STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI

THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

2/2019

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

2 / 2019
July – December

EDITORIAL BOARD
STUDIA UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

EDITORIAL OFFICE OF THEOLOGIA CATHOLICA LATINA:
5, Iuliu Maniu, 400095 Cluj-Napoca, Phone +40 264 590715

Editor-in-Chief:
Dávid DIÓSI, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Executive Editor:
János VIK, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Editorial Board:
Joseph A. FAVAZZA, Stonehill College, Easton, Massachusetts, USA
László HOLLÓ, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Liviu JITIANU, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Mihály KRÁNITZ, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary
Mózes NÓDA, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Bernhard UHDE, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, Germany
Korinna ZAMFIR, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Advisory Board:
Reimund BIERINGER, Katholieke Universiteit Leuven, Belgium
György BENYIK, Theological Institute of Szeged, Hungary
Eberhard BONS, Université de Strasbourg, France
Harald BUCHINGER, Universität Regensburg, Germany
Anton BURGER, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Germany
Paddy CRONIN FAVAZZA, Rhode Island College, Providence, RI, USA
Massimo FAGGIOLI, Villanova University, USA
György FODOR, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary
Armin KREINER, Ludwig-Maximilians-Universität, München, Germany
Tobias NICKLAS, Universität Regensburg, Germany
Szabolcs ORBÁN, Babeş-Bolyai University, Romania
Attila THORDAY, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Layout Editor:
Ágnes CZIRMAY

YEAR **(LXIV) 2019**
MONTH **December**
ISSUE **2**

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

2

EDITORIAL OFFICE: B. P. Haşdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca, Phone +40 264 405352

CONTENTS

András István: Dal cogito al soggetto: il soggetto cartesiano. Una rilettura alla Vattimo 5

László Bakó: Il vescovo diocesano come mediatore tra diritto universale e particolare (Can. 381 §1) 22

Holló László: The Impact of Reformation in the Transylvanian Diocese and the Beginnings of Catholic Revival 35

Fabian Doboş: Il vicariato apostolico della Moldavia (1818–1884) 73

Ionut Eremia Imbrisca: Guidati dallo Spirito nel discernere la vocazione 94

János Vik: Buchrezension: András Máté-Tóth, Freiheit und Populismus. Verwundete Identitäten in Ostmitteleuropa, Springer VS, Wiesbaden 2019, ... 114

STUDIA UBB THEOL. CATH. LAT., LXIV, 2, 2019, P. 5–21
Doi: 10.24193/theol.cath.latina.2019.LXIV.2.01

DAL COGITO AL SOGGETTO: IL SOGGETTO CARTESIANO. UNA RILETTURA ALLA VATTIMO

András István[1]

Summary: The following article presents the "discovery" of Descartes: the subject and subjectivity. The French thinker comes to the conclusion that we can doubt anything except our existence. So the famous *cogito ergo sum* became the foundation to the new subject which in modern epoch experienced spectacular development. (We cannot forget that to Descartes the doubt means *cogito,* that is - thinking). According to Vattimo, among the features of the new subject we find the desire for freedom and self-realization, the critics towards the past and towards metaphysics. This subject was called by Italian philosopher the subject of middle-class Christian who wants to separate from the past, wants to break all the chains, but also keeps something from the past as if the work is not yet finished.
Keywords: Descartes, Vattimo, Nietzsche, Heidegger, subject, *cogito ergo sum,* doubt, middle-class Christian subject, the birth of the subject, res extensa, res cogitans, *pensiero debole.*

Seguendo il pensiero di Gianni Vattimo sul postmoderno, arriviamo alla conclusione che la metafisica tramonta e tutto ciò che è collegato con essa vive un tramonto irreversibile[2]. Se vogliamo, tutto l'Occidente vive il suo tramonto perché è impensabile la cultura occidentale senza la metafisica. Adesso siamo testimoni del ricerca di costruire un altro tipo di pensiero, una filosofia senza la metafisica, in un'epoca tecnica, come cercano di fare pensatori come Heidegger, Gadamer, Habermas, Apel, Derrida, Vattimo, Rorty ecc. Rimangono però tante domande: in qual senso e fino a quando è possibile parlare di una filosofia senza la metafisica? Eesiste ancora una via filosofica? L'ermeneutica o l'estetica con le quali pensano di salvare qualcosa, possono creare vie giuste e percorribili per il pensiero?

---

1 Pontificio Ateneo Sant' Anselmo Roma, Piazza Cavalieri di Malta 5. www.anselmianum.com; istvan_andras@hotmail.com

2 Cfr. G. Vattimo, *Della realtà. Fini della filosofia*, Garzanti, Milano 2012; Cfr. G., Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1999.

Vattimo nel suo itinerario filosofico costruito sulle orme di Nietzsche e di Heidegger, sostiene che è possibile parlare di una filosofia senza la metafisica, una filosofia ermeneutica, nel senso del *pensiero debole* che si presenta come un'uscita, un tramonto, o un superamento come indica la parola *Verwindung*, conservando qualcosa dell'epoca della metafisica[3]. Tentare di presentare il soggetto postmoderno tramite il prisma del *pensiero debole* rimane un'impresa coraggiosa ma possibile, perché alla fine anche questa rimane solo un'interpretazione e molti considerano che appunto il pensiero *debole* non è altro che un modo di leggere la filosofia[4].

Naturalmente il tramonto dell'Occidente naturalmente travolge anche il soggetto che, dopo le scoperte cartesiane viveva la sua grande libertà e il suo sviluppo, ma anche la sua autocomprensione, con la quale cerca di cambiare se stesso invece di cambiare il mondo e trasforma la sua coscienza, trovata di

---

[3] Il concetto viene costruito sulla parola heideggeriana *Verwindung*. Questa parola non appare spesso nel vocabolario di Heidegger, è visibile una sola volta nel libro *Saggi e discorsi* nell'anno 1954, ma Vattimo vede in essa il concetto fondamentale per la sua teoria. La parola viene usata da Heidegger al posto della parola *Überwindung* che indica un superamento caratteristico della dialettica, e in questo caso anche la parola *Verwindung* deve significare qualcosa di simile. Ora, la parola *Verwindung* indica specificamente un'uscita, un tramonto, o meglio un superamento dopo una malattia, quando l'uomo guarito porta ancora i cicatrici della sua malattia. In questo senso il *pensiero debole,* costruito sulla parola *Verwindung,* vuole significare un'uscita dal mondo moderno (un tramonto), ma non lasciando semplicemente tutto alle spalle, poiché porta con sé i segni (le ferite) del moderno. In tal modo, offre la possibilità di un nuovo modo di pensare. Cfr. G. Vattimo, *La fine della modernità*, 48-49. In un altro articolo Vattimo stesso scrive: *"Pensiero debole è certamente una metafora, e in certo modo un paradosso. Non potrà comunque diventare la sigla di qualche nuova filosofia. È un modo di dire provvisorio, forse anche contraddittorio. Ma segna un percorso, indica un senso di percorrenza: è una via che si biforca rispetto alla ragione-dominio comunque ritradotta e camuffata, dalla quale, tuttavia, sappiamo che un congedo definitivo è altrettanto impossibile. Una via che dovrà continuare a biforcarsi."* P.A. Rovatti, G. Vattimo, «Premessa» in. *Il pensiero debole* a cura di G. Vattimo, P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 2010, 7-11, 10.

[4] Su questa tema vedi: I., András, «Naplemente? (A modern kor metamorfózisa vagyis a posztmodern)» in. *Studia Theologica Transsylvaniensia, 17/1 (2014/1),* 7–22.

recente da Cartesio, come mette in evidenza Vattimo[5]. La coscienza trovata da Cartesio si cambia in una coscienza che supera ed oltrepassa l'uomo moderno. Se parliamo di tramonto del soggetto, significa che doveva essere una salita ed un'altezza perché, solo cosi dopo può venire il tramonto, la discesa. Questa salita, il periodo glorioso del soggetto, è il periodo moderno che finisce con il tramonto.

Il nuovo soggetto viene definito da Vattimo il *soggetto borghese-cristiano*. Il filosofo italiano mostra come questo soggetto vive il suo trionfo fino agli ultimi anni del secolo diciannovesimo quando, con il pensiero di Nietzsche, comincia a crollare e, dopo l'itinerario filosofico di Heidegger, troverà la sua distruzione insieme con la metafisica[6].

In altre parole si può dire che il *soggetto borghese-cristiano* viene collocato da Vattimo tra Cartesio e Nietzsche, come *il soggetto* prima della *morte di Dio*, si presenta come una soggetto forte, stabile, ben descritto come in tutta la metafisica prima della *morte di Dio*[7]. La caratteristica più importante di questo soggetto è una coscienza forte, che si sviluppa nell'interiorità del soggetto, come una conclusione del *cogito* cartesiano, che diventa il fondamento, il principio per tutte le altre cose, come anche per la conoscenza. Questa porta con sé anche un razionalismo che prepara la rottura finale tra le *scienze dello spirito* e le *scienze della natura* e arriva al suo culmine nel secolo diciannovesimo e ventesimo[8], come

---

5 Cfr. G. Vattimo, *Le avventure della differenza, Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger,* Garzanti, Milano 2001, 62-67.

6 Vattimo scrive: *"Per intenderci, ma con una nozione che ne indica in modo sostanzialmente corretto i caratteri costitutivi, potremmo chiamare questo soggetto il soggetto borghese-cristiano, termine che non tradisce le intenzioni profonde di Nietzsche e di Heidegger"*. G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, 49.

7 Cfr. G. Vattimo, *Le avventure della differenza*.

8 Cfr. R. Rorty, «Anticlericalismo e ateismo» in *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, 33-45.

espone Rorty. Questo soggetto forte viene chiamato *borghese-cristiano* da Vattimo, ma il concetto si fonda sui pensieri di Nietzsche[9] e di Heidegger[10].

