

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA CATHOLICA

1

Editorial Office: 3400 CLUJ-NAPOCA, Gh. Bilașcu no.24, ♦ Tel. 405300; int. 167

SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE - SOMARIO - INHALT

STUDIA PEDAGOGICA

- NICOLETA MARȚIAN, Brève présentation de trois modèles pédagogiques •
Scurtă prezentare a trei modele pedagogice..... 3

STUDIA THEOLOGICA

- S. MARȚIAN, Brève présentation de l'Évangile selon Saint Marc • Scurtă
prezentare a Evangheliei după Sfântul Marcu..... 11
- FL. CRIHĂLMEANU, Spirito Santo - Fuoco • Spiritul Sfânt - Foc 19
- C. DÂRLE, La rădăcinile ideii europene • Aux racines de l'idée européenne 29

STUDIA HISTORICA

- E. CHR. SUTTNER, Unirile și încercările de unire ale românilor cu Biserica
Romei • Die Vereinigung und die Versuche zur Vereinigung der Rumänen
mit der Römischen Kirche 39

N. GUDEA, Contribuții la istoria Bisericii Române Unite. I. O notiță despre Biserica Română Unită în "Istoria armenilor din Transilvania" • Contribution to the History of Romanian Uniate Church. I. A note about the History of the Romanian Uniate Church in the "History of the Armenians in Transylvania"	49
GH. GORUN, Conscrierile comunităților greco-catolice din comitatul Bihor de la mijlocul secolului al XVIII-lea • Les conscriptions des communautés greco-catholiques du comitat de Bihor au milieu du XVIII-e siècle	55
M. BUCUR, Tentative de manipulare a Bisericii Române Unite. Sinodul electoral din Martie 1946 • Attempts to manipulate the Romanian Uniate Church. The Election Council from March 1946	77
M. BUCUR, Situația Bisericii Române Unite (Greco-Catolice) în perioada 1949-1964 • The Romanian Uniate Church (Greek-Catholic) between 1949-1964 ...	85
Ș. TURCUȘ, Papa Paul VI-lea și Biserica Română Unită • The Pope Paul VI and the Romanian Uniate Church	101
E. CHR. SUTTNER, Recunoașterea Bisericii Ortodoxe ca Biserică soră de către Conciliul Vatican II • Die Annerkennung der Orthodoxen Kirche als Schwesterkirche vom 2 Vatikanischen Konzil	111

**RECENZII - BOOK REVIEWS - COMPTES RENDUS -
BUCHBESPRECHUNGEN**

Fr. Gehrke, <i>Le sorgenti dell'orte cristiana</i> , Milano, 1969, 327 S. (D. RUSCU) ..	121
I. Dumitriu-Snagov, <i>Documenta Romaniae Vaticana (manuscrite-documente-hărți)</i> , Ed. a II-a, R.A. "Monitorul Oficial", București 1996, 304 p. (S. MARȚIAN)	122
Abrevieri / Abbreviations	125

STUDIA PEDAGOGICA

BRÈVE PRÉSENTATION DE TROIS MODÈLES PÉDAGOGIQUES

NICOLETA MARȚIAN

REZUMAT. Scurtă prezentare a trei modele pedagogice. Orice relație pedagogică se bazează pe un sistem de raporturi între trei poli: profesorul, elevii și materia de cunoscut (conținutul). În funcție de aspectele specifice acestui "triunghi pedagogic", putem distinge trei modele diferite, reprezentate prin trei acțiuni: a transmite, a anima, a forma.

Primul model pedagogic este cel al transmiterii "de sus în jos", unde contează doar materia. Demersul pedagogic al modelului de animație ia în considerare numai experiențele elevilor. În cadrul modelului pedagogic de formare, relația pedagogică este centrată pe confruntarea elevului cu materia sau cu un obiect de învățământ menit să îi dezvolte priceperea. Acest model are drept scop participarea activă a elevului la propria-i formare.

Orice conținut este exprimat printr-o metodă care îl condiționează, îmbogățindu-l sau limitându-l. Vom înțelege deci, că există o diferență calitativă între o lecție de tip "conferință" (discurs) și o lecție la care elevii participă activ.

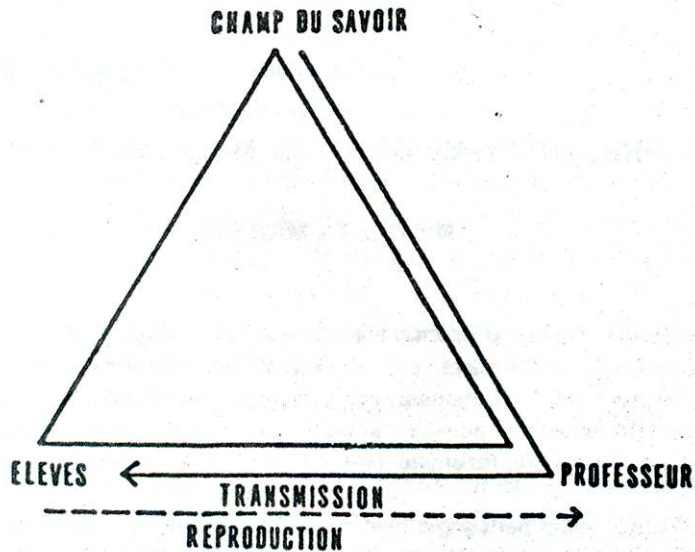
1. Le modèle pédagogique d'exposition

Toute relation pédagogique distingue un fonctionnement à trois termes: le professeur, les élèves et le champ du savoir. Ensemble, ces trois termes constituent le "triangle pédagogique". Selon les configurations spécifiques, on peut repérer schématiquement trois fonctionnements pédagogiques différents: transmettre, animer, apprendre.

Dans le modèle pédagogique de transmission ou d'exposition, l'accent est principalement mis sur le savoir du professeur. La logique éducative est le cours magistral.

Schématiquement on peut le représenter ainsi¹:

¹ Pur les représentations schématiques, nous nous sommes inspirés de J. Tilquin, *Approche pédagogique et méthodologique du cours de religion*, dans LV XLIV, n°2, 1989, p.155-162.



Cet enseignement est tout entier centré sur le savoir du maître. C'est à son niveau que se situe la performance. C'est-à-dire transmettre le plus clairement possible le savoir dont il est détenteur. La tâche de l'élève a pour objet l'appropriation de ce savoir, saisi et construit en dehors de lui, puis sa restitution par la reproduction de ce savoir lors d'un examen.

" Dans cette optique, la relation du savoir du maître et de l'élève demeure fondamentalement dissymétrique; savoir chez le premier et non-savoir correspondant chez le second. <<Cette dissymétrie empêche que les rôles de l'enseignant et de l'enseigné soient réversibles>>"²

La logique éducative considère l'élève comme point d'application d'une formation du maître. En outre, la relation maître-élève est frontale et le savoir circule unilatéralement. De plus, les élèves n'ont peu d'échanges entre eux.

Cette relation dissymétrique sur le plan du savoir est liée à la relation, elle aussi dissymétrique, sur le plan du pouvoir. Car le maître est perçu comme celui qui détient le savoir, et donc le pouvoir. Cette relation engendre l'affrontement ou, à l'inverse, la résignation.

Les dangers les plus fréquents de ce modèle pédagogique sont la démotivation et la conformité stérilisantes. Car ce modèle ne prend pas en compte les intérêts des élèves, ni la diversité des formes d'intelligence.

Cependant, ce modèle pédagogique n'est pas sans atouts, si on ne le réduit pas à la simple transmission cumulative du savoir. Pour cela, il est nécessaire que le maître parvienne à enseigner en se mettant à la place de sa classe. Ainsi, au lieu d'imposer un savoir abstrait, le professeur se met lui-même en

² A. Fossion, *La catéchèse dans le champs de la communication. Ses enjeux pour une inculturation de la foi*, Paris 1990, p.424.

scène en présentant sa propre démarche d'appropriation. Et, on peut suivre un cours magistral avec beaucoup de passion.

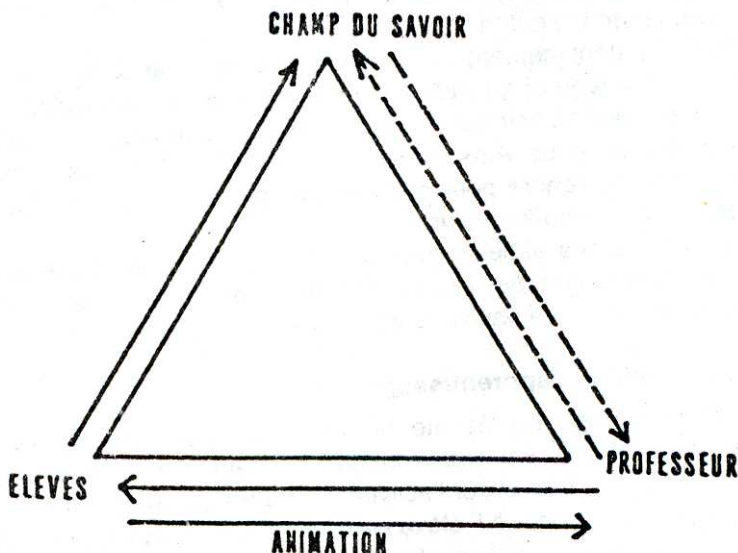
"L'enseignant se montre alors en train de s'appropriier le savoir, il organise celui-ci devant son auditoire; il se met en quelque sorte à sa place, montre le pourquoi d'une organisation qui se fait, schématise, souligne les relations des différentes parties, indique les convergences, dégage les méthodes. Bref, il restructure le savoir à l'intention de ses auditeurs"³.

Dans cette optique, le cours magistral ne vise plus une stricte reproduction du savoir imposé par le professeur. Il se met ainsi, au service de l'apprentissage des élèves en les invitant à chercher, exemple à l'appui, la démarche d'appropriation qui leur convient le mieux.

2. Le modèle pédagogique d'animation

Si, dans ce modèle d'exposition, l'accent est mis sur le savoir du professeur, la démarche pédagogique d'animation est centrée sur les expériences et les ressources des élèves. Dans ce mode de travail, le professeur qui maintenant est un animateur, renonce à communiquer un savoir déterminé.

Le savoir est déjà virtuellement présent dans les élèves. La tâche de l'animateur est surtout de dégager et d'organiser ce savoir. Son rôle, même, se borne souvent à faciliter l'organisation des personnes en formation. Schématiquement, il s'agit de la représentation suivante:



³ Ph. Cremer, *Education adulte*, dans A. Fossion, L. Ridez, *Adultes dans la foi. Pédagogie et catéchèse*, Paris-Bruxelles 1987, p.31-32.

Dans ce modèle, la pédagogie du groupe y joue un rôle prépondérant. Car ce sont les échanges au sein du groupe qui constituent le processus d'appropriation du savoir. Ainsi, pour faire place à l'enseignement en groupe, l'important est non seulement les élèves pris individuellement – dans leur spécificité et même leur singularité – mais l'ensemble des élèves et le fonctionnement propre de cet ensemble en tant que groupe⁴.

Ainsi, le professeur, en tant qu'animateur, veille à la régulation du groupe et à la facilitation de la tâche, en vue de développer l'autonomie du groupe et de ses membres, dans leur conquête du savoir et du savoir-faire. Pour cela, le professeur favorise l'expression de chacun et la circulation des échanges, en aidant le groupe à dégager des cohérences pour mieux structurer progressivement sa production.

Donc, les échanges constituent le processus de formation. "*Les personnes en formation n'ont besoin que d'elles-mêmes, moyennant un effet catalyseur provoqué par l'animateur*"⁵.

Sur le plan du contenu, celui-ci n'est plus un savoir détenu et communiqué par le maître de haut en bas. Il s'agit plutôt d'expression, d'organisation, de travail et de création de connaissances par les personnes en formation elles-mêmes. Le savoir se fonde en priorité sur le vécu, sur l'expérience, sur l'observation.

Cette pédagogie est essentiellement une pédagogie de l'expression⁶ où la parole est le moyen par lequel le savoir, en s'exprimant, s'élabore et se structure. Ce modèle pédagogique rencontre des valeurs auxquelles les élèves se disent très attachés: l'échange et l'autonomie.

Mais ce déplacement du savoir à l'échange et à l'expression risque de conduire au bavardage et au piétinement. Livré à ses seules ressources, le groupe peut tourner en rond et finir par étouffer, puisque l'animateur n'intervient pas dans la définition des contenus. Ainsi, renvoyé à sa propre affectivité, le groupe en vient progressivement à prendre pour objet son propre vécu et à se détruire dans des phénomènes qu'il ne maîtrise plus.

A partir de ces aspects, on voit en ce qui va suivre une autre démarche pédagogique, démarche qui réalise l'équilibre entre les trois pôles du triangle pédagogique: le maître, le savoir et les élèves.

3. Le modèle d'apprentissage

L'apprentissage représente un troisième mode de travail pédagogique distinct des deux autres envisagés jusqu'à présent. Dans ce modèle, la relation pédagogique n'est centrée ni sur l'activité du maître qui dicte (ou montre) un savoir (ou un savoir-faire) étranger à l'élève comme dans le modèle d'exposition, ni sur la mise en forme du savoir, virtuellement présent dans les élèves, comme dans le modèle d'animation.

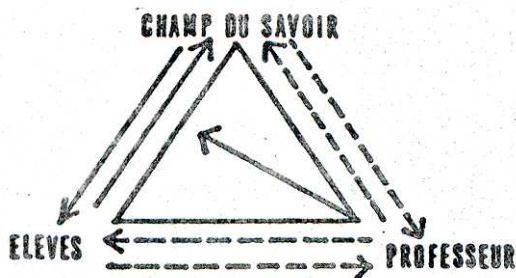
⁴ Cf. A. Fossilon, L. Ridez, *op.cit.*, p.34.

⁵ M. Lesne, *Travail pédagogique et formation d'adultes*, cité par A. Fossilon, *La catéchèse dans le champ...*, p.430.

⁶ *Ibidem*, p. 430.

BRÈVE PRÉSENTATION DE TROIS MODÈLES PÉDAGOGIQUES

Cette relation pédagogique est centrée sur la confrontation de l'élève à un savoir ou à un savoir-faire qui lui est encore, au moins partiellement, étranger et qu'il va s'approprier de manière active (voir le schéma).



Ce qui importe ici, ce sont les motivations de l'élève à prendre en charge sa propre formation et les opérations qu'il est amené à effectuer, pour s'approprier des connaissances et les mobiliser de manière créative. Car le modèle d'apprentissage est une "démarche d'appropriation active du savoir (un de savoir-faire) du sujet en formation"⁷.

Pour l'enseignant il est important de comprendre que son savoir (le contenu) et lui-même en tant qu'éducateur, sont au service de l'élève et pas l'inverse. A partir de cela, il peut voir l'élève comme un autre capable lui aussi de donner, d'être partenaire dans une dynamique de communication, et non seulement comme celui qui reçoit (selon le modèle de transmission).

Pour notre contexte il s'agit donc, d'effectuer le passage illustré fort bien par ce schéma⁸.



La première figure évoque l'enseignement que le maître déverse dans la tête de l'élève. La part de cette information que les élèves doivent assimiler ressort par les oreilles avec le temps et le cumul d'autres informations. Selon ce modèle un "bon élève" est celui qui parvient à restituer fidèlement l'information qu'il a reçue.

⁷ *Ibidem*, p.436.

⁸ Ch.van der Plancke, *Ouvrir la Bible avec des jeunes*, dans LV XXXIII, no.3, 1978, p.305.

La deuxième figure montre un entonnoir retourné. De la "fumée" en sort, symbolisant le travail de prise de conscience de l'élève qui devient partenaire "à temps plein". Il s'agit d'une prise de conscience qui s'opère par une écoute active mariée avec l'activité, et non le simple enregistrement d'informations. Dans cette démarche, les élèves passent de la qualité de spectateurs à celle d'acteurs.

Cette situation d'apprentissage centrée sur l'activité de l'élève, comporte une triple caractéristique⁹: la motivation, l'instrumentation et la création de connaissances. La motivation est une caractéristique qui valorise la poursuite, par l'individu, de projets personnels, motivant ainsi la prise en charge de sa propre formation et l'entrée dans un ensemble de tâches à accomplir.

A partir de cela, la tâche du maître est de "discerner les désirs et les intérêts des élèves, non pour s'y soumettre, mais pour prendre appui sur eux et s'en servir comme d'un levier pour susciter le *goût d'apprendre*"¹⁰. Car l'apprentissage suppose que les sujets prennent personnellement et activement en charge leur formation en se donnant des projets (problèmes à résoudre, tâche à accomplir etc.) et à avoir des moyens pour les réaliser.

L'instrumentation représente l'ensemble des moyens (matériaux, informations) que l'on adopte pour réaliser un projet. Car si le maître entend bien apprendre à ses élèves un savoir et un savoir-faire, ce n'est cependant pas en le leur dictant ou en le leur montrant de manière magistrale, mais en ouvrant pour eux des espaces d'appropriation active et personnelle de ce savoir. Ainsi le maître va-t-il essayer de susciter l'activité propre des sujets en formation, en adoptant à leur égard une position d'aide efficace et compétente.

La troisième caractéristique du processus d'apprentissage est la création de connaissances par l'élève lui-même. Il s'agit de l'appropriation que l'élève fait, dans un processus d'apprentissage, du donné qu'il reçoit. Cette appropriation n'est pas relative; elle est toujours créatrice de connaissances. *"C'est dire que l'apprentissage communique avant tout une aptitude à apprendre et à créer des connaissances, et par conséquent, une manière dynamique de se poser dans le réel et d'y ouvrir en fonction de projets dans des situations déterminées"*¹¹.

Malgré les apparences, ce modèle ne marginalise pas le professeur. Car s'il ne peut plus enseigner de manière magistrale et s'il n'est pas seulement un animateur, il se doit d'être avant tout celui qui facilite l'apprentissage. Et, comme nous l'avons vu, le professeur est celui qui précise l'objectif, l'objet et la durée des recherches, il fournit aux élèves des informations, leur donne un savoir (et un savoir-faire), choisit avec eux une méthode et surveille la mise en oeuvre, rectifie les écarts et évalue les résultats avec les élèves en termes de savoir, de savoir-faire et de savoir-être.

En recentrant la relation pédagogique sur les apprentissages de l'élève, c'est-à-dire sur l'élève en tant qu'il apprend, ce troisième modèle ne nie pas les matériaux anciens des deux autres modèles, mais il les intègre: le professeur intervient sur le plan de savoir (exposition), il favorise l'expression des élèves afin

⁹ Cf. A. Fossion, *La catéchèse dans le champ...*, p.436.

¹⁰ *Ibidem*, p.436.

¹¹ *Ibidem*, p. 438.

BRÈVE PRÉSENTATION DE TROIS MODÈLES PÉDAGOGIQUES

de discerner leurs désirs et leurs intérêts (animation). *"Mais le rôle essentiel du professeur est de traduire, dans un champ donné, les contenus d'apprentissage, c'est-à-dire en opérations d'appropriation, en s'appuyant sur les intérêts et les aptitudes des élèves"*¹².

Avec ce modèle se transforment aussi les opérations pédagogiques. Ainsi aux opérations codifiées - explication du texte autorisé/assimilation/mémorisation - succèdent des opérations beaucoup plus aléatoires: discussions, conversations, débats, travail sur documents etc.

La nouveauté, c'est donc la place de l'élève (sujet) et la prise de conscience de la particularité de chacun et en même temps de chaque situation. Ainsi, le professeur va comprendre qu'il s'adresse à quelqu'un qui est un sujet situé. Un sujet défini par la particularité de son désir. Sa préoccupation en tant qu'enseignant est que les "élèves apprennent ce qui est à apprendre".

En effet, on pourra schématiser le processus d'apprentissage par les données suivantes, en précisant que ce schéma n'est pas un schéma temporel.

L'élève

(avec son rôle, son expérience, son autonomie etc)

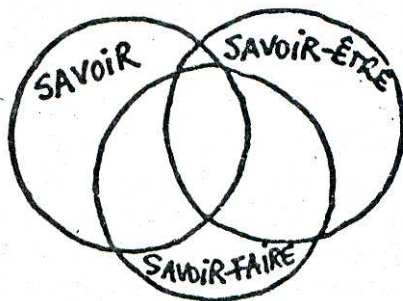
apprend

(change-acquiert une capacité nouvelle grâce à une interaction avec le nouveau savoir)

en trois moments

(exploration du savoir, d'expérience-exposition du savoir théorique-intégration du nouveau savoir)

dans trois domaines:



Dans la mesure où ce modèle d'apprentissage met en oeuvre les configurations du triangle pédagogique en privilégiant l'accès des élèves au savoir, au savoir-faire et au savoir-être, et en s'appuyant sur leurs intérêts, il semble s'imposer pédagogiquement pour les cours dans l'enseignement.

¹² J. Tilquin, *op.cit.*, p.159.

STUDIA THEOLOGICA

**BRÈVE PRÉSENTATION DE L'ÉVANGILE
SELON SAINT MARC**

SORIN MARȚIAN

REZUMAT. Scurtă prezentare a Evangheliei după Sfântul Marcu.

Evangelia după Sfântul Marcu este recunoscută de majoritatea exegeților ca fiind cea mai veche dintre textele evanghelice păstrate. Ea a fost scrisă la Roma, spre anii '70, probabil după sfârșitul războiului iudaic (66-70).

Cuvintele și faptele lui Isus au fost cunoscute înainte de Marcu, mai întâi oral, apoi în scris. Dar Marcu este primul care a scris o carte ce le regroupează. El oferă un cadru geografic și cronologic vieții lui Isus, cadru ce va fi reluat de Matei și Luca (dar nu și de Ioan).

Marcu vorbește cu autoritate și preocuparea sa nu este alta decât cea de a transmite ceea ce el consideră demn de amintit. Evangelia sa este Isus Hristos – nume ce reprezintă o istorie, un mesaj, o acțiune. Stilul lui Marcu este popular. El este un povestitor admirabil. Are puține discursuri și povestirile sale sunt concrete, presărate cu scene vii. Evangelia este redactată în așa fel încât să îi introducă pe destinatarii ei într-o dinamică precisă. Ea vrea să îi îndrume spre un final bine cunoscut.

Le propos de cet article est de faire une présentation générale de l'évangile selon Saint Marc. Elle va s'appuyer sur des études spécialisées sur Marc mais elle ne veut pas être un prolongement de la recherche. Il ne s'agit pas d'entrer dans les analyses techniques ou dans les débats exégétiques. Dans les pages qui suivent, nous nous contentons de refléter les résultats des études faites par Benoît Standaert, Jean Radermakers, Xavier Léon-Dufour, Paul Lamarche, Pierre Murlon Beernaert, Etienne Charpentier¹.

¹ B. Standaert, *L'évangile selon Saint Marc*, 2-e édit., Paris 1997; J. Radermakers, *La Bonne Nouvelle de Jésus selon Saint Marc*, vol. 2, Bruxelles 1974; X. Leon-Dufour, *L'évangile selon Saint Marc*, dans *Nouvelle Introduction à la Bible*, N.T., III, .2, ch. II, Paris-Tournai 1976; P. Lamarche, art. *Marc (saint)*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, X, Paris 1980, col. 244-255; P. Murlon Beernaert, *Saint Marc*, Bruxelles 1985 (présentation vulgarisée); E. Charpentier, *Pour lire le Nouveau Testament*, 12-e édit., Paris 1994.

Depuis les années 1930, l'évangile de Marc est reconnu par la majorité des exégètes comme le plus ancien des récits évangéliques conservés². Il a été tiré de son oubli car les critiques ont pensé trouver en lui la source principale de Matthieu et de Luc, et on espérait reconstituer l'histoire de Jésus à partir de ce récit.

La critique contemporaine a dégagé l'autorité réelle qu'a dû avoir le texte de Marc au I^{er} siècle. En effet, c'est Marc qui a l'honneur d'avoir inventé un genre littéraire nouveau: l'évangile. Jésus proclamait l'Évangile, c'est-à-dire la Bonne Nouvelle, l'arrivée du Règne de Dieu. Marc a écrit un livre présentant la Bonne Nouvelle concernant Jésus. L'annonceur, Jésus, est devenu l'annoncé: ce sont maintenant ses paroles et ses actes que l'on proclame comme Bonne Nouvelle, comme Évangile³. Des paroles et des actes de Jésus avaient été rédigés avant Marc, d'abord oralement puis par l'écrit. Il existait plusieurs ensembles: un recueil de paroles (ou *logia*), un récit de la Passion de l'arrestation à la sépulture et d'autres séquences. Marc est le premier qui a écrit un livre qui les regroupe, il impose un cadre géographique et chronologique à la vie de Jésus, cadre que reprendront Matthieu et Luc (mais pas Jean)⁴. Un cadre pratique, mais plus d'ordre théologique qu'historique. Car Marc ne prétend pas restituer les événements dans leur exactitude matérielle; il offre une certaine vision du ministère de Jésus tel que lui et la communauté dont il est le porte-parole l'ont vu.

L'autorité de l'évangile de Marc s'explique par le lien qui unissait ce texte à l'apôtre Pierre. L'évangile reprend sa prédication. Il fut écrit à Rome, vers les années 70, plus que probablement après la fin de la guerre Juive (66-70). La communauté de Marc devait être de dimensions restreintes. Elle avait conscience de n'être qu'une infime minorité, persécutée au surplus, à la lisière de la grande société de l'Empire romain⁵. Cette communauté est composée d'anciens païens. La preuve: Marc est obligé de traduire les mots araméens et d'expliquer certaines coutumes juives.

La foi que propose l'évangéliste n'est pas une foi tranquille, car elle force à prendre des risques. La communauté gardait vivant le souvenir de la mort violente de la plupart de ses chefs (le martyr de Pierre et de Paul, le martyr d'Étienne, de deux Jacques et de Jean, le fils de Zébédée). À l'époque, le choix d'être disciple du Christ comportait un grand risque. Mais les chrétiens de cette communauté ne sont pas pour autant abattus. *«L'Évangile témoigne d'une vision puissante, capable d'embrasser le passé le plus lointain et l'avenir jusqu'à la consommation de tout l'univers. Ce petit groupe ne se sent ni isolé ni sur le point de s'éteindre. Malgré les contradictions et à travers elles, il participe à une conscience universaliste, où «tous les peuples» sont concernés»*⁶.

² Jusqu'au XIX^e siècle l'évangile de Marc fut peu commenté. On trouve tout juste quelques homélies de Saint Jérôme et parmi les Pères de l'Église, on relève chez les Grecs les noms de Théophilacte (XI^e siècle), d'Euthymius (XII^e siècle) et chez les Latins celui de Bède (VIII^e siècle). Ensuite viennent Saint Thomas, Cajetan, Maldonat, Cornelius a Lapide, Calmet. Voir X. Leon-Dufour, *op. cit.*, p. 33.

³ Cf. E. Charpentier, *op. cit.*, p. 57.

⁴ *Ibidem*.

⁵ B. Standaert, *op. cit.*, p. 17.

⁶ *Ibidem*, p. 19.

1. L'auteur

L'auteur de cet évangile est traditionnellement appelé Marc. Il s'agit probablement du jeune Jean-Marc dont parlent les Actes (12, 12). Il part en mission avec son cousin Barnabé et Paul, mais il les "lâche" quand ils s'embarquent pour l'Asie Mineure et préfère retourner chez sa mère (Ac 13, 5.13)⁷. Paul refusera de l'emmener lors de sa seconde mission; ce sera l'occasion de sa séparation d'avec Barnabé (Ac 15, 36 s). Mais on retrouve Marc à côté de Paul durant sa captivité romaine (Col 4,10). Dans l'épître aux Colossiens nous apprenons que Marc était juif. Les témoignages les plus anciens l'identifient avec celui qui est désigné à la fin de la première épître de Pierre comme "mon fils" (1P 5,13). Pierre signale dans cette épître que Marc, son fils, est avec lui à Rome⁸.

2. Le genre littéraire

Marc parle d'autorité et n'a d'autre souci que de transmettre ce qu'il estime digne d'être rappelé. Son évangile se présente comme un récit dont le narrateur se retire dès les premiers mots, en n'éprouvant aucun besoin de se présenter ni d'indiquer ses sources. On le croit manifestement sur parole et personne ne semble le contester. Lui-même ne cherche jamais à se justifier.

Le récit de Marc n'est pas directement une "parole d'encouragement" ou "d'exhortation" en rapport avec des persécutions subies⁹. D'ailleurs, il lui est impossible de proposer à ses contemporains un avenir serein, sans difficulté aucune. Cet évangile n'est pas un écrit de circonstance. Car l'auteur ne s'adresse pas à sa communauté comme Paul écrit aux Corinthiens ou aux Galates. Au contraire, ce récit paraît écrit pour être lu et relu régulièrement en assemblée de fête. Et s'il faut songer pour Marc à un contexte de fête, l'hypothèse la plus vraisemblable est celle de la fête de Pâques¹⁰. Les premiers chrétiens étaient tous d'origine juive et leur manière de faire la fête s'inspirait nécessairement de leur milieu juif. Le récit rédigé en fonction de la nuit pascale s'appelait chez les Juifs une *haggadah*¹¹. Replacé dans ce cadre de la fête, le texte de Marc peut être considéré comme une *haggadah* pascale chrétienne. Le récit évoque le "passage" de Jésus, sa dernière Pâque parmi les siens (Mc 14, 12-28) et tous les événements que les gestes et les paroles de Jésus ont annoncés: sa mort comme sa résurrection.

⁷ Cf. E. Charpentier, *op.cit.*, p.57. L'épître aux Colossiens nous dit la parenté de Marc: il est le cousin (anepsios, en grec) de Barnabé (Col 4, 10). Voir à ce propos P. Murlon Beernaert, *op.cit.*, p. 148; B. Standaert, *op. cit.*, p. 160; J. Radermakers, *op.cit.*, p. 16.

⁸ Cf. P. Murlon Beernaert, *op.cit.*, p. 149.

⁹ Cf. B. Standaert, *op.cit.*, p. 23.

¹⁰ *Ibidem*, p. 24.

¹¹ Le terme *haggadah* est lié au terme *midrach*. Le *midrach* caractérise l'exégèse synagogale, oeuvre de tradition et de réflexion. C'est un procédé par lequel est expliqué et illustré un passage d'Écriture en fonction du temps présent et en vue d'une exhortation à mieux vivre; il ne peut être assimilé à la fable ni à l'affabulation légendaire. Cette méthode prolonge le procédé biblique de réflexion sur les Écritures du passé. Le *haggadah* est un *midrach* qui, appliqué aux parties narratives de la Torah, veut dégager la signification des récits et des événements. Voir à ce propos X. Leon-Dufour, art. *Midrach*, dans *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, 1996, p. 375.

Mais le récit évoque aussi l'Exode, l'épopée au désert sous la conduite de Moïse, le cycle d'Elie ou le sacrifice d'Isaac (Gn 22). Et il ne s'agit pas d'une simple évocation du passé. Car Marc et sa communauté veillent et attendent un événement qui se trouve au bout de l'histoire mais qui pourrait avoir lieu en cette nuit. *“Dans la narration marcienne, toutes les perspectives d'avenir convergent vers un événement ultime: la venue du Fils de l'Homme en gloire”*¹².

Nous trouvons cette perspective au véritable centre de toute la composition (8, 38-9,1). Elle occupe tout le grand discours du chapitre 13, qui est la seule pièce oratoire unifiée dans l'évangile de Marc.

Au contexte pascal vient s'ajouter celui du baptême. L'évangile selon Saint Marc peut être vu comme un texte initiatique. Le prologue (1, 1-13) est entièrement consacré au baptême. L'argumentation (6,14-10, 52), qui constitue la partie centrale de l'évangile, est aussi au service du projet initiatique: une première moitié concerne la connaissance du mystère du Christ et la seconde vient en dégager les implications pratiques. L'épilogue (16, 1-8) fait une allusion saisissante au baptême quand il parle d'un “jeune homme, revêtu d'une robe blanche et assis à droite”.

*“Plus fondamentalement, tout l'itinéraire que le récit de Marc fait parcourir au disciple coïncide avec la démarche esquissée dans la catéchèse baptismale de Rm 6 (voir aussi Col 2, 12). Être baptisé, c'est être plongé avec le Christ dans sa Passion et dans sa mort. C'est être enseveli avec lui pour ressusciter avec lui”*¹³.

Toute la vie pratique selon Marc s'inspire de ce modèle unique (voir les chapitres 9, 30 à 10, 45, ou encore 2, 19-21).

3. La composition de l'évangile

L'évangile de Marc apparaît à première vue comme une suite à peine structurée de petits épisodes où Jésus tantôt guérit un malade, tantôt réfute quelque critique à son égard, tantôt s'adresse brièvement à la foule, puis se retire à l'écart avec ses disciples¹⁴.

La critique a reconnu dans cette succession des unités plus grandes où des épisodes du même genre se trouvaient groupés. Nous pouvons noter les cinq controverses de 2,1 à 3,6; les cinq paraboles au chapitre 4, les discussions sur les traditions pharisaïques (7, 1-23) etc. Marc s'est efforcé d'unifier son récit tant du point de vue de l'intrigue que de la thématique. Le texte de Marc n'est pas une suite interminable de péripécies capricieusement rattachées les unes aux autres ou une succession des collections d'épisodes. L'ouvrage est construit de manière à introduire les destinataires dans une dynamique bien précise. Il veut les acheminer vers un terme consciemment prévu.

Pour la composition de l'évangile, nous nous proposons d'adopter l'option des six étapes, commençant chaque fois par un double sommaire sur Jésus et sur ses disciples, et marqués chaque fois par la reprise de formules nettement

¹² B. Standaert, *op.cit.*, p. 26.

¹³ *Ibidem*, p. 28.

¹⁴ *Ibidem*.

semblables au début et à la fin d'une unité littéraire. Nous nous inspirons ici des études sur le récit de Marc faites par Jean Radermakers et Pierre Mourlon Beernaert¹⁵.

L'évangile s'ouvre par un prologue sobre et dense, qui nous montre le passage qui s'opère de Jean le Baptiste à Jésus de Nazareth, autour du baptême de Jésus (1,2-13)¹⁶. Jean le Baptiste présente celui qui vient après lui, et qui "baptisera avec l'Esprit Saint".

La première étape peut être intitulée: Approche du Royaume – Venue de Jésus (1,14 - 3, 6). Elle débute par un sommaire présentant la proclamation de Jésus (1, 14 - 15), suivi par un sommaire sur les disciples: l'appel des premiers compagnons (1, 16 - 20). Nous distinguons une première phase, qui a pour cadre une journée du Maître en Galilée (1, 21-45), Jésus manifestant la puissance contestataire de sa parole agissante. Une seconde phase aboutit au dessein de perdre Jésus (3, 6), sa parole étant contestée dans une série de cinq controverses (2, 1-3, 6). *"Toute cette section se déroule, entre deux sabbats, en Galilée, avec au centre la ville de Capharnaüm et sa synagogue d'une part, la maison de Simon d'autre part"*¹⁷.

La deuxième étape se développe autour de deux pôles: Mystère du Royaume – Jésus et les siens (3, 7-6, 6a). Un sommaire décrit l'action bienfaisante de Jésus sur les foules au bord du lac (3, 7-12) et un autre se réfère aux disciples: Jésus désigne les Douze (3, 13-19). La séquence entière est placée dans un contexte d'affrontement car Jésus doit se situer par rapport à sa parenté hostile (3, 20-35) et face à sa patrie scandalisée à son sujet (6, 1-6a).

Un premier tableau, au long d'une journée, présente Jésus annonçant en paraboles le Mystère du Royaume, sur les rives du lac de Galilée (4, 1 - 34). Dans un second tableau, Jésus, vainqueur des forces du mal, reconte la peur des hommes et suscite en eux la foi (4, 35-5, 43). Entre la Galilée et la Décapole, la barque des disciples intervient dans tous les déplacements sur le lac.

La troisième étape fait assister à l'extension du Royaume – Jésus est le pain pour tous (6, 6b – 8, 30). Un sommaire résume la mission de Jésus dans les villages (6, 6b-7), et un autre résume celle des disciples (6, 8 - 13). *"La question sur Jésus se précise: au début Hérode, à la suite des gens, se la pose, et c'est l'occasion pour l'évangéliste de raconter la « passion » du Baptiste (6, 14 - 29); à la fin, le Maître lui-même la pose à ses disciples et Pierre confesse sa foi (8, 27-30), avant de dire sa crainte de la souffrance"*¹⁸.

Le même schéma est repris par trois cycles: une première fraction des pains, suivie d'un épisode où les disciples sont seuls sur la mer, puis des guérisons à Gennésareth (6, 30-56); une discussion sur les pains, un aparté avec les disciples, et à nouveau des guérisons, au pays de Tyr et de Décapole (7, 1-37); enfin une seconde fraction des pains, une traversée en mer avec les disciples,

¹⁵ J. Radermakers, *La Bonne Nouvelle de Jésus selon Saint Marc*, 2, Bruxelles, 1974; P. Mourlon Beernaert, *Saint Marc*, Bruxelles 1985.

¹⁶ Cf. J. Radermakers, *op. cit.*, p. 43.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 43-44.

et une guérison à Bethsaïde (8, 1- 26). Jésus dépasse les frontières de Galilée, pour atteindre les régions païennes.

Au coeur de l'évangile selon Saint Marc, chevauchant sur la troisième et la quatrième étape, un tournant se manifeste dans l'attitude de Jésus et celle de ses disciples: la nécessité d'une option surgit¹⁹. Jésus annonce avec clarté son destin de souffrance face auquel Pierre et les disciples se rebiffent, tandis que le Père leur livre son Fils transfiguré (8, 27-9, 13). *“Les trois premières étapes répondaient en fin de compte à la question: qui donc est Jésus? Nous verrons que les trois dernières étapes répondront à l'autre question: où donc va Jésus?”*²⁰

La quatrième étape se développe autour de deux thèmes: le chemin de Jésus et l'entrée dans le Royaume (8, 31-10, 31). Nous distinguons ici un sommaire sur le sort de Jésus: souffrir, être rejeté et tué et ressusciter (8, 31-33); un autre sommaire dit l'exigence de la condition de disciple: renoncer à soi, suivre Jésus (8, 34 - 9, 1). Dans cette section, on trouve trois annonces de la Passion. Ici sont soulignées dans un premier volet la signification de la personne de Jésus pour la mort et la vie de l'homme (9, 2 – 32) et dans un second volet, l'exigence que comporte l'entrée dans le Royaume pour la communauté du Christ (9, 33 – 10, 31)²¹.

La cinquième étape inaugure le jugement de Jérusalem par l'établissement du Royaume de David (10, 32 – 13, 37). Un sommaire est constitué par la troisième annonce de la Passion (10, 32 – 34), et un autre invite les disciples à imiter leur Maître par le service de tous (10, 35 – 45). Il y a trois phases successives qui marquent la révélation du Fils de David à la ville de Jérusalem: l'entrée messianique au Temple, qui constitue une prophétie en actes de Jésus (11, 1 - 26); les cinq disputes théologiques (11, 27 –12, 34), où l'autorité de Jésus se trouve à nouveau controversée; le discours de Jésus sur la ruine du Temple et la fin des temps, qui débouche sur un appel à la vigilance de tous (13, 1 - 37). La route vers Jérusalem, la ville de Jérusalem et le Temple constituent le cadre topographique de cette étape.

La sixième étape est consacrée au jugement de Jésus. Il s'y révèle comme Fils de l'homme et comme Fils de Dieu (14, 1 – 15, 47). Le sommaire décrit la machination dont Jésus est l'objet et la liberté avec laquelle il accueille son destin (14, 1 – 11). Ses disciples sont associés à la célébration de la Pâque toute proche (14, 12 – 16)²². La Passion se déroule en trois temps: le premier montre Jésus se livrant au Père et aux hommes (14, 17 – 52); le deuxième nous fait assister à son double interrogatoire devant le Sanhédrin et devant Pilate (14, 53 – 15, 19); le troisième décrit la mort du Jésus sur la croix au Golgotha, avec la confession de foi du centurion romain (15, 20 – 41). Cette section est encadrée par le geste de la femme de Béthanie (14, 3 – 9) et l'ensevelissement de Jésus sous le regard des femmes (15, 42 – 47). L'action se passe à Jérusalem, et dans ses environs immédiats.

¹⁹ *Ibidem*, p. 44.

²⁰ P.Mourlon Beernaert, *op. cit.*, p. 77.

²¹ Cf. J. Radermakers, *op. cit.*, p. 44.

²² *Ibidem*, p. 45.

L'épilogue est consacré à la visite au tombeau par les femmes, au matin de Pâques, et au message que leur fait entendre le jeune homme vêtu de blanc (16, 1 – 8)²³. Une conclusion finale, ajoutée au texte de Marc, présente la mission des disciples dans le monde (16, 9 – 20)²⁴.

À la fin de la présentation de l'évangile, nous voulons noter encore quelques traits de Marc. En réalité, il n'a qu'un nom à dire. Son évangile, c'est Jésus-Christ et ce nom est d'abord une histoire, un récit, une intrigue. Le style de Marc est populaire. Il est un merveilleux conteur. Il a peu de discours et ses récits sont toujours concrets, parsemés de traits pris sur le vif²⁵. Marc raconte bien plus qu'il ne proclame ou n'enseigne. "*L'évangile de Marc, c'est Marc en personne, et lui-même est tout entier annonce d'une nouvelle bouleversante et éminemment personnelle: Jésus, Messie, fils de l'homme, Fils de Dieu, est ressuscité alors qu'il avait été crucifié*"²⁶.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Nous signalons ici les opinions des exégètes en ce qui concerne l'épilogue de l'évangile selon Saint Marc. Tous les exégètes consultés par nous (X. Leon-Dufour, P. Murlon Beernaert, J. Radermakers, B. Standaert) soutiennent que les derniers versets de l'évangile (16, 9 – 20) semblent n'avoir pas appartenu primitivement au deuxième évangile. Cette "deuxième finale de l'évangile de Marc" (B. Standaert, *op. cit.*, p. 152) est en effet un appendice qui fut ajouté dès le deuxième siècle. Son auteur compile de façon originale les traditions rapportées par les autres évangélistes. Cette finale ajoutée est canonique (c'est une page d'Évangile) mais n'est pas authentique (ce n'est pas de Marc). Elle présente une sorte de catéchisme des apparitions en insistant sur "croire ou ne pas croire" (P. Murlon Beernaert, *op. cit.*, p. 133). À côté de celle-ci, on trouve dans certains manuscrits deux autres finales (une finale plus courte et une finale plus longue). "Tandis que les deux dernières finales sont rejetées comme secondaires, la finale canonique est suffisamment attestée pour que son antiquité puisse être valablement défendue. Elle présente toutefois pour la critique interne de nombreuses difficultés" (X. Leon-Dufour, *L'évangile selon...*, p. 71-72).

²⁵ Cf. E. Charpentier, *op. cit.*, p. 59.

²⁶ B. Standaert, *op. cit.*, p. 157.

SPIRITO SANTO - FUOCO

FLORENTIN CRIHĂLMEANU

REZUMAT. *Spiritul Sfânt - Foc.* A vorbi despre Spiritul Sfânt este, pentru noi oamenii, un act de îndrăzneală, pentru că Spiritul "sufală unde vrea și tu auzi glasul lui, dar nu știi de unde vine și nici încotro se duce" (In. 3, 8).

"Spiritul depășește orice minte și arată neputincioasa logică (umană), care nu poate reda nici cea mai mică parte a vredniciei sale", după cuvântul cărții *Înțelepciunii*: «Înălțați-L cât puteți, El este și mai sus; sporiți-vă laudele; nu vă lăsați. Cu toate acestea, la El nu veți putea ajunge» (Înțel. 43, 34-35) (Sf. Vasile cel Mare, *Despre Spiritul Sfânt*, XXVIII, 70).

Mângâietorul nu are un "chip" vizibil, însă rămâne mereu prezent și activ în Istoria Mântuirii, în Economia vizibilă, a Dumnezeuului Celui nevăzut (cf. Col. 1, 15), anticipând, însoțind și comunicând misiunea Fiului, unica Icoană care ni-L arată pe Tatăl.

Pentru noi, catolicii orientali, deopotrivă important este imperativul redescoperirii și fructificării tezaurului tradiției noastre, condiție esențială pentru a putea supraviețui în momentele de regăsire a propriei identități și vocații prin care trece Biserica noastră.

Tradiția Bisericii, documentele pontificale și Magisteriul Bisericii subliniază rolul esențial al Celei de-a III-a Persoane divine: Preasfântul și Bunul și de viață Dătătorul Spirit, mai cu seamă în acest al II-lea an de pregătire pentru marele Jubileu, an dedicat Spiritului Sfânt.

Pe aceste coordonate se înscrie lucrarea cu tema *Spiritul Sfânt Foc*, plecând de la evenimentul Coborării Spiritului Sfânt (Fapte, 2, 1-4), pentru a se opri asupra simbolismului *Spiritului Sfânt Foc*, explicându-l și, mai apoi, încercând să-l redescopere, împodobit în "haina de sărbătoare", în poezia și bogăția iconografiei Liturghiei bizantine.

Sunt numeroase studiile exegetice asupra momentului Rusaliiilor, precum numeroase sunt și studiile despre iconografia Liturghiei bizantine. Simbolistica *Spiritului Sfânt* și cea a *focului* au fost, de asemenea, îndelung studiate. Originalitatea lucrării constă deci nu atât în tema aleasă, cât mai cu seamă în metoda cercetării. Se realizează de fapt legătura între textul biblic (izvorul, sursa), simbolismul (teologia simbolică) și tradiția liturgică a Bisericii (modul în care simbolismul a fost "asimilat" și "metaforizat" în poezia iconografică și liturgică. Se demonstrează astfel, prin intermediul teologiei simbolice, raportul reciproc dintre Biblie și Liturghie, care va conduce mai apoi la redescoperirea frumuseții și a profunzimii amândorura. De la textul biblic ne înălțăm spre universul simbolic pentru a redescoperi în practica rituală a Bisericii aceste simboluri în rituri, rânduiri și imnuri ale Liturghiei. Nu se compun texte noi; este mereu Scriptura Sfântă cu care ne rugăm, dar împodobită în "haina de sărbătoare" metaforică, adeseori mai accesibilă, explicitată a textului liturgic.

