație în generație.

În partea a II-a prezentăm principalele curente care admit posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu pe cale rațională, sau care admit certitudinea altor căi posibile de cunoaștere ale lui Dumnezeu. Din rândul celor care admit posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu prin intermediul rațiunii am prezentat sintetic concepțiile Sfântului Anselm de Canterbury, care are meritul de a fi inițiat metoda specifică scolasticii prin al său "fides quaerens intellectum" și concepțiile Sfântului Toma de Aquino, care în a sa "Summa Theologiae" transpune un adevărat manual de teologie, bazat pe principiile metafizicii aristotelice, adaptate însă cerințelor creștinismului. O altă cale posibilă de cunoaștere a lui Dumnezeu o reprezintă intuiționismul, care este o continuare istorică a ontologismului cartesian, și mai ales cunoașterea experimentală. Cunoașterea experimentală stă la baza formulării unei teologii transcendente, al cărui principal reprezentant este Karl Rahner SJ, care pleacă de la afirmația că omul este o ființă deschisă spre Dumnezeu prin intermediul spiritului său, care îi dă posibilitatea să aibă o evoluție istorică în spațiu și timp, însă care tinde spre infinit, spre Dumnezeu, care este mai presus de orice categorie cognoscibilă sensibil.

La ora actuală, posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu este o problemă larg disputată în anumite cercuri care fie o admit, într-un anume fel sau în altul,

² Cf. *MThF*, p.191.

fie o neagă până la radicalism atunci când se manifestă și ateismul. Este demn de remarcat faptul că toate aceste curente se manifestă în contemporaneitate concomitent, fiecare prezentându-se ca o alternativă de răspuns la întrebările legate de Dumnezeu, omul fiind liber să aleagă calea credinței, ateismului sau calea specifică unor concepții diferite de ortodoxia doctrinară.

Pe viitor se impune un studiu aprofundat al tuturor curentelor filosofice sau teologice care se referă la posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu și formularea unei alternative care să fie acceptată de omul contemporan și care să fie formulată în conformitate cu Adevărul, adevăr afirmat și susținut cu autoritate de Biserica Catolică.

Agnosticismul

În cultura omenirii întâlnim numeroase concepții care neagă atât posibilitatea cunoașterii raționale a lui Dumnezeu cât și posibilitatea existenței, ajungându-se la ateism. "Agnosticismul îmbracă mai multe forme. În unele cazuri, agnosticul refuză să-l nege pe Dumnezeu; dimpotrivă, postulează existența unei ființe transcendente care nu ar putea să se reveleze și despre care nimeni n-ar putea să spună nimic. În alte cazuri, agnosticul nu se pronunță asupra existenței lui Dumnezeu declarând că este imposibil de dovedit sau chiar de afirmat sau de negat"³.

Agnosticismul neagă în primul rând posibilitatea cunoașterii raționale ale lui Dumnezeu, iar atunci când se recunoaște existența sa, unica modalitate de cunoaștere aparține iraționalului, necontrolabil științific, și care nu este intersubiectiv verificabil, cum ar fi trăirea religioasă și mistică. Din principalele curente filosofice agnostice din punct de vedere al cunoașterii lui Dumnezeu putem enumera agnosticismul radical sau ateist, agnosticismul fideistic și traditionalismul, fiecare cu ramurile lor radicale sau moderate.

1. Agnosticismul radical

Agnosticismul radical este un curent filosofic care neagă atât posibilitatea cunoașterii pe cale rațională a lui Dumnezeu, cât și existența lui. Atunci când se recunosc principalele teze ale metafizicii se afirmă că acestea se referă doar la realitatea materială și nu la Dumnezeu, ajungându-se la negarea spiritului în semnificația filosofiei clasice. Ateismul contemporan este un fenomen complex și are multiple forme, de unde și necesitatea unei analize fenomenologice complexe⁴.

³ CBC: 2127.

⁴ Cf. *MThF*, p. 44.

O astfel de analiză este făcută de Conciliul Ecumenic Vatican II în Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană - *Gaudium et Spes* din 7 decembrie 1965 - în care se tratează despre rădăcinile ateismului și despre manifestarea sa în cultura europeană: "(...) în timp ce unii îl neagă în mod expres pe Dumnezeu, alții consideră că omul nu poate afirma nimic despre el; alții examinează problema lui Dumnezeu cu o astfel de metodă încât ea pare lipsită de sens. Mulți, neținând seama de limitele științelor pozitive, fie se străduiesc să explice toate numai prin criteriile științei, fie, dimpotrivă, nu admit nici un fel de adevăr absolut. Unii îl așează pe om așa de sus încât credința în Dumnezeu devine fără vlagă, ei pârând mai degrabă înclinați spre afirmarea omului decât spre negarea lui Dumnezeu. Alții și-L reprezintă pe Dumnezeu astfel încât acea plâsmuire pe care o resping nu este în nici un caz Dumnezeul Evangheliei. Alții nici nu abordează problema lui Dumnezeu, pârând străini de orice neliniște religioasă și nu înțeleg de ce trebuie să se preocupe de religie. Pe lângă aceasta, nu arareori ateismul se naște dintr-un protest violent împotriva răului din lume, sau din faptul că se atribuie greșit caracter absolut unor valori umane, astfel încât acestea iau locul lui Dumnezeu. Însăși civilizația modernă, nu în sine, ci în măsura în care este prea implicată în realitățile pământești, poate îngreuna adesea apropierea de Dumnezeu"⁵.

Dintre principalele curente filosofice aparținând agnosticismului radical, cele mai reprezentative sunt: pozitivismul, materialismul și psihanaliza freudiană.

1.a. Pozitivismul

Pozitivismul reprezintă un curent important în istoria gândirii umane, caracteristic sec.XIX, cu mari implicații asupra dezvoltării tuturor științelor. Pozitivismul apare în Franța, inițiatorul acestui curent fiind August Comte (1798-1857). În esență, pozitivismul poate fi considerat o reducere a gândirii umane prin limitarea doar la limbajul descriptiv sau la cel specific fizicii și matematicii. De asemenea filosofia ca și știința este negată și mai ales cunoașterea transcendentă. Gândirea omenirii ar trece, conform lui Comte, prin trei stadii: primul stadiu corespunde gândirii mitologice, al doilea gândirii metafizice, iar cel mai dezvoltat stadiu ar corespunde gândirii pozitive. În acest context, unica realitate recunoscută este cea cognoscibilă empiric, iar prin negarea filosofiei (redușă doar la istoria filosofiei și logica limbajului) se neagă și orice posibilitate de a trece dincolo de empiric⁶.

⁵ Vatican II, *Gaudium et Spes*, nr.19.

⁶ Cf. W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, III, Warszawa 1995, p. 18-23.

Negarea lui Dumnezeu nu înseamnă însă lipsa unei religiozități și a unui absolut. În ultima fază de dezvoltare a filosofiei sale, prin "Le Grand Etre", care ar fi umanitatea, creează o religie cu un cult propriu, inspirat atât din creștinism cât și din religiile asiatice în timp ce fetișismul va fi considerat forma de religiozitate cea mai apropiată de adeptul pozitivismului.

John Stuart Mill (1806-1873) introduce în gândirea omenirii empirismul⁷, care va fi valorificat în mod deosebit de neopozitivismul reprezentat de "cercul vienez" în prima jumătate a sec. XX⁸.

În ceea ce privește posibilitatea de cunoaștere a lui Dumnezeu, neopozitivismul se înscrie în categoria agnosticismului pur, fără argumente. Reprezentanții acestui curent nici nu neagă nici nu afirmă existența lui Dumnezeu, atâta timp cât acesta nu poate fi cunoscut empiric.

Pozitivismul a dus la profunde schimbări în mentalitatea umanității, fiind cauza principalelor transformări în cadrul cultural european. Omenirea devine astfel sceptică în ceea ce privește posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu, iar în tendințele extreme se manifestă chiar ateismul, preocupările atingând tot mai profund sfera utilitarismului și pragmatismului.

1.b. Materialismul

Un alt curent aparținând agnosticismului radical ateist este și materialismul. Dintre principalii reprezentanți ai materialismului, cel care și-a argumentat pentru prima dată ateismul printr-o suprastructură logică, este Ludwig Feuerbach (1804-1872). Meditațiile sale asupra religiei sunt publicate în "Das Wesen des Christentums"(1841) și în "Grundsätze der Philosophie der Zukunft"(1843)⁹.

Pentru Feuerbach religia este "conștiința infinitului", Dumnezeu este interioritatea manifestă, sinele exprimat de om, relația omului cu el însuși. Feuerbach transformă pasajul din Geneză 1,27 în "Omul a început prin a-L crea pe Dumnezeu după imaginea sa [...] apoi același Dumnezeu crează din nou omul după imaginea sa"¹⁰.

Materialismul lui Feuerbach se manifestă mai ales prin apropierea față de științele naturale, însă o altă aprofundare va fi realizată de Karl Marx (1818-1883). Pentru marxism, materialismul este fundamentul de bază al întregii argumentări filosofice. Punctul de plecare constă în afirmația că unica realitate este materia, care devine astfel "arhe"-ul lumii, îmbrăcând astfel caracteristicile pe care filosofia clasică le atribuie spiritului. Materia este astfel considerată

⁷ *Ibidem*, p. 29.

⁸ *Ibidem*, p. 337.

⁹ *Ibidem*, p. 50.

¹⁰ Cf. *MThF*, p. 50.

unică (în sensul că pluralismul existențial la bază ar fi una și aceeași materie care este însă diferit organizată), veșnică (materia nu are un început și nici nu va avea un sfârșit), însă care este capabilă de evoluție istorică în sensul de perfecționare¹¹.

Ateismul este argumentat pe baza negării spiritului (în sensul filosofiei clasice), deci nici Dumnezeu în calitate de entitate spirituală, creatorul care menține creația în existență, nu ar exista. Principalele afirmații în legătură cu argumentarea ateismului vor fi publicate în lucrarea "Contribuții la critica filosofiei dreptului de Hegel" (1843-1844). Marx afirmă că "omul face religia și nu religia pe om". Cauzele care duc la apariția religiei ar consta în acumularea de capital și în procesul de alienare al omului față de produsul muncii sale, că fundament al apariției și dezvoltării relațiilor socio-economice. Religia ar fi în acest context doar un protest împotriva nedreptății sociale, devenind "sufletul unei lumi fără inimă" și un "opium al omenirii", prin care omul caută să evadeze din realitatea dramatică marcată de relații sociale de exploatare¹².

Noi interpretări asupra marxismului va face V.I. Lenin (1870-1924), iar odată cu I.V. Stalin (1879-1953) materialismul dialectic și istoric, cunoscut și sub numele de marxism-leninism, se transformă în ideologie. Ateismul marxism-leninismului se prezintă ca un ateism emoțional, lipsit de argumente logice, bazat pe tezele filosofiei oficiale și amestecat cu multe elemente propagandistice.

1.c. Psihanaliză freudiană

Lucrările cu caracter teoretic din opera lui Sigmund Freud (1856-1939) de asemenea fac parte din curentul agnosticizmului radical de tip ateist. Având o formație medicală pozitivă, format la școala psihiatrilor Janet și Charcot, Freud va dezvolta teoria psihodinamică și terapia psihanalitică.

În urma cercetărilor empirice efectuate în clinică și în cabinet, dar și pe baza teoriei inconștientului pe care o preia de la Eduard von Hartman-1869, Freud consideră că dinamica inconștientului este dirijată de problematica sexuală, pe care o numește libido. Acesta ar fi izvorul energiei psihice și factorul motivațional de bază, în jurul căruia s-ar centra comportamentul uman¹³.

După anul 1915 lucrările sale încep să aibă un conținut mai filosofic, dezvoltând în mod sistematic întreaga teorie a psihanalizei care îi poartă numele. Omul, în viziunea lui Freud, este dirijat de două instincte fundamentale, erosul și thanatosul, care dirijează activitatea psihică și realizează integrarea, într-un mod sau altul, a omului în societate. Din punct de vedere

¹¹ Cf. Tatarkiewicz, *op.cit.*, p. 44-45.

¹² Cf. *MThF*, p. 52.

¹³ Cf. A. Romila, *Psihiatrie*, București 1997, p. 255.

genetic omul nu ar fi nimic altceva decât produsul evoluției, iar psihicul și conștiința nu sunt decât efectul complexe funcționări a sistemului nervos. Psihicul uman este structurat în trei etaje: primul, corespunde sferei "Id", a inconștientului, puternic dominat de instincte primare, sfera "Ego", a conștientului, cea care realizează integrarea în realitate și păstrarea unității individului față de sine și societate și sfera "Superego"-ului, tot inconștientă, însă de aceasta este produsul cenzurilor impuse de societate, cenzuri care printr-un proces de introiecție este asimilat de individ drept propriu. Opoziția dintre instinctele care tind să se actualizeze și cenzura autoimpusă inconștient generează un conflict psihologic, care influențează comportamentul și reacția individului în diferite situații și care nu poate fi descoperit decât prin intermediul unei analize terapeutice complexe. Există și o serie de mecanisme de apărare ale omului față de conflictele interne care apar, precum și o serie de necesități psihologice, dintre care cele mai importante ar fi nevoia de afiliere, de a fi acceptat, de protecție, sentimentul scopului vieții, etc. În viziunea freudiană Dumnezeu este doar rezultatul proiecției proprii imaginației în încercarea de a rezolva conflictele aparținând principalelor nevoi psihologice. După lucrările "Totem und Tabu" (1913), în care printr-un studiu antropologic enunță o teorie a culturii pe bazele psihanalizei și "Das Ich und das Es" (1923) în care prezintă concepția sa despre dinamica psihicului uman, în anul morții sale publică lucrarea "Moshe und Monotheismus" (1939) în care își exprimă convingerile cu privire la religie aplicându-le asupra religiei în care a fost educat, și anume iudaismul¹⁴.

Inexistența lui Dumnezeu este argumentată pe baza reducerii psihismului la un complicat mecanism, pe baza definirii proiecției ca operație prin care un subiect situează în lumea exterioară, dar fără ca să le identifice ca atare, idei, afecte, concepții, dorințe etc., crezând în existența lor exterioară, obiectivă, ca într-un aspect al lumii¹⁵.

Religia ar fi doar o consolare, o serie de reguli etice motivate într-un anume mod, și de altfel indispensabile societății. În istoria omenirii religia nu este nimic altceva decât o nevroză prin care omul trebuie să treacă inevitabil pe calea care duce la maturizare¹⁶.

După cum se poate observa, negarea lui Dumnezeu, și de aici și agnosticismul radical, este rezultatul criticii pe care Freud în spiritul pozitivismului o aduce religiei. Agnosticismul radical și încercările de stabilire ale unor argumente în favoarea ateismului au influențat gândirea sec. XX, regăsindu-se sub o formă sau alta în anumite curente existențialiste, dar și în

¹⁴ Cf. Tatarkiewicz, *op.cit.*, p. 289.

¹⁵ Cf. *Dicționar de Psihanaliză*, București 1997, art. "proiecție".

¹⁶ Cf. *MThF*, p. 53.

concepția despre lume care se formează în școlile în care religia nu intră printre materiile din programa de învățământ.

2. Agnosticismul fideistic

Agnosticismul fideistic apare ca o tendință de apărare a religiei dorind, în mod legitim de altfel, să prezinte omului contemporan mesajul creștinismului. Datorită schimbărilor produse în societatea contemporană, mai ales în modul de abordare pragmatică, sceptică față de cunoașterea realității, anumiți gânditori au încercat să apere existența lui Dumnezeu, pe care o recunosc pe baza credinței, însă se neagă posibilitatea cunoașterii și argumentării raționale. În cadrul agnosticismului fideistic avem un curent radical, manifestat în modernism și în anumite curente existențialiste creștine și un curent agnostic moderat, care se referă doar la cunoașterea rațională a elementelor legate de natura lui Dumnezeu, primind însă posibilitatea demonstrării pe cale rațională a existenței lui Dumnezeu, curent ce îl întâlnim în filosofia arabă a Evului Mediu și în concepția anumitor filosofi europeni.

2.a. Modernismul

Modernismul apare în jurul anului 1900 ca opoziție față de pozitivismul care pătrunde din ce în ce mai mult în studiul religiei. Este o reacție împotriva laicizării Sfintei Scripturi prin studierea conținutului ei cu ajutorul științelor pozitive precum arheologia, filologia, istoria comparată a religiilor, dar și împotriva scepticismului contemporan. Esența modernismului constă în negarea posibilității raționale de cunoaștere a lui Dumnezeu, însă există un "sentiment religios", "cunoașterea credinței" sau o "cunoaștere a inimii", altfel decât rațională, care ne dă certitudinea existenței și care ne permite să facem anumite afirmații legate de Dumnezeu. Acest curent a luat naștere în Anglia, Franța și Italia și a generat următoarele erori: există sentimentul religios care nu are nimic în comun cu rațiunea făcând parte dintr-un "subconștient religios"; revelația este o luare la cunoștință a unor necesități religioase imanente care se materializează într-o manieră distinctă prin intermediul purtătorului de cuvânt al revelației care se "obiectivizează" prin tradiție; dogmele sunt o expresie simbolică ale "obiectivizărilor" care necesită o evoluție în concordanță cu schimbările din cadrul gândirii omenirii; Biserica nu este altceva decât rezultatul necesității comunicării tradiției, obiectivată de experiența sa religioasă¹⁷.

¹⁷ Cf. PDThC, art. "modernisme".

Modernismul a fost combătut de Papa Pius al X-lea prin Decretul din 3 iulie 1907, "Lamentabili" și prin enciclica "Pascendi dominia gregis" din 9 septembrie 1907, în care se aduce o critică radicală și obiectivă acestui tip de agnosticism și se subliniază pericolul pe care-l reprezintă schimbarea ecclesilogiei catolice asupra adevărului și asupra dezbinării unității Bisericii. Într-o altă formă mai acceptabilă în sensul că nu se ating problemele doctrinare, modernismul se manifestă în Biserica contemporană prin implicarea emoțională a maselor, în special a tinerilor, la diferite manifestări religioase de amploare, însă se trece treptat la aprofundarea principalelor adevăruri de credință. În acest caz, "modernismul" astfel manifestat, apare ca o cerință de adaptare a pastorației la tendințele culturale contemporane.

Agnosticismul fideistic se manifestă și în anumite curente existențialiste creștine, începând cu Kirkegaard, care își exprimă scepticismul față de posibilitatea de a cunoaște "neexplicabila contradicție" în legătură cu Persoana lui Dumnezeu care se revelează în istorie¹⁸.

Gabriel Marcel consideră că termenul de Dumnezeu include și o serie de contradicții, de aceea omul poate să primească sau să refuze acest mister care rămâne întotdeauna "altfel" decât ceea ce se poate experimenta în mod empiric. În plus, cunoașterea supranaturală prin credință, specifică teologiei dogmatice, este precedată de actul credinței care este irațional, nu depinde de rațiune, fiind o "decizie".

Ca o critică adusă agnosticismului fideistic radical, trebuie menționat faptul că în religie există anumite elemente cognoscibile rațional și care pot fi argumentate inductiv sau deductiv, rămânând, însă și o serie de elemente care țin de irațional, cum ar fi cele legate de mistică și într-un anumit grad tot ceea ce ține de înțelegerea misterelor de credință.

Modernismul contemporan, departe de erezia combătută de Biserică, se manifestă mai mult în domeniul practicării credinței și este generat de fuga de rațional și de logică, prin ceea ce antropologii numesc individualism și religiozitate propriu acceptată și se manifestă în ceea ce pe plan cultural poate fi numit postmodernism¹⁹.

2.b. Agnosticimul fideistic moderat

Agnosticismul fideistic moderat, spre deosebire de curentul radical, care consideră credința deasupra sferei raționale, consideră că avem certitudinea cunoașterii pe cale rațională a existenței lui Dumnezeu, însă natura lui Dumnezeu rămâne în continuare necognoscibilă. În general acest tip de gândire

¹⁸ Cf. W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, II, p. 347.

¹⁹ Cf. M.I Rupnik, *Dall'esperienza alla sapienza*, Roma 1996, p. 11-14.

caracterizează speculațiile filosofico-teologice musulmane, care accentuează absoluta transcendență a lui Dumnezeu. Filosofia arabă a evoluat cu un secol înaintea filosofiei medievale occidentale care atinge apogeul prin marile doctrine filosofice ale sec. al XIII-lea²⁰.

Perfecționând concepția aristotelică, Avicenna (980-1037) argumentează existența lui Dumnezeu prin "ființa / existența necesară" prin definiție. În această calitate, posedă existența numai în virtutea propriei esențe sau, esența este tot una cu existența. De aceea Dumnezeu este nedefinit și inefabil²¹.

Averroes (1126-1198) argumentează existența lui Dumnezeu pe baza existenței unui motor și a unui principiu prim, care este un Motor Prim și imobil, prima Inteligență separată care asigură actul de a fi al Universului. Această argumentare o întâlnim și la Toma de Aquino care preia argumentația existenței lui Dumnezeu, însă Averroes apără transcendența absolută a Ființei, făcând distincția dintre cunoașterea rațională specifică metafizicii și primirea datelor revelate ale Coranului, care este unica cale de cunoaștere a lui Dumnezeu accesibilă oamenilor simpli care se mulțumesc cu argumente oratorice²².

Conform agnosticizmului fideistic moderat, tot ceea ce se cunoaște despre Dumnezeu este rezultatul credinței în ceea ce Biserica afirmă și se primește ca adevărat pe baza autorității care o deține. Agnosticizmul fideistic, indiferent de curentul din care face parte, radical sau moderat, nu constituie adevărata postură a creștinului, chiar dacă din punct de vedere psihologic tendințele moderniste se manifestă astăzi într-un grad mai mare sau mai mic. Acesta poate fi ușor înlocuit de ateism tocmai datorită lipsei de argumente raționale care să se poată opune în întregime unui sistem filosofic ateist argumentat printr-o suprastructură logică.

3. Tradiționalismul

Tradiționalismul constituie și el o încercare de salvare a veridicității Bibliei, în fața societății care tinde spre laicizare. Tradiționalismul este și un protest împotriva evoluționizmului și a studierii Sfintei Scripturi prin intermediul științelor pozitive, ceea ce conduce spre desacralizarea concepției despre lume. Însă această încercare de apărare se realizează prin postularea agnosticizmului în ceea ce privește cunoașterea rațională a lui Dumnezeu.

²⁰ Cf. E. Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, București 1995, p. 319-320.

²¹ *Idem*, p. 327.

²² *Idem*, p. 332-335.

Această doctrină a apărut în sec. XIX prin contribuția filosofilor și teologilor catolici Bonald, Bautain, Bonnetty, ca un fel de refugiu împotriva raționalismului și scepticismului. Conform acestei doctrine, cunoștințele de ordin metafizic, moral și religios, nu sunt accesibile rațiunii individuale. Nu pot fi achiziționate cu certitudine decât prin revelație (Revelația primitivă) care se transmite și este atestată cu ajutorul autorității limbajului prin spiritul unui popor, a tradiției, a Bisericii, a gândirii colective, etc²³.

Tradiționalismul radical consideră că omul nu a fost și nu este capabil să-L cunoască pe Dumnezeu prin propriile puteri, pe cale naturală, prin intelect. Omul ar fi primit însă așa numita "Revelație primitivă" iar apoi, prin intermediul limbajului, etc., se transmit din generație în generație prin intermediul tradiției, care este și unicul mod de a-L cunoaște pe Dumnezeu.

Un alt tip de tradiționalism este cel moderat. Singura diferență constă în diferențierea stării omului înainte și după păcatul strămoșesc. Astfel, înainte de cădere omul era capabil să-L vadă pe Dumnezeu fără nici o greutate, ba chiar mai mult, Dumnezeu i se revela în mod gratuit. După căderea în păcatul strămoșesc, omul nu mai are posibilitatea să-L cunoască pe Dumnezeu în mod nemijlocit, iar rațiunea umbrită de păcat nu mai este capabilă de a pătrunde dincolo de imanent.

În consecință, unicul mod prin care s-au transmis cunoștințele legate de existența lui Dumnezeu s-au transmis din generație în generație prin intermediul tradiției.

Se insistă așadar, într-o manieră unilaterală asupra istoricității cunoașterii umane, făcându-se din revelație unica sursă de cunoaștere. Tradiționalismul uită faptul că Tradiția și Revelația istorică se adresează rațiunii umane păstrând libertatea de decizie a individului²⁴.

Alături de modernism, și tradiționalismul a fost combătut de Biserică datorită agnosticismul propovăduit. Agnosticismul, indiferent de curentul în sânul căruia apare, duce la limitarea posibilității de cunoaștere a lui Dumnezeu, iar dacă se manifestă sub forma agnosticismul fideist este caracteristic persoanelor cu o religiozitate imatură, bazată pe emoții și sentimente, ajungându-se la "credință oarbă", fără argumente. De aceea se impune folosirea tuturor potențelor naturale umane în dobândirea cunoașterii lui Dumnezeu, cunoaștere care se referă atât la existența cât și la atributele sale.

²³ Cf. PDThC, art. "traditionalisme".

²⁴ *Ibidem*.

Partea a II-a: Posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu

Împotriva fideismului și tradiționalismului, pentru care cunoașterea lui Dumnezeu provine în mod exclusiv din partea Cuvântului revelat în istorie sau comunicat protopărinților noștri, împotriva oricărei forme de agnosticism metafizic, Biserica afirmă posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu prin "lumina naturală a rațiunii", plecând de la lumea creată²⁵.

Posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu se bazează pe fundamentul biblic din Cartea Înțelepciunii 13,1-9 și Romani 1,18-21, pe Tradiția Bisericii, dar și pe datele filosofiei aristotelico-tomiste. Posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu nu înseamnă însă că aceasta nu depinde de un ansamblu de dispoziții și atitudini umane, sau că acest tip de cunoaștere naturală este posibilă oricărei ființe umane, mai ales că există o serie de obstacole atât din partea indivizilor izolați cât și din partea societății.

Există și alte moduri de cunoaștere a lui Dumnezeu, care se bazează pe cunoașterea experimentală, sau pe curente filosofice ale intuiționismului, ontologismului, innatismului, etc.

1. Cunoașterea lui Dumnezeu pe cale rațională

Cunoașterea prin "lumina naturală a rațiunii" răspunde cerințelor și dezideratelor omenirii, iar credința care se bazează pe cunoașterea rațională a elementelor care se supun acestui tip de cunoaștere este o credință puternică care nu se clintește în fața argumentelor contra care vin din partea societății contemporane.

Metodele clasice de abordare a cunoașterii lui Dumnezeu prin intermediul rațiunii sunt întâlnite în istorie în lucrările "Proslogion" și "Monologium" ale sfântului Anselm de Canterbury (1033-1109) care pune bazele filosofiei Evului Mediu²⁶ și lucrările sfântului Toma de Aquino (1244-1274) "Summa contra gentiles" și "Summa Theologiae", prin care se abordează problematica existenței și cunoașterii lui Dumnezeu²⁷.

Acești doi mari filosofi au avut o influență postumă deosebită asupra gândirii omenirii, ideile principale fiind reluate de Cartesius sub numele de "argument ontologic", apoi de către Leibnitz, fiind cunoscute și de Kant sau chiar de către Feuerbach pentru a fi acceptate, criticate sau respinse²⁸.

²⁵ Cf. PDThC, art. "connaissance de Dieu par raison".

²⁶ Cf. W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, II, p. 220.

²⁷ *Idem*, p. 270-271.

²⁸ Cf. *MThF*, p. 191-192.

"Cele cinci căi" ale Sf. Toma de Aquino vor deveni în istorie probe ale existenței lui Dumnezeu folosite în Epoca Modernă și amplu cunoscute în anumite medii și de către contemporani. Dintre curentele care afirmă posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu, cele mai cunoscute și acceptate sunt cele argumentate pe cale rațională.

1.a. Sfântul Anselm de Canterbury

Anselm de Canterbury (1039-1109) se inspiră în opera sa din gândirea Sfântului Augustin, în ceea ce privește argumentul ontologic fiind original în special din punct de vedere al metafizicii Evului Mediu. Lucrarea sa "Monologium" se dorește un model de meditație asupra existenței lui Dumnezeu, în care totul să fie dovedit de rațiune și nimic să nu fie întemeiat pe autoritatea Scripturii²⁹.

Anselm consideră că oamenii au la dispoziție două izvoare de cunoaștere și anume, rațiunea și credința. Credința este datul de la care omul trebuie să pornească pentru că noi "nu înțelegem ca să credem, ci credem ca să înțelegem".

A-ți înțelege credința înseamnă să te apropii de vederea însăși a lui Dumnezeu, existând o anumită ordine clar stabilită în căutarea adevărului: mai întâi să crezi tainele credinței înainte de a le cântări prin rațiune, apoi să te străduiești să înțelegi ceea ce crezi: "...după cum cere ordinea corectă să credem mai întâi tainele adânci ale credinței înainte să avem îndrăzneala să le examinăm prin rațiune, tot astfel îmi pare nepăsare faptul că, după ce am fost întăriți în credința noastră, nu ne preocupăm de ceea ce credem că înțelegem"³⁰. În același timp, Anselm subliniază transcendența lui Dumnezeu, care este "aliquid quo maius cogitari nequit"³¹.

În "Monologium", Anselm afirmă faptul că lucrurile nu sunt egale în perfecțiune, iar tot ceea ce posedă un grad mai mare sau mai mic de perfecțiune o datorează participării la această perfecțiune, luată în forma ei absolută. Dacă este vorba despre relativitatea "binelui", atunci trebuie să existe ceva care să fie "bine absolut", la fel cum și perfecțiunea lucrurilor nu poate fi ordonată într-un șir nesfârșit al gradelor de perfecțiune, ci se ajunge din necesitate la perfecțiunea absolută, care este Dumnezeu.

În "Proslogion", Anselm face referiri la așa numitul argument ontologic. Astfel, plecând de la următoarele principii: 1. noțiunea de Dumnezeu este dată de credință; 2. a exista în gândire înseamnă a exista cu adevărat; 3. existența

²⁹ Cf. E. Gilson, *op. cit.*, p. 224.

³⁰ *Idem*, p. 225.

³¹ Cf. *MThF*, p. 195.

noțiunii de Dumnezeu în gândire cere în mod logic afirmarea existenței Lui în realitate. Anselm arată că însăși termenul care definește "ceea ce este mai presus decât ceea ce putem gândi" corespunde unei ființe real existente. Ființa dincolo de care nu putem gândi ceva mai înalt există deci neîndoielnic și în minte și în realitate³².

Importanța Sf. Anselm din Canterbury constă în formularea metodei filosofiei Evului Mediu după expresia "fides quaerens intellectum", și prin inițierea metafizicii Evului Mediu. Metafizica anselmiană, este teocentrică, însă Dumnezeu nu se identifică cu lumea ci este cauza formală, cauza motrice și cauza finală a Universului.

Principiile formulate de Anselm au fost folosite în scolastica sec. XII-XIII, însă argumentul ontologic în special, va găsi opoziție încă din timpul vieții sale, iar apoi se va supune criticii Sfântului Toma de Aquino în sec. XIII și ale lui Kant în sec. XVIII.

1.b. Sfântul Toma de Aquino

Sf. Toma de Aquino (1244-1274) postulează posibilitatea de cunoaștere a lui Dumnezeu în mod diferit de Anselm de Canterbury. În "Summa Theologiae", Toma începe cu problematica existenței lui Dumnezeu și a cunoașterii atributelor sale. Aceste probleme nu au găsit un răspuns evident pentru om, pentru că există mulți indivizi care nu au nici cea mai vagă cunoștință despre Dumnezeu, apoi încercările făcute de Sf. Anselm nu sunt cu totul evidente și sunt și greu accesibile tuturor, iar existența unui Adevăr absolut nu este evidentă pentru mulți.

Demonstrarea existenței lui Dumnezeu pleacă de la posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu. Existența lui Dumnezeu poate fi demonstrată în măsura în care acesta poate fi remarcat în operele sale. Existența lui Dumnezeu nu este așadar doar o problemă de credință, ci demonstrarea este accesibilă cunoașterii naturale - "cognitio naturalis". Căile de cunoaștere ale lui Dumnezeu se bazează pe relația cauză-efect și pe legătura dintre existență și esență. Aceste căi duc la demonstrarea existenței lui Dumnezeu, însă nu se poate vorbi despre o determinare perfectă a esenței lui Dumnezeu³³.

Cele cinci căi de cunoaștere ale existenței lui Dumnezeu - "quinque viae" - sunt cuprinse în mod explicit în "Summa Theologiae"³⁴:

1. "ex parte motus" - din mișcare;
2. "ex ratione causae efficientis" - din cauza eficientă;

³² Cf. E. Gilson, *op. cit.*, p. 228.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Cf. *Summa Theologiae*, I,q.2, art. 3.

3. "ex possibili et necessario" - din contingentă;
4. "ex gradibus qui in rebus inveniuntur" - din gradele de perfecțiune;
5. "ex gubernatione rerum" - din guvernarea lucrurilor și din finalitate.

Cu toate că atributele lui Dumnezeu nu constituiau o problemă disputată în sec.XIII, Sf. Toma de Aquino demonstrează pe cale rațională și principalele însușiri ale lui Dumnezeu, plecând de la relația dintre Creator și creație.

Din punct de vedere metafizic Dumnezeu se caracterizează prin "existența de sine stătătoare"- aseitas, fiind singura ființă care există prin sine, celelalte ființe fiind contingente: "entia ab alio" sau "entia participata". Fiind nedependent de nimic, este și neschimbabil, este imaterial, simplu-necompus, însă nu poate fi definit decât analogic. În comparație cu omul, care este creat, Dumnezeu se descoperă a fi perfecțiunea, înțelepciunea, atotputernicia, inteligența, voința, etc., toate la absolut. Prin această multitudine de termeni, mintea omenească încearcă să definească natura simplă, necompusă a lui Dumnezeu³⁵.

Filosofia tomistă a fost declarată în scurt timp "învățătura Bisericii" de către Papa Ioan al XXIII-lea și Papa Benedict al XV-lea, cunoscând și perioade de înnoire prin Francisc Suarez (1548-1617) în cadrul școlii iezuite. Neotomismul se conturează începând cu Enciclica "Aeterni patris" din 1879 a Papei Leon al XIII-lea, iar în epoca contemporană s-a ajuns la o actualizare a limbajului și a semnificațiilor în spiritul filosofiei moderne, a idealismului și existențialismului actual³⁶.

Datorită transcendenței lui Dumnezeu, cunoașterea nu se poate opri doar la cunoașterea naturală prin intermediul rațiunii, rămânând și alte posibilități de cunoaștere, mai ales că misterul lui Dumnezeu, oricât ar fi de aprofundat, datorită limitelor noastre umane, tot rămân o serie de necunoscute. Cunoașterea lui Dumnezeu pe diferite căi nu are nimic contradictoriu, ci din contră, este vorba despre o cunoaștere complementară a unuia și aceluiași Adevăr, însă din perspective diverse.

2. Alte căi de cunoaștere a lui Dumnezeu

Datorită transcendenței lui Dumnezeu, alături de cunoașterea naturală prin rațiune, mai există și alte posibilități legate fie de Răvelație, fie de o cunoaștere experimentală³⁷, mistică, sau intuitivă prin care omul, sau mai bine spus anumiți indivizi au acces la "cunoaștere"-gnoză (cf. grec. γνῶσις). În sens

³⁵ Cf. W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, I, p. 276.

³⁶ Cf. Ch. Müller, H. Vorgrimler, Karl Rahner, Paris 1965, p. 16.

³⁷ Cf. V. Suci, *Teologia Dogmatică Fundamentală*, Blaj 1907, p. 5-7.

autentic creștin, prin gnoză se înțelege cunoașterea pe care sufletul o poate dobândi pe calea "iubirii"³⁸.

Alături de această cunoaștere, în istoria gândirii avem o serie de curente filosofice sau teologice care argumentează posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu printr-o cunoaștere irațională. Prin iraționalism este desemnat termenul care semnifică în mod global orice formă de cunoaștere de care omul este capabil în mod separat (sau) mai mult sau mai puțin independent de rațiune³⁹.

2.a. Intuiționismul

Intuiționismul primește ca punct de plecare afirmația că orice dat din realitate poate, într-o manieră imediată, fără intermediere, să fie integrat în conștiința umană⁴⁰.

Intuiția se distinge astfel de cunoașterea discursivă abstractă, fiind de fapt o potență legată de reflexivitatea spiritului uman, de experiența transcendențială.

Prin legătura dintre intuiție și reflexivitatea spiritului uman, adevărata intuiție este întotdeauna legată de cunoașterea discursivă și de celelalte potențe intelective ale sufletului. Atunci când se neagă legătura dintre intuiție și rațiune se cade în agnosticism fideistic, iar atunci când se neagă valorile creștinismului avem de-a face cu secte de tipul Societății Teosofice sau a neohinduismului.

În filosofie, intuiționismul se manifestă mai ales în lucrările lui Henri Bergson (1859-1941), fiind în opoziție atât cu raționalismul cât și cu empirismul. În interpretarea lui Bergson intuiția este un tip de cunoaștere direct, prin care omul este capabil să cunoască nu numai adevăruri imediate, simple, generale și abstracte, ci însăși realitatea concretă: este vorba de cunoașterea realității în mod direct, nemijlocit. Cunoașterea intelectuală ar fi inferioară cunoașterii intuitive, care este mai perfectă, ba chiar unicul mod de cunoaștere real accesibil omului⁴¹.

Conform lui Bergson, intuiția este singura cale reală de cunoaștere a lui Dumnezeu, însă orice interpretare pe care omul o face și orice transpunere în limbaj a acestui tip de cunoaștere este numai probabilă. Există însă experiența și interpretările misticilor creștini, de aceea, pe baza autorității acestora, afirmațiile Bisericii pot fi considerate reale.

³⁸ Cf. PDThC, art. "gnose".

³⁹ *Idem*, art. "irrationalisme".

⁴⁰ *Idem*, art. "intuition".

⁴¹ Cf. W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, III, p. 208-209.

Concepțiile intuiționismului bergsonian vor fi deformate în viitor, astfel încât se va ajunge la o viziune radicală asupra cunoașterii iraționale, cum este cazul agnosticismului fideistic.

Ontologismul lui René Descartes/Cartesius (1596-1650), anterior intuiționismului lui Bergson afirmă că ideea de Dumnezeu nu putea proveni din partea omului, pentru că omul este total diferit de tot ceea ce este absolut și transcendent. În consecință, ideea de Dumnezeu ar fi implantată de Dumnezeu în conștiința umană odată cu creația. Orice există în conștiință trebuie să aibă o cauză. Cum ideea de Dumnezeu este mai presus de orice, rezultă că aceasta este rezultatul cugetării umane⁴².

În ceea ce privește atributele lui Dumnezeu, Cartesius afirmă: "Prin numele de Dumnezeu eu înțeleg o substanță infinită, eternă, imuabilă, independentă, atotștiutoare, atotputernică, și prin care eu însumi și celelalte lucruri care sunt (dacă este adevărat că acestea există) au fost create și produse"⁴³.

La granița dintre intuiționism și agnosticismul fideistic se află Blaise Pascal (1623-1662), care afirmă existența unei "cunoașteri a inimii". De aceea "inima" îl simte pe Dumnezeu și nu rațiunea⁴⁴.

O altă cale de cunoaștere a lui Dumnezeu este "cunoașterea experimentală", fundamentul unei teologii transcendente, care se oferă ca o soluție alternativă gândirii filosofice clasice.

2.b. Cunoașterea experimentală

Teologia transcendentă, al cărei principal reprezentant este Karl Rahner, pleacă de la posibilitatea apropierii de Dumnezeu prin intermediul spiritului uman. Spiritul uman asigură în același timp deschiderea omului către Dumnezeu⁴⁵.

În ceea ce privește "experiența", aceasta este o formă de cunoaștere ce provine din recepția imediată a unei impresii datorată unei realități interioare sau exterioare. Experiența oferă o certitudine particulară⁴⁶. Experiența religioasă, specifică misticilor în primul rând, reprezintă o experiență metafizică, morală și existențială a ființei și existenței a ceea ce se afirmă în Revelație.

Prin "transcendental" se înțelege ceea ce se raportează la transcendent, la ceea ce "depășește" lumea sensibilă. În filosofia postkantiană, transcendentul a

⁴² *Idem*, II, p. 49.

⁴³ Cartesius, *Meditationes*, III, p. 294, cf. *MThF*, p. 202.

⁴⁴ Cf. *MThF*, p. 205.

⁴⁵ *Idem*, p. 207.

⁴⁶ *Idem*, p. 207.

fost considerat o parte integrantă a constituției cunoașterii umane, fiind, așa cum consideră și Cartesius "a priori possibile". Însă ceea ce este "a priori possibile" se întâlnește cu subiectivitatea umană care depinde de cunoaștere și de actele volitive, de libertatea individuală dar și de posibilitatea de exprimare prin intermediul limbajului, de contextul cultural și istoric în care se manifestă spiritul uman⁴⁷.