Il soggetto vive il suo sviluppo vero nell'epoca moderna che, dopo una serie di scoperte scientifiche (Copernico, Galilei, Newton, Bacone, Cartesio) e di avvenimenti storici (la scoperta di America, la rivoluzione francese), vive la sua libertà.

La nascita del soggetto borghese-cristiano

Con gli sviluppi del mondo moderno tutta la cultura europea, e non soltanto, vive una metamorfosi che alcuni secoli dopo porta frutti impensati e inimmaginati, e finisce in un tramonto della cultura (questo tramonto infatti sarà un'apertura per qualcosa di nuovo, per qualcos'altro). La scienza, i nuovi metodi portano

---

9 Nietzsche presenta che il mondo forte, il mondo della metafisica, il mondo dei valori deve essere rovesciato. In questo procedimento rispetto al soggetto il concetto di *testimonianza* gioca un ruolo enigmatico. Nietzsche spiega che la testimonianza (che si può intendere come tradizione) durante i secoli viene rappresentata con il martirio che rimane la prova della verità cristiana, che per lui significa la verità della morale, che viene costruita sulla coscienza, e che smette di essere la suprema istanza della persona. Con questo arriviamo a uno svuotamento del soggetto (Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Vol VI/I,* 3, 6; 4, 8), che significa il superamento del soggetto cartesiano e la nascita dell'*oltreuomo* nietzschiano. Questo momento di superamento viene spiegato da Vattimo come una polemica contro l'evoluzionismo. Egli scrive: "*La dottrina del superuomo è tutta una polemica contro l'evoluzionismo: l'uomo odierno non è affatto il punto d'arrivo di una evoluzione; anzi, è una forma che deve essere cambiata, superata, non con uno sviluppo ma con una vera e propria mutazione*". G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, 51.

10 Heidegger nel suo lavoro, soprattutto nel *Sentieri interrotti*, cerca di mostrare che il soggetto ha un'impronta ontologica, ma mostra che la soggettività rimane il carattere costitutivo dell'uomo. Anch'egli sviluppa l'idea della testimonianza, ma soprattutto parla di concetti come *autenticità* e *inautenticità*, che sono appunto il passaggio da uno all'altro, secondo Vattimo significa anche il cambiamento, il passaggio del soggetto borghese-cristiano. Con questo passaggio dall'autenticità all'inautenticità cambia anche l'essere. Heidegger intuisce che infatti al soggetto trascendentale (Hegel, Kant) viene contrapposto il singolo cristiano borghese (Kierkegaard), ma questo porta a una crisi del soggetto. Vattimo analizzando il pensiero di Heidegger, nell'*Essere e tempo,* arriva alla conclusione che la svolta ontologica non è altro che il riconoscimento dell'insufficienza della nozione *borghese cristiana* del soggetto a interpretare l'esperienza storica dell'uomo odierno. Cfr. G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, 51-53.

sviluppi anche sul piano del soggetto; in altre parole si può dire che in quest'epoca viene trovato il soggetto, nasce il soggetto e parte il suo sviluppo.

Vattimo menziona, e tutti i pensatori e studiosi condividono, che l'epoca moderna comincia con i pensieri di Cartesio; perciò, senza fare grandi studi, si può indovinare che anche la storia del soggetto moderno comincia con Cartesio. Egli, con il suo nuovo metodo, porta un'aria fresca che si sentirà per secoli e in quest'aria nasce un nuovo soggetto, che sarà chiamato da Vattimo il soggetto *borghese-cristiano*.

Dai nuovi metodi ai nuovi inizi

Durante i secoli la filosofia europea era molto collegata con la teologia. Nella scolastica addirittura era nominata come la serva della teologia, (*ancilla teologiae*). Ma, dopo le grandi scoperte scientifiche e geografiche, comincia a cambiare. La filosofia prende la sua via, abbandona la teologia, cerca di mostrare la sua esistenza e la sua vitalità. Si mette tutto su un nuovo fondamento e in questo lavoro Cartesio ha un ruolo importante[11], perché trasforma la filosofia in una scienza razionale, usando le scoperte delle nuove scienze e soprattutto le regole della matematica come spiega Widmar[12].

P. A. Rovatti mostra come anche secoli dopo, i pensatori come Nietzsche, Husserl, Heidegger, e molti altri lodano e ammirano il coraggio di Cartesio[13] che aveva portato un nuovo metodo, ma lo criticano perché non ha portato a compimento il suo lavoro. Obbiettivamente si afferma che senza il lavoro di Cartesio sarebbe impensabile la filosofia di oggi. O. Franceschelli, nel suo articolo scritto come introduzione per un libro di Löwith, sottolinea e mette in evidenza l'importanza della novità portata da Cartesio, ma mostra anche i legami con Agosti-

---

[11] Lo studioso S. Ricci mostra che la novità portata da Cartesio e dal mondo scientifico aveva molti problemi di poter fare la vera rottura con il passato filosofico-ecclesiastico. Cfr. S. Ricci, «La censura dei filosofi moderni: vecchie regole, incostanti applicazioni, variegati effetti» in *L'uomo moderno e la chiesa. Atti del Congresso 16-19 novembre 2011*, ed. P. Gilbert, Gregoriana&Biblical Press, Roma 2012, 99-127.

[12] Cfr. B. Widmar, «Introuzione» in *Classici della filosofia, Opere filosofiche di René Descartes*, a cura di B. Widmar, Unione Tipografia - Editrice Torinese, Torino 1981, 9-19.

[13] Cfr. P.A. Rovatti, *La posta in gioco, Heidegger, Husserl, il soggetto*, Mimesis Volti, Milano-Udine 2010, 24, 32.

no, precisando che questa novità non avviene senza radici: si può dire che è ben preparata, una conseguenza normale degli sviluppi anteriori[14].

Naturalmente Cartesio non è l'unico che cerca di portare una nuova filosofia. Attorno a lui si trovano pensatori e scienziati (Copernico, Galilei[15], Newton) che in quell'epoca rivoluzionaria lavorano per trovare una nuova via. Tra questi può essere menzionato il nome di Bacone che, figlio della stessa epoca rivoluzionaria nelle scoperte scientifiche e geografiche, cerca di mettere la filosofia su nuovi fondamenti[16]. Egli, nonostante voglia rinnovare tutto, non si muove sulla stessa linea di Cartesio. La sua ambizione è che l'uomo deve lasciare, deve scappare dagli *errori* del passato per creare una scienza vera che, secondo lui, avrebbe il carattere dell'azione, dove l'uomo seguendo e sperimentando la natura, riproduca gli stessi fatti e la stessa natura. (Anche Cartesio diceva che ci si deve liberare dagli *errori* del passato, ma Cartesio mostra un'altra via e un metodo originale con il *dubbio*, come vedremo). Secondo Bacone gli *errori* che egli chiama *idoli* o *false immagini,* hanno quattro categorie. Nella prima categoria pone gli *idoli* derivanti dalla natura generale della mente umana; nella seconda classe mette gli *idoli* derivati dalla conformazione psichica, cioè dell'esperienza personale e particolare del singolo individuo; nella terza categoria presenta gli *idoli* derivati dai reciproci rapporti tra gli individui, in particolare i rapporti che nascono dal linguaggio; mentre nella quarta si trovano gli *idoli* che vengono creati dai sistemi filosofici. L'uomo, scappato dagli, *idoli* arriva all'epoca della nuova scienza che, per Bacone rimane piuttosto una scienza sperimentale. Lamanna osserva che Bacone vuole fondare la scienza nuova sulla verità originaria che si acquisisce delle singole esperienze dell'uomo – mentre per Cartesio la filosofia è una scienza razionale – dove l'esperienza comincia con il pensiero, nell'autocoscienza della

---

14 Cfr. O. Franceschelli, «Eclissi di Dio e ritorno alla natura» in K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche,* VII-XXXVIII.

15 Lo studioso R. Manzotti in un articolo mostra come lo stesso Galilei lavora non soltanto sul piano scientifico, ma crea anche una nuova ontologia. Cfr. R. Manzotti, «Teoria della mente allargata» in *Identità, individuo, soggetto tra moderno e postmoderno*, a cura di V. Meattini e L. Pastore, Mimesis Eterotopie, Milano-Udine 2009, 111-138, 113-116.

16 Lo studioso F. Alessio, nel suo libro, mete in evidenza che vicino a Cartesio un ruolo importante nella formazione del pensiero moderno aveva l'itinerario intellettuale di Bacone. Cfr. F. Alessio, *Filosofia moderna. Forme e modelli del pensiero dal Quattrocento al Settecento*, Zanichelli, Bologna 1996, 233.

ragione[17]. Secoli dopo, Heidegger critica l'atteggiamento di Bacone dicendo che la sua esperienza non vuole essere un'esperienza nel senso della ricerca, ma un'esperienza che sostituisce le dottrine con l'osservazione delle cose stesse[18], tuttavia il contributo di Bacone porta uno slancio nuovo anche per la filosofia.

Dall'itinerario di Cartesio e anche di Bacone si vede che l'idea di creare una nuova metafisica comincia con la voglia di correggere gli errori che hanno portato su una via sbagliata il pensiero occidentale.

Il nuovo metodo portato da Cartesio, che consiste nel mettere in dubbio tutto ciò che era prima e con la luce della mente riguardare da quali errori liberarsi, porta la novità del soggetto, davanti al quale il dubito cartesiano si ferma. In altre parole si può dire che la novità del nuovo modo di pensare porta con sé anche la soggettività – soprattutto dopo l'itinerario intellettuale di Cartesio – che rimane una scoperta positiva per il mondo moderno, come descrive S. Cavaciuti quando scrive: "L'aspetto positivo della modernità io ritengo sia costituito essenzialmente e radicalmente dall'emergere della soggettività nella concezione dell'essere e nell'atteggiamento pratico"[19]. Più chiara è l'affermazione di Rosenkranz che è convinto che tutta la filosofia moderna giri attorno al soggetto, alla soggettività. Egli afferma che "Tutta la filosofia moderna è sorta dal concetto dell'autocoscienza"[20].