Procedând astfel, împlinim principiul Părinților Bisericii: "să citim Biblia cu Biblia în lumina Tradiției".

Introduzione

Parlare dello Spirito Santo è un fatto per sé impossibile. Perché lo Spirito „soffia dove vuole e non si sa da dove viene e dove va" (Gv 3, 8). Non ha un proprio „volto". Però è sempre presente nella divina *Oikonomia*: anticipa, accompagna e continua la missione del Figlio, l'unica Icona rivelante il Padre. Perciò la Tradizione della Chiesa, e oggi i documenti pontifici e il Magistero della Chiesa ribadiscono l'importanza della persona dello Spirito Santo¹.

Per noi cattolici d'Oriente a questo fatto si aggiunge anche l'imperativo della riscoperta e della rivalorizzazione della nostra tradizione². Condizione indispensabile per la sopravvivenza in questi momenti di crisi d'identità della nostra Chiesa, che rappresenta anche una necessità nella ricerca della promozione dell'unità dei cristiani, soprattutto nei territori dove le Chiese sorelle devono convivere pacificamente.

Tema

Su queste linee si iscrive il tema dello *Spirito Santo Fuoco*, partendo dall'evento di Pentecoste (At 2, 1-4), per puntare sul simbolismo dell' *Spirito Santo Fuoco*, esplicitarlo e poi cercare di riscoprirlo, rivestito nell' "abito di festa", nella poesia e la ricchezza dell'innografia della Liturgia bizantina.

Metodo

Il metodo è quello della teologia biblica, che esige il suo attuarsi nella Tradizione. Nel Capitolo I si studia il testo biblico, con le ricerche preliminari e l'analisi esegetica del testo in base alla struttura testuale, puntando anche sul significato simbolico, ossia sulla "compresione simbolica" del testo.

Il Capitolo II è lo studio tematico sulla base dei dati ricavati dall'analisi testuale del I Capitolo, per scoprire una parte della ricca simbolica dello Spirito Santo nell' A.T. e nel N.T.; segue uno studio sulla simbolica del termine "fuoco" nella Bibbia, e l'esplicazione del simbolo *Spirito Santo Fuoco* in base alle considerazioni sul "segno-simbolo" fatte all'inizio del Capitolo.

Nel terzo Capitolo si prosegue con una ricerca liturgica per scoprire il simbolismo dello *Spirito Santo Fuoco*, nella Liturgia bizantina (nel rito dello *zéon*, nelle preghiere della comunione e nell'ufficiatura della "Liturgia di Fuoco" per la festa di Pentecoste). Per questo anche nel Capitolo II, quando un tema biblico è stato ripreso nell'innografia liturgica abbiamo riportato in nota il riferimento liturgico. Nel Capitolo III ogni volta che un testo innografico esplicita o riprende chiaramente un tema biblico, abbiamo riportato il testo accanto.

¹ Leo III, ep. enc. *Divinum illud munus* (9.5.1897), in *Acta Leonis*, 17 (1898), 125-148; Pius XII, lett. enc. *Mystici corporis* (29.6.1943), in *AAS* 35 (1943), 193-248; *Documenti del Concilio Vaticano II: LG 4, EV 1/287; LG 40, EV 1/388; AG 4, EV 1/1095* etc.; Ioannes Paulus pp. II, lett. enc. *Dominum et vivificantem de Spiritu Sancto in vita Eccelsiae et mundi*, 18 mai 1986: *AAS*, 78 (1986), 809/900, EV 10.

² In conformità con i documenti del Concilio Vaticano II: *OE 5, EV 1/461; OE 6, EV 1/462; OE 22, EV 1/483*; e con il CCEO: can. 39; 40.

Limiti

Una ricerca ha i suoi limiti "spazio-temporali". Dunque di necessità abbiamo tralasciato coscientemente certi aspetti connessi al tema tra i quali:

- sarebbe stato interessante di poter seguire la terminologia greca dai testi biblici attraverso l'esegesi e la teologia simbolica per ritrovarla nella Liturgia bizantina,

- il lavoro è limitato generalmente alla Bibbia e alla Tradizione (liturgica e patristica) come fonti senza approfondimenti in alcuni testi affini della tradizione apocrifia, rabbinica, di Qumrân o altre religioni e altri ambiti: filosofia, scienza etc.³

- un approfondimento nell'ambito spirituale avrebbe portato certamente ad un'immagine più ampia della ricchezza del simbolismo dello *Spirito Santo Fuoco*.

Stato attuale della ricerca

Gli studi esegetici sull'evento di Pentecoste sono numerosi come anche gli studi sull'innografia della Liturgia bizantina. I simboli dello Spirito Santo, come anche la simbolica del fuoco sono stati ampiamente studiati. L'originalità del lavoro sta dunque non tanto nel tema scelta ma nel metodo di impostazione della ricerca, cioè facendo la connessione tra testo biblico (fonte), simbolismo (teologia simbolica) e il modo nel quale questo simbolismo è stato "assimilato", "metaforizzato", dalla tradizione liturgica della Chiesa. Si nostra attraverso la teologia simbolica il rapporto reciproco tra Bibbia e Liturgia, che porta alla riscoperta della bellezza e profondità di ambedue. Dal testo biblico si risale all'universo simbolico per riscoprire nella pratica della Chiesa questi simbolismi, nei riti, inni, e poemi della Liturgia. Non si creano così nuovi testi. E sempre la Scrittura che si prega, ma rivestita nell "abito festivo". Metaforico, spesso più accessibile, esplicitante. Si rispetta praticamente il sano principio dei Padri di "leggere la Bibbia con la Bibbia nella Tradizione".

STUDIO DEL TESTO

ATTI DEGLI APOSTOLI 2; 1-4

Introduzione

Iniziamo lo studio del testo scelto con alcune considerazioni preliminari sul libro degli *Atti* (autore, data, luogo di composizione, varianti testuali, fonti e generi letterari), i problemi di critica restuale, il contesto e la delimitazione della pericope. L'analisi del testo avrà come punto di partenza la struttura testuale, in base alla quale si faranno le considerazioni esegetiche, versetto per versetto. Alle "parole-chiave" del testo greco, faremo brevi considerazioni grammaticali ed etimologici, dove è necessario, che ci aiuteranno a cogliere il senso di queste parole e ricavare dei temi teologici che saranno ripresi nel Capitolo II e ritrovati nel Capitolo III. Cercheremo in quanto possibile di non rimanere ad un livello filologico-tecnico, di una esegesi puramente razionale, ma usando le canoscenze pneumatologiche e liturgiche, vogliamo risalire all'"universo simbolico" del testo, preparando così la strada per il Capitolo II.

³ Penso qui soprattutto al simbolo del "fuoco" in genere; si può vedere ad es. J. Chevalier -A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, 1973, p. 309-314; H. Biedermann, *Enciclopedia dei simboli*, Milano, 1991, p. 208-211.

1. TESTO GRECO E VERSIONE

Testo greco⁴

1. Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό. 2. Καὶ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὡσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας καὶ ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον οὗ ἦσαν καθήμενοι. 3. Καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρὸς καὶ ἐκάθισεν ἐφ' ἓνα ἕκαστον αὐτῶν, 4. Καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς.

Versione

1. E nel compiersi il giorno della Pentecoste stavano tutti insieme nel medesimo luogo. 2. E avvenne all'improvviso dal cielo un suono come di irruento vento violento e riempì l'intera casa dove stavano seduti. 3. E apparvero ad essi lingue divise come di fuoco, e si sedette sul singolo, ciascuno di essi; 4. e furono riempiti tutti di Spirito Santo, e cominciarono a parlare altre lingue come lo Spirito dava di esprimersi ad essi.

2. PRELIMINARE

1. L'autore⁵

L'autore degli *Atti* è identificato concordemente dalla tradizione della Chiesa con S. Luca, già verso il 175, secondo il canone di Muratori, gli scritti di S. Ireneo, di Tertulliano e degli scrittori alessandrini.

In base ai suoi scritti, si può dedurre che l'autore non fa parte della prima generazione dei discepoli di nostro Signore Gesù Cristo, cioè di quelli ai quali è stata concessa la grazia di poter ascoltarLo e di poter vederLo nella sua missione terrena salvifica. Sembra che Luca appartenesse ad una generazione successiva, che però ancora convive con la prima, e diffonde la sua azione e le succede nei luoghi dove l'Evangelo è stato predicato.

L'autore deve essere un cristiano giudeo molto ellenizzato, o un greco di buona formazione, che conosceva a fondo quanto riguardava le realtà giudaiche e la Bibbia greca, che aveva buone conoscenze mediche (Col. 4, 14), ed era anche un caro compagno di viaggio di Paolo (Fm. 24; 2 Tm. 4, 11).

⁴ E. Nestle - R. Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart 1990, 4ed., pp. 322-323; testo identico a quello presentato da: *The Greek New Testament*, (eds) B. Aland, R. Aland, J. Kakavidopoulos, C.M. Martini and B.M. Metzger, Stuttgart 1993, p. 410; Le citazioni dal testo greco sono date dal suddetto testo e per il testo italiano da: *BG*, Bologna 1990, p. 2326, salvo i casi quando la traduzione letterale ci interessa di più e allora è fattadall'autore.

⁵ *BG*, p. 2317 s.; *Atti*, a cura di R. Dillon - J. Fitzmyer, in *GCB*, p. 1036; T. Federici, *Per conoscere Lui, Ciclo C*, pp. 90 s.

2. Datazione e luogo di composizione⁶

La maggioranza degli studiosi sono d'accordo che Luca compose l'Evangelo e gli *Atti* allo stesso tempo, ossia verso gli anni 80-85 d.C. Alcuni studiosi preferiscono datarli verso gli anni 60, dato che la storia degli *Atti* si conclude in quel periodo.

Il libro degli *Atti* fu accettato come canonico forse a partire dal 200; ma già dal 150 erano in circolazione vari *Atti* apocrifi dei singoli apostoli.

L'unico fatto certo che si può dire sul luogo di composizione, è che non fu scritto in Palestina, ma in ambiente ellenistico. Ci sono anche altre ipotesi (Roma, Efeso, Acaia) ma non possono essere provate.

3. Varianti testuali, fonti⁷

Il testo greco del libro degli *Atti* secondo la critica è rimasto fissato in due forme principali. Una, conservata nella maggioranza dei codici, detta "orientale" o "alessandrina" (perché vigente specialmente ad Alessandria nel IV secolo), è usata principalmente nei manoscritti: A, B, C. L'altra detta "occidentale", perché attestata particolarmente in Occidente (benché abbia avuto la sua origine probabilmente in Siria) è usata nei manoscritti: D, E ... e in alcune versioni latine antiche, dall'antica siriana, dalle lezioni marginali dell'arclense e nei commenti dei Padri (Ireneo, Tertulliano, Cipriano, Agostino, Efrem).

L'opinione di numerosi critici del testo del N.T., è che il testo occidentale sia una cosciente revisione o adattamento della recensione egiziana, perché il testo occidentale contiene aggiunte, e in alcuni casi tenta di armonizzare il testo e di risolvere i problemi testuali. In qualche caso però, la lezione del manoscritto D è giudicata originale, e superiore a quella della recensione egiziana.

Per quanto riguarda le fonti utilizzate per *Atti*, si sono fatte molte ipotesi (fonte gerosolimitana, antiochena, giornale o diario di viaggio tenuto da un compagno di viaggio di Paolo, tradizioni locali delle comunità di Asia Minore ed Europa raccolte dall'Autore nei suoi viaggi etc.), ma non esiste accordo circa la loro individuazione. Anche se le fonti sono state diverse, forse più arcaiche nella prima parte e più recenti nella seconda (senza conoscere però le epistole paoline), il testo porta l'impronta di un solo autore, che ha saputo imprimere il suo stile alle fonti utilizzate.

4. Generi letterari e scopo di *Atti*⁸

Il titolo riassume in parte il contenuto del libro, ossia narrazioni delle gesta, parole e fatti dei membri della prima Chiesa. Il genere letterario predominante è la narrazione, in alternanza con "sommari" (descrizione di avvenimenti, comportamenti abituali, all'imperfetto), e dove è necessario, discorsi.

⁶ Art. *Canonicità*, a cura di J. Turro - R. Brown, in *GCB*, p. 1516.

G. Biguzzi, *Atti, Dispense del corso*, Roma 1993, p. 138-139.

⁷ *Atti degli Apostoli*, a cura di R. Dillon - J. Fitzmyer, in *GCB*, p. 1038. C. Perrot, *Les Actes*, in *Introduction à la Bible*, II, Paris 1976, p. 271; *La Bibbia*, 1991, p. 742-743.

G. Biguzzi, *op. cit.*, p. 135.

⁸ G. Biguzzi, *op. cit.*, p. 135 s.; C. Perrot, *op. cit.*, p. 243; T. Federici, *op. cit.*, p. 95.

Secondo l'opinione di molti esegeti, Luca non ha voluto scrivere un libro di storia, neanche apologetico-politico, ma un'opera didattica ed edificante indirizzata agli ellenisti cristiani, per mostrare ad essi la continuità tra la Chiesa prefigurata e preparata nella storia dell'A.T., e la sua realizzazione e compimento con l'opera redentrice del Figlio mediante lo Spirito nel N.T.; per ricordare l'estensione della Chiesa apostolica animata, vivificata e santificata dallo Spirito, anche ai gentili.

Per poter capire gli *Atti* bisogna considerare l'intera opera lucana, Evangelo e *Atti*, due momenti unitari e complementari della storia della salvezza: l'Incarnazione della divina salvezza in atto, ossia la storia della vita del Signore Nostro e la continua Pentecoste santificante e divinizzante: ossia la storia dei primi tempi della sua Comunità. L'Ascensione collega questi due momenti chiudendo il momento cristologico della vita del Figlio Incarnato con la promessa della "Potenza dall'Alto" (Lc 24, 49b) e inaugurando il momento ecclesiologico, della Comunità del Cristo Risorto, con la stessa promessa della forza di testimoniare, grazie al "battesimo con lo Spirito" (At 1, 5). Da questo "battesimo con il Fuoco dello Spirito" nasce a Pentecoste la Comunità bruciata, e bruciante di quel Fuoco, che continuerà l'opera della manifestazione del Regno, l'annuncio della Parola e i fatti prodigiosi, operando fino ad oggi, mediante la stessa Potenza del Fuoco dello Spirito.

5. Problemi di critica testuale

2, 1. Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό. 2. Καὶ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας καὶ ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον οὗ ἦσαν καθήμενοι 3. Καὶ ἠφθῆσαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρὸς καὶ ἐκάθισεν ἐφ' ἓνα ἕκαστον αὐτῶν, 4. Καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέροις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς.

Il testo è maggiormente sicuro senza grossi problemi di critica testuale⁹. Di alcune piccole differenze tra le varianti testuali si farà menzione in seguito:

Nel v.1 ci sono lezioni diverse:

a) La latt e sy^p, hanno il plurale ταῖς ημεραῖς, al posto del singolare την ημεραν. Secondo G. SCHNEIDER si tratta di una lezione chiarificatrice, dettata dall'idea che solo di una spazio temporale (di giorni; cfr Lc. 9, 51) si potesse dire che "fu riempito". Altri autori pensano ad un effetto dell'uso linguistico tardivo, secondo il quale con πεντηκοστη si indicava il tempo che intercorreva tra Pasqua e Pentecoste.

⁹ *The Greek New Testament*, loc. cit., presenta il testo come sicuro senza problemi di critica testuale. Qui faremmo riferimento ai problemi presentati in E. Nestle - R. Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, loc. cit.; per altri problemi di critica testuale si può consultare anche: B. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek N.T.*, Stuttgart 1990, p. 289; G. Schneider, *Gli Atti degli Apostoli*, Brescia, p. 334-335.

Simbolicamente parlando, Resurrezione e Pentecoste formano un unico Tempo¹⁰. Il Dono dello Spirito sia all'inizio (Gv. 20, 19-23), sia alla fine (At. 2, 1-11), forma come una singolare "inclusione" letteraria e teologica, che indica due estremi identici, come è il principio così la fine e tutto il contenuto racchiuso. Come è il giorno della Resurrezione così è il giorno di Pentecoste, è Domenica è il Grande Giorno del Signore, il Giorno Unico, prefigurazione del Giorno senza fine¹¹.

b) La lezione: παντεζ οι αποστολοι - *tutti gli apostoli*, è sostenuta da alcuni codici minuscoli: 326, 614 (con piccole differenze), 2495 ed altri.

Omettono παντεζ i codici maiuscoli: **ℵ**^{*}, E.

c) Leggono ομοθυμαδον - unanimemente¹² invece di ομου, i codici maiuscoli: C³, E, Ψ, M (la maggioranza dei codici).

La variante del testo è sostenuta dai codici maiuscoli: **ℵ**, A, B, C*, dai minuscoli: 81, 323, 945, 1704, e pochi altri, e la latt, sy, co¹³.

A1 v.2, il codice maiuscolo D ha lezioni diverse:

a) inserisce και ιδου εγενετο;

b) al posto di ολον ha παντα,

c) insieme a C, invece di καθημενοι leggono καθεζομενοι.

Al v.3, invece di εκαθισεν ci sono due altre lezioni:

a) εκαθισεν τε - sostenuta dal papiro **P**^{74vid}, e dai maiuscoli: A,C(*),E, Ψ, M.

b) και εκαθισαν - si trova negli unciali: **ℵ**^{*}, D e sy.

La lezione del testo è sostenuta da:

- i codici maiuscoli: **ℵ**^{*} e B,

- i codici minuscoli: 81, 453, 1175, e pochi altri,

- i Padri della Chiesa: Dionisio di Alessandria (+264/65) e Cirillo di Gerusalemme (+386).

Secondo G. Schneider la lezione b) con il plurale *sedettero*, cerca di rendere più facile il testo, dunque non è da preferire. Il singolare ha il significato: una sola lingua sedette su ciascuno. Questo dà anche il senso spirituale del brano espresso nel v.4: è l'Unico Spirito Santo che risiede sopra tutti, realizzando l'unità nella diversità.

Al v.4, invece di παντεζ leggono απαντεζ i maiuscoli: C, Ψ e M.

La variante del testo è sostenuta dai maiuscoli: **ℵ**, A, B, D, E, dal minuscolo 81 e pochi altri.

¹⁰ Basilio Magno insegna: "Infatti quel giorno (della Risurrezione) unico e primo, moltiplicato sette volte per sette, completa le sette settimane della santa Pentecoste. Comincia dal primo e termina con lo stesso giorno, sviluppandosi lungo un intervallo di cinquanta giorni somiglianti", cf. Basilio di Cesarea, *Lo Spirito Santo*, in *Collana di testi patristici* 106, Roma 1993, p. 184.

¹¹ T. Federici, *op. cit.*, p. 646

¹² H.G. Liddell - R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1990, p. 1224, col. s., per il significato di *homothymadon* LXX: Es 19,8 *riposero insieme (unanimemente)* e At. 15, 25 *abbiamo perciò deciso tutti d'accordo (in unanimità)*, si tratta non solo del luogo ma anche di una attitudine interiore di consenso generale, di comunione, di unanimità.

¹³ Forse è una correzione fatta per evitare il pleonasma con *epí to auto*, secondo G. Schneider, *op. cit.*

6. Contesto e delimitazione del testo

Negli *Atti* l'attenzione è portata in gran parte sull'azione dello Spirito Santo nella comunità apostolica della Chiesa primitiva. Il Resuscitato nello Spirito, dona ai suoi discepoli il programma della loro missione: "...avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli confini della terra" (At. 1, 8).

I primi capitoli si interessano degli eventi e dell'attività nella prima comunità cristiana di Gerusalemme: Ascensione, elezione di Mattia, Pentecoste, discorsi, persecuzioni, guarigioni, prodigi e fatti della vita di comunità.

Il brano da studiare è situato subito dopo l'episodio dell'elezione di Mattia, e prima del resoconto della meraviglia della folla, di fronte alle conseguenze della discesa dello Spirito Santo. Si può considerare un brano a sé stante rispetto al quadro nel quale è situato, per i seguenti motivi:

a) Rispetto al brano dell'elezione di Mattia:

- cambia il genere letterario: da una narrazione in discorso indiretto a una narrazione,

- si tratta di un'azione diversa, non più gli Apostoli compiono un'azione, ma essi sono l'oggetto di un intervento esterno meraviglioso,

- cambia il tempo dell'azione.

b) Rispetto ai versetti seguenti v.5s:

- si fa una nuova introduzione al v.5, si inizia un altro racconto,

- l'attenzione dell'autore si sposta su un altro gruppo di persone,

- si tratta di un'altra azione, non si narrano più dei fenomeni audiovisivi, ma si sottolinea l'impressione della folla.

(Prescurtări proprii lucrării:)

Codici minuscoli¹⁴:

81 - apc - dell'anno 1044

323 - apc - sec.XI

326 - sec.XII

453 - a - sec.XIV

614 - a - sec.XIII .

945 - ac - sec.XI

1175 - apc - sec.XI

1704 - - dell'anno 1541

2495 - eapr - sec.XIV/XV

latt - versioni latine, la *Vulgata* e tutta la *Vetus Latina*

sy, sy^p - le versioni siriache, la siriano *Pshittá'*

co - le versioni copte

¹⁴ I Salmi sono stati eitati secondo la numerazione della LXX.

a - il manoscritto contiene Atti; e - il manoscritto contiene Evangelii; p - il manoscritto contiene Epistole Paoline; r - il manoscritto contiene Apocalisse.

Codici maiuscoli:

- A 02 - eapr - Alessandrino (V sec. - Londra)
- Ⲛ01- eapr - sinaitico (IV sec.-Londra)
- Ⲛ* - Sinaitico, prima mano
- Ⲛ^C - Sinaitico, corretto
- B 03 - eap - Vaticano (IV sec., Roma)
- C 04 - eapr - Efrem Rescritto (V sec., Parigi)
- C - Efrem, terzo corettore,
- C(*) - Efrem, con poche differenze dalla prima mano
- D 05 - ea - Bezae (V sec., Cambridge)
- E 08 - a - (VI sec., Oxford)
- Ψ 044 - eap - (VIII / IX sec., Athos)
- ? - La maggioranza dei codici.

Papiri:

- P**³⁸ - a - (~dell' anno 300, Ann Arbor, Mich.)
- P**⁴¹ - a - (dell VIII sec., Viena)
- P**⁴⁵ - ea - (del III sec., Dublin; Viena)
- P**⁴⁸ - a - (del III sec., Firenze)
- P**⁷⁴ - ac - (del VII sec., Cologny)
- P**^{74vid} - La più probabile lezione del manoscritto, dove a causa dello stato di preservazione del manoscritto, la completa verifica era impossibile.

LA RĂDĂCINILE IDEII EUROPENE

CORNEL DÎRLE

RESUMÉ. *Aux racines de l'idée européenne.* Sans la prétention d'accorder à l'Église le monopole de l'idée européenne, parler néanmoins d'Europe aujourd'hui, n'est pas possible sans évoquer ses origines chrétiennes. Elle vient à la lumière avec son propre visage, marqué par le sceau de la Tradition biblique et chrétienne. Son unité historique et culturelle s'est étendue au cours des siècles en vertu de deux principes antinomiques: le principe "impérial" et le principe "catholique". Les éléments de la culture greco-romane entrés dans la dynamique impériale seront revalorisés dans la dynamique "catholique", le recours à l'histoire étant une des caractéristiques de la culture européenne. Un "témoin" du passage du principe impérial au "catholique" est St. Augustin avec son *De Civitate Dei*, dans lequel il réalise la critique de la culture de la société de son époque et en même temps signale les coordonnées entre lesquelles se configurera l'identité européenne: nous disons celles du mythique, du civil et du rationnel, coordonnées qui d'autre part délimitent, dans une mesure plus ou moins large toutes les cultures. Mais la nouveauté et la vitalité de la culture européenne se trouveront dans la "sacramentalité" de la nouvelle religion; la références "mythique", rationnelle et civile qui se trouvent dans les origines de cette culture, seront des constantes historiques et bien qu'en permanente tension, l'identité de l'Europe sera justement donnée par la permanente recherche de leur équilibre, bien que le centre de gravité soit plus proche du pôle rationnel. Dans la reconnaissance du fait que l'Évangile forme l'axe central selon lequel l'Europe s'est développée dans sa diversité, se trouve aussi la réponse à la question sur sa vocation contemporaine.

"Eu cred în Europa!" - a fost principalul mesaj pe care cancelarul Helmut Kohl îl adresa delegaților în Consiliul Europei la 28 septembrie 1995¹. O "mărturisire de credință" europeană încurajatoare, într-un context mai degrabă sceptic, cauzat în parte și de unele critici față de erorile comise cu ocazia Tratatului de la Maastricht care, în numele integrării europene, a defecționat de la principiile democrației, respectivul Tratat negociindu-se în secret, fără ca cetățenii Uniunii să-și poată face auzită vocea. Optimismul "decanului" șefilor de state din Europa se baza, în principal, pe faptul că ideea europeană s-a născut din luarea la cunoștință a originilor cultural-spirituale comune: "Cultura noastră , nu sunt doar capodoperele literaturii, ale muzicii sau ale picturii, nici monumentele istorice unice;

¹ Cf. *SYPECA* (Service d'Information Pastorale Européene Catholique), 111 (1995), Bruxelles, p. 27-30.

este spiritul care însuflețește aceste opere de artă și care le conferă măreția și frumusețea, dincolo de spațiu și timp, acest spirit ce are imprimat în el filosofia antică și a umanismului, a raționalismului secolelor luminii și desigur, a creștinismului [...] Secretul forței intacte a Europei se găsește în bogăția raportului dintre unitatea și diversitatea vie a patrimoniului său cultural."

Aceleași idei constituie subiectul cărții ce-l are ca autor pe cardinalul Jean-Marie Lustiger², Arhiepiscopul Parisului. Întrebându-se de ce ideea europeană se impune azi cu atâta putere pentru a da trup speranței popoarelor care o reclama, tot el răspunde că de fapt Europa n-a fost niciodată dezmembrată, că nu a încetat niciodată să existe ca o unitate culturală și spirituală, solidară în istoria ei trecută, în prezentul ei, în destinul și vocația ei privitor la alte civilizații și continente. Prin urmare, fără pretenția de a monopoliza ideea europeană, a vorbi despre Europa astăzi, volens-nolens înseamnă a evoca originile și vocația sa creștină. În această privință este interesant de notat că puțin după sfârșitul celui de-al doilea război mondial, promotorii Europei unite și a construirii sale economice, sociale și politice, sau "părinții ei fondatori" cum mai sunt numiți - Schuman, Adenauer, de Gasperi - au fost inspirați, în mod fundamental, de credința creștină (catolică), atunci când era evident în afară de orice discuție construirea în mod politic a unei Europe "clericale" (sau "vaticane"). Dacă, după cum spunea teologul Yves Congar, Biserica este *ante et retro oculata*, departe de a vrea să impună o hegemonie europeană, aceasta are datoria de **a permite** Europei să-și regăsească în rădăcinile sale spirituale "o inimă și un cuget".

Asupra acestui fapt punctează oarecum și cancelarul german în discursul sus-amintit: "Europa are astăzi nevoie, mai mult decât oricând, de un spirit de dialog care să depășească granițele dintre confesiuni și religii. Este vorba, ca să spunem așa, de a construi o punte ecumenică, ce să lege mănăstirile și capelele Irlandei cu bisericile și catedralele Kievului și ale Moscovei". Din aceste cuvinte reiese nostalgia unei unități niciodată realizate pe deplin, ce cheamă în cauză chestiunea ecumenismului pe care, același Lustiger o recunoaște ca pe o chestiune centrală pentru viitorul omenirii, fiindcă popoarele Europei au "exportat" diviziunile lor. Vorbind despre geneza unității europene, el afirmă: "Europa formează un întreg modelat de către sigiliul Revelației: Tradiția biblică și Evanghelia"³, o unitate istorică și culturală ce s-a extins geografic de-a lungul secolelor. La originile acestei unități, consideră el, se găsesc două principii antinomice pe care le numește *principiul imperial* și *principiul "catolic"*⁴, principii ce s-au confruntat de-a lungul secolelor, uneori s-au conjugat, însă, prea adesea, cel de-al doilea a fost aservit primului.

Astfel, până în primele veacuri creștine, creșterea s-a făcut conform dinamicii imperiale, care a impus o coabitare culturală și o uniformitate juridică, coerența creșterii fiind asigurată de cei doi poli: grec și latin. Elemente ale acestor culturi vor fi refolosite, în mod constant, în diferitele etape ale elaborării civilizației

² J. M. Lustiger, *Nous avons rendez-vous avec l'Europe*, Paris 1991.

³ *Ibidem*, p. 16.

⁴ Deși în textul original nu apar ghilimelele, am preferat să le pun aici pentru evitarea oricărui confesionalism în lectură.

europene, precum reintroducerea în serviciul Statului a dreptului roman și a rigorii antice de către juriștii de la curtea lui Filip cel Frumos; redescoperirea fizicii și a metafizicii aristotelice după lunga perioadă a primelor veacuri creștine, de inspirație în principal neoplatonică; refolosirea, începând cu Renașterea, a stilurilor literare și arhitecturale vechi, a filozofilor și, în special, a stoicismului; apelul la antichitate în câmpul politic, precum în timpul Revoluției Franceze și a Imperiului napoleonian; reapariția "veninului semitic și evanghelic" prin ideologiile post-nietzscheene care au sfâșiat Europa contemporană. Însă "punctul de cotitură al istoriei europene a fost moartea acestor civilizații"⁵, antichitatea "clasică" pentru omul european nemaifăcând parte din continuitatea vie a generațiilor sale, ci situându-se în reprezentarea originii sale. De aceea Lustiger consideră că recursul la istorie - și nu la mituri întemeietoare - este una din trăsăturile caracteristice ale culturii europene. Poate că această sensibilitate crescută față de factorul istoric este unul din aporturile tradiției spirituale iudeo-creștine, fiind semnificativ faptul că, dintre toate religiile ce-și definesc consistența prin deținerea unor cărți sacre, doar cele ale religiilor mozaică și creștină prezintă, nu o doctrină sau un ansamblu de idei doctrinale, ci o istorie, o succesiune de intervenții divine în istorie.

Cu recunoașterea publică a Bisericii începe să se manifeste cel de al doilea principiu de creștere a Europei, cel "catolic", care însă nu îl substituie pe primul ci îl integrează și în același timp îl depășește. Conform acestui principiu, unitatea nu se mai edifică pe limba sau pe drept, ci ține de condiția de botezat. Astfel se explică procesul de "civilizare a popoarelor barbare", adică acela al integrării lor în acea *civitas* ce o constituia deja Imperiul, proces care se identifică, de fapt, cu evanghelizarea respectivelor popoare (fără a cădea în naivitatea de a crede că acest proces ar fi avut niște rezultate mai surprinzătoare decât, de exemplu, ieșirea evreilor din Egipt în timpul lui Moise, mereu tentați de a face cale înapoi). Această dinamică explică modul în care credința creștină a salvat de la dispariție limbile europene încă nescrise, fapt ce nu s-a verificat în schimb pentru cele ale popoarelor intrate mai întâi în dinamica imperială. Se poate spune că în acest "moment" cultural-spiritual, Europa vine de fapt pe lume cu propriul său chip. Mulțumită acestui principiu va fi posibilă diversitatea limbilor și culturilor care se vor împărți din același Adevăr, devenind astfel un principiu de unitate în diversitate, care este, în fond, o altă caracteristică a culturii europene.

Este interesant de remarcat că prozelitismul iudaic, desfășurat și el aproximativ în aceeași perioadă și spațiu geografic cu evanghelizarea, nu a ajuns nici pe departe la același rezultat, fiind supus unei duble limitări: una de natură exterioară - politico-religioasă - care era de altfel valabilă și pentru apostolii creștini, însă cealaltă, mult mai restrictivă, era de natură interioară. În ce consta aceasta limitare? În cele două războaie iudaice (70 și 135 d.C.) puterii armate romane i s-a opus îndârjirea unui popor mic, însă cu puternice motivații religioase (monoteiste), fapt ce l-a costat mai scump decât pe oricare alt răzvrătit împotriva Romei imperiale: un masacru și expulzarea pentru cei scăpați cu viață. Stabiliți în alte teritorii, și-au păstrat, în mare parte, tradițiile religioase-culturale, însă în același timp, treptat, au adoptat limbile popoarelor în mijlocul cărora s-au stabilit, astfel că

⁵ J. M. Lustiger, *op.cit.*, p.134.

prozelitul provenit din păgânism, deși accepta monoteismul, întâlnea bariera culturală, convertirea la noua credință însemnând de fapt și integrarea culturală în noua comunitate, barieră pe care iudaismul nu a avut energia spirituală să o îndeparteze, "să unească contrariile" (cf. Saul din Tars-Paul).

Ca martor ocular al trecerii de la principiul imperial la cel catolic de unitate, îl putem cita pe Sf. Augustin din Hippona cu a sa *De Civitate Dei*⁶, fiindcă întâlnirea tradiției iudeo-creștine, biblice, cu păgânismele greco-romane și "barbare" se poate descrie fără rezerve ca o luptă. Augustin era un cunoscător de prima mână a lumii culturale a timpului său. Iar lucrarea sa a avut, în mod sigur, o contribuție în formarea istorică și culturală a Occidentului european. Este știut faptul că el scrie această lucrare în replică la criticile păgânilor aduse creștinilor, critici care de la un anumit moment deveniseră un loc comun, precum vorba *Pluvia deficit, causa christiani* (II, 3), drept pentru care aceste șicane nu meritau o atenție deosebită. Însă, după consternarea generală produsă în urma jefuirii Romei de către goții conduși de Alaric (410), aceste critici devin deosebit de virulente. De aceea, când, nu fără îndoieli și șovăieli, se decide să scrie *De Civitate Dei* (începută în 413 și terminată în 426), intenția profundă, mai ales în prima sa parte, cea polemică (cărțile I-X din cele XXII câte cuprinde opera), era de a supune istoria păgână unui examen și unei discuții ce poate fi interpretată ca o critică generală a respectivei culturi, deoarece pericolul cel mai seducător a vechii ordini sociale și religioase, îl reprezenta intelectualitatea păgână, al cărei ultim bastion era prestigiul de care se bucura *letterata vetustas*⁷. Episodul "Iulian Apostatul", anterior lui Augustin cu o jumătate de secol, demonstrase că această cultură, cu ideologiile ce încercau să justifice un cer populat cu zei, își pierduse credibilitatea. De aceea Augustin credea, pe bună dreptate, că modul cel mai ușor de a ajunge la ultimii păgâni era prin bibliotecile lor, la a căror critică selectivă se angajează, fiind conștient și de valorile ce le conținea cultura păgână.

Din bogăția aspectelor "Cetății lui Dumnezeu", S. Turienzo reține unul care ne-ar oferi o cheie interpretativă a analizei la care Sf. Augustin supune societatea timpului său, în funcție de ea realizând și critica acestei culturi și semnalând, în același timp, coordonatele în interiorul cărora se va configura identitatea Europei creștine.

Mai întâi de toate, Augustin acceptă discuția așa cum o propunea literatura păgână. Zeii erau invocați în speranța că, prin cultul ce li se dădea, se vor obține "bunurile acestei vieți" sau cele ce vor fi "după moarte". Deci, în centrul discuției era tema fericirii, motiv universal al acțiunilor și aspirațiilor umane. Ce era însă discutabil, era legitimarea teologică ce se manifesta în diferite forme. Augustin le discută referindu-se la expunerile a doi autori păgâni: Escevola și Varron. Primul vorbește de trei feluri de divinități: *tria genera tradita deorum: unum a poetis, alteruas a philosophis, tertium a principibus civitatis*, punându-se de partea divinităților civile și considerând pe cele ale poeților ca fiind fictive, iar pe cele ale

⁶ Sf. Augustin, *De Civitate Dei*, PL 41.

⁷ Cf. S. A. Turienzo, *Lectura de la "Ciudad de Dios de cara a la identidad de Europa*, în *The Common Cristian Roots of the European Nations. An International Colloquium in the Vatican, Written contributions to the twelve carrefours*, II, Florence, 1982, p.1991.

filosofilor superflue sau abstracte (IV,27). Varron, la fel, enumera trei forme de teologie: mitică, civilă și naturală (IV,5-9; VI,10,3; VII,5). Aspectul pe care-l semnalează Turienzo: "această triplă teologie exprimă, în forma clasică, modurile bazilare de care se servește spiritul uman pentru a motiva realitatea și a găsi sensul vieții, acesta putându-se orienta în exclusivitate sau cu preferință spre o constelație de mituri, spre un sistem de idei, sau spre un complex de tradiții"⁸.

Augustin, pornind de la această triplă referință, în versiune creștină, va reține în studiu doar teologia filozofilor (îndeosebi cea a lui Platon) - *theologia naturalis* - pentru a propune și legitima acea *vera felicitas* (IV,23). Își va însuși critica făcută de Seneca (*Împotriva superstițiilor*, operă pierdută) teologiei civile în favoarea teologiei naturale (IV,10,1) și se va dezice de teologia mitică, astfel că filozofia substituie înțelepciunea elaborată asupra miturilor cu cea elaborată asupra *logos*-ului. Însă el merge mai departe, fiind conștient de faptul că problema fericirii nu se putea rezolva în termenii oferiți de *theologia naturalis*, deoarece *theologia* nu este *physiologia* (VI, 8, 1) care a condus la conceperea lui Dumnezeu ca suflet al lumii, de unde "religia cosmică". Religia Sf. Augustin nu este nici cosmică, nici pur "spirituală", ci "sacramentală". De aceea teologia care va expune această religie, va respinge în particular înțelegerea cauzei divine redusă la factori fiziologici, cum o interpretau religiile naturale. Capătul de linie la care ajunsese cultura păgână era rezultatul pierderii credibilității "miticii" sale politeiste. Valorile morale ale orânduirii sale civile și valorile intelectuale ale sistemelor sale filozofice puteau fi recuperate cu condiția de a fi însuflețite de noul spirit al "profeției" monoteiste biblice, garanția pentru *vera philosophia* și pentru *sancta communitas*.

Consecințele de ordin practic ale "sacramentalității" acestei noi religii sunt atât de încetățenite în mentalitatea omului european, sau mai bine-zis de tradiție culturală europeană, încât prea adesea, dacă nu-și neagă într-un mod adolescentin originile, totuși cel puțin le ignoră. În mod conștient sau nu, formele de neopăgânism modern, deseori includ elemente provenite din tradiția creștină. De exemplu, Jaques Maritain va descrie marxismul ca pe o erezie creștină, fiind prezentă și în aceasta ideea unui "simț al istoriei" și elanul mesianic fără de care mișcarea marxistă, în ciuda pretențiilor sale raționaliste și științifice, rămâne inexplicabilă. Pentru a ilustra unele din consecințele mai sus amintite, putem fi de acord cu afirmația unuia dintre "clasicii" noștri, după care filozofii de până acum nu au făcut altceva decât să interpreteze lumea, însă ce este important, este de a o schimba, afirmație ce o facem în referință la una din figurile emblematice ale culturii și spiritualității europene: Sf. Benedict. Emblematic, deoarece ceea ce a realizat începuse de fapt să se înfiripe mai devreme și nu numai în Peninsula Italică, însă devenise evident și, de aceea, consemnat oarecum și din punct de vedere istoriografic, către sfârșitul Imperiului roman. A fost momentul în care pe scena socială "europeană" (care însemna atunci întreaga zonă geografică ce delimita *mare nostrum* și chiar depășindu-o) își fac apariția comunități umane în care munca nu mai era disprețuită, cum se petrecea aproape în întreaga

⁸ S. A. Turienzo, *op. cit.*, p. 1189: "... esa triple teología expresa in forma clásica los modos básicos de que se sirve el espíritu humano para dar razón de la realidad y encontrar para la vida en ella sentido, pudiéndose orientar ésta, en exclusiva o con preferencia, por una constelación de mitos, por un sistema de ideas o por un complejo de costumbres".

antichitate păgână, aceasta fiind considerată a fi "rezervată" sclavilor, ci era pusă de-a dreptul alături de cea mai înaltă activitate ce o putea desfășura omul - *contemplatio* - rezervată "iubitivilor de înțelepciune" ai *polis*-ului, conform intelectualismului aristotelic, sau transpus în limbaj creștin - *oratio*. Astfel, "două contrarii" vor fi reunite pentru a da cuvântul de ordine noii *civitas* ce era pe cale a se naște: *ora et labora*.

Rămânând la termenii utilizați mai sus, putem spune că referințele: mitică, rațională și civilă ce se găsesc în originile acestei culturi, vor fi constante istorice ale sale și, deși în permanentă tensiune, identitatea Europei va fi dată tocmai de permanenta căutare a echilibrului lor. Dacă alte culturi vor putea elimina unul sau chiar doi din acești poli, definindu-se de obicei cu precădere sau în exclusivitate, fie prin cel mitic, fie prin cel civil, cultura europeană va încerca să mențină echilibrul celor trei chiar dacă centrul său de greutate este mai apropiat de polul rațional.

Acest pol de exemplu, odată acceptată sacramentalitatea sus menționată, va asigura succesul Europei științei și a tehnicii, deoarece până în acel moment, gândirea pre-creștină era condiționată, ca să nu spunem împiedicată, de trei concepții despre raportul omului cu lumea materială, alături de cea legată de (non)valoarea muncii⁹: prima, reflecțiile de tip platonice, ostile materiei, care făceau să se vadă în aceasta ceva rău, anti-divin; a doua, conform căreia cosmosul era văzut ca ceva finit și perfect, în fața căruia omul trebuia să se limiteze să contemple în mod pasiv, fără a interveni în mod creativ, deoarece altfel l-ar fi distrus în loc să-l perfecționeze; și în al treilea rând acea concepție ce reiese din mitul prometeic, sau din cel al lui Icar, adică un cosmos populat cu *daimon*-i și zeități geloase, ce interziceau orice amestec în tainele lor.

Legat de raportul sau echilibrul dintre polul mitic și cel civil, îl putem căuta în două aspecte ale umanului: în cel al eticului și în cel al politicului.

Pentru primul aspect, ne putem folosi de concluziile diagnozei stării actuale a filozofiei morale, ce se extinde într-o diagnoză a societății moderne, întreprinsă de A. MacIntyre¹⁰, conform criticii de specialitate "unul dintre principalii filosofi moraliști din lumea anglofonă". O primă importantă concluzie este că cercetarea filosofico-morală, care include chestiuni istorice, literare, antropologice și sociologice, pentru a fi într-adevăr rațională, presupune apartenența la un anumit tip de comunitate morală, deoarece conceptele cheie sunt incomensurabile și netranslatable în sisteme morale diverse. Luând în discuție trei versiuni ale cercetării morale ce-și găsesc rezumată expresia în trei texte din jurul lui 1880 - în articolele ediției a noua ale *Encyclopaediae Britannicae*, în *Zur Genealogie der Moral* a lui Nietzsche și în scrisoarea enciclică a papei Leon al XIII-lea, *Aeterni Patris* - MacIntyre ne oferă una dintre reformulările recente cele mai convingătoare ale poziției tomiste asupra relației dintre metafizică și etică. El oferă o argumentare rațională în favoarea întoarcerii la tradiția greco-elenică și medievală a virtuților - tradiție a cărei forță argumentativă îl are ca maxim exponent pe Aristotel - ca

⁹ Cf. J. Höffner, *La Dottrina sociale della Chiesa*, Milano 1987.

¹⁰ A. MacIntyre, *After Virtue. A study in moral theory*, London 1985²; *idem, Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, Notre Dame (Indiana), 1990.

singură alternativă în fața relativismului și subiectivismului moral, generat de critica lui Nietzsche la adresa moralei tradiționale. Ilustrativ în ceea ce ne interesează aici, putem cita partea finală din *After Virtue*, unde după ce atrage atenția asupra limitelor ce le prezintă paralelele dintre perioade istorice diferite, găsește totuși unele paralele între epoca noastră din Europa și America de Nord și perioada în care Imperiul Roman apunea: "un punct de răscruce în acea istorie timpurie apărui când bărbații și femeile de bună-voință au abandonat sarcina de a edifica *imperium*-ul Roman și au încetat să mai identifice continuarea civilizației și a comunității morale cu menținerea *imperium*-ului. Ce s-au apucat să facă în schimb - deseori fără să recunoască pe deplin ceea ce realizau - a fost construirea unor noi forme de comunitate în interiorul cărora viața morală să poată fi dusă înaintea în așa fel încât - atât moralitate, cât și civilizație - să poată supraviețui perioadelor de barbarie și întuneric ce urmau să vină. Dacă analiza mea asupra condiției noastre morale este corectă, ar trebui de asemenea să tragem concluzia că și noi, de câțiva timp încoace, am atins acest punct de răscruce. Ceea ce este important în acest moment, este construirea unor forme locale de comunitate în interiorul cărora civilizația și viața intelectuală și morală să poată fi duse înaintea prin perioadele de întuneric care deja sunt deasupra noastră. Și dacă tradiția virtuților a fost capabilă să supraviețuiască ororilor întunecate ale epocii trecute, nu suntem cu totul fără motive de speranță. De această dată însă, barbarii nu mai așteaptă dincolo de frontiere; ei deja ne guvernează de câțiva timp. Și faptul că nu realizăm acest lucru este parte din conținutul afirmațiilor de aici. Suntem în așteptarea [...] unui alt - desigur foarte diferit - Sf. Benedict."¹¹

Mai optimist în această privință pare J.M. Lustiger, când vorbește de "sfârșitul războiului de o sută de ani" ce e pe cale de a se încheia¹²: război ce se întinde de la sfârșitul secolului trecut până aproximativ în prezent, ca una din crizele majore ale Europei în totalitatea sa, în care istoria gândirii comandă acțiunile politicianilor, iar alegerile spirituale (spre bine sau spre rău) își răsfrâng lumina (umbra) asupra conflictelor economice, ambițiilor politice, progresului tehnic.