În realitatea istorică concretă Dumnezeu se manifestă prin acțiune. După Karl Rahner, fiecărui om îi corespunde posibilitatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu fie în mod "natural", fie plecând de la "supranaturalul" care se manifestă prin revelație. Omul începe prin experiențele care sunt prezente înainte de a-și forma o conștiință reflexă și nici nu le explică: bucuria, frica, fidelitatea, iubirea, încrederea, siguranța, etc.⁴⁸

Cunoașterea experimentală a lui Dumnezeu este posibilă tuturor oamenilor, însă datorită faptului că Dumnezeu se prezintă ca un punct asimptotic spre care tinde cunoașterea, experiența depinde de o dinamică nelimitată a spiritului uman. Altfel spus, Dumnezeu nu este un "obiect" al experienței și nici obiectivabil într-un anume sens⁴⁹.

Cunoașterea experimentală a lui Dumnezeu se realizează prin dinamica spiritului uman nu ca o potență autonomă a subiectului, ci ca o deschidere spre Dumnezeu; această cunoaștere este accesibilă numai că un har, ca un dar al lui Dumnezeu către individ. Plecând de la o analiză existențială, Rahner consideră că "misterul" este prezent în viața omului și îl însoțește pe parcursul întregii vieți. În această experiență care ține de mister, nu se poate face o distincție clară între obiectiv și subiectiv. În plus, această experiență nu-i permite omului să facă nici o analogie cu ceea ce cunoaște în realitatea materială, sensibilă. Dumnezeu nu poate fi transpus în spațiu ("nu cunoaște nici sus nici jos, nici interior nici exterior, fiind o experiență a transcendenței"), nici în timp⁵⁰.

Experiența transcendențială a lui Dumnezeu este eficace doar în măsura în care rămâne în afara experienței sensibile; orice transpunere a experienței transcendentale în categoriile experimentabile sensibil este doar analogă și își pierde din profunzime. Datorită transcendenței și perfecțiunii absolute, orice apropiere de Dumnezeu nu va epuiza niciodată misterul, de aceea cunoașterea lui Dumnezeu se impune ca o constantă în istoria omenirii. Karl Rahner afirmă acest lucru prin analiza posibilității umane de cunoaștere, dar și a libertății: "Perfecțiunea cunoașterii omenești nu constă într-o știință explicită, completă și implicită. Dimpotrivă, în omul istoric această cunoaștere se perfecționează rămânând întotdeauna o "doctă ignorantă"; aceasta e spațiul lăsat deschis

⁴⁷ Cf. *MThF*, p. 208.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Idem*, p. 213.

libertății umane că ea să poată decide. Perfecțiunea umană a peregrinului nu este așadar faptul de a cunoaște totul, ci e vorba de o perfecțiune istorică, deci în dezvoltare. Libertatea umană de a decide în starea de peregrinul are nevoie de o anumită ne-știință, căci o știință deplină ar elimina-o"⁵¹.



În contextul cultural actual problematica posibilității cunoașterii lui Dumnezeu se manifestă într-un mozaic de concepții diferite, care se prezintă concomitent aceleași civilizații cu pretenția de a oferi o soluție. În același timp, oamenii simt o nevoie din ce în ce mai profundă de a găsi răspuns la principalele întrebări existențiale, de aceea și numeroasele mutații care se produc în societatea contemporană.

Pe plan cultural, trecerea de la Evul Mediu la Epoca Modernă a însemnat și înlocuirea culturii teocentrice cu antropocentrismul care va pătrunde treptat în toate domeniile vieții spirituale și culturale. Epoca Modernă se bazează pe rațiune, autoritatea ecclesială este înlocuită de cea legislativă civilă. Spre deosebire de Evul Mediu, modernismul accentuează individualismul. Economia este cea care influențează toate celelalte domenii ale vieții culturale: știința, arta, religia.

În Epoca Contemporană rațiunea este înlocuită cu "memoria", accentuându-se subiectivismul. Gânditorii contemporani nu mai respectă nici o metodă de lucru bine stabilită ci preferă "eseul" în care își expun liber ideile cu conținut filosofic (de exemplu existențialiștii contemporani). Logica este înlocuită de sentiment, economia este înlocuită de finanțe. Individualismul exacerbă face ca orice soluție exterioară să pară o încercare de îngrădire a libertății. În acest context nu mai există o unitate culturală, cultura devenind haotică și de multe ori cu idei contradictorii⁵².

Pe acest fond cultural, după părerea antropologilor al postmodernismului, concepțiile care se referă la posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu sunt de asemenea diverse. Epoca contemporană se caracterizează printr-o atitudine pragmatică, sceptică față de posibilitatea cunoașterii raționale și prin ateism. Ținând cont și de trăsăturile caracteristice ale postmodernismului, putem trage următoarele concluzii:

Ateismul contemporan nu mai ține cont de sistemele filosofice care se bazează pe o logică și o metodologie stabilită. În acest context cel mai frecvent este ateismul emoțional, fanatic, fără argumente, care se manifestă mai mult că

⁵¹ K. Rahner, *Considerazioni dogmatiche sulla scienza e autoconscienza di Cristo*, Roma 1967, p. 208.

⁵² Cf. M.I. Rupnik, *Dall'esperienza alla sapienza*, p. 11-12.

o dorință nevrotică a omului ca Dumnezeu să nu existe, decât un ateism real. Este și un ateism infantil, caracteristic imaturității psihice și spirituale.

Agnosticismul este larg răspândit în cultura contemporană mai ales sub forma agnosticismului fideistic. Omul contemporan nu mai caută să înțeleagă religia, ci vrea să o trăiască. Și această formă de agnosticism este o neînțelegere, mai ales că există, prin Revelație ceva raționabil, trăirea religioasă și pătrunderea misterelor ținând, însă, de irațional.

Intuiționismul, inatismul și ontologismul au degenerat în modernism și în agnosticismul fideistic manifestat în cadrul existențialismului contemporan.

În consecință, se impune o adaptare a limbajului filosofic și teologic, astfel încât să corespundă evoluției culturale a omenirii și să poată fi acceptat de cei care sunt în căutarea Adevărului. O soluție o propune Karl Rahner prin teologia transcendențială care pleacă de la premisa că spiritul uman, deschis spre Dumnezeu, are posibilitatea de a-L cunoaște prin intermediul cunoașterii experimentale⁵³.

Dumnezeu este mai presus de lumea sensibilă, este un punct asimptotic spre care tinde cunoașterea umană. Datorită deschiderii spiritului uman spre Dumnezeu, experiența transcendențială depinde de dinamica nelimitată a spiritului uman. Această experiență este și un har, un dar individual făcut omului. Prin transcendența sa, Dumnezeu este și un "mister" care depășește capacitatea de cunoaștere a omului, care se oprește la experiența sensibilă și la analiza semnalelor care ne permit descifrarea realității spirituale.

Orice cale de apropiere de Dumnezeu nu va epuiza misterul, de aceea cunoașterea lui Dumnezeu și discuțiile asupra posibilității de cunoaștere vor însoți cu constanță istoria omenirii.

BIBLIOGRAFIE

1. Catehismul Bisericii catolice, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București 1993.
2. Conciliul ecumenic Vatican II, editat de "Kirche in Not", Nyiregyhaza 1990.
3. Dicționar De Psihanaliză, Larousse, Editura Univers Enciclopedic, București 1997.
4. Gilson, E., *Filosofia în Evul Mediu*, Humanitas, 1995.
5. Muller C., Vorgrimler H., Karl Rahner, Editions Fleurus, Paris 1965.

⁵³ Cf. *MThF*, p. 207-208.

ALEXANDRU BUZALIC

6. Rahner Karl, *Considerazioni dogmatiche sulla scienza e autoconscienza di Cristo*, Edizione Paoline, Roma 1967.
7. Rahner Karl, Vorgrimler Herbert, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Editions du Seuil, 1970.
8. Romila Aurel, *Psihiatrie*, Asociația Psihiatrilor Liberi din România, București 1997.
9. Rupnik Marco Ivan, *Dall esperienza alla sapienza*, Lipa, Roma 1996.
10. Suci Vasile, *Teologia dogmatică fundamentală*, vol. 1, Blaj 1907.
11. Tatarkiewicz Wladislaw, *Historia filosofii*, vol.I, II, III, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
12. Tomae de Aquino Sancti, *Summa theologiae*, Editiones Paulinae, Alba-Roma 1962.
13. Waldenfels Hans, *Manuel de théologie fondamentale*, Editions du Cerf, Paris 1990.

DER WANDEL IM VERSTÄNDNIS VON SCHISMA UND KIRCHENUNION IM LAUF DER JAHRHUNDERTE

ERNST CHRISTOPH SUTTNER

REZUMAT. Transformări în interpretarea termenilor de schismă și unire bisericească în cursul timpului. Autorul pornește de la două documente contemporane importante ale Bisericii Catolice: enciclica *Mystici Corporis* a papei Pius XII (1943) și scrisoarea *Anno Ineunte* a papei Paul VI (1967), care sunt diametral opuse în ce privește modul de interpretare al termenilor schismă și unire bisericească, dovedind o schimbare fundamentală în concepția Bisericii Catolice.

Ca să demonstreze importanța acestei schimbări în sens pozitiv, autorul analizează tradiția primei enciclice și originile celei de a doua trecând în revistă, începând de la mijlocul secolului III p. Ch. primele schisme, evoluția schismelor de-a-lungul timpului și poziția diferită față de ele a diverșilor teologi. Dacă prezentarea schismelor urmează în chip sintetic cursul lor istoric, prezentarea poziției față de ele a fost realizată de autor într-un chip interesant: pe de-o parte este prezentată poziția radicalilor (atât catolici cât și ortodocși), iar pe de altă parte încercările de a înțelege și interpreta din punct de vedere a teologiei "ecumenice" fiecare din cele două părți. În plus autorul analizează tot foarte pe scurt și momentele de contact direct (dialog) între cele două părți (realizările, durata lor, eșecurile, cauzele lor).

Lucrarea a realizat un excurs istoric și teologic profund pledând pentru găsirea unei soluții actuale de integrare prin dialog a Bisericilor tradiționale, prezentând evoluția din trecut, erorile, eventualele câștiguri, sugerând calea viitoare (dar fără a face propuneri concrete)

Nur 24 Jahre vergingen zwischen der Enzyklika "Mystici corporis" des Papstes Pius XII. vom 22. 6. 1943¹ und dem Breve "Anno ineunte"² das Papst Paul VI. beim Besuch im Phanar vom Juni 1967 an Patriarch Athenagoras I. übergab, und doch ereignete sich in dieser Zeit in der Katholischen Kirche ein Wandel im Verständnis vom Schisma, wie er größer nicht hätte sein können.

¹ AAS 25, 1943, S. 193-248.

² Litterae a Summo Pontifice Paulo VI Athenagorae I Patriarchae Oecumenico Constantinopoli traditae, in AAS 59, 1967, S. 852-854.

Durch ein Schisma von Papst getrennt sein, bedeutete gemäß der Enzyklika "Mystici corporis", ferne sein von der Kirche. Gemäß dem Breve "Anno ineunte" ist das gegenwärtige Verhältnis der Ecclesia Catholica Romana zur Orthodoxie hingegen "eine Communio, die schon besteht, wenngleich sie noch unvollendet ist". Für Paul VI. gab es keinen Zweifel an der Kirchlichkeit der vom Römischen Stuhl getrennten Orthodoxie³, denn Communio kann die Ecclesia Romana nur mit einer Gemeinschaft haben die ebenfalls Kirche ist.

Eine umfangreiche Untersuchung über die Vorgeschichte dieses Wandels, über den Wandel selbst und über seine Auswirkungen, die meine Forschungen der letzten 15-20 Jahre zusammenfaßt, wird noch heuer in Würzburg erscheinen, unter dem Titel "Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit". Zum Dank für die Ehre, von der Universität Klausenburg zum Ehrendoktor gewählt worden zu sein, erlaube ich mir, Ihnen heute vorweg ein Resümee der wichtigsten Konklusionen des Buches vorzutragen.

I Der Wandel im Verständnis vom Schisma

Die schroffe Auffassung des Bischofs Cyprian

Der Gegensatz zwischen den beiden Auffassungen in "Mystici corporis" und in "Anno ineunte" war in der Frühzeit der Kirche bereits einmal sehr heftig aufgebrochen, als nämlich der karthagenische Bischof Cyprian (+258) lehrte, daß nur seine eigene Kirche taufen könne.

Für Cyprian stand fest, daß Gott den Menschen das Heil nur durch die Kirche schenkt. Also lehrte er, daß nur dort, wo die Kirche ist, der Heilige Geist sakramentales Heilsgeschehen gewährt. Diese von ihm eindringlich vorgetragene Einsicht in die Heilswege Gottes blieb der Kirche aller Zeiten kostbar.

Doch Cyprian vertrat zugleich mit der Lehre von der Kirchlichkeit der Gnade Gottes auch die Auffassung, daß die Grenzen der das Heil vermittelnden Kirche dort lägen, wo Cyprians eigene Ortskirche nach ernsthafter Prüfung der anstehenden Probleme gegen bestimmte Gruppierungen von Christen eine Exkommunikation verhängt hatte. Darum taufte er und seine karthagenische Kirche nicht nur Juden und Heiden, die sich zum Christentum bekehrten,

³ Vgl. E. Ch. Suttner, Schwesterkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft: eine ekklesiologische Aussage oder eine ökumenische Höflichkeitsfloskel?, in *Veritati et Caritati. Festschrift Bischof A. Nossol*, Opole 1992, S. 291-307.

sondern auch alle Konvertiten aus anderen christlichen Gruppen, die bereits in ihrer früheren Gemeinschaft auf den Namen der heiligsten Dreifaltigkeit getauft worden waren. Denn Cyprian und seine Ortskirche waren überzeugt, daß der Heilige Geist in Gemeinschaften, die sich von der katholischen Kirche getrennt hatten, niemals sakramentale Gnaden gewährt. Trotz des Bekenntnisses zum auferstandenen Herrn, das jene Gemeinschaften ebenso ablegten wie Cyprians Ortskirche, bestritt Cyprian ihre Kirchlichkeit kategorisch.

Schon damals wurde ihm widersprochen. Die römische Kirche hielt es nicht für möglich, daß Menschen unbeachtet läßt, die in gläubigem Vertrauen auf das Evangelium den Auftrag des Herrn erfüllen und im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes taufen. In der Überzeugung, daß solches Handeln kein gnadenleeres, ausschließlich menschliches Tun sein könne, nahm die römische Kirche Konvertiten, die in der Art und Weise der Kirche, aber von Häretikern getauft worden waren, ohne Taufwiederholung auf.

Die Römische und die Afrikanische Kirche besaßen also je ein eigenes Verständnis von den Auswirkungen des Verlustes der Kircheneinheit. Cyprian hielt es für ausgeschlossen, daß der Heilige Geist dort wirke, wo gegen den Auftrag des Herrn verstoßen und die Einheit gestört wurde. Auch der römischen Kirche war die Forderung auf Kircheneinheit heilig. Dennoch rechnete sie damit, daß der Heilige Geist bereit ist, menschliches Ungenügen zu heilen; sie war überzeugt, daß er wenigstens in bestimmten Fällen sein Wirken auch dann noch fortsetzt, wenn das vom Herrn gewollte Ordnungsgefüge der Kirche zerstört worden ist.

Der bekannte orthodoxe russische Theologe Georgij Florovskij schreibt: "Der hl. Cyprian hatte recht: Die Sakramente werden nur in der Kirche vollzogen. Aber das «in» bestimmte er vorschnell und zu eng. Wäre nicht besser im umgekehrten Sinn zu folgern: Wo Sakramente vollzogen werden, ist die Kirche? Der hl. Cyprian setzte stillschweigend voraus, daß die kanonische Grenze der Kirche stets und selbstverständlich auch ihre charismatische Grenze ist"⁴.

In der Afrikanischen Kirche verschärften die Donatisten nach Cyprians Tod die Situation. Sie bezweifelten die Gnadenhaftigkeit der sakramentalen Riten auch dann, wenn ein wegen Sünde eigentlich dem kirchlichen Bußgericht

⁴ G. Florovskij, O granicach cerkvi, in *Put* 44, 1934, S.16f; französische Übersetzung des Beitrags, in *Messenger de l'exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale* 10, 1961, S. 28-40.

verfallener, aber noch nicht einmal ausdrücklich mit Kirchenstrafen belegter Priester, d. h. einer, der Gemeinschaft der Heiligen unwürdig ist und eigentlich ausgeschlossen sein sollte, die Spendung vollzog. Augustinus verwies ihnen gegenüber auf Gottes souveränes Handeln und führte aus, daß nicht entscheidend ist, wer dient, denn es ist der Herr selbst, der das Heil gewährt, und diesem steht es auch frei, den kirchlichen Dienst durch Priester erbringen zu lassen, die der Buße bedürfen, bzw. durch Menschen, mit denen eine bestimmte Ortskirche keine *Communio* pflegt.

Der eben schon zitierte Theologe Florovskij fordert auf, der Theologie Augustins Rechnung zu tragen und schreibt: "Das erste, was bei Augustinus Aufmerksamkeit erweckt, ist, daß er die Frage nach der Bedeutung der Sakramente organisch verbindet mit der allgemeinen Lehre von der Kirche. Die Gültigkeit der von Schismatikern gespendeten Sakramente bedeutet für Augustinus das Fortbestehen ihrer Verbundenheit mit der Kirche. Er sagt gerade heraus, daß in den Sakramenten der Schismatiker die Kirche handelt (die einen gebiert die Kirche drinnen, die anderen draußen von der Magd) und daß die Taufe der Schismatiker deswegen bedeutsam ist, weil die Kirche sie vollzieht. Bedeutsam ist an den Schismen das, was sie von der Kirche haben, was in ihren Händen verbleibt von Erbe und von der Heiligkeit der Kirche und wodurch auch sie noch mit der Kirche verbunden sind, in quibusdam rebus nobiscum sunt"⁵.

2) Schismen, die an das Wesen der Kirche rühren, und solche, die dies nicht tun

Im Lauf der Geschichte wurde die *Communio* zwischen Kirchen oftmals und aus verschiedenen Gründen abgebrochen. Es fiel den Kirchen nicht leicht, die unerläßlichen Grenzziehungen von anderen Abgrenzungen zu unterscheiden, denen nur geringere Bedeutung zukommt. Denn einerseits erfordert die Identität der Geistesgaben keine Identität in der Ausgestaltung des kirchlichen Lebens. Andererseits sind nicht alle Divergenzen gleichermaßen legitim, vielmehr machen manche Unterschiede eine Beeinträchtigung der sakramentalen Wirklichkeit offenkundig. Also versuchte man immer wieder, allerdings stets mit unzulänglichem Ergebnis, eine Regel zu erarbeiten, die erlauben sollte, die Gewichtigkeit der Grenzziehungen, zu ermessen.

Dies führte schließlich zur Ausformulierung von Kanon 95 der Trullanischen Synode (691), der den unterschiedlichen Grad von

⁵ G. Florovskij, *a.a.O.*, S. 22.

Verbundenheit, welche den Sondergruppierungen mit der Kirche verblieben ist, in den Blick nimmt und dreierlei Weisen der Aufnahme von Konvertiten verfügt. In genau benannten Fällen verfügt er, die Konvertiten wie neubekehrte Heiden zu taufen, in anderen Fällen, sie durch Salbung mit Myron und in wieder anderen lediglich nach einem Widerruf ihrer bisherigen Verirrungen aufzunehmen. Die Kirche anerkannte, daß die Grenzlinie zu den Sondergruppen nicht in allen Fällen jene grundsätzliche Scheide bedeutete, die Cyprian unterschiedslos bei jedem Schisma für gegeben ansah; daß vielmehr nur ein Teil der Schismen aus Gründen ausbrach, die an das eigentliche Wesen der Kirche heranreichen.

Außer jenen Grenzlinien, die Kirche von der Nicht-Kirche scheiden, gibt es also Grenzlinien, auf deren beiden Seiten sich die Kirche befindet. Wenn es aber beide Gemeinschaften, zwischen denen ein Schisma besteht, wert sind, Kirche genannt zu werden, müssen sie beide zur einen Kirche gehören, weil es nur eine einzige Kirche Christi gibt. **Weil wir** – wie im Glaubensbekenntnis ausdrücklich gesagt wird – **glauben, daß die Kirche eine ist, müssen wir zugeben: Jedes Schisma, das unsere Kirche von einer Gemeinschaft trennt, die auch Kirche ist, besteht innerhalb der einen Kirche.**

In der Tat war es über lange Zeit und in zahlreichen Fällen so, daß sich voneinander getrennte Kirchen zueinander so verhielten, wie es diesem Glauben und auch den Worten von Papst Paul VI. entspricht, der das Verhältnis zwischen Katholiken und Orthodoxen als *Communio* umschrieb, "die schon besteht, wenngleich sie noch unvollendet ist". Besinnen wir uns auf einige einschlägige Beispiele:

- a) Die aus Griechen und Lateinern bestehende Kirche des spätantiken Römischen Reiches pflegt man wegen der gemeinsam gefeierten sieben ökumenischen Konzilien "ungeteilt" zu nennen. Dennoch ergibt sich bei genauem Zusehen, daß damals Rom und Konstantinopel zueinander mehr als 200 Jahre lang im Schisma standen⁶.
- b) Obwohl das mittelalterliche Papstschisma die abendländische Kirche in zwei und zeitweise sogar in drei Parteien aufteilte, die untereinander keine *Communio* besaßen, wurden und werden diese in der kirchengeschichtlichen

⁶ Yves Congar zitiert in der Schrift *"Zerrissene Christenheit"*, Wien 1959, S. 111, zwei einschlägige kirchengeschichtliche Untersuchungen; eine von ihnen zeigt auf, daß es in den 464 Jahren vom Beginn der Alleinherrschaft Konstantins (im Jahre 323) bis zum 7. ökumenischen Konzil (im Jahre 787) zwischen den Griechen und den Lateinern fünf Schismen mit zusammen 203 Jahren gab. Die andere Untersuchung berichtet von sieben Schismen mit zusammen 217 Jahren, die es in den 506 Jahren vom Tod Kaiser Konstantins (im Jahre 337) bis zur endgültigen Annahme der Beschlüsse des 7. ökumenischen Konzils durch die Kaiserstadt Konstantinopel (im Jahre 843) gab.

Literatur durchwegs miteinander als die eine abendländische Kirche angesehen. Ebenso betrachtet man zusammen mit den autokephalen bzw. autonomen orthodoxen Kirchen, die gegenwärtig untereinander volle Gebetsgemeinschaft pflegen und miteinander die panorthodoxen Beratungen führen, auch jene Kirchen als orthodox, die ihnen in Lehre, Gottesdienst, Frömmigkeitsbräuchen und Kirchenrecht gleichen, aber aus schwerwiegenden Gründen keine Communion mit ihnen haben dürfen. Zur Bereinigung der Situation bedurfte und bedarf es in diesen beiden Fällen nur einer Aussöhnung, wie sie Kanon 95 der Trullanischen Synode als dritte Möglichkeit angibt, denn von der sakramentalen Würde, von der Rechtgläubigkeit, vom rechten Frömmigkeitsleben und von den geistlichen Vollmachten der Hirten der je anderen Seite waren bzw. sind die Streitparteien sowieso überzeugt.

c) Zwischen Griechen und Lateinern konnte es zur Zeit der Normannen, der Kreuzfahrer, des 4. Laterankonzils und in den Kolonien der italienischen Handelsstädte nicht anders gewesen sein. Denn man hielt es für möglich, die Schismen einfach dadurch zu beenden, daß man Hierarchen einsetzte, die für beide Seiten gemeinsam verantwortlich sein sollten. Wenn wir die damaligen geschichtlichen Vorgänge genau überprüfen, ergibt sich, daß die Normannen ihre lateinischen Bischöfe über die Griechen ganz einfach genauso amtieren ließen wie über die lateinischen Gläubigen aus ihrem eigenen Volk. Die Kreuzfahrer handelten ähnlich; anfangs unterstellten sie sich selber dem griechischen Patriarchen, aber recht bald sorgten sie dafür, daß ein Lateiner dessen Nachfolge antrat, und diesem unterstanden dann auch die Griechen. Das 4. Laterankonzil erließ kirchenrechtliche Bestimmungen, die für die Einheit der Kirche einfach die Unterstellung der Griechen unter lateinische Bischöfe forderten. In den italienischen Kolonien blieb es bis ins späte 17. Jahrhundert bei dieser Kirchenrechtsordnung, bis die Osmanen die Italiener vertrieben. In allen diesen Fällen mußten für Griechen und Lateiner die sakramentale Würde und die Kirchlichkeit der je anderen Seite außer Zweifel gestanden haben, obgleich man sie vorher für "schismatisch" gehalten hatte.

d) Es mußte auch außer Streit gestanden haben, daß auf der je anderen Seite ebenfalls Kirche ist, als zwischen Lateinern und einigen Abgesandten der Griechen auf den Konzilien von Lyon, von Konstanz und von Basel über die Aussöhnung beraten wurde und als man in Ferrara/Florenz sogar miteinander Konzil feierte und miteinander für die heilige Wahrheit Zeugnis ablegte - trotz aller Unterschiede und vorangehenden theologischen und sonstigen Streitigkeiten. Bei den ausführlichen Beratungen über die theologischen Verschiedenheiten zwischen Griechen und Lateinern in Florenz wurden diese ausdrücklich als nebeneinander gültige Ausdrucksweisen des Kirche-Seins

anerkannt. Von Markos Eugenikos abgesehen, hielten Griechen und Lateiner es nicht für erforderlich, von der anderen Seite Korrekturen an den kirchlichen Traditionen zu fordern; denn keine Seite hatte Bedenken, die andere hätte in der Zeit des Schismas die Würde des Kirche-Seins verloren.

e) Ebenso gab es auf griechischer Seite keinen Zweifel an der Sakramentalität der abendländischen Kirche, als 1484 eine Synode der vier griechischen Patriarchate die Entscheidung traf, daß an konvertierenden Lateinern die Taufe nicht wiederholt werden muß⁷. Die römische Seite hielt auch während des Konzils von Trient weiterhin an der Kirchlichkeit der Griechen fest. In einem Beitrag "Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche" schreibt Th. Freudenberger⁸: "Obwohl der Papst ... weder Mühe noch hohe Kosten scheute, um auch Vertreter der schismatischen Kirchen des Ostens nach Trient zu bringen, blieb ihm jeder Erfolg versagt. Lediglich Bischöfe der unierten griechischen Kirche aus dem östlichen Mittelmeerraum [= aus venetianischen Gebieten] fanden sich ein. Aber fast ohne Ausnahme waren sie bei den Beratungen sorgsam darauf bedacht, daß kein Beschluß zustande kam, der nach Form und Inhalt geeignet gewesen wäre, bei den getrennten Christen Anstoß zu erregen und ihr Verhältnis zu ihnen zu erschweren. Dies zeigte sich nirgends deutlicher als bei der Formulierung des Kanons über die Ehescheidung."

3) Schismen innerhalb der einen Kirche

Wenn sich die verschiedenen Gemeinschaften trotz der Schismen gegenseitig als Kirche anerkannten, war die Grenze zwischen ihnen keine grundsätzliche Scheidelinie, und die Gründe, weswegen die Schismen ausgebrochen waren, konnten nicht an das eigentliche Wesen der Kirche herangereicht haben. Dann brauchte man bezüglich der Gläubigen der anderen Seite keine Sorge zu haben, daß sie vom Weg zum ewigen Heil total abgekommen wären. Es konnte nur darum gegangen sein, daß man die

⁷ Vgl. den 1484 erstellten Aufnahmevertrag für Konvertiten bei Patriarch Dositheos, *Tomos agapes*, Iazi 1698, S. 568-570; Rallis-Potlis, *Syntagma*, Bd. V, S. 143-147; französische Übersetzung durch L. Petit, in *Echos d'Orient* 2, 1898/99, I, S. 130-131; vgl. auch E. Ch. Suttner, *Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Zur Anerkennung der Taufe westlicher Christen durch die orthodoxe Kirche im Lauf der Geschichte*, in *Anzeiger der Österr. Akad. der Wiss., phil. - hist. Klasse* 127, 1990, S. 1-46. Für die gesamtorthodoxe Verbindlichkeit der Synodalentscheidung von 1484 trat jüngst ein: E. Melia, *La pentarchie*, in *Istina* 32, 1987, I, S. 341-360. Er führt, S. 352f, die Synode von 1484 an unter "les conciles de la pentarchie... dont les décisions ont été reçues par l'ensemble des Eglises autocéphales".

⁸ In *Wegzeichen. Festschrift H. M. Biedermann*, Würzburg 1971, S. 149-187; Zitat auf S. 165.

Gottwohlgefälligkeit ihrer Weise des Christ-Seins in Zweifel zog und meinte, ihnen helfen zu sollen, daß sie Christen mit einem untadeligen kirchlichen Leben würden. Die Streitigkeiten zwischen den getrennten Gemeinschaften haben sich also nur auf die Frage bezogen, ob jenseits der Trennungslinie die Kirche schon die rechte Gestalt besitze oder aber der Hilfe bedürfe, damit sie die gottgewollte rechte Gestalt erst noch finden könne.

Auf der Suche nach der rechten Ausgestaltung ihres kirchlichen Lebens haben die Kirchen einander zu helfen. Es ist ihnen nämlich anheimgestellt, unter Führung durch den Heiligen Geist den Weg durch die Jahrhunderte selbst zu suchen und unter Beachtung der Zeichen der Zeit jeweils die passenden Formen für ihr Leben zu entwickeln. Damit diesbezüglich wirklich das Beste geschieht, müssen die vielen Ortskirchen zusammenwirken und sich gegenseitig durch wechselseitiges Geben und Nehmen unterstützen.

Es ist eine arge geschichtliche Last für die Kirchen, daß sie dabei vielfach versagten. Zwar darf die Kirchengeschichte viel Erfreuliches über Zusammenarbeit und über wechselseitige Förderung der Kirchen berichten; leider weiß sie aber auch von schweren einschlägigen Mängeln, als deren Folgen es zu vielerlei Spaltungen kam. Oft genug ließ nämlich die Bereitschaft zur Annahme begründeter Mahnungen zu wünschen übrig; dann konnte es unvermeidlich werden, einer Ortskirche die *Communio* aufzukündigen, in der Hoffnung, sie zur Einsicht zu bewegen. Auch war nicht immer selbstlose Mitsorge charakteristisch für das Verhalten der Schwesterkirchen zueinander; dann konnte es wegen einer Art Notwehr, die eine zu Unrecht angefochtene Kirche übte, ebenfalls zu einem Schisma kommen.

Bedachten die Kirchen recht, daß eine jede von ihnen vom Heiligen Geist in gleicher Weise zur Hüterin des heiligen Erbes bestellt ist und daß sie einander deswegen gleichrangig sind, dann anerkannten sie auch, daß es der Mitwirkung aller bei den Entscheidungen bedarf. Dann suchten sie die Lösung anstehender Probleme, indem sie synodal miteinander berieten und allen beteiligten Seiten erlaubten, ihre Anliegen einzubringen. Doch die Ranggleichheit wurde des öftern mißachtet, denn nicht selten waren die Kirchen nach irdischen Gesichtspunkten (etwa im Hinblick auf die Zahl ihrer Gläubigen oder auf die kulturellen, wirtschaftlichen bzw. politischen Möglichkeiten, die ihren Hierarchen zur Verfügung standen), von ungleicher Stärke. Dann konnte die Kirche, die sich potenter vorkam, kurzfristig darauf vergessen, daß ihr auch schwächer erscheinende Kirchen in der Ordnung der Gnade Gottes gleichrangig sind. Anstatt mit ihnen ein Gespräch zu eröffnen, in das auch diese die eigene Auffassung hätten einbringen dürfen, betrachtete sich die "stärkere" Kirche leicht als "mater et magistra" der anderen Kirchen und

trug ihnen einfach vor, was ihr selber das richtige zu sein schien. Waren die anderen Kirchen dann nicht zum Gehorchen bereit, wurden sie einfach für "schismatisch" oder für "häretisch" gehalten.

Besinnen wir uns bezüglich dieses Vorgehens der Kirchen auf einige Beispiele, die recht üble Folgen zeitigten:

Zu Spaltungen wegen "Ungehorsams" kam es bereits in altkirchlicher Zeit, als die römischen Kaiser mehr und mehr Einfluß auf das innere Leben der Kirchen nahmen und überall, wo sie regierten oder wo ihre Heere siegreich waren, auf das Verwenden der Glaubensformeln der Konzilien von Ephesus (431) und von Chalkedon (451) drängten. Schismen, welche die alte Kirche in drei große Parteien spalteten, waren die Folge:

- in Kirchen, die alle ökumenischen Konzilien des 5. Jahrhunderts und auch noch nachfolgende ökumenische Konzilien anerkennen;
- in die vorchalkedonischen Kirchen, die von den ökumenischen Konzilien des 5. Jahrhunderts zwar das Konzil von Ephesus, nicht aber jenes von Chalkedon anerkennen.
- in die vorephesinischen Kirchen, die keins von den ökumenischen Konzilien des 5. Jahrhunderts anerkennen.

Der Reichskirche galten die theologischen Formeln der ökumenischen Konzilien als das Maß der rechten Kirchlichkeit, und jene Ortskirchen, die sich weigerten, sie zu verwenden, wurden als "schismatisch oder häretisch" angesehen. Doch trotz des Vorwurfs daß diese Ortskirchen "irrgläubig" seien, gab es aber am Fortbestand ihrer Sakramentalität keinen Zweifel.

Das ab dem 11. Jahrhundert zum Expandieren in die griechische Welt erstarkte Abendland sah im Anspruch des Römischen Stuhls, in der Kirche führen und leiten zu sollen, das Maß der rechten Kirchlichkeit; es hielt alle Kirchen, die diesen Anspruch ablehnten, für fehlgeleitet und "schismatisch", ohne aber deren Sakramentalität zu bestreiten.

Sooft sich Teile derer, die als "Schismatiker oder Häretiker" eingestuft waren, "bekehrten" und bereit waren, den ökumenischen Konzilien bzw. dem römischen Papst zuzustimmen, wiederholte man bei ihrer Rekonziliation im Normalfall weder die Taufen, noch die Weihen.

4) Ein tiefgreifender Wandel setzt ein

Nach dem Abschluß des Konzils von Trient kam es schrittweise zu einem tiefgreifenden Wandel. Daß das Konzil von Ferrara/Florenz die Verschiedenheiten zwischen Griechen und Lateinern ausdrücklich als nebeneinander gültige Ausdrucksweisen des Kirche-Seins anerkannt hatte und

daß man sich auch während des Tridentiner Konzils noch bemüht hatte, "schismatische" griechische Bischöfe zur Teilnahme als Konzilsväter zu bewegen, wurde mehr und mehr vergessen. Man fing daran zu zweifeln an, daß es auch jenseits der Grenzen der eigenen *Communio* noch echte Kirchlichkeit geben könne.

Dies zeigte sich, als Klemens VIII. 1595 die Union der Ruthenen gewährte. Um die Unionsverhandlungen in Gang zu bringen, hatten zwei ruthenische Bischöfe ein Dokument mit 33 Punkten erarbeitet, die als Bedingungen für die Union gelten sollten. Unter Bezugnahme darauf votierte im Juni 1595 die Gesamtsynode der Metropole *ohne Gegenstimme* für ein Ansuchen um Sakramentengemeinschaft an den römischen Papst und beauftragte zwei Delegierte, das Ansuchen und die 33 Punkte nach Rom zu überbringen. Dem Ansuchen der Kiever Synode und dem Dokument mit den 33 Punkten lag das Unionsverständnis des Florentiner Konzils zugrunde, das an der Gleichrangigkeit der lateinischen und der griechischen Kirche keinen Zweifel zuließ und die Traditionen beider Seiten als rechtgläubig anerkannte.

Doch ein Menschenalter nach dem Tridentiner Konzil gab es auch eine andere ekklesiologische Konzeption. Die Jesuiten in Polen und ihr führender Theologe Petrus Skarga vertraten je länger desto deutlicher, daß es *ein Heilserfordernis für die Christen* sei, unter der Obhut des obersten Hirten in Rom, des Nachfolgers Petri, zu stehen. In der Unionsbulle *Magnus Dominus* des Papstes Klemens VIII. vom 23. 12. 1595 fand diese Position ihren Niederschlag.

Die Bulle verlangt wiederholt und sehr eindringlich die Korrektur von Irrtümern, welche die Ruthenen bisher vertreten hätten, und sie sagt, daß die Ruthenen das Heil nur dann erlangen, wenn sie in die Herde des Papstes aufgenommen werden. Die Ruthenen, die nach päpstlicher Auffassung bisher "draußen" gestanden waren, würden bei der Union durch ihr Gehorsamsgelöbnis gegenüber der *Ecclesia Romana* und weil sie alles verbessern würden, was bei ihnen falsch war, in die Kirche aufgenommen; dann würde ihnen das ewige Heil gesichert sein.

Es erübrigt sich, Ausführungen darüber zu machen, daß eine solche Auffassung dem diametral widersprach, was die Ruthenen erbeten hatten. Bischöfe und führende Laien, die zur Union bereit gewesen waren und zum Teil sogar ihre Unterschrift auf das Unionsansuchen gesetzt hatten, ehe die Bulle *Magnus Dominus* ergangen war, verwarfen hinterher die Union. Denn die Vorbereitung für die Union war nicht gründlich genug gewesen. Man hatte versäumt, gemeinsam zu klären, was das Schisma, das man beenden wollte, wirklich bedeutete; was also beim entscheidenden Schritt tatsächlich zu geschehen hatte. Die Folge war, daß es nicht nur nicht gelang, den alten Graben

zwischen den beiden Kirchen zu überbrücken, daß man vielmehr sogar einen neuen, viel bitterer empfundenen Graben aufriß.

Aus Dokumenten der römischen Kurie kann entnommen werden, daß man dort von der Bewertung des Schismas, wie sie in der Unionsbulle für die Ruthenen begegnet, nicht mehr abrücken wollte. Doch dies besagt noch nicht, daß die lateinische Kirche seit damals fest zur neuen Ekklesiologie gestanden wäre. Wie an folgenden Beispielen von Vorkommnissen⁹ zeigt, dauerte es noch recht lange, bis das pastorale Verhalten der Lateiner tatsächlich und überall von dieser Auffassung geprägt war:

a) Bis ins 17. Jahrhundert war in islamisch dominierten Territorien eine eingeschränkte Sakramentengemeinschaft der Lateiner mit den Griechen gang und gäbe. Sogar gegenseitige Erteilung des Weihesakraments über die Grenzen des Schismas hinweg hat es bis ins 17. Jahrhundert gegeben.

b) Missionare, die von der Sacra Congregatio de Propaganda Fide seit ihrer Gründung im Jahr 1622 in großer Zahl ins osmanische Reich entsandt wurden, konnten sich fast ein Jahrhundert lang in orientalischen Kirchengemeinden in ähnlicher Weise in Glaubensunterweisung, Sakramentenspendung und Caritasdiensten betätigen, wie es ihre Mitbrüder in den Heimatländern neben dem dortigen Pfarrklerus taten. Zwischen ihnen und den Ortskirchen entwickelte sich ein Verhältnis, von dem sich in etwa sagen läßt: Obwohl die Missionare in jurisdiktioneller Abhängigkeit von der sie entsendenden römischen Kongregation und von ihren höheren Ordensoberen verblieben, war ihr priesterliches Wirken tatsächlich, wenngleich in kirchenrechtlich nicht eindeutig geklärter Weise in das Leben des orientalischen Schwesterkirchen einbezogen¹⁰. Jahrzehntelang stützten sich hohe und höchste orientalische kirchliche Würdenträger auf die westlichen Missionare ebenso (manche sogar noch mehr) wie auf die Mönche ihrer eigenen Kirche.

c) Vielfache Verbindungen zwischen Rom und den orientalischen Kirchen, zu denen es ab der Mitte des 16. Jahrhunderts in osmanischen und etwas später auch im persischen Reich gekommen war, weiteten sich im 17. Jahrhundert aus und führten dazu, daß einzelne Hierarchen, Theologen oder Notabeln *pro foro interno* (= in einem Entschluß, der nur für den Gewissensbereich Gültigkeit besaß und der Öffentlichkeit verborgen blieb) eine individuelle Union mit dem Römischen Stuhl eingingen und *pro foro externo* (= in aller Öffentlichkeit) führende Persönlichkeiten ihrer bisherigen (mit Rom

⁹ Zu diesen Vorkommnissen werden viele Details dargelegt in dem angekündigten Buch *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*.

¹⁰ Bezüglich der Tatsache, daß diese Hilfeleistung ein Vorbild für unsere Zeit sein könnte, vgl. E. Ch. Suttner, Ein ökumenischer Traum, in *Der christliche Osten* 53, 1998, S. 286-290.

nicht unierten) Kirche blieben. Die auf diese Weise mit der Ecclesia Romana unierten Hierarchen behielten mit römischer Zustimmung die Möglichkeit, bei den Nicht - Unierten weiter zu amtieren, obwohl bei diesen im Fall einer strengen Anwendung der neuen Ekklesiologie weder Kirche, noch die Fülle der Heilsgnade hätte anerkannt werden dürfen.