La soggettività diventa la scoperta che cambierà tutto, e che fino a Nietzsche vive la sua epoca di gloria ma, con il filosofo tedesco, comincia a crollare insieme con la modernità.

Il cogito sum, di Cartesio, principio di una nuova metafisica, l'inizio della soggettività

L'inizio della soggettività è collegato con l'inizio dell'epoca moderna, dove troviamo la critica, lo sviluppo contro la tradizione, contro l'aristotelismo, contro la scolastica contro tutto ciò che appartiene al mondo *vecchio*. Il mondo vecchio, nella terminologia dei moderni, significava il mondo prima delle nuove scoperte,

---

17 Cfr. E. P. Lamanna, *Storia della filosofia, Da Cartesio a Kant*, Felice le Monnier, Firenze 1966, 14-22.

18 Cfr. M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, trad. P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1987, 76-79.

19 S. Cavaciuti, «Negativo e positivo nel concetto di modernità» in *Modernità. Storia e valore di un'idea*, a cura di E. Berti, Morcellina, Brescia 1982, 194-201, 199.

20 K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Mondadori, Milano 174, 218.

cioè potremmo dire che descrive il periodo storico fino alla fine dell'Medioevo, fino al punto dove si aprono nuove vie con i pensieri di Copernico, Kepler, Galilei, Newton, Cartesio, Bacone ecc.

La grandezza di Cartesio, secondo Severino, sta nel fatto che egli si rende conto del carattere soggettivo del mondo spiegando che non solo i nostri stati interni, ma anche gli oggetti esterni fanno parte della nostra esperienza, entrano nei nostri pensieri, e diventano nostre rappresentazioni, dunque esistono solo in quanto esiste il pensare[21]. Si vede come il *pensare* diventerà la forza creatrice del soggetto, nel senso che tramite il *pensare* il soggetto trova la sua identità, il suo essere. Questo punto di vista soggettivo cambia tutto, perché il soggetto, riflettendo su se stesso e sul mondo, crea il suo punto di vista, che è solo suo, portando una soggettività che nell'epoca postmoderna arriva anche all'egoismo, ed a una sopravalutazione del soggetto e che provocherà una reazione dove il soggetto si rifugia nella virtualità[22]. La persona che diventa autocosciente non è più una parte della natura, ma con il suo sapere cerca di rispondere alla domanda *chi sono nella mia soggettività?*[23] Tuttavia anche questa nuova idea ha i suoi difetti, come vedremo, con il soggettivismo (soprattutto con la virtualità che sarà presente più fortemente dagli ultimi anni del secolo ventesimo[24]), perché mette in ombra il mondo reale, creando una contrapposizione che non diminuisce il merito di Cartesio, ma rende possibile capire il mondo moderno[25].

Il pensiero di Cartesio ha messo il pensiero europeo su nuovi fondamenti. Husserl nella sua critica mostra che Cartesio ha solo aperto la via, ma non ha avu-

---

21 Cfr. E. Severino, *La filosofia moderna*, Rizzoli, Milano 1984, 42-43.

22 Su questa tema vedi: I., ANDRÁS, A virtualizálódó szubjektum (helyzetjelentés; morfondírozás) in *Studia Theologica Transsylvaniensia*, 17/2, 325–341.

23 Questa lo spiega bene P. Vitto che, facendo una critica sul pensiero di Maritain, presentando il mondo moderno descrive che nel moderno, dopo le scoperte cartesiane, l'esistenza non è soltanto ricevuta, ma è anche esercitata. I concetti cominciano a muoversi, così la persona autocosciente non è più una parte della natura, ma è un tutto che si possiede. Questo è valido per tutti gli uomini che cercano di capire la loro soggettività. Cfr. P. Vitto, *Il pensiero moderno secondo J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2011, 104-105.

24 Su questa tema vedi: D., Diósi, «A posztmodern Don Quijote gebe paripájának Virtual Reality Show-ja avagy A virtuális valóság szélmalomharca az ember beteljesüléséért» in *Studia Theologica Transsylvaniensia, 21/2,* 205–220.

25 Cfr. E. Husserl, *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippi, Il Saggiatore, Milano 1961, 44.

to il tempo di finire[26]. La nuova forma del sapere si presenta e si sviluppa secondo nuove problematiche e nuovi metodi che hanno come carattere, l'evidenza razionale, creando così il fondamento per il razionalismo, il nominalismo, l'illuminismo ecc. Il nuovo criterio mostra che ci si dovrà liberare da tutti i pregiudizi che derivano dalla tradizione, che può essere accettata solo se appare chiara e distinta alla ragione. La rottura con la tradizione (anche con la tradizione filosofica) crea un'instabilità, che quando arriva al suo culmine, crea una crisi, che sconvolge tutta la cultura europea[27]. Con questo non vogliamo mettere sulle spalle di Cartesio tutta la crisi che viviamo adesso, nel postmoderno, ma dobbiamo sottolineare come il suo pensiero, che sta anche alle origini del razionalismo, abbia come portato anche frutti non desiderati.

Come precisavo sopra, la novità più importante portata da Cartesio è il nuovo modo di pensare. La nuova formula di pensare e di sapere si basa su un nuovo metodo che Cartesio sviluppa, nel libro *Discorso sul metodo*, e che diventa il fondamento per tutto il movimento moderno. Il metodo si presenta con quattro momenti: il primo momento parte con l'idea di non ritenere mai per vera nessuna cosa che non sia conosciuta in modo evidente; nel secondo l'idea è di decomporre le idee complesse con l'analisi; il terzo presenta che dobbiamo ricomporre le idee complesse mediante la sintesi delle nozioni semplici e il quarto dice di enumerare acutamente tutti i problemi[28].

Con il nuovo metodo Cartesio presenta un soggetto che comincia a pensare (dubitare) e con questo fatto scopre se stesso, in modo che in questo nuovo soggetto entrano non soltanto le esperienze del mondo interiore, ma anche le esperienze del mondo esteriore. Qui praticamente sta nascendo il nuovo soggetto.

Con questi nuovi metodi Cartesio mette su un nuovo fondamento tutta la filosofia e crea un soggetto cosciente che fa il primo passo con il *dubito*.

---

26 Cfr. E. Husserl, *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, 108.

27 Presentando la novità portata da Cartesio, Derrida fa una critica dicendo che "ciò che viene visto come il rinascimento o la modernità del pensiero filosofico è solamente il *frutto di un pregiudizio funesto* (…)". Cfr. J. Derrida, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, trad. G. Zaccaria, Feltrinelli, Milano 1989, 29.

28 Cfr. Cartesio, *Discorso sul metodo, Opere filosofiche, Vol I.*, trad. E. Garin, G. Galli, M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1986. 302-303.

Dal *dubito al cogito*

Il punto di partenza per il sistema cartesiano è il *dubito*, col quale egli crea un'incertezza di fronte alle certezze tradizionali (filosofiche e teologiche). Il filosofo francese considera che, per arrivare alla verità, si debba cominciare con un dubito comprensivo che metta sulle lente tutto; con questo nuovo metodo si può arrivare al nocciolo della verità. Cartesio scrive: *"Infine, considerando che tutti i pensieri che abbiamo da svegli possono venirci in mente anche quando dormiamo, senza che nel sonno nessuno sia vero, decisi di fingere che tutto ciò che mi era passato per la mente non rivestisse maggior verità delle illusioni dei miei sogni. Ma subito dopo mi resi conto che nell'atto in cui volevo pensare così che tutto era falso, bisognava necessariamente che io che lo pensavo fossi qualcosa. E osservando che questa verità, penso dunque sono, era così salda e certa da non poter vacillare sotto l'urto di tutte le più stravaganti supposizioni degli, scettici, giudicai di poterla accettare senza scrupolo come il primo principio della filosofia che cercavo"*[29].

Con il *dubito* Cartesio esamina tutto, ma si ferma davanti alla sua propria persona, alla sua propria esistenza, o per meglio dire, davanti al suo proprio pensiero, davanti al suo essere. Cartesio arriva alla conclusione che di tutto possiamo e dobbiamo dubitare ma della nostra persona non possiamo dubitare: il fatto che io penso significa che io esisto, e che sono sostanza. L'uomo è una "sostanza la cui essenza o natura è esclusivamente il pensare e che per esistere non ha bisogno di alcun luogo e non dipende da alcuna causa materiale"[30]. Con questo Cartesio, mostra il fatto che l'uomo pensa e quindi esiste, ma significa anche che ha una coscienza con la quale riflette, creando la soggettività, che influenzerà per secoli il pensiero moderno. Arrivando alla certezza che io esisto si può cominciare a sperimentare con il pensiero altre cose, partendo dalle cose interiori. Alcuni critici ad esempio Hobbes, vedono qui l'insufficienza del pensiero cartesiano, che inizia e sembra che rimanga nel mondo interiore, mentre il mondo esiste anche fuori di noi. Anche Vattimo critica il pensiero di Cartesio, sottolineando come sembra che tutto si muova su un piano interiore[31]. Forse hanno ragione, ma per il soggetto il mondo è il mondo che esperimenta, che si rivela davanti ai suoi occhi, e che tramite l'analisi con il *dubito* può essere capito e conosciuto.

---

[29] Cartesio, *Discorso sul metodo,* 312.

[30] Cartesio, *Discorso sul metodo,* 312.

[31] Cfr. G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, 66.