Pentru cel de al doilea aspect al raportului dintre polul mitic și cel civil, cum spuneam mai sus, unul din raporturile constitutive ale identității europene, respectiv aspectul politic, încercând să-l găsim cât mai aproape de originile acestei identități, desigur vom avea în vedere, în primul rând, versetul evanghelic: "Dați Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu" (Mt 22, 21) care va imprima în conștiința europeană convingerea că cetatea, Statul, nu poate sau nu trebuie să fie divinizat, că societatea politică, Statul, sunt relative și nu reprezintă ordinea supremă a celor omenești. Reflecția creștină asupra legii naturale și a dreptului natural se va înscrie în aceasta perspectivă. Binele comun al cetății temporale are ca preambul un ansamblu de valori "trans-temporale" - valorile persoanei - în serviciul cărora trebuie să fie orientat chiar acest bine comun. Deși pot părea probleme depășite, totuși de societățile democratice moderne nu sunt străine unele stări de lucruri care par a diviniza tradițiile "cetății",

¹¹ Cf. *idem*, *After Virtue*, p. 261.

¹² Cf. J. M. Lustiger, *op.cit.*, p. 113-114.

precum funcționalitatea birocratică a instituțiilor Statului. De aceea putem spune că echilibrul mitic-civil, în ce privește raportul individ-societate, va fi în continuare ajustabil.

În ce privește o altă problemă a politicului, cea a unității societății sunt interesante reflecțiile lui Jean Daniélou¹³ așezate într-un capitol sub titlul "Împărțirea limbilor". Astfel, în tradițiile iudaice există un ansamblu de doctrine despre îngerii neamurilor, tradiții ce au un ecou și în unele pasaje ale epistolelor Noului Testament și al căror moștenitor a fost Origene. Totuși anumite elemente din scrierile sale pe această temă sunt originale, marcate de sigiliul Revelației nou-testamentare, precum faptul că venirea lui Hristos a însemnat și apariția unei ordini noi în care Cuvântul lui Dumnezeu îi suprima pe intermediarii în ocârmuirea cosmosului și a istoriei. Îngerii sunt astfel deposedați de conducerea care le fusese dată de Dumnezeu în ordinea de la început (cf. de exemplu și Col 2,15; Ef 1, 20-21). La întrebarea care este consecința acestei deposedări a îngerilor față de sferile naționale și culturale la conducerea cărora erau puși, sau care este relația împărăției actuale a lui Hristos cu împărățiile pământești, se opun două răspunsuri care explicitează de fapt cele două principii de unitate (imperial și "catolic") amintite mai sus.

Primul răspuns, al lui Eusebiu din Cezareea, pentru care unificarea lumii este deja înfăptuită pe plan politic și temporal în Imperiul creștin, monarhia fiind expresia monoteismului, concepție ce are, în fundal, relația riguroasă dintre domeniul politic și cel angelic, *pax romana* fiind identificată cu *pax messianica*, victoriei Logosului asupra puterilor în lumea cerească corespunzându-i victoria împăratului asupra neamurilor în lumea pamântescă. Concepții ce vor fi făcute proprii atât de către Imperiul bizantin cât și de Sfântul Imperiu. Ce a rămas din aceste concepții și din aceste imperii ? Schisma Bisericii.

Al doilea răspuns al lui Origene, conform căruia unitatea lumii nu se va realiza în mod deplin decât în mod eshatologic, până atunci această unitate corespunzând doar sferei Bisericii, în care toate diferențele sunt abolite, răspuns ce va fi reluat un secol și jumătate mai târziu de Sf. Augustin pentru a explica acea tensiune dintre *civitas terrena* și *civitas Dei*.

Unitatea care îi frământă în mod tainic pe oameni, conform Revelației creștine, nu este doar o nostalgie, ci în același timp reprezintă o poruncă a lui Dumnezeu care stabilește condițiile adaptate naturii omului decăzut, creându-i un mediu natural pe măsura slăbiciunii lui, mediu a cărui ignorare va fi periculoasă pentru individ și pentru societate. Orice tentativă de reconstituire prin mijloace omenești a unității lingvistice originare nu este decât o parodie, care suscită pedeapsa lui Dumnezeu. Aceasta însă pentru un creștin nu înseamnă resemnare: "creștinul crede într-o unitate a societății umane, dar această unitate nu este cea a unei uniformități care distruge diferențele providențiale. Este cea a unei comunități în care fiecare membru este complementar altora, are nevoie de ei."¹⁴

¹³ J. Daniélou, *Reflecții despre misterul istoriei* [titlul orig. *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1982], București 1996, p. 47-57.

¹⁴ *Idem*, p. 56.

În acest sens și în concluzie, Europa - ideea europeană, în ce privește originile ei, este moștenitoarea tradițiilor culturale evreiești și greco-romane trecute prin filtrul evanghelic: "dacă afirmăm că Europa nu poate exista decât 'creștină', acesta nu înseamnă revendicarea pentru creștinism a monopolului ideii europene. Dimpotrivă, înseamnă a descoperi că Evanghelia formează de fapt, axa centrală după care Europa s-a dezvoltat în diversitatea și pluralitatea sa"¹⁵. Iar în ce privește vocația ei, aceasta stă tocmai în lărgirea comunității edificate pe principiul complementarității. Nu este vorba de un "mesianism" european ci, în primul rând, este o exigență de ordin intern, aceea a coerenței propriei identități, care să evite alte aventuri inutile și periculoase.

¹⁵ Cf. J. M. Lustiger, *op. cit.*, p. 144.

STUDIA HISTORICA

**UNIRILE ȘI ÎNCERCĂRILE DE UNIRE ALE ROMÂNILOR
CU BISERICA ROMEI**

ERNST CHRISTOPH SUTTNER

ZUSAMMENFASSUNG. *Die Vereinigung und die Versuche zur Vereinigung der Rumänen mit der Römischen Kirche.* Es gibt zwei Arten zur Verwendung des Ausdrucks "extra Ecclesiam nulla salus". Der erste Konzept ist von der Katolischen Kirche nach dem Tridentinischer Konzil verwendet und von der Orthodoxen Kirche beginnend mit dem 17. Jh. Der zweite Konzept ist von der Überzeugung, dass die Heilige Dreieinigkeit immer und überall Heiligkeit schenkt und Erlösung sichert, ausgegangen. Beide Konzepten können in zwei Versuche zur Vereinigung der Kirche der Rumänen mit Rom getroffen werden.

Der erste Versuche hat im 16. Jh. stattgefunden anlässlich des Versuches zur Vereinigung des Moldauer Bischofsitzes mit der Römische Kirche; der zweite anlässlich der Vereinigung des Bischofsitzes der Siebenbürgischen Rumänen Ende des 17. Jahrhunderts.

O veche propoziție a învățaturii Bisericii asupra harului "extra ecclesiam nulla salus" ("în afara Bisericii nu există mântuire"), a agitat adesea spiritele și le agită în mod deosebit astăzi. De regulă însă, celor care se indignează, le scapă din vedere faptul că există două moduri opuse de folosire a acestei propoziții. Numai exprimarea uneia dintre acestea provoacă iritare, pe când cea de-a doua pretinde din partea Bisericii exact acea modestie, care în mod curent se presupune că în propoziția exprimată mai sus rămâne exclusă.

O folosire a propoziției într-un mod ce stârnește obiecție o practică reprezentanții Bisericii, ce nu admit decât o singură cale ce conduce la mântuire. După Conciliul din Trient (1545-1563), aceștia s-au înscris cu sporită tărie la cuvânt. Ei au dominat de la mijlocul secolului al XVIII-lea până târziu în secolul al XX-lea¹ și pot fi întâlniți și în ziua de astăzi. Ei sunt de părere că mila și dragostea lui Dumnezeu privește numai pe membrii Bisericii lor și înțeleg propoziția (conform

¹ Vezi E. Ch. Suttner, *Das wechselvolle Verhältnis zwischen der Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte*, Würzburg 1996, p.89-102.

apartenenței profesionale a vorbitorului) ca și când ar însemna "extra Romam", "extra Wittenberg" respectiv "extra Constantinopolim nulla salus"².

Al doilea mod de folosire a propoziției "*extra ecclesiam nulla salus*" pornește de la de mult susținuta convingere fundamentală în învățătura Bisericii asupra harului, conform căreia Dumnezeu cel Întreit dăruiește totdeauna și peste tot ecclesialitate, atunci când acordă mântuirea. În acest caz trebuie să înțelegem propoziția noastră într-un alt sens, care să exprime "*ubi salus, ibi ecclesia*" ("unde există mântuire acolo este Biserica"). Biserica nu are voie, atunci când gândește astfel, să se înțeleagă pe sine limitată la o singură confesiune. Mai mult, ea trebuie să recunoască pe fiecare, care a aflat milă la Dumnezeu cel Întreit ca fiind oarecum aparținător ei.

Ținând cont de faptul căreia dintre cele două concepții consimte fiecare, dacă cineva stabilește granițele Bisericii dătătoare de mântuire între cele ale Bisericii proprii confesiuni, sau dacă se ia în considerare că și în afara granițelor Bisericii proprii confesiuni poate exista apartenență la Biserica lui Cristos, trebuie ca efectele unei schisme și ceea ce ar urma să se petreacă la încheierea ei să fie apreciat în mod diferit.

Atunci când cineva consideră granițele proprii confesiuni ca fiind granițele Bisericii lui Cristos, drept urmare trebuie să vadă în toți cei din afară oi rătăcite care, indiferent de preț, trebuie readuse la turmă de dragul mântuirii lor veșnice. Căci, în consecință, el trebuie să presupună că toți cei care nu aparțin Bisericii proprii confesiuni, nu aparțin nici Bisericii lui Cristos și sunt sortiți pe vecie pierzării. Dimpotrivă, cine este adept al celeilalte concepții, vede în încheierea unei schisme îndepărtarea din interiorul Bisericii a unui perete despărțitor. Deoarece el peste tot, acolo unde lucrează harul lui Dumnezeu, găsește Biserica lui Cristos, și

² Expresia cea mai tăioasă de exclusivism într-un document oficial ortodox poate fi găsită în tomul Sinodului Patriarhilor Orientali din iulie 1775, unde se spune: "Noi, care prin mila lui Dumnezeu am crescut în Biserica Ortodoxă, care ascultăm de Canoanele Sfinților Apostoli și ale Sfinților Părinți, care recunoaștem numai pe una, a noastră sfântă, catolică și apostolică Biserică, care acceptăm ale Sale Sacramente, drept urmare și Sf. Botez, însă Sacramentele ereticilor care nu sunt îndeplinite așa cum le-a fost dat lor de către Spiritul Sfânt și cum ține Biserica până în ziua de azi, ci sunt născociri ale oamenilor stricați, le privim ca fiind intervertite (pe dos) și străine tradiției apostolice, le condamnăm de comun acord, iar pe convertiții care vin la noi îi primim ca nesfințiți și nebotezați..." (*Mansi*, XXXVIII, 619).

Din partea catolică, această concepție în formularea oficială cea mai tăioasă o aflăm în Enciclica *Mystici corporis* din 22 iunie 1943, unde se spune: "Printre membrii Bisericii pot fi însă în realitate numărați doar aceia care au primit baia renașterii și mărturisesc adevărata credință, care nu s-au îndepărtat în mod demn de plâns de structura trupului, sau au fost izolați de către autoritatea legală din cauza unui delict grav. Căci - spune apostolul - într-un Spirit am fost noi toțibotezați într-un trup, fie Iudei sau păgâni, sclavi sau liberi. Precum așadar în adevărata comunitate a credincioșilor creștini există numai un trup, un spirit, un Domn și un Botez, tot așa nu poate exista decât numai o credință; de aceea, la porunca Domnului, cel care refuză să asculte ceea ce spune Biserica trebuie privit ca păgân și păcătos public. Așadar, cei care în credință sau în conducere sunt despărțiți unii de alții, nu pot trăi în unul său Trup și unul său Spirit dumnezeiesc."

trebuie să-și pună întrebarea: cu ce drept trăiesc despărțiți aceia care sunt legați prin darurile harului lui Dumnezeu ?

Atunci când studiem Unirile românilor cu Biserica Romei întâlnim ambele concepții.

Încercarea de Unire a Mitropoliei moldovene din secolul al XVI-lea

Primele tratative privitoare la unirea unei părți a românilor cu Biserica Romei s-au produs atunci când Biserica moldoveană a cerut, la sfârșitul secolului al XVI-lea, comuniune sacramentală cu Episcopul Romei³. Aceasta se petrecea în ultima perioadă a domniei voievodului Petru Șchiopul (a domnit cu două întreruperi de la 1574 până în 1591), sub mitropolitul de atunci Gheorghe Movilă⁴. Din însărcinarea domnitorului, o delegație în frunte cu însuși mitropolitul ar fi trebuit să se deplaseze la Roma. Deoarece aceasta nu s-a putut realiza, din cauza amenințărilor din partea tătarilor, mitropolitul a trimis, în octombrie 1588 – așadar, cu câțiva ani înainte de începerea consfătuirilor ce au condus la înfăptuirea Unirii la Brest – o scrisoare papei, pe care o adresează "celui mai sfânt și mai fericit Părinte în Cristos Domnul, Domnului Sixtul al V-lea, prin mila lui Dumnezeu Pontifex Maximus al sfintei, universalei Biserici Catolice". El prezintă motivele pentru care, în ciuda vechii sale dorințe, nu poate călători spre Roma și încheie în felul următor: "Cu umilință mă închin Sfinției Voastre și vă rog să-mi dați, cu bunătate, cea mai Sfântă binecuvântare a Sfinției Voastre și să mă considerați și recunoașteți de acum înainte drept cel mai ascultător fiu al sfintei, catolicei Biserici romane, până când, dacă Dumnezeu cel atotputernic îmi va prelungi viața, voi găsi ocazia să vin eu însumi, pentru ca, de dragul durabilului meu atașament și supunere, să sărut preafericitele picioare ale Sfinției Voastre !"

Scrisoarea s-a transmis prin trimiși, pe care domnitorul moldovean îi întreținea la domnitorul polonez. Ei au depus în mâinile arhiepiscopului din Lemberg, Demetrius Solikowski, un act categoric de supunere și apartenență la starea de comuniune cu Roma, "quod antea fuit factum numquam" (ceea ce nu s-a făcut niciodată înainte), scria Solikowski referitor la aceasta în decembrie 1588, într-o scrisoare adresată Papei Sixtus al V-lea. El adeverește în mod expres că atitudinea de care a dat dovadă delegația nu a fost preluată numai de mitropolitul moldovean, dar în aceeași măsură de clerul mitropoliei și de curtea domnitorului.

Cererea din Moldova poate fi considerată ca fiind rugămintea unei Biserici autonome de a intra în comuniune cu o altă Biserică autonomă cu care se afla în schismă, însă fără a putea recunoaște un motiv îndestulător pentru aceasta. Ea era convinsă că putea recunoaște în Biserica romană, la fel ca în Bisericile de tradiție greacă, o Biserică-soră cu dreaptă credință, care administrează în mod just Sfintele Sacramente și transmite credincioșilor ei viața dumnezeiască și accesul la Dumnezeu cel Întreit. Ea considera Biserica romană ca fiind egală cu Bisericile de tradiție greacă, administratoare a darurilor harului lui Dumnezeu și voia să intre în comuniune cu ea.

³ Ne ghidăm aici după C. Alzati, *Terra romena tra oriente e occidente. Chiese e etnie nel tardo "500"*, Milano 1982, p. 207.

⁴ El provenea din aceeași familie de boieri ca și ceva mai târziu mitropolitul de Kiev, Petru Movilă (cu forma slavă a numelui : Petr Mogila).

În Roma reformelor tridentine nu se credea însă că Biserica moldoveană nu ar fi necesitat nici o corectură pentru ca Papa să-i poată acorda comuniunea. Căci acolo se încerca, în primul rând, includerea tuturor episcopiiilor într-un proces de înnoire, introdus în Biserica Catolică de Conciliul de la Trient, proces ce trebuia acum să fie dus la îndeplinire sub conducerea Episcopului Romei. La Roma se elaboraseră deja, cu doar puțin timp înainte, idei concrete asupra modului în care ar fi trebuit să se desfășoare includerea Bisericilor de tradiție greacă în aceste reforme⁵. O Congregație a Curiei se străduia deja din 1566 pentru realizarea unor noi reglementări pentru creștinii de tradiție bisericească răsăriteană din Sudul Italiei și Sicilia.

Deja în cea de-a doua treime a secolului al XVI-lea acești creștini cu episcop propriu erau respectați ca Biserică locală de tradiție răsăriteană, în comuniune cu Biserica romană. Mai era prezentă cunoștința faptului că creștinii orientali care aparțin unui alt patriarhat decât cel apusean trebuie să fie într-un cu totul alt raport cu Episcopul Romei decât creștinii apuseni, pentru care acesta purta răspunderea nu numai ca Papă, dar și ca Patriarh al Apusului. În timpul reformelor tridentine situația s-a schimbat. Creștinilor respectivi li s-a luat episcopul propriu. Nu li s-a mai permis să rămână o Biserică proprie în comuniune cu Biserica Romei, ci au fost tratați drept credincioși cu drepturi de excepție, pentru ei și clericii lor în ce a privit Liturgia; în rest au fost puși sub protecția Episcopului Romei, exact în același mod ca și catolicii latini. Ideea eclesiologică călăuzitoare a acestei noi reglementări nu a fost acceptarea existenței Bisericilor surori în comuniune sacramentală, ci includerea celor aflați până acum în afară sub tutela Primului Păstor, Papa.

La Roma, mulți au fost de părere că pentru a da ascultare cererii moldovenilor trebuia urmat acest model. Drept urmare, Sistus al V-lea și sfântuitorii săi au fost de părere că, pentru ca pasul făcut de moldoveni să aibă valoare, ar fi trebuit să fie atribuiți serviciului pastoral al Episcopului roman. Iar când Sistus al V-lea a consimțit, în ianuarie 1589, cererii moldovenilor pentru intrarea în comuniune cu Biserica Romei, a trimis mitropolitului următorul îndemn: *"...hortatur Te Sanctitas Sua ut caveas diligenter, qui erroribus provinciam purgasse scribis, ne ullae maneant in Te reliquiae tenebrarum... Illud praecipue Tibi in animum inducas, quod una omnium, et eorum maxime, quorum vitam et doctrinam merito suspicitis, Graecorum Patrum, quinimo et ipsorum Apostolorum sententia traditum est, extra Eccelsiam catholicam, cuius caput est Christus et illius in terris Vicarius Romanus Pontifex, tanquam extra arcam illam Noe, ex iis qui vivunt servari posse neminem..."* (Sanctitatea Sa Te îndeamnă pe tine, care scrii că ai curățit provincia de erori, că ai exagerat de mare grijă ca nu cumva să rămână în tine urme ale întunericii... Îndeosebi să păstrezi în fața ochilor aceasta, că, prin învățătura ce corespunde tuturor, în mod cu totul deosebit însă Părinților greci, a căror viață și învățătură voi le aprobați pe drept, și care este transmisă chiar și înșiși Apostolilor,

⁵ Vezi V. Peri, *Chiesa romana e "rito" greco*, în G.A. Santoro e la *Congregazione dei Greci (1566-1596)*, Brescia, 1975; *idem, I metropolitani orientali di Agrigento. La loro giurisdizione in Italia nel XVI secolo*, în *Bizanzio e l'Italia* (Omaggio Pertusi), Milano, 1982, p. 274-321; *idem, L'unione della Chiesa Orientale con Roma. Il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico*, în *Aevum* 58, 1984, p. 439-498.

în afara Bisericii Catolice a cărui cap este Cristos, iar Vicarul Său pe pământ este Pontifexul roman, la fel ca de mult în afara arcei lui Noe, nimeni dintre cei vii nu poate fi mântuit...")⁶.

Este evident că pe atunci, atât în Moldova, cât și la Roma, concepțiile referitoare la Unirea Bisericilor erau foarte diferite. Mersul politic în Moldova a făcut ca peste cererea de Unire să se aștearnă tăcerea, așa încât nu s-a decis nimic asupra contradicției dintre concepția moldovenească și cea romană. Prin urmare, nu s-a ajuns la un scandal precum s-a petrecut cu un deceniu mai târziu în Lituania poloneză⁷.

Unirea în Transilvania

Atunci când armata austriacă a cucerit Transilvania, iezuiții au venit împreună cu ea ca preoți militari. Aceștia au avut misiunea de a lua contact cu românii transilvăneni și de a le propune realizarea unei uniri cu Biserica Romei. În documentele primite de la Roma li s-a trasat ca sarcină să obțină aprobarea românilor asupra acordurilor teologice la care s-a ajuns la Conciliul din Florența. Ei trebuiau să obțină de la români să nu condamne termenul *filioque*, învățăturile referitoare la focul purgatorului și folosirea în cadrul celebrării latine a Euharistiei a pâinii nedospite și recunoașterea prerogativelor Sfântului Scaun. În rest, iezuiții erau îndrumați să îi îndemne pe români la păstrarea cu credință a obiceiurilor răsăritene.

Unirea aprobată la Conciliul din Florența în secolul al XV-lea nu s-a realizat deoarece rezultatele discuțiilor teologice de atunci nu au fost receptate de către Bisericile respective ca fiind hotărâtoare pentru viața bisericească. Însă atunci când, în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, s-a urmărit realizarea de uniri între latini și greci, s-au făcut dese referiri la aceste rezultate. Instanța bisericească romană care a dat iezuiților instrucțiunile de mai sus a urmat, ea însăși, aceste rezultate.

Punctul central al hotărârilor Conciliului din Florența a fost acela că ambele Biserici se recunoșteau, în adevăratul sens al cuvântului, una pe alta, ca Biserici ale lui Cristos. Ele au admis autonomia fiecărei Biserici și organizarea propriei vieți bisericești. În ceea ce privește temele din cauza cărora au existat, din principiu, certuri, acestea au fost lămurite după lungi discuții teologice, iar atunci când s-a ajuns la înțelegerea faptului că existența schismei nu poate fi admisă, Conciliul a aprobat ca Bisericile să declare despărțirea ca terminată și ca pe viitor Grecii și Latinii să întrețină relații de comuniune depline între bisericile lor. Nu era necesară schimbarea unor obiceiuri bisericești nici din partea latinilor și nici din partea grecilor. Singura schimbare care s-ar fi produs ar fi fost ca, în loc să se acuze unii pe alții, ar fi participat împreună la Sfânta Euharistie. Însă pentru realizarea acestui lucru, în vremea respectivă a lipsit disponibilitatea.

În documentele de la Roma li s-a ordonat iezuiților ca să se ocupe de pregătirile teologice ale unei eventuale uniri *în spiritul Conciliului din Florența*. În acest scop trebuiau să se îngrijească ca românii să nu mai condamne tradiția

⁶ C. Karalevskij, *Relațiunile dintre Domnii români și Sfântul Scaun*, p. 202.

⁷ E. Ch. Suttner, *Gründe für den Misserfolg der Brester Union*, în *Der christliche Osten* 45, 1990, p.230-241.

latină, și să o întrețină cu credință pe cea proprie. După obținerea acestui lucru ar fi urmat ca ambele Biserici, cea latină și cea a românilor din Transilvania, să intre în comuniune una cu alta, iar linia despărțitoare dintre ele ar fi fost înlăturată. Însă mersul lucrurilor a fost altul, existând multe probleme de natură eclesiologică.

Cardinalul Kollonitz care, în calitate de Primat al Ungariei, ar fi trebuit să facă ultimul pas în vederea realizării unirii de către românii din Transilvania, nu gândea în spiritul Conciliului din Florența. El nu a respectat instrucțiunile date iezuiților prin documentele de la Roma, fiind de părere că trebuia să se ceară din partea românilor o concordanță clară cu Biserica latină din timpul său. Drept urmare, la încheierea Unirii l-a pus pe episcopul român să facă mărturisirea de credință a Conciliului din Trient și a obligat Biserica română să aibă permanent drept "teolog" un iezuit ce trebuia să poarte de grijă ca ea să fie influențată, din ce în ce mai mult, de gândirea apuseană. Kollonitz a pus la îndoială chiar și demnitatea eclezială a Bisericii române din Transilvania și, din acest motiv, l-a resfințit, *sub conditione*, pe Episcopul doritor de unire. Din intrarea în comuniune, dorită inițial, între două Biserici demne în mod egal, ce urmau să își păstreze fiecare propriile tradiții, a reieșit administrarea unui sfințiri și, prin aceasta, acordarea pentru români a unui favor din partea Bisericii Catolice care a considerat că este singura Biserică ce poate conduce la mântuire.

Întrucât tratativele în vederea Unirii purtate de iezuiți cu episcopii Teofil și Atanasie au fost conforme cu spiritul Conciliului din Florența, este de la sine înțeles că, inițial, țelul lor a fost realizarea unei Uniri între Biserici și anume între întreaga Biserică a românilor din Transilvania și Biserica latină. O Unire încheiată în aceste condiții, ar fi cuprins, în mod cert, pe toți credincioșii români din Transilvania. Atunci când cardinalul Kollonitz și episcopul Atanasie au făcut ultimul pas spre Unire, încă mai credeau că au încheiat o înțelegere valabilă pentru toți românii din Transilvania. Dar părerea a fost greșită, căci la aflarea știrii că episcopul Atanasie a fost sfințit a doua oară, comunitățile românești din câteva localități s-au împotrivit acestuia. Astfel, încheierea Unirii s-a transformat, datorită îndepărtării în timpul tratativelor de gândirea Conciliului din Florența, într-o dezbinare a românilor.

Îndepărtarea de spiritul Conciliului din Florența s-a petrecut și sub influența condițiilor socio-politice. Iezuiții ce aveau misiunea de a iniția Unirea românilor au primit, în afara instrucțiunilor de la Roma, și o diplomă de la împăratul Leopold în care se promitea românilor, în eventualitatea încheierii Unirii că, în sfârșit, vor primi în patria lor transilvană, drepturi ca națiune și ca Biserică. În același timp, ar fi urmat ca, prin aportul lor, Biserica Catolică ce până atunci avea un rol neînsemnat din punct de vedere numeric, să devină cea mai importantă Biserică a principatului.

Pentru gândirea de atunci era de la sine înțeles că propunerea cu caracter socio-politic a împăratului era strâns legată de apartenența bisericească. În vremea respectivă, peste tot, de drepturi civile depline se bucurau numai cei care aparțineau religiei dominante. Pentru Biserica din Transilvania acest lucru s-a dovedit a fi o grea povară. Urmările acesteia au fost că păturile privilegiate au contestat valabilitatea comunitară a Unirii și au cerut procese de conversiune individuală. Căci dacă printr-un act de Unire, valabil pentru toți românii, s-ar fi reușit ridicarea Bisericii române la nivelul celorlalte Biserici recunoscute, ar fi fost necesară o modificare considerabilă a Constituției Transilvaniei. În acest caz

românii ar fi avut, asemenea calvinilor, luteranilor, unitarienilor și a puținilor catolici latini, dreptul la deplină reprezentare în Dietă. Ei ar fi fost, alături de unguri, sași și secui, a patra și cea mai numeroasă națiune din Transilvania, iar pretenția de a participa activ la viața statală ar fi diminuat substanțial drepturile celorlalte trei națiuni de până atunci.

Creștinii răsăriteni din Transilvania au avut, dintotdeauna, posibilitatea de a accede și de a cere drepturi civile, atunci când s-au alăturat uneia din cele trei națiuni dominante din principat. Aceasta presupunea însă schimbări radicale, cum ar fi fost preluarea unei alte tradiții religioase, acomodarea la obiceiurile națiunii la care s-au asimilat și, în mod obișnuit, schimbarea limbii vorbite. Prețul noilor drepturi era, așadar, o convertire, o trecere clară la o altă partidă. Clasele sociale dominante erau mulțumite cu acest proces, căci prin integrarea românilor capabili de ascensiune într-o altă națiune (în vechiul regat ungar această "națiune" o reprezentau ungurii de credință latină, în principat îndeosebi calvinii, iar sub regimul austriac *status catholicus*), erau preluați eventualii conducători din mijlocul poporului de rând, ușurându-se astfel păstrarea în robie a românilor lipsiți de elitele lor luminate.

Diferența dintre acordarea drepturilor civile fiecărui locuitor român în parte, în cazul unei treceri/convertiri individuale și acordarea de drepturi civile întregii etnii românești în urma unei hotărâri a conducerii Bisericii, obligatorie pentru toți, în urma suspendării schismei dintre ei și Biserica latină este imensă. Din cauza consecințelor socio-politice condiționate de voința împăratului de realizarea Unirii au impus ca stările privilegiate din Transilvania să pretindă acum ca să fie considerate valabile numai trecerile individuale la Unire, iar nu hotărârea conducerii Bisericii. Conform voinței lor, se putea vorbi de Unire numai dacă clericii și credincioșii români izolați declarau întoarcerea lor de la Biserica de până atunci și trecerea la catolicism. Ei nu puteau tolera încheierea unei Uniri în spiritul Conciliului din Florența, din cauza consecințelor de drept public propuse de împăratul Leopold I în eventualitatea realizării Unirii. Pentru ei realizarea Unirii prin anularea schismei și prin acordarea comunitară a comuniunii euharistice ar fi fost ceva nemaiauzit și au pretins convertirea individuală. Faptul că pentru asumarea acestei poziții au fost determinante motivele socio-politice și nu cele religioase este ilustrată, în special, de împrejurarea că pătura privilegiată catolică a acționat de comun acord cu cea protestantă.

Imediat după semnarea actului Unirii au fost inițiate acțiuni de anihilare a caracterului de anulare a schismei a Unirii și de a o transforma într-o mișcare de conversiune. Dieta a cerut ca o comisie să îi întrebe pe toți românii în parte dacă vor "să rămână la legea strămoșilor sau să se unească". Conform hotărârii Dietei, cine voia să rămână la credința veche trebuia să rămână la statutul de până atunci (fără nici un drept).

Știut fiind faptul că românii țineau cu cea mai mare credință la tradițiile lor și marea majoritate s-ar fi pronunțat pentru păstrarea acestora, s-a ales o formulare alternativă a întrebării ce urma să le fie pusă. În afară de aceasta, pentru a-i descuraja pe români de la trecerea la Unire păturile privilegiate au pretins să fie arătate clar criteriile de diferențiere dintre uniți și neuniți. Prin exprimarea unui acord formal referitor la existența acestor criterii s-ar fi luat la

cunoștință faptul că pentru ascensiunea socială era necesară, și pe mai departe, conversiunea. S-a contat pe faptul că, cu cât notele caracteristice ale diferențierii confesionale ar fi fost mai clare, cu atât mai mulți români ar fi preferat mai degrabă să rămână robi decât să fi fost de acord cu Unirea.

Abia la câțiva ani după ce iezuiții și-au început munca în vederea încheierii Unirii, conceptul acesteia a fost înlocuit cu un altul, nu numai de dragul eclesiologiei cardinalului Kollonitz, dar și datorită puterii păturilor privilegiate din Transilvania și a slăbiciunii împăratului Leopold I.

Propunere pentru o nouă Unire din partea Regatului Român în secolul al XIX-lea

În anul 1879, un reprezentant al guvernului român a propus Păstorului catolicilor bucureșteni inițierea unei campanii în vederea unei noi uniri a românilor cu Biserica Romei, nu din considerente eclesiologice sau din alte motive de ordin spiritual, ci numai din dorința de a sprijini ideea națională românească și de a extinde tărâmul stat român. După ce respectivul episcop a scris la Roma, a fost interpelat, din nou, de către un alt diplomat, în felul următor: "Aveți la București un seminar și doriți să formați, prin intermediul lui, un cler autohton. Aceasta este bine; sfințiți cât mai mulți preoți posibil în ritul bizantin. După cum știți, în Macedonia și în alte câteva provincii bulgare trăiesc un milion de conaționali ai noștri sub influența preoților greci; trimiteți acolo preoții dumneavoastră români... Ați câștiga astfel un număr considerabil de catolici. Iar atunci când în rândurile acestui popor va înceta să mai existe influență din partea popilor greci și, mulțumită prezenței preoților de limba și naționalitatea dumneavoastră, se va trezi în ei simțire pentru propria naționalitate, atunci ar fi pentru guvernul meu mult mai ușor să se încredințeze dumneavoastră..."⁸.

Reprezentantului guvernului român îi era, desigur, cunoscut faptul că, pe vremea aceea, în Biserica Catolică predomina părerea că a fi despărțit de Papa însemna, în același timp, trăirea în afara Bisericii lui Cristos. El știa că, din același motiv, zeloșii și-ar fi asumat obligația de a face tot ce le stătea în putință pentru a readuce la turmă pe cei din afară, de dragul mântuirii lor veșnice. El a abuzat astfel de zelul pastoral al catolicilor, în intenția de a mări teritoriul României. Însă catolicii români nu au făcut pe placul reprezentantului guvernului. Nu avem informații ce ne-ar putea face să credem că propunerile guvernului, care au avut ca scop câștigarea de adepți, ar fi găsit ecou în cercurile bisericești.

România cere de la credincioșii uniți ruperea Unirii cu Biserica Romei și încheierea alteia, de data aceasta cu Biserica Ortodoxă Română

În momentul încheierii Unirii în Transilvania, nici măcar latinii nu înțelegeau propoziția "extra ecclesiam nulla salus", în sensul că aceasta ar fi afirmat că mântuirea veșnică a creștinilor răsăriteni este în pericol, în cazul în care aceștia nu sunt uniți cu Sfântul Scaun. Cu atât mai puțin s-au gândit românii la faptul că mântuirea veșnică ar fi condiționată de unirea cu Biserica Romei. Cu totul altfel au

⁸ I. Dumitriu-Snagov, *Le Saint Siège et la Roumanie moderne (1866-1914)*, Roma 1989, p. 327 și urm.

stat lucrurile în anul 1948, când autoritățile române au oprimat Biserica Unită din Transilvania⁹. De aceea în cadrul evenimentelor secolului al XX-lea a avut loc o violare a conștiinței, care la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea nu s-ar fi putut întâmpla datorită concepțiilor eclesiologice de atunci. Această schimbare a avut loc deoarece mării majorități a catolicilor uniți le erau adânc întipărite în conștiință hotărârile dogmatice ale Conciliului Vatican I, în urma activității catehetice pline de zel a preoților uniți.

Despre prima parte a secolului al XX-lea se poate afirma, în mod sigur, că cea mai mare parte a clerului și a credincioșilor din toate Bisericile Unite erau deplin devotați învățăturilor Conciliului Vatican I. Peste tot era răspândită convingerea că însuși Domnul, întemeietorul Bisericii este cel care cere credință și supunere față de Papa. Pentru marea majoritate numai Biserica Catolică, în frunte cu urmașul Sfântului Petru, era conformă cu Evanghelia. După gândirea acestor credincioși a fi în legătură cu Papa era o datorie pentru cei care doreau să rămână fideli voinței Domnului, ce stătea în afara oricărei îndoieli, iar cei care nu îndeplineau această datorie, adică cei din afară, erau căzuți în rătăcire. Ei au fost întăriți în părerea lor de eclesiologia propagată oficial în Biserica Catolică înainte de Conciliul Vatican II, exprimată de către Papa Pius al XII-lea, în cea mai aspră formă în care a apărut vreodată în documentele oficiale, în Enciclica "Mystici corporis", aproape în același timp cu opririle Bisericii Unite și întărită din nou, la scurt timp după aceea, în Enciclica "Humani generis".

Autoritățile au dispus adunarea de comisii, ilegite din punct de vedere bisericesc, ai căror membri i-au fixat ele însele. Ele au dispus, prin intermediul acestor comisii, fără a ține cont de conștiința și convingerile mării majorități a credincioșilor, conversiunea colectivă a credincioșilor uniți la ortodoxie. Ca urmare a acestor hotărâri s-a încercat, prin nenumărate arestări, anchete, maltratări, pedepse polițienești, procese și deportări să îi oblige pe toți credincioșii uniți să se plece și să se lase integrați în ortodoxie. În zadar însă ! Măsurile de reprimare au adus multă durere asupra țării, însă nu au frânt rezistența ei, dimpotrivă, au întărit-o. Viața Bisericii Unite a continuat în clandestinitate.

Conciliul Vatican II învață că trebuie să ne îndepărtăm din nou de interpretarea îngustă a propoziției "extra ecclesiam nulla salus". El recunoaște în ceea ce privește viața sacramentală a Bisericilor Orientale că în ele crește și se întemeiază Biserica lui Dumnezeu prin participarea la celebrarea Euharistiei Domnului ce se săvârșește prin puterea preoților sfințiți în acest scop în mod sacramental. Așadar, toți creștinii răsăriteni, chiar și cei care nu se află sub conducerea Papei, sunt membre ale Bisericii lui Cristos¹⁰.

Desigur, mulți dintre catolici (clerici, precum și laici) nu și-au însușit, în nici un caz, pe deplin convingerile profesate de Conciliul Vatican II. Pentru mulți dintre catolicii uniți din Estul și Sudul Europei o problemă grea împotriva căreia vor avea mult de luptat o reprezintă faptul că îndepărtarea Bisericii Catolice de învățătura

⁹ E. Ch. Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, Wien 1978, p. 55-61, 87-90.

¹⁰ O prezentare mai pe larg a gândirii eclesiologice a Conciliului Vatican II o face E. Ch. Suttner, *Warum getrennte Schwesterkirchen?*, în *Stimmen der Zeit*, 119, 1995, p. 271-278.

eclesiologică a Papei Pius al XII-lea și îndreptarea spre o înțelegere adânc ecumenică se petrecea exact în deceniile în care ei erau urmăriți și oprimați din cauza credinței cu care au rămas fideli eclesiologiei lui Pius al XII-lea. De aceea acceptarea noilor convingeri ecumenice de către uniții care abia de curând au scăpat de oprimare se face cu atât mai greu cu cât, și din partea ortodoxiei, procesul de orientare spre ecumenism înaintează foarte încet. Comisia de Dialog între Catolici și Ortodocși a scris în introducerea Documentului de la Balamand următorul principiu eclesiologic: *“În ceea ce privește Bisericile Catolice răsăritene, este clar faptul că ele, ca parte componentă a comunității catolice, au dreptul să existe și să acționeze conform necesităților spirituale ale credincioșilor lor”*. Va trebui însă să prevedem faptul că va mai trece încă mult timp până când acest principiu va obține o aprobare generală din partea Ortodoxiei.

CONTRIBUȚII LA ISTORIA BISERICII ROMÂNE UNITE. I. O NOTIȚĂ DESPRE BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ ÎN ISTORIA ARMENILOR DIN TRANSILVANIA

NICOLAE GUDEA

ABSTRACT. *Contribution to the History of Romanian Uniate Church. I. A Note about the History of the Romanian Uniate Church in the History of the Armenians in Transylvania.* In Nicolae Gazdovits's book "The History of the Armenians from Transylvania from the beginnings up to 1900" (București, 1996, 448 p.) there is an interesting subchapter which brings into light some new data from the history of the Romanian Uniate Church (Greek-Catholic). This new data make possible, on the one hand, the drawing of a parallel between the problems of the process of unification with the Church of Rome of the Church of the Armenians and that of the Romanians from Transylvania; on the other hand they show a relatively tight relationship between these two Churches. The paper comments on the analogous historical situations, on character and value of the relations between the two Churches.

O apariție insolită pe scena publicațiilor istorice despre Transilvania, cartea lui Nicolae Gazdovits (*Gazdovits 1996*) ne aduce și câteva date interesante și inedite în legătură cu raporturile dintre Biserica Armeano-Catolică și Biserica Română Unită cu Roma (Greco-Catolică). După lucrările în limba maghiară cu același subiect scrise de Kristof Lukácsi (*Lukácsi 1859*) și mai apoi de Kristof Szongott (*Szongott 1903*), cartea lui N. Gazdovits se vrea o primă sinteză sistematică în limba română despre istoria armenilor din Transilvania. Valoarea istorică și reușita ei în ansamblu vor trebui judecate de cei care se ocupă cu astfel de probleme.

Scopul lucrării de față este acela de a marca raporturile între Biserica Armeano-Catolică (înființată în 1686: *Gazdovits 1996*, p.260-265) și Biserica Română Unită (Greco-Catolică) (înființată în anul 1697: *Păclișanu 1995*, p. 97-103). Raporturile între cele două Biserici prezintă două aspecte:

a. pe de-o parte erau legate prin opoziția pe care stările privilegiate din Transilvania (și mai ales reprezentanții Bisericii Calvine) o făceau Unirii cu Biserica Romei, cu aproape aceleași tipuri de acțiuni

b. pe de altă parte prin legătura directă între cele două Biserici, respectiv prin "intervențiile" episcopului armean-unit Oxendius Verzirescus în legătură cu Biserica Română Unită.

Nici procesul de unire al Bisericii Armenilor cu Biserica Romei nu a fost lipsit de probleme. Este vorba de unele reacții împotriva acestei uniri ale cercurilor din Bisericile recepte și chiar sprijinirea unor "diversiuni" interne împotriva unirii, în rândurile credincioșilor armeni. Aceste intervenții au fost operate foarte subtil: mai întâi nu au fost respectate "condițiile" puse la unire; apoi uniții armeni au fost supuși unor "ofensive" fiscale; acestea au dus la reacții contra unirii; intervențiile episcopului armean unit pentru consolidarea unirii au fost sabotate cu grijă; în final au trebuit să intervină iezuiții pentru ca procesul să fie încheiat (*Gazdovits 1996*, p. 261-264). Etapele și procedurile sunt aproape aceleași ca și în cazul unirii românilor. Bineînțeles totul s-a petrecut la altă scară, dat fiind numărul restrâns al armenilor în comparație cu românii și, bineînțeles, cu alți "actori" (*Pâclișanu 1995*, p. 103-121).

N. Gazdovits (*Gazdovits 1996*, p. 263-264) a reușit să ne întregască imaginea în legătură cu situația Bisericii Romano-Catolice din Transilvania, unde, în perioada 1696-1715 "singurul arhieru de orientare catolică" care a existat în Principat a fost episcopul armeano-catolic Oxendius Verziurescus (*Gazdovits 1996*, p. 263-264; *Nilles 1885*, II, p. 919-924). Acestuia i-a încredințat episcopul romano-catolic Andreas Illya (care nu a primit de la Guberniu aprobarea de a intra în Transilvania!) guvernarea "eparhiei romano-catolice". Se pare însă că N. Gazdovits nu cunoaște sistemul vicarial care a funcționat în Transilvania. Între 1687-1707 vicarul episcopal în Transilvania a fost Szebeléby Bertalan (întărit și de episcopul Illya la 1697). Între 1697-1699 episcopul O. Verziurescus a fost prizonier la turci, fiind eliberat abia după pacea de la Karlowitz. Aceste puține fraze în legătură cu Biserica Romano-Catolică din Transilvania sprijină, dacă mai era nevoie, "teoria" istoricilor greco-catolici în legătură cu unirea dezinteresată a românilor cu Biserica Romano-Catolică, în condiții când situația acesteia nu era deloc fericită (vezi *Pâclișanu 1995*, p.83-88).

Să urmărim acum în ce au constatat legăturile directe între Biserica Armeano-Catolică și "proaspăt" înființata Biserică Română Unită, respectiv chiar în anii când a început, s-a desfășurat și s-a încheiat procesul de unire (1697-1701).

Gabriel Kapi, superiorul misiunii iezuite dacice din Transilvania trimitea la 14 martie 1701 un raport scris cardinalului L. Kollonich, raport care (probabil la cererea cardinalului) cuprindea și date în legătură cu unirea românilor (*Nilles 1885*, I, p. 273-267: *Relatio ac votum Gabrielis Kapi SJ superioris missionum Dacicarum*). Iată textul pe care îl dă N. Gazdovits (*Gazdovits 1996*, p.264): "în privința problemei uniației greco-catolice care mi s-a încredințat, raportez că am conversat cu episcopul armean unit din Transilvania, care este un perfect cunoscător al limbii române și mi-a spus că a găsit mai multe erori, atât în ceea ce privește conținutul teologic și de rit, cât și în privința uniației propriu zise, în cărțile editate de episcopul greco-catolic Atanasie".

Textul din N. Nilles (*Nilles 1885*, I, p.263) sună puțin diferit: "Deoarece Eminența Voastră dorea să știe despre episcopul valah am întregat... Am vorbit aici cu reverendissimul domn episcop al armenilor uniți, care cunoaște bine aceste lucruri ale românilor, și care vorbește bine limba română și mi-a spus că au fost găsite de el numeroase greșeli atât contra credinței cât și contra unirii în catechismul pe care domnul episcop Atanassius s-a îngrijit să-l publice".

Deși există diferențe semnificative între cele două traduceri (prima fiind o traducere prea liberă) datele la care se referă sunt aceleași. Episcopul armeano-catolic cunoștea bine procesul de unire ale românilor și tot el a sesizat în catehismul publicat de Atanasie erori atât în ce privea credința (deci de natură teologică) cât și în ce privea unirea propriu zisă.