Eine Deutung im Widerspruch zur authentischen Ekklesiologie

Zur strikten Anwendung der neuen Ekklesiologie kam es, nachdem die Sacra Congregatio de Propaganda Fide 1729 ein strenges Verbot jeglicher *communicatio in sacris* mit "Schismatikern und Häretikern" durchzusetzen begann.

Je mehr Zeit seit dem Tridentinum verstrichen war, desto eindeutiger festigte sich unter den Theologen der Lateiner die Überzeugung, daß alles, was außerhalb der pastoralen Zuständigkeit des Papstes geschah, außerhalb der Kirche Christi geschehe; daß also sie Sakramente, welche von Bischöfen oder Priestern vollzogen werden, die keine jurisdiktionellen Bande zum Papst besitzen, *unerlaubt (illegitim)* seien. Zwar sahen sich die Lateiner wegen Gottes unerklärlich großer Barmherzigkeit und gemäß der Sakramentenlehre des Tridentinums gezwungen, auch die für unerlaubt gehaltenen Sakramente der "Schismatiker und Häretiker" als *gültig* anzuerkennen; sie wagten es nicht, jegliches Vorhandensein sakramentaler Gnadengaben Gottes bei ihnen zu bestreiten. Doch in logischer Konsequenz zu ihrer Überzeugung, daß bei ihnen die Sakramente nur unerlaubt gespendet würden, zogen sie die vollgültige Sakramentalität des kirchlichen Lebens aller "Schismatiker und Häretiker" in Zweifel.

Sie lehrten in der Folge immer deutlicher, daß jenseits der kanonischen Grenzen der vom Papst geleiteten römischen Kirchengemeinschaft die Kirche Christi nicht gefunden werden könne¹¹. Dort vermuteten sie nur mehr in die Irre gegangene Gemeinschaften, die eigentlich gar nicht an den Sakramenten der Kirche partizipieren dürften und deren Gläubige zum Heil ihrer Seelen zum

¹¹ In dem dogmatischen Lehrbüchern der Katholiken wurden im Lauf der nachfolgenden Zeit überaus komplizierte Spekulationen angestellt, damit die Lehre von der nach Gottes Ratschluß notwendigen Heilsmittlerschaft der Kirche für alle, die gerettet werden, sowohl mit der Lehre vom Zusammenfall der kanonischen und der gnadenhaften Kirchengrenzen, als auch mit der Auffassung in Einklang gebracht wurde, daß es jenseits der Kirchengrenzen gültige, wenngleich illegitime sakramentale Heilszeichen gibt. Einen Überblick dazu gaben noch vor der Ankündigung des 2. Vat. Konzils Th. Sartory, *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*, Meitingen 1955, S. 133-194, und M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. III/1, München 1958, S. 410-432.

Anschluß an die wahre, vom Papst geleitete Kirche aufzufordern seien. Nur durch den Abschluß einer Union mit dem Römischen Stuhl hätten die Orientalen nach ihrer Meinung wieder zur Kirche zurückkehren können. Die schärfste Form, in der die neue Ekklesiologie je in einem offiziellen Lehrdokument der katholischen Kirche ausgesprochen wurde, war die eingangs erwähnte Enzyklika "Mystici corporis". Die in ihr vorgetragene Auffassung wurde vom 2. Vat. Konzil korrigiert. Papst Paul VI. folgt mit seiner ebenfalls oben angeführten Aussage im Breve "Anno ineunte" dem 2. Vat. Konzil.

Der Zweifel der Katholiken an der Berechtigung der griechischen Kirchen zur Spendung der heiligen Sakramente und die Konkurrenz zwischen Unierten und Orthodoxen, die daraufhin immer lebhafter wurde, beunruhigte die griechischen Patriarchen sehr. Im Juli 1755 erklärten sie synodal von ihnen getrennten Lateiner und armenier für "ungeheiligt und ungetauft". Die sakramentalen Riten, die an ihnen vollzogen worden waren, nannten die griechischen Patriarchen leere Zeremonien, die keine Gaben des Heiligen Geistes vermitteln.

Ortsgemeinden, in denen keine wirklichen Sakramente zur Heiligung der Gläubigen, sondern nur leere Feiern vollzogen werden, sind nicht die Kirche. Also haben die griechischen Kirchen durch diesen Beschluß eine klare Ablehnung der abendländischen Christenheit ausgesprochen. Nie hatte es vorher eine ebenso ernste Verurteilung der lateinischen durch die griechischen Kirchen gegeben, und überhaupt nie ist es zu einer ebenso uneingeschränkten Verwerfung der griechischen durch die lateinische Kirche gekommen.

So ist im 18. Jahrhundert die neue Ekklesiologie von der alleinseligmachenden Qualität der je eigenen Konfession zum offiziellen und gemeinsamen Besitz von Lateinern und Griechen geworden. Bis vor nicht langer Zeit wandten daher die Griechen die Texte, die Bischof Cyprian mit Bezug auf die Ketzler seiner Zeit formuliert hatte, ausdrücklich auf die Lateiner an; manche von ihnen tun es noch heute. Die Lateiner hielten ihrerseits die Griechen für "verlorene Schafe Christi", die um derr Rettung ihrer Seelen willen zur katholischen Kirche bekehrt werden müsse.

II Der Wandel im Verständnis von Kirchenunion

Geistliche Motive für Kircheunionen

Bei *jedem* Vorbereiten einer Union stand ein geistliches Verlangen Pate: Es sollte dem Auftrag des Herrn zur Eintracht entsprochen werden. Vor dem nachtridentinischen Wandel in der Ekklesiologie, solange man nicht daran

zweifelte, daß auch die "schismatischen" Gemeinschaften die Gnaden- und Heilmittel der Kirche anbieten, gab es Unionen, deren geistliche Zielsetzung allein darin bestand, daß man zum Lobpreis des Spenders der Gande fraglich gewordene Zusammengehören der Christen wieder sichtbar machen wollte.

Doch erhabene Ziel konnte getrübt werden, wenn man bei den Aussprachen wegen Mangels an echter christlicher Bereitschaft zum Eingehen auf die Gedanken, Sorgen und Nöte der anderen in erster Linie auf das Verteidigen der eigenen Sichtweisen bedacht blieb. Erst recht war dem so, wenn eine "stärkere" Kirche ganz alleine die Lösung der anstehenden Probleme zu kennen meinte und die Unionsbedingungen dominieren wollte, weil sie zwar ihre geistliche Pflicht, den anderen Kirchen die eigene Einsicht mitzuteilen und ihnen hilfreich zur Seite zu stehen, recht ernst nahm, dabei aber übersah, daß mit dem geistlichen Geben immer auch ein Empfangen aus den Erfahrungen der Schwesterkirchen verbunden sein müßte. Ein derartiges Verfahren hatte Yves Congar im Blick, als er darauf verwies, daß sich über Jahrhunderte hinweg Lateiner wie Lehrer der Griechen verhielten und umgekehrt die Griechen wie Lehrer der Lateiner, und daß beide Seiten die ganze Zeit über versuchten, die anderen von der ausschließlichen Gültigkeit ihrer eigenen Ansicht zu überzeugen¹².

Anstatt die geistlichen Güter der durch ein Schisma getrennten Kirchen zu einer gemeinsamen Lösung zusammenzutragen, wurden bei Unionen, die durch Dominanz zustande kamen, die Einsichten der "schwächeren" Seite, die der "stärkeren" nicht gefielen, dem Vergessen anheimgegeben, und die Christenheit verarmte. Zudem hatte schon Augustinus dem "compelle entrare" aus der lateinischen Übersetzung von Lk 24,23 eine Deutung gegeben, die es der weltlichen Obrigkeit ermöglichte, durch staatliche Mittel einzugreifen, wenn Widerspenstige die Annahme der durch kirchlichen Spruch auferlegten Weise des Christseins obstinat verweigerten. Bis in die Neuzeit haben dort, wo es Formen von Staatskirchentum gab, Machthaber unterschiedlicher Konfession beim "Unieren" von Andersdenkenden mit der "herrschenden Kirche" eifrig mitgewirkt.

Oftmals war es so, daß die "stärkere" Seite nur auf einen Teil der "schwächeren" einwirken konnte und sich zunächst einmal diesen "unierte" – in der Hoffnung, daß die einstweilen noch "draußen" gebliebenen Teile der "schismatischen" Kirche mit der Zeit auch noch "den rechten Weg fänden" und

¹² Cf. *Vom Heiligen Geist*, Freiburg 1982, S. 444: "Während der Jahrhunderte einer Trennung, die nie vollständig durchgeführt worden ist, wurden Bestrebungen unternommen, die Gemeinschaft wieder herzustellen und zu einem Einvernehmen zu gelangen. Leider ging man auf beiden Seiten nur darauf aus, die andere Seite zu sich herüberzuziehen".

der Union nachträglich beiträten. Dann war das, was "Union" hieß, in Wirklichkeit ein neues Schisma, das mitten durch die "schwächere" Seite verlief.

Bereits im 6. Jahrhundert gibt es dafür ein Beispiel. Im Jahr 590 ließ Kaiser Maurikios für die Armenier in den von ihm wiedereroberten Gebieten Anatoliens einen mit der Reichskirche unierten (auf das Chalkedonense verpflichteten) Katholikos einsetzen – einen Gegenkatholikos nach Meinung jener Armenier, die außerhalb des militärischen Machtbereichs des Römerkaisers lebten. Was dem Kaiser als Sorge für die Einheit der im eroberten Gebiet lebenden Armenier mit der Reichskirche galt, war aus armenischer Sicht das Aufreißen einer neuen Kirchenspaltung. Denn die Armenier wurden für die Jahre bis zum nächsten Vorstoß der Perser, bei dem das mit der Reichskirche unierte Katholikosat wieder verschwand, in zwei kirchliche Lager getrennt. Von jenem Ereignis an bis in unser Jahrhundert, bis zur Schaffung einer neuen unierten Kirche in St. Petersburg im Jahr 1905 und zur sogenannten "Heimführung der Unierten in die orthodoxe Kirche" nach dem 2. Weltkrieg in der Westukraine, in Rumänien und in der Slowakei gab es zahlreiche sogenannte "Unionen", die eine Spaltung zur Voraussetzung hatten.

Noch weniger als bei Unionen, die durch einseitiges Erfüllen des Auftrags zu geben zustande kamen, entsprach man der geistlichen Sendung der Kirche, sooft man in nachtridentinischer Zeit ein Unionswerk einleitete, "um Seelen zu retten". Wegen der neuen Ekklesiologie, die, wie oben beschrieben, im 18. Jahrhundert Allgemeingut von Katholiken und Orthodoxen wurde, sind auf beiden Seiten seeleneifrige Bischöfe, Priester und Gläubige in Sorge geraten, daß sich die "verirrten Schafe" jenseits der Grenze des Schismas auf heilsgefährdenden Wegen befänden. Sie meinten, diesen eine richtige und notwendige Hilfe zum ewigen Heil bringen, wenn sie sie zur Konversion veranlassen. Jene, die so handelten, mögen fest überzeugt gewesen sein, Gutes zu tun und einen Auftrag Gottes zu erfüllen, dennoch gilt: Sie rissen in Wirklichkeit jenseits der Grenze des Schismas in einer Ortskirche, die sie allerdings nicht als solche anerkannten, die aber der Heilige Geist mit allen Gnaden – und Heilmitteln ausgerüstet hat, Gläubige vom Leib Christi weg, um sie auf ihrer Seite der Grenze dem Leib Christi wieder zuzuführen. Ihrem geistlichen Eifer sei Respekt erwiesen; ihr Handeln muß Ablehnung finden.

Diesseitige Motive für Unionen

Bereits beim Überdenken der im Geistlichen verankerten Motivationen sind wir hinübergelitten in den Bereich des menschlich Begrenzten an der Kirche. Denn in der Kirche sind auch die geistlichen Motive immer nur so

vorhanden, wie sie von den zum konkreten Zeitpunkt und am konkreten Ort lebenden Menschen aufgefaßt und ins Leben übersetzt werden. Darüberhinaus wird die Kirche noch von vielen anderen Begrenztheiten charakterisiert. Denn als eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst¹³, wird sie von allem geprägt, was die Menschen prägt, die an ihr Glieder sein dürfen. Deren Schwächen sind die Schwächen der konkreten Ortskirchen; deren geschichtliche Umstände im guten wie im bösen – ihre Hoffnungen und Wünsche; ihre Erfolge und ihr Scheitern; die Chancen und Gefährdungen ihrer Zeit; ihre sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Verflechtungen sowie ihre nationalen, vielleicht sogar nationalistischen Aspirationen – sind die geschichtlichen Umstände der Ortskirchen. Das kirchliche Handeln der Ortskirchen, das in erster Linie vom Heiligen Geist geleitet wird, wird zugleich auch von den historischen Begrenztheiten ihrer zeitgenössischen Mitglieder geprägt. Dies macht jede Union zu einem geschichtlichen Vorgang, der, um verstanden werden zu können, auf die konkreten Verhältnisse hin untersucht werden muß, unter denen er gesucht, geschlossen, behindert und vielleicht auch vereitelt wurde.

Einen Begriff von Union prägen zu wollen, der für alle Kirchen, welche mit einer anderen Kirche in Einheit traten, oder auch nur für die mit Rom in Einheit stehenden Ostkirchen passen würde, ist eine Unmöglichkeit, weil die Unionen aus unterschiedlichen Zeiten stammen, aus einem unterschiedlichen Bündel von Motiven erstrebt und geschlossen wurden, unterschiedlichen historischen Bedingungen zu entsprechen hatten und Ortskirchen von unterschiedlicher Größe betreffen.

¹³ Vgl. die entsprechende Beschreibung der Kirche in Art. 8 der dogmatischen Konstitution über die Kirche des 2. Vat. Konzils.

STUDIA PEDAGOGICA

FORMAREA CATEHEȚILOR

MARIA GOȚIA, ANTON GOȚIA

ABSTRACT. The Forming of the Catechists. The paper is a theoretical work with large practical implications concerning the process of forming of catechists by the Greek-Catholic Church. Taking as a basis the situation of the Church after its outcome from clandestinity (1990) and its evolution since then the authors focus their attention on the categories of catechists, types of necessary catechists, the importance of their forming as well as the type of their commitment.

According to the situation of the Church and its needs some requirements are set up: the aim of religious teaching, the type of religious teaching, the type of catechists forming, the criteria for the forming of teachers of religion as well as the supreme model for the forming.

The forming of the catechists, in the authors opinion, is built on three axes: the knowledge, the Christian message and its experiencing and the capacity to transmit it. These three axes impose the type of instruction (doctrinal, pedagogical and cultural).

The institutions engaged in the forming of catechists (Theological Institutes of the Church, Theological Faculties in the Universities) ought to take into consideration the given situation and assume both a good knowledge of the communities and the responsibility for the forming of catechists.

1. Înainte de a-i fi fost interzisă orice activitate de evanghelizare de către regimul comunist și ateu, Biserica Greco-Catolică încredința predării religiei în școală, preoților¹. Dacă autorii de tratate de catehetică sau îndrumătoare foloseau termenul *catehet*, ei se refereau constant la preoții profesori de religie, deoarece laicii reprezentau doar o rezervă teoretică² de cadre cărora Biserica le putea încredința această misiune în lipsa preoților.

¹ N. Brânzeu, *Sămănătorul*, Tom 1 (*Catehetica*), Lugoj, 1936, p. 118-121.

² *Ibidem*.

2. Recunoaștem și astăzi prelungiri ale acestui mod de abordare a problemei cadrelor angajate în cateheză:

- preoții sunt insuficient pregătiți să-și asume misiunea catehezei parohiale, care, funciar, pleacă din comunitate și totodată o zidește;
- răspândirea catehizării este transferată în zona predării religiei în școală, deși aceasta este doar o formă particulară de cateheză, ce nu poate înlocui cateheza propriu-zisă³; decurge de aici și ignorarea celorlalte categorii de credincioși, alții decât școlarii: tinerii, adulții, vârstnicii și copiii preșcolari;
- instituția catehetului, altul decât preotul, nu este încă asimilată în multe zone.

3. Realitatea catehetică prezentă poartă și amprenta activității Bisericii în clandestinitate, când, în mod obiectiv, s-a impus cateheza ocazională, cateheza de inițiere în vederea primirii solemne a Sf. Împărtășanii și, mai ales, cateheza implicită realizată prin participarea credincioșilor la S. Liturghie.

De aceste forme de cateheză s-au îngrijit cu curaj și cu roade binecuvântate atât preoți, cât și persoane consacrate și laici, care, asemeni creștinilor din primele timpuri, în virtutea condiției lor de botezați și miruiți, s-au angajat diferențiat și complementar la îndeplinirea misiunii de evanghelizate încredințată Bisericii de Mântuitorul Însuși.

4. Această experiență de aproape o jumătate de veac ne aduce în față două aspecte de maximă importanță:

- cateheza se face pretutindeni, dar mai ales în jurul Sf. Liturghii, respectiv în comunitate;
- angajarea tuturor categoriilor de creștini în cateheză, în mod specific și complementar, este firească, fecundă și, totodată, evanghelică.

Sunt roade ale lucrării Spiritului Sfânt, de care Acesta nu ne-a lipsit în vremea prigoanei, după cum S-a îngrijit să le dăruiască, pe alte căi, în aceeași perioadă, Bisericilor din țările libere, așa cum ne-o dovedesc numeroasele documente catehetice ale Magisteriului conciliar și postconciliar⁴.

5. Reintrată în legalitate, Biserica se confruntă și în îndeplinirea ministerului catehetic cu situații ce diferă atât față de perioada comunistă, cât și față de cea interbelică:

³ ÎGC, 73.

⁴ *Ad Gentes* (1965); *Apostolicam Actuositatem* (1965); *Gravissimum Educationis* (1965); *Gaudium et Spes* (1965); *Lumen Gentium* (1964); *Îndrumătorul Catehetic General* (1971); *Catechesi Tradendae* (1979); *Christifideles Laici* (1988); *Evangelii Nuntiandi* (1975); *Mesaj către Poporul lui Dumnezeu* (1977); *Redemptoris Missio* (1990); *Îndrumătorul General pentru Cateheză* (1997).

- nu mai are statutul de Biserică majoritară în Provincia Mitropolitană, cunoaște tensiunile interconfesionale și concurența altor culte;
- parohiile sunt mai puține și prezintă o problemă pastorală cu totul alta decât cea cu care se confruntau preoții odinioară;
- zestrea materială a Bisericii este precară;
- resursele umane sunt mai bogate în varietate: alături de preoți este prezentă forța laicului și a persoanelor consacrate chiar dacă ea este ignorată sau irosită uneori.

6. Cine sunt apostolii pe care îi trimite astăzi Cristos să vestească Evanghelia ? Ce pregătire trebuie să le ofere Biserica lăsată de El să-l continue lucrarea acestor persoane pentru a fi capabile să transmită mesajul creștin lumii de astăzi ?

Răspunsul la prima întrebare ni-l oferă tocmai datele realității, ce devin semne ale timpului, prin care Dumnezeu ne vorbește: toți creștinii sunt chemați la misiune, iar vocațiile speciale la ministerul catehetic, născute la rândul laicilor și al persoanelor consacrate în timpul nostru, se alătură și completează fericit vocația misionară pe care o are fiecare preot în virtutea Sf. Taine a Preoției.

Această înțelegere a semnelor timpului este confirmată de învățătura Bisericii⁵ și tocmai aici trebuie să căutăm sprijinul de care are nevoie Biserica Greco-Catolică în refacere pentru definirea pastoralei cateheților în Biserica particulară, pentru discernerea importanței, scopului și naturii formării acestora, criteriile care guvernează formarea și dimensiunile acesteia.

Așadar, racordarea pastoralei cateheților în Biserica Greco-Catolică la pastorală cateheților din Biserica Universală nu se poate realiza decât alimentând-o de la același izvor al Învățăturii magisteriale conciliare și postconciliare⁶ despre misiunea evanghelizatoare a Bisericii care se revarsă bogat într-o matcă anume, specifică: realitatea românească a zilelor noastre în care trăiește Biserica Greco-Catolică.

7. Biserica particulară, comunitatea creștină în întregul ei, este cea care trebuie să se simtă răspunzătoare de slujirea catehetică unică, realizată împreună, dar diferențiat de preoți, călugări și laici, fiecare după propria condiție și vocație în Biserică, în comuniune cu Episcopul, iar dacă vreuna dintre aceste forme lipsește, cateheza își pierde din bogăție și semnificație, ne spun *Catechesi Tradendae*⁷ și *Îndrumătorul General pentru Cateheză*⁸.

⁵ CT 16; LG 33; ÎGC 219.

⁶ Vezi nota 4.

⁷ CT 13.

⁸ ÎGC 219.

Observăm pe de o parte:

– aspectul unitar al catehezei, realizat prin contribuția unui număr mare de persoane, aparținând unor categorii diferite; pe de altă parte.

– specificul contribuției categoriilor de persoane menționate, specific ce derivă din responsabilitățile particulare ale fiecărei categorii, aflate într-un raport de complementaritate.

8. Se impun astfel două aspecte ale formării pentru cateheză: alături de *formarea comună* este necesară și *formarea specifică*:

– *a preoților*, a căror chemare de a fi educatori ai credinței decurge din Sf. Taină a Preoției⁹. Aceasta implică și suscitarea simțului responsabilității comunității privind cateheza, organizarea fundamentală a catehezei, trezirea și discernerea vocațiilor la cateheză și integrarea activității catehetice în planul general de evanghelizare a comunității și în planurile pastorale de diecezare¹⁰.

– *a părinților* care, o dată cu Sf. Taină a Căsătoriei, primesc harul și răspunderea educației creștine a copiilor lor¹¹;

– *a persoanelor consacrate*, a căror mărturie publică a consacrării lor conferă originalitate participării lor la cateheză¹²;

– *a cateheților laici*, a căror activitate catehetică, desfășurată în lume, izvorăște din Sf. Taină a Botezului și Mirului, care îi fac părtași la funcția sacerdotală, profetică și regală a lui Cristos, la care se adaugă și chemările speciale la misiunea catehetică¹³.

Locul formării în pastorală cateheților

9. Formarea catehetică a acestor categorii de persoane este prioritară în pastorală catehetică a Bisericii particulare față de înnoirea textelor catehetice sau de îmbunătățirea organizării, importante, neîndoielnic, și ele¹⁴.

Această pastorală mai trebuie să suscite în parohii și comunități vocații la cateheză, să asigure un număr suficient de cateheți, să-i organizeze repartizându-i echilibrat și promovând responsabili la nivel diecezan,

⁹ *Praesbiterium Ordinis* 6, 8, 9; *Pastores dabo vobis*, 1992, 12; ÎGC 224.

¹⁰ ÎGC 224-225; LG 10; CT 64.

¹¹ ÎGC 226-227; CT 68; ChL 62; FC 36, 38; EN 71; LG 11.

¹² ÎCG 228-229; CT 65; EN 69; LG 44; RM 69; CBC 932.

¹³ ÎGC 230-232; LG 31, 35; ChL 15,25; CBC 429; EN 73; CT 45; 66, RM 33, 37.

¹⁴ ÎGC 234.

protopopial și parohial, să-i coordoneze și să le ofere asistență spirituală individuală și de grup¹⁵.

Scopul catehezei determină scopul formării cateheților

10. Cateheții sunt pregătiți de Biserică pentru a fi capabili să transmită mesajul creștin astfel încât catehizații să-și maturizeze credința și să crească în legătura lui Isus Cristos până la unirea cu El.

Caracterul cristocentric al catehezei impune același caracter și formării cateheților¹⁶.

Astfel, o *formare cristocentrică* îi conduce pe cateheți la capacitatea de a realiza împreună cu destinatarii catehezei un parcurs de cunoaștere tot mai apropiată a vieții lui Isus Cristos, centrul istoriei Mântuirii, de a explica misterul întrupării Fiului lui Dumnezeu, pentru ca mai târziu aceștia să se unească cu Mântuitorul prin Sf. Taine ale inițierii și să aprofundeze aceste aspecte într-o cateheză permanentă. Este un obiectiv pe care cateheții și catehizații nu-l vor putea atinge fără ca aceștia din urmă să rămână într-o profundă familiaritate cu Isus Cristos și cu Tatăl în Spiritul Sfânt.

Natura formării cateheților decurge din natura transmiterii Evangheliei în Biserică

11. Cateheza este în mod esențial eclezială și de aceea și formarea cateheților este de natură eclezială¹⁷, pentru ca aceștia să poată catehiza în numele Bisericii.

Această legătură fundamentală a cateheților cu Biserica și fidelitatea lor față de aceasta le asigură capacitatea de a păstra integritatea și puritatea credinței primite de la Cristos, de a considera Evanghelia Cuvânt viu și actual și de a o transmite în întreaga ei autenticitate. Vor putea de asemenea să o adapteze la specificul destinatarului, așa cum face Biserica. O formare eclezială a cateheților le garantează acestora așadar respectarea fidelității față de Dumnezeu și Cuvântul Său pe de o parte și față de om pe de altă parte, respectiv a celor două cerințe fundamentale ale catehezei.

¹⁵ ÎGC 233; AG 17.

¹⁶ ÎGC 235; CT 5.

¹⁷ LG 64; ÎGC 236.

Criterii pentru formarea cateheților în pas cu Biserica și în pas cu timpurile

12. Tocmai aceste cerințe generează un număr de criterii pentru formarea cateheților:

– formarea să devină răspunsul Bisericii la nevoile de evanghelizare a timpului. De aceea se așteaptă de la cateheți o mare sensibilitate socială, dar mai ales o credință profundă și o identitate creștină și eclezială clară, de care lumea noastră are nevoie ca de aer;

– formarea să vizeze aceeași țință educativă a catehezei pe care o susține astăzi Biserica: o formare creștină integrală - inițiere și apoi educare - și nu doar instrucție catehetică. Pentru a fi capabili să-i formeze astfel pe creștinii încredințați lor, cateheții trebuie să fie totodată învățători, educatori și mărturisitori;

– cateheții trebuie formați pentru a fi capabili să depășească tendințele unilaterale divergente, să conjuge dimensiunea adevărului cu înțelegerea credinței, ortodoxia și ortopraxia, sensul eclezial și sensul social, oferind o cateheză deplină și completă, așa cum o cere momentul catehetic și pe care îl trăiește astăzi Biserica;

– formarea cateheților laici¹⁸ trebuie să respecte specificul vocației lor și nu să fie o variantă prescurtată a formării pe care o primesc preoții și călugării;

– pedagogia adoptată în formare trebuie să fie coerentă cu pedagogia proprie procesului catehetic, inspirată înainte de toate de însăși pedagogia divină¹⁹.

Modelul suprem pentru formarea cateheților îl oferă însăși pedagogia divină

13. Isus Cristos, trimis de Tatăl să fie lumină neamurilor, pentru ca mântuirea Sa să ajungă până la marginile pământului²⁰, este Învățătorul suprem și în același timp formator al apostolilor prin cuvânt și faptă, apostoli pe care, la rândul Său, îi va trimite în lume în Spiritul Sfânt²¹, Dătătorul de viață, Cel Ce îi va face să împlinescă porunca primită.

¹⁸ AA 29 a.

¹⁹ ÎGC 237; CT 22, 72.

²⁰ Is 49, 6.

²¹ Mt 28, 19; Lc 24, 47; Fap. 1, 8.

14. Pentru a deveni apostoli, învățăceii aderă total la Cristos și acceptă înnoirea radicală a vieții: "Cel ce iubește dorește să se dăruiască pe sine"²².

Identificăm astfel condiția principală a formării: unirea cu Cristos, din care izvorăște apoi firesc și tumultos apa vie ce însuflețește viața misionară.

Decurge de aici și fidelitatea iubitoare față de Evanghelia vestită de Învățător și fidelitatea față de omul aflat în cele mai diferite situații de viață și de trăire spirituală²³.

Cele trei axe ale formării cateheților

15. Formarea cateheților se clădește așadar concomitent pe trei axe care îi asigură organicitatea și coerența:

- a. să trăiască mesajul creștin,
- b. să cunoască mesajul creștin și pe cei cărora acesta le este destinat,
- c. să fie capabili să transmită mesajul creștin²⁴.

16. a. *Trăirea mesajului creștin* se bazează pe o *maturitate umană inițială* caracterizată prin echilibru afectiv, simț critic, unitate interioară, capacitate de relații și dialog, spirit constructiv și valențe pentru colaborare, maturitate mereu îmbogățită prin exercițiul catehetic, evaluare și reevaluarea lui permanentă, de asemenea, prin respectul și iubirea față de subiecții catahezei²⁵.

Tot exercițiul catehezei este cel care alimentează și sporește *credința catehetului și spiritualitatea lui* din care se naște apoi mărturia sa de viață. Dacă este adevărat că, făcând cateheză, te catehizezi pe tine însuși, tot atât de adevărat este că nu poți face cateheză dacă nu te catehizezi pe tine. În acest sens formarea pentru cateheză și cateheza sunt în permanentă alimentare reciprocă.

Conștiința apostolică a cateheților poate fi educată și alimentată în primul rând prin identificarea cateheților cu persoana lui Isus, învățător și formator al discipolilor și prin însușirea zelului Său pentru zidirea Împărăției Cerurilor.

Apoi, prin formarea permanentă, în modestie și temeinică și, în cele din urmă, prin cunoașterea și trăirea proiectului concret de evanghelizare în eparhie și în parohie.

17. b. *Formarea doctrinală* este necesară cateheților pentru ca aceștia să dobândească o cunoaștere organică a mesajului creștin al cărui centru este Isus Cristos.

Formarea doctrinală este atât biblică, cât și teologică și cuprinde:

²² RM 7; DM 7.

²³ ÎGC 163-165; RM 14-15, 23; EN 49-50; CT 35 urm.

²⁴ ÎGC 238; CT 22.

²⁵ EN 79; ÎGC 239.

- cele trei mari etape ale istoriei Mântuirii: Vechiul Testament, Viața lui Isus și Istoria Bisericii;
- marile nuclee ale mesajului creștin cuprinse în Crez, Sf. Liturghie, viața morală și rugăciune.

Se observă faptul că acest conținut al formării doctrinale a cateheților coincide cu cel pe care ei va trebui să-l transmită la rândul lor²⁶.

Formarea biblică și teologică trebuie să urmărească prezentarea sintetică a mesajului transmis, sinteză care să-l facă pe catehet capabil să se maturizeze în credință și să-și îndeplinească misiunea cu speranță.

De asemenea formarea biblică și teologică trebuie să structureze, să armonizeze și să ierarhizeze între ele diferitele elemente ale mesajului creștin.

Formarea teologică trebuie să rămână în strânsă legătură cu experiența umană, astfel încât mesajul creștin să vorbească vieții omului concret și să o încreștineze.

O formare doctrinală solidă oferă catehetului posibilitatea de a rămâne fidel mesajului evanghelic și de a-l transmite cu autenticitate, integral, de a discerne itinerarul spiritual al catehetului. Aceeași formare are efecte pozitive și asupra subiecților catehezei: ei vor primi mesajul în mod activ, participativ.

18. *Formarea pedagogică* este răspunsul necesar la nevoia ca Biserica să-l pregătească pe catehet să poată transmite mesajul creștin cu ajutorul Spiritului Sfânt, mesaj pe care îl trăiește și îl cunoaște.

Firește, respectarea pedagogiei originare a credinței, respectarea pedagogiei divine, este primul reper pentru formarea pedagogică a cateheților.

Sarcina catehezei de a-l conduce pe creștin la maturitatea credinței prin cultivarea darului credinței sădit de Dumnezeu în inimă se poate îndeplini dacă este cultivată atenția față de persoane, capacitatea de a interpreta și a răspunde la nevoia de educație, spiritul de inițiativă necesar declanșării și întineririi procesului de învățare, arta de a conduce un grup uman spre maturitatea credinței.

Catehetul, în propriul său stil de muncă și conform propriei personalități, va respecta principiile generale ale pedagogiei catehetice. În mod concret, el va fi capabil să-și poată programa activitatea educativă în conformitate cu datele situației destinatarilor catehezei, cunoscute temeinic și apreciate critic în funcție de care își va fi elaborat un plan realist; de asemenea, folosind cu discernământ tehnicile de animare oferite de psihologie, va fi capabil să anime un grup catehetic.

²⁶ ÎGC 240; ChL 60; CT 22.

Este dovedit faptul că atitudinile, cunoștințele și tehnicile pe care le comportă capacitatea educativă de acțiune catehetică concretă pot fi mai bine asimilate pe parcursul activității practice, așa cum sunt practica pedagogică sau așa-numitele lecții deschise. Acestea oferă șansa unei formări creative și coparticipative din partea cateheților și nu doar asimilarea unor reguli exterioare care au justificare doar în aplicarea lor.

Științele umane contribuie la formarea cateheților

19. Pentru a corespunde cât mai bine exigenței de a-l cunoaște pe omul căruia Dumnezeu îi adresează mesajul Său de mântuire și pe care catehetul îl mijlocește, formarea cateheților se sprijină pe aportul psihologiei, sociologiei, științelor educației și ale comunicării.

Contribuția acestor științe se pune în slujba activității de evanghelizare a Bisericii și de aceea ele nu trebuie să devină scop în sine sau să ajungă singura normă pentru pedagogia credinței.

Această contribuție este folosită în formarea cateheților cu respectul pentru autonomia științelor, dar și cu discernământul evanghelic necesar privind valorile și limitele diferitelor curente și tendințe psihologice, sociologice sau pedagogice, din perspectiva criteriilor teologice care derivă din însăși pedagogia divină²⁷.

Cadrul de formare a cateheților

20. Primul loc de formare a cateheților este comunitatea creștină, unde, mai ales cu sprijinul preotului, se naște vocația acestora, credința li se maturizează și li se dezvoltă spiritul misionar²⁸. Aici trebuie întreprinse în acest scop acțiuni anume îndreptate spre formarea cateheților, cum sunt: alimentarea continuă a vocației ecleziale a cateheților, participarea lor la activitățile de formare de tip catecumenal pentru tineri și adulți în vederea maturizării credinței lor, pregătirea imediată a activității catehetice curente și evaluarea acesteia, reculegeri și întâlniri în momentele importante ale anului liturgic, cursuri monografice pe teme de cel mai mare interes, o formare doctrinală sistematică. Toate aceste activități se constituie într-o formare permanentă care însoțește munca de zi cu zi a cateheților, care are și ea un rol formativ²⁹.

²⁷ GS 50; ÎGC 243.

²⁸ ÎGC 246; ChL 61.

²⁹ ÎGC 247; ChL 61.

Instituții de formare a cateheților

21. Dacă în alte Biserici există mai multe feluri de instituții pentru formarea unor cateheți de competențe diferite, de la un nivel de bază la nivelul responsabililor și apoi la cel al experților și cercetătorilor în cateheză, în țara noastră nu există decât două cadre instituționale de formare: institutele de teologie pastorală și facultățile de teologie pentru laici.

Absolvenților acestor instituții li se pot încredința activități catehetice de orice nivel, după nevoile comunităților și vocația fiecăruia³⁰.

Concluzii pentru pastorala formării cateheților

22. Atât acestor instituții, cât și comunităților și Episcopatului li se conturează două direcții de reflecție, discernământ și acțiune în pastorala formării cateheților:

- să identifice felurile de cateheți de care este în mod special nevoie în Biserica noastră în condițiile României de astăzi,
- să stabilească acțiunile care trebuie întreprinse pentru formarea cateheților de care Biserica are nevoie.

23. Astfel, *pentru comunitățile rurale*, unde prezența preotului nu este stabilă sau unde parohia se reface cu greu, din alte motive, cum sunt tensiunile interconfesionale, lipsa continuității de credință între generații, precum și în *marile orașe*, unde comunitatea se încheagă cu greu datorită înstrăinării de Biserică sau datorită acelorași tensiuni interconfesionale ori concurenței altor culte, este imperios necesară *formarea unor cateheți maturi în credință, cu un spirit misionar arzător alimentat de rugăciunea personală și comunitară și puternic sprijiniți de preoți, cu sensibilitate socială deosebită, capabili de dialog, maleabili, mereu disponibili pentru acțiuni ecumenice.*

Cateheza necesară în aceste medii fiind adesea de tip kerigmatic și de inițiere, adresată tinerilor și adulților, cateheții au nevoie de o *pregătire teologică solidă* care să le asigure *profunzimea și claritatea cunoștințelor de doctrină*, de spirit de servire și de o *bună cunoaștere a situației persoanelor* cărora li se adresează mesajul creștin și a problemelor lor existențiale pentru a le putea oferi lumina lui Cristos și răspunsul Bisericii la acestea în concretul situațiilor lor de viață.

³⁰ ÎGC 248-252; AG 17; RM 73.

Cateheza de inițiere este urmată de o cateheză permanentă care să-i însoțească pe creștini mai departe pe drumul credinței. Acest tip de cateheză cere catehetului să-și dezvolte *capacitatea de planificare și organizare, spiritul de echipă* pentru a putea colabora eficient cu preotul, dar și cu persoanele consacrate sau cu alți cateheți într-un front de acțiune comun.

În aceleași medii apare necesitatea pregătirii adulților sau familiilor pentru primirea unor sacramente. Alături de preot, catehetul angajat în această pregătire are nevoie, pe lângă aceeași solidă formare teologică, de maleabilitatea, disponibilitatea și de prospețimea abordării necesare oricărei cateheze ocazionale, de sensibilitate socială.

24. Catehetul pentru copii, preadolescenți și adolescenți este chemat ca, alături de familie, să pună temelia pentru credința matură de mai târziu a tinerilor și adulților prin primele noțiuni de catehism, prin pregătirea pentru Prima Spovadă și primirea solemnă a Sf. Împărtășanii.

Dacă însă familia nu este capabilă să le asigure o formare religioasă potrivită copiilor lor, sarcina catehetului este cu atât mai importantă, iar *simțul său de răspundere* trebuie să fie mult mai mare.

Catehetul mai are nevoie de *bune capacități de comunicare*, care, împreună cu *cunoștințele de psihologie a vârstelor* îi pot asigura transmiterea mesajului creștin adaptat, astfel încât să poată fi asimilat și trăit de copii.

25. Aceeași formare îi este necesară catehetului care se dedică vârstnicilor, care au nevoie de o prezentare a Evangheliei adaptată la condițiile lor și prezintă o problemă existențială aparte.

26. Cateheza celor inadaptați și a handicapaților pretinde o pedagogie catehetică specială și capacitatea de a întreține o strânsă legătură cu familiile acestor persoane și cu comunitatea parohială³¹.

27. O atenție deosebită se cuvine formării profesorilor de religie datorită sarcinilor deosebite ce le revin.

Aceștia trebuie în primul rând să primească o pregătire mai generoasă de cateheți și abia apoi pregătirea pedagogică pentru această formă particulară a ministerului Cuvântului care este predarea religiei în școală și care cere profesorului de religie *să fie capabil să insereze Evanghelia în procesul personal de asimilare sistematică și critică a culturii și în mentalitatea elevilor; să aibă aceeași exigență de ordine, rigoare, seriozitate și profunzime ca și aceea prezentă la predarea altor discipline, să poată realiza dialogul interdisciplinar.*

În mediile școlare eterogene din punct de vedere confesional, profesorului de religie i se cere *deschidere, cordialitate și capacitate de dialog,*

³¹ ÎGC 232; CT 41, 45, 66; RM 33, 37.

respect pentru alte credințe și convingeri care se vor comunica apoi și elevilor săi, creându-se astfel premisele unor relații interconfesionale pozitive, ecumenice.

Profesorul de religie are nevoie de *spirit misionar* mai ales în dialogul cu elevii necredincioși care vor primi de la el o primă veste a Evangheliei.

Sensibilitatea față de frământările vârstei, lipsa de prejudecăți, capacitatea de înțelegere, spiritul de servire și dăruirea sunt exigențe imperative în dialogul cu elevii aflați în căutare spirituală sau îndoială.

Alături de aceste calități, profesorul de religie trebuie să aibă și *cunoștințe despre diferitele concepții de viață și despre evenimentele culturale sau sociale cu care se întâlnesc elevii sau despre problemele ridicate de alte discipline școlare* pentru ca să-i ajute să-și trăiască credința în mod coerent și cu bucurie³².

28. Formarea profesorilor de religie trebuie să fie atât o responsabilitate personală, cât și comunitară. Preotul, cateheții și părinții elevilor vor susține activitatea profesorului printr-o bună comunicare, prin activități comune, prin sesiuni de formare doctrinară, prin exerciții spirituale sau reculegeri, dar mai ales prin completarea activității în școală cu activități de tip catehetic în comunitate.

La rândul său, profesorul de religie trebuie să-și dezvolte spiritul eclezial, să crească spiritual prin rugăciune și să se perfecționeze continuu în plan pedagogic și doctrinar în urma unor evaluări constante a activității sale, prin studiu și colaborarea cu alți profesori de religie.

Un aspect caracteristic și important al formării sale este cel al *îmbogățirii culturale permanente* de care nu se poate lipsi în dialogul interdisciplinar ce se dezvoltă în școală.

29. Formarea preoților pentru cateheză trebuie să aibă în vedere formarea lor pedagogică, psihologică și culturală necesară cateheților în general, alături de formarea teologică. Aceasta din urmă însă trebuie să țintească spre *comunicarea* care face din doctrina creștină un mesaj de viață și de viață veșnică.