Il *dubito* di Cartesio rivela l'*io*, il soggetto che esiste e questa esistenza permette il *dubito*, "che non sapremo dubitare senza essere, e questa è la prima conoscenza certa che si può acquistare"[32]. Il fatto che l'uomo possa dubitare significa che ha un essere stabile, che rimane per lui il punto di partenza. Con il dubito l'uomo cerca di scoprire il mondo che per Cartesio è il mondo interiore, creando uno spazio dove l'io, soggetto del pensiero, diventa anche l'oggetto del pensiero. Il soggetto, con il dubito tutto, parte da se stesso, dalla sua interiorità, che per Cartesio significa la vita spirituale, e man-mano va verso il mondo fisico che si trova attorno al'uomo[33].

Si constata che il nell'itinerario di Cartesio *dubito* significa il *cogito* cioè il pensare. Questo mostra un soggetto che porta in se due momenti che in realtà sono gli stessi, e creano lo stesso soggetto. Meglio dire presenta le due ali dello stesso soggetto. Il soggetto che dubita dà la forza della sua esistenza, il *dubito* diventa l'essere o forse viceversa l'essere diventa dubito. Per Cartesio il *pensare* significa l'essere, ma solo nel senso interiore, il soggetto viene creato a partire dal

---

[32] Cartesio, *I principi della filosofia, Opere filosofiche, Vol III*, trad: A. Tilgher e M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1986, 24.

[33] Con il *dubito* cartesiano il pensiero arriva alla certezza che egli deve esistere, ma una domanda interessante rimane: quale è il posto di Dio e il suo rapporto con la persona? Da dove riceve l'essere umano il suo essere? La risposta di Cartesio è chiara, per lui esiste un essere perfetto, che è Dio da cui l'uomo riceve la sua esistenza. Possiamo dire che l'uomo è un essere imperfetto. (Heidegger sottolinea che il dubito cartesiano in realtà non si mette di fronte all'Assoluto, cioè a Dio, rimane in una posizione sicurezza. Egli scrive. "il cammino del dubbio non fa che rendere chiaro come il dubitare si sia già posto in una sicurezza che vale come *fundamentum inconcussum veritatis*". Cfr. M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, 137.) Gli esseri pensanti hanno la loro radice comune in Dio che lavora in tutto il mondo, mentre per l'uomo, che pensa e lavora nel suo mondo, l'oggetto del suo pensare è se stesso, e crea la sua realtà. Qui lo troviamo un agostinismo, che parla del mondo interiore di fronte al mondo divino, ma possiamo vedere anche un pensiero anselmiano nel senso dell'esistenza di un Dio che è talmente grande da diventare impossibile anche solo pensarlo. Cfr. Cartesio, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima, Opere filosofiche Vol II*, trad. A. Tilgher, Laterza, Roma-Bari 1986, 59-66; Cfr. U. Perone, «Cartesio: filosofia, finitezza e infinità» in *Cartesio o Pascal? Un dialogo sulla modernità*, ed. C. Ciancio, U. Perone, Rosenberg& Sellier, Torino 1995, 25-60, 42-49.; Cfr. P. Galluppi, «Lettere Filosofiche» in *Il pensiero moderno* a cura di E. Codigola, Vallechi, Firenze 1925, 3-16.; Cfr. Anselmo d'Aosta, «Proslogion» in Anselmo d'Aosta, *Monologion e Proslogion* trad. I. Sciuto, Bompiani, Milano 2009, 308-361.

suo dubito, dalla sua coscienza di sé[34]. Il filosofo francese lo descrive cosi: "con la parola *pensiero*, io intendo tutto quel che accade in noi in tal modo che noi lo percepiamo immediatamente per noi stessi"[35].

Con questi pensieri siamo arrivati nel mondo ontologico, metafisico di Cartesio, dove il soggetto trova un posto ben definito, che si caratterizza con d*ubito* che non è altro che un pensare, un *cogito*, tramite il quale il soggetto scopre se stesso. In altre parole si può dire che assistiamo alla nascita del nuovo soggetto.

La metafisica del cogito o dal cogito al soggetto

Battista Mondin rileva un lato interessante della metafisica cartesiana, che è presente in tutta la metafisica moderna, cioè una "subordinazione della metafisica alla gnoseologia"[36], con la quale l'ontologia prende una via che va verso la gnoseologia[37].

Come scrive Cartesio, il principio primo della sua metafisica è il *Cogito ergo sum*[38], che è un'ontologia nel senso che il *cogito* è molto legato al *sum*, che è l'*essere*, è la *verità*. Egli dice che *"(…) non sapremo evitare di credere che questa conclusine: io penso, dunque sono, non sia vera, e, per conseguenza, è la prima e la più certa che si presenti a chi conduce i suoi pensieri per ordine"*[39]. Così per Cartesio la metafisica diventa uno studio dell'essere in quanto cogitabile come mostra Marion[40]. Il *cogitabile* riassume tutto ciò che è e crea una nuova metafisica, dove la *verità* è interpretata dal punto di vista soggettivo del cogitante e dove le regole presentano un nuovo metodo[41].

---

34 U. Perone, «Cartesio: filosofia, finitezza e infinità», 25-60, 42-49.

35 Cartesio, *I principi della filosofia, Opere filosofiche, Vol III*, 25.

36 B. Mondin, *Storia della metafisica, Vol.3,* Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, 112.

37 Cfr. B. Mondin, *Storia della metafisica, Vol.3,* 112-115.

38 Cfr. Cartesio, *Discorso sul metodo,* 312.

39 Cartesio, *I principii della filosofia,* 7, 24.

40 Cfr. J. L. Marion, *Il prisma metafisico di Descartes. Costituzioni e limiti dell'onto-teologia nel pensiero cartesiano*, trad. F.C. Papparo, Guerini e Associati, Milano 1998.

41 "Per metodo poi intendo delle regole certe e facili, osservando le quali esattamente nessuno darà mai per vero ciò che sia falso, e senza consumare inutilmente alcuno sforzo della mente, ma gradatamente aumentano sempre il sapere, perverrà alla vera cognizione

Il nuovo metodo crea il nuovo soggetto che vuole staccarsi dalla metafisica, dalla filosofia *vecchia*, ma questo rimane solo una volontà, un desiderio perché il distacco finale non accade ancora. Con Cartesio nasce il desiderio di rompere i legami con la filosofia vecchia, ma questo non accade. Egli crea una nuova, o forse una propria, metafisica. Il neonato soggetto si trova nel mondo della metafisica, dove comincia il suo sviluppo e solo con i pensieri di Nietzsche e Heidegger arriverà alla mèta, cioè alla rottura con la metafisica.

Partendo dai nuovi metodi Cartesio mostra una via duplice, dove l'*intuizione* e la *deduzione* giocano un ruolo importante. L'*intuizione* è un concetto puramente mentale che nasce dalla luce della ragione. Egli scrive: *"Per intuito (intuizione) intendo non l'incostante attenzione dei sensi o ingannevole giudizio dell'immaginazione malamente combinatrice, bensì un concetto della mente pura e attenta tanto ovvio e distinto, ossia, il che è il medesimo, un concetto non dubbio della mente pura e attenta, il quale nasce della luce della sola ragione"*[42]. La *deduzione* invece significa per Cartesio "tutto ciò che viene concluso necessariamente da certe altre cose conosciute con certezza"[43]. Le due vie si mescolano perché non è possibile pensare la *deduzione* senza l'intuizione[44].

Cartesio presenta una prima verità certa e da quella ricava poi, deduttivamente e analiticamente, tutto il resto del suo sistema, che parte con l'intuizione dell'*io*. Il *cogito ergo sum* è la chiara intuizione della propria esistenza all'interno dell'atto del *cogitare*, che significa un atto di riflessione che sfocia nell'intuizione del *sum*. L'essere dell'io, del soggetto, diventa verità sulla quale si costruisce tutto.

L'uomo arriva alla prima verità con il suo pensiero, non possiamo però dimenticare che per Cartesio l'uomo è costruito da corpo e anima e tra loro esiste una relazione speciale. Il corpo per Cartesio è una sostanza diversa dall'anima, e lo chiama *res extensa*, mentre l'anima *res cogitans*, l'unione tra loro due si fa nel cervello. (Dobbiamo menzionare che l'unione tra anima e corpo non è così forte come era per Aristotele, ma neanche così leggera come la pensa Platone). Cartesio quando parla dell'uomo che scopre il mondo sempre pensa al *res cogitans*, che è "l'anima che è"[45], dalla quale dipende l'essere in quanto pensa.

---

di tutte le cose di cui sarà capace". Cartesio, *Regole per la guida dell'intelligenza*, *Opere filosofiche I*, trad. E. Garin, G. Galli, M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1986, 25-26.

42 Cartesio, *Regole per la guida dell'intelligenza*, 23.

43 Cartesio, *Regole per la guida dell'intelligenza*, 24.

44 Cartesio, *Regole per la guida dell'intelligenza*, 49-52.

45 Cartesio, *Discorso sul metodo*, 312.

Per l'uomo di Cartesio la libertà diventa la facoltà più importante[46], che favorisce la supremazia della volontà sull'intelletto. Per lui la libertà coincide con la volontà[47] che vuole scoprire tutto. In questo senso il soggetto con la sua libertà, che è anche la sua volontà, rafforza l'intelletto che comincia a dubitare cercando certezze sulle quali costruire la sua esistenza. Heidegger mostra che questa libertà manifesta un movimento con il quale l'uomo vuole autoliberarsi dalle catene del mondo vecchio[48].

Ricoeur riassume il lavoro di Cartesio mostrando che il *cogito* è il risultato di un processo che conclude un ciclo, ma contemporaneamente apre una concatenazione nuova[49], una nuova via, che arriverà al suo punto culminante in Nietzsche e in Heidegger, come osserverà anche Vattimo.

Cartesio dal *dubito* arriva al *cogito* e dal *cogito* al *sum* creando e mostrando un soggetto che scopre la sua esistenza nella capacità di pensare, e che non si ferma davanti alla sua esistenza. Ma come si presenta il nuovo soggetto?