Lucrurile nu sunt nici noi, nici total necunoscute. Derularea evenimentelor arată acest lucru:

- Diploma imperială din 19 martie 1701 cuprinde și ea date similare și, în raport cu ele, instrucțiuni pentru Atanasie: "catechismele pline de greșeli care s-au tipărit în românește până acum vor fi luate din mâinile uniților și li se vor da catechisme potrivite cu învățăturile Bisericii Unite" (*Nilles 1885*, I, p. 297; *Pâclișanu 1995*, p. 128-130). Textul acestei diplome se regăsește, formulat cam în același fel, și în memoriile lui A. Freyberger: "catechismele acestora, ca unele care sunt viciate în fundamentul lor, să fie luate de la toți într-ale căror mâini se află și să se tipărească și distribuie la toți altele, conform cu preceptele amintitei uniri" (*Freyberger 1700*, p. 104/105).

- Reversalul episcopului Atanasie, proclamat la Viena la 7 aprilie 1701, cuprinde aproape exact aceleași date: "iar pe cele (catechisme) tipărite până acum, care cuprind fie greșeli ale ereticilor, fie ale schismaticilor, le voi strânge de la cler și popor, cărțile tipărite de mine însumi, în care s-au strecurat greșeli, le voi îndrepta, iar pe cele care le voi tipări în viitor le voi supune censurii teologului" (*Nilles 1885*, I, p. 283, art. 4; *Bârlea 1990*, p.69-70, 71-72; *Pâclișanu 1995*, p. 131).

A. Freyberger cunoaște aproape perfect textul reversalului: "iar pe cele (catechisme) de până acum, pline de greșeli fie de la schismatici, fie de laeretici, le voi cere înapoi, în vreme ce pe cele noi imprimate în dreapta credință le voi împărți gratis, fără nici un preț. Iar din celelalte cărți tipărite și distribuite voi curăți erorile schismatice sau eretice care s-au strecurat prin ignoranța noastră" (*Freyberger 1700*, p. 90-91/92-93). Catehismele care se aflau în circulație în acea vreme în Transilvania, în mediul românesc-calvin erau cele tipărite la 1640, 1648, 1656, 1685 și 1696 și probabil și reeditări necunoscute astăzi (*Pâclișanu 1995*, p. 128-130; *Albu 1944*, p. 91-112). N. Albu susține că încă pe la 1690 se vindea cu succes Noul Testament de la Bălgrad (1648) (*Albu 1944*, p. 95). Nu credem că poate fi vorba de catehismul catolic tipărit la Tirnavia în 1697 în limba română și cu litere chirilice (*Albu 1944*, p. 100).

Cărțile românești tipărite de Atanasie erau Bucoavna (1699) și Chiriadromionul (1699). Tot N. Albu afirmă că numărul Bucoavnelor aflate în circulație pe la 1700 era foarte mare.

N. Albu care a trecut în revistă toate cărțile românești nu a remarcat influențe calvine în Bucoavnă (*Albu 1944*, p. 102-104). Din contră, a subliniat prezența în carte a simbolului Sfântului Atanasie, care include și formula *filioque* ! Nici O. Ghibu (*Ghibu 1975*, p. 40) nu a remarcat influențe eretice sau schismatice în Bucoavnă. Foarte probabil încă că nici unul dintre ei nu a analizat textul în funcție de aspectele acestea. Într-un studiu despre "dimensiunea spiritual-religioasă" a Bucoavnei (*Bucoavna 1699*, p. 43-72) T. Bogodae susținea caracterul exclusiv ortodox al cărții afirmând că "dușmanii lui Atanasie" au cerut confiscarea cărții tocmai pentru că a tipărit simbolul credinței fără *filioque*. Într-un studiu filologic

asupra aceleiași cărți (*Bucoavna 1699*, p. 73-91) M. Gherman și Eva Mârza susțineau că părțile care se delimitează de dogmele catolice sunt "mai puțin apăsate" și că lucrarea ilustrează "poziția ambiguă a capului Bisericii românești din Transilvania, care ezita să facă publică alipirea la Biserica Romei". Nici în aceste cazuri nu cred că putem afirma că *Bucoavna* a fost analizată sistematic, în raport cu situația reală a lui Atanasie, cererile romano-catolicilor și "rezistența ortodoxă". Nici Chiriacodromionul nu a fost încă supus unei analize din punct de vedere al conținutului teologic.

Fără îndoială că pregătirea teologică a episcopului Atanasie a fost destul de precară. O recunoaște el însuși în reversal. Istoricii epocii, buni cunoscători ai problemei, au fost și sunt unanimi în a recunoaște acest lucru. Mie mi se pare firesc ca în catechismele care circulau în Transilvania (și chiar în cele două cărți publicate de Atanasie) să existe influențe calvine și schismatice (cf. *Păclișanu 1995*, p. 46-76). De altfel N. Nilles (*Nilles 1885*, I, p. 147-160) a dedicat un capitol întreg acestor probleme. Erorilor teologice li se adaugă, în chip firesc, formulările anticatolice.

Altminteri și în cărțile apărute în Țara Românească și Moldova în secolul al XVII-lea se remarcă necesitatea de a proteja "neamul nostru" de "învățăture străine" (*Albu 1944*, p. 104-108) care "să-l înșele întru erezia lor cea răătăcită". Aceste formulări arată că se cunoșteau intruziunile calvine în credința românilor. Tragedia aceasta au remarcat-o și corifeii Școlii Ardelene. P. Maior numește catechismul de la 1640 "foarte blăstămat, în care sfintele taine și cinstirea icoanelor și a moaștelor, posturile, slujbele bisericești, călugăria și alte toate se leapădă" (*Maior 1995*, p. 117). S. Micu scria despre aceste catechisme că "sunt pline de veninul eresului calvinesc" (*Micu 1996*, p. 211-230). Catechismul din 1656 includea botezul de tip bizantin între "alte nebunii", iar celelalte practici erau "basmе băbești mai cu dinadinsu".

Deci observațiile în acest sens ale lui Oxendius Verzirescus erau cunoscute în mediul românesc. Drept urmare, după Unire au trebuit luate măsuri, în chip firesc, pentru înlăturarea acestor "erori". Care erau cele schismatice rămâne de văzut.

Dar faptul că *Atanasie nu ar fi înțeles sensul Unirii*, așa cum afirmă episcopul Verzirescus, poate fi ușor contestat pe baza unor texte de epocă (*Nilles 1885*, I, p. 277-278; *Freyberger 1700*, p. 83-85).

Relatând pe larg discuțiile pe care le-a purtat episcopul Atanasie la Viena cu cardinalul L. Kollonich în perioada februarie-aprilie 1701, memorialistul iezuit afirmă, la un moment dat, că episcopul român i-ar fi cerut cardinalului să părăsească "duplicitatea unor afirmații" și "să introducă în diplomă cu cuvinte limpezi ce înseamnă să fii unit și ce înseamnă să treci la altă religie. Să se decidă clar și explicit: *nu se poate numi unire care să beneficieze de imunitățile acordate prin decretul imperial, aceea prin care nu se face nimic altceva decât se trece în clientela altei religii și i se obține protecția, păstrându-se toate preceptele religiei anterioare*. Astfel pe viitor nu se va mai deschide o cale atât de ușoară, de a se trece de la ritul grecesc la cel calvin."

Aceste formulări ale lui Atanasie arată limpede că el a înțeles așa cum trebuia procesul de unire, că a înțeles că unirea se făcea în credință, că a înțeles ambiguitatea unor formulări din diplomele imperiale sau ale cardinalului Kollonich, că a înțeles că facilitățile (ad hoc) pe care le oferiseră calvinii (în fața pericolului de unire cu Roma) trebuiau evitate tocmai printr-o unire în credință (*Pâclișanu 1995*, p. 117-119; *Dumitran 1996*, p. 161, nota 21).

Faptul că trei texte succesive vorbesc de una și aceeași problemă: *eliminarea din cărțile românești de cult (cateheză) a unor erori provenite fie de la eretici (calvini), fie de la schismatici (ortodocși)* sugerează câteva constatări: a. existau în epocă numeroase cărți de cult, fie edițiile vechi cunoscute, fie reeditări necunoscute, care poluau învățăturile "adevărate" ale Bisericii românești; b. nici până astăzi nu s-au făcut analize teologice serioase ale cărților de cult românești din epocă (din nici un punct de vedere: catolic, ortodox etc.); c. se pare că intenția "reformatorilor" Bisericii românești era dintru început înlăturarea acestor erori (cele eretice încă neseperate de cele schismatice).

Mai mult, succesiunea textelor pe care le-am folosit (14 martie: raportul lui G. Kapi; 19 martie: diploma imperială; 7 aprilie: reversalul lui Atanasie) chiar și sugerează o legătură între cele trei, respectiv o intradeterminare a evenimentelor. În cazul că a existat o atare intradeterminare, atunci se pot deduce trei lucruri: a. cardinalul Kollonich s-a informat bine în legătură cu situația Bisericii românești; între cei care l-au informat, în afară de iezuiți, a fost și episcopul armeano-unit Oxendius Verzirescus; b. plecarea lui Atanasie la Viena a fost bine pregătită, sistematic organizată, iar episcopul român știa exact problemele cu care urma să se confrunte, aspectele mai "întunecate" ale procesului de unire și chiar problemele legate de persoana sa; c. cardinalul Kollonich a hotărât rehirotonirea și resfințirea ca episcop a lui Atanasie din buna cunoaștere a situației Bisericii românești, din situația specială a episcopului ei; lucrul acesta a fost cerut de însuși Atanasie.

Este sigur acum că episcopul armeano-catolic Oxendius Verzirescus cunoștea nu numai limba română ci și problemele din mediul românesc care se unea cu Biserica romană. Iar dacă observațiile lui atât în ce privește calitatea cărților de cult, cât și cele legate de "înțelegerea" procesului de unire au folosit finalizării lui, se poate admite chiar o contribuție a lui la unirea românilor.

Oricum, prin cercetarea acestor texte, din parcurgerea problemelor de teologie ale mediului românesc în perioada unirii religioase se poate deduce că prin această unire s-a promovat și o "curățire" a religiei tradiționale de influențele primite, ori impuse, rezultând un spirit mai "ecumenic" provenit din documentele tridentine, producându-se, în chip firesc, o apropiere a ei de fondul bizantin genuin.

ABREVIERI ȘI BIBLIOGRAFIE

- Albu 1944, N. Albu, *Istoria învățământului românesc din Transilvania până la 1800*, Blaj 1944
- Bârlea 1990, O. Bârlea, *Unirea românilor. 1697-1701/ Die Union der Rumänen*, în *(Perspective; Îndreptar, XIII, nr. 149-150, p. 1-91)*
- Bodogae 1988, T. Bogodae, *Dimensiunea spiritual-religioasă a Bucoavnei de la 1699*, în *Bucoavna 1699*, pp. 43-72
- Bucoavna 1999, * * *, *Bucoavna. Bălgard 1699*, Episcopia Ortodoxă Română, Alba Iulia 1988
- Bzensky 1997, V. Rus, *Sylogimaeorum Transylvaniae Ecclesiae libri septem de Rudolf Bzensky*, în *Acta Musei Napocensis*, 32, II, 1997, p. 369-457
- Dănilă 1997, N. Dănilă, *Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei în lumina manuscrisului iezuitului Rudolf Bzensky*, în *"Cultura Creștină"*, s.n., III, nr.1, 1997, p. 99-119
- Dumitran 1996, Ana Dumitran, *Ritualul botezului în varianta Molitvenicului de la 1689. Câteva considerații pe marginea vieții religioase a românilor*, în *Viață privată, mentalități colective și imaginar social în Transilvania*, Oradea-Cluj 1996, p. 157-163
- Freyberger 1700, A. Freyberger, *Relatio historica unionis valachicae cum Romana Ecclesia factae a 1701 eorumque quae in unionis negotio subsecuta sunt usque ad novembrem 1702 / Relatare istorică despre unirea românilor cu Biserica Romei făcută în anul 1701 și despre cele ce au urmat în problema unirii până în noiembrie 1702: Ediție și studiu introductiv de I. Chindriș*, Cluj-Napoca 1996
- Gazdovits 1996, N. Gazdovits, *Istoria armenilor din Transilvania. De la începuturi până la 1900*, București 1996
- Ghibu 1975, O. Ghibu, *Din istoria literaturii didactice românești*, București 1975
- Lukácsi 1859, Ch. Lukácsi, *Historia armenorum Transylvaniae. A primordiis gentis usque nostram memoriam e fontibus authenticis et documentis antea ineditis*, Viennae, 1859
- Maior 1995, P. Maior, *Istoria Bisericii românilor*, I. Ediție îngrijită și studiu introductiv de I. Chindriș, Editura Viitorul Românesc, București 1995
- Micu 1996, S. Micu, *Istoria românilor*. Ediție princeps după manuscris de I. Chindriș, I-II, București, 1996
- Nilles 1885, N. Nilles, *Symbolae ad illustrandum historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani*, I-II, Oeniponte / Innsbruck 1885
- Pâclișanu 1995, Z. Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, partea a I-a, 1697-1751, ediția a II-a, München 1995
- Petrowitz 1888, G. Petrowitz, *La Chiesa Armena in Polonia e nei paesi limitrofi: 1686-1751*, Roma 1988
- Szongott 1903, Dr. Szongott Kristóf, *A magyarországi örmények etnográfiaja*, f.l., 1903

CONSCRIERILE COMUNITĂȚILOR GRECO-CATOLICE DIN COMITATUL BIHOR DE LA MIJLOCUL SECOLULUI AL XVIII-LEA

GHEORGHE GORUN

RESUMÉ. *Les conscriptions des communautés gréco-catholiques du Comitat de Bihor au milieu du XVIII-e siècle.* Après une ample analyse des circonstances historiques traversées par l'Église gréco-catholique des comtés occidentaux (Partium) depuis sa constitution dans la dernière décennie du XVII-e siècle jusqu'au milieu du XVIII-e siècle, ainsi que des causes qui ont mis aux conflits confessionnaux inter-roumains dans la sixième décennie du XVIII-e siècle, l'auteur infirme, en s'appuyant sur trois conscriptions inédites des paroisses et des prêtres appartenant à cette Église, la conclusion du chanoine Iacob Radu, formulée en 1930, selon laquelle l'Église gréco-catholique du territoire de l'évêché d'Oradea fut presque entièrement anéantie. Or, quoique parfois imprécises, les trois conscriptions confirment avec certitude l'existence d'environ 100 paroisses gréco-catholiques, leur nombre se maintenant constant jusque près de 1765. Après cette date, elles commencent s'accroître d'une manière spectaculaire.

D'une autre part, l'auteur analyse les circonstances de la nomination du premier évêque gréco-catholique d'Oradea, Meletie Kovács, et son apport à la constitution de l'évêché gréco-catholique indépendant d'Oradea. L'auteur exprime ses doutes sur les appréciations du même historien, Iacob Radu, qui affirme que, par les erreurs qu'il a fait, Meletie Kovács est responsable pour les difficultés traversées par l'Église gréco-catholique de Partium au milieu du XVIII-e siècle.

Împrejurările istorice tulburi de la mijlocul secolului al XVIII-lea au marcat sever viața religioasă a comitatului Bihor, răsturnând echilibrul confesional precar instaurat după primul val de contestări ale Unirii religioase care a avut loc în deceniile al treilea și al patrulea al secolului al XVIII-lea, petrecut imediat după instalarea în scaunul episcopal ortodox de la Arad a lui Vichentie Ioanovici, dar, mai cu seamă, a lui Isaia Antonovici¹. Mai apoi deceniul al șaselea al acestui secol

¹ Chestiunea a fost dezbătută frecvent, într-o manieră partizană; vezi cu deosebire Șt. Tăședan, *Icoane din viața poporului român din Bihor (1726-1748)*, în "Cultura creștină", III, 1913, nr.1 și urm.; I. Radu, *Șematismul istoric al Diezezei române-unite a Orăzii mari tipărit cu prilejul aniversării de 150 de ani de la înființarea aceleia 1777-1927*, Oradea 1930, p. 17-18; Gh. Ciuhandu, *Schițe din trecutul românilor arădani*, Arad 1934, p. 13-14; Șt. Lupșa, *Istoria bisericească a românilor bihoreni, I: până la 1829*, Oradea, 1935, p. 33-35, precum și un serial de articole publicat de Gh. Lițiu în periodical "Legea românească"

avea să înregistreze chiar două încercări la care a fost supus edificiul bisericesc greco-catolic. Dintre acestea cel de-al doilea a vizat direct însă și Biserica greco-catolică, părănd la un moment dat că aceasta va cădea victimă luptei fratricide.

Istoriografia chestiunii din perioada interbelică sau imediat după cel de-al doilea război mondial, prea obișnuită să clameze în mod curent soarta vitregă ce a stăpânit traseul istoric românesc din epoca modernă, s-a grăbit să se pronunțe asupra fragilității construcției bisericești greco-catolice din comitatele exterioare ale Transilvaniei, cu deosebire din comitatele Bihor, Satu Mare și Maramureș. Total indiferentă la particularitățile structurilor Bisericii Greco-Catolice din această regiune, ea s-a grăbit să fluture concluzia că de vină ar fi fost însăși confesiunea, ce nu se potrivea spiritului românesc, ortodox prin tradiție etc². Din păcate, curentului li s-a alăturat – este adevărat, doar cu o jumătate de voce și cu o cu totul altă tonalitate – și cei câțiva istorici greco-catolici, cu deosebire canonicul Iacob Radu³. Acesta a găsit explicația eșecurilor temporare ale Bisericii greco-catolice într-o presupusă prestație modestă a episcopului Meletie Kovács, vicarul pentru românii greco-catolici al episcopului romano-catolic orădean Paul Forgács. Desigur, explicația este inexactă și împréjurarea ni se pare cu atât mai ciudată cu cât Radu însuși a bătut destulă monedă pe problematica independenței episcopului greco-catolic orădean de cel romano-catolic, dar fără a medita cât de cât pe marginea cauzelor reale ale opoziției romano-catolice față de separarea Bisericii greco-catolice⁴. Rezumând situația, istoriografia mai veche vorbește – iar cea mai nouă o preia fără pic de discernământ critic⁵ -, pe de o parte, de o cauză ortodoxă, pe care o apreciază ca fiind neapărat dreaptă, pe de altă parte de o presupusă slăbiciune a Bisericii Greco-Catolice, stare vehiculată de istoriografie în ciuda oricărei logici, atâta vreme cât vorbește tot timpul de un presupus sprijin mai mult decât substanțial venit din partea statului atotputernic. Și totuși Biserica Greco-Catolică românească din comitatele vestice, după o relativ scurtă perioadă de recul de la mijlocul deceniului al șaselea al secolului al XVIII-lea, a avut

din anul 1946. În fapt, chestiunea a fost semnalată deja de Bunyitay Vincze, *Biharvármegye oláhjai és a vallás-únió*, Budapest 1892, iar Nicolaus Nylles SJ, a publicat mai multe documente referitoare la aceste tulburări în volumul I al cunoscutei sale *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani*, Oeniponte (Innsbruck), 1885. Mai recent am reluat și noi chestiunea în Gh. Gorun, *Reformismul austriac și violențele sociale din Europa Centrală 1750-1800*, Oradea, 1998, p. 142-148, încercând să restabilim un oarecare echilibru din care punctele de vedere partizane să fie excluse.

² Motivul esențial al al atacului ortodox practicat în Bihor la mijlocul secolului al XVIII-lea l-a constituit așa zisa impuritate a ritului greco-catolic, lozinca principală fiind: "*Mergeți în iad unde au mers și strămoșii voștri uniți; popii voștri sunt draci, iar voi câini de lege necurată*". I. Radu, *op.cit.*, p. 29.

³ *Ibidem*, p.25-32. I. Radu nu a ezitat să afirme că "...unirea a ieșit amarnic sdrobotă". *Ibidem*, p.29.

⁴ I. Radu preferă să explice opoziția episcopilor romano-catolici față de separarea structurilor greco-catolice prin tradiționala contradicție etnică româno-ungară. *Ibidem*, *passim*.

⁵ Vezi, spre exemplu Ș. Turcuș, *Considerații privind începuturile episcopiei române unite de Oradea*, în *Studii de Istorie a Transilvaniei. Specific regional și deschidere europeană*, Cluj, 1994, p.130-134.

capacitatea de a se restructura și de a se relansa, ocupând fără discuție întâietatea în formarea destinului istoric românesc din epoca modernă.

Examinarea mai atentă a dosarului conflictelor interconfesionale românești din Bihorul de la mijlocul secolului al XVIII-lea dezvăluie o cu totul altă perspectivă decât cea oferită de istoriografia anterioară. Refuzând amalgamarea traseului istoric al Bisericii Greco-Catolice din comitatele vestice (Partium) cu al celei similare din Transilvania numai pe criteriul legăturilor etnice și al evidentei vecinătăți geografice, trebuie să subliniem insistent că atât punctul inițial de pornire, cât și mediul juridic în care au evoluat cele două părți ale unui întreg ideal, a fost cu totul diferit. Căci în timp ce în Transilvania Biserica Greco-Catolică românească s-a constituit pe un traseu quasi-rectiliniu, prin hotărârea Sinodului din 1697 și a cunoscutei evoluții ulterioare, totuși Unirea s-a produs pe o cale naturală, a translării Bisericii în întregimea ei, cu toate componentele sale structurale. În același timp, în comitatele vestice exterioare principatului, comunitățile religioase românești au trecut la Unire fiecare pe cont propriu, în cel mai fericit caz pe comitate, prin separarea de structurile ierarhice ale Bisericii Calvine, și anexându-se recent createi episcopii de la Mukacevo ca singură autoritate canonică din regiune a Bisericii creștine de rit oriental⁶.

Spre deosebire de Transilvania, unde Biserica Greco-Catolică a rezultat din reorientarea confesională a Mitropoliei Ortodoxe românești din principat, în comitatele vestice nu a fost creată o nouă structură ierarhică greco-catolică pe seama românilor convertiți. Aici Unirea s-a concretizat în extinderea autorității canonice a Episcopiei de la Mukacevo, aflată la o oarecare distanță, și chiar delegarea autorității canonice – cel puțin în detaliile sale executive – unor structuri ierarhice romano-catolice, aflate mai la îndemână. Timp de circa 30 de ani această formulă organizatorică a funcționat totuși bine, în ciuda caracterului său de un evident provizorat. Cel puțin în aparență părțile implicate în contractul *sui generis* au fost, o vreme, satisfăcute: Episcopia romano-catolică orădeană a câștigat un număr apreciabil de enoriași, pe care altminteri nu i-ar fi putut recruta, în timp ce comunitățile greco-catolice românești au beneficiat de protecția imediată a unei autorități destul de eficiente, atât în componenta spirituală, cât și în cea socială a raporturilor cu ea.

Abia după ce ierarhia ortodoxă sârbească a descoperit că lipsa unei ierarhii bisericești ortodoxe proprii credincioșilor români ar putea fi folosită în beneficiul propriilor proiecte, aceasta a început ofensiva pentru recuperarea pe seama sa a credincioșilor români din spațiul de la Nord de Arad, au început să apară și conflictele religioase. Baza juridică a extinderii autorității Episcopiei ortodoxe din Arad asupra Bihorului și a Sătmarului a constituit-o o mai veche defecțiune, din 1715, când episcopul arădean sârb Ioanițiu Martinovici s-a convertit în secret la Unire primind din partea papei Clement al IX-lea autoritate peste credincioșii greco-catolici din comitatele Arad, Bihor, Zarand și Békés⁷. Profitând și abuzând de această reglementare, cât și de privilegiile ilirice de la finele secolului

⁶ Versiunea cea mai apropiată de adevăr aparține lui Zenovie Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, Partea I, 1697-1751, ediția II-a, München, 1995, p. 174-178.

⁷ N. Nyllés, *op.cit.*, I, p.604. Aceeași informație și la Bunyitai, *op.cit.*, p.46, în timp ce Șt. Lupșa (*op.cit.*, p.33) nici nu se mai sinchisește să indice sursa.

al XVII-lea, episcopul ortodox Vichentie Ioanovici, care a ocupat scaunul episcopal din Arad în 1726, a cerut - și a primit la 11 septembrie - din partea Consiliului de război din Viena, nu numai permisiunea de a face vizite canonice în comitatul Bihor, ci și escortă militară⁸. Odată confirmată juridic - chiar și indirect, dar totuși de către un for central al statului - autoritatea episcopală arădeană asupra credincioșilor din comitatul Bihor a început imediat să fie aplicată sistematic și cu perseverență. De aici și până la izbucnirea tensiunilor religioase nu a mai fost decât un pas. Căci repunerea în discuție a autorității, oricare ar fi fost ea, a născut totdeauna tulburări.

Dacă primul său contact cu credincioșii români din zona Beiușului a fost destul de neplăcut, Vichentie Ioanovici fiind supus unor agresivități⁹ și nevoit să se reîntoarcă la Arad, cele următoare au fost mai fructuoase. În ce privește rezultatele palpabile ale acțiunilor lui Vichentie Ioanovici, însuși Iacob Radu susține că efectul lor a fost trecerea la ortodoxie a 178 de preoți greco-catolici din Bihor și, în subsidiar, alegerea lui ca mitropolit de Karlowitz¹⁰. Or, aici lucrurile nu se leagă, căci dacă Vichentie Ioanovici ar fi acționat împotriva intereselor statului austriac prin subminarea Bisericii greco-catolice, despre care toată istoriografia română mai veche sau mai nouă susține la unison că ar fi fost o creație a autorităților imperiale, atunci cu siguranță că nu ar fi fost tolerat ca mitropolit chiar de statul care nu ar fi ezitat să perceapă gestul acestuia ca unul cel puțin inamical! În aceste condiții, foarte probabil că trecerea la ortodoxie a celor 178 de preoți greco-catolici bihoreni pe care Iacob Radu o atribuie drept urmare a acțiunii lui Vichentie Ioanovici prin comitatul Bihor pare a fi fost o himeră¹¹. În realitate, lucrurile s-au petrecut diferit, informația provenind dintr-o scrisoare mult mai târzie, adresată, la 17 aprilie 1736, arhiepiscopului din Esztergom de către nu mai puțin de 178 de preoți greco-catolici din comitatul Bihor¹², în care se vorbește, cu adevărat, de o așa-zisă revenire a lor la ortodoxie petrecută în urmă cu 8 ani¹³. Aceasta ar fi fost săvârșită sub amenințarea oamenilor înarmați ai episcopului arădean, care au colindat satele Bihorului, conduși de vicarul ortodox din Velența, Ignatie, și care i-au terorizat pe toți preoții despre care au presupus că ar fi fost greco-catolici¹⁴. Dar după intervenția autorităților comitatului, atât liniștea, cât și ordinea anterioară a fost

⁸ I. Radu, *op.cit.*, p.17.

⁹ Gh. Ciuhandu, *op.cit.*, p. 13 spune că oamenii episcopului romano-catolic orădean i-ar fi ucis caii în două rânduri, deși se pare că gestul a fost făcut chiar de credincioșii pe care i-a vizitat și de la care a pretins gloabă.

¹⁰ I. Radu, *op.cit.*, p.17.

¹¹ Altminteri Șt. Lupșa, de regulă foarte vehement adversar al Bisericii Greco-Catolice, nici nu amintește de acest eventual "succes" statistic al episcopului Vichentie, știind doar de pactul de la Sâmbăta din 4 martie 1728, prin care un număr neprecizat de sate din comitatul Bihor ar fi acceptat să plătească "taxele jurisdicționale" către episcopul arădean, originea informației fiind trecută sub tăcere. (*op.cit.*, p.33).

¹² Scrisoarea a fost publicată de N. Nylles, *op.cit.*, I, p.525, pe care Șt. Lupșa nu l-a agreat ca sursă documentară și, ca atare, nici nu l-a luat în considerare.

¹³ Deci în 1728.

¹⁴ Faptul nu ar fi fost posibil fără sprijinul interesat al nobilimii bihorene, în uriașă majoritate de confesiune protestantă, aflată chiar atunci în conflict juridic cu Episcopia Romano-Catolică din Oradea ce se străduia să recupereze, în fine, vasterile sale domenii pe care le primise printr-o diplomă leopoldină din 1692, dar a cărei aplicare a fost târâgănată până aproape de mijlocul secolului al XVIII-lea.

restabilită. Cel puțin pentru un timp oarecare, căci până către mijlocul deceniului al patrulea nu se mai înregistrează tulburări religioase mai noi, ori escaladarea celor mai vechi. În aceste condiții, foarte probabil că în 1728 nu s-a petrecut o trecere a celor 178 de preoți de la greco-catolicism la ortodoxie, nici măcar formală, ci doar o acceptare a achitării unor "taxe jurisdicționale" în beneficiul episcopului arădean în schimbul liniștii¹⁵.

Liniștea s-a instaurat cu adevărat vreme de aproape un deceniu. Căci urmașul episcopului arădean Vichentie, devenit între timp mitropolit, Isaia Antonovici, s-a abținut o vreme de la reluarea ostilităților cu Biserica Greco-Catolică din comitatul Bihor. Însă în 1735 a renunțat, pe neașteptate, la inactivitate și, schimbând tactica episcopului Vichentie care s-a mulțumit să își impună autoritatea formală¹⁶, Isaia a schimbat tactica amăgindu-i pe credincioși cu accesul la privilegiile ilirice pe care sârbii le primiseră spre sfârșitul secolului al XVII-lea de la împăratul Leopold I, cu prilejul migrării lor în masă din Serbia supusă turcilor pe teritoriul Ungariei. Foarte probabil că episcopul ortodox arădean a fost nevoit să recurgă la această modificare a căii de acțiune de cele două publicații din anul 1735 ale episcopului orădean de rit latin, Ioan Okolicsányi, care a făcut public faptul că nu va pretinde nici în viitor taxe de la preoții și enoriașii Bisericii Greco-Catolice, asemenea celor de rit latin, tot așa cum ele nu au fost cerute încă din vremea episcopului Benkovics, când preoții din Bihor au trecut la Unire. Rezultatul declarației episcopului romano-catolic, evident de natură politică, și-a atins scopul: în anul 1735 circa 148 de localități românești din comitatul Bihor s-au declarat, la o investigație ordonată chiar de Consiliul Locumtenential, ca fiind adepte ale ritului greco-catolic¹⁷. Această cifră ar justifica existența celor 178 de preoți greco-catolici bihoreni care au semnat scrisoarea din 17 aprilie 1736 pomenită mai înainte, adresată arhiepiscopului din Esztergom cu scopul de a-i cere înalta protecție față de presiunile episcopului ortodox din Arad¹⁸.

Momentul 1736 s-a adevărat a fi unul esențial în istoria Bisericii Greco-Catolice din comitatele vestice. Căci contestările venite din direcția Episcopiei Aradului și frecvențele pendulări ale unor comunități locale între cele două rituri au adevărat că vechea formulă de organizare a Bisericii Greco-Catolice nu mai corespundeau și că erau necesare serioase schimbări în organizarea acesteia. Atât presiunea venită dinspre scaunul episcopal arădean, cât și gradul relativ redus

¹⁵ Cel puțin asta lasă să se înțeleagă și cele relatate de Șt. Lupșa, *op.cit.*, p.33.

¹⁶ Dar tulburând echilibrul spiritual al credincioșilor prin zvonurile cum că ritul greco-catolic ar fi fost un rit fals și impur, că prin Unire urmau să devină *papistași*, urmând să treacă la ritul latin. Parțial aceste aserțiuni au fost demontate de episcopul romano-catolic orădean Okolicsányi care, la 19 iulie 1735 și 16 decembrie 1735 a susținut în scris că nu va admite nici o schimbare în ceremoniile, posturile și sărbătorile prescrise în Biserica Orientală: I. Radu, *op.cit.*, p.18.

¹⁷ *Ibidem*, p. 19.

¹⁸ V. Bunyitai, *op.cit.*, p. 52-54 a atras atenția asupra faptului că în unele sate românești existau doi sau chiar mai mulți preoți greco-catolici.

al religiozității comunităților românești, care a permis treceri succesive de la un rit la altul¹⁹, sau chiar subordonări simultane ambelor rituri, au impus în cercurile conducătoare comitatense concluzia că era absolut necesară o înaltă autoritate greco-catolică, prezentă tot timpul în regiune, în jurul căreia comunitățile greco-catolice din Bihor s-ar fi structurat în mod natural. În aceste condiții, episcopul romano-catolic contele Nicolae Csáky l-a solicitat în pe colegul său din Transilvania, Inocențiu Micu-Klein, să-i trimită un cleric care ar putea deveni, în viitor, episcop al românilor greco-catolici din dieceza orădeană. Și astfel a apărut la Oradea, în 1738, Vasile Hataș, propus Romei, în 1746, să fie numit ca episcop greco-catolic pentru aceste părți.

Evenimentele anilor '40 sunt binecunoscute istoriografiei. Hataș murind înainte de a fi numit episcop, numele lui a fost înlocuit cu acela al protopopului greco-catolic orădean Meletie Kovács, a cărui biografie este relativ bine cunoscută²⁰. Dar rezolvarea din 1748 a chestiunii episcopului greco-catolic orădean prin subordonarea acestuia episcopului romano-catolic s-a dovedit, în timp, a fi fost complet nefericită. Au fost necesare alte decenii de experimente și de tulburări religioase până când s-a ajuns, din nou, la concluzia că rezolvarea problemelor religioase românești din zona discutată depindea de constituirea unui centru religios greco-catolic românesc. Fără îndoială că instabilitatea confesională reproșată adesea enoriașilor greco-catolici români din comitatele vestice era, într-o anumită măsură greu de precizat, reală. Iacob Radu a și admis, pe bună dreptate, că scoaterea de sub tutelă a episcopului greco-catolic orădean a fost în legătură cu "consolidarea și întărirea lor în credința catolică"²¹. Dar el atribuie tutela, mai ales, mentalității "episcopilor și canoniștilor latini", iar nu stării reale a Bisericii, pe care însă o confirmă cercetarea întreprinsă de comisia imperială condusă de arhiepiscopul Francisc Klobusiczky între anii 1754-1756. Și, într-un mod inexplicabil²², îl încarcă pe noul episcop greco-catolic orădean, despuiat de mai toate capacitățile decizionale, de toate insuccesele imaginabile.

În realitate, episcopul Meletie – "vicarius și al nostru al doilea episcop" cum l-a numit episcopul Forgács²³ - s-a străduit peste puteri să servească Biserica, iar rezultatele nu au întârziat să apară. În primul rând a sfințit o mulțime de preoți, nu

¹⁹ Că pendulările între cele două rituri erau la ordinea zilei este amintit și de episcopul romano-catolic orădean Paul Forgács drept argumentul cel mai însemnat în cererea sa de numire ca episcop a lui Meletie Kovács trimisă forurilor superioare: I. Radu, *op.cit.*, p.22.

²⁰ Șt. Tăședan, *Din viața și activitatea primului episcop sufragane român de Oradea-Mare: Meletie Kovács*, în "Cultura creștină", 1914, p. 259. Informații foarte precise și la V. Bunyitay, *op.cit.*, p. 54-59.

²¹ I. Radu, *op.cit.*, p.23.

²² De fapt îi reproșează că și-a început cariera prin pierderea bisericii din târgul Oradea-Velența, pe care ar fi pierdut-o oricum, localitatea fiind populată, în mare majoritate, și dominată economic de sârbi și macedo-români. Vezi situația demografică și economică la Gh. Gorun, *Aspecte ale luptei cetățenilor din Oradea pentru autonomia orașului (I). Contribuții la o istorie a orașului Oradea în secolul al XVIII-lea*, în *Crisia* 10, 1980, p.85-104.

²³ I. Radu, *op.cit.*, p. 23.

numai din comitatele vestice, ci și din Transilvania²⁴, punând capăt pe această cale situației ca Episcopia de Arad să fi fost singura autoritate canonică ce a putut sfinți preoți dintre și pentru români din această regiune. Mai apoi, în 1750, a întreprins prima sa vizită canonică în hinterlandul Oradei, cercetând starea a 16 parohii din Valea Ierului și a Barcăului, sfârșită destul de rău, căci ea s-a produs într-un moment și într-un mediu țărănesc agitat²⁵. Și, foarte probabil, fără asentimentul episcopului Forgács care, în anul precedent, îi dăduse episcopului Meletie în scris niște instrucțiuni cam anapoda²⁶, care ilustrează mai degrabă o anumită perspectivă și voință politică decât capacitatea de a percepe trebuințele spirituale imediate ale credincioșilor români greco-catolici din Bihor așa cum se prezentau ei în acel moment istoric de la mijlocul secolului al XVIII-lea.

Mai mult ca sigur că pauza de mai bine de un an care a intervenit în activitatea publică a episcopului Meletie după această primă vizită episcopală prin parohiile subordonate a servit revizuirii unor puncte de vedere ale episcopului Forgács, aflat în acea perioadă la mare ananghie. Înghesuit fiind între mișcarea țărănească, care s-a desfășurat timp de trei ani (1749-1751) chiar pe domeniile Episcopiei Romano-Catolice orădene din Sudul Bihorului, din care nobilimea locală, în cea mai mare parte protestantă, nu poate fi exclusă, presiunea dinspre Curtea imperială ce-i solicita rezolvarea imediată a mișcării țărănești în termeni care să excludă violența, și instigările mai mult sau mai puțin subterane dinspre Episcopia ortodoxă de la Arad, în cursul anului 1751 episcopul Forgács, s-a trezit asaltat și de preoții greco-catolici care i-au înaintat o petiție prin care solicitau direct atribuirea prerogativelor episcopale complete episcopului lor Meletie²⁷. Nu se știe care a fost atitudinea lui Forgács, dar este mai mult decât evident că în cursul

²⁴ Vezi lista dată de Meda Diana Hotea în anexa lucrării sale "Aspecte privind mișcările confesionale din Transilvania secolului al XVIII-lea", în *Studii de Istorie a Transilvaniei. Specific regional și deschidere europeană*, Cluj, 1994, p.124-129, în care preoții ortodocși hirotoniți la Oradea, întâlniți aproape mai peste tot în Transilvania, nu puteau fi consacrați decât de episcopul Meletie. Dintre cei 297 de preoți conscriși, 38% (113) fuseseră sfințiți la Oradea, probabil în perioada anterioară anului 1754. Pe de altă parte, la Arhivele Naționale din Cluj, fondul Episcopia de Oradea, cutia nr.2, se găsește un impozant protocol care conține numele a sute de preoți originari atât din comitatele vestice, cât și din Transilvania, consacrați de episcopul Meletie între anii 1749-1765, care atestă activitatea sa foarte intensă de pe acest tărâm.

²⁵ Episcopul a putut vizita numai parohiile din jumătatea de Nord a comitatului căci, exact în acel moment, în jumătatea de Sud se desfășura o mare mișcare țărănească cu obiective economice. Vezi Gh. Gorun, *Mișcările țărănești de pe domeniile Beiuș, Vașcău și Beliu de la mijlocul secolului al XVIII-lea*, în *Crisia* 9, 1979, p.167-181.

²⁶ I. Radu, *op.cit.*, p. 24. Totuși instrucțiunile din 23 septembrie 1749 ale episcopului Paul Forgács au avut logica lor. Examinându-le cu atenție, nu avem decât să constatăm că acestea intenționau să modifice în întregime metodologia vizitelor canonice așa cum ele fuseseră împământenite de episcopii ortodocși și care urmăreau, cu precădere, încasarea nu numai a "taxelor jurisdicționale", ci o evidentă spoliere a preoților și comunităților vizitate. Din acest motiv, episcopul Paul Forgács a interzis orice taxare a credincioșilor, cât și eliminarea din protocol a acelor detalii care ar fi impus mari cheltuieli materiale.

²⁷ Șt. Tăședan, *op.cit.*, p.270-271; I. Radu, *op.cit.*, p. 26. Preoții i-au acuzat deschis pe nobilii protestanți din Bihor că voiau să-l aducă pe episcopul sârb de la Arad pe capul lor.

anului următor poziția sa inflexibilă față de rolul episcopului Meletie s-a schimbat. Căci acesta a vizitat, în cursul anului 1752, nu mai puțin de 67 de sate situate de data aceasta chiar în ținuturile în care s-a produs, în anii anteriori, mișcarea țărănească. Acum nu ne interesează concluziile sale, ci faptul că vizita canonică s-a desfășurat în liniște, concluziile lui Meletie fiind că putea să conteze pe 154 de parohii greco-catolice cu 244 preoți²⁸, ceea ce ar fi însemnat că mai bine de jumătate din comunitățile românești bihorene aparțineau confesiunii greco-catolice.

Anul 1752 a înregistrat, în afară de vizita canonică a episcopului Meletie, încă un eveniment care a concurat la evoluția ulterioară a situației. La 2 mai 1752 noul episcop din Arad, Sinesie Jivanovici, a obținut de la Curtea imperială, în ciuda protestelor lui Forgács, conștient de urmările acestei decizii, permisiunea de a vizita comitatul Bihor. Ceea ce și făcu, nu mai târziu de 29 mai 1752, când a apărut în târgul Velența, aflat la mai puțin de un kilometru de sediul Episcopiei Romano-Catolice orădene. Apariția sa la Oradea, precum și activitatea sa mai mult sau mai puțin deschisă a otrăvit din nou raporturile confesionale interromânești din Bihor, violențele dintre credincioșii ortodocși și greco-catolici revenind la ordinea zilei. Natural, preoții greco-catolici au devenit ținta preferată a violențelor. Spre sfârșitul anului 1753 a apărut chiar și o petiție redactată în numele credincioșilor ortodocși din Valea Barcăului și a Bistrei, precum și a districtului învecinat Lunca, toate situate în jumătatea de Nord a comitatului. Petiția având un autor necunoscut, a fost redactată după o logică foarte curioasă, care reflectă deruta confesională care a dominat lumea țărănească de la mijlocul secolului al XVIII-lea. În esență aceasta l-a pus sub semnul întrebării pe episcopul Meletie, comunicând părerea țărănească că el ar fi devenit inutil din moment ce ei, petiționarii, trecuseră la "legea grecească" și, ca atare, aveau un episcop în persoana lui Sinesie "Nadovici" pe care îl primiseră de la Maria Terezia²⁹.

În anul 1754 tulburările religioase din Bihor au fost escaladate, vestea lor ajungând la Curtea imperială, ea însăși responsabilă de izbucnirea lor. Primele sale ordine au vizat anchetarea cazurilor de violență la care au fost supuși preoții greco-catolici și măsuri de repunere în drepturi a acestora. După primele cercetări efectuate de autoritățile comitatului în vara anului 1754 s-a stabilit că 66 de comunități reveniseră la ortodoxie, dar violențele au continuat, stimulate și de măsurile nehotărâte ale comitatului, suspectate tot timpul de colaborare cu episcopul ortodox de Arad, Sinesie Jivanovici. Prin urmare, în august 1754 a fost numită o comisie imperială, în frunte cu arhiepiscopul de Kalocsa, Francisc Klobusiczky, ulterior înlocuit cu contele Emeric Battyányi, care urma să examineze situația din Bihor și să furnizeze Curții informații reale despre întreaga afacere.

Comisia și-a sfârșit activitatea în vara anului 1756. Concluziile sale, niciodată prezentate în întregime de istoriografie și totdeauna interpretate partizan³⁰, nu au dat nici un câștigător, ci doar un învins, în persoana episcopului

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem*, p.28-29.

³⁰ De fapt ele nu au fost publicate niciodată în întregime, ci numai trunchiat, cum nu a fost publicat nici raportul separat al generalului De Ville, singurul membru al comisiei care a rămas până la capăt la post. El (raportul) se afla, în copie contemporană, în urmă cu două decenii, în colecția Arhivelor Naționale din Oradea, *fondul Episcopiei romano-catolice de Oradea. Acte economice*, dos. 2323, publicarea sa fiind probabil evitată din cauza imaginii de marasm a lumii satelor românești din Bihor.

Forgács, ulterior mutat disciplinar într-o dieceză mai mică, la Vác. Pe de altă parte, cauzele celor doi episcopi aflați teoretic în mijlocul evenimentelor, Meletie și Sinesie, au avut numai de câștigat. În primul rând, lui Sinesie nu i s-a retras dreptul pe care îl primise în 1752 de a vizita parohiile sale din Bihor, iar lui Meletie i s-a recunoscut, în sfârșit, că trebuia să fie separat de autoritatea episcopului romano-catolic orădean. Ceea ce teoretic s-a și împlinit în anul 1759, când Scaunul Apostolic a decretat înființarea unui vicariat apostolic pentru românii din dieceza orădeană, despre care însă, după părerea lui Iacob Radu, episcopul Meletie nu a aflat niciodată, decretul fiind ținut secret probabil de episcopul Patachich³¹.

Este evident că nici una din părțile implicate în conflictul confesional nu au fost favorizate de puterea centrală. Cu toată intervenția Curții imperiale în problematica religioasă românească din Bihor, spiritele nu s-au liniștit. Prin urmare, spre sfârșitul anului 1757 a sosit o nouă comisie imperială, condusă de același conte Emeric Battyányi, care a publicat un înalt decret imperial care a urmărit liniștirea spiritelor locale. Din decret transpare iarăși străduința de a păstra imparțialitatea și echilibrul dintre cele două confesiuni românești: nimeni nu a avut dreptul să se atingă de privilegiile ortodocșilor, episcopul de Arad nu putea fi împiedicat să-și exercite drepturile asupra enoriașilor din Bihor. În același timp, nici ortodocșii nu aveau dreptul să pună piedici propovăduirii – numai pe căi legale – a ritului greco-catolic, a căror preoți erau scutiți, prin decretul din 14 mai 1736 al lui Carol al VI-lea, de dijmă și orice alte contribuții. Această ultimă precizare ar putea fi, eventual, considerată ca o părtinire evidentă a confesiunii catolice, dar dacă am avea în vedere că această prevedere a fost încălcată sistematic atât înainte, cât și după 1757, faptul în sine nu are o semnificație aparte.