Totodată trebuie să aibă spiritul organizatoric, capacitatea de a lucra în echipă și de programare, de care nu se poate lipsi în organizarea și conducerea activității catehetice în parohie. Acestea, împreună cu zelul să misionar, vor face din întreaga comunitate o comunitate misionară, în care cateheza își are locul firesc și respectat.

30. După cum activitatea de evanghelizare trebuie să fie bine coordonată, deoarece vizează unitatea de credință care susține toate activitățile

³² ÎGC 72-75; Sf. Congregație pentru Educație Catolică, *Dimension religieuse de l'education dans l'École catholique*, 1981, nr. 98 și *L'École catholique*, 1977, nr. 261, CT 45.

FORMAREA CATEHEȚILOR

Bisericii, și formarea celor ce realizează această activitate trebuie să fie coordonată:

- prin asigurarea structurilor diecezane necesare formării și perfecționării cateheților,
- prin cuprinderea ei în planul diecezan pentru cateheză,
- prin asigurarea unui circuit constant de comunicare între autoritatea diecezană, formatori și cateheți, respectiv profesori de religie.

31. Fie ca modelul lui Isus, Care nu a obosit să-Și formeze discipolii pentru a-i fi martori și a vesti tuturor și pretutindeni Evanghelia să inspire formarea cateheților în Biserica Greco-Catolică, chemată, mai mult ca oricând, să fie Mamă și Învățătoare a poporului nostru.

TEMA ÎNVIERII ÎN ICOANA PASCALĂ ȘI ÎN FRESCA LUI PIERO DELLA FRANCESCA ASPECTE TEOLOGICE ȘI CATEHETICE

NICOLETA MARȚIAN

RESUMÉ. La Résurrection dans l'icône pascalle et dans la peinture de Piero Della Francesca. Le langage de l'image c'est un vraie art pédagogique capable de faire une catéchèse de même manière que la liturgie, en transmettant toute la richesse de l'enseignement dogmatique. Chaque œuvre d'art, tant occidentale ou qu'orientale, qui touche un aspect religieux, est une genèse pour une théologie d'art, un commencement d'une création qui apporte avec elle toute une richesse des symboles qui peuvent traduire une catéchèse entière. Indifféremment de sa provenience, chaque œuvre comme cela, peut être valorifiée théologiquement dans chaque milieu culturel, en partant de l'universalité du message chrétienne, message qui s'appuy sur une même théologie qui transcende les cultures et les époques.

Biserica acordă imaginii, fie ea pictură sau icoană, o importanță deosebită pentru că o consideră o veritabilă mărturie de credință. Fiecare operă de artă ce tratează aspecte religioase, indiferent de proveniența sa orientală sau occidentală, este o geneză pentru o teologie a artei, un început al unei creații ce aduce cu ea o întreagă bogăție de simboluri. Astfel, fiecare operă religioasă poate fi exploatată teologic în orice context cultural și aceasta plecând de la ideea universalității mesajului creștin, mesaj ce se sprijină pe aceeași teologie care transcende culturile și timpurile. Având ca punct de plecare această perspectivă vom încerca să punem în valoare aspectele teologice și catehetice pe care tema Învierii ni le oferă în icoana pascală¹ și în fresca lui Piero della Francesca².

¹ Pentru tratarea temei Învierii în icoana pascală ne-am folosit de lucrarea lui M. Quenot, *Icoana*, București 1993 și *Ikône Révélation*, Jerusalem 1988; *Ikônes, Direct*, no 109, julliet-août, 1986; *L'icône pour nous sauver des idoles*, în *L'Actualité Religieuse*, dec. 1995, p. 43.

² Piero della Francesca se situează în perioada de debut a Renașterii. El a fost primul mare artist umbrian (1420-1492), elevul și aproape contemporanul lui Domenico Veneziano. Penetrată de un spirit calm și contemplativ, opera sa este obiectivă și epică astfel că nu prea lasă loc unei interpretări subiective. Cu toate că e clar și logic, universul său nu este rece și abstract, ci păstrează caracterul uman. Tocmai de aceea el este foarte convingător și magnific, lumea sa asemănându-se cu clasicismul grec prematur. Artistul a avut reputația unui «monarh al picturii» cum îl numea Luca Pacioli «el monarca ali tempi nostri della pictura». (V. Lazarev, *Vechi maștri europeni*, București 1977, p. 66).

Pentru a înțelege și a pătrunde misterul Învierii, al acestei lumi de credință, de încredere și de speranță avem nevoie de discreție și de multă umilință... Trebuie să ne deschidem nu numai urechile dar și inimile pentru a putea înțelege ceea ce Dumnezeu ne spune prin Fiul Său. Învierea este o carte a Înțelepciunii în care forța mesajului vine din istoria mântuirii. Ea este o chemare la convertire. Astfel, dacă vrem să pătrundem limbajul imaginii trebuie să încercăm «să-l vedem». Este de altfel, primul lucru pe care Isus îl cere discipolilor săi «veniți și vedeți» In 1,39. Să vedem evenimentul pascal ca un ansamblu al celor trei zile - zile care n-au nici un înțeles una fără alta deoarece ele numai împreună formează o «perioadă de trecere» (Paști = trecere) pe care Biserica o parcurge în fiecare an împreună cu Domnul său. «*Cele trei zile, de vineri până duminică sunt timpul Paștilor, trecerea de la moarte la Înviere*»³.

Animați de aceste gânduri vom încerca să descifrăm mesajul operelor luate în studiu. Icoana pascală evocă coborârea lui Cristos în infern⁴. Ea este o pascală prin excelență deoarece misterul Învierii ne este descris într-o manieră remarcabilă, sugerând esențialul acțiunii lui Cristos și împlinirea misiunii sale. Icoana nu ne prezintă evenimentul pascal ca o fotografie. Ea este o sinteză teologică, vizuală, ce depășește imediatul și recapitulează mai multe adevăruri de credință cu scopul de a intra mai profund în mister. Domnul îl scoate pe om gol (Adam și noi) din mormânt, locuința sa obișnuită. El ne eliberează de lanțurile păcatului și ale corupției. Astfel, coborârea în infern ni-l arată pe Cristos venind să-i scoată pe Adam și Eva din gaura neagră a morții. Acest fapt capital este momentul de-nceput al unei noi săptămâni, a lumii unui nou anotimp, al unui timp nou. Este chiar tema Învierii în fresca lui Piero della Francesca. Pictorul evidențiază foarte clar că Învierea este timpul «primei zile a săptămânii» (Mc 16,2; Lc 24,1; In 20,19), zi ce evocă timpul victoriei vieții asupra morții, timpul celor fericiți. Ea vrea parcă să ne declare bogăția acestui eveniment în maniera Apocalipsei «Nu vă încredeți aparențelor».

Cristos apare în icoană pe fundalul unei mandorle, având chipul strălucitor asemeni Soarelui și hainele albe ca lumina. El este viu și inundat de lumină aproape ca în "Schimbarea la Față", astfel încât suntem tentați să ne întrebăm: este Învierea sau Schimbarea la față? Întrebare legitimă pentru că Învierea lui Cristos este semnul începutului «schimbării universale», schimbare ce până acum a fost realizată doar în secret într-o umanitate, o natură, un trup ce devin acum însuși umanitatea, însuși trupul lui Dumnezeu.

³ C. Lagarde, *Pour raconter l'Évangile*, Paris 1991, p. 157.

⁴ Tema icoanei se fixează începând cu secolul VIII și uneori poartă inscripția Anastasis = ridicarea (păcatului). Conținutul său se inspiră, fără îndoială, din evanghelia apocrifă după Nicodim.

Cristos zdrobește cu picioarele grinzile porților iadului, făcând lacătele să cadă și risipind cu lumina sa strălucitoare tenebrele păcatului, ale îndoielii, ale confuziei; dragostea sa nesfârșită vine să vindece vechile răni ale umanității, rănilile noastre de ieri, de azi și de mâine. Forța sa invincibilă învinge moartea și pe Satana, dușmanul, tatăl minciunii. Cristos «țâșnește» ca o lumină vie, ca un fulger în infern într-o mișcare circulară descendentă subliniată de trena în vânt a veșmântului său. Acest dinamism ne amintește de îngerul Gabriel, îngerul Bunei Vestiri și ne sugerează faptul că Învierea este o Bună Vestire făcută lumii, o Bună Vestire a celei de-a 8-a zi, zi în care lumea este chemată să spună «Fiat» pentru a intra în bucuria Domnului nostru.

«Dinamica Învierii nu urmează o mișcare de jos în sus, ci de sus în jos, până în punctul cel mai de jos al umilinței la care s-a coborât Fiul lui Dumnezeu: "Tu ai coborât pe pământ pentru a-l salva pe Adam și negăsindu-l, o Învățătorule, tu l-ai căutat până în infern" (Liturghia latină din dimineața Sâmbetei Sfinte)»⁵

Surprinzătoare această întâlnire între cei doi Adam, întâlnire dorită de secole, în sfârșit realizată. Este dorința lui Dumnezeu care se împlinește. Încă din momentul căderii lui Adam în păcat această întâlnire a fost dorită. Dar a fost un drum lung, o serie impresionantă de rupturi ale alianței până-n ziua când Tatăl și-a trimis unicul Fiu, cel preaiubit pentru a-l salva pe Adam, și odată cu el umanitatea întregă, din împărăția morții. Două mâini se unesc. Cristos îl apucă cu forță pe Adam privindu-l în același timp cu iubire, o iubire milostivă oferită tuturor. S-ar putea spune că acesta este cel mai frumos chip al lui Cristos, un chip ce exprimă cel mai bine tandrețea Tatălui reflectată în Fiul Său. De partea sa, Adam nu rămâne pasiv. El întinde și cealaltă mână, rămasă liberă, într-un gest de primire și-n același timp de rugăciune, într-o mișcare asemănătoare unei flori ce se-ntoarce spre soare. Întinzând mâinile Adam se lasă prins în întregime, regăsind astfel într-o clipă tot ceea ce el a pierdut; el redevine astfel copilul Tatălui; el este imaginea tuturor fiilor risipitori care suntem noi. Alături, Eva îngenuncheată își ridică cu timiditate mâinile acoperite de veșmântul său, semn al respectului. În spatele ei, Moise cu tablele Legii, dreptii Vechiului Testament și câțiva dintre profeții ce au vorbit despre venirea Mântuitorului. Regăsim astfel, față-n față, toată linia vechiului Adam prefigurând linia nouă, luminoasă a noului Adam.

⁵ M. Evdokimov, *Lumieres d'Orient*, Limoges 1981, p. 94.

La stânga icoanei îl recunoaștem pe regele David, pe regele Solomon și pe Ioan Botezătorul, profet și înaintemergător. Ei sunt prezenți, cu gesturile mâinilor lor pentru a arăta că Dumnezeu a vorbit prin ei pentru a reaprinde flacăra speranței într-un Mesia Salvator. Personajele aflate la dreapta reprezintă poporul lui Dumnezeu, atât cel care atât de ușor se întorcea spre idoli închinându-li-se, cât și cei care așteptau împlinirea promisiunii, acea «rămășiță» (Is 7,10-17; 2,1-5; 9,1-6; 11,1-9; 28, 16-17; Amos 5,15; Sofonie 3,12) fidelă și supusă. Pentru ei toți, pentru noi toți, cerul s-a deschis. Niciunul dintre ei nu ne privește, dar se privește între ei împărtășindu-și bucuria pascală.

În partea de sus a icoanei sunt prezenți îngerii și crucea - semn al victoriei dar în primul rând al iubirii Tatălui, semn al speranței umanității. Îngerul din stânga ține între mâinile sale potirul mântuirii, sângele alianței celei noi; cel din dreapta este într-o atitudine de adorație. Amândoi ne invită să laudăm și să celebrăm cu întreaga oștire cerească această cruce glorioasă prin care a venit bucuria în lume.

Motivul crucii este prezent și în Învierea pe care Piero della Francesca a pictat-o pentru orașul său natal San Sepolcro. Aceasta, deși esențial de factură nouă până în cele mai mici detalii, a păstrat o serie întreagă de aspecte tradiționale, ceea ce a permis unora să vorbească despre influența bizantină pe care o regăsim în teribila impasibilitate a acestei imagini. Piero prezintă tema Învierii prin simbolismul naturii.

Opera sa face aluzie la trecerea de la iarnă la primăvară (peisajul este uscat la stânga și înverzit la dreapta imaginii), la trecerea de la moarte la viață, de la veche creație la cea nouă, la Apocalipsă. În același timp este un simbol al trecerii de la noapte la zi - în partea de jos sunt cei care dorm, iar în partea de sus a imaginii e deja prezentă lumina crepusculară a răsăritului zilei. Noaptea simbolizează răul. Miezul nopții este o imagine ce pentru evrei evocă venirea lui Mesia în «noaptea» lumii. Când Cristos va veni, «spre seară se va arăta lumina» (Za 14,7). Învierea lui Cristos este deci trecerea de la tenebre la lumină, de la necunoașterea lui Dumnezeu la revelația Lui prin Cristos, Fiul său căci prin Înviere îl cunoaștem pe Dumnezeu, «Lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat»

Perspectiva accentuează puterea sacră ce emană din Cristos cel Înviat. Ca și în icoană Cristos prezent aici este un Cristos Învingător. Orizontul este așezat în imagine relativ jos (la înălțimea marginii sarcofagului), iar axa centrală coincide exact cu figura lui Cristos devenit pilonul în jurul căruia se organizează elementele compoziției. Astfel, naturalismul este subordonat semnificativului vertical și orizontal, Cristos fiindu-ne prezentat maiestuos, ca un judecător - salvator astfel încât, ne întrebăm este Învierea sau Apocalipsa ?

Ochii lui Cristos sunt deschiși într-o manieră aproape somnambulică fapt ce accentuează momentul glorios. Debarasat de pânza care-l înfășura (In 20,5) și înveșmântat cu o tunică roșie, Cristos ne privește. El este în fața noastră astfel încât putem presupune întreaga umanitate aflându-se în fața lui. Încet, fără nici cel mai mic zgomot Cristos a înviat. Soldații care au încetat să mai fie vigilenți (Mt 27,6) sunt atrași de somn. Iar această stare tocmai pentru a sublinia că Învierea nu este «un fapt» în sensul în care noi înțelegem alte «fapte» ale existenței istorice a lui Cristos. Ceea ce vrea să simbolizeze pictorul aici este faptul că asemeni oricărui început important (începutul lumii) și începutul istoriei mântuirii este invizibil: «Vechea și noua creație sunt invizibile». Nu există nici un martor al nici uneia dintre ele ci numai indicii, indicii ce sunt punctul de plecare al drumului de credință⁶.

În mână Cristos ține un drapel pe care e simbolizată crucea, instrumentul torturii sale dar care aici este un semn al victoriei, la fel ca în icoana pascală. Crucea primește așadar o conotație nouă căci ea este cea prin care Cristos ne-a eliberat de vechile blesteme, aducând prin Înviere bucuria în univers, odată cu venirea zilei și a primăverii.

Piero prezintă lumina Învierii prin elementele naturii. Astfel, dacă în icoană personajele sunt pătrunse de lumină și participă într-o manieră intimă la viața lui Dumnezeu căci «apropiindu-se de lumină, sufletul se transformă el însuși în lumină» (Sf. Vasile cel Mare) la Piero este vorba despre lumina cea interioară cea care nu poate fi văzută cu ochii omenești. Este lumina divinității cea care ne pătrunde sufletul. Sf. Macarie cel Mare ne spune: dacă sufletul a fost iluminat în toată frumusețea gloriei luminoase a feței lui Cristos ...devine în totul ochi, (holos ophthalmos!) în totul lumină, în totul chip (I Omilia 2, PG 34, 451 AB). Această perspectivă implică o deschidere totală spre alții, spre lume, spre Dumnezeu. Este însuși spiritul Evangheliei.

Atât icoana pascală cât și fresca se completează reciproc abundând de simboluri. Ambele pot constitui o sursă pentru o cateheză de bucurie pentru fiecare zi. Privind în ochii Cristosului ne vom regăsi pe deplin libertatea și forța de a ne inventa propriul nostru drum spre cea de a 8-a zi.

Pictură și icoană, ele trebuie valorificate pentru ceea ce reprezintă în profunzime, adică altceva decât simplu folclor religios în cazul icoanei sau simplă operă de artă în cazul frescei. Numai prin inepuizabilul limbaj al simbolurilor cele două exprimă acea eternitate ce așteaptă să fie descifrată spre împlinirea sufletului nostru. Icoana este o invitație la a-nțelege ceea ce ar trebui să fie scopul ultim al omului, adică participarea sa la viața divină. Din acest

⁶ Cf. F. Boespflug, *Le Credo de Sienne*, Paris 1985, p. 34.

punct de vedere, fiecare detaliu al icoanei vine să precizeze că în această comuniune între Dumnezeu și om, entitatea umană nu este divizată între materie și spirit, ci ea se află în unitate, pentru că este omul întreg cel ce trebuie să fie mântuit și nu numai un aspect al său. Este imposibil, deci, să separăm spiritualul de psihosomatic, și aceasta deoarece ființa umană ori este în această unitate ori nu există: corporalul și psihicul participă la transfigurarea la care fiecare din noi este chemat.

Îndreptându-ne privirea spre pictură, descifrăm aici mesajul unei noi evanghelizări, al unei vieți ce se schimbă. Astfel, în dimineața Paștilor și în fiecare zi la Liturghie, Dumnezeu schimbă și continuă să schimbe viața - de la iarnă la primăvară. Învierea lui Cristos este o anticipare a ceea ce vom trăi și noi. *«De acum Cristos a înviat din morți, primul dintre cei adormiți. Căci dacă moartea a venit prin om, tot prin om a venit și învierea morților. și după cum toți mor în Adam, tot așa toți vor învia în Cristos»(1Cor 15,20-22).*

Odată cu Învierea, noi împreună cu întreaga Biserică intrăm pe un drum al convertirii și al vigilenței. Dar este fundamental să înțelegem că participarea noastră la victoria lui Cristos asupra morții și a răului, depinde de fidelitatea noastră. De aceea, rămâne creștinilor să trăiască, să celebreze, să spună, să manifeste această schimbare, această noutate. Iar acest lucru ei îl pot face trăind cu adevărat misterul Învierii. Pentru că ce noutate, ce speranță, ce lumină, ce schimbare poate fi pentru alții atunci când aceștia întâlnesc creștini fericiți de-a trăi bucuria unei noi creații, bucuria ieșirii din iarna egoismului și a intrării în primăvara Iubirii primită prin darul Învierii. Cristos ne-a încredințat nouă misiunea de a fi atât unul fiecare, cât și în cadrul Bisericii o «Veste Bună», martori ai desăvârșirii Iubirii sale. Aceasta este inima noii evanghelizări pe care suntem chemați să o împărtășim altora. Așadar,

*Veniți,
Prin cântecele noastre să-l preamărim pe Domnul,
Să îl sărbătorim cu vesele urale
Pe Cel ce-i stânca mântuirii noastre,
Să-i întâmpinăm fața lui cu cântece de slavă,
Să-i înălțăm laude în psalmi de preamărire.(Ps 94/95).*

STUDIA HISTORICA

MANUSCRISELE DE LA MAREA MOARTĂ (fragmentul 7Q5=Mc 6,52-53 ?)

SORIN MARȚIAN

RESUMÉ. Les Manuscrits de la Mer Morte (le fragment 7Q5=Mc 6,52-53 ?). Depuis vingt-cinq ans, un débat sérieux divise certains scientifiques. Le premier de tous, José O'Callaghan, un jésuite de l'Institut Biblique de Rome, a cru pouvoir reconnaître un passage de l'Évangile selon Marc dans un des nombreux fragments découverts à Qumran (grotte 7, où des écrits en grec ont été trouvés). L'agencement des lettres recouvrirait celui des versets 52 et 53 de Marc 6. Si l'hypothèse se trouvait vérifiée, on se trouverait en présence du plus ancien document témoignant de l'existence des Évangiles au premier siècle. Cela démontrerait aussi une grande proximité entre les chrétiens et les esséniens. Mais, la majorité des savants ne s'est pas laissé convaincre.

De la descoperirea lor acum cincizeci de ani, manuscrisele de la Marea Moartă au provocat atât curiozitatea publicului cât și interesul cercetătorilor științifici. O nouă disciplină s-a născut: «qumranologia». Marii actori ai cercetării qumraniene (R. de Vaux, J.T. Milik, J. Starcky, E. Puech, E.-M. Laperrousaz și mulți alții) au încercat să deslușească enigmaticele sulurilor descoperite în cele 11 grote.

Scopul acestui articol este acela de a încerca să răspundă la o întrebare apărută pe parcursul celor cinci decenii de cercetare a sulurilor: figurează documente creștine printre textele de la Qumrân ? Mai precis: fragmentul 7Q5 este într-adevăr pasajul Mc 6,52-53 ? Desigur, nu avem pretenția de a soluționa definitiv întreaga problemă. Considerăm că prezentarea câtorva opinii pro și contra ar fi de folos științei și, chiar dacă nu în întregime, ar permite înțelegerea dificultăților în formularea unei teze unanim acceptate.

În vederea abordării temei noastre vom prezenta o scurtă istorie a descoperirii manuscriselor¹, însoțită de o trecere în revistă a conținutului "bibliotecii" de la Qumrân.

Prima groță a fost descoperită în 1947 de către un tânăr beduin numit Mohammed ed-Di'b. Trei din cele șapte manuscrise pe care le găsisese au fost achiziționate mai târziu de profesorul E. L. Sukenik (Universitatea Ebraică), acesta fiind primul care a constatat vechimea lor, bănuind chiar atunci originea lor eseniană. Profesorul Sukenik a pregătit editarea lor. Acestea au fost tipărite după moartea sa, în 1954. Este vorba de manuscrisele Is b, M și H (Isaia, Regula Războiului și Imnuri). În sistemul de notare s-a convenit a se folosi litera Q precedată de o cifră ce indică grota unde manuscrisul a fost găsit. Astfel 4Q indică Qumrân, grota 4 (IV).

Alte patru manuscrise au ajuns în posesia lui Mar Athanasios Yeshue Samuel, mitropolit sirian de la mănăstirea Sfântului Marcu din Ierusalim. American School of Oriental Research a publicat trei dintre ele în 1950-1951: Is a, p Hab, S (Isaia, Habacuc - comentarii, Regula comunității). Cele patru manuscrise ale lui Mar Samuel au fost cumpărate de Statul Israel și din 1955 toate manuscrisele grotei 1 se găsesc la Universitatea ebraică din Ierusalim.

În februarie 1952, beduinii Ta âmireh au găsit manuscrise fragmentare în grota 2. În martie, Școala Biblică și Arheologică franceză de la Ierusalim (R. de Vaux), American School și Muzeul palestinian au întreprins cercetări pe o rază de opt kilometri în jurul Qumrânului. Nu au găsit decât o singură groță adăpostind fragmente de manuscris, (grota 3). În ea a mai fost găsit un manuscris pe o foiță din cupru. Apoi, în septembrie același an, beduinii au descoperit grota 4 ce conținea aproximativ 25 000 fragmente reprezentând mai mult de 400 manuscrise. Tot în această perioadă au fost reperate grottele 5 și 6.

În 1955 grottele 7-10 au mai oferit câteva fragmente. În anul următor, beduinii au descoperit grota 11, conținând manuscrise comparabile ca și importanță cu cele din grottele 1 și 4. Pe de altă parte, fuseseră descoperite manuscrise în 1951-1952 la Wadi Murabba ât, mai la sud, datate din epoca celei de a doua răscoale iudaice (132-135 d.H.).

Materialul manuscris din grote se află în prezent la Muzeul Palestinian din Ierusalim, în afară de cel care provine din grota 1. Documentele sunt în curs de publicare în seria *Discoveries in the Judaean Desert* (Oxford University Press).

Toate documentele oferite de grottele de la Qumrân aparțin unei perioade ce se întinde de-a lungul a 300 de ani (aproximativ), din sec. III î.d.H.

¹ Pentru aceasta ne-am inspirat din W. Harrington, *Nouvelle Introduction à la Bible*, Paris 1971, p. 118-119.

până în sec. I d.H. Majoritatea qumranologilor sunt de părere că ele reprezintă rămășițele unei vaste biblioteci care aparținea odinioară unei comunități religioase iudaice, stabilite pe coastele Mării Moarte, în deșertul Iudeii și pe care aceștia o identifică cu comunitatea eseniană². Câteva informații sumare despre esenieni le avem de la Iosif Flaviu, Filon din Alexandria și Pliniu cel Bătrân³.

Esenienii erau majoritatea călugări, dar o parte dintre ei puteau să locuiască în afara mănăstirii centrale din Qumrân și să exercite o influență importantă asupra populației Palestinei. Erau ostili autorităților iudaice în funcție și în principal Marelui Preot. Iudei foarte stricți, esenienii au adaptat teologiei lor multe idei venite din alte părți. Astfel, fără îndoială sub influențe iraniene, au ajuns să dezvolte o doctrină net dualistă, fondată pe opoziția radicală între două spirite sau două forțe, una a Binelui, alta a Răului, luptând fără încetare până în ziua din urmă când se va asista la triumful definitiv al Prințului Luminii asupra Îngerului Întunericului⁴.

Noul Testament nu-i amintește niciodată pe esenieni; nu conține nici un indiciu al unei influențe directe a esenismului asupra creștinismului. Se pare, totuși, că figuri cum sunt Ioan Botezătorul, Isus și primii lui discipoli se situează mai degrabă în mișcarea mediilor «sectare» iudaice ale sec. I decât în cea a iudaismului oficial. Ori, atât cât putem ști, aceste medii simpatizau toate mai mult sau mai puțin cu ideile eseniene. Deci nu e imposibil ca religia creștină de început să fi făcut un oarecare loc acestor idei și ca o mentalitate și un comportament de natură eseniană să fi existat în sânul primei comunități creștine de la Ierusalim, măcar pentru o anumită perioadă de timp⁵.

Esenienii au luat parte, se pare, la revolta împotriva romanilor. Ei dispar de pe scena istoriei în catastrofa din 70 d.H.

Biblioteca adăpostită în cele 11 grote cu manuscrise de la Qumrân cuprinde deci o colecție de aproximativ 800 de suluri⁶. Grotele 1, 4 și 11 cuprind

² Vezi S. Tofană, *Introducere în Studiul Noului Testament*, I, Cluj-Napoca 1997, p. 304.

³ Iosif Flaviu, *Războiul evreilor*, II, VIII, 119-161; Idem, *Antichități iudaice*, XVIII, I, 18-22; Filon din Alexandria, *Quod omnis probus liber sit*, 75-91; Pliniu cel Bătrân, *Istoria naturală*, V, 17,4. Toți cei trei autori sunt citați de E.-M. Laperrousaz, *Manuscrisele de la Marea Moartă*, București, 1997, p. 106-121. Acesta ne oferă multe amănunte despre esenieni și despre organizarea comunității de la Qumrân. Vezi și A. Negoită, *Noul Testament și manuscrisele de la Qumrân*, București, 1993 p. 61-64.

⁴ Nouveau Testament - Traduction Oecumenique de la Bible, Paris 1989, p.31.

⁵ Ibidem.

⁶ Întreaga colecție ne este prezentată de F. Mebarki, La bibliotheque de Qumrân, în *Le monde de la Bible*, 107 (număr aniversar), Paris, 1997, p. 39-45. O foarte bună prezentare a colecției face și E. -M. Laperrousaz, *op. cit.* p. 24-33.

loturile cele mai abundente. Cele 12 suluri cele mai complete provin din grotelile 1 și 11 (respectiv șapte și șase manuscrise): două copii ale cărții lui Isaia; un Peshier al lui Habacuc - comentariu la Habacuc; Regula Comunității; Regula Războiului; Sulul Imnurilor în ebraică; Apocrifa Genezei în arameană; un manuscris al Leviticului; o culegere de Psalmi; Cântările pentru sacrificiul sabbatului (text liturgic); un ritual de exorcisme; Sulul Templului (probabil) și un Targum al lui Iov redactat în arameană.

Grota 4 ne oferă mii de fragmente de manuscris (unii vorbesc de 40.000, alții de 100.000). Materialul epigrafic găsit în grote se organizează tipologic în suluri, volume descompuse (incomplete), fragmente (urme) de manuscris, filactere, mezuzot, inscripții pe vase din lut ars. Textele ilustrează o gamă de limbi și scrieri de o mare bogăție: ebraică, arameică, greacă, latină (un sigiliu), nabateană (poate), scrieri criptice (3 sisteme din care 2 astăzi descifrate) codificând probabil un mesaj în ebraică. Documentele din acest fond pot fi clasate în trei categorii: scrierile biblice veterotestamentare, apocrifele (cuprinzând printre altele scrierile pseudoepigrafe ale Vechiului Testament, ale protestanților) și o întreagă literatură intrinsec eseniană (sau qumraniană).

Acum un sfert de secol, José O'Callaghan S.J. (Institutul Biblic Pontifical din Roma) inițiază o dezbateră ce nu a încetat să fie încurajată, identificând printre rămășițele papirusurilor grecești oferite de grota 7 un fragment al Evangheliei după Sfântul Marcu. În opinia sa, fragmentul 7Q5 de la Qumrân ar fi pasajul Mc 6, 52-53 și ar putea fi datat înainte de anul 50 d.H. Noutatea a beneficiat de o largă publicitate, mai ales în Statele Unite.

Manuscrisele de la Marea Moartă atestă cu certitudine, pe de o parte, fragmente din Biblie, cărțile veterotestamentare și apocrifele, iar pe de altă parte literatura eseniană și qumraniană. Savantul german Carsten Peter Thiede de la Institutul German pentru Educație și Știință (Paderborn), susținător al opiniei lui O'Callaghan, recunoaște și el Mc 6, 52-53 în 7Q5: discipolii vin să-l vadă pe Isus mergând pe Marea Galileii (lacul Genazaret) și rămân încă nedumeriți în urma miracolului înmulțirii pâinilor (Mesia a hrănit 5000 de oameni cu 5 pâini și 2 pești); după traversarea lacului, ei ajung în câmpia Genazaretului la sud-vest de Cafarnaum, unde Isus va vindeca bolnavii.

Micul fragment (3,94x2,7cm) prezintă resturile a 20 de litere, pe 4/5 rânduri (în funcție de opiniile specialiștilor), dar nici un cuvânt întreg. Identificarea fragmentului se bazează pe prezența unei combinații de caractere $\nu\eta$ ce ar putea sugera toponimia precedentă, precum și pe un posibil

«paragraphos» (o parte albă-goală - indicând sfârșitul unui pasaj sau al unei fraze și începutul alteia)⁷.

În două cărți publicate în 1996⁸ C. Thiede folosește această teză pentru a situa redactarea Evangheliei după Matei la mijlocul primului secol al erei creștine, subliniind contemporaneitatea sa cu prima generație de creștini, și de asemenea pentru a data cât mai devreme (I-ul secol d.H.) trei fragmente grecești de la sfârșitul acestei Evanghelii (capitolul 26,7-8. 10. 14-15. 22-23. 31-33) care aparțin unui document numit papirusul 17 de la Magdalen College, notat P64 și păstrat la Oxford.

Există însă și alte opinii. Încă din 1972, numeroși savanți catolici (și nu numai) au încercat să ofere un răspuns prudent pe tema documentului 7Q5. Camille Focant, profesor de exegeză neotestamentară la Facultatea de Teologie și Drept Canonic a Universității Catolice Louvain, tratează problema pe larg într-un articol de o mare erudiție⁹. El spune că «M. Baillet, editor a 18 fragmente de papirus descoperite în grota 7 de la Qumrân, a identificat două dintre ele: 7Q1= Ex 28,4-7; 7Q2= Scrisoarea lui Ieremia, 43-44. Plecând de la acest fapt, J. O'Callaghan a căutat în zadar să identifice celelalte fragmente din aceeași grotă cu texte din Vechiul Testament. Atunci el a avut ideea de a verifica dacă literele $\nu\eta\sigma$ ale fragmentului 7Q5 nu provin de la cuvântul $\Gamma\epsilon\nu\eta\sigma\alpha\rho\epsilon\tau$ din Noul Testament. Astfel a identificat 7Q5 cu Mc 6,52-53, singurul pasaj ale cărui litere concordă cu celelalte rânduri ale fragmentului»¹⁰.

Fragmentul 7Q5 nu prezintă decât 10 litere sigure repartizate pe 4/5 rânduri. Urmele celorlalte litere rămân dificil de descifrat și permit reconstituiri diverse.

Litere sigure

$\tau\omega$

$\kappa\alpha\iota\tau$

$\nu\eta$

η

⁷ Vezi F. Mebarki, Marc et Matthieu: fausses pistes et datations erronées?, în *Le monde de la Bible*, 109, Paris 1998, p.44.

⁸ C.P. Thiede, M.D'Ancona, *Temoin de Jesus*, Paris 1996; C.P. Thiede, *Jesus selon Matthieu*, Paris 1996.

⁹ C. Focant, Un fragment du second evangile à Qumrân: 7Q5=Mc 6,52-53 ?, în *Revue theologique de Louvain* 16, 1985, p. 447-454.

¹⁰ *Ibidem*, p. 447-448.

După opinia lui C. Focant, identificarea este făcută plecând de la doar câteva litere și pare a fi foarte fragilă. Pentru a-și susține părerea, C. Focant invocă, printre multe altele, opinia renumitului papirolog C. H. Roberts. Acesta, deși este aproape sigur că 7Q5 provine dintr-un text iudaic, esenian sau biblic, afirmă prin absurd că «ar fi ușor de găsit pasaje din Platon sau Demostene corespunzând acestor câteva litere»¹¹. K. Aland, la rândul lui, a refuzat să noteze documentul 7Q5 în lista manuscriselor Noului Testament¹². După ce prezintă alte argumente de ordin tehnic (fonetică, critică textuală, stihometrie), C. Focant concludă: «Ipoteza lui J. O'Callaghan nu este imposibilă, dar obiecțiile care i se fac dau naștere unui scepticism în ce o privește»¹³.

Tezei formulate de C. P. Thiede i-a răspuns Emile Puech, director al Centrului Național de Cercetare Științifică (Franța), detașat de către instituția sa la Școala Biblică și Arheologică Franceză de la Ierusalim, unul din cei mai buni specialiști în qumranologie. El afirmă că teza lui C. Thiede pleacă de la identificări paleografice imposibile, consecințe ale lecturărilor eronate ale textelor¹⁴.

Nimeni nu se îndoiește de faptul că cele trei fragmente de papirus de la Magdalen College Grec 17 (=P64) aparțin unui codex al lui Matei, codex publicat de C. H. Roberts, care îi adaugă în continuare fragmentele de papirus din Barcelona 1 (P67, Mt 3,9-15; 5,20-22. 25-28), date din a doua jumătate a secolului II d. H. E. Puech spune că «Thiede pretinde a fi găsit argumente pentru a coborî datarea lui P64 spre 50 d.H. și a putea combate concluziile criticii literare și istorice făcută de exegeți, cu scopul de a întări credința oamenilor, credință care ar fi prejudiciată de concluziile false ale savanților»¹⁵. La fiecare pas, adaugă E. Puech, C. Thiede amestecă știința cu pasiunea, în serviciul unei idei preconceptuate ce trebuie demonstrată cu orice preț: vechimea redactării Evangheliilor pentru a sprijini credința, pentru a-i oferi o bază.

E. Puech susține că O'Callaghan emisese o ipoteză pe care C.Thiede o transformă în certitudine, dar cu multe distorsiuni în lecturări, fonetică, critică textuală și stihometrie. Aprecierile și datările făcute de C. Thiede nu sunt obiective. Astfel, o datare a fragmentelor P64 + P67 în anii 50-70 d.H. este total exclusă.

¹¹ *Ibidem*, p. 450.

¹² *Ibidem*, p. 453.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ F. Mebarki, *op. cit.*, p. 44.

¹⁵ E. Puech, La thèse infondée du témoignage oculaire, în *Le monde de la Bible*, 109, Paris 1998, p.44.

Fără a mai insista asupra altor amănunte oferite de E. Puech în articolele publicate în prestigioasa revistă *Le monde de la Bible*¹⁶, vom încheia citându-l din nou: «Revenim la poziția comun acceptată. Nici un manuscris neotestamentar al primelor două generații creștine nu a fost încă găsit»¹⁷.

Iată deci că cercetarea științifică a lui 7Q5 rămâne deschisă. Dacă identificarea 7Q5=Mc 6,52-53 ar fi adevărată și corectă, am avea o mărturie importantă a existenței la Qumrân a unui manuscris foarte vechi al Evangheliei după Marcu. Aceasta ar demonstra și o mare apropiere între creștini și esenieni. Însă, așa cum spune și profesorul Camille Focant, ar fi mai bine să nu construim noi teorii pe baza unei ipoteze ce trebuie să-și păstreze caracterul ei de ipoteză urmată de un important semn de întrebare.

¹⁶ Vezi E. Puech, *Des documents chrétiens à Qumrân?*, în *Le monde de la Bible*, 107 (număr aniversar), Paris 1997, p. 58.

¹⁷ E. Puech, *La these infondée ...*, în *Le monde de la Bible*, 109, Paris 1998, p. 45.

CONTRIBUȚII CU PRIVIRE LA CONFESIUNEA CATOLICĂ A EPISCOPULUI ORĂDEAN IOANICHIE MARTINOVICI

EUGEN GLÜCK

ABSTRACT. Contributions Regarding the Catholic Confesion of Bishop Ioanichie Martinovici. On the territories between the Mureș and Someș rivers, on the plain area, for many centuries there have lived Christians of the oriental rhyte. After the Ottomans (Turks) were chased away round the year 1700, the Romanians and Hungarians surviving the disaster returned to this territory. Together with them refugees from the Balkans settled on the banks of the Mureș and from the Western (Carpathians) mountains many Romanians descended to the plain.

The Court from Vienna, according to the Illyrian privileges, subdued the Orthodox believers from Hungary to the Orthodox bishop (metropolitan) of Carlovitz. At the same time the movement for joining the Roman Catholic Church started. The bishop from Oradea signed the document in 1695. The union was also promoted by the Roman Catholic bishopric reestablished in Oradea. Ioanichie Martinovici, the Orthodox bishop from Arad (1712 - 1721) also joined these initiatives. His jurisdiction was extended to all territories situated north of the Mureș river, and starting with 1713 to Bihor county as well.

In order to achive the union he contacted the archibishop from Strigonium (primate of Hungary) and made his decision know to Rome too. In 1715 the Pope confirme his rallying to the Roman Catholic Church. In the following years there were some new results on the ground of this union. The worst opponents seemed to the border guards led by orthodox Serbians. After the death of bishop (1721) the diocesese of Arad turned again to orthodoxy.

Cercetările efectuate în fondurile primațiale din Strigoniu ne-au permis identificarea unui dosar referitor la episcopul Ioanichie Martinovici (1712-1721), care a fost instalat în fruntea episcopiei ortodoxe a Aradului și Ienopolei (azi Ineu) și care extinde informațiile mai vechi cunoscute din arhiva diecezei romano-catolice din Oradea¹.

¹ Mulțumim conducerii arhivei primațiale și colectivului de istorie bisericească ungar, care ne-a facilitat obținerea xero-copiilor.

Activitatea lui Ioanichie Martinovici s-a concentrat în două direcții. Pe de o parte, s-a străduit să definitiveze constant aria jurisdicției lui, ce cuprindea inițial doar comitatele Arad, Cenad, Bichiș, Ciongrad și Zărand precum și confiniile mureșene, adăugând și Bihorul, precum și alte teritorii mai spre nord. Aceste din urmă zone, în care se manifesta o concurență pastorală calvină, aveau doar periodic episcop de rit răsăritean. Pe de altă parte, episcopul Martinovici și-a propus înfăptuirea unirii eparhiei lui cu Roma, mergând pe urmele ierarhului Efrem din Oradea care devenise greco-catolic, în 1695, plecând nu peste mult la Buda².

Eparhia orădeană, la începutul secolului al XVIII-lea, se găsea încă într-o perioadă de tranziție de pe urma prăbușirii stăpânirii otomane, datorită înfrângerii suferite de armatele sultanului din partea coaliției creștine, în cadrul așa-zisului război de eliberare (1683-1699). De asemenea s-au produs în toial convulsiunilor mari mutații demografice, iar în urma lor apariția treptată a unor noi structuri social-politice.

În condițiile date, viața bisericească a fost puternic afectată. Supraviețuitorii români și maghiari, cu conflagrațiile lor, în mare parte retrași în păduri și mlaștini, s-au întors doar treptat în locurile lor de baștină. Împreună cu cei rămași pe loc au reînceput încet viața lor sărăcăcioasă. În același timp, în câmpiile pustiite ale Aradului și Bihorului au descălecat mulți țărani din Munții Apuseni, ca de pildă la Micherechi, situat în extremitatea vestică a spațiului românesc.

O masă de sârbi, macedoromâni și chiar alte etnii din Balcani s-au refugiat spre nord, de teama represaliilor otomane, după ce armatele creștine, un timp victorioase, au trebuit să se retragă la nord de Dunăre (1690). Din emigranții conduși de patriarhul Cernoievici din Pécs, o parte, beneficiari ai privilegiilor ilirice acordate de Viena, s-au așezat de-a lungul Mureșului și alții în bazinul Crișului Alb, formând o structură militarizată grănicerească. În realitate, efectivele refugiaților erau în disproporție cu obligațiile asumate. De aceea căpeteniile grănicerilor, în general sârbi, au atras în structurile lor mulți români și mai târziu maghiari³.