Il soggetto cartesiano

Il punto di partenza per Cartesio è anche il suo punto di arrivo nel senso che con il *dubito* mette l'incertezza su tutte le cose certe. Questo significa che egli trasforma in incertezza il sapere soggettivo che si fondava sulle certezze. Tutta la storia del pensiero prima di Cartesio si fondava sulle certezze. Il soggetto trovava certezze sicure basate su due pilastri, l'ontologia e la logica. Tutto questo ha le radici già in Parmenide che, forse, produce la certezza, formulando l'assioma che l'essere è, mentre il non essere non è. Cartesio, cominciando a dubitare, rompe la certezza che l'essere è, e mostra che l'essere è in quanto viene pensato, mettendo così la dipendenza dell'essere dal soggetto che lo pensa. Vediamo che l'essere prima di pensare non esiste, o esiste in un altro modo. Con ciò Cartesio chiude la via platonica dove le idee esistevano separatamente in un altro mondo, ma crea anche una critica al cristianesimo. Possiamo vedere che siamo abbastanza vicini ai pensieri di Nietzsche e di Heidegger, precisamente all'idea dei valori rovesciati o al pensiero heideggeriano che mostra l'essere come esserci.

---

46 Cfr. Cartesio, *I principii della filosofia,* 39, 41.

47 Cfr. Cartesio, *I principii della filosofia,* 32, 38.

48 Cfr. M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, 94-97.

49 Cfr. P. Ricoeur, *Il conflitto delle* interpretazioni, trad. R. Balzarotti, F Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano 1986, 251-152.

Vediamo che Cartesio sostituisce le certezze con un'incertezza provvisoria e crea una seconda certezza, una certezza soggettiva. L'ambito operativo di questo soggetto è la volontà, che è infinita, o per meglio dire, perfetta e tramite questa solo il soggetto opera. Heidegger considera che con "l'interpretazione dell'uomo come *subjectum*, Cartesio crea il presupposto metafisico per la successiva antropologia di ogni specie e indirizzo"[50].

Cartesio presenta tre tipi di idee, ma non tutte sono il risultato del pensare del soggetto. Il primo tipo è quella delle idee *innate* e si riferisce alla verità che è conseguibile con il pensiero. Nel secondo gruppo delle idee si trovano quelle che Cartesio chiama *avventizie* sono le idee che sembrano provenire dall'esterno, come immagini di oggetti che il soggetto sperimenta. Molti critici di Cartesio non sono convinti che queste vengono davvero dal di fuori del soggetto. Nel terzo gruppo si trovano le idee che sono costruite o inventate dal soggetto stesso e che si chiamano *fattizie*[51]. Queste non si possono rinviare ad alcuna realtà esteriore. In realtà il primo gruppo di idee crea il soggetto cartesiano, e dà anche la possibilità di pensare al soggetto.

Il soggetto borghese-cristiano

Il soggetto scoperto da Cartesio e presentato sopra, viene chiamato dal pensatore postmoderno Vattimo, il soggetto *borghese-cristiano* che vuole significare una novità, ma anche una relazione con il mondo *vecchio*. Con altre parole si può dire che il nuovo soggetto nasce da una tensione: scoprendo se stesso vuole rompere i legami con il mondo *vecchio* cristiano, ma non ci riesce e, con le scoperte, diventerà un soggetto che comincia a pensare e apparirsi per l'uomo dell'epoca.

Vattimo chiama il soggetto cartesiano *borghese-cristiano* che vive ancora del passato, dove regnava la metafisica e Dio viveva; ma in realtà nel soggetto cartesiano troviamo già la rottura con il passato, che preannuncia la *fine della metafisica*, o *la morte di Dio*. La prima rottura con il mondo *tradizionale,* di certo la fa Cartesio creando il soggetto dubitante, che sarà il principio di ogni caduta e di ogni liberazione del moderno. Tuttavia Cartesio non riesce a rompere totalmente i legami con il mondo *vecchio*. Si doveva aspettare l'arrivo di Nietzsche. Intanto il soggetto rimane o può rimanere ancora *borghese-cristiano*.

---

50 M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, 84.

51 Cfr. Cartesio, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima,* 40.

Bibliografia

Alessio, F., *Filosofia moderna. Forme e modelli del pensiero dal Quattrocento al Settecento*, Zanichelli, Bologna 1996.

András, I., «A virtualizálódó szubjektum (helyzetjelentés; morfondírozás)» in *Studia Theologica Transsylvaniensia, 17/2,* 325–341.

András, I., «Naplemente? (A modern kor metamorfózisa vagyis a posztmodern)» in. *Studia Theologica Transsylvaniensia, 17/1 (2014/1),* 7–22.

Anselmo d'Aosta, «Proslogion» in Anselmo d'Aosta, *Monologion e Proslogion* trad. I. Sciuto, Bompiani, Milano 2009.

Cartesio, *Discorso sul metodo, Opere filosofiche, Vol I.*, trad. E. Garin, G. Galli, M.Garin, Laterza, Roma-Bari 1986.

Cartesio, *I principi della filosofia, Opere filosofiche, Vol III*, trad: A. Tilgher e M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1986.

Cartesio, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima, Opere filosofiche Vol II*, trad. A. Tilgher, Laterza, Roma-Bari 1986.

Cartesio, *Regole per la guida dell'intelligenza*, *Opere filosofiche I*, trad. E. Garin, G. Galli, M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1986.

Cavaciuti, S., «Negativo e positivo nel concetto di modernità» in *Modernità. Storia e valore di un'idea*, a cura di E. Berti, Morcellina, Brescia 1982, 194-201.

Derrida, J., *Dello spirito. Heidegger e la questione*, trad. G. Zaccaria, Feltrinelli, Milano 1989.

Diósi, D., «A posztmodern Don Quijote gebe paripájának Virtual Reality Show-ja avagy A virtuális valóság szélmalomharca az ember beteljesüléséért» in *Studia Theologica Transsylvaniensia, 21/2,* 205–220.

Franceschelli, O., «Eclissi di Dio e ritorno alla natura» in K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche,* VII-XXXVIII.

Galluppi, P. «Lettere Filosofiche» in *Il pensiero moderno* a cura di E. Codigola, Vallechi, Firenze 1925, 3-16.

Heidegger, M., *Sentieri interrotti*, trad. P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1987.

Husserl, E., *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippi, Il Saggiatore, Milano 1961.

Lamanna, E.P., *Storia della filosofia, Da Cartesio a Kant*, Felice le Monnier, Firenze 1966.

Manzotti, R., «Teoria della mente allargata» in *Identità, individuo, soggetto tra moderno e postmoderno*, a cura di V. Meattini e L. Pastore, Mimesis Eterotopie, Milano-Udine 2009, 111-138.

Marion, J.L., *Il prisma metafisico di Descartes. Costituzioni e limiti dell'onto-teologia nel pensiero cartesiano*, trad. F.C. Papparo, Guerini e Associati, Milano 1998.

Mondin, B., *Storia della metafisica, Vol.3,* Edizioni Studio Domenicano, Bologna1998.

Nietzsche, F., *Così parlò Zarathustra, Opere Vol VI/I,* Adelphi, Milano 1990.

Perone, U. «Cartesio: filosofia, finitezza e infinità» in *Cartesio o Pascal? Un dialogo sulla modernità*, ed. C. Ciancio, U. Perone, Rosenberg& Sellier, Torino 1995, 25-60.

Ricci, S., «La censura dei filosofi moderni: vecchie regole, incostanti applicazioni, variegati effetti» in *L'uomo moderno e la chiesa. Atti del Congresso 16-19 novembre 2011*, ed. P. Gilbert, Gregoriana&Biblical Press, Roma 2012, 99-127.

Ricoeur, P., *Il conflitto delle* interpretazioni, trad. R. Balzarotti, F Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano 1986.

Rorty, R., «Anticlericalismo e ateismo» in *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, a cura di S. Zabala, Garzanti, Milano 2005, 33-45.

Rosenkranz, K., *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Mondadori, Milano 1974.

Rovatti, P.A., *La posta in gioco, Heidegger, Husserl, il soggetto*, Mimesis Volti, Milano-Udine 2010.

Rovatti, P.A., Vattimo, G., «Premessa» in. *Il pensiero debole* a cura di G. Vattimo, P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 2010, 7-11.

Severino, E., *La filosofia moderna*, Rizzoli, Milano 1984.

Vattimo, G., *Della realtà. Fini della filosofia*, Garzanti, Milano 2012.

Vattimo, G., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1999.

Vattimo, G., *Le avventure della differenza, Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger,* Garzanti, Milano 2001.

Vitto, P., *Il pensiero moderno secondo J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2011.

Widmar, B., «Introuzione» in *Classici della filosofia, Opere filosofiche di René DDescartes*, a cura di B. Widmar, Unione Tipografia - Editrice Torinese, Torino 1981, 9-19.

STUDIA UBB THEOL. CATH. LAT., LXIV, 2, 2019, P. 22–34
Doi: 10.24193/theol.cath.latina.2019.LXIV.2.02

IL VESCOVO DIOCESANO COME MEDIATORE TRA DIRITTO UNIVERSALE E PARTICOLARE (CAN. 381 §1)

László Bakó[1]

Abstract: The present article explores the figure of the diocesan bishop as a mediator between universal law and particular law. The essay includes two parts. First, we focus on the role of the diocesan bishop in the universal law, highlighting his function in both theory and practice. Second, we examine the same issue within the framework of the particular law. The research points out that the tension between the universal and the particular exists since the beginning of Christianity. However, it is argued that the diocesan bishop acts as a mediator in this tension from the beginning of the Church. Indeed, he is a mediator, a real "Pontifex", between the universal law/Church and the particular law/Church. From this follows that the fundamental duty of the diocesan bishop is "to protect the unity of the universal Church, to promote the common discipline of the whole Church and therefore to urge the observance of all ecclesiastical laws" (see can 392 §1).
Keywords: bishop, diocesan bishop, universal (canon) law, particular (canon) law, the *omnis potestas* of the bishop, the function of mediator of the diocesan bishop.