Ceea ce derutează în istoria și așa tulbure a acestui deceniu furtunos, este un document anexat decretului terezian din noiembrie 1757, pe care l-a utilizat Iacob Radu în lucrarea sa atât de des citată și care a fost interpretată de acesta ca și cum în anul 1757 abia dacă ar mai fi existat circa 20 de parohii greco-catolice în tot Bihorul³². Mai mult chiar, Iacob Radu s-a grăbit să tragă concluzia că "deci unirea a ieșit aproape nimicită din aceste lupte"³³. Ceea ce nu este nici pe departe adevărat. Iar pentru susținerea afirmației noastre aducem cele trei documente din

³¹ I. Radu, *op.cit.*, p. 31. Nu am găsit nici un argument care să infirme cât de cât părerea autorului, dar nu ne vine să credem că, într-o societate atât de structurată pe verticală ca aceea a secolului al XVIII-lea, oricine – chiar și un episcop - și-ar fi permis asemenea gesturi. Pe de altă parte, admitem că episcopul Adam Patachich a fost în stare să se opună deschis unor ordine superioare; cazul conflictului său cu Maria Tereza pe tema catedralei romano-catolice din Oradea fiind de notorietate publică.

³² *Ibidem*, p. 33. Am găsit și noi documentul în Arhivele Naționale Cluj, *fond Episcopia de Oradea*, cutia nr.2, care amintește în anexă că satele Pocei, Sântandrei și Leta Mare ar fi trecut la Unire în întregime, edificiul bisericilor locale aparținându-le fără nici un drept de apel. În același timp bisericile din Haieu, Făncica, Josani, Ortiteag, Popești, Petrani, Cărpinet și Câmp au fost ridicate de stăpâni de pământ catolici, având încă enoriași greco-catolici, în timp ce comunitățile din Copăcel, Aușeu, Bălnaca, Cordău, Vășad, Buntești, Brădet, Măgura, Cămpanii de Jos și Sighiștel s-ar fi declarat neutre.

³³ *Ibidem*. I. Radu a reluat aserțiunea și la p. 34, unde a datat epoca ultimilor ani ai deceniului al șaselea al secolului al XVIII-lea în termenii "Precând în Bihor unirea fusese aproape nimicită..."

anii 1757 și 1760 pe care le anexăm, nu înainte de a discuta informațiile – după părerea noastră foarte importante - pe care le conțin.

În primul rând, este regretabil că în istoriografie și-a făcut loc o concluzie eronată, care pe deasupra a făcut, ca orice neadevăr, și o carieră de succes. Căci concluzia lui Iacob Radu nu a fost fundamentată pe mai multe izvoare, ci doar pe unul singur, și acela în mod evident de valoare relativ secundară. Pe de altă parte, autorul, cel mai bun cunoscător al fondurilor arhivistice aflate în perioada interbelică în întregime în proprietatea Episcopiei Greco-Catolice din Oradea³⁴, nu a luat în considerare o mulțime de alte conșcrieri aflate în aceleași fonduri, doar cu câteva acte mai încolo de cel pe care l-a luat în considerare.

Primul act, întocmit în 1757, dar valabil, în mod evident, pentru anul anterior, conține numele a 98 de comunități greco-catolice din districtele Oradea, Lunca, Tulca, Beiuș, Vașcău, Beliu, Chișirid, și Valea Crișului Repede, în timp ce al doilea, întocmit tot în 1757, numai 66 de comunități, dar fără a fi înregistrat – din motive necunoscute – comunitățile din districtele Beiuș, Vașcău, și Valea Crișului Repede. În esență, în cele două conșcrieri se repetă, în linii mari, numele acelorași comunități, diferențele nefiind, după opinia noastră, semnificative.

Comparând prima conșcriere din anul 1757 cu conșcrierea efectuată peste câțiva ani, în 1760, se impune de la sine concluzia că lista celor 95 de comunități înregistrate în ultimul recensământ, care pe deasupra a îndeplinit și funcția de evidență contabilă a salariilor plătite preoților și învățătorilor, a cărei falsificare s-ar fi putut dovedi a fi extrem de periculoasă din punct de vedere fiscal, le confirmă pe cele anterioare până la amănunt. Ca atare, chiar și numai operând cu numerele comunităților înregistrate în cele trei conșcrieri, este cât se poate de clar că concluzia lui Iacob Radu amintită mai înainte este falsă, că după mișcările religioase din anii 1753-1757 nu se poate vorbi de fel de faptul că Biserica greco-catolică din Bihor ar fi ieșit "aproape nimicită din aceste lupte", din moment ce existau, în mod cert, între 95 și 100 de parohii greco-catolice, datele statistice fiind furnizate de nu mai puțin de **trei** izvoare istorice diferite.

Sigur, cele trei conșcrieri anexate mai oferă și alte informații privind organizarea arhidiaconatelor, mărimea parohiilor (în funcție de salariul preoțesc), numele parohiilor din care preoții greco-catolici au fost alungați în 1752 și apoi readuși în 1756, probabil de către comisia imperială de anchetă, stabilitatea preoților în parohii, numele studenților și a învățătorilor etc., care nu ne interesează acum. Rămânând în domeniul sec al statisticii, probabil că merită să mai constatăm în sfârșit că, față de anul 1753, când – după cum am mai văzut înainte – episcopul Meletie a evaluat destul de realist numărul parohiilor sale la 154, după liniștirea tensiunilor confesionale care au marcat deceniul al șaselea al secolului al XVIII-lea, au mai rămas aproape 100, mărime care s-a păstrat până la jumătatea

³⁴ Astăzi vechea arhivă a Episcopiei Greco-Catolice din Oradea se află în nu mai puțin de șase locuri diferite, situate la mare distanță una de alta, fiind împrăștiată, probabil cu bună știință, în perioada anilor 1948-1992 la Episcopia Ortodoxă din Oradea, Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, Arhivele Naționale din Cluj, Arhivele Naționale din Oradea, Arhivele Naționale din Râmnicu Vâlcea și Arhivele Naționale din Alba Iulia.

deceniului următor³⁵. Deci pierderea de comunități pe care a suferit-o Biserica Greco-Catolică în perioada anilor 1753-1757 s-ar situa în jurul nivelului de 30% și în nici un caz spre 90% cum a insinuat Iacob Radu. Prin urmare, nu se confirmă în întregime nici "lipsa de bărbăție" a lui Meletie de care l-a suspectat Iacob Radu, dar nici opiniile depreciative cu care l-au privit mai mulți contemporani, printre care și generalul De Ville, de-a dreptul supărat pe episcopul Paul Forgács pentru că l-a sprijinit pe Meletie să ocupe înalta funcție de care nu s-ar fi dovedit capabil³⁶.

ANEXE

1

CATALOGUS ARCHIDIACONORUM ET PAROCHORUM RITUS GRAECI UNITORUM IN ALMA DIAECESI MAGNO-VARADIENSI DEGENTIUM ANNI 1757

Nomina et cognomina, archidiaconorum et parochorum ritus graeci
Unitorum, in hacce alma diaecesi degentium

Reverendus Mojses Dragosi Magno Varadiensis, et theologus nec non contionator
Reverendus Theodorus Bulya, theologus
Reverendus Clemens Prelukaj, parochus Hajoinsis, et theologus
Reverendus Petrus Gergelyfi, parochus Vásárhelyiensis, et theologus
Reverendus Philippus Demianovits

In seminario Varadiensis existentes alumni

Gregorius Csilagházi, diaconus, et secundi anni theologus
Demetrius Popolzky, primi anni theologus

In seminario Casoviensi existentes alumni

Ioannes Simon, tertii anni theologus
Josephus Aaron, secundi anni philosophus
Ioannes Vizsmandi, secundi anni philosophus

³⁵ V. Bunyitai, *op.cit.*, p.77-79 menționează că în 1765 existau în dieceza de Oradea 94 de parohii greco-catolice, grupate în 9 districte protopopești.

³⁶ I. Radu, *op.cit.*, p. 39.

Reverendus Michael Aaron archidiaconus, in districtu Lakságiensi, nec non
parochus Potsaiensis
Andreas Popovits capelanus
Philippus Papp, Nagy Letaiensis
Ioannes Papp ex parte ruthenorum ibidem
Ioannes Papp Perpathidaiensis
Theodorus Papp Vértesiensi
Georgius Papp Kokodiensis
Ladislaus Popovits Almásdiensis
Ladislaus Papp Selindiensis
Procopius Papp Acsádiensis
Paulus Papp adiunctus ibidem
Pascalius Papp Vasadiensis
Blasius Papp Kécziensis
Ioannes Papp Ér-Tartsaiensis

Nomina eorundem qui anno 1752 eiecti e parochias fuerant, et per excelsam
caesareo-regiam comissionem repositi sunt, anno praeterito 1756

Nicolaus Papp Nagy Tothfalusiensis
Stephanus Papp Csuهايensis
Theodorus Papp Széltaloiensis
Simeon Papp Szunyogdiensis
Nicolaus Papp Gegyeiensi
Gabriel Papp Nadán Telekiensis
Gregorius Papp Monos Petriensis
Michael Papp Bosaiensis
Demetrius Papp Fegyvernekiensis
Zacharias Papp Cselánosiensis
Petrus Papp Alsó Dernaiensis
Petrus Papp Piskoltiensis
Thimotheus Papp Almaszegiensi
Ioannes Papp Királyiensi
Alexander Papp Csételekiensis
Germanus Papp Széplakiensis
Petrus Papp Szárszegiensi
Nicolaus Papp Veteres Abrahamiensi

Reverendus Florianus Papp districtus Varadiensis archidiaconus
Basilus Papp Szentandrásiensis
Ioannes Papp adiunctus ibidem
Alexius Papp Gyiresiensis
Basilus Papp Roitiensis

CONSCRIERILE COMUNITĂȚILOR GRECO-CATOLICE DIN COMITATUL BIHOR

Michael Papp Szakáliensis
Gregorius Papp Homorogiensis
Ioannes Papp Fugiensis
Andreas Papp Kisujfalusiensis
Demetrius Papp Harangmezőiensis
Theodorus Papp Peterdini habitans sine parochia

Reverendus Ioannes Papp districtus Tulkaiensis archidiaconus, et eiusdem loci parochus
Athenasius Popovits Kotsubaiensis
Basilius Papp Petigdiensis
Michael Papp Urzadiensis
Ioannes Papp Havas Dombrovczaiensis
Basilius Papp Száldobágyiensis
Elias Papp Gyantaiensis
Thomas Papp Kápolnaiensis
Gabriel Papp Kishaziensis
Petrus Papp Madarasiensis

Reverendus Basilius Popovits districtus Belényesiensis archidiaconus, et parochus
Gilányiensis
Elias Bulgarovits Füzeiensiensis
Basilius Papp Sunkoljosiensis
Nicolaus Papp Ujlakiensis
Gabriel Popovits Örvésiensiensis
Demetrius Papp Solymiensis
Iosephus Papp Vintyeriensiensis
Philippus Papp Sebessiensiensis

Reverendus Georgius Papp districtus Vaskoviensis archidiaconus, et parochus
Kerpenjetiensiensis
Gabriel Papp Sustieniensis
Ioannes Papp Bojtieniensis
Abrahamus Papp Kalugeriensiensis
Iovus Papp Kempányieniensis
Demetrius Papp Lunkaiensiensis
Michael Papp Verzariensiensis

Reverendus Georgius Papp districtus Béliensiensis archidiaconus, et parochus
Grosieniensis
Bogdanus Papp Béliensiensis
Ionikie Papp Nyermesiensiensis
Savus Papp Valányieniensis

Ioannes Papp Botfejensis
Gregorius Papp diaconus

Reverendus Petrus Papp districtus Kis-Üregdiensis archidiaconus, et parochus
ibidem

Triphon Papp Nagy Üregdiensis
Georgius Papp Csehiensis
Demetrius Papp Apáthiensis
Gabriel Papp Sályiensis
Theodorus Papp Huzezoiensis
Triphon Papp Fekete Gyiresiensis
Gregorius Papp Ripaiensis
Alexius Papp Thotiensis
Ioannes Papp Székelytelekiensis
Ioannes Papp Borokonyiensis
Petrus Papp Bekátsiensis
Theodorus Papp Rosafalvensis
Simeon Papp Pousaiensis

Reverendus Michael Papp, eiectus ex Kövág, nunc districtui Sebeskörösiensis
archidiaconus

Alexander Papp Revéensis
Iosephus Papp Bratkaiensis
Simeon Papp Ősiensis
Simeon Papp Krajnikfalvensis
Theodorus Papp Ezeikiensis
Iacobus Papp Fekete Patakiensis
Ioannes Papp Bezniensis
Zacharias Papp Isopalagiensis
Demetrius Papp Botyániensis
Theodorus Papp adiunctus ibidem
Manaszius Papp Zarandiensis
Nicolaus Papp Topaiensis
Karatson Papp sine parochia

Petrus Papp ex districtui Pap Mező, et possessione Szombatság
Ludimagister Magno Varadiensis Basilius Erdeljan
Cantor Nicolaus Somos

(Verso:)

Catalogus parochorum, et archidiaconorum graeci ritus unitorum. 1757

Original, Arhivele Naționale Cluj, *fond Episcopia de Oradea*, dos. 2, nr.50

2

TABELLA
ARCHIDIACONORUM, NECNON PAROCHORUM
RITUS GRAECI UNITORUM

Districtus Lakságiensis	Rh. Flor.
Michael Áaron archidiaconus et parochus Potsaiensis	40
Stepanus Csuhaiensis	30
Zacharias Csélánosiensis	30
Stephanus Kislasziensis	30
Demetrius Fegyvernekiensis	30
Nicolaus Tottfalvensis	30
Gabriel Nadány-Telekiensis	30
Petrus Dernaiensis	30
Ioannes Királyiensis	30
Michael Bosaiensis	30
Alexander Cséhtelekiensis	30
Thimoteus Almaszegiensis	30
Theodorus Sziltaloiensis	30
Simeon Szunjagdiensis	30
Nicolaus Genjetiensis	30
Gregorius Monos-Petriensis	30
Nicolaus Fancsikaiensis	30
Nicolaus Abrahamiensis	30
Petrus Piskoltiensis	30
Josephus Bratkaiensis	30
Elias Burzikiensis	30
Petrus Sárszegiensis	30
Germanus Sziplakiensis	30
Gabriel Papfalvensis	10
Ioannes Pepardhidaiensis	10
Theodorus Virtesiensis	10
Philippus Nagy-Létaiensis valachorum	10
Ioannes ibidem ruthenorum	10
Georgius Kokodiensis	10
Ladislaus Selindiensis	10
Ladislaus Almásdiensis	10
Procopius Acsádiensis ruthenorum	10
Paulus ibidem valachorum	10
Pascalius Vasadiensis	10
Gabriel Galospetriensis	10
Ioannes Ér-Tarcsaiensis	10

Blasius Kecziensis	10
Franciscus Peterdiensis	10
Andreas Popovits capellanus Pocsaiensis	10
Districtus Tulkaiensis	
Ioannes archidiaconus, et parochus eiusdem loci	40
Basilus Petigdiensis	10
Michael Urszadiensis	10
Athenasius Kocsubiensis	10
Ioannes Havas-Dombroviczaiensis	10
Basilus Száldobágyiensis	10
Elias Gyantaiensis	10
Thomas Kápolnensis	10
Gabriel Kishasziensis	10
Districtus Gyiresiensis	
Florianus archidiaconus	40
Basilus Szent-Andrásiensis	10
Ioannes adiunctus ibidem	10
Alexius Gyiresiensis	10
Basilus Rojtiensis	10
Michael Szakáliensis	10
Gregorius Homorogiensis	10
Ioannes Fugiensis	10
Demetrius Harangmezöiensis	10
Districtus Kis-Üregdiensis	
Petrus archidiaconus et parochus eiusdem loci	40
Triphon Nagy-Üregdiensis	10
Demetrius adiunctus ibidem	10
Georgius Cséhiensis	10
Demetrius Apáthiensis	10
Elias Kardoiensis	10
Gabriel Sáljiensis	10
Ioannes Borokonyiensis	10
Petrus Madarásziensis	10
Petrus Békácsiensis	10
Triphon Fekete-Gyiresiensis	10
Theodorus Rosafalvensis	10
Simeon Pousaiensis	10
Ioannes Nyárszegiensis	10
Ioannes Székely-Telekiensis	10

3

CATALOGUS ARCHIDIACONORUM, VICEARCHIDIACONORUM,
PRAESBYTERORUM, LUDIMAGISTRORUM, ET CANTORUM
GRAECI RITUS UNITORUM PRO ANNO 1760

Clerus Magno Varadiensis subsidium anum

Reverendus dominus Moyses Dragosi parochus Magno Varadiensis	120 fl	60 fl	60 fl
Reverendus dominus Theodorus Bulja consistorialis, et asistens	90 fl	45 fl	45 fl
Reverendus dominus Ioannes Simon pro cancellarius, et asistens	90 fl	54 fl	45 fl
Reverendus dominus Clemens Praelukaj coadiutor	80 fl	40 fl	40 fl
Reverendus dominus Petrus Gergelyfi professor scholarum	70 fl	35 fl	35 fl
Reverendus dominus Philippus Damianovics	80 fl	40 fl	40 fl
Reverendus Georgius Csillaghászi diaconus			
Reverendus Demetrius Papolczi studens			
Reverendus Ioannes Viczmándi studens			
Reverendus Josephus Ááron studens			

530 265 265

Districtus Lakság

Reverendus dominus Michael Ááron vicearchidiaconus et parochus Pocsaiensis	70 fl	35 fl	
Zacharias Csélányosiensis	50 fl	25 fl	
Stephanus Csuháiensis	50 fl	25 fl	
Stephanus Kislásziensis	50 fl	25 fl	
Demetrius Fegyvernekiensis	50 fl	25 fl	
Nicolaus Thottfalusiensis	50 fl	25 fl	
Franciscus Peterdiensis	50 fl	25 fl	
Gabriel Nadán-Telekiensis	50 fl	25 fl	
Michael Bosaiensis	50 fl	25 fl	
Petrus Dernaiensis	50 fl	25 fl	
Ioannes Királyiensis	50 fl	25 fl	
B. Alexander Csételekiensis	30 fl	15 fl	
Thimothaeus Almaszegiensis	50 fl	25 fl	
Simeon Szunjogdiensis	50 fl	25 fl	
Gregorius Monospetriensis	50 fl	25 fl	
Theodorus Szeltalaiensis	50 fl	25 fl	

GH. GORUN

Nicolaus Abrahamiensis	50 fl	25 fl	
Petrus Piskoltiensis	50 fl	25 fl	
Petrus Sárszegiensis	50 fl	25 fl	
Germanus Sziplakiensis	50 fl	25 fl	
B. Andreas Popovits capellanus Pocsaiensis	4 fl	4 fl	
Ioannes Perpathidaiensis	50 fl	25 fl	
Philippus Nagylétaiensis valachus	50 fl	25 fl	
Theodorus Virtesiensis	50 fl	25 fl	
Ioannes Nagylétaiensis ruthenus	50 fl	25 fl	
Georgius Kokadiensis	50 fl	25 fl	
Ladislauus Selindiensis	50 fl	25 fl	
Ladislauus Almásdiensis	50 fl	25 fl	
B. Gabriel Gálos-Petriensis	50 fl	25 fl	
Pascalius Vasadiensis	50 fl	25 fl	
Ioannes Tarcsaiensis	50 fl	25 fl	
Nicolaus Genetiensis	50 fl	25 fl	
B. Basilius Pappfalvensis	10 fl	5 fl	
B. Josephus Brátkaiensis	30 fl	15 fl	
Prokopius Acsádiensis	50 fl	25 fl	

1654

Districtus Gyiresiensis

Florianus vicearchidiaconus	70 fl	35 fl	
Ioannes Szent-Andrásiensis	50 fl	25 fl	
Alexius Gyiresiensis	50 fl	25 fl	
Michael Szakáliensis	50 fl	25 fl	
Gregorius Homorogiensis	10 fl	5 fl	
Ioannes Fugyiensis	50 fl	25 fl	
Demetrius Harang-Mezőiensis	50 fl	25 fl	
Basilius Szent-Andrásiensis	50 fl	25 fl	
Gabriel Hajóiensis	50 fl	25 fl	

425

Districtus Kis-Üregdiensis

Petrus vicearchidiaconus, parochus Kis Üregdiensis	70 fl	35 fl	
Triphon Nagy-Üregdiensis	50 fl	25 fl	
Georgius Csékiensis	50 fl	25 fl	
Demetrius Apátiensis	50 fl	25 fl	
Gabriel Saljiensis	50 fl	25 fl	
Simeon Pousaiensis	50 fl	25 fl	

CONSCRIERILE COMUNITĂȚILOR GRECO-CATOLICE DIN COMITATUL BIHOR

Ioannes Nyárszeghiensis	50 fl	25 fl	
Ioannes Székel-Telekiensis	50 fl	25 fl	
Theodorus Rosafalvensis	50 fl	25 fl	
Theodorus Oláh-Gyepesiensis	50 fl	25 fl	
Petrus Békácsiensis	50 fl	25 fl	
Petrus Mocsáriensis	50 fl	25 fl	
Ioannes Barakonyiensis	50 fl	25 fl	
Demetrius adiunctus Nagy-Ürögdiensis, ad Madarász vel Hoszuaszó disponendus	50 fl	25 fl	
Elias Kardoiensis	60 fl	25 fl	35 fl
Alexius Totiensis	50 fl	25 fl	
Thiphon Fekete-Gyiresiensis	50 fl	25 fl	
B. Florianus Nyárszegiensis	10 fl	5 fl	

940

Districtus Sebeskörösiensis

Michael vicearchidiaconus	70 fl	35 fl	
Simeons Őssiensis	50 fl	25 fl	
Alexius Riviensis	50 fl	25 fl	
Simeon Krajnikfalvensis	50 fl	25 fl	
Theodorus Czeckziensis	50 fl	25 fl	
B. Demetrius Botyániensis	10 fl	5 fl	
Jacobus Fekete-Patakiensis	50 fl	25 fl	
Theodorus Ürgetegiensis	50 fl	25 fl	
Zacharias Isopalagiensis	50 fl	25 fl	
Florianus Kalataiensis	50 fl	25 fl	
B. Elias Ponoraiensis	10 fl	5 fl	
Christianus Balnákiensis	50 fl	25 fl	
Nicolaus Topaiensis discendum sine omni stipendium impetrato	50 fl	25 fl	
B. Ioannes Loriensis	10 fl	5 fl	
Ioannes Kopacseliensis	50 fl	25 fl	
Stephanus Barodiensis	50 fl	25 fl	

625

Districtus Tulkaiensis

Ioannes vicearchidiaconus	70 fl	35 fl	
Basilus Petigdiensis	50 fl	25 fl	
Ioannes Havas-Dombrovczensis	50 fl	25 fl	
Thomas Kápolnensis	50 fl	25 fl	
Basilus Száldobágyiensis	50 fl	25 fl	

Athenasius Kocsubaiensis	50 fl	25 fl	
Debi Gabriel Kishásziensis	50 fl	25 fl	
Elias Gyantaiensis	50 fl	25 fl	

420

Districtus Belényesiensis

Basilius vicearchidiaconus et parochus	70 fl	35 fl	
Basilius Lunkaiensis	50 fl	25 fl	
Josephus Vintyeriensis	50 fl	25 fl	
Philemon Sebesiensis	50 fl	25 fl	
Petrus Szombatságiensis hic publice in templo Sancto Nicolai sub divinis profesionem deposuit iurato schismate	50 fl	25 fl	

270

Districtus Beliensis

Vicearchidiaconus, et parochus Grosiensis Gregorius	70 fl	35 fl	
Bogdanus Beliensis	50 fl	25 fl	
Ionichie Nyegerfalvensis	50 fl	25 fl	
Ioannes Botfejensis	10 fl	5 fl	
Basilius Marosiensis	50 fl	25 fl	
Gregorius Tagadoiensis	12 fl	6 fl	
Saba Valanyiensis per errore accepit	-	25 fl	

242

Districtus Vaskoiensis

Georgius vicearchidiaconus et parochus Kerpenyeniensis	70 fl	35 fl	
Gabriel Sustiensis	50 fl	25 fl	
Demetrius Lunkaiensis	50 fl	25 fl	
Jacobus Alsó-Kimpányensis	10 fl	5 fl	

180

Scholarum magistri

Basilius Erdelyi Magno Varadiensis	50 fl	25 fl	
Michael Nyistor Pocsaiensis	17 fl	6	15
B. Paulus Acsadiensis	15,30	7	15
Simeon Bokros Nagyletaiensis	5 fl	2,30	

CONSCRIERILE COMUNITĂȚILOR GRECO-CATOLICE DIN COMITATUL BIHOR

Ioannes Piticsai Selindiensis	11	5,30	
Georgius Kodube Ér-Tarcsaiensis	8 fl	4 fl	
Basilius Szabó Vasadiensis	17	8,30	
Ioannes Papp Reviensis	13	6,30	
Michael Christian Beliensis	18	9	
Petrus Abraham Kardoienis	19,30	9,45	

170 30 cr

Cantores ecclesiae Magno Varadiensis

Gregorius Popovits	25	12,3	
Nicolaus Semas	25	12,3	

50

Summa 5921- 30 cr.

Original, Arhivele Naționale Cluj, *fond Episcopia de Oradea*, dos. 2, nr. 76

TENTATIVE DE MANIPULARE A BISERICII ROMÂNE UNITE. SINODUL ELECTORAL DIN MARTIE 1946

MARIUS BUCUR

ABSTRACT. *Attempts to manipulate the Romanian Uniate Church. The Election Council from March 1946.* On the basis of archive documents, articles from the press of the time as well as works about the history of Romania in the post war years (1945-1946) the paper presents, on the one hand, the situation of the Romanian Uniate Church (Greek-Catholic), which had recover from shok caused by the Vienna Diktate (1940-1945) with consequences for both its organisation and its hierarchy, on the other hand of the prosoviet government led by P. Groza, which under the mask of democratic cooperation with all religious cults laid the undissimulated stipulation for an unconditioned submission.

Not only the Soviet experience, but also a very subtle proper policy permitted the prosoviet government to manipulate the Churches from Romania, especially the Orthodox one. Having in view the great influence of the Romanian Uniate Church on the population of Transylvania especially and the fact that this Church manifested resistance for the curent governamental policy, the Groza government was interested in placing somebody in its leadership who could be easily manipulated. And as Election Council from March 1946 elected an anticomunist bishop dr. Alexandru Rusu as metropolitan (archibishop) the government postponed *sine diem* the proceedings stipulated by the Concordate with Rome for the nomination of metropolitans, even more, it gave a clear warning to the Greek-Catholic episcopate about the gloomy future of the Romanian Uniate Church.

În toamna anului 1944 Biserica Unită se confrunta cu numeroase probleme generate, în cea mai mare parte, de evenimentele care, de altminteri, afectaseră întreaga societate românească. În urma așa-zisului "arbitraj de la Viena" (30 august 1940), provincia mitropolitană a fost divizată, majoritatea clerului și credincioșilor greco-catolici ajungând sub ocupație maghiară. La mai puțin de un an de la acest nefericit moment, Biserica Unită a suferit o nouă lovitură, prin decesul mitropolitului Alexandru Niculescu. Războiul și condițiile politice vitrege au împiedicat convocarea sinodului electoral al Bisericii Unite. Ca urmare, Sfântul Scaun a optat pentru o soluție provizorie, numind în calitate de administrator apostolic al provinciei pe episcopul de Oradea, Valeriu Traian Frențiu, aflat în acel moment la Blaj. Autoritățile horthyste au refuzat să-i recunoască această calitate episcopului Frențiu, interzicându-i deplasarea de la Blaj la Oradea.

După eliberarea Transilvaniei de Nord (octombrie 1944), între obiectivele prioritare ale episcopatului unit s-au numărat refacerea structurilor ecleziastice și

completarea parohiilor devenite vacante, relansarea activității asociațiilor laice (AGRU, ASTRU ș.a.m.d.) aflate sub îndrumarea spirituală a Bisericii. Influențată de eclesiologia catolică, Biserica Unită era o prezență activă în societate. Inspiratoare de valori, ea urmărea să fie și o "educatoare" a oamenilor. Bineînțeles că rolul ei de instituție purtătoare a unui mesaj de spiritualitate și civilizație nu s-a exercitat în abstract, fiind condiționat de terenul pe care se dezvoltă. Deși Biserica minoritară, de-a lungul existenței sale Biserica Unită și-a adus o contribuție majoră la afirmarea spiritualității românești. Ancorată în realitățile sociale și naționale, aflată în legături spirituale și canonice cu Roma, a constituit adesea o punte între spiritualitatea răsăriteană și cea occidentală.

Schimbările politice intervenite pe scena politică românească după 23 august 1944, au fost urmărite cu mult interes în cercurile greco-catolice, numeroasele articole apărute în presa vremii ilustrând acest lucru. Ascensiunea comuniștilor, polarizarea vieții politice odată cu crearea Frontului Național Democrat (FND), precum și posibilele implicații politice ale prezenței militare sovietice în acest spațiu, au fost pe larg comentate în periodicele greco-catolice. Unele articole aveau evidente conotații polemice, evidențind incompatibilitățile dintre doctrina comunistă și doctrina catolică în privința naturii regimului democratic¹. Într-o formulare sintetică, atitudinea Bisericii Unite față de noua stângă configurată pe eșichierul politic românesc s-a exprimat astfel: "Nici un adversar la stânga dacă Isus Cristos e respectat ca Dumnezeu și om și doctrina lui bazată pe iubire, e acceptată ca doctrină de bază a noii orânduiri"².

Cunoscând influența de care se bucurau preoții, comuniștii au încurajat apariția unei organizații care să grupeze așa-numiții "preoți democrați". Rosturile unei astfel de organizații erau mai multe. Prin intermediul ei se urmărea promovarea unei noi imagini care să oculteze vechea percepție de "prigonitori ai religiei". De asemenea, asociația urma să militeze pentru revizuirea imaginii URSS-ului în percepția publică, evidențind libertatea de care beneficiază Biserica în "patria socialismului". În fine, preoții înregimentați constituiau un excelent instrument de propagandă, mai ales în lumea satelor, unde echipele de activiști ai FND nu se bucurau de prea mult succes. Intenția fondatorilor a fost de a crea o organizație interconfesională, în care slujitorii denominațiilor recunoscute să colaboreze între ei și împreună cu FND "pe terenul realizărilor sociale"³. Spre nemulțumirea comuniștilor, clerul a dovedit suficientă reticență. Mai mult, unii episcopi catolici, de rit latin sau de rit răsăritean, au interzis preoților aflați sub jurisdicția lor să se înscrie în astfel de organizații⁴. După 6 martie 1945, membrii de încredere ai Uniunii au ocupat funcții importante în Ministerul Cultelor, au făcut parte din comisiile de epurare ale clerului⁵.

În vederea încadrării Bisericilor în noul regim, guvernul a adoptat o politică flexibilă, adecvată la specificitățile locale, fără a neglija experiența

¹ "Unirea", nr. 48 din 25 noiembrie 1944 și nr. 51 din 16 decembrie 1944.

² *Idem*, nr. 50 din 9 decembrie 1944.

³ "Lumina creștină", nr. 3 din 29 aprilie 1945.

⁴ Vezi în acest sens M. Pelin (resp.), *Cartea Albă a Securității, 1944-1948*, I, doc. nr. 339; de asemenea Arhiva SRI (în continuare ASRI), *fond D*, dos. 2322, f. 161-164.

⁵ "Scânteia", II, nr. 234 din 26 mai 1945.

sovietică. În acest sens s-a profitat la maximum de dispozițiile legislative care permiteau intruzia statului în afacerile ecleziastice. A fost modificată legea pentru funcționarea Ministerului Cultelor, în sensul creșterii atribuțiilor de supraveghere, îndrumare, organizare și control a activității cultelor⁶. Prin intermediul noii legi a epurațiilor (nr. 217 din 1945) au putut fi sancționați preoți care exprimau opinii și/sau atitudini opoziționiste față de noul regim. Unii dintre preoți au fost închiși în "lagăre speciale", bineînțeles, alături de alte categorii de epurați în temeiul aceleiași legi⁷. În schimbul semnării unei adeviziuni la FND, ei erau eliberați⁸.

Pe de altă parte, guvernul Groza a adoptat o serie de măsuri menite să demonstreze dorința de colaborare cu toate cultele, în limitele și în condițiile pe care considera de cuviință să le fixeze. Astfel, guvernul a exceptat proprietățile funciare ecleziastice de la exproprierea care a precedat reforma agrară din martie 1945, de asemenea a permis continuarea activității instituțiilor de asistență socială patronate de culte, a menținut religia între materiile din școlile de stat.

Colaborarea dintre Stat și Biserică în noul regim nu era posibilă, în opinia liderilor politici, câtă vreme cea din urmă nu era "degajată" de "balastul care încetinează pasul și o face să rămână în urma vremurilor"⁹. Opinia exprimată de liderul executivului poate constitui cheia înțelegerii obiectivelor politicii religioase a noului regim. Pentru a fi pas cu vremea, Biserica trebuia să-și acomodeze *doctrina* și *mesajul* la noile realități socio-politice și, în același timp, să fie obedientă puterii. Astfel, potrivit logicii noilor guvernanti, ea demonstrează că este o "Biserică a poporului", modelul exemplar fiind Biserica rusă; altminteri riscă să rămână o Biserică *reacționară* "înțepenită în forme vechi". Totuși, această manieră de abordare maniheistă a fost estompată în anii 1945-1946, ani în care guvernul a fost mai degrabă preocupat de consolidarea puterii și de lărgirea bazei sociale a noului regim.

Deși guvernul a exprimat disponibilitatea de a colabora cu toate denotațiile confesionale recunoscute, afirmând că în relațiile dintre stat și culte s-a deschis o nouă epocă, în care nu vor mai exista privilegii și discriminări, o serie de gesturi, precum și unele măsuri adoptate tind să amendeze această aserțiune. Tratatul inegal de care beneficiau cele două Biserici românești, Ortodoxă și Greco-Catolică, era vizibil încă din 1945. Motivele erau de ordin politic și nu numai. Guvernul era nemulțumit de pasivitatea clerului și credincioșilor uniți față de măsurile adoptate și de formațiunile politice din FND. Mai grav era faptul că, potrivit rapoartelor Jandarmei și Poliției, "preoții și, îndeosebi preoții greco-catolici susțin acțiunea politică și de propagandă a PNT-Maniu"¹⁰. Dar nu sunt singurele, pentru că, și în cazul politicii religioase, interesele sovieticilor nu puteau fi neglijate. Istoriografia străină a remarcat rolul pe care Biserica Ortodoxă Rusă l-a avut în resovietizarea teritoriilor vestice ale URSS, în promovarea intereselor sovietice în

⁶ Am consultat decretul în forma publicată în "Lumina creștină" nr. 6 din 27 mai 1945.

⁷ O. Roske, C. Degeratu, *Mecanisme de selecție negativă. Epurările din administrația publică*, în *Arhivele Totalitarismului*, I, nr. 1, 1993, p. 75-88.

⁸ Vezi episodul relatat de O. Ghibu, *Ziar de lagăr. Caracal 1945*, București 1991, p. 20.

⁹ *Declarațiile domnului Prim-Ministru făcute preoților democrați din București*, în "Telegraful Român" nr. 16 din 15 aprilie 1945.

¹⁰ *Cartea Albă a Securității...*, doc. Nr. 155.

plan internațional¹¹. Descoperind beneficiile alianței dintre “tron și altar”, Stalin a încurajat resuscitarea mesianismului prezent în ideologia panslavismului. Astfel, Biserica rusă și-a regăsit locul în noua formulă a celei de a *treia Rome* pe care național-bolșevismul a relansat-o într-o manieră imperială¹².

Această *simfonie* între Stat și Biserică avea și alte semnificații. În spațiul public admis Bisericii Ortodoxe nu exista loc și pentru o altă Biserică. Nu întâmplător, din perioada premergătoare sfârșitului războiului, Biserica Rusă a susținut și a justificat politica anticatolică a Moscovei. Primul succes major al acestei colaborări în afara Rusiei a fost înregistrat în Ucraina, unde Biserica Rusă a jucat un rol important în suprimarea Bisericii Unite. Fără a intra în detalii, vom spune doar că actul a fost justificat prin motive eclesiologice și politice, evidențiindu-se simfonia intereselor religioase ortodoxe și a celor politice sovietice¹³. Din acest motiv, așa-numitul sinod de la Lwow (martie 1946), a avut o semnificație aparte în raporturile dintre Moscova (ortodoxă și sovietică) și Roma (catolică), evenimentul marcând declanșarea confruntării cu Biserica Catolică¹⁴.

Evenimentele desfășurate în Ucraina par să nu fi avut consecințe imediate și directe asupra relațiilor dintre Biserica Unită și guvernul Groza. Semnificațiile politico-religioase ale acestor evenimente au fost comentate în cercurile religioase, fie ortodoxe, fie greco-catolice. Potrivit unui raport întocmit de Poliția Cluj, la puțin timp după cele întâmplate în Ucraina, în cercurile intelectualității din oraș “se vorbește tot mai insistent de iminența încorporării Bisericii Ortodoxe Române și a celei Unite în biserica rusească”¹⁵. Pentru ca preconizata acțiune să reușească, urma ca Ministerul Cultelor să elaboreze cadrul legislativ, mai apoi trecându-se la “o serie de purificări și persecuții în clerul superior al bisericii unite”, pentru a se aduce la conducere “clerici care se vor preta la orice”¹⁶. Tonul sumbru al acestor premoniții reflecta mai degrabă, starea de spirit a unor segmente ale populației decât o apreciere rațională a situației.

În a doua parte a anului 1945, guvernul Groza se confrunța cu reale dificultăți. Criza intervenită între executiv și “factorul constituțional” (Regele), a depășit frontierele țării, devenind un subiect, în plus, de controversă între aliații occidentali și URSS. Cum se știe, pentru a pune capăt crizei politice din România, în cele din urmă, cei Trei Mari au ajuns la un compromis (Moscova, octombrie 1945). Respectarea de către guvern a angajamentelor pe care și le-a asumat în prezența reprezentanților celor Trei Mari implica, între altele, recunoașterea și garantarea libertății de conștiință și dreptul cultelor de a se organiza și funcționa potrivit normelor proprii și legilor țării. Ca urmare, presiunile exercitate de guvern asupra clerului în vederea înregimentării politice s-au estompat o perioadă.

¹¹ B.R. Bociurkiw, *The Relations Between the State and the Church in the USSR*, în Haywood C.W. Fletcher, *Religion and the Soviet State. A Dilemma of Power*, 1969.

¹² M. Agurski, *La Terza Roma. Il nazional bolscevismo in Unione Sovietica*, Bologna 1989, p. 116.

¹³ V. Markus, *Religion and Nationality: The Uniates of Ukraine*, în B.R. Bociurkiw, J.W. Strong (eds.), *Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe*, Toronto 1975.

¹⁴ A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca*, Roma-Bari 1992, p. 48.

¹⁵ Arhivele Naționale, filiala Cluj, *fond Inspectoratul de Poliție*, dos. 635/1945-1947.

¹⁶ *Ibidem*.

Momentul de "armistițiu" era binevenit și pentru clerul Bisericii Unite, care fusese expus, în vara anului 1945, unui șir de abuzuri. Măsurile administrative luate împotriva unor clerici uniți fuseseră considerate de autorități juste și normale, având în vedere "atitudinea antidemocratică" a acestora.

Anchetele nu au vizat doar clerul inferior. În octombrie 1945, pr. Ion Vâscă, inspector general al Ministerului Cultelor, s-a deplasat la Baia Mare, împreună cu reprezentanți ai administrației locale și a organizațiilor componente ale FND, a cercetat veracitatea "plângerilor" formulate cu privire la activitatea episcopului unit al Maramureșului, Alexandru Rusu. Rezultatele anchetei au fost consemnate într-un proces verbal, trimis ulterior la București. În paginile raportului se regăsesc și zece puncte de acuzație la adresa episcopului Rusu, concluzia fiind că "prin întreaga sa activitate politică dușmănoasă democrației, Guvernului, Uniunii Sovietice și a drepturilor naționalităților conlocuitoare... provoacă mari nemulțumiri în rândurile populației". În final, comisia sugerează guvernului să ia măsuri pentru a pune "cât se poate de repede în imposibilitate pe domnia sa și pe sftetnicii domniei sale...de a mai putea face rău țării noastre"¹⁷.

Acest episod ilustrează diversitatea metodelor utilizate de guvern în scopul influențării atitudinii clerului, în acest caz, superior, față de noul regim. Merită semnalat faptul că, înăsprirea atitudinii guvernului față de Biserica Unită coincide cu evenimentele din Ucraina la care am făcut referire ceva mai înainte. Cât privește momentul consumat la Baia Mare, în octombrie 1945, neglijat până acum de istoriografie, apreciem că semnificațiile sale sunt mai profunde decât par la prima vedere. O corectă evaluare presupune, în opinia noastră, corelarea acestui episod cu un altul, derulat în martie 1946. Avem în vedere alegerile de mitropolit care, datorită războiului și, mai apoi, a situației politice fluide au fost amânate. Soluția aleasă de Sf. Scaun, numirea unui administrator apostolic al provinciei mitropolitane, era una provizorie, dictată de împrejurări. Perpetuarea ei putea genera disfuncții în funcționarea structurilor ecleziastice, afecta poziția Bisericii Unite în raporturile cu celelalte culte și chiar relațiile cu statul. Având în vedere influența pe care Biserica Unită o avea asupra credincioșilor ei, guvernul a urmărit cu atenție tendințele și opțiunile politice ale clerului. Alegerile palamentare desfășurate în noiembrie 1945 în Ungaria au demonstrat, potrivit unei *note informative*, rolul important pe care l-a avut Biserica în frunte cu primatul de Esztergom, arhiepiscopul Mindszenty. Un asemenea rol îl va avea Biserica și la noi, *mai ales în Transilvania*; din acest motiv, în documentul citat se mai spunea "guvernului nu-i poate fi indiferent cine va fi ales"¹⁸. Așadar, nu întâmplător, în ultimele luni ale anului 1945, serviciile speciale și-au intensificat activitatea informativă, dovedind un interes sporit față de episcopii uniți în general și față de Alexandru Rusu și Iuliu Hossu în special, cei doi fiind considerați principalii candidați¹⁹. Concluziile formulate în rapoartele și evaluările realizate de aceste servicii erau extrem de pesimiste, deisgur din perspective obiectivelor guvernului Groza: "Oricare episcop ar fi ales... rămâne indiferent, căci toți sunt reacționari".

¹⁷ ASRI, *fond D*, dos. 2322, f. 161-164.

¹⁸ *Ibidem*, f.148-155.

¹⁹ *Ibidem*, f. 24.

Despre episcopul Rusu se afirma că este un exponent al "Bisericii active <ecclesia militans>... polemică... conservatoare", fiind, totodată, "un susținător înfocat al PNT-Maniu"²⁰.

Nici episcopul Hossu nu era, conform rapoartelor, favorabil colaborării cu noul regim. În aceste condiții, erau propuse două alternative: fie *manevrarea* de către guvern "cu un preot tânăr, democrat, progresist, bine pregătit și cult, agreat de clerul de jos și de Vatican", fie amânarea alegerilor, sub pretextul neîncheierii tratatului de pace²¹. Oricare ar fi soluția adoptată, se atrăgea atenția că guvernul trebuie să monitorizeze cu grijă evenimentul pentru a evita transformarea lui "într-un triumf al propagandei maniste". Se pare că guvernul a optat pentru prima alternativă, susținând candidatura canonicului de la Cluj, Emil Iuga, însă *sinodul electoral* întrunit la 16 martie 1946 l-a preferat pe episcopul Rusu. Votul electorilor a determinat o reconsiderare a planurilor executivului. Într-o notă informativă, elaborată imediat după alegeri (17 martie 1946) sunt formulate noi propuneri. Astfel, guvernul ar putea trimite la Roma o delegație care să negocieze eventuala numire a canonicului Iuga ca mitropolit al Bisericii Unite, sau să condiționeze recunoașterea celui preferat de electori, episcopul Rusu, de numirea lui Iuga titular al Eparhiei de Maramureș. Decizia trebuie luată rapid pentru că "episcopii după vot au decis menținerea situației actuale până la căderea guvernului Groza pentru a nu-i oferi posibilitatea de a-și valida drepturile"; ori, având în vedere contextul politic intern "e preferabil ca între conducătorii Bisericii Unite să existe și un om de încredere al guvernului"²². În cele din urmă autoritățile de la București au amânat, *sine die*, demararea procedurilor stipulate de Concordat pentru numirea/confirmarea mitropolitului Bisericii Unite.

Eșecul înregistrat de guvern în acțiunea de infiltrare a clerului superior a determinat o regândire a politicii față de Biserica Unită. Potrivit unui raport american din iulie 1946, guvernul a preferat unui conflict deschis cu Biserica Catolică o acțiune "camuflată": caută să minimalizeze importanța catolicismului, susține Biserica Ortodoxă în detrimentul celei Catolice, ia măsuri pentru izolarea comunității catolice, îngreunează contactele cu Vaticanul"²³. Restricționarea legăturilor cu Sf. Scaun a fost impusă printr-o dispoziție a primului ministru P. Groza, din 22 martie 1946, potrivit căreia Mitropolia Unită de la Blaj și toate instituțiile din subordine urmau "să ceară, în prealabil și la timp, avizul Președinției Consiliului de Miniștri pentru orice misiune, însărcinare sau delegație în străinătate, dată în interes de serviciu, unei sau mai multor persoane, indicând numele și prenumele, calitatea, domiciliul, însărcinarea, data și țara în care pleacă"²⁴.