² M. Păcurariu, *Viața bisericească a românilor din părțile nord-vestice ale țării până la începutul secolului al XVIII-lea*, în *Trepte vechi și noi de istorie, cultură și viață bisericească în eparhia Oradei. Mărturii și evocări*, Oradea 1980, p. 161; St. Clissold, *A Short History of Jugoslavia*, Cambridge 1966, p. 160.

³ M. Köhegy, *A szerbek felköltő sésének (1690) történeti előzményai. Die Serben in Ungarn*. Red Ist. Zombori, Szeged 1991, p. 65-72; L. Patachi, *Românii în răscoala lui Petru Seghedinaț (1735)*, București 1947, p. 15-24; Eug. Glück, *Din răsunetul european al răscoalei din 1735*, în *Crisia* 19, 1989, p. 423-424.

În virtutea privilegiilor ilirice Biserica Ortodoxă din Ungaria (inclusiv Crișana) a fost supusă patriarhului amintit, succesorii lui stabilindu-se la Carloviț, reduși la rang de mitropoliți.

Dacă studiem atent prevederile bisericești ale privilegiilor ilirice constatăm că de fapt Viena a consființit realitățile moștenite din epoca otomană. Biserica Ortodoxă de pe teritoriul pașalâcurilor din Timișoara și Oradea a fost supusă patriarhiei din Pécs, înființată în 1557, de către Macarie, fratele marelui vizir Mehmed Socolovici care a obținut un hatîșerif în acest sens. El a căutat în acest fel să expieze Biserica și fratele părăsit⁴.

Între sufraganii patriarhiei găsim pe vlădica Daniel, care în 1563, se stabilește la Lipova, cumpărând o casă. Între succesorii lui a figurat și Sofronie, având titlul de mitropolit de Giula și Lipova (1651), cu reședința la mănăstirea Hodoș-Bodrog⁵.

Episcopia de Ineu, datând încă din 1479, avea pe la 1557 în frunte pe mitropolitul Ștefan. Unul din succesorii lui – Teodor - a luat parte la răscoala din 1594, ce s-a desfășurat între Dunăre și Crișuri. Atât în cazul Lipovei cât și a Ineului, succesiunea se întrerupe întrucât în ambele cazuri, vremelnice, ardelenii au reușit să recucerească teritoriul. Lipova a stat, între 1552-1595 și 1616-1692 iar Ineu, între 1551-1595 și 1658-1692, sub stăpânire otomană. În intervalele în care au fost libere au păstorit în zonă episcopii din familia Brancovici. Tot sub tutela Pécsului a stat și episcopia din Seghedin precum și cea din Oradea (1660-1692)⁶.

În toiu convulsiunilor de la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul celui următor, dispare episcopia din Lipova. La Ineu, ultimul sufraghan sub stăpânire otomană a fost Iovan (1687-1694)⁷.

După 1700 se instalează cei desemnați de patriarhul Cernoievici. La Oradea, între 1708 și 1712, păstorește Petru Hristofor, originar dintr-o familie macedoromână⁸.

Aradul apare ca reședință abia în 1707 când episcopul Isaia Diacovici se refugiază la Arad de teama răsculaților români și maghiari ridicați împotriva

⁴ J. Jirecek, *Der Grossvesier Mehmed Sokolović und die serbische Patriarchen Makarij und Antonij*, Archiv für Slavische Philologie, 1886, p. 291-297.

⁵ J. Szentkláray, *A szerb-monostoregyházak történeti emlékei Délmagyarországon*, Budapest 1908, p. 12-15; M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, București 1991, p. 637; E. Arădeanu, L. Emandi, T. Bodogae, *Mănăstirea Hodoș-Bodrog*, Arad 1980, p. 48.

⁶ R. Gruić, *Duhovny Život*. Vojvodina, Novi-Sad 1939, p. 393-394.

⁷ A. Hudal, *Die serbische orthodoxe Nationalkirche*, Graz und Leipzig 1922, p. 22-24.

⁸ M. Păcurariu, *Viața bisericească...* p. 161; St. Clissold, *op. cit.*, p. 161.

Habsburgilor, sprijiniți și de ierarhia de origine sârbă. El căuta adăpost la Arad, centrul confiniilor mureșene⁹.

În această perioadă de tranziție, apar inițiative privind realizarea unirii ortodocșilor cu Roma. Această acțiune se desfășoară pe mai multe planuri. De fapt, în 1688, s-a înființat în Sirmiu o episcopie unită, având reședința în mănăstirea Hopov. O parte din credincioșii acestei dieceze, proveniți din sudul Dunării s-au așezat vremelnic în Transdanubia. După 1700, s-au mutat în sectorul Tisa-Mureș, dar pe cât se pare în eparhia Aradului au abandonat unirea¹⁰.

În Bihor, în 1695, episcopul Efrem a acceptat unirea (1695) însă, în scurt timp, a plecat la Buda. Se pare totuși că confesiunea lui unită nu a fost trecătoare. La 19 aprilie, episcopul Iosif De Camilis a fost recunoscut de către 60 de preoți din Bihor ca întâistătorul lor. În raportul lui datat din 9 mai 1695, înaintat Sfântului Scaun, episcopul Iosif De Camilis a recapitulat greutățile unirii în Bihor și Crasna. A enumerat abuzurile stăpânirii otomane precedente și a prezentat urmările influenței "eretice", de fapt calviniste. Aceștia (calvinii) au răspândit un catechism în limba română care a justificat anularea unor taine și a determinat scoaterea din biserici a crucilor și icoanelor¹¹.

În același timp, se materializează și inițiativa episcopului de rit latin Augustin Benkovich. Cu un elan sporit s-a implicat episcopul Csáky Imre (1702-1732) care s-a stabilit în Oradea în deceniul al doilea al secolului al XVIII-lea. În urma foametei ardeleno din 1717, au căutat adăpost în Bihor mulți iobagi, obținând subzistență. Între aceștia se găseau și uniți¹².

Un alt focar al unirii a apărut după cucerirea Banatului și Serbiei de către Habsburgi (1716-1739). La Belgrad a luat ființă o mitropolie unită, care intenționa să păstorească pe teritoriul recent eliberat de sub turci. La Timișoara, în 1721, au fost propuse ortodocșilor 17 puncte "pentru a-i îndemna treptat spre

⁹ I. D. Suci, R. Constantinescu, *Documente privitoare la istoria mitropoliei Banatului*, Timișoara 1980, p. 108-152; Eug. Glück, *The great popular Uprising of 1735 and its south-east european Background*, *RESEE* 27, nr. 3, 1989, p. 226.

¹⁰ Dr. I. Pirigy, *A magyarországi görögkatolikusok története*, I, Nyiregyháza 1990, p. 88-94.

¹¹ *Ibidem*, p. 134; A. Hodinka, *A munkácsi görög szertartású püspökség okmánytára*, Ungvár 1911, doc. 307,338; *Monumenta Ucrainae Historica* XII, p. 589.

¹² S. Aug. Prunduș, Cl. Plăianu, *Catholicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Cluj-Napoca 1994, p.83; Eug. Glück, *Limba românească în parohiile unite din zona Tisei în secolele al IX-XX-lea*, *Calendarul Românesc* 1995, Giula 1994, p. 182.

unire". În perioada 1721-1726 au avut loc noi demersuri dar fără urmări deosebite¹³.

În acest context s-a pus problema ocupării scaunului Arad-Ineu după moartea lui Isaia Diacovici (1708). În timpul operațiilor militare în zona Arad, între grăniceri, armata cezaro-crăiască și răsculați, instalarea unui succesor al lui Isaia era iluzorie. Abia în 1710 a avut loc desemnarea candidatului de către congresul național iliric, ținut în mănăstirea Cruședol. Principalul candidat, Vasile Raici, a fost ignorat de Viena, care a confirmat la 19 noiembrie 1710, pe Ioanichie Martinovici, de origine sârbă. Diploma regală însă precizând aria jurisdicției lui nu a cuprins Bihorul, având în vedere prezența episcopului Petru Christofor, cu reședința în Oradea - Velența.

Dat fiind faptul că în curând episcopul a încetat să mai păstorească la Oradea, prototopul Ioan a convocat un număr de preoți, hotărându-se trimiterea unei delegații compusă din doi clerici cu sarcina de a invita pe Ioanichie Martinovici să fie și ierarhul lor. Totodată, cei prezenți la adunarea de la Oradea, au luat poziție împotriva activității lui Pavel László, numit prototop-primat al uniților bihoreni (1713), mandatat și cu vizitația parohiilor. Clericii ortodocși i-au imputat că intenționează să facă pe credincioșii lor "papistași".

Problema însă nu se reducea numai la domeniul cultului. Prototopul Pavel László a încercat pe lângă activitatea lui pur spirituală să perceapă zeciuiala de la românii deveniți proaspăt uniți, în primul rând în zona Oradea și Margita. Această încercare din urmă, s-a dovedit a fi zadarnică, dat fiind faptul că decretul regelui ungar Vladislav (1485) scutea pe ortodocși de această obligație, vigoarea ei în Ungaria fiind confirmată de împăratul-rege Leopold I, ultima dată în 1713.

Încă în anul 1713, Ioanichie Martinovici a dat curs invitației preoților bihoreni și a început un itinerar de vizitație în Bihor. Peste tot a acceptat imunitatea ortodocșilor de plata zeciuielii și a hirotonisit preoți. A perceput de la aceștia câte un taler și a dotat biserici cu antemise. În toiul acestor evenimente, un număr de preoți au părăsit unirea și s-au raliat episcopului din Arad¹⁴.

În cursul anului următor s-au produs însă mutații fundamentale în poziția episcopului Ioanichie Martinovici, care a început acțiunea de trecere la unire. Nu ne-au rămas documente care ar putea oferi elemente peremptorii cu privire la formarea noii lui viziuni. În scrierile sale adresate primatului Ungariei,

¹³ I. D. Suci, R. Constantinescu, *op. cit.* I, p. 158; N. Gavrilovici, Importance de Timișoara pour la cooperation culturelle serbo-roumain au XVIII siècle, in *RESEE* 13, nr. 4, 1975, p. 533, Acta varia.

¹⁴ Arhivele Naționale Oradea, fond Episcopia Rom. Cat. Oradea; Șt. Lupșa, Gh. Lițiu, *Istoria Eparhiei Aradului*, Mss., vol. I, p. 237.

care în epoca respectivă locuia la Viena și doar rar se afla la Tirnavia, reședința lui legală, Ioanichie Martinovici accentuează în principal motive spirituale. Scrisorile amintite le cunoaștem în text latin, care a aparținut franciscanului Antoniu Markovics. A rămas de nedescifrat dacă acesta era o simplă traducere a originalului sârbesc sau au fost concepute pentru redarea în forme adecvate a intențiilor episcopale. Desigur pe lângă motivația amintită au existat și calcule lumești. Între acestea puteau să figureze obținerea statutului de religie receptă a catolicilor, ridicarea clerului din punct de vedere cultural și material, acesta din urmă, mai ales pe seama celor din afara sistemului grăniceresc, bine dotat etc.

Inițiativele episcopului Ioanichie Martinovici de a trece la unire cu Roma, s-au concretizat la începutul anului 1714. Pentru transmiterea intenției lui la primatul Ungariei și, prin el apoi, la Sfântul Scaun, a mandatat pe călugărul franciscan Antonie Markovics, gvardian al mănăstirii din Radna, însemnat loc de pelerinaj, și totodată paroh. Acesta a aparținut provinciei franciscanilor observanți din Bosnia, cu sediul în Dalmația. Date fiind greutățile deplasării acestuia, la 18 martie 1714, Ioanichie Martinovici solicită cel puțin împuternicire gvardianului să ridice excomunicarea ce îl grevează ca schismatic. Episcopul era conștient că se găsește deocamdată, într-o poziție delicată. Chiar gvardianul Markovics, la 2 mai 1714, atenționează primatul că unirea se poate realiza doar "încet" și orice grabă este "dăunătoare"¹⁵.

În curând, s-a dovedit că cea mai puternică opoziție față de unire poate veni din partea căpeteniilor grănicerilor sârbi, originari din spațiul ortodox balcanic. În ajutorul lor puteau veni călugării români și sârbi din mănăstirile Hodoș-Bodrog și Bezdin. Curajul lor se baza pe faptul că Viena avea nevoie sporită de grăniceri în timpul răscoalei din 1703-1711, cât și în perspectiva războiului din 1716-1718. În viziunea lor noțiunea ortodoxiei și a patriei s-au suprapus de secole. Pierzând pe aceasta din urmă, Biserica a devenit simbolul unității și identității poporului. În scrisoarea lui datată din 2 mai 1714, episcopul Martinovici arată primatului că colonelul Ioan Popovici-Tekeli are o poziție schismatică inmutabilă. Fiind principalul obstacol în fața unirii, cere să fie îndepărtat din confinii. De asemenea solicită ca autoritățile competente să-i asigure asistență militară la Arad, în toată eparhia, precum și într-o serie de orașe, indicate nominal, pe unde probabil urma să treacă, în drum spre Viena, unde plănuia să se întâlnească cu primatul. În scrisoarea amintită episcopul Martinovici sublinia că dorește să conducă credincioșii eparhiei lui la unire¹⁶.

¹⁵ Primási Levéltár Esztergom resus, nr. 390, f. 15-19, (în continuare Strigoniu).

¹⁶ *Ibidem*, f. 55-57.

Nu peste mult, a început să se oficializeze hotărârea episcopului Martinovici, cuprinsă într-un document denumit "jurământ", autentificat de vicarul general Kebell Michael, în absența episcopului diecezan, cea mai înaltă autoritate catolică în teritoriu. La 24 iulie 1714, arhiepiscopul din Caloccea era în posesia documentului, calificat drept conform cu formula prescrisă pentru asemenea cazuri de Roma și ca atare se înaintează primatului¹⁷. La 10 august 1714, episcopul Martinovici se adresează primatului, solicitând ca jurământul lui depus la 22 iunie, în secret, să fie înaintat congregației de Propaganda Fide. Totodată, insistă ca un timp, să rămână secret din cauza "pericolului"¹⁸. De altfel, amintitul jurământ a fost depus în limbile latină, maghiară, germană și română.

Se pare că pe parcurs intențiile episcopului Martinovici au transpirat și mai mult și probabil i s-a părut că teama lui față de oponentii ortodocși, în frunte cu colonelul Popovici-Tekeli sunt mai justificate. Într-o scrisoare datată din Arad la 23 septembrie 1714, el imploră primatul să-l apere împotriva adversarilor lui, care incită credincioșii. Ca urmare, nu mai are curajul să iasă din orașul de reședință, fără asistență militară, pe care după cât se pare o primise pentru vizitarea parohiilor, din cauza pericolelor ce îl amenințau. Totodată, înaintează textul jurământului său pe care l-a depus în fața vicarului general, Kebell Michael pe care nu l-a putut presta în public. Pe scrisoare apare rezoluția primatului privind expedierea documentului original la Roma¹⁹. Desigur este vorba de un duplicat al jurământului înaintat anterior prin intermediul arhiepiscopului din Caloccea.

Înțelegerea însă nu a funcționat perfect, ceea ce a determinat nemulțumirea episcopului Martinovici. La 26 decembrie 1714, comunică că trimite la Oradea pe Antoniu Markovics, în vederea limpezirii problemelor. În realitate, Kebell Michael a rămas până la decesul lui împuternicit general atât în probleme spirituale cât și materiale, urmând să facă încasări atât de la cei care au primit unirea, cât și de la cei care refuză. Aranjamentele au fost confirmate și în cadrul vizitei episcopului Csáky la Arad. Din felul în care se conturau relațiile amintite reiese că factorii diecezei catolice de rit latin din Oradea concepeau rolul lui Ioanichie Martinovici ca un fel de episcop de rit oriental, aproximativ potrivit situației statornicite la Muncaci, încadrat în dieceza Agriei (1718). Deși vădit perimată, această concepție izvora dintr-o hotărâre a sinodului ecumenic de la Lateran (1215).

¹⁷ *Ibidem*, f. 4-5.

¹⁸ *Ibidem*, f. 11-14, 39-39 a.

¹⁹ *Ibidem*, f. 8-10.

Deși rezoluția Romei întârzia, episcopul Martinovici a continuat activitatea. El a primit cu satisfacție la 26 decembrie 1714, vestea că în zona Oradea, preoți români au trecut recent la unire²⁰.

Oarecum nerăbdător, la 4 aprilie 1714, se adresează primatului cerând să desemneze clericul care va săvârși absolvirea lui de excomunicație. Totodată solicită intervenția primatului ca să poată pleca din nou în vizitație pe teritoriul diecezei Oradea, împreună cu vicarul general Kebell, cu scopul de a promova unirea. Plecând de la premisa că "sârbi" ortodocși înarmați se găseau nu numai în confiniile mureșene, dar și în garnizoana Oradea, cere să se dea ordin de autoritățile competente comandanților în teritoriu să-l asiste în caz de nevoie. De asemenea a cerut insistent intervenția primatului la superiorii ordinului franciscan observant, pentru ca să permită gvardianului Antoniu Markovics să-i vină în ajutor²¹.

O problemă aflată în permanență în actualitate a fost opoziția colonelului Popovici-Tekeli, și desigur a aderenților săi. La 19 mai 1715, episcopul Martinovici se plânge din nou primatului, cerând o intervenție la mitropolitul Vincențiu Popovici din Carloviț. A cerut ca acesta să nu se implice în opoziția conturată împotriva unirii în eparhia Aradului²². La 20 iulie, într-o altă misivă este reiterată nemulțumirea față de activitatea protagonistului antiunioniștilor arădeni, imputându-i că s-a dedat la amenințări și că proferă injurii (la adresa unirii n.n.)²³. Primatul fiind în clar cu atmosfera politică din capitala imperiului era conștient de faptul că diriguitorii Consiliului de Război nu vor lua măsuri drastice împotriva colonelului Popovici-Tekeli din motivele expuse anterior. De aceea a dat curs cererii episcopului și s-a adresat mitropolitului din Carloviț, cerând calmarea colonelului. Mitropolitul la 2 iunie, a dat un răspuns diplomatic. El a declarat că nu dorește în nici-un caz să dizolve Biserica lui prin unirea cu Roma. Îl doare însă că este confruntat de un diferend în sânul poporului de rit grecesc iscat între episcopul Martinovici și colonelul Popovi-Tekeli. Nu dorește să se opună credincioșilor care se raliază episcopului Martinovici și nu se amestecă în diferend în favoarea niciuneia din părți. Episcopul arădean însă nu poate fi simultan pastorul uniților și ortodocșilor, deoarece nu se poate servi la doi stăpâni. Această remarcă din urmă era o aluzie la faptul că în eparhia Aradului coexistau uniți și ortodocși.

²⁰ Arhivele Naționale Oradea, fond Episcopia Rom. Cat. Oradea, Acta varia.

²¹ Strigoniu, f. 20-23.

²² *Ibidem*, f. 1-2

²³ *Ibidem*, f. 50-51.

Se pare că s-au făcut anumite intervenții și la colonelul Popovici-Tekeli, probabil în secret de căpeteniile militare cezaro-crăiești. Ca urmare găsim o scrisoare nedată a colonelului adresată primatului pe un ton conciliant ceea ce în realitate nu a însemnat o atenuare a manifestărilor antiunioniste²⁴. Ca urmare, preoții credincioși episcopului Martinovici au înaintat un memoriu generalului comandant Sulzer în care aduc noi acuze colonelului Popovici-Tekeli, că împreună cu poporenii, soldații și cu un călugăr cu numele Efrem, fac neplăceri episcopului. Fratele colonelului, nu se știe la ordin sau din inițiativă proprie, a încercat să incendieze reședința vlădicească. El a fost împiedicat de militari, desigur dintr-o unitate cezaro-crăiască. Reclamantii solicită luarea de măsuri atât din partea forurilor supreme cât și a generalului comandant împotriva colonelului precum și împotriva a doi preoți, având numele de Raczko și Tefan, care după cât se pare îi erau aliați²⁵.

În sfârșit, la 29 mai 1715, a fost promulgată bula, emisă în numele papei Calixt al XI-lea²⁶. Aplicarea bulei a fost încredințată la 15 iunie 1715 primatului. Prin acest document papa a absolvit pe Ioanichie Martinovici de excomunicare, de urmările canonice ce au decurs din apartenența lui la Biserica Ortodoxă și de consacrarea ca episcop de către un ierarh considerat schismatic. Fiind primit în Biserica Catolică i s-a recunoscut și calitatea de episcop în caz că consacrarea lui este valabilă și după normele Romei.

Primatul nu s-a grăbit să aducă la îndeplinire misiunea ce i-a fost încredințată. Fără să ne referim la criticile imputate lui de către contemporani pentru scăderile existente în activitatea spirituală, este suficient să amintim că se scuza în fața Sfântului Scaun cu depărtarea Aradului de Viena, fapt pentru care misiunea primită a fost subdelegată vicarului general Kebell. Primatul aprecia că este de dorit unirea întregului popor și a tuturor clericilor din zonă²⁷.

Episcopul Ioanichie Martinovici a depus în public profesiunea de credință catolică la Oradea, la 19 octombrie 1715, în biserica iezuiților, în limba sârbă. Totodată, în cadrul ceremoniei respective vicarul general Kebell a pus în aplicare dispozițiile papale²⁸. În aceeași perioadă, la 22 iunie 1715, cancelaria ungară din Viena a remis episcopului diploma regală prin care a fost confirmat ca episcop al Ienopolei, iar în aria jurisdicției sale a fost cuprins și Bihorul.

²⁴ *Ibidem*, f. 34, 53-54.

²⁵ *Ibidem*, f. 29-31.

²⁶ Copia bulei în arhiva din Strigoniu.

²⁷ Strigoniu, f. 24-28, 42-43.

²⁸ *Ibidem*, f. 40-41, 44.

Publicarea diplomei suveranului și totodată instalarea lui oficială a avut loc la Ineu la 16 februarie 1716.

Urmările oficializării unirii definitivată la Oradea, pot fi cunoscute dintr-o scrisoarea adresată primatului la 27 ianuarie 1716. Se plânge din nou, împotriva colonelului Popovici-Tekeli și solicită să fie apărat împotriva manevrelor acestuia. Menționează că au fost expediate de colonel scrisori tuturor căpitanilor din satele din jur, cerând să i se refuze recunoașterea calității episcopale legitime, iar vicarul său a fost înjurat. În același timp a apărut în zonă un călugăr cu numele de Sofronie, care se pretindea drept ierarh legitim și cerea să fie recunoscut de toți credincioșii. În realitate, acest călugăr a fost identic cu Sofronie Ravanicianin care într-adevăr l-a succedat în funcție, dar în perioada respectivă încă nu fusese consacrat episcop. Desigur și de această dată s-a reiterat dorința ca prin intervenția primatului, Consiliul de război să rețină deocamdată pe colonelul Popovici-Tekeli în Viena până când el va putea sosi în capitală. În sfârșit, cere încuviințarea primatului²⁹.

Din documentele cunoscute de noi nu reiese clar dacă într-adevăr a reușit să facă drumul până la Viena. De fapt, ele luminează doar palid activitatea lui pastorală după adoptarea publică a unirii și pare să reiasă o situație de compromis, realizată încă înainte de amintitul act. Episcopul Martinovici exercita într-o anumită formă și în anumite limite jurisdicția pe tot teritoriul cuprins în dieceza lui, indiferent dacă parohia respectivă a acceptat unirea sau a rămas fidelă ortodocșilor. Este adevărat că, judecând prin documentele cunoscute ale deceniilor următoare, în Bihor nu tuturoara le era clară delimitarea între cele două Biserici, practicându-se același rit răsăritean. Surse unite apreciau, spre sfârșitul deceniului al treilea, că în Bihor ar fi șaptezeci și șapte de parohii veritabil greco-catolice, în timp ce totalul era mai mare³⁰.

Un anumit indiciu oferă raportul întocmit de protopopul Ioan al Oradiei, împuternicitul episcopului care a efectuat în toamna anului 1715, o vizitație canonică în Bihor. De altfel, mandatul lui a încetat în 1724, fiind demis de Sofronie Ravanicianin. Din raport reiese că parohiile din zona Crișului Repede, Crișul Negru superior, Bistea și Lunca Bacăului s-au limitat să preia antemisele, iar în celelate zone a exercitat o reală jurisdicție, mai ales în zona Vașcău.

Dintr-o altă informație aflăm că episcopul Ioanichie, fiind considerat de-acum greco-catolic, a fost abilitat să participe la tabla superioară a dietei ungare.

²⁹ Ibidem, f. 36-38; Ž. Márki, *Arad vármegye és Arad szab. kir. város története*, Arad 1895, II, p.16.

³⁰ I. Pirigy, *op. cit.*, I, 110.

În această poziție, în 1721, a pledat din nou pentru vreo 60 de sate în legătură cu scutirea lor de zeciuală.

În ceea ce privește situația în spațiul dintre Mureș și Crișul Negru, aceasta s-a modificat după 1718, prin slăbirea poziției colonelului Popovici-Tekeli și a aderenților lui. Aproximativ două treimi din sârbi și nu puțini români, încadrați în sistemul grăniceresc, s-au mutat în sudul Banatului, cucerit de Imperiul Habsburgic. De asemenea sistemul grăniceresc de pe Mureș și-a pierdut rostul principal, iar importanța combativă a militarilor de aici era în scădere.

În aceste condiții Ioanichie Martinovici a putut ieși din orașul de reședință și să slujească în mai multe locuri, în 1716 la Ineu, iar în 1718, a apărut la Măderat. El a hirotonisit preoți pentru toată dieceza. Astfel, la 3 februarie 1717, l-a sfințit pe Mihai din satul Ghiriș - Bihor. În 1718, a fost solicitat chiar din Sălaj să le asigure clerici. Episcopul Martinovici era conștient de necesitatea asigurării unei poziții economice elevate, reclamată de structura socială contemporană. Printre altele a căutat să lărgască posesiunile funciare între care a figurat un mic alodiu la Arad, o moșie lângă Șimand (Tövisegyáz), o vie la Măderat și a trecut chiar în posesia episcopiei unele bunuri ale mănăstirii Hodoș-Bodrog³¹. Nu avem dubii că a rămas până la capătul vieții fidel unirii. În acest sens ne stau mărturie scrisorile oponentilor săi preocupați ca după decesul lui, să nu fie urmat de un alt episcop unit. La 28 octombrie 1721 (st. v.) colonelul Popovici-Tekeli intervine la mitropolie în numele ofițerilor grănicerești și orășenilor orădeni pentru numirea urgentă a lui Sofronie Ravanicianin. În caz de temporarizare a numirii se temea că "va fi numit altul, numit conform unui ordin din Viena". Mitropolitul ortodox din Belgrad, Moise Petrovici la 6 februarie 1822 l-a propus pe Vincențiu Iovanovici. Cu ocazia aceasta i s-a atras atenția că discuția privind numirea succesorului ar putea să ducă la desemnarea unei persoane "numită prin voia cezariană și fără delegația voastră", hirotonisit de un episcop unit din Polonia. Într-o scrisoare nedată refuză o altă candidatură întrucât "vrea să fie unit cu jurisdicția mitropolitului din Belgrad"³².

Ioanichie Martinovici a încetat din viață la 24 octombrie 1721, (st. v.), după o suferință de 8 zile.

Până la urmă aderenții lui Sofronie Ravanicianin au reușit să-și impună voința, având concursul Consiliului de Război. Numit în decembrie 1722,

³¹ Șt. Lupșa, G. Lițiu, *op. cit.*, p. 230-240; Ž. Márki, *op. cit.*, p. 295, 748, 745.

³² Copiile scrisorilor aflate în arhiva patriarhală din Carloviț ne-au fost oferite în traducere de prototopul Dragutin Ostovici din Arad.

obține la 27 martie 1724, diploma regală. Încercarea cancelariei ungare și transilvane, dar mai ales demersurile episcopului unit Patachi (1723-1727) de-a include cel puțin zona Ineului în dieceza ardeleană unită nu au fost sprijinite de forurile de decizie din Viena. Probabil a intrat în calcul și petiția ineuanilor care s-au pronunțat pentru Sofronie.

Se pare că în scurta lui păstorie, ce a durat până în 1726, noul episcop s-a ferit să adâncească disensiunile între ortodocși și uniți. În schimb, succesorul lui, Vichenție Iovanovici (1726-1731), a deschis o acțiune ce viza readucerea enoriașilor uniți din părțile Aradului și Bihorului în cadrele ortodoxiei³³.

³³ Șt. Lupșa, *Istoria bisericească a românilor bihoreni*, I, Oradea, 1935, passim.; I. Pirigyi, *op. cit.* I, 110; S. Aug. Prunduș, Cl.Plăianu, *op. cit.*, p. 83.

MEMORANDISTUL VASILE LUCACIU ÎNTR-O IPOSTAZĂ INEDITĂ

GHEORGHE BODEA

ABSTRACT. Memorist Vasile Lucaciu in New Hypostasis. The author publishes two secret documents of the prime praetor from Baia Mare (Satu Mare county) named Domokos, one sent to the subpraefectus of the county Satu Mare (in Carei) and the other to the praefectus of the county in Satu Mare (town).

The documents date back to April and May 1916; they were written in Hungarian and are being found in the Octavian Goga Museum from Ciucea (Cluj county).

The documents reveal that the Memorandum and its subscribers (especially Vasile Lucaciu) constituted a permanent worry for the Hungarian authorities, who closely chased and provoked them; and they also give details concerning Vasile Lucaciu political position and activity.

În istoria noastră națională, în conștiința neamului românesc, personalitatea și figura părintelui Vasile Lucaciu, este conturată în linii precise și ample, de la legendă și folclor până la analiza densă și pertinentă a factorului politic, național, spiritual (pe plan intern și internațional) ce l-a reprezentat Eul de anvergură al "Leului de la Sisești". Cu toate acestea, cercetarea migăloasă a fondurilor arhivistice, private sau publice, din țară sau din străinătate, oferă, și în acest caz, surprize variate, prețioase, îmbucurătoare.

În arhiva personală a "poetului pătimirii noastre", Octavian Goga, (mai tânărul și prea apropiatul tovarăș de luptă al părintelui Lucaciu, îndeosebi în deceniul premergător Marii Uniri de la Alba Iulia, în Transilvania, în România, la Paris și în alte centre europene), am avut satisfacția de a depista două documente provenite din fondurile oficialităților maghiare din Baia Mare, din primăvara anului 1916, care aduc date și elemente noi, o tentă deosebită de culoare, ce sublinează și întregesc portretul fizic, moral și spiritual, biografia memorandistului, luptătorului politic și național, părintele Vasile Lucaciu.

Documentele inedite reprezintă două rapoarte secrete ale prim-pretorului din Baia Mare, Domokos. Prima datată la 30 aprilie 1916 este trimisă

(la cerere) subprefectului județului Satu Mare (cu capitala la Carei), cea de a doua (emisă la 7 mai 1916) expeditată (la ordin) prefectului județului. Amândouă sunt scrise în limba maghiară; le reproducem în traducere. Ambele au, de fapt, același subiect; obținerea de către autoritățile maghiare județene și centrale a unor informații confidențiale, de la surse primare autorizate, despre unul dintre conducătorii luptei naționale a românilor din Transilvania, memorandistul, părintele Vasile Lucaciu.

Primul document (purtând numărul Prezidențial 31/1916) este un răspuns confidențial la ordinul prezidențial nr.8/1916 din 29 aprilie al subprefectului județului Satu Mare în care i se cer primpretorului din Baia Mare, Domokos, informații confidențiale despre avocatul băimărean Teofil Dragoș, unul din apropiații lui Vasile Lucaciu și a familiei acestuia. După unele informații privitoare la activitatea lui Teofil Dragoș ca jurist, vicepreședinte al organizației județene a Partidului Național Român, ca director și acționar șef al Băncii "Aurora" din Baia Mare, raportul se referă la legăturile avute cu părintele Vasile Lucaciu. "Cert este - se arată în raport - că îl leagă o prietenie de decenii față de trădătorul de țară Vasile Lucaciu, fiindu-i nu numai consilier juridic, dar, îndeosebi în perioada când ultimul /Vasile Lucaciu n.n/ a fost parlamentar /în Parlamentul de la Budapesta n.n/ - de multe ori a exercitat o potolire salutară asupra temperamentului sanguin al mai mult părintelui decât omului politic. Printre altele, noi cei de aici, nici azi nu înțelegem purtarea de acum a lui Lucaciu! Aici s-a prezentat într-un cu totul alt chip, fiindu-i totdeauna teamă de primejdia rusească față de frații lui români. Și la mobilizările generale a condus personal plecarea pe front a celor 600 persoane supuse la serviciul militar; printre ei se afla și propriul fiu, care, după câte am auzit a căzut prea curînd - și a ținut în gară o cuvîntare patriotică. Se vede că a fost de rău augur pentru acest om că a ieșit de sub influența lui Dragoș /pentru că știu din proprie experiență că atitudinea politică mai ponderată a lui Lucaciu în ultima perioadă este datorată numai influenței lui Dragoș, care i-a subliniat întotdeauna că unica corectă este politica înțelegerii și în aproximativ 15 ani de colaborare între cei doi, împotriva purtării lui Lucaciu abia dacă au existat reproșuri/, și, se pare că o influență deosebit de regretabilă a exercitat asupra sa anturajul de la Roma, deoarece înainte de 14 dec. 1914 când a plecat acolo l-a asigurat pe Dragoș că nu va accepta președenția Ligii Culturale (pentru care fusese designat), plecînd în călătorie tocmai înaintea alegerilor. Mai tîrziu, în primăvara anului 1915, cînd împreună cu dr.Teodor Mihali i-au atras atenția împreună /cu Dragoș n.n/ că se face indezirabil la noi, - i-a amăgit pe aceștia, spunîndu-le că tocmai în interesul Patriei /maghiare n.n/ a acceptat această onoare dificilă și incomodă, deoarece acolo poate folosi cel mai mult cauzei aliaților /e vorba de Tripla Alianță n.n/

dacă frânează pe cât posibil și îndrumă activitatea acelei societăți rusofile. Când însă faptele au evidențiat în culori tot mai suspecte activitatea, rolul lui Lucaciu, încet, încet, Dragoș a început să evite contactele pe mai departe cu el. În sfârșit, la începutul verii trecute, atât pe el (pe Vasile Lucaciu n.n.) cât și pe fratele mai mic Constantin¹ i-a scos din directoratul "Aurorei", după cum reiese din sentința nr. 1915 Ct . 401/2 din 9 iulie 1915 a Tribunalului din Satu Mare. În cursul acestei ierni /Dragoș/ mi l-a pomenit încă odată pe Vasile Lucaciu, subliniind cât de neplăcut ar fi pentru el /Dragoș/ (notez că toată lumea a știut despre repetatele descinderi ale detectivilor aici) dacă, în cazul când Lucaciu ar fi implicat într-un proces de trădare de țară, copiii acestuia i-ar încredința /lui Dragoș/ reprezentarea lor în fața legii. După cum mi-a spus, ar prezenta cazul biroului advocațional; oare este obligat să primească reprezentarea². După părerea primpretoriului Domokos, Teofil Dragoș este mai degrabă un avocat și un om de afaceri cu mintea lucidă decât un politician.

Următorul document purtând numărul de înregistrare Prezidențiale 30/1916 este elaborat la 7 mai 1916, la Baia Mare, dar el răspunde ordinului nr. 58/916 emis la 28 aprilie 1916 de către prefectul județului și are următorul conținut: "Onorate Domnule Prefect, Privitor la ordinul cu nr. prezidențial 58/916 din 28 a lunii trecute, am onoarea să vă raportez cu stimă, că portretul dr. Vasile Lucaciu am reușit să-l găesc doar în colecția pe anul 1907 a revistei "Tolnai Világlap", deoarece, după știința mea, nu s-a fotografiat niciodată.

Descrierea fizică; un bărbat de aproximativ 63-64 de ani, cu un fizic puternic, păr cărunt tuns scurt, ochi închiși la culoare, fața smeadă, totdeauna îmbrăcat în costum preoțesc, semnalmente aparte nu are. S-a născut în județul Satu-Mare în comuna Apa sau Iojib, unde tatăl său era cantor-învățător greco-catolic și de unde a venit la Baia Mare ocupând postul similar în parohia greco-catolică. Mama lui a fost sora mai mare a episcopului de odinioară Eperjes /Brešov azi în Slovacia, nord de Kosice, unde exista o episcopie greco-catolică în secolul al XIX-lea n.n./, Tóth Miklós /Nicolae/. Clasele I-IV de gimnaziu le absolvă cu rezultate eminente la Gimnaziul din Baia-Mare, apoi la vârsta de 12-13 ani [1864-1865 n.n.] ajunge la Roma, unde, după absolvirea claselor liceale urmează cursurile superioare de teologie și filosofie. Încă elev fiind s-a remarcat printr-o deosebită agerime a minții și ca urmare a devenit favoritul tânărului – pe atunci – profesor de teologie, mai apoi secretarul de stat al Papei, Rampolla, și al cardinalului de mai târziu, Varnutelli. Diploma în filosofie, în limba latină și în istorie i-a fost nostrificată la Universitatea din Budapesta, obținând și o

¹ [Const. Lucaciu (1860-1920), preot greco-catolic la Baia Mare și Craidorolț n.n.G.I.B.].

² Muzeul memorial "Octavian Goga", Ciucea, Cota D-945.

diplomă de profesor de limba maghiară la nivel de liceu. La puțin timp după întoarcerea acasă s-a însurat, prin aceasta cariera-i preoțească fiind divizată, el luând de nevastă pe Paulina, fata preotului greco-catolic Șerbac Ioan din Potău, de la care i s-au născut: Epaminonda, fiul, preot misionar care trăiește în America (și-a terminat și el studiile la Roma), Veturia, soția dr. Moldovan Ioan, care practică medicina în România, în orașul Buzău, mai apoi Tullia, soția dr. Meruțiu, toți cetățeni români), care ocupă un post de profesor în București, în sfârșit fiul, tot Vasile, practicant jurist, care cu ocazia mobilizării generale, ca și căpitan al regimentului mixt de infanterie din Bistrița a plecat pe front, și după cum am auzit, a căzut devreme pe câmpul de luptă.

Dr. Vasile Lucaciu și-a început cariera ca preot greco-catolic în comuna Sîncrai (de pe Gru) /în fostul județ Sălaj n.n./ de unde nu peste mult ajunge profesor de religie la Gimnaziul regesc din Satu Mare. Cariera lui politică a început în a doua jumătate a anilor 80, când fostul inspector al învățămîntului din Satu Mare, Kováts Béla a atras atenția factorilor competenți că tânărul profesor de gimnaziu, de altfel bucurîndu-se de popularitate și iubit în general pentru cultura sa, are simțăminte românești puternice și își educă în acest spirit și elevii. Această acțiune și în mod deosebit publicarea în acea vreme a manifestului "Fiat Lux" scris de Lucaciu, au avut drept urmare, că ministrul de atunci al învățămîntului, Trefort, l-a transferat la Gimnaziul de stat din Losoncz, la catedra de maghiară, latină și istorie. Lucaciu însă nu a acceptat acel post, ci, cerând prebenda bisericească a episcopului de Gherla, dr. Szabó Ioan, acesta l-a numit paroh în comuna Sișești.

Primul conflict cu justiția maghiară s-a declanșat încă din perioada când era paroh la Sișești, din pricina cuvântării rostite cu prilejul sfințirii bisericii greco-catolice din Tăuții de sus, pentru care, la acea vreme, a și fost pedepsit. Între timp, a ajuns să aibă un rol conducător în "comitetul" partidului naționalității române, căruia i-a fost secretar general și s-ar putea spune că i-a fost dirigiuitor spiritual. În bună parte, textul binecunoscutului Memorand din 1892 este opera lui, și, în procesul memorandumului de la Cluj, din 1894, ca acuzat, a avut rolul principal, completul de judecată dându-i cea mai grea condamnare – 5 ani de închisoare. Până la grațiere și-a ispășit această pedeapsă la Szeged. Acolo m-am cunoscut cu el, la începutul verii anului 1895, eu, ca subnotar județean începător meditând la închisoare din pricina unui duel. În timpul detenției sale a contractat o gravă boală de ochi, așa încât, din închisoare s-a îndreptat direct în Franța, la Montpellier la un profesor oftalmolog de renume european. Încă acolo, francezii l-au sărbătorit în chip deosebit ca pe un martir politic, sărbătorirea lui căpătând proporțiile unor adevărate manifestații populare la București, pe unde s-a întors spre casă, și unde, după câte am auzit, a

fost primit și de regele Carol al românilor. Ca politician, Vasile Lucaciu are un temperament prea impulsiv fiind omul impresiilor de moment, în cuvântările sale a fost un român care a ținut cu neînduplecare, prin fraze înălțătoare, bombastice, la neamul și limba sa, pricinuind o muncă tensionată administrației județene. Aproximativ din 1902 a dus însă o politică mult mai temperată. În această perioadă, foarte tânărul și preaînceptorul avocat, tot de naționalitate română, dr. Dragoș Teofil a devenit sfătuitoarea, jurist-consultul său și al familiei sale, și tânărul specialist financiar, cu o minte limpede și ponderată a început destul de repede să exercite influență asupra preotului nu prea priceput în cele materiale, trăind mai mult cu capul în nori. Constatând în viața de zi cu zi eficiența sfaturilor sale practice, i-a devenit confident tot mai apropiat, și a început să-l asculte și în problemele politice. Este suficient, de altfel, să se compare rolul lui jucat în procesul Memorandului, manifestul intitulat "Fiat Lux" (pe care din păcate, spre regretul meu, n-am reușit să-l procur), cu cuvântarea aici anexată - care este încă destul de aprigă - pentru a sări în ochi schimbarea și direcția în care s-a exprimat influența /lui Teofil Dragoș n.n./.