1. Introduzione

La figura del *vescovo diocesano* è fondamentale sia per la *Chiesa universale* sia per la *Chiesa particolare*. Le parole di Sant'Ignazio di Antiochia le conosciamo bene: «*Ubi episcopus, ibi ecclesia*»[2]. Possiamo dire, quindi, che senza la presenza del *vescovo* non c'è *una Chiesa particolare*, ma possiamo dire anche: senza la presenza di *un vescovo* non c'è *la Chiesa universale*.

[1] Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Diritto Canonico (Roma); bakolaszlo@icloud.com

[2] I. Antiochenus, «Lettera agli Smirnesi», VIII, 2.

L'importanza del vescovo, che attraverso il suo assioma ingegnoso S. Ignazio di Antiochia riesce a mettere in evidenza, la troviamo anche nel Codice di Diritto Canonico:

> Episcopo dioecesano in dioecesi ipsi commissa *omnis competit potestas ordinaria, propria et immediata*, quae ad *exercitium* eius muneris pastoralis requiritur, *exceptis causis* quae iure aut Summi Pontificis decreto supremae aut alii auctoritati ecclesiasticae reserventur (can. 381 §1)[3].

Il canone menzionato afferma che il vescovo ha una certa «*omnis potestas*» ordinaria propria e immediata, ma nello stesso tempo ci sono alcune eccezioni nell'esercizio della sua potestà: «*exceptis causis*». Il canone afferma, quindi, che il vescovo diocesano nella sua diocesi è il capo della sua «*populi Dei portio*» (cf. can. 369), ma allo stesso tempo fa parte di una realtà «diversa», che può avere delle riserve riguardo all'esercizio della sua potestà[4].

Il vescovo fa parte della Chiesa particolare (come vescovo diocesano), ma nello stesso tempo fa parte della Chiesa universale (come membro del Collegio dei vescovi). Il vescovo, dunque, fa parte solo di una realtà, della Chiesa di Cristo. In questo senso possiamo affermare che il vescovo diocesano è un mediatore di diritto, tra universale e particolare.

---

[3] Il testo del canone è stato preso dal *Codice di Diritto Canonico*. D'ora in poi non indicherò più il Codice di Diritto Canonico (CIC) nelle note appiè di pagine. Adesso, per la prima volta, indico le indicazioni bibliografiche complete: J. I. Arrieta, (ed.), *Codice di Diritto Canonico – e leggi complementari – commentato*, Coletti a San Pietro – Pontificia Università Santa Croce, Roma 2004.

[4] Cf. G. Ghirlanda, «Autonomia delle Chiese particolari», 43-54; «Il ministero del vescovo è quello, da una parte, di essere come singolo il visibile principio e fondamento di unità della Chiesa particolare affidatagli – nell'unità della fede, dei sacramenti e del regime ecclesiastico – quindi di rappresentarla e governarla con potestà ricevuta (*LG* 23a; can. 381 §1) e, dall'altra, insieme con gli altri vescovi, in comunione gerarchica con il Romano Pontefice, formando un unico Collegio, di esprimere la varietà, l'universalità, e l'unità del popolo di Dio, nella rappresentanza e nel governo di tutta la Chiesa (*LG* 22b; 23; can. 336). *Per questo il ministero del vescovo non può mai essere considerato isolatamente, ma sempre correlato a tutto il Collegio episcopale*, che succede al Collegio apostolico» (il corsivo è nostro). G. Ghirlanda, «La dimensione universale della Chiesa particolare», 13.

Nell'articolo presente vorremmo esaminare questa *funzione di mediatore*: come, mediante quali atti e diritti può essere il vescovo uno strumento di aiuto reciproco tra questi due poli di diritto[5].

2. Il vescovo diocesano nel *diritto universale*

Naturalmente, se il vescovo ha qualche funzione nel diritto particolare, deve avere una certa funzione anche nel diritto universale[6]. Di fatto è così, lo sappiamo bene; infatti, la chiesa universale esiste nelle e dalle chiese particolari («…*in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica exsistit*»). Quest'affermazione vale ovviamente anche per il vescovo diocesano (*LG* 23a)[7]. In questa parte dell'articolo sarà messa al vaglio la funzione del vescovo diocesano nel diritto universale.

2.1. In teoria («omnis potestas»)

Il vescovo diocesano prima di tutto ricopre il suo ruolo di vescovo nel corpo episcopale al Collegio dei vescovi. Questa teoria viene ribadita anche nella Costituzione dommatica *Lumen Gentium*, quando in primo luogo si tratta del vescovo come membro del collegio (nr. 22) e solo successivamente come vescovo di una chiesa particolare (nr. 24-27)[8]. Il vescovo diocesano insieme con tutti i vescovi sparsi nel mondo forma il Collegio dei vescovi, il cui capo è il Sommo Pontefice. Questo Collegio gode di una *suprema e piena potestà sulla Chiesa universale* (cf. can. 336). All'affermazione di questo canone va accostato il can. 381 §1, già menzionato, secondo cui al vescovo diocesano compete tutta la *potestà ordinaria, propria e immediata* (naturalmente nella diocesi affidatagli).

Sembra, quindi, anche meramente secondo questi due canoni, che sulla base della *potestà* il vescovo diocesano in primo luogo sia vescovo nella Chiesa universale e solo successivamente vescovo della Chiesa particolare. Le eccezioni dello stesso canone «*exceptis causis*» indicano l'appartenenza del vescovo a una realtà,

---

5 Cf. P. Erdő, «Dinamica storica della tensione tra universale e particolare nella società civile e nella Chiesa», 503-524.

6 Cf. G. Ghirlanda, «La dimensione universale della Chiesa particolare», 8.

7 Cf. *AAS* 57 (1965) 27.

8 Cf. G. Ghirlanda, «Autonomia delle Chiese particolari», 35.

che in un senso cattolico-universale sovrasta al vescovo diocesano inquadrandolo in sé[9].

L'espressione «*potestas plena/omnis*» è usata anzitutto per il Romano Pontefice (cf. cann. 331, 332), poi per il Collegio dei vescovi (cf. cann. 336, 337 §1) e infine anche per il vescovo diocesano (cf. can. 381 §1). Si parla, quindi, di una potestà *in un certo senso* simile per queste tre realtà differenti. Ma non va dimenticato che la potestà del vescovo diocesano rimane sempre collegata (*«exceptis causis»,* [cf. can. 87 §1])[10] alla potestà del Romano Pontefice e del Collegio dei vescovi. Questa similitudine non indica un'uguaglianza perfetta tra le due potestà, ma soprattutto una relazione di dipendenza tra il vescovo diocesano e il Romano Pontefice insieme con il Collegio dei vescovi.

Possiamo constatare, anche solo sulla base di un'ipotesi teorica sulla potestà, che il vescovo diocesano, come capo di una diocesi (Chiesa particolare) con tutta la sua funzione di vescovo, è anche membro indispensabile della Chiesa universale[11].

---

9 In questo contesto è meritevole segnalare lo studio di P. G. Montini: «Da quanto esposto si avvertiva molto bene la difficoltà o forse più correttamente l'impossibilità di attribuire al vescovo diocesano una potestà piena. Sarebbe stato in contrasto con la potestà piena del Romano Pontefice. Si potrebbe ritenere che tale contrasto non esistesse, precisando l'ordine diverso entro cui si esplicherebbe la potestà del Romano Pontefice e quella del vescovo diocesano. La prima potestà sarebbe piena in relazione alla Chiesa universale; la seconda in relazione alla Chiesa particolare. Ma in realtà non può trattarsi della medesima pienezza, neppure in senso strettamente analogico (di proporzionalità). Infatti la pienezza è veramente tale in congiunzione con l'attributo della superiorità (suprema); non può più esserlo invece in congiunzione con l'attributo dell'inferiorità. In quest'ultimo caso infatti è sottratto alla pienezza tutto quanto la potestà piena e suprema ritiene di poter esercitare (sia in senso esclusivo sia in senso cumulativo sia in senso alternativo)» P. G. Montini, «Alcune riflessioni sull'omnis potestas del vescovo diocesano», 25; cf. G. May, «Verschiedene Arten des Partikularrechtes», 38-40.

10 Cf. G. Brugnotto, «Tipologia degli atti legislativi del vescovo diocesano», 130.

11 Cf. P. Amenta, «La potestà legislativa del vescovo nell'ambito della chiesa particolare, in specie nel sinodo diocesano», 162; cf. G. Ghirlanda, «Diritto universale e diritto particolare: un rapporto di complementarietà», 16-17.

2.2. Nella prassi («caput et membra Collegii Episcoporum»)

Abbiamo visto che in teoria il vescovo fa parte della Chiesa universale e mediante questo anche del diritto universale. In seguito vorremmo esaminare il come pratico di quest'appartenenza.

Il can. 375 §2 ci fornisce un primo punto di partenza:

> Episcopi ipsa consecratione episcopali recipiunt cum munere sanctificandi munera quoque docendi et regendi, quae tamen natura sua *nonnisi in hierarchia communione cum Collegii capite et membris exercere possunt*.

Esiste, quindi, una sola possibilità per il vescovo di esercitare i suoi *munera*: nella comunione gerarchica con il Capo e con le membra del Collegio[12]. Anche se il Collegio dei vescovi esercita in modo solenne la potestà sulla chiesa universale nel *Concilio Ecumenico* (cf. can. 337 §1), in questa parte del nostro lavoro abbiamo scelto come esempio per la partecipazione e presenza dei vescovi nella Chiesa universale il *Sinodo dei vescovi*, poiché esso sembra un esempio molto più frequente per la presenza dei vescovi nell'*universalità* della Chiesa (cf. can. 342)[13].