Implicațiile evoluțiilor politice interne și internaționale din anii 1946-1947 asupra politicii religioase a guvernului Groza erau evaluate corect în cercurile greco-catolice, laice ori religioase. Potrivit unei note informative din iulie 1947,

²⁰ *Ibidem*, f.16.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ National Archives, Department of State, R.G., box 6971, *Memorandum on Political and Religious Situation in Rumania*, July 1946.

²⁴ Arhivele Naționale, filiala Alba, *fond Mitropolia Greco-Catolică Blaj*, acte înregistrate nr. 2382/1946.

specialiștii în probleme catolice din Ministerul Afacerilor Externe (Z. Pâclișanu, Tit Liviu Chinezu ș.a.) anticipau un conflict global între Vatican și “comunismul din întreaga lume”²⁵. Ofensiva politico-religioasă a Moscovei, măsurile represive adoptate de guvern au provocat îngrijorare în rândul clerului și credincioșilor greco-catolici. Cu prilejul audiențelor acordate episcopului Suciu și întregului episcopat catolic, liderul guvernului P. Groza a formulat o serie de reproșuri la adresa uniților, care în alegeri au mers “împotriva noastră”. Mai mult, unii preoți desconsideră unele inițiative ale guvernului, bunăoară, aducerea patriarhului Rusiei, “papa nostru ortodox”²⁶. Totodată, P. Groza i-a sfătuit pe episcopi “să nu își facă iluzii că, cu amenințări și cu bombe atomice... se va putea schimba ceva în această țară”²⁷.

În primăvara anului 1948 guvernul și-a intensificat eforturile menite să încadreze *toate* cultele în noua ordine politico-instituțională a țării. Hotărât să pună capăt influenței catolicismului, guvernul a promovat mai multe măsuri, între care și suprimarea Bisericii Unite beneficiind de susținerea Bisericii Ortodoxe. Așadar, lichidarea *de jure* a Bisericii Unite s-a realizat în contextul sovietizării României. Tradițiile naționale pe de o parte, și legăturile cu Sf. Scaun pe de altă parte, i-au conferit o poziție în societate pe care liderii comuniști nu au mai acceptat-o. În spațiul public din România acelor ani nu exista loc pentru *două Biserici românești*. Într-un moment în care URSS reprezenta unicul model demn de a fi urmat, Biserica Unită, cu “latinismul” (occidentalismul) ei constituia, potrivit expresiei lui P. Ramet, “un obstacol pentru dimensiunea slavizantă a comunizării”²⁸.

²⁵ ASRI, *fond D*, dos. 2326, f. 81.

²⁶ Arhivele Naționale, Filiala Alba, *fond cit., loc .cit.*

²⁷ ASRI, *fond D*, dos. 2330, f. 226-227; 230.

²⁸ P. Ramet, *The Interplay of Religious Policy and Nationalities Policy in the Soviet Union and Eastern Europe*, în P. Ramet (ed.), *Religion and Nationalism in Soviet and East-European Politics*; revised and expanded edition, Duke Univ. Press 1989, p. 12.

SITUAȚIA BISERICII ROMÂNE UNITE (GRECO-CATOLICE) ÎN PERIOADA 1949-1964

MARIUS BUCUR

ABSTRACT. *The Romanian Uniate Church (Greek-Catholic) between 1949-1964.* The present paper tackles three important aspects of the history of the Romanian Uniate Church (Greek-Catholic) during the communist regime. The first aspect refers to the general situation of the Uniat Churches in the sfera of Soviet occupation, the anticommunist resistance and the changes that place in the policy towards the Churches in the given period, changes due both resistance and the eastern policy of the papacy.

The second aspect relates to the way the atheist Romanian state made use of the Orthodox Church in order to abolish the Uniate Church (and after its abolition to liquidate it) as well as to the actions of the Orthodox Church to hide the supervival of any Greek-Catholic believer.

The most important part of the paper concerns the reorganisation of the Romanian Uniate Church in clandestinity, the very complicated and various forms of resistance, the positive evolution of this resistance in close connection with the relaxed atmosphere of the international policy.

The paper relies on documents from the State archives, from the Ministry of Internal Affairs (secret police, jails), conviction sentences and declarations obtained through methods of oral history.

Impunerea uniformității doctrine în întreg spațiul central-est-european controlat de sovietici, între anii 1947-1949, a contribuit la elaborarea noului cadru politico-instituțional prin adoptarea constituțiilor (inspirate din cea sovietică din 1936), precum și a altor legi menite să reflecte noile realități existente și, în același timp, să asigure mijlocul de continuare a transformărilor societăților respective. Astfel, schimbările structurale din societățile central-est-europene s-au bazat pe modele staliniste, singurele, în opinia liderului de la Kremlin, capabile să asigure loialitatea statelor din zonă¹.

Bineînțeles că și în România comuniștii au urmărit cu o determinare pe care mulți contemporani nu o anticipaseră, să asigure noile baze legislative și instituționale nu numai în sfera politicului, economicului și socialului ci și în aceea a vieții culturale și spirituale. Constituția din aprilie 1948, precum și alte două acte normative din același an, *Decretul-Lege nr. 176 din 2 august* pentru reforma învățământului și *Decretul-Lege nr. 177 din 4 august* pentru regimul general al

¹ Z.K.Brzezinsky, *The Soviet Bloc. Unity and Conflict*, Harvard 1971, p. 4-84; J. Rothschild, *Return to Diversity. A Political History of East-Central-Europe, Since World War II*, second edition, Oxford 1993, p. 184-185.

cultelor au avut consecințe directe, profunde și negative pentru activitatea tuturor Bisericilor recunoscute, dar, mai ales, pentru Biserica Catolică de ambele rituri. De altminteri, printr-o aplicare subiectivă și chiar abuzivă a dispozițiilor legii cultelor, s-a asigurat cadrul "legal" ce a permis suprimarea *de jure* a Bisericii Unite.

Cum bine se știe, cea de-a doua parte a anului 1948 a relevat nu doar limitele autonomiei cultelor ci, mai ales, atotputernicia statului hotărât să neantizeze orice instituție ce nu avea, potrivit comuniștilor, vreun loc admis în sfera socială și cultural-spirituală. Astfel, prin măsuri legislative și administrative cuplate cu cooptarea Bisericii Ortodoxe Române s-a ajuns la suprimarea Bisericii Unite și la privarea de libertate a episcopilor, preoților și celor rămași fideli credinței lor după 1 decembrie 1948. Avem în vedere, în succesiunea lor cronologică: apelul Mitropolitului Nicolae (15 mai 1948), denunțarea Concordatului (17 iulie 1948), apelurile patriarhului Iustinian (24 mai, 6 iunie și 13 septembrie 1948), legile învățământului și cultelor (2 și 4 august 1948), reducerea diecezelor Bisericii Unite (17 septembrie 1948)², înlăturarea episcopilor uniți (3 și 17 septembrie 1948)³, ce vor duce la schimbări hotărâtoare în viața instituțională a Bisericii Unite.

Prin reducerea diecezelor – mai ales ca efect al acesteia, înlăturarea episcopilor – autoritățile au urmărit dezorganizarea Bisericii Unite. Decretul, în virtutea căruia au fost reduse diecezele, nu a indicat nici numele lor, nici aria geografică a celor ce urmau să rămână sau să se reorganizeze. Prin nominalizarea episcopilor retrași din activitatea lor erau vizate: Mitropolia de la Blaj și episcopiile de la Oradea, Lugoj și Baia Mare. O singură Episcopie, cea de la Cluj și un singur vicariat, cel de la București, și-au păstrat ierarhii, astfel autoritățile sperând să poată dialoga în sensul "revenirii". Însă, atât episcopul Hossu cât și episcopul Aftenie au refuzat orice colaborare cu Biserica Ortodoxă Română sau autoritățile în acest sens. Ca urmare, la 28 octombrie 1948, episcopul Aftenie și, câteva zile mai târziu, episcopul Hossu (8 noiembrie 1948) au fost retrași. De altminteri, încă din 28/29 octombrie 1948, *toți* episcopii uniți au fost arestați. Confrunțați cu refuzul ferm al episcopilor, comuniștii au recurs la *modelul* aplicat de sovietici în Ucraina apuseană, lansând lozinca "unificării" *de jos în sus* prin cooptarea clerului și credincioșilor⁴. Vasta campanie de presă din vara anului 1948 avea menirea de a convinge preoții și credincioșii de oportunitatea trecerii lor la Biserica Ortodoxă. Însă, rezultatele au fost palide. Ca urmare, s-a trecut la amenințări și intimidări cu substrat politic, la constrângeri extraeconomice și chiar la arestări ca în cazul episcopilor.

În procesul de mobilizare și îndrumare a clerului și credincioșilor, un rol important a revenit unor instituții și structuri de stat: Ministerul Cultelor, Ministerului

² Potrivit Decretului nr.1594 din 17 septembrie 1948, numărul diecezelor cultului greco-catolic a fost redus la două; "Monitorul Oficial", I/A, nr. 217/18 septembrie 1948.

³ Potrivit Decretului 1596/17 septembrie 1948 au fost puși în retragere, din oficiu, episcopii Valeriu Traian Frențiu, Ioan Bălan și Alexandru Rusu; "Monitorul Oficial", I/B, nr. 217/1948; prin decizia ministerială nr. 33847/ 3 septembrie 1948 s-a anulat recunoașterea de către Ministerul Cultelor a Episcopului Ioan Suciu ca administrator apostolic al Arhidiecezei Blajului.

⁴ Pentru derularea evenimentelor din perioada septembrie-decembrie 1948 vezi *Biserica Română Unită. 250 de ani de istorie*, Madrid, 1952, p. 277-364.

Afacerilor Interne, administrația locală, organizațiile și formațiunile politice - P.M.R., U.T.M. - asociațiile de femei, sindicate ș.a.m.d.

Fără îndoială că această uriașă mobilizare de forțe a avut consecințe. Au existat preoți care au semnat de teamă, alții pentru a-și proteja familiile, unii cu speranța că lucrurile se vor schimba curând – în epocă circulau multe zvonuri cu privire la declanșarea unui nou război ("vin americanii") ce se va încheia cu victoria Occidentului și, bineînțeles, înlăturarea comunismului din România. Au fost și cazuri în care preoții au retractat semnăturile, ori au acceptat cu "rezervă mentală", continuând să servească după ritul greco-catolic.

Cu toate acestea, doar 430 de preoți, profesori (unii pensionari) și-au delegat reprezentanți (38, din care doi au fugit) pentru adunarea de la Cluj (1 octombrie 1948). Documentele adoptate, o *Proclamație* și un *Apel*, relevă ciudatul amestec de limbaj teologic-politic-naționalist menit să justifice "revenirea". În zilele ce au urmat, comunitățile greco-catolice din Ardeal și nu numai (în restul țării numărul credincioșilor greco-catolici era mai redus) au fost ținta unui asediu din partea *echipelor mixte* ce aveau menirea de a explica justetea celor decise la Cluj. Maniheismul specific epocii, *cine nu e cu noi e împotriva noastră*, originat în conceptul stalinist al luptei de clasă, a funcționat și în cazul Bisericii Unite. Cei ce refuzau să semneze revenirea, preoți și/sau credincioși, erau amenințați, închiși, brutalizați de jandarmerie sau poliție. Pentru ei revenirea era condiția *sine qua non* a loialității față de regim. Identificând Sfântul Scaun cu lagărul imperialist, autoritățile au demonstrat că nu pot tolera ca vreun cetățean al țării să fie fidel doctrinei catolice. Uniții urmau să revină în *biserica strămoșească*, iar romano-catolicii să constituie o *biserică catolică națională*.

Memoriile redactate și înaintate autorităților de episcopii uniți, ori de întreg episcopatul catolic⁵ nu au generat vreo modificare de atitudine din partea autorităților. Dimpotrivă, acțiunea de revenire a fost accelerată mai ales după Adunarea de la Alba Iulia (21 octombrie 1948). După arestarea episcopilor, catedralele episcopale au fost preluate de ierarhii ortodocși. La 31 octombrie 1948, mitropolitul Nicolae oficiază în catedrala Blajului; la aceeași dată episcopul Nicolae Popovici face același lucru la Oradea, iar la 16 noiembrie 1948 în cea de la Baia Mare. La Cluj, Episcopul Nicolae Colan intră în catedrală la 21 noiembrie 1948. A urmat, decretul nr. 358/1 decembrie 1948, care a consacrat, *de jure*, suprimarea Bisericii Unite.

După această dată despre Biserica Unită s-a vorbit doar *la trecut*. Pentru autorități, cât și pentru Biserica Ortodoxă Română, Biserica Unită încetase să existe. Din când în când, în anii ce au urmat, se admitea totuși existența unor persoane care au refuzat să revină⁶.

Publicațiile ortodoxe, lucrările apărute după 1948, au căutat să pună în lumină caracterul *definitiv* și *irevocabil* a celor petrecute în toamna anului 1948. Credincioșii și preoții rămași fideli Bisericii Unite, episcopii acestei biserici erau de acum în *cealaltă Românie*. Una nevăzută, sau una despre care nu se voia să se

⁵ *Biserica Română...*, p. 308-311; S.A. Prunduș, C. Plăianu, *Catholicism și Ortodoxie românească. Scurtă istorie a Bisericii Române Unite*, Cluj-Napoca 1996, p. 141-143.

⁶ *Culte religioase în R.P.R.*, București 1949, p. 100.

știe. O Românie ocultă, brutalizată, batjocorită, aflată în afara legii, România gulagului. Episcopi, preoți, credincioși vor umple temnițele și lagărele de muncă, împreună cu oameni de cele mai diverse profesii, etnii, confesiuni, din clase și categorii sociale diferite.

De altminteri, anul 1948 marchează debutul unei campanii antireligioase promovată de regimurile comuniste din Europa Central-Răsăriteană pe fondul restructurării raporturilor dintre Stat și Biserică. Având o structură internațională și o conducere centralizată situată în afara zonei de influență sovietică, Biserica Catolică a constituit ținta predilectă a comuniștilor. În pofida diferențelor generate de particularitățile locale, metodele precum și țelurile politicii anticatolice erau identice. Astfel, se urmărea: restrângerea spațiului public al Bisericii, reducerea influenței sale, încurajarea organizațiilor favorabile colaborării cu regimurile comuniste, suprimarea asociațiilor laice, întreruperea legăturilor clerului și credincioșilor cu Sfântul Scaun, nerecunoașterea jurisdicției asupra comunităților catolice locale și, în fine, crearea unor biserici catolice "naționale". Similaritățile evidente au indus la Roma convingerea că există un plan sistematic, de sorginte sovietică, prin care se urmărește anihilarea Bisericii Catolice în Europa Central-Răsăriteană⁷.

Odată cu episcopii uniți au fost arestați și cei mai apropiați colaboratori ai lor: canonici, profesori de teologie, protopopi, preoți din orașe. Asemeni episcopilor închiși la mănăstirea Dragoslavele, și aceștia au fost internați într-o mănăstire (Neamț, octombrie 1948), autoritățile sperând să-i convingă, cu sprijinul unor prelați ortodocși, între care starețul Teoctist Arăpaș, să "revină"⁸. Ulterior, au fost mutați la Căldărușani (februarie 1949) și de aici, episcopi și preoți, la închisoarea de la Sighet (mai 1950)⁹. Treptat, numărul arestaților a crescut. Mulți au ajuns și au sfârșit în închisorile comuniste fără a mai trece prin primele locuri de concentrare a rezistenței Bisericii Unite organizată în câteva mănăstiri ortodoxe: Dragoslavele, Neamț, Căldărușani.

Prin arestarea episcopilor și a altor clerici de frunte ai Bisericii Unite autoritățile au urmărit să accelereze procesul reintegrării comunităților greco-catolice în Biserica Ortodoxă. Pe de altă parte, măsura era menită să prevină organizarea rezistenței greco-catolice. Lipsa episcopilor și a prelaților ducea la dezorganizarea structurilor ecleziastice și împiedica, finalmente, supraviețuirea canonică a Bisericii. Ordonarea de episcopi și preoți clandestini a devenit, deloc întâmplător, una dintre cele mai grave probleme pentru Biserica Catolică, nu numai în România, ci în întreaga Europă Răsăriteană. Informațiile parțiale și, adesea, contradictorii, ce ajungeau la Roma au făcut ca Sfântul Scaun să fie rezervat cu privire la necesitatea construirii sistematice a unei Biserici *clandestine*. Teama că serviciile secrete ar putea compromite structurile ecleziastice a cenzurat atitudinea Sfântului Scaun.

Însă în cazul uniților din România (1948), Ucraina (1946), Transcarpatia (1949) și Cehoslovacia (1950) nu a existat o altă cale decât *clandestinitatea*. Din

⁷ A. Riccardi, *Il potere del Papa. Da Pio XI a Paolo VI*, Roma 1988, p. 96.

⁸ Al. Rațiu, *Biserica furată*, Cluj-Napoca 1990, p. 9.

⁹ *Închisoarea de la Sighet*, Baia Mare 1991, p. 59-62.

acest motiv, și în România, încă din vara anului 1948, Nunțiatuura Apostolică de la București a cerut episcopilor greco-catolici să formeze ternare de conducere a diecezelor. Formate din trei persoane, numite de episcopul local cu consimțământul Nunțiatuunii, ternarele urmau să exercite jurisdicția episcopală în cazul în care episcopul ar fi fost împiedicat să o facă¹⁰.

De regulă ternarele se compuneau din vicar general episcopal, provicar general episcopal I și provicar general episcopal II. Lipsa episcopilor titulari din dieceze îngreuna organizarea rezistenței. De aceea, din toamna anului 1949 au fost consacrați, în secret, episcopi auxiliari dintre preoții neretrași mai tineri: Alexandru Todea pentru Arhidieceză (noiembrie 1950), Tit Liviu Chinezu pentru Vicariatul din Vechiul Regat (decembrie 1949), Ioan Cherteș pentru Dieceza de Cluj (decembrie 1949), Ioan Ploscariu pentru Dieceza de Lugoj (noiembrie 1948), Iuliu Hirțea pentru Dieceza de Oradea (iulie 1949) și Ioan Dragomir pentru Dieceza de Maramureș (martie 1949)¹¹. Prin aceste măsuri Sfântul Scaun a urmărit să asigure o conducere canonică Bisericii Unite și, în același timp, să evite infiltrarea în clerul superior a unor probabili colaboratori ai regimului.

Temerile Sfântului Scaun erau pe deplin justificate. Serviciile secrete urmăreau cu multă atenție activitatea de organizare a rezistenței greco-catolice.

Potrivit unui raport consistent elaborat probabil anterior lunii iulie 1950, depistat de noi în Arhiva Ministerului Afacerilor Externe de la București, după arestarea episcopilor, Nunțiatuura Apostolică s-a ocupat de organizarea rezistenței preoților și credincioșilor uniți¹². Totodată, în raport se afirma că Nunțiatuura a solicitat preoților rezistenți să se grupeze în centrele cu populație greco-catolică în jurul vicarilor generali oficiali sau clandestini, iar în cele cu populație romano-catolică în jurul bisericilor romano-catolice. De asemenea, după 1 decembrie 1948, Nunțiatuura a asigurat suportul logistic și susținerea materială a celor din rezistență. Această ultimă măsură era necesară întrucât preoții nereveniți s-au văzut privați de venituri din partea statului sau a comunității. De altminteri, odată cu adoptarea Decretului nr.358/ 1 decembrie 1948, practicarea cultului greco-catolic a fost prohibită, atât clerul cât și credincioșii fideli fiind *în afara legii*. Acțiunea de organizare a Bisericii Unite în clandestinitate a fost parțial o reușită. Într-o lucrare cu caracter memorialistic, episcopul Ploscariu afirmă că, abia în 1957, autoritățile aveau cunoștință deplină asupra structurii de conducere a Bisericii Unite¹³.

În luna mai 1950, 54 de episcopi și preoți catolici¹⁴ (de ambele rituri) au fost transferați în penitenciarul de la Sighet. Ca urmare a regimului inuman la care au fost supuși, aici au încetat din viață episcopii Valeriu Traian Frențiu¹⁵, Ioan

¹⁰ S.A. Prunduș, C. Plăianu, *op.cit.*, p. 159.

¹¹ S.A. Prunduș, C. Plăianu, *Cardinalul Iuliu Hossu*, p. 221; Al. Rațiu, *op.cit.*, p. 35.

¹² Arhiva M.A.E., *fond Vatican*, dos. 220/1948. Raportul conține 64 de file dactilografiate; nu sunt menționate instituția și autorul. Ultimele evenimente prezentate sunt anterioare expluzării nunțiuului apostolic Gerald Patrick O'Hara (4 iulie 1950). De aceea considerăm că a fost elaborat anterior lunii iulie 1950.

¹³ I. Ploscariu, *Lațuri și teroare*, Timișoara 1996, p. 334.

¹⁴ Vasile Aftenie, auxiliar și vicar arhidiecezan de București a încetat din viață în urma torturilor la care a fost supus în subsolurile M.A.I. în mai 1950.

¹⁵ I. Ploscariu, *op.cit.*, p. 214-217.

Suciu¹⁶, Tit Liviu Chinezu¹⁷. În perioada detenției de la Sighet, episcopul Iuliu Hossu a fost contactat de autorități care i-au reiterat propunerea de a crea o *Biserică Catholică românească*, prin care se spera anihilarea romano-catolicilor. Această Biserică urma să colaboreze cu regimul pe terenul reformelor sociale urmând să aibă chiar "legături spirituale" cu Sfântul Scaun, oferta fiind declinată însă de episcop¹⁸.

După decembrie 1948 represiunea a vizat nu doar episcopii și clerul superior al Bisericii Unite ci și pe preoții și credincioșii români fideli Romei. Acțiunea de reîntregire a Bisericii Ortodoxe Române desfășurată de așa-numitele *comitete de inițiativă*, se desfășura într-un ritm și cu rezultate ce nu mulțumeau regimul. Ca urmare, s-a solicitat implicarea activă a administrației locale și a organelor de represiune. Între anii 1949-1950 numai în penitenciarul Aiud au fost închiși 80 de preoți greco-catolici. Unii fuseseră condamnați pentru "uneltire contra ordinii sociale" (art. 209 C.P.), alții pentru "instigare publică" (art. 327 C.P.) sau "omisiune de denunț"¹⁹.

După cum se observă, pentru a păstra aparențele, preoții nu erau condamnați pentru delict de conștiință. Susținând respectarea libertății religioase, regimul sancționa atitudini și/sau comportamente politice. De altminteri, în vara anului 1949, din inițiativa Patriarhiei Bisericii Ortodoxe Române, la București a fost adoptată, de către reprezentanții celor 9 culte recunoscute de stat, o moțiune în care se afirmă existența libertății religioase și posibilitatea organizării cultelor potrivit normelor proprii și legilor țării²⁰. Această acțiune propagandistică servea interesele regimului, oferind justificarea necesară pentru politica represivă față de Biserica Catholică.

Pentru regim fidelitatea credincioșilor catolici față de Sfântul Scaun era sinonimă cu trădarea. Nu întâmplător, în Polonia, Ungaria Cehoslovacia sau România, la sfârșitul anilor '40 și începutul anilor '50 au avut loc *proces-spectacol* inspirate din experiența sovietică a anilor '30. Rostul lor a fost acela de a *pedepsi* și a *educa*. Dușmanul trebuia *demascat*, zugrăvit în culori cât mai sumbre. O dată descoperit, el trebuia să *recunoască* păcatul și să *ispășească*, iar ceilalți să ia aminte. Procesul de la București, desfășurat între 10-17 septembrie 1951, a prilejuit relansarea campaniei împotriva Sfântului Scaun²¹, acuzat de colaborare cu cercurile imperialiste anglo-americane. După o rețetă sovietică e închipuită o vastă conspirație, organizată de cercurile imperialiste, între care se numără și Vaticanul, în scopul anihilării democrațiilor populare. Decodificarea mesajului parazitat de limbajul ideologizant permite însă observații interesante. Autoritățile admit existența în Transilvania a unui număr semnificativ de preoți și credincioși nerevențiți. Desigur că, în activitatea lor au fost susținuți, până în iulie 1950, de Nunțiatura Apostolică de la București. Rolul important pe care-l avea Nunțiatura în

¹⁶ S.A.Prunduș, C.Plăianu, *op.cit.*, p.95-97.

¹⁷ Al. Rațiu, *op.cit.*, p.114-115.

¹⁸ *Ibidem*, p. 87.

¹⁹ Arhiva Penitenciar Aiud, *Registre matricole* 1949, 1950.

²⁰ A.C. Rădulescu, *Libertatea religioasă în R.P.R.*, în *Ortodoxia*, I, nr. 2-3, aprilie 1949.

²¹ *Procesul unui grup de spioni trădători și complotiști în slujba Vaticanului și a Centrului de spionaj italian*, București 1952.

organizarea rezistenței uniților a determinat reacția autorităților care, în iunie 1950, au înscenat un proces menit să justifice expulzarea nunțului Gerald Patrick O'Hara la 4 iulie 1950.

Cu toate eforturile depuse de autorități, existența unei *Biserici Unite clandestine* a fost o realitate confirmată de rapoartele organelor de represiune. În vara anului 1949 se aprecia că această Biserică numără peste 310.000 de credincioși, 750 de preoți din care 500 încă liberi²². Formele de organizare erau diverse, ca și forța acestor grupuri. În iunie 1949, au fost identificate grupuri de rezistență activă în Maramureș și Lugoj. Dar astfel de nuclee existau și în alte părți. Bunăoară, la Băița (jud. Satu Mare) preotul Ioan Brehăiță a organizat cu prilejul sărbătorii Sf. Maria (8 septembrie) o liturghie în prezența a 1000 de muncitori de la exploatarea din Băița, Nistru și Cavnice. O altă manifestare publică a fost organizată de protopopul Ioan Codreanu la Șimleul Silvaniei²³.

O istorie completă a Bisericii Unite din anii *persecuțiilor violente* (1948-1964) presupune demersuri constante și aprofundate care să permită reconstituirea tabloului pornind de la detalii, de la acele *istorii individuale*, tulburătoare. Cele relatate în continuare se întemeiază, în mare măsură, pe mărturiile ce provin de la preoți sau de la familiile lor²⁴. Sunt cazuri luate din zone geografice restrânse, dar care sugerează și depun mărturie pentru tragedia comunității greco-catolice.

În orașul Cluj și în localitățile învecinate s-a organizat, încă din luna octombrie a anului 1948, o puternică rezistență a clerului și credincioșilor uniți. Dar atunci au început și arestările. La 10 octombrie 1948, preotul Gheorghe Neamțu a ținut o predică în care a incriminat acțiunea celor 36 de preoți și protopopi care semnaseră declarația de trecere la ortodoxie. În aceeași seară a fost arestat, mai apoi judecat de Tribunalul Militar Cluj și condamnat la doi ani închisoare pentru delictul de "instigare publică"²⁵. Închis la Aiud, asemeni altor preoți și profesori greco-catolici (Iosif Bal, Teofil Băliban, Dumitru Man), la sfârșitul perioadei de detenție a fost trimis la centrul de triere al deținuților de la Ghencea și, de aici, la Canalul Dunăre-Marea Neagră. Acolo avea să ispășească o altă condamnare "administrativă" de trei ani. A fost eliberat, asemeni altor deținuți cu pedepse administrative, după moartea lui Stalin. Revenit la Cluj, ca mulți alți preoți "nereveniți", a căutat să se califice într-o meserie care să-i permită supraviețuirea.

În primele zile ale anului 1949, a fost arestat unul din membrii ternarului Episcopiei de la Cluj, preotul Silviu Augustin Prunduș. Anchetat în lunile următoare, a fost condamnat de Tribunalul Militar Cluj, la 29 martie 1949, pentru delictul de "instigare publică", delictul de "răspândire de publicațiuni interzise" și delictul de "uz de fals"²⁶.

²² Arhiva M.A.E., *fond cit., dos. cit.*

²³ *Ibidem.*

²⁴ Doresc să mulțumesc și pe această cale prof. univ. dr. Marcel Țirban și prof. univ. dr. Nicolae Gudea, care mi-au pus la dispoziție, cu multă amabilitate, documentele aflate în posesia domniilor lor.

²⁵ Extras din *Hotărârea penală* nr. 2908/10 noiembrie 1948.

²⁶ Copie-extras *Sentița* nr. 1116/29 martie 1949 a Tribunalului Militar Cluj, secția a II-a.

Astfel, pentru că au hotărât să rămână fideli Romei și alături de credincioșii lor, preoții greco-catolici erau urmăriți, arestați și condamnați. Libertatea religioasă de care vorbea regimul căpăta adeseori înțelesuri stranie. Credița greco-catolică devenise, după 1 decembrie 1948, un delict. Vicarul Episcopiei de Cluj, canonicul Nicolae Pura, se afla în atenția autorităților încă de la sfârșitul anului 1948, pentru "activitatea sa de propagandă pe care a desfășurat-o în fața mai multor preoți și credincioși ai fostului cult greco-catolic, ca aceștia să nu adere la cultul ortodox"²⁷. Adăpostit de un fost student al său, Ioan Botiza, canonicul Nicolae Pura a coordonat activitatea preoților uniți din Episcopia de Cluj-Gherla, fiind arestat în mai 1953 și condamnat la cinci ani închisoare.

În zona Năsăudului au existat, de asemenea, numeroși preoți care au continuat, și după decembrie 1948, să rămână fideli credinței și credincioșilor lor. În localitățile Feldru, Rebrîșoara, Sângeorz-Băi, Năsăud, preoții Ioan Roșu, Eugen Sârbu, Ioan Pop, Virgil Florian și alții, au continuat să țină liturghii, să fie alături de credincioși în momentele care marchează viața creștinului: botez, cununii, înmormântări. Au improvisat altare în locuințele proprii sau ale credincioșilor, s-au deplasat dintr-o localitate în alta pentru a evita supravegherea autorităților. Unii au preferat să demisioneze și să aibă ocupații laice pentru a putea celebra în secret potrivit cultului căruia i-au rămas fideli.

Într-o zonă învecinată Năsăudului, în Bistrița, preoții greco-catolici au continuat să celebreze potrivit ritului greco-catolic. Atunci când autoritățile locale au interzis acest lucru sigilând bisericile, unii preoți au oficiat în locuințele lor. Așa a procedat preotul Ioan Mititeanu din Cornești. La slujbele sale participau și credincioși uniți nereveniți din satele învecinate. Alți preoți, care au semnat inițial trecerea, au revenit, ținând slujbe acasă (preotul Alexandru Poenar din comuna Matei). Cu sprijinul credincioșilor unii preoți au reușit să evite arestarea și condamnarea timp de ani de zile, cum a fost preotul Ioan Sângeorzan din Bistrița. Arestat în cele din urmă, în anul 1958, preotul Sângeorzan a fost condamnat la șapte ani închisoare, fiind eliberat în urma amnistiei din 1964.

După incidentele violente petrecute în octombrie 1948 în comunele Groși și Lăpușul Românesc²⁸, preotul Atanasie Oniga trăiește timp de cinci ani în locuri ascunse din satele vecine: Suciul de Jos, Suciul de Sus și Groșii Țibleșului. În fiecare localitate au fost construite grupe de apărare, cu sarcini transmise și receptate prin folosirea unor parole. Existența acestora în zona Lăpușului și a celorlalte sate au însemnat adevărate puncte strategice ale rezistenței anticomuniste. Ele au atras continuu intervenția trupelor de securitate care au operat numeroase arestări. Pentru a feri satele de represalii preotul a decis să părăsească zona cu intenția de a părăsi țara. Depistat însă de organele de securitate, a fost rănit și a murit, la scurtă vreme, în spitalul din Dej (ianuarie 1953).

²⁷ Copie extras Sentința nr. 188/ 1 octombrie 1955 a Tribunalului Militar Timișoara, de condamnare a pr. Ioan Botiza.

²⁸ Arhivele Naționale, București, *fond Direcția Administrației de Stat*, dos. 19/1948. Raportul informativ al Insp. Gen. Administrativ, circa a III-a Cluj, nr. 39324/19 noiembrie 1948. Raportul conține o descriere detaliată a evenimentelor produse în comunele Groși și Lăpușul Românesc.

Interesul autorităților față de așa-numita *problemă greco-catolică* a fost unul permanent. Spre exemplu, erau întocmite situații centralizate la nivel de județ și țară ce includeau informații despre activitatea și atitudinea tuturor foștilor preoți greco-catolici nereveniți, specificându-se poziția față de unificare și dacă fac sau nu servicii religioase. Un raport întocmit în anul 1952 la nivelul județului Mureș relevă că din 36 de preoți nereveniți, cea mai mare parte au o atitudine ostilă față de actul unificării, iar câțiva dintre ei organizau servicii religioase clandestine²⁹.

Alte rapoarte au urmărit să surprindă atitudinea credincioșilor greco-catolici după 1948, câți au revenit la Biserica Ortodoxă Română după această dată, numărul celor rămași în rezistență, câți au trecut la alte culte. Potrivit unui astfel de raport, în județul Mureș majoritatea celor rămași greco-catolici erau din mediul urban³⁰. Rapoartele și concluziile formulate confirmă interesul puterii politice pentru elita clericală locală, dar și limitele lor. La o altă întrebare din raportul privitor la preoții nereveniți – dacă fac servicii religioase clandestine – răspunsul pozitiv este dat pentru doi, negativ pentru șapte și cu semnul întrebării pentru restul de 29. Activitatea lor clandestină nu e negată, ci doar că a rămas necunoscută. Unii dintre preoți se aflau și sub supravegherea securității. Notele informative caută să surprindă activitatea lor în clandestinitate: satele unde organizează servicii religioase, numărul participanților, cu ce alți preoți colaborează³¹.

Cât privește Biserica Ortodoxă Română, în anii '50 ierarhii și teologii au contribuit nu numai la legitimizarea regimului comunist și plasarea sa în continuitatea istorică românească, ci și la înscrierea totalitarismului comunist în tradiția teocratică bizantină³². Prin *Apostolatul social*, patriarhul Iustinian a căutat să adapteze tradiția răsăriteană la noile realități sociale, politice, economice, culturale și spirituale. Efortul său a condus, potrivit aprecierii preotului Alexander F.C. Webster, la forjarea unei sinteze unice între analiza socială de inspirație marxistă și spiritualitatea ortodoxă³³. Adaptarea la noul context a principiului simfoniei în relațiile dinre stat și Biserică va permite Bisericii Ortodoxe să justifice nu numai colaborarea celor două instituții ci și promovarea de Biserică a intereselor statului pe plan intern și internațional.

Un alt principiu fundamental al eclesiologiei răsăritene, *sinodalitatea*, va asigura temeiul colaborării Bisericilor Ortodoxe într-un "front unic" împotriva Occidentului. Un front menit, între altele, să apere pacea și să împiedice refacerea cordonului sanitar realizat de Vatican în perioada interbelică. Astfel, cum observă și O. Gillet, ecumenismul ortodox al anilor '50 se conjugă cu anticatolicismul³⁴. Însă, trebuie menționat faptul că, atât statul comunist, cât și Bisericile Ortodoxe precizau că se opun, fiecare din motive diferite, doar pretențiilor Vaticanului și nu

²⁹ Arhivele Naționale, Filiala Mureș, *fond Departamentul Cultelor. Inspectoratul județean Mureș*, dos. 344, f. 193.

³⁰ *Ibidem*, dos. 347, f. 42.

³¹ *Ibidem*, dos. 349, f.158.

³² O. Gillet, *Religion et Nationalisme. L'Idéologie de l'Église Orthodoxe Roumaine sous la régime communiste*, Bruxelles 1997, p.36.

³³ A.F.C. Webster, *The Price of Prophecy. Orthodox Churches on Peace, Freedom and Security*, Washington DC 1993, p.99.

³⁴ O. Gillet, *op. cit.*, p. 66.

credincioșilor catolici. Încercarea de eliminare a papei din pietatea și orizontul religios al catolicilor a fost o constantă a politicii ecleziastice a regimurilor comuniste. În plus, în țările comuniste cu o populație majoritar ortodoxă și unde existaseră Biserici Unite, dimensiunea antiromană a ideologiei Bisericilor Ortodoxe era menită să justifice suprimarea greco-catolicilor și, totodată, să avertizeze asupra rolului nefast al Vaticanului, susținător al intereselor imperialiste.

În România literatura ortodoxă, mesajele și cuvântările ierarhilor bisericii din anii '50 învederează această atitudine. Cu prilejul unei Conferințe organizată la Patriarhie (23 octombrie 1949) patriarhul Iustinian atenționa asupra pericolului reprezentat de Vatican și "uneltele" sale din România care îi pot "clătina pe credincioși"³⁵. Un an mai târziu, aflat într-un turneu pastoral în Ardeal, patriarhul admitea existența unor frământări în rândul clerului și populației "provocate – în opinia sa – de agenți". Nu a ezitat să amenințe cu "smulgerea neghinei pentru a nu mai fi posibilă vreo spărtură..."³⁶. Ajuns la Beiuș, i-a sfătuit pe preoți să purceadă cu sinceritate la definitivarea reîntregirii, altminteri riscau să devină "dușmani ai Bisericii și ai statului"³⁷. Instalarea noului episcop de Oradea, Valerian, i-a prilejuit patriarhului reluarea temei, de acum binecunoscută: preoțimea revenită nu e complet unificată; trebuie consolidată revenirea în Bihor și Crișana³⁸.

Astfel, în pofida eforturilor depuse de Biserica Ortodoxă, *reîntregirea* departe de a contribui la înfăptuirea unității spirituale a românilor, cum s-a afirmat în epocă, a provocat noi drame într-o societate oricum traumatizată de experiența comunistă. Mai mult, ierarhii ortodocși au fost nevoiți să admită nu numai existența unei *Biserici Unite clandestine*, ci și frământările și nemulțumirile prezente în rândul clerului și credincioșilor reveniți. În cazul primilor, adeseori ele au fost exprimate în prezența autorităților ecleziastice superioare. Bunăoară, la Cluj, cu prilejul Conferinței preoților din protopopiat, ce a avut loc la 16 aprilie 1957, unul dintre preoții reveniți a formulat în intervenția sa numeroase critici la adresa modului în care s-a realizat consolidarea unificării. "Și astăzi, spunea în intervenția sa, unificarea pare să fie în stadiul de uniune religioasă artificială, nesinceră". Unii dintre preoții reveniți au părăsit Biserica, la scurtă vreme după gestul lor; alții au optat pentru o soluție temporară, până la găsirea altui plasament în viața socială. Evenimentele petrecute la Cluj și în alte locuri din Ardeal, în anii 1955-1956, au făcut ca o parte din preoții și credincioșii reveniți "să se cutremure în atașamentul față de Biserica Ortodoxă"³⁹.

Acest lucru a accentuat suspiciunea clerului superior al Bisericii Ortodoxe față de reveniți. De altminteri, remarca preotul, nu a existat *niciodată* încredere în clerul revenit. Nu întâmplător, în vara anului 1956, foștii preoți greco-catolici au fost obligați să completeze un chestionar prin care li s-a cerut să-și reînnoiască declarația de mărturisire și atașament la ortodoxie. Consolidarea unității Bisericii, avertizează preotul, nu se poate face în consistoriul (tribunalul ecleziastic) care de

³⁵ Patriarhul Iustinian, *Cuvântul Bisericii Ortodoxe Române în chestiunea libertății cultelor religioase*, București 1949, p. 230.

³⁶ *Ibidem*, p. 257.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, p. 414.

³⁹ S.A. Prunduș, C. Plăianu, *Cardinalul Iuliu Hossu*, p. 250-251.

la unificare și până în 1957, în 99% din cazuri, a judecat preoți reveniți. Măsurile administrative nu rezolvă această problemă complexă și, totodată, sensibilă, pentru că "cel ce vrea să consolideze trebuie să atragă nu să reprime"⁴⁰.

Prezent la conferință, episcopul Nicolae Colan a avut o reacție violentă. A cerut tuturor preoților reveniți să-și afirme poziția față de documentul prezentat. În cele din urmă majoritatea lor au decis să-l semneze. O anchetă departamentală desfășurată ulterior, a confirmat cele spuse de preoții reveniți. În speranța atenuării nemulțumirilor, la Cluj a fost instalat episcopul Teofil Herineanu, fost preot greco-catolic și cel dintâi care fusese ridicat în scaunul episcopal după 1 decembrie 1948 în calitate de episcop al Romanului (1949). În octombrie 1958, unul dintre foștii colaboratori ai episcopului Hossu, pr. dr. Vasile Aștilean, a trecut la ortodoxie. Câțiva ani mai târziu a devenit cel de-al doilea episcop ortodox provenit din rândul greco-catolicilor⁴¹.

După moartea lui Stalin, dezghețul ce adia dinspre Moscova a avut efecte diferite în interiorul blocului comunist. Relaxarea ideologică și eliberarea unor categorii de deținuți politici, inclusiv preoți, nu a fost însoțită de alte concesii față de Biserică. Dimpotrivă, în anii 1954-1955 se reafirmă prioritatea luptei ideologice împotriva religiei. În rezoluția C.C. al P.C.U.S din 7 iulie 1954, era criticată prioritatea membrilor de partid față de manifestările religioase, hotărându-se reluarea campaniei antireligioase prin intensificarea activității organizațiilor politice și obștești⁴². În Ungaria, într-o declarație a C.C. al Partidului Comunist din 1955, se afirma că "lupta ideologică împotriva religiei este parte integrantă a luptei de clasă", lupta împotriva reacțiunii clericale fiind una politică⁴³. În Polonia primatul Bisericii Catolice, cardinalul Wyszinski, artizanul celebrului acord realizat în aprilie 1950, a fost arestat în septembrie 1953⁴⁴.

Contradicțiile politicii religioase a regimurilor comuniste sunt revelatoare pentru dilemele cu care se confruntau elitele comuniste. Biserica era singura instituție purtătoare de valori, mesaje, comportamente și atitudini diferite care fusese tolerată de comuniști. În condițiile reducerii presiunii asupra societății, Biserica ar fi putut deveni un pol de referință pentru cei nemulțumiți. Posibilitatea amenințării monopolului politic și ideologic era o provocare pe care liderii comuniști nu aveau să o accepte. Edificarea comunismului era, de altminteri, inextricabil legată de formarea *omului nou*. În pofida denunțării abuzurilor staliniste, politicile religioase ale regimurilor comuniste au suferit doar modificări superficiale și nu de substanță. Violențele fizice vor face loc, treptat, mai cu seamă în anii '60, unor metode mai subtile, dar tot atât de periculoase. Concesiile admise Bisericii din rațiuni tactice au fost anulate îndată ce interesele regimului o cer. Țelul politicilor religioase era, finalmente, identic: subjugarea tuturor manifestărilor vieții sociale, de familie, personale, eliminarea opiniilor și aprecierilor întemeiate pe convingeri religioase.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 253.

⁴² G. Buss, *The Bear's Hug. Christian Belief and the Soviet State. 1917-1986*, Michigan 1986, p. 41-42.

⁴³ M. Tomka, *Church and Religion in a Communist State, 1949-1950*, în *New Hungarian Quarterly*, XXXI, 1991, nr. 121, p. 59-69.

⁴⁴ A. Michnik, *The Church and the Left*, Chicago, p. 65.

Urmând exemplul sovieticilor din primăvara anului 1953, regimul de la București a amnistiat unele categorii de deținuți politici, îndeosebi pe cei cu "pedepse administrative", între care se numărau și unii preoți. Doi ani mai târziu, o dată cu dezafectarea penitenciarului de la Sighet, episcopii și preoții catolici ce au supraviețuit infernului concentraționar au fost unii eliberați, alții judecați și condamnați. Episcopii uniți supraviețuitori Iuliu Hossu, Ioan Bălan și Alexandru Rusu, după o perioadă de refacere la spitalul "Gerota" din București, au fost primiți în audiență de P. Groza. Din nou li s-a propus trecerea la ortodoxie în schimbul libertății și a unor favoruri⁴⁵. Ca urmare a refuzului, celor trei episcopi li s-a fixat domiciliu obligatoriu la mănăstirea Argeș. Beneficiind de o anumită libertate, puteau primi vizitatori ori puteau ieși în oraș, episcopii au avut posibilitatea reluării legăturilor cu preoții și credincioșii din rezistență.

Problemele cu care se confruntau cei din clandestinitate erau numeroase. Preoți și credincioși continuau să fie hărțuiți de autorități. În unele cercuri ale rezistenței s-a conturat soluția frecventării temporare a bisericilor romano-catolice. Preoții urmau să slujească în limba latină, în ritul roman, dar să predice și să catehizeze în limba română⁴⁶. Soluția provizorie, susținută între alții de episcopul Ploscariu și canonicul N. Pura, nu a fost agreată de episcopii uniți. Aceștia au acceptat ajutorul oferit de episcopul Márton Áron, în sensul acordării de asistență spirituală în limba maternă de preoții romano-catolici credincioșilor uniți, dar nu au fost de acord cu trecerea la ritul roman⁴⁷.