Cred că Înălțimea Voastră își amintește că în ultima vreme Vasile Lucaciu a luat parte și la ședințele consiliului județean și în timp ce votând moțiunea de încredere pentru actualul guvern a ținut un discurs, dr. Falussy Árpád l-a apostrofat ironic numindu-l "domnul Lucaciu" (drept care tocmai Dumneavoastră, ca președinte al adunării l-ați adus la ordine). Lucaciu a protestat cu indignare spunând că el este Lukács László și nu "Lucaciu" și este și el un patriot maghiar bun ca și dr. Falussy. Cu ocazia alegerilor generale de deputați din anul 1910, în timp ce el personal și-a depus candidatura din partea partidului național la Beiuș, și-a anunțat discipolii cei mai fideli, să voteze numai cu acela pe care îl va numi Dragoș, aproape că a și câștigat Pap Béla, în ultima clipă apărând necunoscutul evreu financiar din Pesta care a fost votat. Înălțimea Voastră știe cel mai bine de ce a fost necesară topirea mării majorități existente. Stările de la Arcadia au început să nu mai placă cercurilor ultranaționaliste, zgândărind în presă pe Lucaciu cu școala de stat din Sișești, pe Dragoș cu instituția lui, referindu-mă doar la "Românul" din Arad. Cert este că dacă pe ordinea de zi a adunărilor județene se afla o chestiune importantă, Vasile Lucaciu m-a întrebat întotdeauna (el era președintele organizației județene a partidului național), dacă am nevoie de voturile lor? Și dacă i-am spus că n-ar fi rău! "Ei domnule doctor luați măsuri" îi spunea lui Dragoș (care era vicepreședinte) și de fiecare dată primeam cu precizie cele 30-32 de voturi ale membrilor români ai comisiei județene. Timp de un deceniu eu nu am avut nici un necaz cu Lucaciu, nu așa precum predecesorul meu, când în fiecare zi de sârbătoare jandarmii erau trimiși cu sutele la Sișești pentru a împrăștia pelerinii

sosiți acolo din depărtări. În timpul primpretoriului meu s-a inaugurat școala de stat din Sișești. Aici, acasă, Vasile Lucaciu era cunoscut ca un adept al Triplei Alianțe, accentua tot timpul primejdia rusească "moscovită" și cu ocazia mobilizărilor generale, când din această regiune au fost mobilizați 600 de soldați – printre care se afla și fiul său, la ora aceasta căzut pe câmpul de bătaie – el singur, fără nici un ajutor din partea autorităților militare, i-a condus la gara din Baia Sprie, rostindu-le o cuvântare patriotică înălțătoare, sfințindu-le armele scoase la îndemână împotriva rusului atât de urât. Acest lucru, și faptul că știu ce influență are el în România, mi-a dat durere la izbucnirea războiului, acea idee, că l-am putea folosi pentru a propaga acolo cauza aliaților. Desigur, eu m-am gândit, vorbind ungurește "vizitiul minții lui să fie cu el, acolo, afară". Aceasta însă, în lipsa "Nervus rerum gerendarum" nu a reușit. Dragoș nu putea sacrifica atât de mult din ale lui. Nici nu puteam bănui că se va întâmpla acea mișelie și aliatul nostru italian se va ridica împotriva noastră, pentru că aceasta mi-ar fi arătat într-o cu totul altă culoare probabilitățile. Anume, cunoșteam bine legăturile strânse ale lui Lucaciu cu Roma, unde și-a petrecut 17 ani ai tinereții și de unde uneori a fost ajutat material din anumite fonduri liturgice. În realitate atitudinea lui manifestată în România, s-a schimbat în mod vizibil de când s-a întors de la Roma în ianuarie 1915. Doar înainte de a pleca acolo l-am asigurat pe Dragoș că nu va accepta președinția Ligii Culturale, deci în timpul cât a stat acolo (la Roma) s-a putut întâmpla schimbarea tacticii politice. Acest lucru se poate și explica. Vasile Lucaciu a ținut permanent legătura cu Roma cultivând cu grijă această legătură; obișnuia să petreacă acolo mai multe luni pe an, având dragi cunoștințe printre foștii săi profesori precum cardinalii: Rampolla, Vanutelli și foștii colegi de școală din copilărie, printre care se numără de exemplu și Della Chiesa, actualul papă. De mai multe ori mi-am amintit că în timpul secretariatului de stat al lui Rampolla, împreună cu secretarul de atunci al acestuia, actualul papă, a lucrat împreună, după învățăturile lui Rampolla, în diferite probleme politice și ecleziastice. Aceste legături înalte explică și faptul că în lupta lui cu fostul episcop de Gherla, Szabo, care a durat un deceniu, el a fost mereu câștigător. Evident că la începutul anului 1915, în timp ce Vasile Lucaciu se afla la Roma, în cercurile înalte de acolo trebuia să se coacă ceva, deoarece primăvara a venit deja declarația de război. În ce măsură și câtă influență a exercitat anturajul celor mai înalte cercuri preoțești italiene, (pe lângă dorința nu mică de a se implica în politica mondială), asupra lui Lucaciu, care în pofida culturii sale europene nu este totuși altceva decât un paroh la Sișești, este ușor de închipuit, dacă cunoaștem și vanitatea sa politică.

Pentru că Vasile Lucaciu, în chip neîndoios, este un preot cu o cultură de nivel european, care în afara limbii maghiare și române posedă la perfecție

italiana și latina, vorbește bine germana, franceza, engleza, vorbind și limbile slave de la noi. Trăsătura principală de caracter, pe lângă dragostea puternică a neamului său, este dorința de a juca un rol în politica lumii, totdeauna se însufletește pentru o idee mare, vrea mult, cunoscându-și capacitățile niciodată nu s-a limitat la condiția unui simplu preot de țară, în fața lui se agită foștii colegi de școală, prietenii ajunși pe treptele înalte ale societății, printre care, oarecând, el a fost cel dintâi.

Atît pot să redau Înălțimii Voastre din viața și caracterul acestui om; cred că multe se pot astfel explica.

Baia Mare, 7 mai 1916
Domokos m .p.

Primpretor³.

Concluziile care se desprind din analiza acestor documente nu sunt greu de tras. Memorandul și memorandiștii, chiar și după aproape un sfert de secol reprezentau pentru Împeriul Austro-Ungar o grijă permanentă, un pericol iminent. Zorii libertății naționale a românilor, ziua Marii Uniri era aproape, iar părintele Vasile Lucaciu era printre primii ei vestitori, un arhanghel cu sabia în mîină.

³ *Ibidem.*

PĂRINTELE VASILE LUCACIU ÎNTR-O IMPORTANTĂ MIȘIUNE DIPLOMATICĂ ÎNCĂ NECUNOSCUȚĂ

GHEORGHE BODEA

SUMMARY. Father Vasile Lucaciu in an Important but still Unrevealed Diplomatic mission to Rome (1915). The author publishes a report of the greek-catholic priest Vasile Lucaciu to the prime minister of the liberal government of Romania I. C. Brătianu. The report is entitled "A modest report on my mission to Rome" and it gives an analytical and chronological presentation of the period between 27 December 1914 - 21 January 1915, including the hierarchically organised visits starting with the Congregation De Propaganda Fide up to his sanctity the Pope.

During these visits the discussions focused on the manner how Romania is looked upon, its aspirations towards the achievement of a national unity, the modalities of assistance on the part of the Vatican State which should have enabled Romania to achieve these aspirations.

The report also reveals actions directed against the Romanian interests by the Austro-Hungarian forces, samples of actions recommendations for the government, among which the signing of the Concordate between the Vatican State and Romania appears repeatedly.

Printr-o fericită împrejurare, a fost scos la iveală un document de o excepțională valoare pentru cercetarea și deslușirea unei perioade mai puțin abordate din istoria României: cea a perioadei neutralității din anii 1914-1916. Documentul este legat de puternica personalitate spirituală, politică, diplomatică, a părintelui-patriot Vasile Lucaciu¹.

Părintele Vasile Lucaciu (1852 - 1922), la izbucnirea primului război mondial în vara anului 1914 se afla la parohia sa de la Șișești, lângă Baia Sprie, în Transilvania aflată sub stăpânirea Austro-Ungariei.

¹ Documentul în cauză ne-a fost pus la dispoziție cu deosebită generozitate, cu mulți ani în urmă, de către dl. dr. Vasile Lucaciu, din Cluj-Napoca, nepotul "Leului de la Șișești", căruia îi mulțumim și cu acest prilej.

Fiul cel mic, tot Vasile, rămas acasă, (celălalt fiu, Epaminonda era preot misionar și se afla în S.U.A., cele două fete: Veturia, căsătorită cu dr. Moldovan Ioan se stabilise la Buzău, iar Tullia, căsătorită cu dr. Meruțiu Vasile, trăia în București), era practicant jurist. La puține zile după intrarea Austro-Ungariei în războiul împotriva Antantei, tânărul Vasile Lucaciu, a fost mobilizat ca și căpitan al regimentului mixt de infanterie din Bistrița și a fost dus pe frontul rusesc unde a căzut în luptă chiar la începutul conflictului armat.

Momentul este prezent într-un raport oficial al autorităților din Baia Mare înaintat conducerii Prefecturii sătmărene la 7 mai 1916 în care se sublinează: "Aici, acasă, Vasile Lucaciu era cunoscut ca un adept al Triplei Alianțe, accentua tot timpul primejdia rusească «moscovită» și cu ocazia mobilizărilor generale, când din această regiune au fost mobilizați 600 de soldați – printre care se afla și fiul său, la ora aceasta căzut pe câmpul de bătaie – el singur, fără nici un ajutor din partea autorităților militare, i-a condus la gara din Baia Sprie, rostindu-le o cuvântare patriotică înălțătoare, sfințindu-le armele scoase la îndemână împotriva rusului atât de urât"².

După aceste întâmplări tragice din viața familiei sale, Vasile Lucaciu (ca și Octavian Goga și mulți alți luptători naționali ardeleni) a părăsit Transilvania natală și a trecut în România încă în toamna anului 1914, dovedindu-se un factor important în desfășurarea evenimentelor politice, naționale de aici.

În vara anului 1914, dansul morții stăpânea lumea. La 15/28 iulie Austro-Ungaria declară război Serbiei. La 18 iulie, Germania declară război Rusiei, iar peste 3 zile, la 21 iulie, ea declară război Franței. În aceeași zi, Germania a invadat teritoriul Belgiei, iar a doua zi, Anglia a declarat război Germaniei. Într-o săptămână, șapte state europene, printre care cele cinci mari puteri, erau în stare de război. La 21 august 1914 Italia se declară neutră. O lună mai târziu, Turcia și Japonia au intrat și ele în război. Constantin Kirițescu scria la puțină vreme de la aceste evenimente că în România de atunci "era în conștiința generală că mari evenimente ne așteaptă și pe noi. De bună voia noastră, sau fără de voie, vom fi târâți în vâlmășagul îngrozitoare catastrofe. Convingerea, că evenimentele de față constituie un moment istoric cum nu se întâlnesc multe în cursul veacurilor, că ele sunt menite să schimbe fața lumii, soluționând cele mai arzătoare probleme internaționale, ne impunea și nouă datoria de a ne folosi de acest prilej. Căci eram unul din popoarele cele mai năpăstuite de soartă"³.

² Muzeul memorial "Octavian Goga", Ciucea, Cota D-945.

³ Const. Kirițescu, *Istoria războiului pentru întregirea României*, vol. I, p. 71.

Consiliul de coroană, ținut la Sinaia în ziua de 21 iulie 1914, sub președenția regelui Carol I a fixat atitudinea României față de marele război hotărând neutralitatea României și pregătirea politică a războiului național prin expectativa armată. "România va aștepta cu arma la picior, spre a intra în război acolo și atunci când o va socoti necesar și potrivit cu interesele sale"⁴.

După declararea neutralității la 3 august 1914 au urmat zile și săptămâni de adânci frământări pentru politica externă românească. Convenția secretă româno-rusă, semnată la 18 septembrie 1914 stipula recunoașterea de către Rusia a drepturilor României asupra teritoriilor locuite de români și încorporate de Austro-Ungaria, garanta și apăra integritatea teritorială a Regatului român, în schimbul neutralității binevoitoare a acestuia. Această convenție reprezenta primul pas serios al României spre alianța cu Antanta.

La 10 octombrie 1914, se sfârșea din viață regele Carol I la castelul Peleş din Sinaia. Prințul moștenitor Ferdinand a depus jurământul în calitate de rege al României la 28 septembrie/11 octombrie 1914.

România trebuia să se dezlege de legăturile sale politico-diplomatice cu Puterile Centrale. În perioada neutralității țara a trăit din plin un șir de acțiuni diplomatice. Așezarea geografică a țării necesita (ca de atâtea ori în decursul istoriei) o atenție sporită și un calcul preferențial în funcție de clipa istorică. Acum, ca și altă dată, ambele tabere aflate în conflict acționau pentru a atrage România de o parte sau de alta. Pentru poporul român se punea problema păstrării independenței țării și, folosind noua conjunctură internațională, găsirea unei soluții și a unui moment favorabil pentru desăvârșirea idealului național, unirea, marea speranță a neamului românesc.

După cum notează Const. Kirițescu, "după încheierea convenției secrete cu Rusia, au fost trimise [de către guvernul condus de I.I.C. Brătianu] misiuni politice confidentiale la Paris și la Roma pentru a pregăti terenul cooperăției politice și militare"⁵.

Misiunile diplomatice românești secrete, din iarna anului 1914/1915, au fost prea puțin mediatizate în perioada interbelică și mai puțin în ultimele decenii. Constantin Argetoianu, în memoriile sale, face amintire despre acțiunile diplomatice secrete românești demarate în iarna anului 1915 de către I.I.C. Brătianu, prim-ministru al guvernului liberal. "Brătianu adoptând o atitudine de Sfinx în politica noastră externă, nu încetase, în admirația sa pentru Cezare Borgia, să citească noaptea pe Machiavelli și să-i aplice ziua

⁴ *Idem*, p. 74.

⁵ *Idem*, p. 91-92.

preceptele. Ca să înșele cât mai multă lume, însărcinase pe Vasile Morțun⁶ și pe sora sa Sabina să facă pe nemțofilii, iar pe Costinescu⁷ să se pupe cu antantofilii [...]. În decembrie [1914] a avut ideea să trimită o misiune în străinătate, în țările Antantei și în cele neutre, cu diferite însărcinări. A ales pe popa Lucaci, pe doctorul Cantacuzino⁸, pe fostul ministru Istrati⁹ și pe mine. Pe Cantacuzino și pe Istrati i-a trimis în Franța și în Anglia să facă atmosfera favorabilă României și să obțină de la guvernele respective care ne chemau în război, să mai pacienteze. Pe Lucaci l-a trimis tocmai în Statele Unite (unde nu aveam pe nimeni) ca să afle (era și bine ales!) care erau intențiile guvernului din Washington și ca să facă legătura cu emigranții noștri din America. Pe mine, în fine, a vrut să mă trimită în Italia, cu o misiune mai precisă, anume să aflu dacă Italia va intra sau nu în război, și în caz afirmativ, când"¹⁰.

Într-adevăr, părintele Vasile Lucaciu a plecat în misiune și în S.U.A., dar aceasta în timpul războiului, prima lui misiune fiind cea din Italia, în perioada decembrie 1914 - ianuarie 1915. O explicație a schimbării destinației în cazul părintelui Vasile Lucaciu s-ar putea găsi în cele scrise de Constantin Argetoianu: "n-aveam nici o poftă să primesc o misiune din partea guvernului, oricât de interesantă ar fi fost ea. Eram încă în politică destul de naiv pentru a crede că orice favoare primită de la guvern echivala cu o trădare [...]. Am refuzat să plec sub pretext că necesitățile politice ale partidului meu îmi cereau să rămân în București [...]. Cum o călătorie la Meran [Merano, Italia], în februarie 1915 era deja fixată în acel moment în planurile mele, am propus lui Costinescu să mă reped până la sfârșitul lui februarie, începutul lui martie, de la Meran la Roma și să caut să obțin informațiile dorite!"¹¹.

I.I.C. Brătianu, Emil Costinescu, probabil după o consfătuire prealabilă cu regele Ferdinand, au hotărât să investigheze vârfuri proeminente eclesiastice de la Vatican, în frunte cu noul papă Benedict XV care a păstorit între anii 1914-1922, el urmându-i lui Pius X care fusese papă între anii 1903-1914. În noua

⁶ V.G. Morțun (1860-1919), ziarist, membru în conducerea Partidului Social Democrat, deputat (1888). În 1899 a trecut în Partidul Liberal. De mai multe ori ministru în perioada 1907-1916. În decembrie 1914 era ministru de interne.

⁷ E. Costinescu (1844-1921), dr., ministru de finanțe (1914-1916).

⁸ I. Cantacuzino (1863-1934), doctor în medicină și științele naturale (Paris 1894).

⁹ Const. Istrati (1850-1918), chimist, profesor universitar, membru și președinte al Academiei Române.

¹⁰ Const. Argetoianu, *Pentru cei de mâine. Amintiri din vremea celor de ieri*, volumul al II-lea, partea a IV-a, 1913-1916, ediție și indice adnotate de S. Neagoe, București 1991, p. 138.

¹¹ *Idem*, 139.

configurație internațională au apărut și factori noi de care se putea beneficia pentru scopurile propuse: un nou papă la Vatican (Benedict XV), un nou rege în România (Ferdinand) și un element major care trebuia utilizat: părintele greco-catolic, memorialistul, luptătorul politic pentru drepturile românilor transilvăneni, care se afla în acel moment în România. Vasile Lucaciu fusese coleg de școală și prieten încă din tinerețe cu papa Benedict XV.

Născut în 1852 într-o familie greco-catolică din județul Satu-Mare, a absolvit primele patru clase gimnaziale la Baia Mare, cu rezultate eminente. La vârsta de 12-13 ani (1864-1865), este trimis la școală la Roma unde absolveste clasele liceale și urmează cursurile superioare de teologie și filosofie, remarcându-se printr-o inteligență și agerime deosebită a minții, devenind favoritul, pe atunci, al tânărului profesor de teologie, mai apoi secretarul de stat al Papei (Pius X), Rampolla, și al cardinalului de mai târziu, Varnutelli. Printe colegii săi s-a numărat și Della Chiesa, devenit ulterior Papa Benedict XV, foarte apropiat ca vârstă de Vasile Lucaciu. Organele de contrainformații ale serviciilor secrete ungare, care îl aveau sub urmărire pe dr. Vasile Lucaciu încă din perioada pregătirii mișcării memorandiste, notează, în 7 mai 1916: "cunoșteam bine legăturile strănse ale lui Lucaciu cu Roma, unde și-a petrecut 17 ani ai tinereții și de unde uneori a fost ajutat material din anumite foruri liturgice [...]. Vasile Lucaciu a ținut permanent legătura cu Roma cultivând cu grijă această legătură: obișnuia să petreacă acolo mai multe luni pe an, având dragi cunoștințe printre foștii săi profesori precum cardinalii Rampolla, Vanutelli și foștii colegi de școală din copilărie, printre care se numără de exemplu și Della Chiesa, actualul papă [Benedict XV]. De multe ori mi-a amintit că în timpul secretariatului de stat al lui Rampolla, împreună cu secretarul de atunci al acestuia, actualul papă (s.n.G.B.), a lucrat împreună, după învățăturile lui Rampolla, în diferite probleme politice și ecleziastice [...]. Vasile Lucaciu, în chip neîndoielnic, este un preot cu o cultură de nivel european, care, în afara limbii maghiare și române, posedă la perfecție italiana și latina, vorbește bine germana, franceza, engleza, vorbind și limbile slave de la noi. Trăsătura principală de caracter, pe lângă dragostea puternică a neamului său (s.n.G.B.), este dorința de a juca un rol în politica lumii. Totdeauna se însuflețește pentru o idee mare, vrea mult, cunoscându-și capacitățile niciodată nu s-a limitat la condiția unui simplu preot de țară, în fața lui se agită foștii colegi de școală, prietenii ajunși pe treptele înalte ale societății, printre care, oarecând, el a fost cel dintâi"¹².

¹² Muzeul memorial "Octavian Goga", Cota D-945.

O asemenea personalitate de rang european a primit din partea guvernului român o misiune diplomatică importantă despre care, dr. Vasile Lucaciu, în raportul întocmit la București, la data de 20 ianuarie (st.n.) 1915, după reîntoarcerea de la Roma, document rămas până acum inedit, intitulat "*O modestă dare de seamă asupra misiunii mele la Roma*", declara: "Trimis fiind la Roma, cu însărcinarea confidențială de a da și de a primi informațiuni în cercurile mai ales ecleziastice asupra raporturilor politice între Italia și România, în aceste vremuri de grea cumpănă, și a lucra în acel înțeles ca numitele cercuri ecleziastice să influențeze în mod favorabil politica Italiei față de România, și să nu lucreze în mod păgubitor asupra relațiilor bune, ce pare că se afirmă între cele două state latine unite prin sânge și cari au atâtea interese comune economice și culturale".

Vasile Lucaciu a sosit la Roma la 27 decembrie (st.n.) 1914, alcătuiindu-și planul și programul vizitelor la autoritățile supreme bisericesti, la Cardinali, "ca astfel să pregătesc calea la locurile cele mai înalte hotărâtoare la Cardinalul numit secretar de stat și în fine la Sfinția sa Pontificele Suprem"

Odată pregătirile efectuate, la 8 ianuarie (st.n.) 1915, Vasile Lucaciu și-a început vizitele diplomatice "la oficiile supreme ale congragațiunii de Propaganda Fide, unde este secțiunea pentru guvernarea Bisericilor din Orient unite cu Roma și unde sunt și oficiile privitoare la provincia metropolitană română de la Alba-Iulia-Făgăraș, precum și cele ce guvernează diececele catolice din România, București și Iași. Aici am găsit că sunt foarte bine informați până în detaliurile cea mai mărunte despre situația politică, economică și despre pornirile și aspirațiunile naționale ale României. Pot constata aici cu toată liniștea conștiinței, că am găsit expresiunea celei mai vii simpatii pentru elementul național românesc din Orientul Europei, cu voința expesă ca să se realizeze cât de curând aspirațiunile naționale ale românilor pe cari le află și le declară de juste și naturale (s.n.G.B.). Ne-au accentuat cu toții primejdia cea mare din partea prepotenței rusești (s.n.G.B.) arătând și mijlocul și calea de scăpare, pe temeiul datelor istorice, cari se țin în evidență în acele cercuri ecleziastice [...]. Firește, dorința lor este, ca să reluăm firul istoric, și să desăvârșim opera impusă de ființa latină a națiunii române. Și-au exprimat dorința, ca să regleze chestia religioasă - bisericească în România Mare (s.n.G.B.), ca instituțiunea Bisericii Catolice să nu fie o plantă străină și stricăcioasă intereselor Statului Român, ci din contra să contribuie cu toată puterea sa la ridicarea și promovarea culturii religioase naționale a României". Termenul de *România Mare*, a fost folosit de Vasile Lucaciu într-un raport-manuscris înaintat factorilor de răspundere și decizie, regele Ferdinand, primul-ministrul Ion I.C. Brătianu, ministrul Emil Costinescu, rezultând că el era vizat

deja și în cercurile eclesiastice înalte de la Vatican, are o semnificație și o încărcătură istorică deosebită.

"Am vorbit despre Concordat¹³, exprimându-și dorința ca fără amânare să se încheie acest Concordat, și luând pildă de la alte State ca Anglittera, Olanda și chiar Serbia să se instituiască o reprezentanță diplomatică reciprocă între Vatican și București, ceea ce ar contribui mult la ridicarea prestigiului României mai ales înaintea surorilor latine".

"Tot aceste bune dispozițiuni le-am găsit față de România și față de aspirațiile noastre naționale la toți Cardinalii și Prelații din Curia Romană, cu dorința de a încheia relațiuni cât mai strânse între România și Sfântul Scaun din Roma" (s.n.G.B.) [...].

"Însuși cardinalul Mery-del-Vaal, dușmanul nostru de odinioară cu Haidudorogul¹⁴ acum se declară hotărât în favorul românilor. Iată vorbele lui proprii: "Nu mă mir de râvna românilor către Transilvania, cucerirea ei va fi o satisfacție pentru suferințele seculare ce le-au îndurat Românii de la Unguri" (s.n.G.B.) [...].

"Cu aceste întrevederi pline de expresiunile cele mai binevoitoare față de cauza română s-a pregătit audiența mea la Cardinalul Secretar de Stat, Eminența Sa Ferrata, care a urmat în 15 iunie a.c. de la 6-7 ore seara. Acest prim dignitar al Curiei Romane s-a arătat foarte preocupat de soarta religiunii și a popoarelor din pricina puterei covârșitoare a Rusiei panslaviste și ortodoxe, și cu mare aparat istoric - religios - politic a analizat primejdia ce amenință națiunea română în România de astăzi sau în cea întregită (s.n.G.B.) [...]. din partea slavismului. Concluziunea Eminenței Sale a fost că România chiar în interesul ei cel mai vital trebuie să încerce toate căile de apropiere către Roma și prin aceasta către popoarele latine. Religia, cultura, contactul politic, economic cu popoarele latine îi vor scuti pe români de influențele păgubitoare, nimicitoare ale panrusismului sau panslavismului ortodox (s.n.G.B.) [...]. Primul pas ar trebui să fie încheierea fără amânare a unui concordat după tipul celui cu Serbia, deocamdată. Și aceasta să se facă chiar acum, în toiul războiului, cu toată discrețiunea și abilitatea diplomatică, ca Austro-Ungaria precum și Rusia să afle un fapt împlinit față de care au să rămână fără cuvânt".

Audiența la Papa Benedict XV este notată cu multă grijă și precizie de către dr. Vasile Lucaciu: "Audiența pregătită de Congregațiunea de Propagandă

¹³ *Concordat*, tratat încheiat de statul Vatican cu diferite state, pentru stabilirea statutului și privilegiilor Bisericii Catolice în respectivele state.

¹⁴ Este vorba de episcopia maghiară greco-catolică de Haidudorog, înființată în 1912. Au fost trecute sub jurisdicția sa multe parohii românești în scopul maghiarizării forțate.

și de Em. Sa Secretarul de Stat, a avut loc în 18 l(una) c(urentă) st.n. fiind invitat prin bilet special a mă prezenta în aceea zi la 6 și L seara înaintea Sfinției Sale [...]. Expunerile mele au aflat cea mai binevoitoare și părintească primire din partea Sfinției Sale, și a început a'și destăinui gândurile față de întreg neamul românesc, față de Biserica Românească. Mai înainte de toate și-a exprimat cea mai adâncă simpatie față de elementul românesc, urând cu sincere oftări toată fericirea acestui popor care veacuri de-a-rândul a suferit cele mai crâncene prigoniri din partea tuturilor [sic!] puterilor și popoarelor cu care a fost în coatingere. Speră că prin cultură și întâlnirea conștiinței naționale se vor apropia din ce în ce de Roma, și prin aceasta vor intra în legături mai strânse cu popoarele surori latine din Apus. Vede necesitatea acestei apropieri mai ales pentru a ne scuti de primejdia prepotenței rusești și a panslavismului ortodox. E de părere că de cutropirea Românilor în marea greco-bizantină-slavă numai prin unire cu Roma ne putem mântui. Dorește înainte de toate încheierea unui concordat, acum, în toiul războiului, când cei interesați pot fi surprinși prin faptul împlinit, și nu mai este teren pentru intrigi și mine politice. Fiindcă Italia dorește ca Sfântul Scaun apostolic să ia parte la Congresul de Pace, care probabilmente se va ținea în Roma [primul război mondial se declanșase doar de 6 luni, dar Papa Benedict XV, se referea deja la pacea de încheiere a războiului, considerând că ea va avea loc, probabil, la Roma. Din păcate, primul război mondial va dura încă aproape 4 ani, până în noiembrie 1918, și Conferința de pace va avea loc la Paris, n.n.G.B.], dorește, ca și România să sprijinească această propunere, care, în definitiv, va fi în folosul statelor și popoarelor mai mici.

Și-a exprimat Sfinția Sa dorința ca în chestia concordatului să se procedă cu mai maare discrețiune și fără amânare, fiindcă prin aceasta mai ales dacă s-ar putea face o reprezentare diplomatică reciprocă, România ar primi o mare putere morală înaintea popoarelor latine mai ales.

După acestea, pot constata, că în toate cercurile așa numite eclesiastice, care astăzi sunt pătrunse de un spirit patriotic național italian într-adevăr uimitor, cauza noastră românească a fost primită cu cea mai sinceră simpatie pot zice afecțiune, și mi-au promis în toate locurile că ne vor părtini pe cât și nu de li se va da ocaziune, și la guvernul Regatului Italian. Ar fi poate de dorit ca cineva om de valoare și de încredere, să fie în mod stabil într-un centru mondial ca Roma unde vin mii și mii de ocaziuni de a informa, de a desluși lumea asupra chestiei noastre naționale, a îndrepta opiniuni eronate, sau a combate porniri dușmănoase [...]. Multe detalii a-și mai putea descrie, foarte importante: cu frații Buxton, cu descoperirea despre misiunea a doi membri din casa domnitoare Habsburgică, în Vatican, cele aflate despre conspirația alianței israelite în contra

României și în favoarea Ungariei, le las însă ca de obiect de conversațiuni particulare. Rugarea mea este ca să binevoști a reliza fără întârziere Concordatul Cu Sfântul Scaun de Roma".

Într-un timp foarte scurt, peste 2 zile după audiența la Papa Benedict XV, dr. Vasile Lucaciu avea deja pregătită la București, la 20 ianuarie (st.n.) 1915, darea de seamă asupra misiunii sale diplomatice în Franța, Anglia, Italia, S.U.A., toate având ca țel suprem victoria luptei pentru realizarea ideii de unitate națională a poporului român, pentru care Vasile Lucaciu militase în întreaga lui viață.

ANEXA: O MODESTĂ DARE DE SEAMĂ ASUPRA MISIUNEI MELE LA ROMA

I.

Trimis fiind la Roma, cu însărcinarea confidențială de a da și de a primi informațiuni în cercurile mai ales eclesiastice asupra raporturilor politice dintre Italia și România, în aceste vremuri de grea cumpănă, și a lucra în acel înțeles ca numitele cercuri eclesiastice să influențeze în mod favorabil politica Italiei față de România, și să nu lucreze în mod păgubitor asupra relațiunilor bune, ce pare că se afirmă între cele două state latine unite prin sânge și cari au atâtea interese comune economice și culturale.

Demersurile mele făcute în acest scop se rezumă în următoarele:

II.

Sosind în Roma la 27 decembrie 1914, am compus planul și programul vizitelor pe la autoritățile supreme Bisericești, la Cardinali, ca astfel să pregătesc calea la locurile cele mai înalte hotărâtoare la Cardinalul numit secretar de stat și în fine la Sfinția Sa Pontificele Suprem.

III.

Vizitele le-am început în 8 ianuarie 1915 la oficiile supreme ale congregațiunii de Propaganda Fide, unde este secțiunea pentru guvernarea Bisericilor din Orient unite cu Roma și unde sunt și oficiile privitoare la provincia metropolitană rumână de Alba-Iulia-Făgăraș, precum și cele ce guvernează diecesele catolice din Rumânia, București și Iași.

Aici am găsit că sunt foarte bine informați până în detaliurile cele mai mărunte despre situația politică economică și socială a țării românești, precum și despre pornirile și aspirațiunile naționale ale României.

Pot constata aici cu toată liniștea conștiinței, că am găsit expresiunea celei mai vii simpatii pentru elementul național românesc din Orientul Europei, cu dorința expresă ca să se realizeze cât de curând aspirațiunile naționale ale românilor pe cari le află și le declară de juste și naturale.

Ne-au accentuat cu toții primejdia cea mare din partea prepotenței rusești arătând și mijlocul și calea de scăpare, pe temeiul datelor istorice, cari să țin în evidență în acele cercuri eclesiastice. Anume când Românii din Imperiul Româno-Bulgar s-au deșteptat la conștiința națională, s-au adresat prin Împăratul Ioanițiu la Potifcele Roman, mărturisindu-se: "Nos genere et sanguine Romani" la ceea ce Papa Inocențiu al II-lea a răspuns că pentru a se putea conserva în ființa lor etnică, Romani, "estote et fide Romani"

Dușmanii Românisimului i-au ucis, i-au stărpit pe Asanizi, și s-au rupt legăturile dătătoare de viață religioasă, culturală și națională.

Firește, dorința lor este, ca să reluăm firul istoric, și să desăvârșim opera impusă de ființa latină a națiunii române.

Și-au exprimat dorința, ca să reguleze chestia religioasă-bisericească în România Mare, ca instituțiunea Bisericei Catolice să nu fie o plantă străină și stricăcioasă intereselor Statului Român, ci din contra să contribuie cu toată puterea sa la ridicarea și promovarea culturai religioase naționale a României.

Am vorbit despre Concordat, exprimându-și dorința ca fără de amânare să se încheie acest Concordat, și luând pildă de la alte state ca Anglita, Olanda și chiar Serbia să se instituiască o reprezentanță diplomatică reciprocă între Vatican și București, ceea ce ar contribui mult la ridicare prestigiului României mai ales înaintea surorilor latine.

Tot aceste bune dispozițiuni le-am găsit față de România și față de aspirațiile noastre naționale la toți Cardinalii și Prelații din Curia Romană, cu dorința de a încheia relațiuni cât mai strânse între România și Sfântul Scaun din Roma.

Și când i-am rugat ca aceste sentimente de simpatie să le pună în cumpănă și în cercurile supreme politice ale Italiei, unde și când ocaziunea le permite, toți fără excepțiune ne-au declarat că numai în acest înțeles vor lucra, unde și când li se va îmbia momentul oportun.

Țin a revela aici că însuși Cardinalul Merry-del-Vaal, dușmanul nostru de odinioară cu Haidudorogul acum se declară hotărât în faavorul Românilor. Iată vorbele lui proprii: "Nu mă mir de râvna românilor către Transilvania, cucerirea ei va fi o satisfacție pentru suferințele seculare ce le-au îndurat Românii de la Unguri" (textual: Non mi ma aviglio de la tendenza dei Rumeni verso la Transilvania, la cui conquista sarebbe una giusta rivincita de Rumeni per le sofferenze secolare, inflitta loro dagli Ungheresi").

Cu aceste întrevederi pline de expresiunile cele mai binevoitoare față de cauza română s-a pregătit audiența mea la Cardinalul Secretar de Stat Eminența Sa Ferrara, care a urmat în 15 ianuarie a.c. de la 6-7 ore seara.

Acest prim dignitar al Curiei Romane s-a arătat foarte preocupat de soarta religiei și a popoarelor din pricina puterii covârșitoare a Rusiei panslaviste și ortodoxe, și cu mare aparat istoric-religios-politic a analizat primejdia ce amenința națiunea română în România de astăzi sau în cea întregită, din partea slavismului. Concluziunea Eminenței Sale a fost că Românii chiar în interesul lor cel mai vital trebuie să cerce toate căile de apropiere către Roma și prin aceasta către popoarele latine. Religia, cultura, contactul politic, economic cu popoarele latine îi vor scuti pe români de influențele păgubitoare, nimicitoare ale panrusismului sau panslavismului ortodox.

Primul pas ar trebui să fie încheierea fără amânare a unui concordat după tipul celui cu Serbia, deocamdată. Și aceasta să se facă chiar acum în toiul războiului, cu toată discrețiunea și abilitatea diplomatică, ca Austro-Ungaria precum și Rusia să afle un fapt împlinit față de care au să rămână fără cuvânt.

Cerând și primind informațiunile convenite asupra stărei lor mai ales celor bisericești din România m-a asigurat că toate le va comunica fidel Sfinției Sale Pontificelui, ca astfel cu ocaziunea audienței ce mi se pregătește să poată face declarațiuni în cunoștiință de cauză.

Audiența pregătită de Congregațiunea de Propagandă și de Em. Sa Secretarul de Stat, a avut loc în 18 l.c.st.n. fiind invitat prin bilet special a mă prezinta în aceea zi la 6 și $\frac{1}{4}$ seara înaintea Sfinției Sale.

Ca să fiu exact și precis în expunerile mele am pregătit o "Promemoria", concisă și exactă de care m-am ținut ca să nu deviez.

Expunerile mele au aflat cea mai binevoitoare și părintească primire din partea Sfinției Sale, și a început a-și destăinui gândurile față de întreg neamul românesc, față de Biserica Românească.

Mai înainte de toate și-a exprimat cea mai adâncă simpatie față de elementul românesc, urând cu sincere oftări toată fericirea acestui popor care veacuri de-a rândul a suferit cele mai crâncene prigoniri din partea tuturor puterilor și pooarelor cu care a fost în coatingere. Speră că prin cultură și întărirea conștiinței naționale se vor apropia din ce în ce de Roma, și prin aceasta vor intra în legături mai strânse cu popoarele surori latine din Apus. Vede necesitatea acestei apropieri maai ales pentru a ne scuti de primejdia prepotenței rusești și a panslavismului ortodox. E de părere că de cutropirea Românilor în marea greco-bizantină-slavă numai prin unire cu Roma ne putem mântui. Dorește înainte de toate încheierea unui concordat, acum, în toiul

războiului, când cei interesați pot fi surprinși prin faptul împlinit, și nu mai este teren pentru intrigi și mine politice. Fiindcă Italia dorește ca Sf. Scaun apostolic să ia parte la Congresul de Pace, care probabilmente se va ține în Roma, dorește, ca și România să sprijinească această propunere, care în definitiv va fi în folosul statelor și popoarelor mai mici.

Și-a exprimat Sfinția Sa dorința ca în chestia concordatului să se procedă cu cea mai mare discrețiune și fără amânare, fiindcă prin aceasta mai ales dacă s-ar putea face o reprezentare diplomatică reciprocă, România ar primi o mare putere morală înaintea popoarelor latine mai ales.

IV.

După acestea pot constata, că în toate cercurile așa numite eclesiastice, cari astăzi sunt pătrunse de un spirit patriotic național italian într-adevăr uimitor cauza noastră românească a fost primită cu cea mai sinceră simpatie, pot zice afecțiune, și mi-au promis în toate locurile că ne vor părtini pe cât și la Guvernul Regatului Italian.

Ar fi foarte de dorit ca cineva om de valoare și de încredere, să fie în mod stabil într-un centru mondial ca Roma unde vin mii și mii de ocaziuni de a informa, de a desluși lumea asupra chestiei noastre naționale, a îndrepta opiniuni eronate, sau a combate porniri dușmănoase.

Așa mi s-a întâmplat fiind invitat cu regretatul filo-român, Marchizul Pandolfi, în saloanele Prințului Odescalchi, cu mulți senatori, deputați, literați etc., italieni, m-am întâlnit cu fiii faimosului August Pulszky, din Budapesta cari înșirau înaintea acelei societăți alese, că în ce Eldorado trăiesc românii și în general naționalitățile în Ungaria, au toate libertățile, toate drepturile, dezvoltare liberă etc., după tipicul șovinismului. Simțindu-mă provocat am spus la rândul meu că tot ce au vorbit domnii Pulszky, e un neadevăr, afirmări absolut neîntemeiate și că chiar contrariul este adevărul. De aceea îi provoc pe d-lor la o dispută publică contradictorie, ca să arăt că tot ce au afirmat d-lor este contrar adevărului.

S-a produs o uimire adâncă și au fost provocați din partea unor fruntași parlamentari, să primească provocarea făcută de mine.

Tăcere, zăpăceală, scuze și dispariție fără vorbă și fără urmă, iar chestia noastră a triumfat.

Și câte ocaziuni de acestea!

Multe detalii a-și mai putea descrie, foarte importante: cu frații Buxton, cu descoperirea despre misiunea a doi membri din casa domnitoare Habsburgică, în Vatican, cele aflate despre conspirația alianței israelite în contra

României și în favoarea Ungariei, le las însă ca obiect de conversațiuni particulare.

Rugarea mea este ca să binevoiți a realiza fără întârziere Concordatul cu Sfântul Scaun de Roma.

Englitera, Serbia, l-a făcut, încă Englitera a trimis și un reprezentant diplomatic extra-ordinar și acum Olanda e în tratative cu Vaticanul. Pentru ce să nu se facă Concordatul cu România.