Ovviamente, anche se il Sinodo dei vescovi è un organo collegiale, mai può essere ritenuto identico al Concilio Ecumenico, perché nel Sinodo non si esercita la potestà suprema del Collegio e non si attua un atto collegiale nel senso stretto e pieno (cf. can. 337, §§1 e 2).

Il Sinodo esprime la sollecitudine dei vescovi per la Chiesa universale, è un organo di partecipazione (*PG* 58)[14].

---

[12] Cf. G. Ghirlanda, «La dimensione universale della Chiesa particolare», 14-16; cf. P. Amenta, «La potestà legislativa del vescovo nell'ambito della chiesa particolare, in specie nel sinodo diocesano», 153.

[13] «Synodus Episcoporum, enim, est institutum ecclesiasticum centrale, quod est Episcoporum consilium pro universa Ecclesia Romae constitutum, quodque, in quantum, partes agens totius catholici Episcopatus, affectum collegialem manifestat, efficax est adiutorium Romano Pontifici in eius muneris primatialis exertitio (*CD* 5; cann. 342; 334)». G. Ghirlanda, «Adnotatio ad responsum authenticum circa can. 346 §1», 348; Per un approfondimento della distinzione tra «*actio stricte collegialis*» e «*actio late collegialis*» cf. M.C. Bravi, *Il sinodo dei vescovi, istituzione, fini e natura*, 219-221.

[14] «(...) quamvis Synodus Episcoporum idem putari nequeat atque Concilium Oecumenicum». *AAS* 59 (1967) 970.

Secondo il can. 342 il Sinodo dei vescovi[15] è un'assemblea dei vescovi («*episcoporum coetus*»), che vengono scelti da diverse parti del mondo, e si riuniscono per favorire una stretta unione tra il Romano Pontefice e i vescovi del mondo, prestando un aiuto con il loro consiglio al Romano Pontefice. Il Sinodo è, quindi, un organo collegiale, il cui fondamento dommatico è in stretta relazione con la sacramentalità dell'Episcopato: «*episcopali consecratione plenitudinem conferri sacramenti ordinis, quae nimirum et liturgica Ecclesiae consuetudine et voce Sanctorum Patrum summum sacerdotium, sacri ministerii summa nuncupatur*» (*LG* 8)[16].

Il Sinodo dei vescovi funziona, quindi, come un organo centrale, che rappresenta in qualche modo *tutto* l'episcopato cattolico. Manifesta in modo peculiare la comunione che unisce tutti i vescovi con il Romano Pontefice, cioè l'affetto collegiale, e la sollecitudine di tutto l'episcopato per il bene della Chiesa universale. Inoltre, il Sinodo dei vescovi assiste il Romano Pontefice nell'esercizio della sua potestà suprema e piena, offrendogli il suo parere su varie questioni ecclesiali (cf. cann. 334, 342 e *CD* 5)[17].

È evidente che attraverso il Sinodo i vescovi sono in unione con il papa («caput et membra»), quindi formano un collegio (organo di partecipazione), e in tal modo potremmo dire: si figurano come la *Chiesa universale*. In quest'immagine della Chiesa universale (Romano Pontefice con i vescovi) s'inquadra il nr. 8 della *PG*[18], affermando che il ministero del vescovo non va *mai* considerato *isolatamente*, ma sempre correlato a tutto il Collegio episcopale, che succede al Collegio Apostolico, e al Romano Pontefice, successore di Pietro e Capo del Collegio. Tra i vescovi e tra i vescovi e il papa esiste una *sinodalità effettiva* (o collegialità effettiva), presente come un'esperienza sinodale nel Sinodo stesso. Si chiama effettiva per analogia in relazione all'azione collegiale in senso stretto (i vescovi riuniti nel Concilio ecumenico o sparsi per tutto il mondo). Ma questa sinodalità effettiva, come una forza interna, si estende al di là del Sinodo, perché tra i vescovi (incluso il suo Capo) continua a

---

15 È da menzionare, che il 29 settembre 2006 con *Rescriptum ex audientia* Benedetto XVI approvò il nuovo *Ordo Synodi Episcoporum*. Cf. *AAS* (98) (2006) 755-776; cf. G. Ghirlanda, «Il Nuovo Ordo Synodi Episcoporum», 3-43.

16 Cf. M. C. Bravi, *Il sinodo dei vescovi, istituzione, fini e natura*, 214-216.

17 Cf. il M.p. Apostolica sollicitudo, in *AAS* 57 (1965) 775-780; cf. G. Ghirlanda, «Il Nuovo Ordo Synodi Episcoporum» 7-9.

18 «Collegialis coniunctio inter Episcopos constituitur simul Ordinatione episcopali simulque communione hierarchica; eademque ideo essentiam ipsam cuiusque Episcopi tangit et pertinet ad Ecclesiae structuram sicut eam voluit Iesus Christus». *AAS* 96 (2004) 833.

vigere sempre la *sinodalità affettiva* (o collegialità affettiva). Questa sinodalità affettiva è permanente e anima la collaborazione tra i vescovi e tra i vescovi e il Romano Pontefice. Alla base di quest'esperienza permanente stanno due cose: la prima è la *consacrazione episcopale*, come il fondamento sacramentale-ontologico e la seconda è la *comunione gerarchica*, come il fondamento ecclesiologico-strutturale (cf. can. 336). Da quest'affetto collegiale (chiamato dal Concilio Vaticano II «*affectus collegialis*»), fondato sacramentalmente ed ecclesiologicamente, deriva la sollecitudine dei vescovi per le altre Chiese particolari e per tutta la Chiesa universale[19].

La collegialità (sia effettiva sia affettiva) è sempre un'espressione di carità[20], e sappiamo che «la carità collegiale non può essere compresa entro confini particolari, ma necessariamente dev'essere universale, quindi manifestazione e adempimento dell'unità della Chiesa»[21]. Questo fatto fa sì che l'episcopato partecipi più efficacemente nel governo della Chiesa universale.

Di conseguenza, possiamo constatare che il vescovo (diocesano) è parte imprescindibile della Chiesa universale. Attraverso la «rappresentanza» esaminata, sia *in teoria* (per la sua potestà) sia *nella prassi* (per l'affetto collegiale), il vescovo ha una funzione importante nel diritto universale, ma mai escludendo il diritto particolare e la (sua) Chiesa particolare[22].

3. Il vescovo diocesano nel *diritto particolare*

In questa seconda parte esaminiamo il ruolo del vescovo diocesano nella sua diocesi. Prima vediamo chi è il vescovo diocesano: «*Episcopi* vocantur *diocesani*, *quibus* scilicet *alicuius dioecesis cura commissa est*; ceteri titulares appellantur» (Can. 376).

Il vescovo è diocesano, quindi, se gli è affidata la cura di una diocesi. Evidentemente, se a un vescovo è stata affidata una diocesi, deve possedere diversi diritti per *poter* essere il pastore responsabile della sua diocesi.

---

19 Cf. G. Ghirlanda, «Il Nuovo Ordo Synodi Episcoporum», 12-20.

20 «Collegialitas est perspicua promptaque *dilectio*, quam mutuam inter se Episcopi alere debent» (il corsivo è nostro). All. *Quemadmodum nostis*, AAS 61 (1969) 719.

21 G. Ghirlanda, «Il Nuovo Ordo Synodi Episcoporum», 20.

22 Cf. M. C. Bravi, *Il sinodo dei vescovi, istituzione, fini e natura*, 255-256.

3.1. In teoria («potestas legislativa»)

Riguardo alla potestà del vescovo diocesano il can. 381 §1 afferma che la potestà del vescovo è ordinaria (per diritto divino [cf. can. 131 §1]), propria (per diritto ecclesiastico [cf. can. 333 §1]) e immediata (senza intermediari [salvo il can. 586]). Questa triplice potestà[23] del vescovo si distingue in potestà legislativa (esercitata personalmente [cf. can. 135 §2]), esecutiva (esercitata personalmente o mediante altri [cf. cann. 135 §4-138]) e giudiziale (esercitata personalmente o mediante altri [cf. can. 135 §3])[24].

In questa parte ci limitiamo ad analizzare brevemente soltanto la potestà legislativa del vescovo, perché essa viene esercitata personalmente da parte del vescovo diocesano[25]. Nonché sembra anche sufficiente per vedere su quale base agisce il vescovo diocesano nella Chiesa particolare affidatagli.

La potestà legislativa del vescovo diocesano è del tutto personale e inalienabile, e naturalmente rientra negli stretti doveri pastorali di tutti i vescovi diocesani. Anche se il più delle volte viene esercitata nell'ambito della propria Chiesa particolare, qualche volta può essere svolta anche in maniera associata (per esempio nella conferenza episcopale e nei concili plenari o provinciali, o nei sinodi diocesani). La potestà legislativa del vescovo si caratterizza, infatti, per un'aderenza stretta ai singoli casi e alle singole questioni, che toccano la vita della diocesi[26].

---

23 Cf. P. G. Montini, «Alcune riflessioni sull'omnis potestas del vescovo diocesano», 636-637; cf. G. Ghirlanda, «Potestà legislativa», 23-24.

24 Cf. G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa, mistero di comunione*, 572-573; cf. V. Mosca, «Il diritto particolare: specificazione, complemento, adattamento del diritto universale. Prospettiva teorica», 102.

25 «Anche se in linea di principio non ne è esclusa la delega» G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa, mistero di comunione*, 572.

26 «Le materie che tale attività legislativa può toccare sono numerose e non è luogo qui a parlarne dettagliatamente. Dico solo che l'attività legislativa episcopale deve rispondere necessariamente ad alcuni criteri che sono anzitutto la promozione dell'unità dottrinale, sacramentale e disciplinare comuni a tutta la Chiesa. Tale compito corrisponde a quella *sollicitudo omnium Ecclesiarum* che è parte integrante del ministero episcopale, perché ogni Vescovo, in quanto membro del Collegio, è corresponsabile con il corpo episcopale del benessere di tutta la Chiesa». P. Amenta, «La potestà legislativa del vescovo nell'ambito della chiesa particolare, in specie nel sinodo diocesano», 162.