În primăvara și vara anului 1956 speranțele clerului și credincioșilor uniți legate de realizarea Bisericii lor s-a exprimat printr-o revigorare a vieții religioase. De altminteri, în aprilie, episcopii uniți au înaintat autorităților vremii un memoriu care a fost adus la cunoștința credincioșilor prin intermediul preoților din rezistență. În acest document, cei trei episcopi au afirmat ilegalitatea desființării Bisericii Unite, faptul că "preoțimea și credincioșii s-au aflat sub presiunea puterii de stat" în anul 1948 și în toți anii ce au urmat, în timp ce episcopii și elita ecleziastică erau izolați și închiși în mănăstiri ortodoxe⁴⁸. În consecință, trecerea la ortodoxie s-a făcut fără episcopii greco-catolici și împotriva voinței preoților și credincioșilor. Totodată, episcopii au negat valoarea "conciliabului secret de la Cluj, din 1 octombrie 1948" și dreptul celor 36 de preoți adunați acolo de a hotărî în numele întregii Biserici Unite. L-au contestat și în decembrie 1948 când, în temeiul acestuia, s-a decretat desființarea Bisericii Unite. Același lucru l-au făcut și "după 75 de luni de izolare a reprezentanților autorizați ai Bisericii, după întemnițarea grea de aproape 5 ani încheiați" a întregului episcopat, tratați ca "robi ordinari". Legile regimului, Constituția (1952), celelalte legi organice, angajamentele internaționale au fost invocate toate pentru ca, în concluziile finale ale memoriului să repete, în temeiul lor, cererea stăruitoare cu care a început "de a repara, fără amânare și marea

⁴⁵ I. Ploscariu, *op.cit.*, p. 222. Autorul susține că, într-o discuție avută la Curtea de Argeș, episcopul Hossu i-a vorbit despre propunerea lui P. Groza de a trece la ortodoxie în schimbul scaunului mitropolitan de la Iași.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 298 și urm.

⁴⁷ S.A. Prunduș, C. Plăianu, *Cardinalul Iuliu Hossu*, p. 259.

⁴⁸ Memoriul a fost publicat zece ani mai târziu în publicația din exil "Buna Vestire" IV, 1966, aprilie-iunie.

greșeală inițială comisă prin decretul pomenit... și a se reda Bisericii noastre, încătușată prin el pe nedrept și fără nici un temei real justificat, libertatea de funcționare, reaşezându-se în toate drepturile avute înainte⁴⁹.

Demersul celor trei episcopi a fost susținut de auxiliarii lor, de toți preoții și credincioșii uniți nereveniți. Susținerea populară de care beneficiau episcopii era confirmată de evenimentele petrecute în cursul aceluiași an în numeroase localități din Ardeal. Preoții din rezistență coordonau acțiunea de strângere a semnăturilor în favoarea relegalizării Bisericii Unite. Numai în regiunea Satu Mare, circa 100.000 de persoane și-au înscris numele pe aceste liste. Preoții nereveniți se întâlnesc, activează mișcarea de rezistență, oficiază liturghii în spații publice fără teama de autorități. La Bixad, Medieșul Aurit (jud. Satu Mare), Bistrița, în satele de pe Valea Mureșului, mii de credincioși reveniți sau nu, au participat la serviciile religioase. Frământarea religioasă din Ardeal a sporit îngrijorarea cercurilor ortodoxe, mai cu seamă datorită *defecțiunilor* ce se înregistrau în rândul preoților reveniți. La rândul lor, autoritățile locale par să fi fost surprinse, inițial, de amploarea acțiunilor clerului și credincioșilor uniți. Altminteri, e greu de explicat cum anume, la Cluj, în plină zi, doi preoți greco-catolici Vasile Chindriș și Izidor Ghiurco, au oficiat serviciul divin într-o piață publică ocupată de câteva mii de persoane⁵⁰. Curând însă speranțele greco-catolicilor vor fi spulberate.

Autoritățile au declanșat o amplă acțiune de identificare, arestare și condamnare a preoților din rezistență. În același timp, cei trei episcopi au fost separați și internați în locuri diferite: episcopul Ioan Bălan la mănăstirea Ciorogârla, unde a și încetat din viață la 4 august 1959; episcopul Hossu la mănăstirea Căldărușani; episcopul Alexandru Rusu la mănăstirea Cocoș (jud. Tulcea). Considerat a fi fost principalul instigator al clerului nerevenit, episcopul Rusu a fost inculpat într-un proces judecat la Tribunalul Militar Cluj, în februarie 1957, și condamnat la 25 de ani închisoare pentru "agitație contra statului"⁵¹. Întemnițat la Gherla, episcopul a refuzat "reeducarea", ce însemna pentru greco-catolici recunoașterea desființării Bisericii Unite. Ca urmare a tratamentului inuman la care a fost supus, a încetat din viață la 9 mai 1963⁵².

Replica brutală, violentă a autorităților la solicitările clerului și credincioșilor uniți ilustrează perpetuarea politicii religioase de la sfârșitul anilor '40. Regimul pare decis să nu modifice *status-quo*-ul confesional fixat în anul 1948. Biserica Ortodoxă Română a continuat să fie singura instituție religioasă ce a beneficiat de un statut privilegiat în raport cu celelalte confesiuni. În privința raporturilor Statului cu Biserica Catolică (de ambele rituri) nu s-a întrevăzut nici o schimbare. Potrivit logicii războiului rece, Sfântul Scaun a continuat să fie asociat cu lagărul imperialist. Rolul pe care Biserica Catolică l-a avut în evenimentele din Polonia și Ungaria din toamna anului 1956 a confirmat, în opinia liderilor comuniști români,

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ S.A. Prunduș, C. Plăianu, *Catholicism și ortodoxie*, p. 152. Cei doi autori vorbesc de 5.000 de participanți. În schimb autoritățile dau o cifră mai redusă, de circa 1.500. Vezi în acest sens copia-extras a sentinței nr. 288/19 iulie 1959 a Tribunalului Militar Cluj, dos. Nr. 269/1954.

⁵¹ S.A. Prunduș, C. Plăianu, *Cardinalul Iuliu Hossu*, p. 230-231.

⁵² *Ibidem*.

caracterul "reacționar" al politicii Vaticanului. În cuvântarea rostită la Cluj (5 noiembrie 1957), prilejuită de "prelucrarea" evenimentelor din Ungaria, Miron Constantinescu a reliefat rolul jucat de primatul Ungariei, cardinalul Mindszenty, în jurul căruia "s-a grupat reacțiunea maghiară"⁵³. Cardinalul acționase asemeni unui veritabil om politic "ce urmază să ghideze Ungaria" condiționând susținerea guvernului Nagy de formarea unui partid catolic creștin "după orientarea Adenauer", iar Papa (este vorba de Pius al XII-lea) "apare cu un mesaj și binecuvântează victimele din Budapesta"⁵⁴. Evenimentele din Ungaria demonstrează necesitatea întăririi muncii politice deoarece, avertiza Miron Constantinescu "pe linia Bisericii Catolice se duce o propagandă dăunătoare poporului nostru și țării".

Persistența schemei interpretative cu privire la evenimentele ce au condus la suprimarea Bisericii Unite în toamna anului 1948 este vizibilă, între altele, în constatările și aprecierile completelor de judecată care au pronunțat sentințe în cazul preoților și credincioșilor uniți din clandestinitate. Justiția comunistă sancționa atitudini și comportamente ce puneau sub semnul întrebării filosofia așezată la baza sistemului și chiar sistemul însuși. Într-o astfel de sentință se afirma că Vaticanul era "adept al concepției idealiste, în opunere cu concepția materialistă, adoptată și însușită de marxismul științific și de țările din lagărul socialist", că se implica în chestiuni de politică internațională și manifesta "tendențe de imixtiune în forma de conducere și organizare a statelor în care avea credincioși, punându-se în slujba lagărului imperialist". Ori în 1948 "marea majoritate a credincioșilor de religie greco-catolică, privind dialectic istoria și conjunctura internațională... au hotărât să se reîntoarcă la religia strămoșească". Însă, această mișcare revoluționară "a avut adversarii ei", care s-au manifestat ca atare, atât în anul 1948 cât și în anii următori. Unii dintre acești adversari s-au menținut *pasivi*, alții au apreciat "inițiativa credincioșilor" ca o măsură impusă de guvern. O astfel de propagandă pune în pericol "ordinea și siguranța statului" și, în consecință, "a fost stigmatizată și sancționată de legile penale"⁵⁵.

Aprecierile sunt relevante și pentru maniera în care a fost definit conceptul de *libertate religioasă* în legislația comunistă. Dispozițiile constituționale și cele ale legii cultelor a limitat libertatea religioasă în funcție de "interesele superioare ale statului". Un stat întemeiat pe o ideologie cu pretenții de infailibilitate ce tindea să monopolizeze spațiul public și să se insinueze în sfera privată a cetățenilor. Astfel, contestarea unei decizii reprezenta o provocare de neiertat pentru că pune sub semnul întrebării natura perfectă a sistemului⁵⁶. Potrivit acestei logici apărarea Bisericii Unite, solicitarea relegalizării ei, practicarea cultului în clandestinitate constituiau instigări împotriva regimului, acțiuni contrarevoluționare. Așa se explică faptul că preoții și credincioșii din rezistență au fost judecați și condamnați pentru delikte politice și nu de conștiință.

⁵³ 1956. *Explozia. Percepții române, iugoslave și sovietice asupra evenimentelor din Polonia și Ungaria*, ediție întocmită de C. Lungu și M. Retegan, București, 1996 doc. 67, p. 204-216.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Copie-extras, Tribunalul Militar Cluj, dos. 240/1957, sentința nr. 219/11 iulie 1957.

⁵⁶ G. Schöpflin, *Politics in Eastern Europe. 1945-1992*, în special cap. 4, *Stalinism*.

Formularea principiilor comunismului național și reorientarea treptată a politicii externe la începutul anilor '60 au coincis cu semnificative mutații pe plan intern. Închisorile politice au început să se deschidă în 1962, ultimii deținuți fiind eliberați în anul 1964. O componentă importantă a noului curs a constituit-o campania de derusificare a instituțiilor culturale. În paralel, se depuneau eforturi în vederea inserării tradițiilor culturale și naționale în tiparele unui comunism național⁵⁷.

În plus, *ostpolitik*-ul promovat de Sfântul Scaun în perioada postconciliară (Vatican II) părea să contribuie la relansarea dialogului dintre Biserica Catolică și regimurile comuniste. Acordurile încheiate de Sfântul Scaun cu Ungaria (1964) și Cehoslovacia (1965) și, mai ales, relegalizarea Bisericii Unite de guvernul de la Praga (1968) au resuscitat speranțele greco-catolicilor români. Dar vizitele efectuate de I. Gh. Maurer și N. Ceaușescu (1973) la Vatican nu s-au finalizat cu modificarea statutului Bisericii Române Unite.

Tolerată de regim Biserica Română Unită va rămâne, până în 1989, o "Biserică a Tăcerii"⁵⁸.

⁵⁷ G. Ionescu, *Comunismul în România*, București 1994, p. 369-382.

⁵⁸ Prin Decretul-Lege nr. 9/31 decembrie 1989 al C.F.S.N. a fost abrogat Decretul nr. 358/1948 și recunoscută oficial Biserica Română Unită cu Roma (Greco-Catolică).

PAPA PAUL AL VI-LEA ȘI BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ

ȘERBAN TURCUȘ

ABSTRACT. *The Pope Paul VI and the Romanian Uniate Church.* The study deals with two significant moments in the life of the Greek-Catholic Church in exile: first, a group of priests, belonging to the Eastern Church, were received by Pope Paul VI; second, the appointment of the first Romanian cardinal (In pectore), Iuliu Hossu, Bishop of Cluj-Gherla (bishopric carrying on its activity underground). The two moments were an occasion for the Pope to make significant ecclesiological reference to the place and part played by the Romanian Greek-Catholic Church, within the Universal Church. For Paul VI, the Greek-Catholic Church, although abolished in Romania, remained an institutional and sacramental reality, standing for an *Ecclesia sui iuris*, within the context of the post Vatican II debates, and representing a part of the Romanian Orthodoxy in communion with Rome.

Ecclesiologia Bisericii Catolice în intervalul de timp scurs între pontificatul lui Pius al XII-lea identificat ca un exercițiu de putere autocratic și solitar și pontificatul lui Paul al VI-lea, perioadă în care s-au declanșat toate tensiunile acumulate în secolele succesive conciliului de la Trent¹ a evoluat nu numai sub raport general ci și sub raportul relațiilor cu Orientul ortodox și bisericile aparținătoare acestei cele de-a doua matrici a lumii europene. Cezura între cele două pontificate este marcată de conciliul Vatican II cea mai înaltă reprezentare în interiorul Bisericii universale. Între deciziile uzate de trecerea timpului ale conciliului tridentin foarte accentuat reprezentate în pontificatul lui Pius al XII-lea și deciziile novatoare, dar fragile din punct de vedere al stabilității, luate de către Vatican II și a căror încercare de punere în practică se produce sub Paul al VI-lea, încercăm să ne situăm discursul referitor la ecclesiologia catolică post Vatican II în relație cu Biserica românească. Deși există un curs ascendent al recuperării dimensiunii ecclesiale a Bisericilor Orientale încă din timpul lui Pius al IX-lea totuși racordarea în mod activ la corpul ecclesial universal și promovarea vitalității și importanței Bisericilor orientale este o înfăptuire post Vatican II. Un cunoscut profesor bolognez Enrico Morini subliniază faptul că o serie întreagă de evenimente ne îndeamnă să vorbim de o întoarcere cu 180 de grade a practicilor Bisericii Romane vizavi de Bisericile Orientale de la jumătatea secolului al XIX-lea². Așadar se profilează o puternică valorizare a structurilor episcopale ale bisericilor orientale

¹ A. Riccardi, *Il potere del papa da Pio XII a Paolo VI*, Roma 1988, passim.

² E. Morini, *Le due anime dell' "unitismo". Due modelli di unità ecclesiale nella Romania franca del XIII secolo*, în *Studi e Ricerche sul' Oriente Cristiano XIV*, 1991, p. 411.

exprimată în tendința de a sustrage eparhiile orientale de sub jurisdicția arhiepiscopului latin pentru a constitui provincii mitropolitane de rit oriental – cazul diocezei transilvane de Făgăraș care în 1853 prin bula "Ecclesiam Christi" a lui Pius al IX-lea este sustrasă jurisdicției Esztergomului și ridicată la rangul de mitropolie i se adaugă un titlu în mod eclesiologic semnificativ cel tradițional de Alba Iulia.

Problema Bisericilor orientale a fost dezbătută în conciliul Vatican II și acesteia chiar i-a fost acordată o atenție specială prin elaborarea unui decret conciliar intitulat *Orientalium Ecclesiarum*, din 21 XI 1964³. Conform acestuia Biserica catolică recunoaște pe orientalii catolici ca proprii ei fii "care își păstrează patrimoniul lor spiritual, liturgic, disciplinar și teologic" și se manifestă în sensul păstrării purității acestui patrimoniu fiind în deplină comuniune cu frații care urmează tradiția occidentală, și totodată declară că acest patrimoniu, în tradițiile lui diverse aparține deplinei catoliciții și apostoliciții a Bisericii. Decretul conciliar numește Bisericile orientale catolice "Biserici particulare sau rituri" și le situează în corpul Bisericii una sfântă: "Biserica sfântă și catolică, este corpul mistic al lui Christos și este compus din credincioși, care sunt organic uniți de Spiritul Sfânt în aceeași credință, de aceleași sacrameinte și aceleași conducere, și care organizându-se în diverse grupuri stabile în jurul ierarhiei constituie Biserici particulare sau rituri". Mai explicită este constituția dogmatică asupra Bisericii (*Lumen Gentium*). Prin divina providență s-a întâmplat că diferite Biserici în diverse locuri întemeiate de apostoli și succesorii lor de-a lungul secolelor s-au constituit în diverse comunități organice care păstrând unitatea credinței și constituția Bisericii universale se bucură de o disciplină proprie, de un patrimoniu teologic și spiritual propriu. Așadar Bisericile Orientale Catolice, deși recunoscute de către Scaunul Apostolic după ruptura de comuniune dintre Orient și Occident își au rădăcinile în acele matrici ale credinței și ale tradițiilor acestora"⁴.

De aceea Biserica catolică nu se identifică cu Biserica latină ci se compune din aceste variate Biserici și rituri, adică din Biserica latină din Occident și Bisericile orientale care deși diferite între ele din cauza riturilor liturgice de disciplină ecleziastică și de patrimoniu teologic și spiritual, sunt unite între ele prin credință, sacrameinte și în comuniune ecleziastică cu Biserica romană, recunoscând primatul ministerului lui Petru, episcop de Roma asupra Bisericii Catolice. *Orientalium Ecclesiarum* afirmă că aceste diverse biserici "Sunt încredințate păstoririi pontifului roman, care prin voință divină succede fericitului Petru în primatul asupra Bisericii universale". Consecința eclesiologică și canonică a unității și pluralității Bisericii este aceea că "Bisericile din Orient ca și cele din Occident au dreptul și datoria de a se conduce după propria disciplină deoarece aceasta este tradiția, corespunde cutumelor și aspirațiilor credincioșilor. Dreptul și datoria de a se conduce după propria disciplină particulară comportă o autoritate superioară proprie și o autonomie internă între frontierele propriului teritoriu, adică o putere legislativă, administrativă și juridică cu excepția autorității supreme a suveranului pontif și a conciliului ecumenic. Decretul *Orientalium*

³ *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, 1996, p. 397.

⁴ *Ibidem*.

Ecclesiarum tratând Bisericile Orientale Catolice, uzează terminologia "Biserici particulare sau rituri" identificând astfel conceptul de "Ecclesia particularis" Biserici patriarhale, mitropolitane, cu acela de ritus considerat inadecvat pentru exprimarea deplină a realității unei determinate comunități grupată în jurul unei ierarhii și dotată cu elemente particulare etnico-religioase recunoscându-se pentru aceste comunități statutul de "Ecclesiae sui iuris". Termenul de "ritus" sau "Ecclesia ritualis" în uz în secolul al XVI-lea inducea atenția spre particularitatea mai cu seamă liturgică în dauna întregului patrimoniu spiritual, cultural, istoric și disciplinar. În canonul 27 al "Codului de drept canonic oriental" se explică "Ecclesiae sui iuris" este o grupare de credincioși creștini în jurul unei ierarhii în virtutea normelor dreptului canonic, și pe care autoritatea supremă a Bisericii o recunoaște expres sau tacit ca "sui iuris". Orice biserică *sui iuris* își urmează și păstrează propriul rit; ritul nu este un element juridic al Bisericii *sui iuris* ci e patrimoniul său. De aceea specifică decretul conciliar, să știe și să fie siguri toți orientalii că pot și trebuie să păstreze riturile lor legitime, disciplina lor, și că nu trebuie să introducă modificări decât în cazul progresului lor organic. Dacă însă datorită unor persoane sau circumstanțe de timp și evoluție s-au operat modificări să se revină la vechile tradiții⁵.

Pontificatul lui Paul al VI-lea înseamnă pentru relațiile cu țările din estul Europei o perioadă de relativă destindere, materializată în parțiale reactivări ale Bisericilor Catolice și posibilitatea refacerii prin instrucție a corpului sacerdotal. Ca unul din responsabilii Curiei pentru problemele de politică externă, în timpul pontificatului lui Pius al XII-lea el trasese directivele a ceea ce va deveni așa numita Ostpolitik: "Montini aveva definito la strategia vaticana a proposito dei paesi dell'Est, politica della pazienza, una pazienza ferma e senza illusioni ma che niente stanca"⁶.

În cazul românesc pe lângă situația generală a romano-catolicilor lucrurile se prezentau în mod divers și datorită contenciosului ecleziastic ce opunea Biserica Ortodoxă Română, Bisericii Greco-Catolice, care deși formal desființată continua desfășurarea unei relativ reduse activități catehetice și liturgice, prezervând astfel ideea genuină de Biserică spirituală în totală contrapunere cu ideea-forță, prioritar, patrimonial-materialistă și secundar spirituală a Bisericii surori⁷. Adăugăm aici opinia lui Vittorio Peri care susține că există în eclesiologia ortodoxă o opinie care promovează tradiționala concepție creștină conform căreia regula cultului public este în strictă consonanță cu cea a dreptei credințe astfel că fidelitatea pentru un rit nu devine doar o diferențiere secundară și exterioară a cutumelor liturgice și canonice, ci devine concretul și profundul element de identitate a unei Biserici particulare. De aceea fenomenul unirii religioase "uniatismului" este incomprehensibil pentru eclesiologia ortodoxă⁸. În baza acestei reflecții eclesiologice uniții nu ar fi nici catolici nici ortodocși ci ceva hibrid.

⁵ *Ibidem*, p. 389.

⁶ Riccardi, *op.cit.*, p. 94.

⁷ Fr. Thual, *Géopolitique de l'Orthodoxie*, Paris, 1993.

⁸ V. Peri, *L'unione della Chiesa Orientale con Roma. Il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico*, în *Aevum* 58, 1984, p. 439-498.

Non catolici pentru că în loc să adere la ritul Bisericii la care au aderat dogmatic, adică cel latin, celebrează în ritul ortodox, non ortodocși pentru că urmând ritul acestei biserici nu îi împărtășesc credința.

Rezistența la o politică de reafirmare instituțională a Bisericii Greco-Catolice și de liberalizare a activității Bisericii Romano-Catolice era determinată și de opoziția factorului politic, care deși trecut în faza comunismului național⁹ - existând așadar posibilitatea abrogării actelor de influență sovietică – nu reușea să treacă peste handicapul istoric al evoluției Bisericii românești – cesura din anii 1697-1700. Cu toate că intelectuali de marcă din Transilvania demonstraseră eficiența politică a acestui moment în istoria Transilvaniei, ideea unității depline și a centralismului autoritar specifice Bisericii Ortodoxe Române se regăseau ca elemente cardinale ale programului politic al Partidului Comunist Român. Nu se puteau tolera în condițiile unui monopartitism, decât un monoconfesionalism. Celelalte Biserici erau considerate ca aparținând "naționalităților conlocuitoare", deci minorităților etnice, nefăcând parte din corpul activ al națiunii socialiste. Mai exista adânc inculcată în conștiința celor ce făceau politica românească în anii '70 ideea interbelică a politicii antinaționale a Sfântului Scaun și a consecințelor pe care le-ar putea avea aceasta pentru suveranitatea și integritatea națională. Situația se corela și cu politica vexatorie a Ungariei socialiste determinată clar ca aparținând "lumii catolice", trădătoare a idealurilor socialiste (revoluția din 1956). Un fapt de asemenea nu lipsit de importanță era acela că instituțiile politice ale României anilor '70 au fost puțin penetrate de indivizi la origine greco-catolici sau romano-catolici.

În aceste condiții Papa Paul al VI-lea, care era un spirit deschis și conciliant, făcând cele mai spectaculoase gesturi pe care le-a făcut vreodată un pontif (ridicarea excomunicării contra Patriarhului constantinopolitan, sărutarea picioarelor unui mitropolit oriental – departe de a fi gesturi deferente erau gesturile unui om exasperat de diviziune și care credea în unitatea Bisericii), nu putea să nu reacționeze și să nu-și manifeste solitudinea față de "Biserica martiră".

Deși desființată ca instituție în țară, Biserica Greco-Catolică era o realitate spirituală care supraviețuia prin rezistență. Corpul ierarhic și sacerdotal al acestei Biserici, după autoeliminarea celor cu atitudine îndoielnică prin actul din 1948, prezerva conștiința acestei realități ecclesiale. În situația în care Sfântul Scaun nu recunoscuse actul din 1948, dar pe teren se confrunța cu o situație fără ieșire, se promova ideea supraviețuirii instituționale a Bisericii Greco-Catolice prin susținerea unui episcopat al acesteia în afara țării, care însă realiza plenitudinea reprezentării întregii Biserici Greco-Catolice. Un moment grăitor pentru substanța sa ecclesiologică este audiența acordată de către Paul al VI-lea în 22 octombrie 1973 unui "gruppo di sacerdoti romeni della Chiesa di Rito orientale" condusă de episcopul Vasile Cristea, delegatul Sacrei Congregații a Bisericilor Orientale pentru

⁹ Se încadrează din punct de vedere al acestei faze și vizita pe care Nicolae Ceaușescu a făcut-o Papei Paul al VI-lea. Vezi în acest sens *Insegnamenti di Paolo VI*, XI, 1973, Vatican 1964, p. 542-543.

românii din exterior¹⁰. Faptul că papa primește în audiență un grup de preoți români care pentru el semnifică "Chiesa romena di Rito orientale", vorbește de la sine despre solitudinea papei pentru această Biserică, realitatea instituțională a acestei Biserici și potențialul ei eclesiolgic. Pentru Paul al VI-lea această Biserică nu este o Biserică a excepțiilor, ea este o Biserică vie, existentă material și care în ciuda unei pasagere politici de forță, reușește să trăiască în deplină comuniune cu Roma. Este un gest pe de o parte recuperator al papei, cel de a primi nu pe reprezentanții lamentabili ai unei Biserici distruse, ci pe reprezentanții unei Biserici active care are conștiința datoriilor ei, datorii care în congruență cu tradiția Bisericii, includ și martiriul, acesta din urmă întărind marca identității acestei Biserici românești și universale totodată venită să satisfacă gestul deplinei obediențe și al integrării ei în corpul eclesial universal "per rinnovare sulla Tomba dell'Apostolo Pietro la vostra ferma adesione alla Santa Chiesa, alla Sede Apostolica ed al Vicario di Cristo"¹¹. Este în acest discurs al lui Paul al VI-lea topită o veritabilă eclesiolgie care nu lasă loc dubiilor. Suferițele nu fac decât să fortifice Biserica, să-i dezvăluie caracterul divin, și să-i motiveze existența. Deși cunoaște situația țării, a religiei în țară, ca un pontif devotat idealurilor sale, Paul al VI-lea exprimă dorința sa expresă: "dorim ca credința și viața creștină atât de adânc înrădăcinată în inimile catolicilor români să crească și să se întărească și mai mult." Mutația terminologică catolici = greco-catolici nu trebuie interpretată în sensul topirii corpului eclesial oriental în corpul eclesial romano-catolic, ci în sensul reconsiderării atitudinii față de Bisericile Orientale Unite cu Roma, care devin veritabile reprezentante ale universalității Bisericii, unite sub autoritatea Apostolului Petru și a succesorului său.

Elementul central al vieții creștine care este sacrificiul eucharistic, a fost și elementul central al Liturghiei desfășurate de către preoții români în Catedrala San Pietro, un nou moment al deplinei comuniuni și al deplinei integrări a comunității greco-catolice românești în Biserica Universală. Această practică liturgică este specifică tuturor Bisericilor care recunosc autoritatea Sfântului Scaun. Sprijinul necondiționat al Papei este reafirmat, și cu siguranță cercetări ulterioare în Archivio Segreto Vaticano vor confirma ceea ce el pronunță "Proprio per questa comunione di fede e di carità il nostro pensiero e la nostra azione vogliono essere sempre rivolti verso di loro, nella fiduciosa speranza, che, con l'aiuto di Dio e la necessaria comprensione di tutti, si potranno superare quegli ostacoli per cui la vita e lo sviluppo della Chiesa non riescono a realizzarsi pienamente nelle condizioni volute da Cristo stesso per Essa." Într-adevăr Paul al VI-lea a fost artizanul negocierilor concrete pe cazuri particulare, cu toți liderii din Estul Europei și această parte din discurs nu era gratuită, ci a fost într-adevăr unul din puncele pontificatului lui Paul al VI-lea cele mai urmărite. În imediată legătură cu acest punct din discurs este pasajul succesiv, referitor la relațiile cu Bisericile Orientale care nu sunt în deplină comuniune cu Roma, și cărora li se adresează dorința Pontifului ca vicar al lui Cristos, ca reprezentant și girant al ordinii divine pe pământ, de a dovedi

¹⁰ *Ibidem*, p.1015-1016.

¹¹ Pentru vizita ad limina, vezi *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, p. 1136.

solicitare pentru această Biserică Soră. Convins de faptul că Biserica Ortodoxă este principalul adversar al reactivării instituționale a Bisericii Greco-Catolice, Paul al VI-lea invită Ortodoxia românească la o adevărată reconciliere, și în subsidiar putem surprinde comparația dintre gestul lui Paul al VI-lea și patriarhul Athenagoras, cu dorința unui gest similar la nivel național și care ar putea concilia, în fața lui Cristos, greșelile trecutului.

Cu certitudine această audiență reprezintă, în mod direct, reluarea în fascicolul de atenție al Sfântului Scaun a problemei catolicismului oriental românesc și a afirmării noii ecclesiiologii post-Vatican II, care în termeni fermi reafirmă vitalitatea creștinismului românesc, ancorarea lui profundă în cadrul lumii catolice, a comuniunii "depline" cu Christos, și a imposibilității decapitării lui ca parte a unui organism divin. Românii ca popor își recapătă locul în eclesiologia romană și nu doar ca parte ce nu recunoaște încă comuniunea deplină, ci, deja ca parte activă a corpului ecclesial universal. Este important modul cum în acest discurs Paul al VI-lea a operat cu conceptele restabilind o viziune ecclesiologică a catolicismului românesc ce integrează ortodoxia românească, "la medesima fede cristiana", prin referința directă: "i nostri fratelli di Romania, che ancora non sono in piena comunione con la Chiesa Cattolica"¹²

Gestul cel mai important care califică pe deplin aserțiunile până aici făcute, și nu lasă nici un dubiu asupra existenței instituționale și aprobării rezistenței Bisericii române de rit bizantin din partea autorităților Sfântului Scaun, este acela prin care episcopul Iuliu Hossu, diocezan de Cluj-Gherla, a fost creat cardinal. Iuliu Hossu a fost ultimul supraviețuitor al ierarhiei greco-catolice așa cum era ea în momentul dramatic al lichidării administrative a Bisericii Greco-Catolice. De numele lui se leagă momente ilustre ale istoriei românilor în secolul XX., și persoana sa ca reprezentant al instituției din care făcea parte a validat în existența-i pe deplin caracterul național al Bisericii Române Unite cu Roma. Probabil considerații de acest gen, precum și capacitățile organizatorice deosebite ale episcopului i-au determinat pe reprezentanții autorităților statale și ai Bisericii Ortodoxe Române să-l mențină într-o stare de semirecluziune la mănăstirea Căldărușani. Credem că aceasta atitudine de falsă bunăvoință își avea rațiunile sale politice și ecclesiologice.

Ierarhii din fruntea Bisericii Ortodoxe Române realizau faptul că nu reușiseră să îngenuncheze toate ordinele sacre care compun Biserica-recte cea Greco-Catolică. Ordinul episcopal, care înglobează în sine și ordinul sacerdotal, ca funcții liturgice, nu a putut fi atras în politica de forță aplicată Bisericii Unite cu Roma. Reprezentantul cel mai meritoriu rămânea episcopul de Cluj-Gherla, Iuliu Hossu. Deși se încercase o formulă hibridă, prin care un sacerdot greco-catolic ce a făcut mărturisire de credință ortodoxă a fost promovat în ierarhia episcopală ortodoxă, exista acest neajuns de ordin spiritual și instituțional a lipsei de raliere a corpului episcopal catolic-oriental la așa-zisă "unire" cu Biserica Ortodoxă. Dacă

¹² In questo periodo la politica vaticana ha cominciato a considerare la sopravvivenza ed il rafforzamento delle Chiese ortodosse come un fatto non irrilevante. L'ortodossia, in varie nazioni dell' Est rappresenta la presenza cristiana nel mondo comunista, che la Chiesa di Roma superando vecchi antagonismi, considera rilevante per gli interessi religiosi generali." A. Riccardi, *op. cit.*, p. 276.

momentul 1700 se consumase prin atașamentul și delegarea întregii ierarhii românești din Transilvania în demersul unionist, momentul 1948 care se dorise o reciprocă peste secole nu reușise decât să fie decât un act polițienesc lipsit de motivație spirituală, o adevărată înfrângere pentru cei ce concepuseră "reunirea". Corpul episcopal catolic de rit bizantin a avut puterea de a rezista și a determina caducitatea eclesiologică a "unirii" din octombrie 1948. Atâta timp cât păstorii Bisericii nu renunțau la funcțiile lor, Biserica exista.

Luliu Hossu era la sfârșitul anilor '60 și începutul anilor '70 ultimul reprezentant al acestei ierarhii martirizate. Rezistența notabilă plătită de cele mai multe ori cu viața, nu a rămas fără ecouri.

Considerând condițiile la care era supusă Biserica Greco-Catolică, drept un adevărat martiriu, și pe ultimul reprezentant al ierarhiei episcopale unite ca un martir în viață, papa Paul al VI-lea a făcut un gest semnificativ pentru Biserica românească în întregul ei și pentru cea Greco-Catolică în special. Acest gest este crearea de "cardinal al Sfintei Biserici Romane" a lui Luliu Hossu. Era primul cardinal pe care l-au avut vreodată românii. Un episcop român, și ceea ce este mai important un episcop greco-catolic și nu romano-catolic, devenea membru al Senatului Bisericii Romano-Catolice, accedând astfel în rândul corpului clerical cel mai înalt după Sfântul Părinte. Semnificațiile eclesiologice ale gestului sunt multiple. În primul rând Biserica Greco-Catolică își valida funcționalitatea sa deplină, fiind considerată o Biserică activă, parte a corpului ecclesial catolic. În al doilea rând era dovada unei propensiuni aparte a Sfântului Scaun față de Bisericile românești și întreg patrimoniul acestora. În al treilea rând se producea ceea ce se întrezărise în timpul pontificatului lui Pius al XII-lea, acea integrare a comunității românești văzută din perspectivă etnică și confesională ca parte a corpului catolic. Luliu Hossu nu era doar un cardinal greco-catolic, el devenea **primul cardinal român**. Biserica română în întregime ea și prin Luliu Hossu, tradiția răsăriteană a Bisericii românești își primea sancțiunea din partea succesorului lui Petru. Departe de a fi apologetici, trebuie recunoscută această nouă dimensiune pe care o primește creștinismul românesc, prin actul lui Paul al VI-lea și locul distinct pe care ea îl are în cuprinsul Bisericii Romane.

Integrarea lui Luliu Hossu în colegiul cardinalilor s-a produs în două etape. În prima etapă el a fost creat de către Paul al VI-lea *cardinal in pectore*¹³, adică alegerea lui a rămas secretă fiind cunoscut numele său doar de către cel care l-a creat, Paul al VI-lea. La această nominalizare in pectore, se procedează în acele circumstanțe când aleșii fac proba unei extraordinare fidelități doctrinare, a unei devoțiuni și modestii rar întâlnite și solicită pontifului să nu facă publică alegerea lor, tocmai datorită poziției rezervate. Nominalizarea in pectore se face și atunci când elemente de natură politică în special ar putea aduce prejudicii persoanei și Bisericii pe care o reprezintă această persoană. Cazul episcopului Hossu reunește ambele condiții. El a fost creat cardinal in pectore și publicat ca și cardinal în ședința consistoriului secret la distanță de câțiva ani, în momentul în care deja intervenise decesul său. Numirea in pectore a lui Luliu Hossu i-a fost adusă totuși la cunoștință scurt timp după conumarea evenimentului, încercându-se, dacă s-ar fi

¹³ *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, p. 127.

obținut acceptul său, ca nominalizarea să fie făcută publică. Iuliu Hossu a refuzat publicarea numelui său, astfel încât, până la moarte a rămas cardinal in pectore. Refuzul său avea mai multe argumente. Se simțea prea modest pentru calitatea de "purpurat", nu-și putea exercita funcțiunile presupuse de această calitate, nici măcar Paul al VI-lea nu putea să-i impună bereta de cardinal, iar acceptarea unui gest atât de hotărât din partea Sfântului Scaun însemna pentru statul comunist român o sfidare care ar fi generat un concurs de împrejurări nefavorabil pentru catolicii români de ambele rituri.

Moartea la 28 mai 1970 a episcopului-cardinal Iuliu Hossu l-a determinat pe Paul al VI-lea să facă publică numirea lui în consistoriul secret din 5 martie 1973. Era un omagiu adus memoriei sale, dar în același timp și un semnal pentru greco-catolicii români din țară, interpretabil în sensul sprijinului activ pe care cele mai înalte autorități ale Sfântului Scaun sunt dispuse să-l acorde Bisericii românești.

Textul alocuțiunii pontificale susținute în Consistoriul Secret din 5 martie 1973, cuprinde un pasaj ce se apropie de o pătrime din alocuțiune, referitor la cardinalul Iuliu Hossu. Paul al VI-lea își explică astfel gestul "Alegerea noastră s-a oprit asupra unui însemnat slujitor al Bisericii, care și-a câștigat acest merit prin credința sa nestrămutată, și prin prelungitele suferințe și privațiuni pe care aceasta le-a generat. A fost ca o putere și o lumină ce a susținut credința episcopilor, preoților, călugărilor, călugărițelor și credincioșilor Bisericii Dacoromane de rit bizantin – *Eccelesiae Dacoromanae ritus Byzantini*". Această din urmă sintagmă închide în ea o multiplicitate de înțelesuri pe care vom încerca să le deslușim. Este o dovadă a vechimii creștinismului românesc, parte a etnogenezei românești, iar numirea lui Iuliu Hossu ar avea un adevărat sens recuperator în semnificație istorică. Motivează foarte bine creștinismul genuin românesc, de factură misionară romană. Ca parte a orbis romanus, Dacoromania, în sensul coloniei Dacia Augusta, este parte a romanității și pentru sfârșitul lumii antice romanitatea este coextensivă creștinătății europene de factură rituală și obediență romană. Ca o consecință firească Biserica Dacoromană este chiar prin conținutul semnatic, instituțional legată de Scaunul Apostolic. "*Eccelesiae Dacoromanae ritus Byzantini*" este Biserica românească de sorginte instituțională romană și prin evoluție istorică de rit bizantin și căreia îi este relevată continuitatea de jurisdicție încă din perioada paleocreștină.

Numirea lui Iuliu Hossu este adusă la cunoștința întregii Biserici, universa Ecclesia și la cunoștința Bisericii românești, maxime Ecclesia Dacoromana. Biserica românească în buna tradiție a diplomatiei pontificale include atât Biserica apuseană cât și Biserica răsăriteană. Este o veste adusă în cel mai deschis spirit de comuniune și prin ea se dă un semnal care certifică din nou, subliniem, valoarea Bisericii românești. Ca succesor al lui Petru, papa trece peste orice segregare de ordin instituțional și politic și afirmă în deplinătatea mandatului său, alegerea făcută, ca o recunoaștere a Bisericii românești, parte a Bisericii Universale.

Este un caz strălucit crearea cardinalului Iuliu Hossu, prin care Paul al VI-lea face referințe eclesiologice de substanță la poporul român și la Biserica românească în întregul ei și care pot fi citite și interpretate în lumina Constituției

dogmatice Lumen Gentium, constituție ce exprimă idealul unității creștine și tensiunea spre realizarea comuniunii depline. În parametrii riguroși ai eclesiologiei Bisericii Ortodoxe Române, efortul lui Paul al VI-lea ar părea inutil. În termenii evoluției istorice în durată lungă, efortul lui Paul al VI-lea reconfirmă receptarea poporului român ca parte a Bisericii Universale și tendința în numele caracterului divin a Bisericii de a depăși ruptura de comuniune. O continuitate în afirmarea acestei viziuni eclesiologice și în care conținuturile patrimoniului oriental al Bisericii unite românești sunt reprezentate plenar nu poate fi negată și încredințarea titlului de cardinal mitropolitului Todea pare a afirma cele spuse până acum. Titlul de cardinal răsplătește suferințele și devoțiunea cardinalului Todea, dar el înseamnă și potențialul eclesiologic de care dispune Biserica Română Unită cu Roma. Faptul că Iuliu Hossu era doar episcop în momentul nominalizării se explică prin circumstanțele epocii, dar el în schimb reprezenta suprema autoritate morală. În cazul lui Alexandru Todea lucrurile intră în normalitate, autorității morale depline i se suprapune autoritatea de jurisdicție deplină. Pornind de la aceste principii putem afirma că titlul de mitropolit al Bisericii Române Unite devine un titlu de cardinal încredințat în principiu de acum înainte iar funcția de mitropolit al BRU va avea în permanență un loc în Sacrul Colegiu. Biserica Română Unită cu Roma devine expresia ortodoxiei românești în comuniune cu Roma, este o *Ecclesia sui iuris* model și posibilitate a afirmării comuniunii și a aprecierii din partea Sfântului Scaun și a participării la plenitudinea magisteriului petrin.

RECUNOAȘTEREA BISERICII ORTODOXE CA BISERICĂ SORĂ DE CĂTRE CONCILIUL VATICAN II

ERNST CHRISTIAN SUTTNER

ZUSAMMENFASSUNG. *Die Annerkennung der Orthodoxen Kirche als Schwesterkirche vom 2. Vatikanischen Konzil.* Die Katholische Kirche hat einen sehr langen Weg zurückgelegt, von dem soteriologischen Exklusivismus, erhebt vom Tridentinischer Konzil, bis zum Zwiegespräch der Wahrheit und der gegenseitigen Liebe, die zu einer vollkommenen Einheit führen.

Der 2. Vatikanische Konzil hat sich von diesem Exklusivismus befreit und er erkennt, daß auch ausserhalb den Strukturen der Katholischen Kirche Elemente der Weihe, der Wahrheit und der Erlösung gefunden werden können.

Angesichts dieser neuen Auffassung die Katholische und Orthodoxe Kirche nennen sich "Schwester" trotz der Spaltung, die sie noch trennt. Aber um einen wahrhaftigen Sinn des Begriffes "Schwester" zugeben, muß jede Kirche von der anderen erkennen, daß jede einzelne "der neue Jerusalem von Oben", daß jede vom Heiligen Geist geführt ist und daß jede ihrer eigenen Mitgliedern den Erlösungsdienst haltet.

La întâlnirea dintre Papa Ioan Paul al II-lea și Biserica Ortodoxă în catedrala ortodoxă din Białystok în ziua de 5 iunie 1991, Suveranul Pontif a declarat: "Astăzi vedem în mod mai clar și înțelegem mai bine că Bisericile noastre sunt Biserici surori. Termenul <Biserici surori> nu este doar o formă de politețe, ci o adevărată categorie ecumenică a eclesiologiei. Pe baza ei trebuie construite raporturile reciproce între toate Bisericile...". Apoi a concluzionat: "Dialogul adevărului, deschiderii și al dragostei este singura cale care conduce la unitatea deplină. El este un dar al lui Dumnezeu, un mijloc de neînlocuit pe calea spre împăcare"¹.

Cu ocazia vizitei Sale la Istanbul, pe data de 7 iunie 1967, Papa Paul al VI-lea a înmănat patriarhului ecumenic Athenagoras I un Breve², un document papal, care se referea la secolele în care Biserica Ortodoxă și cea Catolică erau ca Biserici surori, în comuniune deplină. Astfel s-a dat expresie speranței că, în

¹ Textul original, în limba polonă, al cuvântărilor Papei din timpul călătoriei sale în Polonia efectuată între 1 și 9 iunie 1991, a fost publicat în suplimentele ziarului "Osservatore Romano". Cuvântarea din catedrala din Białystok (pe paginile 21-22 ale suplimentului) a fost adăugată și în ziarul "Osservatore Romano" din 10-11 iunie; o traducere în limba italiană a fost tipărită deja pe data de 7 iunie.

² *Litterae a Summo Pontifice Paulo VI Athenagorae I Patriarchae Oecumenico Constantinopoli*, în AAS 59, 1967, p. 852-854.

curând, va fi la fel. Referindu-se la relațiile actuale dintre Biserica Catolică și cea Ortodoxă, s-a amintit în text despre "o comuniune în viața Bisericilor noastre, care există deja, deși încă nu este deplină".

Cu această formulă ni se atrage explicit atenția asupra Conciliului Vatican II. Acesta spunea cu privire la credincioșii ce-și trăiesc viața spirituală în afara granițelor canonice ale Bisericii Catolice: "Cel care crede în Cristos și a primit în mod drept Botezul se află într-o oarecare măsură, chiar dacă nu deplină, în comuniune cu Biserica Catolică"³. Cu privire la Bisericile Orientale Conciliul spune, în continuare, că acestea "în ciuda despărțirii posedă sacramente adevărate, înainte de toate însă prin puterea succesiunii apostolice Preoția și Euharistia, sunt până astăzi într-o strânsă înrudire uniți cu noi"⁴.

Mai este nevoie după astfel de indicii de cuvintele adevărate de la Bialystok?

"...într-o strânsă înrudire, uniți unul cu altul până astăzi..." (Vatican II)

Cuvintele întăritoare au fost rostite de Papa Ioan Paul al II-lea într-o biserică ortodoxă. Asta înseamnă că ele priveau, în primul rând, Biserica soră Ortodoxă. Ele reprezintă pentru Biserica Ortodoxă o asigurare a faptului că Biserica Catolică păstrează cu tărie declarațiile Conciliului Vatican II în ciuda a numeroase fenomene care ar putea să lase o impresie cu totul opusă. Însă, fără nici o îndoială, expunerile papei s-au adresat și catolicilor, deoarece cuvintele sale sunt o contribuție la munca de convingere necesară receptării declarațiilor Conciliului Vatican II.

Pentru a înțelege necesitatea întăririi repetate a declarațiilor Conciliului Vatican II și propaganda necesară receptării lui, trebuie să ne gândim la faptul că, în ce privește eclesiologia, Biserica Catolică a parcurs un drum foarte lung până ce declarațiile Conciliului referitoare la creștinătatea ce se află în afara granițelor Bisericii Romei, au fost posibile, și că acest drum nu a fost parcurs de către toți catolicii. În perioada de după Conciliul tridentin în Biserica noastră s-a răspândit un exclusivism soteriologic care a ajuns la o recunoaștere generală acum aproximativ 200 de ani. Conform acestuia, numai cel ce trăiește, în mod expres, sub răspunderea pastorală a Papei de la Roma aparține Bisericii lui Cristos. Creștinii ortodocși erau considerați, de către cei pătrunși de această concepție exclusivistă, drept oi rătăcite ce necesitau readucerea acasă. Realitatea vieții sacramentale și în afara turmei lui Petru nu a fost, de fapt, negată în mod categoric. Totuși sacramentele celorlalți erau considerate ca fiind acordate nelegitim și se considera ca fiind necesară asigurarea sigură a mântuirii creștinilor răsăriteni prin faptul că erau îndemnați să recunoască pe Papa de la Roma și să se alăture Bisericii Romei, adică să se convertească la catolicism. Căci numai așa, conform convingerilor de atunci, ar fi practicat viața sacramentală în mod drept. Concepția exclusivistă a fost exprimată două decenii înaintea Conciliului Vatican II în Enciclica *Mystici corporis* din 22 iunie 1943, în forma cea mai aspră pe care a

³ UR, art. 3.