Țin de datoria mea a aminti aici cu sentimente de mulțumită, că în toate lucrările mele mi-a stat de ajutor, ca un tovarăș fidel și devotat, Excelența Sa Prințul Vladimir Ghika, care ne face multă onoare.

Supun cu toată umilința aprecierii Excelenței Voastre această modestă dare de seamă.

(București 20 I. st.n. 1915)

(Dr. V. Lucaciu – preot român)

**I. V. STALIN, PETRE GROZA ȘI DESFIINȚAREA BISERICII
GRECO-CATOLICĂ UNITĂ DIN ROMÂNIA, 1948
- MĂRTURII INEDITE -**

GHEORGHE BODEA

ABSTRACT. I. V. Stalin, P. Groza and the abolishon of the Romanian Uniate Church (Greek – Catholic). Unpublished evidences. In one of his volumes of memoirs entitled "The last supper" (internal documents referring to the his ory of the Romanian Communist Party) Gheorghe Micle gives detailed discussions between generalissimus I. V. Stalin the great dictator of Soviet Union and prime minister of Romania dr. Petru Groza during the two visits paid in Moscow in September 1945 and February 1948.

One of the problems in discussion was the abolishon of the Romanian Uniate Church, the converting of the Romanian believers to orthodoxism and the acceptance of a panorthodox international centre in Moscow.

The memoirs constitute a faithful reflection of the events that took place on the 1st of December 1948.

În ultimii ani, o serie de lucrări și studii istorice¹ consideră, pe bună dreptate, că după intrarea pe teritoriul României a Armatei Roșii, relațiile dintre înalții ierarhi ai celor două Biserici românești din Transilvania se vor deteriora. Cei din nordul Transilvaniei, aflată încă sub ocupație străină (până la 25 octombrie 1944 când a fost eliberat întregul teritoriu al României), aveau o experiență de rezistență și luptă comună, unită sub stindardul salvării neamului

¹ S. A. Prunduș, Cl. Plăianu, *Catholicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Cluj-Napoca 1994; P. Caravia et al., *Biserica întemnițată. România 1944-1989*, București. *Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului*, 1998; Gh. Onișoru, Atitudini politice ale clerului din România, 1944-1948, în *Arhivele Totalitarismului* V, nr. 15-16, 2-3/1997; Dr. V. Marcu, *Drama Bisericii Române Unite cu Roma (Greco-Catolică)*, București 1997; M. Lupu, Valurile de arestări din anul 1947, în *Anul 1947 - Căderea cortinei*, București 1997; I. M. Bucur, Considerații privind politica religioasă a guvernului Groza. 1945-1947, în *Anul 1947 - Căderea cortinei*, București 1997; V. Cristian, Biserica Română Unită după 1944, în "22" nr. 14, 6-12 aprilie 199 a, p. 10-11, ș.a.m.d.

românesc căzut sub ocupație străină ca urmare a Dictatului nefast de la Viena din august 1940.

Din perioada anilor 1944-1945 se înregistrează primele propuneri pentru unificarea celor două Biserici românești, venite din partea mitropolitului ortodox al Ardealului, Nicolae Bălan, printr-o scrisoare expedită viitorului patriarh al Rusiei, Alexei, dar și din partea unor cercuri ale partidelor politice democratice, care însă concepeau unificarea religioasă excluzând implicarea sovietică și îmbrăcând o altă formă decât cea enunțată de mitropolitul Bălan, ale cărui acțiuni îi îngrijorase în primul rând pe greco-catolici, care erau îngrijorați și din cauza apropierii între Biserica Ortodoxă Română și cea Rusă (considerată ca un instrument politic al Moscovei), ceea ce ar fi putut afecta Biserica Greco-Catolică Unită din România.

După accederea la putere, în 6 martie 1945, a guvernului condus de dr. Petru Groza, vremurile pentru Biserica Unită păreau să devină incerte chiar dacă existau unele semne de bunăvoință față de religie și față de Biserică în general. Este adevărat că se manifestă și primele încercări de atragere a Bisericii Greco-Catolice de partea guvernului pro-sovietic (prin intermediul ARLUS, Uniunea Preoților democrați ș.a.). Nu este mai puțin adevărat că opoziția democratică (mai ales P.N.Ț) a apelat în lupta sa politică la preoți simpatizanți și chiar la clădirea bisericii - loc potrivit pentru propagarea opiniilor politice, a ordinelor secrete și confidentiale din partea P.N.Ț

Frământările în jurul alegerii mitropolitului unit al Blajului, din martie 1946, considerată ca "o poziție cheie din toate punctele de vedere în Ardeal"², au degenerat la atacuri fățișe ale guvernului comunist care dorea să mențină în cadrul Bisericii Unite o stare de provizorat, cu atât mai mult cu cât această Biserică se manifesta rezervat și chiar ostil față de noua putere. Pe plan extern, la începutul anului 1946, desființarea Bisericii Unite Ucrainiene (soră a Bisericii Române Unite) era în curs. În plus, presa comunistă din România și-a înăsprit tonul față de Biserica Unită. Cu toate acestea, nu se poate afirma cu certitudine că în vara anului 1946, guvernul român de atunci, liderii Partidului Comunist au luat deja decizia de a desființa Biserica Greco-Catolică Unită din România. După unele surse, patriarhul Alexei al Moscovei, la începutul anului 1946, ar fi cerut imperativ Anei Pauker și lui dr. Petru Groza, ca Biserica Unită să dispară³.

În toamna anului 1946, o dată cu declanșarea campaniei electorale pentru alegerile din noiembrie 1946, puterea comunistă a declanșat atacuri dure mai ales împotriva P.N.Ț. Deoarece mulți aderenți ai Bisericii Unite erau și

² V. Cristian, *loc. cit.*, p. 10.

³ Dr. V. Marcu, *op. cit.*

partizanii lui I. Maniu, regimul pro-comunist a manifestat o atitudine de suspiciune față de Biserica Greco-Catolică, mare parte a slujitorilor ei manifestând atitudini antiguvernamentale în timpul campaniei electorale. Drept urmare, unii preoți au fost chiar arestați, iar poziția Bisericii Unite s-a agravat, autoritățile comuniste înțețindu-și ofensiva împotriva ei.

După semnarea Tratatului de pace (la 10 februarie 1947) s-a amplificat valul de arestări în rândurile ierarhiei unite, precum s-a înăsprit și regimul din închisori.

În vara anului 1947 (între 30 mai - 12 iunie) patriarhul Alexei al Moscovei a vizitat România pentru a lua contact cu ierarhia Bisericii Ortodoxe Române, în vederea pregătirii Congresului pan-ortodox, programat pentru 1948. Însoțit de dr. Petru Groza, patriarhul Alexei a ajuns la Blaj, unde ministrul i-a vorbit despre Biserica Unită și despre centrul ei principal. După cum s-a aflat ulterior patriarhul Alexei i-ar fi spus lui dr. Petru Groza: "Să dispară! În doi ani să nu mai aud vorbindu-se de această Biserică!". Cu numai un an în urmă, același patriarh acordase un sprijin important autorităților sovietice în lichidarea Bisericii Unite din Ucraina Occidentală.

Dizolvarea P.N.Ț. la 30 iulie 1947 a avut urmări grave și pentru Biserica Unită, deoarece în toamnă au fost arestați și preoți uniți sub învinuirea că au făcut parte din partide «reacționare».

Moscova intervine brutal în politica internă a statelor aflate sub dominația sa. În septembrie 1947 s-a hotărât la Szkalrska Poreba ca procesul de trecere la socialism să fie accelerat, iar reprezentanții burgheziei din structurile de putere să fie eliminați. În România au fost îndepărtați membrii grupării Guță Tătărescu. Noul ministru al Cultelor, Stanciu Stoian, (Frontul Plugarilor, gruparea lui dr. Petru Groza), numit în noiembrie 1947, a declarat de la bun început că guvernul va merge spre ținta propusă "chiar dacă va fi nevoie să croiască drum nou", făcând aluzie, se pare, că realizarea "revenirii" la ortodoxie a Bisericii Unite se va face și în România după modelul sovietic în materie religioasă⁵.

Era evident că guvernul Groza adoptase o atitudine dură în politica sa religioasă. După abdicarea forțată a regelui Mihai I la 30 decembrie 1947, nu mai exista nici o forță care să se opună aplicării acestui proiect.

Mărturii inedite, recent descoperite, aduc date noi, informații confidențiale, din surse primare despre aspecte necunoscute ale antecedentelor desființării Bisericii Române Unite Greco-Catolice.

⁴ S. A. Prunduș, Cl. Plăianu, *op. cit.*, p. 138.

⁵ V. Cristian, *loc. cit.*, p. 11.

Mărturiile se referă la stadiul discuțiilor hotărâtoare avute de potențați la cel mai înalt rang: I. V. Stalin și dr. Petru Groza. Alături de ei întâlnim numele lui Gheorghe Gheorghiu Dej, Ana Pauker, Vasile Luca.

"Cina cea de taină". Așa își intitulează în 1948, Gheorghe Micle, unul din volumele documentare, memorialistice (purtând sub-titulul "Documente de uz intern", legate de Istoria P.C.R.).

La p. 20 a memoriilor sale, vorbind despre "desființarea prin forță a Bisericii Greco-Catolice (1948) însoțită de întemnițarea pe viață a episcopilor și preoților care au refuzat, după exemplul martirilor, să abjure de la propria lor confesiune". Să nu se uite totuși că semnatarul acestui memento era pe pozițiile ateismului filosofic încă dinainte de a deveni marxist. Autorul adaugă o notă de subsol, informație poate unică, un fapt istoric deosebit de semnificativ[...]. Această informație are ca obiect paternitatea ideii de a desființa, prin constrângere administrativă, de stat, Biserica Greco-Catolică din România [...]. Dr. Petru Groza avea talentul și gustul pentru anecdote și farse ("bloefl"-uri); dar în plus avea și talentul și ambiția de a da așa-numitele "lovituri cezariene" (Kaiserstich), adică lovituri de apariție, date prin surprindere și ipso facto decisive, în scopul "prea sfânt" de a-și mări prestigiul și profitul personal de orice fel, în primul rând capitalul de "credibilitate politică"(...). Tot un astfel de "Kaiserstich" a fost și ideea desființării, prin dictat administrativ de stat, [a] Bisericii catolice de rit bizantin din România.

Precum se știe, în pofida faptului că a cumulat o serie de atribute de proprietar și exploatator, ca moșier, bancher, industriaș, proprietar de case și hoteluri etc., în pofida faptului că era "fecior de popă" și deputat în Biroul Bisericii Ortodoxe Române, dr. Petru Groza după eliberare a reușit să dea cel mai mare "Kaiserstich" al vieții sale; a ajuns "prim-ministru" al guvernului de concentrare democratică (F.N.D.) de la 6 martie 1945. În această calitate, flancat de o delegație de partid, dr. Petru Groza a făcut prima sa vizită la Moscova, la Kremlin, la Stalin, "biruitorul", "părintele popoarelor", "Jupiterul mișcării comuniste internaționale"!... (sept. 1945).

Profitând de coincidența norocoasă că Stalin cunoștea limba germană și o și vorbea, dr. Petru Groza, fost student al universităților din Budapesta, Berlin, deci bun cunoscător și vorbitor al limbii germane, a propus generalisimului să aibă întrevederi în doi, fără alți participanți, fără martori, fără "translator".

Ei bine, în cadrul unei asemenea întrevederi intime, confidentiale, dr. Petru Groza, a ales momentul potrivit pentru demonstrația talentului său de a da "Kaiserstich"-uri; pe scurt, a pus și a argumentat problema necesității și oportunității politice a desființării Bisericii Greco-Catolice din România.

Leitmotivul pledoariei sale suna cam în felul următor:

- "Creștinii ortodoksi de pretutindeni trebuie să-și aibă și ei centrul lor spiritual-religios, Roma lor. Și acest centru trebuie să fie la Răsărit, nu în Apus. A venit timpul ca Roma tuturor românilor creștini să fie Moscova!"...

După însăși mărturia lui Groza (n.n.), la auzul acestei argumentații, Stalin a fost mai mult decât impresionat, a fost încântat!... Evident că prin însăși plasarea acestui "Kaiserstich", la care cu timpul s-au adăugat altele, Groza a câștigat considerabil în ochii lui Stalin sub raportul evaluării și credibilității politice.

În februarie 1948 a avut loc a doua vizită la Moscova a unei delegații de partid și de stat din România. Din componența delegației făceau parte: Ana Pauker și Vasile Luca, membri ai Biroului Politic al P.C.R, dr. Petru Groza, Președintele Consiliului de Miniștri.

În cursul călătoriei cu avionul spre Moscova, în discuțiile libere, degajate, dintre membrii delegației, înlocuirea lui Groza din fruntea Guvernului era tratată ca un fapt deja împlinit, pe care susnumitul îl acceptase cu zâmbitoare supunere și resemnare, ca să nu zic neputință. "Oare care ar fi postul cel mai potrivit pentru prietenul Groza ?" - aceasta era una din temele la ordinea zilei. Unul opina pentru postul de titular la Ministerul Cultelor; iar altul opina pentru postul de Ambasador al României la Budapesta.

Ori, ce s-a întâmplat în cursul vizitei la Moscova din februarie 1948 ?

Este clar, cu acest prilej, Groza a avut iarăși întrevederi confidentiale, în doi cu generalissimul Stalin, în care și problema desființării Bisericii Greco-Catolice Unite a fost din nou actualizată, de acum în condițiile unei pregătiri prealabile efectuate (n.n.).

Într-o seară târzie de februarie, cam în jurul orei 12 noaptea, pe când întreaga delegație a P.C.R., inclusiv Petru Groza, asista la un spectacol de gală la Teatrul Mare, în mod discret Groza a fost invitat și condus la Kremlin, la generalissimul Stalin. Întrevederea s-a desfășurat numai în doi, fără translator și a durat aproximativ două ore.

În ședința finală și comună cu membrii delegației, Stalin le-a formulat liderilor P.C.R. între altele și următorul avertisment:

- "De azi înainte prietenul Groza nu mai este "prieten", ci "tovarăș". Eu vă invit să reflectați asupra problemei dacă n-a sosit timpul și dacă n-ar fi oportun să-l facem "membru de partid". Dar indiferent de rezolvarea acestei probleme, eu vă sfătuiesc și vă oblig ca pe Groza să-l mențineți la cel mai înalt nivel în ierarhia puterii de stat și să-l consultați absolut în toate problemele de importanță majoră" (potrivit mărturiei confidentiale a lui Petru Groza).

Cunoscând antecedentele, vom înțelege cu ce sentiment de uimire și stupeoare au ascultat liderii P.C.R. cuvântul "marelui Stalin" referitor la "statutul politic" al lui Petru Groza în viitorul mai apropiat sau mai îndepărtat!...

Cumpănind corelația dintre reacțiile lui Stalin și rezultatele acestei întrevederi, pe planul carierei politice personale a lui Groza, se poate spune cu certitudine că în cadrul aceluși context, politicianul de școală veche, burgheză, "Dr. Petru Groza, fost ministru" a dat o magistrală lovitură de spadă ("Kaiserstich"), care i-a asigurat portofoliul puterii până la sfârșitul vieții.

"Călătoria la reîntoarcerea acasă - se confiază cu savoare Petru Groza - a fost mai puțin jovială; tovarășii comuniști erau mai puțin vorbăreți; ei continuau să-mi zâmbească, dar în mod vizibil erau stingheriți, de parcă ar fi înghițit anghinare. Din parte-mi, m-am străduit să păstrez măsura, să nu-i sfidez, să nu-i fac să simtă că eu sunt acela care și de astă dată le-am smuls floreta din mâini!"...

Este demn de reținut faptul că, în conformitate cu dorința expresă a lui Stalin, dr. Petru Groza a rămas în continuare Prim-Ministru al guvernului până în 1952, când a fost candidat și ales ca Președinte al Prezidiului Marii Adunări Naționale, - funcție în care a rămas până la moartea sa din 7 ianuarie 1958...

Decretul prin care a fost desființată Biserica Greco-Catolică Unită din România poartă data de 1 decembrie 1948!

CONSIDERATIONS SUR LA VIE SPIRITUELLE DE LA ROUMANIE D'AJOURD'HUI – CULTES ET SECTES RELIGIEUSES

IOAN MOLDOVAN

REZUMAT. Considerații privind viața spirituală în România de azi – culte și secte religioase. Autorul pune în discuție câteva probleme importante ale vieții religioase în România de azi. În primele pagini se prezintă un succint istoric al Bisericii Române, în special al Bisericii Române Unite cu Roma (Greco-Catolice). Apoi se prezintă cauzele pentru care sectele religioase au avut – și continuă să aibă încă – o rapidă dezvoltare. Se constată atât o creștere numerică a sectanților neo-protestanți, cât și a numărului și diversității sectelor, în special cele de influență a gândirii orientale.

În partea finală, în subcapitolul intitulat *Vaticanul și sectele*, studiul prezintă poziția oficială a conducerii Bisericii Catolice cu privire la sectele religioase.

1. Court aperçu historique

Dans le domaine de la vie religieuse, le peuple roumain a eu une très riche tradition; la religion étant une des coordonnées principales de son existence. On affirme cela car le peuple roumain s'est formé comme peuple chrétien à la suite du procès d'assimilation de la population dace par les Romains qui ont occupé la Dacia pendant la campagne de l'empereur Trajan, au début du II-e siècle après Jésus-Christ¹.

Ceux qui ont apporté le christianisme sur le territoire de la Roumanie d'aujourd'hui c'est les Romains qui ont gouverné la Dacia presque trois cents ans, période dans laquelle ils ont eu des liaisons intenses et complexes avec Rome.

La période de l'occupation de la Dacia par les Romains a constitué aussi le commencement de la formation du peuple roumain par l'union de l'élément

¹ *Biserica Română Unită. Două sute cinci zeci de ani de istorie*, Madrid, 1952, p. 11.

local - dacique - et de l'élément romain, à la suite de l'assimilation réciproque des deux parties, processus qui a continué aussi les siècles suivants; la latinité de la langue a été un des principaux et des plus importants héritages du nouveau peuple qui se formait et elle a constitué un élément extrêmement vigoureux que les invasions barbares n'ont pas réussi à effacer.

Tout le long de l'histoire du peuple roumain, la religion a contribué pleinement au maintien de l'unité nationale et spirituelle. Du point de vue administratif, l'église roumaine s'est située sous la juridiction de Rome jusqu'au IX-e siècle, quand sous les puissantes pressions de l'Empire bulgare, elle a été obligée d'accepter les influences de l'Empire romain de l'Est et, implicitement, l'influence byzantine et grecque².

Le grand schisme, produit en 1050, et l'évolution suivante des relations entre les deux églises, ainsi que la christianisation des Russes; ont eu des influences des plus négatives sur la vie spirituelle des Roumains. Par l'influence des moines du Mont Athos; le territoire des provinces roumaines est devenu seulement une source de richesses et un point propice d'exploitation de celles-ci, les domaines monacaux étant de plus en plus grands.

L'influence négative ne résidait pas seulement dans l'inféodation du pays, mais surtout dans le fait que les services divins se déroulaient dans une langue que le peuple ne comprenait pas - d'abord le grec, plus tard le slavone - et, de plus, on menait une politique d'effacement et d'annihilation de toute forme de vie culturelle et spirituelle dans la langue du peuple.

En Transylvanie, à la suite de l'occupation par les Hongrois, puis par l'Empire Autrichien, devenu après Austro-Hongrois; les choses se sont déroulées différemment. Les Hongrois ont permis la propagation de la religion de l'Europe de l'Ouest, donc du romano-catholicisme, mais après la Réforme de Luther; le luthéranisme et de calvinisme ont gagné du terrain. La diffusion de ces religions affectait l'autorité de l'Etat et la position de l'Eglise roumaine. Ainsi les Roumains de la Transylvanie ont profité de l'occasion pour refaire les relations avec Rome et pour déclarer leur retour à l'Eglise initiale. L'acte a été accompli après les synodes ecclésiastiques qui ont eu lieu dans la dernière décennie du XVII-e siècle et qui a été couronné par l'Union avec Rome de 1700. C'est comme ça qu'est née l'Eglise Gréco-catholique de Transylvanie, église qui a lié son destin et ses idéaux non seulement à la population de Transylvanie, mais à tout peuple roumain, de tous les territoires habités par les Roumains³.

² J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire roumain*, Paris, 1918, p. 148-173.

³ *Biserica Română Unită. Două sute cincizeci de ani de istorie*, p. 29-38.

L'union des Roumains à l'Eglise de Rome à constitué à ce moment-là une protection importante contre les nouveaux courants et idéologies venus de part de calviniste spécialement. Ensuite, jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale, l'Eglise Gréco-catholique majoritaire en Transylvanie, à eu des relations fraternelles avec l'Eglise-soeur Orthodoxe; elles ont participé en proportion égale à tous les événements, grands ou petits, du peuple. A partir de l'Eglise Gréco-catholique s'est développé le mouvement de l'illuminisme appelé "L'École transylvanne", qui à mené ensuite à un impétueux développement de l'enseignement et de culture dans toutes les provinces, ainsi qu'au réveil du sens et du sentiment national, de la conscience de la latinité du peuple.

2. La période 1944-1989

La Roumanie à pris part à la deuxième guerre mondiale obligée par le contexte:

a. d'un côté elle avait l'intérêt de regagner les territoires qu'elle avait perdus par le Diktat de Vienne de 1940 par lequel une grande partie de la Transylvanie à été accordée a la Hongrie et par, tout a fait odieuse pakt Ribentropp-Molotov toute la Moldavie de l'au-delà du Prut et une partie de la Bassarabie, de Bucovine et du Pays de Herța ont été accordés à l'Union Soviétique;

b. d'un autre côté, comme on n'avait pas reconnu à la Roumanie le droit à la neutralité, elle était obligée de lutter à côté des pouvoirs de l'Axe.

À cause de cette dernière raison, l'armée roumaine n'a pas pu s'arrêter après la conquête des territoires roumains, mais elle à été obligée par l'armée allemande de continuer la lutte jusqu'à Stalingrad. À partir de 1942, le roi Michel; secondé par le leader du Parti National Paysan et par le premier ministre, ayant l'accord tacite du général Antonescu, le chef dictateur de la Roumanie de cette époque, à entamé des négociations avec les Alliés en vue du retour des armes contre l'Allemagne nazie. Ainsi l'acte de 23 août 1944 à été possible, acte que les communistes se sont approprié sous l'influence et grâce aux armées soviétiques, instaurant le 6 mars 1945 le premier gouvernement prosoviétique, conduit par Petru Groza. C'était le début du désastre pour la Roumanie et pour les Roumains, désastre qui a duré jusqu'en décembre 1989 et don't les conséquences existent encore aujourd'hui.

La période mars 1945 - août 1948 à été l'une des plus profondes réformes ainsi-dite "démocratiques" qui voulait l'inféodation totale du pays vis-à-vis du gouvernement de Moscou et la préparation des conditions pour la création du nouveau type de société rêvée et promovée par les gouvernants de

Moscou. Pour atteindre ce but, il fallait tout d'abord éloigner les barrières et les forces spirituelles qui n'acceptaient pas l'idéologie communiste, il fallait détruire les valeurs réelles concentrées dans l'Eglise Roumaine Unie à Rome (Gréco-catholique) et l'élite intellectuelle de la Roumanie. La terreur a débuté par l'introduction d'un régime policier diabolique sous le mot d'ordre: "Celui qui n'est pas avec nous, est contre nous. Celui qui est contre nous, doit mourir". Ainsi a été détruite toute l'élite intellectuelle, tous ceux qui ont eu une colonne vertébrale verticale, les officiers de valeur, les hommes politiques intègres. Les arrestations avaient lieu pendant la nuit et les condamnations venaient à la suite des procès plus ou moins sommaires: il y avait des cas où les gens restaient emprisonnés des années, sans avoir été jugés ou condamnés⁴.

Puisque l'Eglise Roumaine Unie à Rome (ERU) n'a jamais collaboré avec l'Etat et sa politique, elle représentait l'une des plus redoutables forces de la résistance contre l'idée de se soumettre à l'Union Soviétique et d'accepter une politique qui éloigne la nation de sa foi en Dieu et qui soutienne une idéologie athéiste. Par conséquent, cette église devait périr. Et voilà qu'on a décidé par un décret que l'Eglise Gréco-catholique n'existait plus et que ses croyants devaient à l'Eglise Orthodoxe avec tous leurs lieux de culte. Les autres biens ont été transférés dans le patrimoine des autres institutions⁵.

La suppression de ERU était formellement accomplie, mais il fallait supprimer aussi ses personnalités pour que le décret devienne réalité. Et c'est comme ça qu'a été déclenchée la terreur contre les évêques, les prêtres et les croyants. Tout d'abord on a arrêté les évêques, dans l'espoir qu'ils seront convaincus de passer à l'orthodoxisme. A leur honneur, leur réponse a toujours été: non. Ils ont préféré de devenir martyrs et de passer des décennies dans les prisons que de trahir leur Eglise. Ainsi tous les neuf évêques sont devenus des martyrs. En plus, des dizaines d'archiprêtres, des centaines de prêtres et des milliers de croyants ont eu le même sort.

L'Eglise Orthodoxe a accordé tout son concours aux autorités civiles et politiques. De cette manière la destruction a commencé. A suivi la réforme de l'enseignement de 1948 par laquelle l'école était complètement séparée de l'Eglise et en plus, on a introduit des disciplines d'éducation marxiste-matérialiste et athéiste. Le chemin de la formation de "l'homme nouveau" avait commencé. Les gens de valeur étaient éloignés de toutes les positions importantes et étaient remplacés par des délateurs et toute sorte de vauriens carriéristes. Les croyants gréco-catholiques ont été déclarés orthodoxes, les uns étant "convaincus" à signer, à consentir, des autres ne le sachant même pas. On

⁴ *Ibidem*, p. 286-297

⁵ Le Décret.

espérait qu'en agissant de cette manière, l'Eglise Gréco-catholique soit suffoquée et qu'elle meure.

La période communiste a été hostile non seulement à l'Eglise Roumaine Unie, mais en général à toute église et à tout culte religieux. Formellement on déclarait la liberté de conscience, mais pratiquement ceux qui fréquentaient l'Eglise étaient surveillés et persécutés. La persécution était plus ou moins évidente et elle a culminé avec la démolition des églises de toutes les confessions, sous divers prétextes. Il est intéressant de signaler que les hiérarques de l'Eglise Orthodoxe roumaine n'ont pris aucune attitude et n'ont pas protesté, malgré le fait que neuf églises orthodoxes ont été démolies.

Cette période a été très favorable au développement de quelques cultes religieux, surtout ceux soutenus du point de vue matériel et financier par les Etats-Unis: les adventistes, les pentecostaux, et, en général, les cultes néoprotestants.

3. Le moment révolutionnaire décembre 1989

La crise économique commencées dans les années '80, la dégradation continuelle et progressive du niveau de vie, le développement jusqu'aux limites insupportables du culte de la personnalité, la démagogie politique et la discrèpance catastrophique entre ce qu'on disait et que chacun sentait et vivait, ont mené à une tension extrême. Et c'est cette tension qui a fait tout sauter en l'air pareillement à un volcan ou à un arc qui se détend après avoir été tendu au maximum. La chute du regime dictatorial a dignifié pour tous les Roumains un grand et inattendu espoir.

Sous la pression des certaines des milliers de révolutionnaires de presque toutes les villes du pays, les autorités politiques récemment installées ont été déterminées d'accepter le changement de la direction politique et d'orientation vers une société démocratique. Cette nouvelle orientation impliquait entre autres, la liberté spirituelle ou la liberté de conscience.

Le moment de la libération et du déchâînement a permis à tous ceux qui sentaient le besoin d'une relation avec la religion, de la faire et a permis de même à d'autres cultes et sectes, inconnus en Roumanie jusque là de s'affirmer et de s'attirer des prosélytes. Ainsi l'Eglise Roumaine Unie rentrait dans une légalité formelle, parce que ni à présent, elle n'a récupéré ni ses biens, ni ses lieux de culte.

4. Les causes de l'adhésion aux cultes et aux sectes religieuses

Les sociétés actuelles, que ce soit de l'Europe de l'Est ou de l'Ouest sont loin de pouvoir offrir au citoyen des conditions d'équilibre et de confort psychique et spirituel. Au contraire, la concurrence jusqu'à la bataille, le combat soutenu pour les biens et le pouvoir économique touchent des aspects presque inhumains. L'agressivité, le manque de respect envers la dignité humaine, la menace, le manque de la sécurité, de la confiance dans l'avenir, tout ça fait que l'homme cherche un refuge, un point d'appui, un encouragement et un oasis d'espoir. Les églises chrétiennes traditionnelles paraissent être trop rigides et moins sensibles aux problèmes majeurs des gens, de sorte qu'elles ne sont plus capables de s'approcher de l'homme le comprendre et lui offrir l'aide et la goutte d'espoir si nécessaire à trouver le sens de la vie.

L'attraction vers les sectes consiste, comme le cardinal Godfried Danniels le montre, dans "les méthodes de recrutement ou même de manipulation qu'elles utilisent, mais la raison principale de ce succès paraît être la tendance de notre société vers la dépersonnalisation. Les gens se transforment en simples numéraux. Ils sont rarement abordés en personnes. D'ici résultent une froideur et une solitude difficiles à supporter. Et c'est justement là qu'interviennent les sectes par un abord plutôt affectif qu'intellectuel. Elles cultivent la logique du cœur, non pas celle de la raison et disent à tout homme qu'il est unique"⁶.

A tout cela s'ajoute le désir de chacun d'être connu, de sentir un rapprochement, d'appartenir à un groupe qui le comprend et le protège, dans un climat de silence et de paix, d'harmonie, d'encouragement, d'estime, de compréhension du corps et de l'âme.

Les sectes rêvent de répondre à toutes les aspirations de l'homme: à l'absence de chaleur familiale, au besoin du rapprochement, de communication, d'amitié. Chaque personne est entourée avec beaucoup d'attention et de cordialité, puis introduite à l'abri d'une petite communauté rassurante où on essaie de lui donner le sentiment de la confiance parfaite et de l'aider à dépasser tous les moments de crise.

En ce qui concerne les graves et les compliqués problèmes de la vie et de l'existence de chacun, les sectes donnent des réponses claires et courtes, même aux plus obscures questions. "Elles simplifient les vérités et les valeurs traditionnelles qui ailleurs sont présentées comme trop compliquées, trop nuancées et trop confuses. Les sectes ignorent les expressions telles: <si>,"

⁶ G. Danniels, *Le Christ ou le Verseau*, Paris, 1990.

<mais>, <a condition que>. Leurs directives sont claires et courtes, leur morale est claire, sans adresses casuistiques: c'est comme ça et pas autrement"⁷.

Par rapport au sentiment de désorientation que beaucoup vivent, de conflit avec eux-même et avec les autres, il y en a qui ont le sentiment de la dérive et sentent qu'ils ne sont pas compris; tous attendent de la part de la religion, c'est-à dire de l'église, de leur refaire l'équilibre et l'harmonie. Le service divin doit avoir aussi un effet thérapeutique, doit refaire l'équilibre entre l'individu et lui-même. A la différence des églises traditionnelles - catholique et orthodoxe -, les sectes offrent dans une plus grande mesure ces sentiments. Leurs services divins créent le sentiment de détente, de libération des tensions, le reconfort de la personne et la réconciliation avec soi et avec les autres.

Par rapport à ceux qui sont seuls, impuissants et désorientés dans le domaine spirituel, à l'intérieur des sectes il y a en permanence quelqu'un qui offre son aide, qui éloigne les doutes et les points d'interrogation, qui protège et qui domine jusqu'à la suppression de la personnalité.

«Les sectes, conclue le cardinal Godfried Danniels, voient souvent les choses de manière très concrète: elles ont le sens pratique en matière d'aide sociale, de collaboration à une bonne action. Chacun est irremplaçable et doit participer activement à toutes les actions... On peut dire que l'espoir des sectes est dû au fait qu'elles croient avec beaucoup de conviction, de générosité et d'aideur. Elles vont à l'avant de chaque homme. Elles sauvent l'individu de l'anonymat, favorisent la participation, la spontanéité, le sens de la responsabilité, l'engagement. Elles accompagnent de près les gens par des contacts multiples visites à leur domicile, encouragements: une aide ininterrompue. Elles aident chacun à interpréter ses expériences personnelles et à répondre aux problèmes grâce à un système de penser global et cohérent. Elles disposent d'un mot de conviction: homélies, livres et brochures, mass-média, (en utilisant abondamment la Bible); on fait souvent appel aux guérisons. Dans un mot elles se présentent elles-même comme l'unique réponse, claire et décisive, comme la bonne nouvelle dans un monde chaotique"⁸.

Donc, les sectes paraissent accorder une plus grande attention à l'homme et à ses problèmes quotidiens, en l'aidant à s'orienter dans un monde chaotique, à obtenir un équilibre dans un monde plein d'excès et de déséquilibres, donnent un sens à sa vie dans un monde où tout manque de sens ou bien où le sens semble être l'argent et les drogues. De tout cela l'Église Catholique devrait apprendre et mettre rapidement en pratique.

⁷ L.c., p. 5.

⁸ *Le phénomène des sectes et des nouveaux mouvements religieux. Une provocation pastorale*, Le Secrétariat de l'Unité des Chrétiens, Rome, le 3 mai 1986.

5. Le phénomène des sectes

De 1900 groupes religieux existant au niveau mondial au début du siècle, on est arrivé aujourd'hui à vingt ou trente mille; il en naît et il en meurt chaque jour; leurs effectifs varient de quelques dizaines à des dizaines de milliers.

En Roumanie, selon les données du recensement de la population et des habitations de janvier 1992, la structure de la population, exprimée en pourcentages, exprimant l'appartenance religieuse, est la suivante:

- orthodoxes: 68 %
- romano-catholiques: 4.4 %
- réformés - protestants: 14 %
- gréco-catholiques: 6,5 %
- pentecostaux: 2,1 %
- unitariens: 1,3 %
- les témoins de Yahvé (ils représentent une secte assez puissante, mais on n'a pas réussi à en avoir des données concrètes, puisqu'ils ne sont ni enregistrés, ni acceptés officiellement)
- Il y a ensuite les cultes et les sectes qui ont moins de 1% de la population, arrivant jusqu'à quelques dizaines de personnes. Ces sont:
 - les baptistes
 - les adventistes de septième jour
 - les musulmans
 - les chrétiens de l'Évangile
 - les évangélistes
 - les chrétiens de rite ancien
 - les orthodoxes de rite ancien
 - le culte mosad'que
 - les adeptes de Mare Krishna
 - bahad'
 - la méditation transcendente
 - New Age
 - les sectes satanistes⁹.

⁹ *Anuarul statistic al României*, București, 1992, *passim*.

Les groupes (de confession chrétienne ou non) se référant à la Bible sont stationnaires ou en baisse, sont les Témoins de Yahvé et, au nivel mondial, les mormons. Les groupes souvent appelés "nouvelles sectes" (Moon, Mare Krishna etc.) sont stationnaires ou en regression. De manière générale, les mouvements qui avaient défrayé la chronique (manipulations mentales, dilocation des familles, mainmise sur les biens des adeptes...) se sont fait plus discrets sous le coup des actions des associations de défense, de la justice et du fisc. Ils recrutent plus volontiers dans les cadres supérieurs et les professions libérales, auxquels ils proposent des techniques présentées comme formant l'homme efficace pour aujourd'hui, le gagneur¹⁰.

On assiste à la poussée de formules inspirées de l'Orient (centres Zen et Yoga, monastères bouddhistes, techniques de méditation) sans que cependant on puisse parler à leur propos de sectes proprement dites. Elles sont l'un des signes de la recherche spirituelle qui se développe actuellement en dehors des Églises.

En même temps, tout un ensemble d'autres organisations se présentent comme des Églises s'attribuant des noms susceptibles d'inspirer le respect (Églises orthodoxes, agnostiques etc.) et cherchant des adeptes dans les milieux de tradition chrétienne, tout en restant indépendantes des Églises Chrétiennes et tout en présentant fréquemment des traits proches de celles dites sectes (maître à penser, prétention à offrir la véritable pureté morale et doctrinale face au monde pervers, millénarisme). Le phénomène le plus marquant est peut-être celui lié à l'ésotérisme et à l'occultisme (Théosophie, Fraternité Blanche Universelle, Rose-Croix...). Ces groupes proposent un salut individuel reposant sur l'accession à la connaissance d'une vérité cachée au commun des mortels, vérité relevant d'une Tradition primordiale existant depuis toujours, mais réservée aux seuls initiés, et leur ouvrant les perspectives d'une parfaite harmonie avec les forces cosmiques. Ce courant de la "gnose" s'est maintes fois manifesté sous des formes multiples, au cours des siècles, suscitant même de graves problèmes au christianisme des origines. Aujourd'hui il fait appel, selon le cas, à la réincarnation, au spirithisme, à l'astrologie, à la parapsychologie: l'irrationnel et le repli sur l'individu et le petit groupe sont proposés en compensation d'une vie trop anonyme en société, et de la sécheresse d'un monde hyper-technicisé et fonctionnalisé.

¹⁰ *L'Encyclopedie catholique pour tous*, Paris, 1992, p. 150.

6. Quelques considérations concernant la vie spirituelle de la Roumanie d'aujourd'hui

Si jusqu'en 1989 l'Église Orthodoxe roumaine était trop peu intéressée par le sort de ses croyants et des problèmes courants de la vie pastorale, elle était l'unique église officielle dans l'État; à partir de 1990 son attitude a changé. Le retour à la légalité de l'Église Roumaine Unie a soulevé une réaction difficile à être comprise. Au lieu de se réjouir de la "résurrection" ou du "retour de la oeur condamnée", l'Église Orthodoxe roumaine a commencé immédiatement une campagne de dénigrement et de persécution de l'Église Roumaine Unie. En ce qui concerne le besoin naturel et légitime de restitution des biens et des lieux de culte, la réponse a été négative et de plus, accompagnée d'insultes, de calomnies et souvent d'agressivité. Ayant comme soutient les forces d'ordre et de répression de l'État, beaucoup de prêtres et de croyants orthodoxes ont agressé et molesté des prêtres et des croyants gréco-catholiques qui avaient manifesté l'intention d'entrer dans les églises qui étaient les leurs ou qui auraient voulu dialoguer avec leurs agresseurs. C'est comme ça que beaucoup d'orthodoxes comprennent le dialogue oecuménique.

Pour éloigner les croyants de l'Église Roumaine Unie, l'Église Orthodoxe fait recours à une politique ecclésiastique de type fondamentaliste. Ainsi, elle mène une forte propagande nationaliste, en insistant sur la "tradition ancienne orthodoxe" et sur l'idée de "église nationale". Selon elle, seulement les orthodoxes peuvent être roumains, tous les autres, romano-catholique et spécialement gréco-catholique, étant considérés comme des traîtres et des vendeurs de patrie. Les homélies de dimanche, les discours des beaucoup des hiérarques orthodoxes sont des mots qui provoquent et qui incitent à la haine interconfessionnelle et à intolérance. Le même esprit d'"amour fraternel" domine les émissions des dimanche présentées sur le canal national de la télévision roumaine. Le grand ennemi de l'orthodoxie roumaine est resté l'Église Roumaine Unie à Rome qui ne doit pas se réjouir des droits et des libertés que la constitution de la Roumanie et les autres lois prévoient.

Si, tout de suite après la révolution de 1989, l'activité des sectes de nature orientale ou néoprottestante était très fébrile, et cherchait le plus d'adeptes possible, à présent la situation s'est apaisée, au moins apparemment. Les plus actives semblent être les sectes sataniques qui agissent surtout au milieu des adolescents et de jeunes gens. Selon le peu d'informations qu'on détient, il semble qu'elles soient en ascension, car de temps en temps apparaissent aussi les victimes, sous la forme des suicides ou des agressions dans le monde des adultes, tout comme dans celui des jeunes gens.

Du point de vue général, on peut affirmer que la vie spirituelle religieuse des dernières années en Roumanie a compris aussi des aspects bénéfiques. On note: l'introduction de l'étude de la religion dans les programmes d'enseignement:

- dans les classes primaires comme discipline obligatoire
- dans les classes secondaires comme discipline optionale
- dans les classes lycéales, terminales comme discipline facultative.

Cette dernière année on a réussi même un accord entre la haute hiérarchie de l'Église Orthodoxe et le Ministère de la Défense Nationale, accord qui vise la présence permanente des prêtres, surtout orthodoxes, dans les unités militaires. De même, on a fondé des facultés de théologie à profil didactique qui ont comme but la préparation des professeurs catéchètes pour toutes les catégories de personnel.

En général, les relations entre l'Église officielle et les autres Églises, cultes et sectes, sauf l'Église Roumaine Unie sont amiables. Et pourtant, un événement à part a eu lieu ces derniers jours concrétisé dans une attitude très véhémement et totale contradiction avec ce que devrait être "l'amour pour le proche" vis-à-vis du groupe "les témoins de Yahvé" qui devaient organiser un congrès à Bucarest.

Pour les laïcs, mais aussi pour les personnes consacrées, il est parfois difficile de faire une distinction nette entre la vraie Église chrétienne et les cultes et les sectes qui envahissent en permanence l'unité et la véridicité de l'héritage catholique. C'est pourquoi on a considéré comme utile de présenter aussi les critères selon lesquels l'Église se définit elle-même et définit les groupes religieux, conformément à l'encyclopédie citée.