⁴ *Ibidem*, art. 16.

luat-o vreodată într-un document oficial de învățătură, și subliniată încă odată, cu și mai mare intensitate, în Enciclica *Humani generis* din 12 august 1950.

Dogmaticienii de atunci căutau să împace șansele de mântuire ale necatolicilor prin distincții variate ale termenului de membru al Bisericii, pe de o parte nu întru totul excluse, pe de altă parte puse totuși la îndoială, cu funcția Bisericii de mijlocitoare generală a mântuirii⁵. Distincțiile rămase în permanență nemulțumitoare și unele teorii de-a dreptul curioase drept consecință a acestora, dovedesc incoerența aceluși exclusivism soteriologic care a dominat eclesiologia catolică timp de aproximativ două secole⁶.

Conciliul Vatican II s-a eliberat de aceasta și a pus, cu greu, capăt unei tulburări temporare a eclesiologiei noastre. Primul proiect al constituției dogmatice asupra Bisericii, conceput în perioada de pregătire al Conciliului, conținea încă acea identificare exclusivistă a Bisericii Romei cu Biserica lui Cristos, exprimată în Enciclicile *Mystici corporis* și *Humani generis*. Proiectul a avut parte de o critică aspră în timpul primei sesiuni⁷. Până la a doua sesiune comisia teologică a realizat un nou proiect. Însă și acesta a conținut o declarație care denumea, în mod exclusivist, Biserica Romei "condusă de Pontificele Roman și de episcopi în comuniune cu el", drept Biserică a lui Cristos⁸. Plenul Conciliului a refuzat aprobarea lui și s-a trecut la o îmbunătățire categorică a textului. Așa a avut Conciliul ocazia să documenteze, în mod foarte clar, care îi erau adevăratele intenții. Constituția promulgată de Conciliu, la 21 noiembrie 1964, sună în felul următor la locul cu pricina: "Această Biserică (=singura Biserică a lui Cristos, pe care noi o mărturisim în Crez drept Una, Sfântă, Catolică și Apostolică), concepută și rânduită în lumea aceasta ca societate, ia formă reală în Biserica Catolică, care este condusă de urmașul Sf. Petru și de episcopi în comuniune cu el. Aceasta însă nu exclude faptul că, în afara structurii ei pot fi găsite elemente diverse de sfințire și adevăr, care cer cu insistență unitatea catolică ca daruri proprii Bisericii lui Cristos⁹.

Aceste cuvinte mărturisesc, fără echivoc, credința catolicilor că apartenența la Biserica lor înseamnă apartenența la adevărata Biserică a lui Cristos. Între Părinții Conciliului nu a existat niciodată vreo îndoială cât de mică

⁵ *Status quaestionis* al acestor străduințe în ajunul Conciliului Vatican II îl documentează M. Schmaus, *Katolische Dogmatik*, III, 1, München, 1958, p. 310-432, și Th. Sartory, *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*, Meitingen 1955, p. 133-203.

⁶ Referitor la răspândirea treptată a exclusivismului eclesiologic în Biserica Catolică și la schimbările în comportamentul față de Biserica Ortodoxă conforme acestuia, vezi E. Ch. Suttner, *Das wechsellvolle Verhältnis zwischen der Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte*, Würzburg, 1966; asupra reacției din partea Bisericii Ortodoxe fundamentate pe aceleași poziții eclesiologice vezi *Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden*, în *Anzeiger der Österreichische Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Klasse 127, 1990, p. 1-46.

⁷ Vezi G. Philips, *Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche*, în LThK, Ergänzungsband I, p. 139-155.

⁸ A se vedea expunerile de la articolul 2 în comentariul la capitolul I al Constituției în același Ergänzungsband I, p. 174-175, datorat lui Alois Grillmeier, el însuși participant la Conciliu ca *peritus* și ridicat, în 1994, de către Papa Ioan Paul al II-lea la rangul de cardinal.

⁹ LG, art.8.

asupra faptului că *Ecclesia Romana* este Biserica lui Cristos. Și totuși, în ciuda convingerilor lor de nezdruccinat, au respins concluziile exclusiviste exprimate în proiecte. Alois Grillmeier comentează pasajul documentului Conciliului care constată că Biserica Catolică este Biserica lui Cristos, în felul următor: "Însă <eclesialitatea> nu coincide pur și simplu cu Biserica Catolică, deoarece și în afara ei pot fi găsite elemente bisericești de sfințire și adevăr. Prin aceasta se pune problema <eclesialității> bisericilor și a comunităților necatolice, a mijlocirii în cadrul lor a mântuirii pe de o parte, iar de celalaltă a necesității primirii mântuirii din partea Bisericii Catolice"¹⁰.

Desigur aceste probleme nu au fost discutate în *Lumen gentium*, după cum accentuează Grillmeier, până la sfârșit. În acest document Conciliul a făcut un singur pas hotărâtor: s-a îndepărtat de modul de a privi lucrurile care a fixat granițe Bisericii, în primul rând canonic, lăsându-se influențată de ele într-o măsură atât de mare încât în afara lor nici nu a mai căutat eclesialitate. Conciliul a ales, mai degrabă, un nou mod de a proceda, care caută mai întâi urmele acțiunii harului dumnezeiesc decât să se gândească la granițe, fiind cu gândul la universalitatea voinței de mântuire a lui Dumnezeu și cu venerație în fața suveranității Sale. Căci numai așa poate fi evitată presupunerea de către teologie a unor granițe care, înaintea lui Dumnezeu, nu au valabilitate. De aceea Conciliul s-a împotrivit presupunerii exclusiviste conform căreia granițele canonice ale Bisericii trebuie privită pur și simplu drept graniță a "eclesialității".

Dacă referitor la necatolici Conciliul Vatican II ar fi făcut doar acele afirmații care se găsesc în Constituția dogmatică asupra Bisericii, învățătura sa ar putea fi interpretată doar ca o recunoaștere a unor *vestigia Ecclesiae* în afara Bisericii Romei. În acest caz am avea, din nou, de-a face cu una dintre acele teorii dogmatice cu care, înaintea Conciliului Vatican II, s-a încercat în zadar evitarea aporiilor eclesiologiei exclusiviste. Totuși, nimeni nu poate aborda poziția Consiliului Vatican II referitor la chestiunea de mai sus, fără a ține cont de Decretul asupra Ecumenismului, care a fost promulgat în aceeași sesiune solemnă ca și Constituția dogmatică asupra Bisericii.

Acest document lămurește cât de prețioase sunt acele "elemente diverse ale sfințirii și adevărului" care există în afara granițelor Bisericii Catolice. În acest document se afirmă nu numai despre creștinii necatolici că, prin mila Domnului, iau parte la comoara de haruri ale Bisericii și, din acest motiv, sunt frați și surori botezați și sfințiți ai catolicilor. Dar și despre Bisericile și comunitățile lor bisericești se spune că, în planul de mântuire al lui Dumnezeu, ele au fost alese drept instrumente ale mântuirii. Deci "eclesialitatea" le este ceva propriu lor.

În partea generală a Decretului despre Ecumenism, care se referă la toate bisericile și comunitățile bisericești despărțite de catolici prin granițele canonice, se spune că "în ciuda lipsurilor inerente lor, conform credinței noastre, nu sunt lipsite de importanță și greutate în misterul mântuirii. Căci Spiritul lui Cristos le-a considerat demne de a fi folosite drept instrumente ale mântuirii, a căror eficacitate provine din deplinătatea harului și adevărului încredințate Bisericii Catolice"¹¹. În

¹⁰ Din comentariul lui A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 175.

¹¹ UR, art. 3.

cea ce privește Bisericile Orientale, într-un capitol special se evidențiază că "creștinii orientali săvârșesc slujbele religioase, în special slujba Euharistică, izvorul vieții Bisericii și zălogul măririi viitoare, în cadrul căreia credincioșii, uniți cu episcopul lor, au acces la Tatăl prin Fiul-Cuvânt Întrupat care a pățimit și a fost mărit prin trimiterea Spiritului Sfânt și dobândesc astfel comuniunea cu Preasfânta Treime, prin aceea că devin părtași ai naturii dumnezeiești"¹². În pasajul următor se spune despre comunitățile ei bisericești "Așa se construiește și crește în aceste Biserici particulare, prin celebrarea Euharistiei Domnului, Biserica lui Dumnezeu..." și, imediat urmează textul citat deja mai sus, despre strânsa înrudire care s-a păstrat până astăzi între aceste Biserici și Biserica noastră Catholică.

Anumite întâmplări din Biserica noastră care nu corespund îndeajuns Conciliului Vatican II, demonstrează că noile convingeri nu stau încă la baza învățaturii, a planurilor pastorale și a activității ierarhiei din întreaga Biserică Catholică. De aceea a fost bine că Papa a depus mărturie asupra faptului că astfel de evenimente nu reprezintă o revenire a catolicilor la modul preconiliar de a înțelege Biserica. Și la fel de bine este că el, ca primul între episcopi, merge înainte și, prin mărturia sa clară, încurajează pe catolicii care mai șovăie încă, să treacă la receptarea activă a hotărârilor Conciliului.

Este destul faptul de a fi "înrudit"?

Paul al VI-lea și Ioan Paul al II-lea nu au vorbit doar de înrudire. În ciuda sciziunii ei au numit bisericile Ortodoxă și cea Catholică ca surori. Se poate formula întrebarea dacă aceasta coincide cu cuvintele de recunoaștere pe care le-a găsit Conciliul pentru demnitatea înaltă a Bisericilor orientale. Permite declarațiile Conciliului Vatican II atribuirea unei egalități depline a Bisericii Ortodoxe cu Biserica Catholică, dacă este neapărat necesară pentru ca relația dintre ea și Biserica noastră să poată fi comparată ca aceea între frați și surori ?

Cel care se îndoiește, poate argumenta cu cuvintele Conciliului Vatican II care a constata în mod explicit: "Totuși frații despărțiți de noi nu se bucură, nici în particular, nici din punctul de vedere al bisericilor și comunităților, de acea unitate pe care Isus Cristos a voit să o dăruiască tuturor celor pe care El i-a renăscut într-un trup și i-a înviat pentru reînnoirea vieții, de acea unitate pe care o mărturisește Sfânta Scriptură și tradiția demnă de toată cinstea. Căci numai prin Biserica Catholică a lui Cristos, care este mijlocul universal de mântuire, se poate avea acces la plinătatea mijloacelor de mântuire. Căci numai colegiul Apostolilor, în fruntea căruia se află Petru, a acordat Domnului după cum credem noi, toate bunurile Noului Legământ, pentru a constitui pe pământ trupul unic al lui Cristos, căruia trebuie să-i fie încorporați toți cei care aparțin deja într-un mod oarecare poporului lui Dumnezeu"¹³.

Atunci când lipsește încorporarea deplină ne este oare permis să vorbim, așa cum spune Papa, în sens strict eclesiologic și nu numai din politețe ecumenică de Biserici surori ?

¹² *Ibidem*, art. 15.

¹³ *Ibidem*, art. 3.

Evident că pentru a putea fi numite în sens deplin Biserici surori, comunitățile trebuie să fie de natură egală. Căci acolo și numai acolo este Biserică unde se înfăptuiește noua creație, unde, conform vorbirii imaginare a vizionarului Apocalipsei, "Coboară de la Dumnezeu noul Ierusalim". Biserica nu crește din aceea că persoane, mișcate de Cuvântul lui Dumnezeu, se adună împreună, ci în mister este prezentă împărțirea lui Cristos. Începutul și creșterea ei "sunt indicate prin semnele Sângelui și Apei ce izvorăsc din coasta deschisă a lui Isus pe Cruce și anunțate dinainte prin cuvintele Mântuitorului asupra morții Sale pe Cruce: "Iar Eu, când mă voi ridica la cer, voi trage pe toți la mine". De câte ori se săvârșește pe altar jertfa de pe Cruce, în care Cristos a fost oferit drept Mielul nostru pascal, se împlinește opera răscumpărării noastre. În același timp se prezintă și prin sacramentul Pâinii euharistice se împlinește unitatea credincioșilor ce reprezintă un singur trup în Cristos¹⁴. Sunt Biserici comunitățile adunate în jurul unui episcop (respectiv a unui preot delegat de către episcop) care celebrează jertfa euharistică și mijlocesc credincioșilor lor, în mod sacramental, harurile răscumpărării, pentru a se putea numi copii ai lui Dumnezeu și harurile mântuirii veșnice. Acestea și numai acestea pot fi biserici surori, căci nu există egalitate între "noul Ierusalim de sus" și o comunitate care nu ar fi darul lui Dumnezeu ci s-ar forma prin adunarea persoanelor de aceeași credință.

Pentru a fi biserici surori în sens deplin trebuie ca aceste comunități să descopere că fiecare dintre acestea în parte sunt "noul Ierusalim de sus", că fiecare dintre ele este condusă și învrednicită de Spiritul Sfânt să administreze serviciul mântuitor propriilor membre. Faptul că se știu de valori egale este indispensabil, pentru a putea fi, una față de alta, într-o relație ce s-ar putea compara ca aceea care există între frați și surori. Recunoașterea poziției lor egale în serviciul mântuitor înseamnă a ști că ele sunt împreună Trupul Unic al lui Cristos, Una și singura Biserică a Domnului nostru. Dacă recunosc ele însele, una în cealaltă, această egalitate, atunci sunt datoare să o și mărturisească în mod reciproc prin aceea că practică comuniunea. Comunitățile care se țin la distanță una de alta nu sunt vrednice să se numească Biserici surori.

Atunci când în lumea anglicană a fost dezvoltată *Branchtheorie* (teoria ramurilor), despărțirea Bisericilor a fost tratată drept un lucru normal. După concepția reprezentanților teoriei ramurilor, Bisericile care nu au practicat și nici nu au căutat comunitatea între ele ar fi trebuit totuși să se recunoască în mod deplin. Adepții acestei învățături nu considerau ca fiind necesară conducerea acestor Biserici la o singură comuniune; ei au considerat ca fiind suficient ca familiile bisericești mai mari, care au constituit fiecare, separat una de cealaltă, unități total diferite, să-și acorde atenție și să se cinstească una pe alta.

Papii romani au respins cu vehemență o astfel de imagine a Bisericii. Această respingere nu este zguduită nici de cuvintele lui Paul al VI-lea, nici de cele ale lui Ioan Paul al II-lea. Căci din legătura ce există între expunerile celor doi papi reiese că ei vorbesc de Biserici care se recunosc una pe alta nu numai datorită demnității sacramentale¹⁵, ba mai mult, se străduiesc în mod susținut pentru

¹⁴ LG, art. 3.

¹⁵ În ciuda existenței încă, din partea Ortodoxiei, a unor minorități adepte ale eclesiologiei exclusiviste, care se fac deseori auzite cu putere, reciprocitatea recunoașterii poate fi privită ca un lucru real. Întrucât Marele și Sfântul Sinod al Ortodoxiei încă nu s-a ținut până acum, nu poate fi vorba, în această problemă, de o afirmație la fel de clară și

reînnoirea comuniunii dintre ele. Expunerile celor doi Papi sunt, ele însele, o contribuție la această străduință.

Căutarea unității este destul de importantă pentru a ne fi permis să ne adresăm cu titlul de Biserici surori în sensul eclesiologic Bisericilor care nu sunt în comuniune ? Deoarece Bisericile locale sunt ceea ce trebuie să fie numai atunci când între ele există comuniune, se pare că s-ar putea obiecta că demnitatea lor ar fi pusă sub semnul întrebării de către perturbarea provocată de lipsa comuniunii. Oare din punct de vedere eclesiologic există vreo diferență în persistența în izolare a Bisericilor care au pierdut comuniunea dintre ele și faptul că, îngrijorate de acest lucru, s-ar strădui din răspuțeri să elimine această situație nedorită ?

Să reținem un lucru: în istoria bisericilor noastre au fost cazuri în care acestea se aflau în schismă una cu alta, dar s-au simțit totuși foarte strâns legate una de alta. Așa au fost, de exemplu, în secolele în care grecii și latinii au ținut împreună conciliile ecumenice (așadar în perioada pe care noi o numim, în mod normal, *perioada dinaintea marii sciziuni a Bisericilor*), o serie de schisme în cadrul cărora mbele părți s-au simțit obligate să elimine problemele existente și să reia comuniunea. Yves Congar citează două calcule ale cercetărilor din cadrul istoriei Bisericii care au calculat 5 schisme ce însumează 203 ani între anii 323 și 787, respectiv 7 schisme însumând 217 ani între anii 337 și 843¹⁶. În ciuda reproșurilor și a respingerilor reciproce ce au rezultat din acestea, nici latinilor și nici grecilor nu le-a trecut prin cap să retragă recunoașterea funcției de Biserică soră celeilalte Biserici. Cu toate că problemele apărute între ele au fost luate în serios și s-au văzut împiedicați de a mai acorda unul celuilalt comuniunea sacramentală pentru anumite perioade de timp, ambele părți au fost, tot timpul, convinse că problemele nu erau mult prea adânci. Tot așa s-au comportat și latinii în timpul marii schisme papale din Evul Mediu, pe timpul căreia apartenența celor două, respectiv trei partide la Biserică a rămas necontestată. Un exemplu din cadrul Ortodoxiei este actuala lipsă a comuniunii în rugăciune și a celei euharistice, pe de o parte între cele 15 Biserici autocefale și autonome, care au împreună consfătuiri panortodoxe, pe de altă parte celelalte Biserici de a căror Ortodoxie nu se îndoiește nimeni, însă între ele există conflicte din diferite motive. Trebuie să amintim aici și faptul că Grecii și Latinii au putut să țină împreună, în secolul al XV-lea, un Conciliu. Cu toate că acest Conciliu nu a adus unitatea, el a demonstrat că cele două părți se considerau înrudite în cele spirituale.

Viața Bisericii trebuie să fie o orientare pentru învățătura noastră eclesiologică. Căci a trasa liniile directe pe care Biserica trebuie să le urmeze, nu este un drept al Teologiei. Ea este mai degrabă o explicație a vieții Bisericii. De aceea, atunci când ne punem întrebarea dacă este posibilă existența Bisericilor

angajantă din partea Ortodoxiei, așa cum s-a petrecut, de partea catolică, la Conciliul Vatican II. Însă, în lipsa unei declarații obligatorii, o convingere nu reprezintă o dovadă contrarie existenței ei, la fel cum acele cercuri integraliste din Biserica Catolică, ce nu vor, în comportamentul lor, să tragă consecințele ce decurg din hotărârile Conciliului, nu pot fi dovezi contrare valabilității declarațiilor Conciliului. Este destul de greu să se încerce o apropiere între integraliștii catolici și declarațiile Conciliului Vatican II. Însă este mult mai greu să ieși în întâmpinarea minorităților extreme din cadrul Ortodoxiei, atâta timp cât în Biserica lor nu există nici măcar o asemenea declarație îndatoritoare.

¹⁶ Y. Congar, *Zerrissene Christenheit*, Wien 1959, p. 111.

surori care, spre durerea lor, au pierdut comuniunea între ele, nu avem voie să pierdem din vedere că, în istoria lor, Bisericile au mai cunoscut schisme care nu au reușit să stabilească între ele decât granițe de o importanță minoră.

O eclesiologie care, asemenea teoriei ramurilor (*Branchtheorie*), nu ține cont de necesitatea că Bisericile trebuie să întrețină, sau cel puțin să caute comuniunea, trebuie respinsă. De asemenea trebuie respins faptul că fiecare dezbinare, fără nici o diferențiere, este privită ca un motiv suficient pentru a nu se mai vorbi de Biserici surori în sens strict eclesiologic.

“Dialogul Adevărului este singura cale pentru obținerea unității depline” (Papa Ioan Paul al II-lea)

Conciliul Vatican II numește Biserica drept “o singură realitate complexă, ce crește din elementul omenesc și cel dumnezeiesc” și afirmă despre ea că este “într-o analogie nu cu totul neînsemnată, asemănătoare misterului Cuvântului Întrupat”¹⁷. Aceasta înseamnă că, cel care – fascinat de mărimea mii dumnezeiești – vorbește numai de darurile Spiritului dumnezeiesc care lucrează în Biserică, spune mult prea puțin. Ea nu este marcată doar de conducerea Sfântului Spirit ci și de fragilitatea elementului vizibil lumesc din timpul celor 20 de secole ale istoriei sale și este, în formă concretă, istorie a existenței ei, marcată în mod clar de lipsa de înțelegere, de măsuri greșite ale conducătorilor bisericești și chiar și de păcate.

Din cauza fragilității vieții vizibil lumești a Bisericii și a învățaturii bisericești, există întrebări privitoare la învățătura credinței și a legii Bisericii asupra cărora încă nu s-a reușit conexiunea punctelor de vedere diferite, astfel încât să existe un consens deplin al tuturor. Dar cu privire la astfel de probleme trebuie spus că nici o Biserică nu are dreptul să ia drept etalon propriul ei mod de înțelegere și să pretindă ca celelalte Biserici pur și simplu să preia concepția ei. În cazul în care ar recurge la așa ceva, ea nu ar mai lua în considerare adevărul ci doar măsura istorică a propriei căi de a ajunge la adevăr ca punct de referință pentru învățătura creștină.

Din păcate, în trecut multe dintre Biserici au făcut această greșeală. Iarăși și iarăși s-a întâmplat ca o anumită Biserică să considere, atunci când impunea celorlalte Biserici propria concepție asupra punctului litigios, că slujește cel mai bine unității Bisericii. S-a crezut că acele probleme din cauza cărora Bisericile s-au izolat una de alta pot fi eliminate, mai ales atunci când chestiunile discutabile au fost tratate în comun, pornindu-se de la acel punct de vedere care a găsit în Biserica proprie, drept urmare a dezvoltării istorice, o atenție specială sau chiar exclusivă.

Acolo unde, în aceste condiții, a urmat o unire a Bisericilor, rezultatul a fost, în fapt, o sărăcire a lor. Căci cunoașterea spirituală care ar fi trebuit să fie apărută, în mod special, de acea Biserică, obligată de mersul lucrurilor să se îndepărteze de la înțelegerea ei, a dispărut din conștiința reflexă a Bisericilor. Procedul prin care o Biserică impune pur și simplu altei Biserici, sau numai unor

¹⁷ LG, art. 8.

părți ale ei propria sa învățătură, în scopul de a se ajunge la o uniune, este înfierat de către ecumenismul actual drept uniatism¹⁸. Ioan Paul al II-lea a respins metoda uniatismului atunci când a afirmat, la Bialystok, că drumul cel mai drept pentru obținerea unității depline a Bisericilor este doar dialogul.

Atunci când Ioan Paul al II-lea l-a avut ca oaspete pe Patriarhul ecumenic Dimitrios I, în decembrie 1987, Papa a schițat modul în care se poate practica un astfel de dialog. El a îndemnat atunci la căutarea comună a rezolvării unei chestiuni asupra căreia Biserica Ortodoxă și cea Catholică nu au putut corela pe măsura cerută de vechile tradiții. Ambele Biserici nu pot preciza încă cum poate fi împăcată funcția de conducere a Papei, ca ocupant al primului scaun episcopal al creștinătății, cu autonomia și posibilitatea de acțiune, de sine stătătoare, a "comunităților unite în mod organic", care, după cum învață Conciliul Vatican II, "au crescut datorită providenței dumnezeiești diferitele Biserici care au fost înființate în diferite locuri de Apostoli și de urmașii lor"¹⁹.

În fața oaspetelui său din Constantinopol Papa a afirmat, în mod deschis, că este un căutător și că el, având în vedere chiar lunga tradiție romană, încă nu știe cum să își împlinească însărcinarea sa într-un mod drept, că ar avea nevoie de o îndrumare din partea Spiritului Adevărului pentru a face uz de funcția sa în mod drept și că pentru aceasta mai este nevoie de studii serioase și, înainte de toate, de rugăciune. I-a îndemnat pe catolici și pe necatolici să-l sprijine, prin rugăciune și studiu, pentru a-l învăța cum să urmeze însărcinarea sa de Episcop al Romei într-un mod drept. Adresându-se episcopului constantinopolitan, Ioan Paul al II-lea spunea, într-o predică din Catedrala Sf. Petru, iar declarația centrală a repetat-o și în Enciclica *Ut unum sint* din 25 mai 1995: "După cum știți, simt chemarea, ca episcop al Romei, să exercit această funcție numai din dorința de a urma, într-adevăr, voința lui Cristos. Așadar, rog fără încetare Sfântul Spirit ca, în așteptarea acelei comuniuni depline pe care vrem să o înfăptuim din nou, ca el să ne trimită nouă lumina Sa și să lumineze pe toți păstorii și teologii Bisericilor noastre, pentru ca noi, bineînțeles împreună, să putem căuta formele în care această funcție poate presta un serviciu al iubirii care va fi recunoscut și de unii și de alții. Îmi permit să o rog pe Sfinția Voastră să vă rugați cu mine și pentru mine, pentru ca El, <care conduce la Adevăr> (Ioan 16, 13) să ne insuflă de acum înainte gesturile, purtarea, cuvintele și hotărârile, care vor permite împlinirea a tot ceea ce Dumnezeu vrea pentru Biserica Sa. Conciliul Vatican II a cerut ca în străduința spre restabilirea comuniunii depline cu Bisericile orientale, să se acorde o atenție specială asupra <felului relațiilor existente între ele și Biserica Romei înainte de despărțire>. Aceste relații respectau, în mod deplin, capacitatea acelor Biserici <de a se conduce după propria lor ordine>. Doresc să asigur pe Sfinția Voastră că Sfântul Scaun, care acordă atenție la tot ce aduce cu sine tradiția Bisericii, va respecta întru totul tradiția Bisericii Răsăritene"²⁰.

¹⁸ O perspectivă de ansamblu prin 1500 de ani de uniatism se încearcă în capitolul 4 al lucrării E. Ch. Suttner, *Church Unity. Union or Uniatism?*, în *Catholic-orthodox Ecumenical Perspectives*, Bangalore 1991.

¹⁹ LG, art. 23.

²⁰ "Osservatore Romano" din 7-8 decembrie 1987, p. 5.

Îndepărtarea obstacolelor din calea comuniunii depline

Să facem un rezumat: Biserica Ortodoxă și cea Catolică se recunosc una pe alta drept "noul Ierusalim din cer". Pentru un timp au gândit – cel puțin s-au comportat temporar în practica pastorală în așa fel încât se pare că ele gândesc așa – că Biserica lui Cristos nu este prezentă în mod real în nici o altă Biserică decât numai în ele însele. De ambele părți există încă minorități care continuă, pe mai departe, să gândească în acest fel. Totuși, se poate constata, cu recunoaștință, că Bisericile se concentrează din nou asupra tradiției lor eclesiologice înnăscute, care este străină de un astfel de exclusivism. Bisericile învață, din nou, să aprecieze și darurile Harului lui Dumnezeu de dincolo de propriile granițe canonice. Asupra acestor Biserici, despărțite încă unele de altele, "Domnul istoriei care își continuă cu înțelepciune și indulgență planul grației Sale, a început, în timpurile mai noi, să reverse, cu mai mare îmbelșugare căință sinceră și dorul după unitate"²¹.

Bisericile Catolică și Ortodoxă au fost cuprinse, de mult, de o adâncă năzuință spre comuniune, ce a stins sentimentele de autosuficiență care au domnit atâta timp în mijlocul lor. Ele sunt mâhnite deoarece, ca Biserici ale păcătoșilor, în fragmentarea existenței lor pământești, sunt încă incapabile de unitatea deplină a împărăției lui Cristos. De mult timp au recunoscut că, în ciuda schismei care dăinuie încă, pot deja să ceară și chiar să acorde ajutor una alteia. Până la comuniunea lor deplină lor le lipsește, realmente, doar puțin. Pentru a o obține, trebuie să facă străduințe hotărâtoare și să îndepărteze tot ceea ce stă în cale din cauza interpretărilor diferite.

Cum trebuie să treacă Bisericile care se recunosc una pe alta drept Biserici în comuniune aproape deplină la îndeplinirea acestei sarcini ? Trebuie ca ele să pornească cumva singure la drum pentru ca, abia mai târziu, când vor fi mai mature, să intre în comuniune deplină una cu alta ? Sau trebuie să procedeze cu totul invers ? Au ele voie, cu încredere în mila Domnului și cu siguranța că El, de la care vine tot începutul, va acorda și împlinirea, să se încerce acordarea imediată a comuniunii, pentru ca apoi să se treacă, împreună, la împlinirea muncii ce mai trebuie realizată ?

Deoarece Biserica, ca realitate complexă, crește din elementul dumnezeiesc și din cel omenesc, opțiunea pentru una sau alta dintre căi depinde (și) de decizia noastră, a oamenilor ce trăim în momentul actual. O învățătură pe care o dă Maxim Mărturisitorul, referitoare la viața spirituală a creștinilor, în introducerea Explicației sale la "Tatăl Nostru" ar putea să ne îndrume. El accentuează că *logos*-ul ne învață să ne facem părtași ai acelor bunuri pe care singur Dumnezeu Tatăl le acordă prin Fiul Său în Sfântul Spirit. Este valabil și pentru comuniunea deplină dintre Bisericile surori ca ele să trebuiască să fie prelucrate și să rămână, totuși, în întregime, un dar al Harului. Bisericile noastre surori, care sunt mâhnite din cauza menținerii pe mai departe a despărțirii, ar trebui să-și pună întrebarea dacă nu ar fi mai bine să se lase imediat dăruite cu comuniune, chiar dacă mai este încă multe de făcut.

²¹ Vezi UR, art. 1.

RECENZII

Friedrich GEHRKE, *Le sorgenti dell'arte cristiana*, Milano, 1969, 327 S.

Der kennzeichnendste Zug dieser Arbeit wird am besten vom Originaltitel ausgedrückt: Spätantike und frühes Christentum, da der Verfasser parallel und aus der Sicht des gegenseitigen Verhältnisses die Entwicklung des Spätromischen Reiches und der frühchristlichen Kunst verfolgt. In diesem Zusammenhang stützt sich F. Gehrke auf eine Chronologie, die auf die Entwicklung der kaiserlichen Ideologie und der Beziehung des Reiches zum Christentum fußt, von den Anfängen der christlichen Kunst bis zur Herakliden-dynastie, mit der, gemäß der modernen Geschichtsschreibung, die eigentliche byzantinische Geschichte beginnt. In demselben Zusammenhang bietet die Arbeit eine sehr gute Eingliederung der künstlerischen Entwicklung in die politischen, ideologischen und kulturellen Zusammenhänge der Endzeit der Antike.

Gehrke baut eine solide Basis für seine Arbeit durch die Art und Weise, in der er die vor-konstantinische Zeit als Ausgangspunkt der christlichen Kunst behandelt. Hier erscheint ein in der europäischen Fachliteratur geläufig gewordener Gesichtspunkt, der bei uns jedoch leider weniger beachtet wird: für die ersten beiden Jahrhunderte des Prinzipats kann man von keiner eigentlichen christlichen Kunst sprechen. Der Verfasser bringt zugunsten seiner Behauptung das wohl begründete Argument, daß die ersten künstlerischen Äußerungen des Christentums sowohl typologisch als auch als Darstellungsweise von der zeitgenössischen griechisch-römischen Kunst angeregt werden. So kann man den Stil der Katakombenmalereien, der weit davon entfernt ist, eine Neuigkeit zu bilden, in den römischen Wohnungen des III. Jh. n. Chr. antreffen, und die wichtigsten künstlerischen Gattungen sind aus der heidnischen Kunst übernommen (z.B. das

eucharistische Festmahl, das Thema des Guten Hirten, die Sarkophagentypen). All diese Thematik erhält aber neue Bedeutungen durch die Sichtweise des christlichen Glaubens. Es geht, mit anderen Worten, um heidnische künstlerische Typen, die in christlicher Manier gedeutet werden (wie die Mythen des Prometheus, des Orpheus usw.). Einmal von der christlichen Ideologie durchdrungen, wird sich diese Kunst von nun an mit ihr parallel entwickeln. So erhalten z.B. die biblischen Szenen, die anfangs nach römischem Muster narrativ sind, mit der Zeit immer tiefgreifendere theologische Bedeutungen.

Erst mit Konstantin dem Großen kann man, laut Gehrke, von der ersten Phase der christlichen europäischen Kunst sprechen. Die Äußerungsformen setzen jene der vorangehenden Periode fort und erreichen ihre volle Blüte. In dieser Zeit haben wir es mit einer Koexistenz der traditionellen römischen mit der christlichen Kunst zu tun, die sich gegenseitig beeinflussen. Als Folge dieser Koexistenz wird die kaiserliche Ideologie christliche Elemente und Symbole massiv übernehmen (das Kreuz als Symbol des kaiserlichen Sieges), während die christliche Kunst von der gesamten kaiserlichen Symbolik des Dominats durchdrungen wird (der Adler als Symbol des christlichen Sieges, Christus Triumphator).

Dies ist auch die Anfangszeit der christlichen religiösen Architektur, ausgehend vom klassischen römischen Typus der Basilika. Obwohl er in der Erklärung des Überganges vom heidnischen zum christlichen Bau nicht sehr deutlich ist, bietet der Verfasser dafür eine sehr gute Beschreibung der ersten christlichen Kultstätten und ihrer Entwicklung, die parallel nach Typen und Gebieten verfolgt wird.

Beginnend mit Theodosius I. wird das Christentum zur Staatsreligion, was die Geburt - insbesondere in Konstantinopel - einer, in Gehrkes Worten, "kaiserlichen christlichen Kunst" mit sich bringt. In diesem Zusammenhang erscheint die kaiserliche Symbolik in immer engerer Verbindung mit der christlichen Kunst. Der Kaiser wird immer mehr als Statthalter Christi betrachtet.

Eine neue Veränderung wird in der Zeit Justinians verzeichnet: auf dem Gebiet der religiösen Architektur findet die Loslösung von der Tradition der römischen Architektur statt. Das Symbol dieses Vorgangs ist die Sophienkirche in Konstantinopel. Gleichzeitig beginnt die religiöse Architektur, auch die weltliche zu beeinflussen, womit

sich das Verhältnis zwischen Römertum und Christentum umkehrt. Die Entwicklung scheint sich somit einem Umbruch nähern, den die Heraklidendynastie darstellte, durch die der Übergang von der "Spätantike" zur eigentlichen byzantinischen Zeit stattfindet.

Die Arbeit Gehrkes beschränkt sich aber nicht darauf, die oben erwähnten Kennzeichen zu umreißen, sie behandelt fast alle Aspekte der christlichen Kunst in der besprochenen Zeit. Hervorzuheben ist auch die Bezugnahme in fast allen Fällen auf konkrete, sehr gut beschriebene Beispiele, was ein richtiges Verständnis des behandelten Themas ermöglicht.

DAN RUSCU

Ion DUMITRIU - SNAGOV,
Documenta Romaniae Vaticana
(manuscrite - documente - hărți), Ed. a II-a, Regia Autonomă "Monitorul Oficial", București, 1996, 304 p.

Lucrarea *Monumenta Romaniae Vaticana (Mărturii Românești din Vatican)* îl pune pe cititor în contact direct cu documentele originale ale expoziției deschise pentru prima dată în Salonul Sixtin al Bibliotecii Apostolice Vaticane cu ocazia celei de-a 113-a aniversări a creării Arhiepiscopiei Catolice de București. Autorul ei, profesorul Ion Dumitriu-Snagov, membru al Academiei Internaționale pentru Studiul Religiilor (București) și bun cunoscător al relațiilor dintre România și Vatican, ne prezintă o sinteză a mărturiilor istorice despre români, mărturii existente în colecțiile Vaticanului. Acestea sunt selecționate cu scopul de a readuce în memorie cele două milenii ale creștinismului românesc, de a face cunoscut trecutul Bisericii și de a arăta care au fost relațiile Sfântului Scaun cu un popor creștin de descendență daco-romană prin geneză, limbă, cultură și tradiție.

Monumenta Romaniae Vaticana debutează cu o prefață a Cardinalului Luigi Poggi, bibliotecar al Sfintei Biserici Romane, urmată de salutul arhiepiscopului de București, Ioan Robu, oferit tuturor celor care au contribuit la buna reușită a amplelor cercetări întreprinse în colecțiile Sfântului Scaun. În ntroducerea lucrării, profesorul Dumitriu-Snagov subliniază faptul că Salonul Sixtin oferă astăzi un nou stimul pentru cunoașterea vieții religioase a națiunilor creștine, promovând reporturile ecumenice dintre credincioșii întregii lumi și invitând la colaborare întru pace și înțelegere reciprocă. Ni se prezintă apoi, în câteva pagini, itinerarul istoric al întregului volum, itinerar bazat pe documente, manuscrise și hărți. Acestea alcătuiesc partea centrală a lucrării. Ele sunt însoțite de comentarii și ilustrații.

Perioada de început a creștinismului românesc este oglindită în documentele vaticane. Ele îl amintesc pe Sfântul Andrei, care a evanghelizat ținutul Dunării de Jos și regiunea Mării Negre. Cartea *Monumenta*

Romaniae Vaticana aduce mărturie, uneori inedite, despre această epocă. Autorul spune că "figurile lui Dionosie Exiguu (470-540) și Ioan Cassian (c. 365-435), care, din basilicile din Dobrogea, au intrat în corul părinților Bisericii Universale, scot în evidență faptul că nu există Biserici mici și nici Biserici mari, ci numai Bisericile lui Cristos unite în pasiunea pentru adevăr". Iată o viziune ecumenică, menită să sublinieze unitatea creștinismului.

Speranța uniunii creștinilor va focaliza de-a lungul Evului Mediu atât virtuțile credinței. Cât și interesele politice de respingere a invaziei otomane. Cucerirea otomană a Europei putea fi oprită numai prin coeziunea creștinătății, printr-o unire a Bisericilor în fața dezastrului iminent. Conciliul din Ferrara-Florența (1438-1439), la care a participat și "Damian, Mitropolitul Moldovlahiei" (1437-1447), a promovat unirea, diploma de unire a Bisericilor Creștine Ortodoxă și Catolică fiind prezentată în lucrarea de față.

Documentele se referă apoi la domnitori iluștri, ca Ștefan cel Mare (1457-1504), Neagoe Basarab (1512-1521), Mihai Viteazul (1593-1601), Constantin Brâncoveanu (1688-1714), apărători ai credinței. Relațiile acestor domnitori cu Sfântul Scaun sunt și ele amintite.

Perioada Renașterii, receptată din același secol al XV-lea la curțile nobiliare și reflectată în capodoperele mănăstirești din Moldova, cât și cea a Reformei religioase, cu influențele ei, sunt oglindite în manuscrisele studiului. Tiparul a oferit generozitatea tehnicii editoriale pentru literatura cultă în Țările Române, începând cu creația religioasă, parentică, a lui Neagoe Basarab, continuată cu romanul popular sau cu creația de autor.

Reluată, difuzată și promovată în mediul italian de Papa Pius al II-lea (1458-1464), ideea latinității limbii române a avut răsunet în operele multor autori din Țările Române, dintre manuscrisele cărora unele au fost

selecționate pentru expoziția de la Vatican: Giovanni Mezerzius, Filip de Ceuta, Georg Reicherstorffer.

Autorul a grupat în continuare documente ce se referă la secolul al XVII-lea și la Renașterea românească promovată acum, cu o atenție deosebită, de către nobilimea atrasă spre realitățile europene, în primul rând prin contactele cu universitățile catolice din Padova, Bologna, Cracovia și Viena, care vor polariza preferințele conducătorilor societății. Este evocată și figura lui Petru Movilă (1596-1646), principe român devenit mitropolit de Kiev (1633-1646) cu numele transcris în "Movilă", autor al "Profesiunii de credință" (Catehism), cu rol de ghid al unității Bisericilor orientale (ortodoxe). Sunt amintite, de asemenea, numeroase manuscrise românești ce aparțin epocii de legătură între secolele XVII și XVIII: "Ceasornicul Domnilor", în redactarea lui Nicolae Costin (1660-1712) și "Predicile" mitropolitului Varlaam (1632-1657), lucrare tipărită în anul 1643.

Lucrarea profesorului Dumitriu-Snagov mai cuprinde și documente care provin din Arhiva Secretă a Vaticanului și din Congregația De Propaganda Fide, oglinzi paralele ale realităților politico-sociale și religioase din spațiul românesc, documente ce vorbesc despre Biserica Greco-Catolică Română, despre Școala Ardeleană și despre Răscoala lui Horea din 1784. Se subliniază aici faptul că "un mare avantaj pentru populație a fost organizarea prin Biserica Greco-Catolică Română a învățământului public de viziune iosefinistă, care a făcut din Blaj un important centru al noii pedagogii europene la sfârșitul secolului al XVIII-lea și al redeșteptării conștiinței naționale române".

Momentul 1848 este amintit alături de alte evenimente: instituirea "Provinciei Ecleziastice Greco-Catolice de Alba-Iulia și Făgăraș", cu sediul mitropolitan la Blaj (1853); promovarea la rangul de arhiepiscopie a Vicariatului Valahiei, cu sediul la București (1883). Itinerarul expoziției și, în același timp, al părții centrale a lucrării se încheie cu o serie de hărți geografice de epocă, începând cu fragmentul din Tabula Peutingeriana (sec. III), privind șoselele romane din Dacia, pentru a continua cu un însemnat număr de hărți (în mare

RECENZII

majoritate nautice), din secolele XIV-XVI. Ele îmbogățesc cunoașterea teritoriului românesc și relațiile românilor cu restul continentului european.

Partea centrală a studiului *Monumenta Romaniae Vaticana* este urmată de un cuvânt la ediția a II-a și de o notă de ediție cu caracter tehnico-metodic. Lucrarea are un index de referințe cronologice – documente și ilustrații, hărți; un index privind istoria românilor cu date ale vieții creștine din spațiul lor geopolitic, din primul secol până la sfârșitul secolului al XV-lea; un index onomastic. Mai amintim bibliografia selectivă, siglele și abrevierile care vin să întregască acest volum. El se înscrie pe

linia deschisă de Nicolae Olahus (1493-1568), episcop de Zagreb (1543-1548) și Anglia (1548-1553), cardinal și arhiepiscop de Strigoniu, mitropolit primat al Ungariei (1553-1568), care a susținut pentru prima dată în istoriografia noastră ideea originii latine, a unității de neam și limbă, precum și continuitatea poporului român ("Hungaria", redactată la Bruxelles, 1536).

Beneficiind de o redactare tehnică remarcabilă, lucrarea de față, prezentată într-o ediție bilingvă, face cinste autorului ei prin acuratețea și valoarea științifică menite să atragă atât atenția istoricului de profesie, cât și pe cea a publicului interesat.

SORIN MARȚIAN

ABREVIERI - ABBREVIATIONS -- ABRÉVIATIONS - ABKÜRZUNGEN

din Biblie

Col	Coloseni
FA; Fapt; At; Ac	Faptele Apostolilor
Fil; Fm	Filemon
Gal	Galateni
Gn	Geneza
Io; In; Gv	Ioan
Înțel	Cartea Înțelepciunii
Lc	Luca
Mc	Marcu
1 Pt; 1 P	Petru - scrisoarea 1
Tim; Tm	Timotei

din documentele conciliare, enciclice etc.

AA	Apostolicam Auctoritatem
AAc	Apostolicam Actuositatem
AG	Ad Gentes
LG	Lumen Gentium
PE	Prientalium Ecclesiarum
UR	Unitatis Redintegratio

izvoare și culegeri de izvoare

AAS	Acta Apostolicis Sedis, Roma
BG	La Bibbia di Gerusalemme, Bologna 1990
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium
EV	Enchiridion Vaticanum, Bologna
GCB	Grande Commentario Biblico, Brescia 1973
PL	Patrologia Latina - cursus completus. Ed. J. P. Migne, Paris 1857-1866

dicționare și enciclopedii

L Th K	Lexicon für Theologie und Kirche, Freiburg im Breisgau
--------	--

ABREVIERI

reviste și publicații periodice cu apariție regulată

Aevum	Aevum. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filosofiche, Milano
Crisia	Crisia. Muzeul Țării Crișurilor din Oradea, Oradea
Cultura Creștină	Cultura Creștină, Blaj
LV; LumVit	Lumen Vitae, Bruxelles
Ortodoxia	Ortodoxia. Revista Patriarhiei Române, București
Osservatore Romano	L'Osservatore Romano (Săptămânal al Sfântului Scaun), Roma
Stimmen der Zeit	Stimmen der Zeit, München
Telegraful Român	Telegraful Român, Sibiu
Oriente Cristiano	Oriente Cristiano. Revista trimestriale della Associazione Culturale Italiana per l'Oriente Cristiano, Palermo
Scânteia	Scânteia. Organ de presă al Partidului Comunist Român, București
Unirea	Unirea. Publicație editată de Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, cu sediul la Blaj, Blaj

nume de instituții, asociații, țări

AGRU	Asociația Generală a Românilor Uniți
ASTRU	Asociația Studenților și Tineretului Român Unit
FND	Frontul Național Democrat
PNȚ	Partidul Național Țărănesc
SRI	Serviciul Român de Informații
URSS	Uniunea Republicilor Socialiste Sovietice

tehnice

AA. VV	autori vari
alloc.	allocutio
ap.	apostolicum/a
can.	canon
cap.	capitol
conc.	conciliu
const.	constitutio
decr.	decretum
enc.	enciclica
exhort	exhortatic
litt.	litterae
lett.	lettera
ep.	epistola
sess.	sessio