7. Critères de l'Église

Comment reconnaître une véritable Église du Christ ? Face aux multiples groupements religieux et à leurs propres divisions, les catholiques de tous les âges ont cherché à donner des critères qui permettent d'identifier la véritable Église. Ces critères sont proposés aux non-crétiens, mais ils supposent évidemment la foi chrétienne pour prendre un sens.

- Pour une Église Chrétienne, il est essentiel de faire mémoire du Christ. Ce qui caractérise une Église, c'est l'écoute, l'accueil, la transmission de ce que cette Église a reçu des apôtres: "J'ai reçu ce que, à mon tour, je transmets", dit Saint Paul (1, Cor. 11, 22). Cette idée est au coeur de toute démarche

chrétienne. Elle vaut pour le témoignage de la résurrection du Christ, comme pour son Evangile et en particulier pour l'Eucharistie et les autres sacraments.

- La tradition orthodoxe insistera en ce domaine sur la continuité assurée par la collégialité des évêques, successeurs des apôtres.

- La tradition réformée insistera en ce domaine sur la rupture entre les événements fondateurs et la forme historique de l'Église au nom de la transcendance de Dieu et de sa parole.

- La tradition catholique, comme la tradition orthodoxe, insistera sur la collégialité, garantie à ses yeux par le ministère du pape et la continuité qui se manifeste sacramentalement, dans l'institution ecclésiale.

Pour une Église chrétienne, il est essentiel de célébrer le Christ.

Une Église chrétienne est une Église qui croit que le Christ est "toujours vivant" et se rend présent par Son Esprit. Même si elle se souvient, ce n'est pas pour retrouver vers la passé, mais vers celui qui, vivant, est toujours autre et inattendu... C'est pourquoi l'Église est vivante. "La lettre tue, c'est l'Esprit qui fait vivre" (2, Cor., 3, 6).

Pour une Église chrétienne, il est essentiel d'annoncer le retour du Christ.

Il n'y a pas d'Église chrétienne sans confiance totale en la promesse du Christ de revenir. Son retour sera l'accomplissement de toute et tous et donc le bonheur de l'homme et l'achèvement de l'univers. Une telle conception implique espérance... mais aussi conscience que le Règne de Dieu, la perfection ne sont pas encore de ce monde, ni dans l'Église, ni ailleurs.

Pour une Église chrétienne, il est essentiel d'être une communion. Les Églises se svent, dans la foi, images de la Trinité qui est à leur source. Cette communion avec Dieu et en Dieu, orthodoxes et catholiques la célèbrent d'abord dans la liturgie. Mais chaque liturgie les invite à souvrir aux dimensions du monde, c'est-à-dire aux dimensions de l'amour de Dieu.

Pour une Église chrétienne, il est essentiel d'être missionnaire. Le Christ, en disant à ses apôtres: "Allez dans le monde entier", a donné aux églises chrétiennes un ordre qui est un critère essentiel d'une véritable église: le sens de la mission.

Les catholiques feront donc trois critiques principales aux sectes qui se disent chrétiennes:

- a) Le pneumocentrisme: c'est, aux yeux des catholiques, l'erreur de ceux qui minimisent ou oublient le caractère essentiel et définitif de Jésus-Christ et qui affirment que s'ouvre une ère de l'Esprit qui apporte un surcroit de révélations dépassant ce que le Christ a apporté.

- b) Le congrégationalisme: c'est aux yeux des catholiques l'erreur de ceux qui pensent que l'important est uniquement la communauté rassemblée (souvenir par un maître) et qui oublie la nécessité d'une communion dans le temps au Jésus historique et à la tradition, et ce, dans l'espace, avec les autres communautés chrétiennes.
- c) L'adventisme: représente l'erreur de ceux qui, ignorant que l'événement essentiel de l'histoire du salut est la mort et la résurrection du Christ, attendent le salut d'un événement à venir.

8. Le Vatican et les sectes

"... Nous ne pouvons pas être naïvement iréniques. Nous avons suffisamment analysé l'action des sectes pour voir que les attitudes et les méthodes de certaines d'entre elles peuvent détruire la personnalité, désorganiser les familles et la société, et que leurs doctrines sont très éloignées de l'enseignement du Christ et de son Église. Dans certains pays, nous pouvons suspecter - ou même savoir - qu'à travers les sectes, ce sont des forces idéologiques et des intérêts d'un souci sincère de l'humanité qui sont à l'oeuvre et qui utilisent "l'humain" pour des desseins inhumains.

Il est nécessaire d'informer les fidèles, en particulier les jeunes, de les mettre en garde et même d'engager des aides professionnelles pour conseiller et assurer une protection légale. Parfois, nous pourrions avoir à reconnaître, et même, à encourager, des mesures radicales de l'Etat agissant dans sa propre sphère.

Nous pouvons savoir, également, par expérience qu'il n'existe généralement pas ou peu de possibilités de dialogue avec les sectes et que non seulement elles sont elles - même fermées au dialogue, mais elles peuvent être en plus, un sérieux obstacle à l'éducation œcuménique partout où elles sont actives.

Néanmoins, si nous voulons être fidèles à ce que nous croyons et à nos principes: respect de la personne humaine, respect de la liberté religieuse, foi dans l'action de l'Esprit œuvrant selon des principes insondables pour l'accomplissement du dessein d'amour de Dieu sur toute l'humanité, sur chaque individu, homme, femme ou enfant, nous ne pouvons pas être simplement satisfaits en condamnant et en combattant les sectes, en voyant mises hors la loi ou épuisées, et les individus "déprogrammés" contre leur gré". Le "defi" des sectes ou des nouveaux mouvements religieux doit stimuler notre propre renouveau en faveur d'une plus grande efficacité pastorale.

Ce "defi" doit aussi développer en nous et dans nos communautés l'esprit du Christ à leur égard, en essayant de comprendre "le point où ils sont" et lorsque c'est possible, de les rejoindre dans l'amour du Christ. Nous devons poursuivre ces buts, confiants dans la vérité enseignée par le Christ, avec amour pour tous les hommes et toutes les femmes. Nous ne devons pas permettre que les préoccupations à cause des sectes diminuent notre zèle pour l'oecuménisme véritable parmi tous les chrétiens"¹¹.

¹¹ Cf. *Documentation Catholique*, 1 juin 1986, p.

**Die Theologie im Dienst der
Kircheneinheit, Ernst Christoph
SUTTNER**, Doctor Honoris Causa,
Discurs de receptie.

Wo die Kirche lebt, existiert sie als konkrete Ortskirche. Davon zeugt auch das Neue Testament, denn Paulus sandte, als er "an die Kirche Gottes, die in Korinth ist" (1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1) und "an die Kirche der Thessalonicher" (1 Thess 1,1; 2 Thess 1,1); als er sich hingegen an die Christen einer ganzen Region wandte, benützte er die Mehrzahl und adressierte den Brief "an die Kirchen Galatiens" (Gal 1,2).

Wie die einzelnen Gemeinden in den Tagen der Apostel wird auch in unserer Zeit jede um ihren Bischof versammelte Ortsgemeinde zu Recht Kirche genannt. Denn die Kirche muß dort existieren, wo die Menschen leben. Nur dort kann sie ihren Dienst zur Heiligung der Menschen verrichten. Dort muß sie das Wort Gottes predigen und die heiligen Sakramente feiern. Von einer jeden einzelnen örtlichen Gemeinschaft gilt, was in Art. 4 der Konstitution des 2. Vat. Konzils über die Kirche gesagt ist: daß in ihnen ein und derselbe Geist am Wirken ist; daß er in ihnen und in den Herzen ihrer Gläubigen wie in einem Tempel wohnt; daß er in diesen Gemeinschaften betet und die Annahme ihrer Gläubigen an Sohnes Statt bezeugt; daß er die Gemeinschaften in alle Wahrheit einführt, sie eint, sie bereitet, sie durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben lenkt und daß er sie mit seinen Früchten schmückt.

Obleich dies an vielen Orten geschieht und die Kirche folglich an vielen Orten besteht, ist es immer die eine

Kirche. Trotz ihrer Vielzahl sind sie Verwirklichungen der Kirche an den vielen Orten miteinander die eine Kirche. Dies bekennen wir im Glaubensbekenntnis, wenn wir sprechen: "Wir glauben an eine, heilige, katholische und apostolische Kirche".

Wir *erleben*, daß es zahlreiche Kirchen gibt, und wir *glauben*, daß sie miteinander die einzige Kirche sind.

Sofern die einzelnen Kirchen die gesamtkirchliche Einheit nicht verletzen, dürfen sie ein eigenes Leben führen, eigene Traditionen besitzen, auf Autonomie Anspruch erheben und sich durch ihr Herkommen von den anderen Ortskirchen unterscheiden. Denn jede Kirche hat das Recht und die Pflicht, die göttlichen Gnadengaben in der gerade für ihre Gläubigen angemessenen Weise zu verwalten.

Das Recht auf eigene Traditionen macht zudem Zusammenschlüsse von Bischofskirchen mit gleicher Überlieferung notwendig. Um nämlich die Gnadengaben Gottes wirklich in der den Gläubigen angemessenen Weise zu verwalten, müssen die Bischofskirchen auch der Tatsache Rechnung tragen, daß sich die Menschen eines Volkes, einer Sprachgruppe, einer Kulturgemeinschaft (einerlei ob sie ein geschossenes Gebiet besiedeln oder eine Diaspora bilden) zusammengehörig fühlen. Um für sie die göttlichen Gnadengaben in angemessener Weise zu verwalten, müssen die betreffenden Bischofskirchen ein besonderes

Miteinander aufweisen, und durch eben die gemeinsamen Merkmale unterscheiden sie sich dann von den übrigen Bischofskirchen.

Folglich hat sich die Einheit der Kirche in dreifacher Weise zu bewähren:

- * als Einheit um den Bischof in der Kirche am Ort;
- * als Einheit einer bestimmten Zahl von Bischofskirchen, die ihren Dienst unter vergleichbaren geschichtlichen Bedingungen zu verrichten haben;
- * als Einheit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche insgesamt.

Die Einheit der Kirchen ist Werk des Heiligen Geistes

Die Kirchen sind einander engstens verwandt, denn unter Führung durch den Heiligen Geist darf jede Kirche das Evangelium Christi predigen und die Menschen auf den Weg zum Heil weisen. Eine jede einzelne von ihnen und sie alle zusammen können die heiligen Sakramente spenden, und durch sie dürfen sie jene, die glauben, zur Gemeinschaft der göttlichen Natur teilhaftig werden. Dank der Erlösungstat Christi und des Wirkens des Heiligen Geistes werden ihre Gläubigen Söhne und Töchter Gottes des Vaters und untereinander Brüder und Schwestern. Die Glieder einer jeden Kirche werden dem einen Leib Christi einverleibt und die Gläubigen aller Kirchen sind für die Ewigkeit zur vollen Harmonie vor dem Thron Gottes berufen, was immer sie während der irdischen Pilgerzeit auch getrennt haben mag.

Gott selbst ist es also, der die Kirchen eint. Keineswegs ist es den Kirchen aufgetragen, ihre Einheit zu schaffen. Was sie zu tun haben, beschränkt sich darauf, die ihnen geschenkte gnadenhafte Einheit durch empirisch erkennbare Zeichen zu

bekunden, damit auch die Welt erkennen kann, welche gegenseitige Verbundenheit ihnen Gott gewährte.

Um Zeugnis für ihre gottgeschenkte Einheit abzulegen, haben die Kirchen sich für die Glaubenspredigt um eine Redeweise zu bemühen, die zu erkennen erlaubt, daß sie demselben Evangelium verpflichtet sind, obwohl sie beim Predigen und Lehren wegen der verschiedenen Mentalitäten der Menschen, denen sie dienen, unterschiedliche Aspekte der heiligen Wahrheit in den Vordergrund rücken. Für die Sakramentenspendung braucht es Riten, die sich voneinander unterscheiden, weil sie für Menschen mit unterschiedlichem Herkommen passen müssen, die aber zugleich deutlich machen sollen, daß sie im Dienst der nämlichen geistlichen Wirklichkeit stehen. Eine Kirchenordnung müssen die Kirchen finden, die es erlaubt, daß die Menschen als Brüder und Schwestern in der einen Familie Gottes erkannt werden, obwohl es nach dem Willen des Schöpfers viele Völker und Nationen gibt, deren Eigenstand von den Kirchen nicht angefochten werden darf, weil er gut ist. Damit die Begnadeten überall dem Geber und der Frömmigkeit obliegen können, bedarf es unterschiedlicher Formen des geistlichen Lebens und unterschiedlicher Weisen des Sich-Vorbereitens auf die Gottesbegegnung, die den Mentalitäten der einzelnen Volksgruppen und der Entwicklung ihrer Kulturen gemäß sind. Doch die je nach Ort und Zeit angemessenen Formen müssen es zugleich ermöglichen, daß sich die Frommen über alle Grenzen hinweg gegenseitig als Verehrer der allerheiligsten Dreifaltigkeit erkennen und daß keine Zweifel aufkommen an der Kontinuität der heutigen Kirche mit der Kirche der Väter bis zurück in die Tage der Apostel.

Für das schöpferische Tun, mit dem die Kirchen den je angemessenen Ausdruck für die gottgeschenkte Einheit

suchen, gab ihnen der Herr nur wenige Anweisungen mit auf den Weg. Anstatt ihnen dafür detaillierte Regeln zu hinterlassen, befähigte er sie durch das Senden des Heiligen Geistes zu den von den jeweiligen Zeitverhältnissen geforderten Entfaltungen. Wegen des menschlichen Ungenügens läßt es aber der Heilige zu, daß nicht immer sofort das Rechte geschieht, und daß selbst dann, wenn das Rechte für die Verhältnisse bei den einen erreicht werden kann, dies mitunter von anderen mißverstanden und für falsch gehalten wird. So werfen die Kirchen einander, teils zu Recht und teils zu Unrecht, Fehler und wegen der unterschiedlichen Geschwindigkeit der Entwicklungen in verschiedenen Regionen ist es in der Kirchengeschichte zu vielen Spannungen, zu Streit und oft genug zu Spaltungen und Isolation gekommen.

Den ekklesiologischen Grund für die Last an Unzulänglichkeiten in der Kirche benennt das 2. Vat. Konzil in Art. 8 der dogmatischen Konstitution über die Kirche, wo es darauf hinweist, daß eine Analogie besteht zwischen dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes und dem Mysterium der Kirche. Alles, was von der fleischlichen Daseinsweise Jesu, des Sohnes Mariens, bedingt war, war dem Gottmenschen Jesus Christus uneingeschränkt zu eigen, sodaß wir vom Sohne Gottes sagen dürfen, daß er geboren wurde, litt, starb und auferstand. Ebenso wird die vom Heiligen Geist geführte Kirche von den Unzulänglichkeiten und Fehlern der zum Gottesvolk berufenen Menschen mitgeprägt. Daher wirkten sich die Einheit, die durch Geschichte und Kultur zwischen den berufenen Menschen entstanden ist, und ebenso die Vielfalt und die Unterschiede zwischen ihnen auf die Kirche aus, fördern oder mindern ihre Einsicht und beeinflussen ihre Einheit.

Als Folge davon kam es in der Kirche zu Unvollkommenheiten und Irrtümern. Daß dies geschehen konnte, stellt das Dogma von der Unfehlbarkeit der Kirche nicht in Frage. Denn daß die Kirche unfehlbar lehren darf, bedeutet nicht, daß sie die Fülle der Wahrheit aussprechen könnte. Eine solche Vollendung ist der irdischen Kirche nicht gewährt. Nach dem hl. Paulus gilt: Stückwerk ist unser Erkennen, Stückwerk unser prophetisches Reden, und erst wenn das Vollendete kommt, wird das Stückwerk vergehen (vgl. 1 Kor 13, 9-10). Unfehlbar lehren heißt, daß sich die Kirche dank des Beistands des Heiligen Geistes nicht von der Wahrheit abkehrt, sondern stets auf die Wahrheit zugeht. Selbstverständlich bleibt dabei, daß das Kirchliche Leben und Lehren von Ungenügen gekennzeichnet ist und steter Verbesserung bedarf, und es ist ausdrückliche Pflicht der Kirchen, einander beim Verbessern ihrer Mängel zu helfen.

Wie die Kirchen einander durch wechselseitiges Geben und Nehmen zu helfen haben

Die Wege, auf denen die Kirche geleitet und zur Verbesserung ihrer Fehler befähigt wird, sind verschieden.

Der Heilige Geist kann veranlassen, daß eine Entfaltung an vielen Orten gleichzeitig aufbricht. Dafür ist der Ökumenismus unserer Tage ein Beispiel. Über ihn heißt es im Vorwort zum Ökumenismusdekret des 2. Vat. Konzils: "Der Herr der Geschichte, der seinen Gnadenplan mit uns Sündern in Weisheit und Langmut verfolgt, hat in jüngster Zeit begonnen, über die gespaltene Christenheit ernste Reue und Sehnsucht nach Einheit reichlich auszugießen. Von dieser Gnade sind heute überall sehr viele Menschen ergriffen, und auch unter unseren getrennten Brüdern ist

unter Einwirkung der Gnade des Heiligen Geistes eine sich von Tag zu Tag ausbreitende Bewegung zur Wiederherstellung der Einheit aller Christen entstanden".

Derselbe Heilige Geist kann aber auch durch eine Entwicklung, die er in einer bestimmten Kirche aufbrechen läßt, diese Kirche zuerst und die anderen Kirchen durch sie zur Einsicht in die Notwendigkeit einer Entfaltung führen. Von diesem Fall sprach die orthodox-katholische Dialogkommission in Art. 33 ihrer Erklärung von Bari: "Man muß klarstellen, welche konkrete Entwicklung, die in einem Teil der Christenheit eingetreten ist, von dem anderen Teil als legitime Entwicklung betrachtet werden könnte".

Ein und derselbe Geist ist in allen Kirchen am Wirken, und die Gaben, die er in jeder einzelnen von ihnen wirkt, gehören ihnen allen. Die Kirchen haben die Pflicht, daran einander wechselseitig Anteil zu geben und Anteil zu nehmen, und dies bedeutet, daß die Kirchen voneinander lernen müssen. Es kann auch bedeuten daß eine Kirche mit sehr altherwürdiger Geschichte von einer Kirche zu lernen hat, die ihr weniger ansehnlich erscheint. Eine Ortsgemeinschaft, die nur mehr geben, aber nichts mehr annehmen wollte, oder gar eine solche, die sich von den anderen Kirchen so sehr abschirmte, daß sie mit ihnen jegliches Geben und Nehmen verweigerte, wäre nicht mehr wert, Kirche zu heißen. Denn die Kirchen sind ein für allemal aneinander gebunden. Im Geistlichen wie im Diesseitsgebundenen haben sie vieles gemeinsam: im Geistlichen, weil es derselbe Heilige Geist ist, der in ihnen wirkt, und im Diesseitsgebundenen, weil keine von ihnen aus der gemeinsamen geschichtlichen Situation aussteigen kann, in die Gottes Vorsehung sie stellte.

Darum gab es, wie die Kirchengeschichte deutlich macht, in jedem Jahrhundert ein intensives wechselseitiges Beeinflussen zwischen den Kirchen, das nicht einmal dann zum Erliegen kam, wenn Schismen ausgebrochen waren. Dann war zwar der Zustand beendet, bei es keine Behinderung für das Geben und Nehmen gab; die vom Wesen der Kirche geforderte volle Gemeinschaft im Geistlichen wie im Diesseitsgebundenen wurde dann eingeschränkt. Aber diesseits und jenseits der Trennungslinie des Schismas wurden die Herzen weiter angeregt vom Heiligen Geist, und die gleichen geschichtlichen Umstände wirkten hier und dort weiter auf die Menschen ein.

Ob wir es wahrhaben wollen oder nicht: Wegen des Wirkens des Heiligen Geistes bei allen und wegen des Miteinanders unter den Bedingungen der Zeit haben wir Christen auch dann, wenn wir uns voneinander abzukapseln versuchen, im Geistlichen wie im Diesseitsgebundenen fast alles gemeinsam. Denn es ist Gottes Wille, daß wir Christen zusammengehören, und auch durch unsere Spaltungen können wir seinen heiligen Willen nicht unwirksam machen.

Denken wir also ein wenig über die Kirchenspaltungen nach

Es darf nicht verschwiegen werden, daß in der Bibel dort, wo beschrieben wird, wie die Kirche sein sollte, von ihr gesagt ist: "Die Gemeinde der Gläubigen war sein Herz und seine Seele" (Apg 4,32). Beim Blick auf die Wirklichkeit der Kirche müssen wir uns jedoch schämen, und wir können von dem, was eigentlich von ihr gelten sollte, nur in tiefer Zerknirschung reden. Aber wir haben kein Recht, das Wort Gottes zu vertuschen, sondern müssen, obwohl die Kirche nie von

Spaltung frei war, laut und deutlich davon reden, daß dies nicht der Fall sein dürfte.

Wie die neutestamentlichen Schriften bezeugen, hat es bereits in der Frühzeit der Kirche Zwiespalt und Streit gegeben, und in keiner Epoche der Kirchengeschichte war es besser. Wer von der Einheit der Kirche redet, muß sich im Glaubensbekenntnis die Kirche die eine nennen, bekennen wir uns im Vertrauen auf das Gotteswort, das zur Einheit ruft, zu einer Eigenschaft der Kirche, die empirisch nicht nachweisbar ist.

Woher dieses Dilemma ? Erfleißt es nur aus unseren Sünden, nur aus der Unberschnittenheit der Herzen von uns Christen, die uns unverträglich macht und uns streiten läßt ? Oder vielleicht auch daraus, daß wir nach einer Art von Einheit verlangen, die gar nicht die rechte ist ?

Sind wir am Ende zu sehr auf jene menschlichen Schöpfungen aus, welche die Einheit nur dokumentieren können, und achten wir zu wenig auf das göttliche Wirken, das in unsichtbarer Weise die Einheit schafft ? Sind wir vielleicht über die Maßen verliebt in die sichtbaren Formen, die unsere eigene Gemeinschaft schuf, um den göttlichen Gaben Ausdruck zu verleihen ? Hängen wir zu sehr an den eigenen Lehrformulierungen, an den eigenen sakramentalen Riten, an den eigenen Frömmigkeitsbräuchen und an der eigenen Kirchenordnung ? Blicken wir nicht tief genug ? Vergleichen wir vielleicht in Kurzsichtiger Apologetik nur die Ausdrucksformen, anstatt daß wir die göttlichen Gaben miteinander verglichen, für welche die eigenen Formen und auch die fremden Formen nichts weiter sind als der Ausdruck ? Achten wir, gefangen von einseitiger Vorliebe für die eigenen Formen, zu wenig auf das von Gott geschenkte Eigentliche, dem diese Formen zu dienen haben ?

Halten wir vielleicht die Kirchen für getrennt, weil wir aus Unzufriedenheit darüber, daß die Zeichen voneinander abweichen, nicht mehr zur Kenntnis

nehmen, daß das, was sie bezeichnen, gar nicht verschieden ist ? Ist es nicht deshalb zu vielen Spaltungen gekommen, weil die Gläubigen begonnen haben, das kirchliche Leben der anderen am Leben in ihrer eigenen Kirche zu messen; weil sie nicht beachten, daß die anderen ebenso gut und ebenso wenig wie sie selber Gottes heiligen Willen erfüllen ?

Das 2. Vat. Konzil suchte den Grund für manche Spaltung in unangemessener Eigenliebe der Kirchen, als es in Art. 14 des Ökumenismusdekrets feststellte: "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. Dies alles hat, neben äußeren Gründen, auch infolge Mangels an Verständnis und Liebe füreinander zu der Trennung Anlaß geboten".

Mit dem 2. Vat. Konzil ist also zu fragen, ob die volle Communio zwischen den Schwesterkirchen in Ost und West, die gegenwärtig fehlt, wegen eines Mangels an geistlicher Einheit wirklich unmöglich ist, oder ob das Getrenntsein unserer Kirchen nicht vielmehr in einer vordergründigen Unzufriedenheit über die Unterschiede in den kirchlichen Traditionen wurzelt.

Was ist also zu tun ?

Gewiß sind unsere Fehler und Streitfragen ernst zu nehmen. Aber ernst zu nehmen ist auch, daß sie von nur eingeschränkter Wichtigkeit sind. Denn es darf nicht geschehen, daß wir vor lauter Achthaben auf die menschlichen Fehler, die uns zueinander in Gegensatz bringen, das übersehen, was Gott in den Herzen wirkt, um uns zu verbinden. Beim Dienst an der Kircheneinheit geht es um eine Aufgabe, die sowohl einen geistlichen

als auch einen wissenschaftlichen Teil umfaßt.

Der geistliche Teil der Aufgabe ist es, nach den Gnadengaben Ausschau zu halten, die diesseits und jenseits der Trennungslinien der Schismen geschenkt werden. Diese Gaben gilt es zu würdigen, wo immer sie sich finden, sich über sie zu freuen und dem Herrn zu danken, daß er sie der eigenen und den anderen Kirchen verlieh. Dies ist eine wahrhaft theologische Aufgabe, denn recht verstandene Theologie ist nicht einfach forschendes Suchen, sondern mit lobpreisendem Dank an Gott verbundenes Nachdenken über das Heilswerk.

Sodann gilt es, sich auch den Unzulänglichkeiten unserer Kirchen zuzuwenden, die zum Entstehen der zwischen uns aufgetürmten Probleme führten, und deren Gewicht zu prüfen. Die den Kirchen verliehenen Gaben gegen die Unzulänglichkeiten abzuwägen, ist der wissenschaftliche Teil der Aufgabe. Dabei ist eine Antwort zu suchen auf die Frage, ob die Unzulänglichkeiten die gottgeschenkte Einheit zunichte machen und zu weiterem Gespaltensein nötigen, oder ob sie dies nicht tun. Nur wenn die Theologie beides, ihre geistliche und ihre wissenschaftliche Aufgabe, erst nimmt, kann sie zu einem gültigen Urteil über die Nähe bzw. Ferne zwischen den getrennten Kirchen finden.

Findet sie zu der Überzeugung, daß von Gott die Einheit besteht und daß uns nur geschichtliche Verwicklungen trennen, wird sie den Kirchen vorschlagen, das Schisma für beendet zu erklären. Es gäbe dann nämlich keine Veranlassung mehr für dessen Fortbestand.

Das Schisma zu beenden, ist aber nicht mehr Aufgabe der Theologie. Denn Vollmacht, Entscheidungen zu treffen haben nur die Kirchen selbst. An ihnen liegt es zu entscheiden, was letztendlich

geschehen wird. Ein theologisches Resultat allein kann nämlich keine Kirchengemeinschaft erneuern, weil Kirchengemeinschaft wechselseitige Liebe bedeutet. Liebe aber ist frei und muß frei geschenkt werden.

Ob sie tatsächlich geschenkt wird oder nicht, bleibt auch dann noch offen, wenn die Theologie festgestellt hat, daß dafür alle theologischen Voraussetzungen vorlägen. Alles ökumenische Forschen, das uns Theologen möglich ist, bleibt Vorarbeit, und die Kirchen - die Hierarchen zusammen mit dem gläubigen Volk, von denen die Annahme oder Zurückweisung des theologischen Ergebnisses abhängt - sind frei, unseren Einsichten zuzustimmen oder ihnen nicht zuzustimmen. Allerdings müssen sie bedenken, daß sie Rechenschaft vor Gott werden ablegen müssen über den Gebrauch, den sie von ihrer Freiheit machen.

Ernst Christoph SUTTNER

Ioan Marin MĂLINAȘ, La umbra Sarmizegetusei romane. Basilica din Densuș. Reflexii istorice și liturgice inspirate de o carte tipărită la Viena în 1775. Viena, Editura "Mihai Eminescu", Oradea, 1997, 195p.

Volumul pe care l-am parcurs în vederea acestei recenzii ne-a produs continuu un șir de stupefacții. Dacă pornim de la titlu, deja încep contestările. Este un lucru de mult știut, aproape unanim, cel puțin în literatura istorică a ultimelor decenii, că biserica de la Densuș nu este o *bazilică*, ci un edificiu pe plan central. De fapt, mai departe, în interior, pentru ca imaginea despre cultura istorică și lingvistică a autorului să fie și mai precisă, ni se împărtășește concepția după care termenul de "*basilica*", ar proveni din "*basileus*" ! (p.55).

Afișarea acestei erori, în titlu, este semnul simbol care însoțește restul cuprinsului. Autorul redescoperă un monument, iar după anume lecturi trunchiate, încearcă să rescrie istoria sa, pusă în contexte istorice descrise foarte original. Dar, nu, nici această afirmație nu ni se pare potrivită, căci, nu este, cu adevărat, vorba despre istoria monumentului ecleziastic de la Densuș, ci doar o subsumare de pagini pornite de la câteva pretexte. Cel major este acela al cărții baronului Hohenhausen, apărută în 1775. Pentru cei familiarizați cu monumentele Hațegului, volumul menționat nu este o raritate, cum se acreditează, căci se găsește la îndemână, în marile biblioteci ale Transilvaniei (motiv pentru care descrierea ei bibliografică, - și practic, reprintarea, ca o carte rară, - este cu totul superfluă). Nu cred că este sau era nevoie să i se facă o recenzie aceluși volum desuet, publicate în urmă cu două veacuri de un ofițer habsburg, amator de antichități. Mai ciudat este însă că, după peste două sute

de ani de la publicare, această carte nu numai că este considerată cu valoare actuală, dar și provoacă o asemenea desfășurare de energii editoriale. Dincolo de reprintarea integrală a volumașului din secolul al XVIII-lea, autorul noii cărți, I.M.M., poate încă invoca scuza "reflexilor", ceea ce ar putea da notă specifică unor pagini eseistice.

Ceea ce ne interesează aici este doar substanța istorică a conținutului. Autorul pretinde că Densușul este un monument creștin din secolul al II-lea d.H (!). Îl compară însă cu o biserică din Austria, construită în intervalul secolelor XII-XIV (p.18-19). Mai apoi, el este socotit sanctuar păgân folosit "probabil concomitent ca mausoleu". Dar, încă mai mult: după anul 275 "a fost venerat și acceptat ca și templu <păgân> și biserică, deci cu funcție dublă" (p. 59) (La o asemenea afirmație, autorul, care este cleric, se dovedește de o îndrăzneală de-a dreptul eretică, care calcă în picioare o sumedenie de canoane). Apoi, alt paradox neexplicat, o biserică creștină se naște acolo (din nou !) după anul 1000. Ultima sinteză de evoluție a bisericii este nuanțată nu într-un tot identic, dar la fel de insolit (p.104-108). Biserica este pusă într-o lumină exagerată ("...cuvântul Densuș consti-tuie, *pars pro toto*, o istorie a Națiunii și Bisericii Românești", p.34-35), drept pentru care se propune că dacă episcopul militar român actual nu va fi numit "de Sarmizegetusa", atunci un vicar să fie botezat "Densușianul" (p.8). Conjuncturile trecute pe care împreună le-am apucat, pline de paradoxuri tipic românești, stimulează continuitatea unor

experiențe bisericești de un asemenea tip, aflate aici cel puțin la nivelul propunerilor.

Oricine, alături de autor, va mai avea tentația să pună Densușul în asemenea ecuații istorico-teologice elucubrate, este invitat la decența reflexiilor cumpănite, mereu verificate și asociate cu date controlabile, din care să rezulte un context real, nu dominat de fantezie, enunțuri axiomatice ori partizanat de orice natură ar fi el. Or, falsă demonstrație a pseudoistoriei bisericii de la Densuș se raportează mereu la analogii nepotrivite și prea îndepărtate geografic, la lipsa unor contexte istorice corecte, unde el să nu fie mereu unic, ci doar o componentă importantă. Căci, a rămâne unic înseamnă, - așa precum nu știe autorul, - a fi în același timp, greu de asociat unor fenomene istorice bisericești generale ori generalizate, pe care le-am dori cu toții spuse și recunoscute de către comunitățile științifice creștine, nu doar de către noi, românii.

Domnul Mălinaș face numeroase tentative de etalare a cunoștințelor sale istorice. Cunoștințele sale de istorie românească sunt însă culese la întâmplare, dintr-o bibliografie necorespunzătoare și neselectivă. Sunt adesea preferate dicționarele, istoriile în date, reeditări de texte cu majoră și singulară valoare istoriografică, nu neaparat racordate la etape moderne de cercetare. Rezultă de aici, cum arătasem, viziuni cu totul personale asupra unor pagini de istorie a Daciei romane ori a istoriei medievale, pagini care ar aduce cu greu promovarea la un examen al unui student. Inovațiile avansate fac cinste fanteziei autorului, dar în nici un caz științei ori culturii în interiorul căreia se manifestă ("creștinism liber", "folclor liturgic laic", "ritual <creștin> daco-roman", "rit catedral" etc. sunt doar câteva exemple care necesită, fiecare în parte, discuții speciale).

Este extrem de dificil de urmărit scopul autorului. Ce a urmărit de fapt ? Demonstrarea unor teorii generale privitoare la istoria religioasă a teritoriilor românești ? Punerea în lumină a monumentului în sine ? Un eseu care să-i învedereze propriile cunoștințe teologice și istorice ? Poate toate la un loc au fost, în egală măsură, intențiile sale. I-a lipsit până la urmă opțiunea definitivă, către o direcție sau alta, iar rezultatul a ajuns, din păcate, un *mixtum-compositum* dezinformant, fantezist, incoerent și confuz.

După succinta prezentare operată, este posibil ca să se nască întrebarea dacă era într-adevăr nevoie de investiția de atenție și efortul de a scrie despre volumul acesta. Motivația o vom prezenta-o imediat. Cu regret, credem că avem de-a face nu doar cu un exemplu, ci cu un anumit tip de fenomen. Este vorba de un istorism de calitate îndoielnică, categoric nu de dată recentă, pe care încearcă să-l afișeze persoane care nu au nici abilitatea, nici competența necesară de a se interfera în istoriografie cu pretenția a fi luați în serios. Continuitatea fenomenelor de care scriam s-a bazat pe lipsa de reacție a celor care erau în drept să o facă, adică a istoricilor. Ar trebui să se înțeleagă, pe o cale ori alta, faptul că studiile teologice nu sunt o altă variantă a celor istorice, ci unele paralele, concepute după norme care, în bună parte, nu sunt comune. Istoria Bisericii, privită ca una a instituției și ca factor de civilizație, este și ea parte a istoriei generale, necesară a fi practică de profesioniști. Niciodată istoricii nu vor avea ce căuta în dogmatică ori alte științe teologice, vor avea, cel mult, dreptul la opinii în zonele de contact, acolo unde există reale interferențe ale Bisericii în evoluția societății. De ce nu ar fi atunci, la fel de corect, ca aceleași delimitări să le reclamăm și la teologi ?

Tirajul celor 2000 de exemplare tipărite va forma o adevărată maree poluantă, cu șansa de penetrare în medii

în care lucrările cu adevărat valoroase, nu mai ajung din lipsa mijloacelor de tipărire, răspândire ori datorită prețurilor. Nimeni nu mai poate fi oprit să mai publice ceea ce dorește, dar ne păstrăm și ne asumăm dreptul de a face recomandările de lectură în sfera noastră de competență. Or, "originalul Densuş", cu reflexiile care îl însoțesc, despre care a fost aici vorba, trebuie așezat în bibliotecă în locul foarte modest pe care îl merită.

Pentru a-i da contur editorial, autorul, împreună cu editura, s-au jucat cu caracterele scrierii, mari și albine, pentru a nu reuși, în final, decât să banalizeze, ceea ce s-ar fi dorit a fi de subliniat, și să obosească ochiul (fără să mai vorbim despre exigențele normelor ortografice ale limbii române care sunt destul de limpezi în ceea ce privește utilizarea majusculilor).

Realizarea este și o experiență unică prin aceea că reunește pe autor (după câte înțelegem, acum catolic), cu prefața profesorului Mircea Păcurariu, cunoscutul istoric ortodox al Bisericii românești. Salutând această cooperare, vom adăuga că ea ar fi meritat a fi văzută în dreptul unor pagini mult mai serioase.

Adrian Andrei RUSU

Vasile PREDĂ, *Delincvența juvenilă*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 135 p.

Lucrarea profesorului Vasile Preda vine să completeze, în bună parte, o lipsă într-un domeniu de mare importanță în literatura de specialitate, și anume în cel al delincvenței juvenile.

Copilăria și tinerețea sunt etape firești în devenirea persoanei adulte. Dar

evoluția și dezvoltarea nu-și urmează întotdeauna drumul drept, firească, spre formarea unor caractere dezirabile și utile societății. Delincvența și infraționalitatea încep să se manifeste tot mai des și de la vârste tot mai fragede și în țara noastră.

Lucrarea este structurată în șase capitole, în care autorul încearcă să surprindă și să trateze cele mai importante probleme și aspecte ale tematicii luate în discuție: comportamentul deviant și delincvența juvenilă.

Capitolul I, este de factura introductivă discutând probleme de ordin general și de delimitare științifică a termenilor. În special, se insistă, așa după cum și titlul capitolului sugerează, asupra faptului că delincvența juvenilă este o formă a comportamentului deviant, comportament care îmbracă multiple forme.

Etiologia delincvenței juvenile formează tema celui de al doilea capitol. Multitudinea de cauze posibile este analizată și prezentată, am putea spune, "din aproape în aproape". Omul fiind prin excelență o ființă socială, primele sunt puse în discuție cauzele și condițiile de nivel societal. În această categorie se cuprind îndeosebi anumite disfuncții organizatorice (la nivel macrosocial) social-economice, politice și morale.

Nivelul psihosocial (microsocial) devine cauzator sau condiție a delincvenței juvenile prin deficiențele instanțelor de socializare (ale grupurilor primare sau secundare). La nivelul psihoindividual se situează, în primul rând, imaturizarea psihosocială și insuficiența dezvoltare a judecăților morale, a atitudinilor - valori, precum și tulburări afective și caracteriale etc. O mare importanță o are climatul afectogen și relațiile inter-individuale dintre membrii familiei și în special relațiile dintre părinți și copii. Dintre tipurile de relații de acest gen sunt cauze frecvente ale delincvenței următoarele tipuri de

atitudini ale părinților: atitudinea "rece - indiferentă", atitudinea "autocrată - tiranică", atmosfera conflictuală și perturbarea climatului moral al familiei precum și dezorganizarea acesteia.

Există, de asemenea, o suită de factori cauzali extrafamiliali responsabili sau profund implicați în etiologia delincvenței: inadptarea - dezadaptarea școlară, influența grupurilor delictogene, și influențele mass-media asupra delincvenților.

Ingerarea sau consumul diferitelor substanțe, cu efect toxic sau euforic, de lungă sau mai scurtă durată, constituie în mod frecvent o cauză directă sau indirectă a unor comportamente delincvente. Datorită urmărilor grave și uneori irecuperabile asupra comportamentului persoanei, autorul lucrării la care ne referim, prof. dr. Vasile Preda, dedică conținutul capitolului al II-lea "toxicomania în contextul comportamentului aberant".

Principalele accente sunt puse asupra definirii și clasificării toxicomanilor, caracteristici ale toxicomaniei, cu modificările percepției spațiului și timpului în toxicomanie și efectele psihopatologice ale halucinogenelor.

O atenție mai mare a fost acordată, în cadrul acestui capitol, etapelor toxicomaniei și particularităților persoanelor toxicomane. Dat fiind faptul că toxicomania, prin efectele comportamentului delincvențial și infracțional intră sub incidența legii penale, ultimul subpunct al capitolului rezumă și sintetizează principalele aspecte ale politicii penale în domeniul toxicomaniei.

Următoarele trei capitole ale lucrării au cu preponderență un caracter pragmatic, dovedindu-se un adevărat ghid sau sprijin puternic pentru cei care activează în acest domeniu.

Capitolul IV este dedicat discuției metodelor de prevenire și profilaxie a comportamentului delincvențial și al reci-

divelor. Acest capitol are o importanță specială atât din punct de vedere teoretic cât și practic. Teoretic deoarece implică cunoștințe științifice din mai multe discipline sau domenii, și practic pentru prevenirea comportamentelor antisociale, pierderea sau distrugerea unor valori sociale, materiale sau umane și îmbunătățirea climatului psiho-social.

Penultimul capitol al lucrării este dedicat unei probleme capitale, am putea spune, și anume dezvoltării judecăților morale. Judecata morală este instanța superioară individuală care permite sau nu, care încuviințează sau nu, o anumită conduită sau un comportament. Prima parte a capitolului este dedicată prezentării unor teorii privind judecățile morale și formarea lor, iar cea de a doua parte unor tehnici cognitive și comportamentale pentru dezvoltarea judecăților morale și reeducării delincvenților.

Din păcare, lucrarea nu abordează rolul și importanța moralei religioase în prevenirea și recuperarea delincvenților.

Ultimul capitol abordează interdisciplinar sistemul de reeducarea al delincvenților. Aceasta este o abordare modernă, practică - și care asigură cele mai mari șanse procesului reeducativ și recuperativ.

Ioan MOLDOVAN