L'attività di legislazione particolare deve rispondere, quindi, al criterio del principio di comunione. La potestà legislativa del vescovo è limitata («exceptis causis», cf. can. 381 §1), e così rimane tutelata l'unità disciplinare dell'intera Chiesa[27], ma nello stesso tempo «il vescovo diocesano riceve tale potestà per svolgere il suo quotidiano munus pastorale nella cura delle anime, come visibile principio e fondamento di unità nella sua Chiesa nonché come legame con la Chiesa universale»[28].

Come sintesi menzioniamo che il Vescovo esercita il suo potere legislativo in diversi modi. Riguardo alla forma può essere solenne (nel Sinodo diocesano) e ordinaria (decreti generali, precetti singolari, dispense e concessioni di facoltà). Riguardo all'estensione, invece, la potestà legislativa può essere esercitata per l'ambito (ristretto) della diocesi o per un ambito più vasto, ad esempio per l'ambito della provincia ecclesiastica e per il concilio provinciale o plenario[29].

Vediamo, quindi, che sul piano teorico della potestà legislativa, nella sua diocesi compete al vescovo diocesano un ambito proprio di esercizio autonomo[30] di tale potestà, riconosciuto e tutelato dal diritto.

3.2. Nella prassi («in exercendo munere»)

Dopo aver visto in modo generale e teorico l'ambito proprio dell'esercizio di potestà del vescovo diocesano, affrontiamo ora la *tipologia pratica* di questa potestà, il *munus* pastorale del vescovo. I canoni che sviluppano il *munus* pastorale del vescovo, seguono lo schema del triplice *munus di insegnare, santificare e governare*[31]. Questa materia potrebbe essere trattata ampiamente ma ciò costitui-

---

27 Cf. G. May, «Verschiedene Arten des Partikularrechtes», 34-37.

28 G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa, mistero di comunione*, 572.

29 Cf. P. Amenta, «La potestà legislativa del vescovo nell'ambito della chiesa particolare, in specie nel sinodo diocesano», 162.

30 «È evidente che come l'autonomia della Chiesa particolare si pone in relazione alla Chiesa universale, così l'esercizio autonomo della *potestà del vescovo diocesano, si pone in relazione alla suprema autorità della Chiesa*» (il corsivo è nostro) G. Ghirlanda, «Autonomia delle Chiese particolari», 43.

31 Cf. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, ed., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, II, 310-317.

rebbe un commento a sé, ci limitiamo pertanto a esaminare schematicamente i principali compiti del vescovo diocesano[32].

Riguardo al *munus docendi* il vescovo diocesano ha il compito di essere autentico dottore e maestro di fede (cf. can. 753). Attraverso questo compito del vescovo si capisce meglio il can. 386, che dispone che i vescovi propongano e spieghino ai fedeli le verità di fede e credano e applichino nei costumi «predicando personalmente con frequenza». Inoltre, devono osservare le disposizioni riguardo al ministero della parola (omelia e catechesi)[33]. Questi canoni e il compito del vescovo di insegnare ci permettono di comprendere che esiste un insegnamento «dottrinale», che spetta ai fedeli in genere, ma c'è anche un insegnamento «autentico», che compete ai vescovi. I vescovi insegnano, *mediano* le verità della Chiesa in modo autentico[34].

Per quanto riguarda il *munus sanctificandi*, il vescovo diocesano, come grande sacerdote, guida tutta la vita liturgica (cf. cann. 834-835). È suo dovere personale celebrare la Santa Messa per il popolo nelle domeniche e nelle altre feste (cf. can. 388 §1), affinché mediante il suo ministero episcopale *crescano tutti i fedeli* in grazia e conoscano e vivano il mistero pasquale (cf. can. 387). Il vescovo deve celebrare frequentemente l'Eucaristia assieme al suo popolo nella cattedrale o in altra chiesa della sua diocesi (cf. can. 389). È sempre suo dovere risolvere tutte le questioni più particolari (per esempio: le bambine possono essere chierichetti o no? Durante l'Eucaristia possono leggere le donne o no? Ci siano processioni

---

32 A questo punto indichiamo i canoni che rimandano a una decisione della Chiesa diocesana: 8 §2; 12 §3; 13 §1; 13 §2 1°, 2°; 14; 72; 84; 87; 88; 98 2§; 134 §§ 1-3; 228 §1; 236 1°; 237 §2; 243; 259; 263; 277 §3; 279 §2; 283 §§1, 2; 288; 312 §§ 1, 3; 318 §1; 319 §1; 320 §2; 322 §§1, 2; 326 §1; 503; 513 §1; 517 §2; 535 §1; 536 §2; 548 §1; 553 §2; 555 §4; 764; 770; 772 §1; 775 §1; 777; 790; 804 §1; 823 §2; 838 §§1, 4; 841; 844 §§4, 5; 846 §1; 869 §2; 895; 933; 943; 944; 961 §2; 967 §§ 1, 2; 1112 §1; 1121 §1; 1147; 1182; 1232; 1244 §2; 1248 §2; 1261 §2; 1263; 1275; 1279; 1278 §2; 1291; 1292 §1; 1304 §2; 1308 §3; 1309; 1316; 1317; 1327; 1338; 1423; 1649.

33 Cf. G. Ghirlanda, «Autonomia delle Chiese particolari», 48-49; Cf. G. Ghirlanda, «La dimensione universale della Chiesa particolare», 12-13.

34 Cf. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, ed., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, II, 311-312.

o no?). Il vescovo diocesano è, quindi, il *rappresentante più intimo* nella Chiesa particolare, egli conosce al meglio le esigenze, i problemi del popolo di Dio[35].

Adesso non vogliamo trattare il *munus regendi* molto dettagliatamente, perché nella sezione precedente sulla potestà legislativa abbiamo già toccato alcuni punti riguardo a questo tema. Ora vogliamo solo richiamare l'attenzione sul *Sinodo diocesano*. Mediante il Sinodo il vescovo può assicurare meglio la necessaria *armonia tra universale e particolare*. Secondo il Direttorio per il Ministero Pastorale dei Vescovi *Apostolorum Successores* «il Sinodo diocesano è lo strumento per eccellenza per prestare aiuto al Vescovo nel determinare l'ordinamento canonico della Chiesa diocesana»[36]. È molto interessante che, *similmente al Sinodo dei vescovi, il Sinodo diocesano è un organo di partecipazione*, ma nella Chiesa particolare, tra l'assemblea dei sacerdoti e i fedeli, che aiutano con il loro consiglio il vescovo diocesano a proposito del bene dell'intera comunità diocesana (cf. can. 460)[37]. Dato che la stessa espressione «*adiutricem operam*» ricorre sia riguardo al Sinodo dei vescovi sia al Sinodo diocesano (cann. 342, 460), possiamo parlare di un certo parallelismo tra i due[38].

4. Conclusione: la funzione di *mediatore* del vescovo diocesano

Possiamo constatare, quindi che la differenza e la tensione tra l'universale e il particolare esiste sin dall'inizio del cristianesimo.[39] Un altro fatto importante da non dimenticare è però che, sempre sin dall'inizio della Chiesa, esiste un *mediato-*

---

35 Cf. G. Brugnotto, «Tipologia degli atti legislativi del vescovo diocesano», 134-139; cf. P. Amenta, «La potestà legislativa del vescovo nell'ambito della chiesa particolare, in specie nel sinodo diocesano», 147; 161-163.

36 *Apostolorum Successores*, 67.

37 Esiste una certa somiglianza tra il Sinodo dei vescovi e il Sinodo diocesano (quindi tra i cann. 342 e 460). «L'aiuto che il sinodo dà al vescovo, sebbene non si limiti alla sua attività legislativa, ma riguardi tutta l'area dell'attività pastorale, dottrinale e amministrativa, tuttavia è un mezzo idoneo per applicare e adattare il diritto universale alla situazione particolare della diocesi (*ApSucc* 168;169)» G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa, mistero di comunione*, 597. Vedi inoltre l'Istruzione *De Synodis Dioecesanis agendis*, 19. mar. 1997, sui sinodi diocesani, in *AAS* 89 (1997) 706-727; *EV* 16/266-319.

38 Cf. P. Amenta, «La potestà legislativa del vescovo nell'ambito della chiesa particolare, in specie nel sinodo diocesano», 153.

39 Cf. A. Vanhoye, «La Chiesa locale nel Nuovo Testamento», 15-26.

re in questa tensione. Il Vescovo diocesano è un mediatore, un vero «*Pontifex*» tra la Chiesa/diritto universale e Chiesa/diritto particolare. Tuttavia, non va considerato come un vicario del Romano Pontefice, poiché il Vescovo esercita la sua potestà propria, ordinaria e immediata personalmente in nome di Cristo (*LG* 23 e 27; *CD* 8).

Nelle due parti del presente articolo abbiamo potuto constatare che il Vescovo diocesano ha una duplice relazione con la Chiesa particolare e con la Chiesa universale (*ApSucc* 13). Infine, da questa sua relazione scaturisce un dovere fondamentale per il Vescovo diocesano, «quello di tutelare l'unità della Chiesa universale promuovendo la disciplina comune a tutta la Chiesa e quindi urgendo l'osservanza di tutte le leggi ecclesiastiche (cf. can. 392 §1)[40].

Bibliografia

M.p. *Apostolica Sollicitudo* (15 settembre 1965), in *AAS* 57 (1965) 775-780.

Const. Dogm. *Lumen Gentium de Ecclesia* (21 novembre 1964), in *AAS* 67 (1965) 5-75.

All. *Quemadmodum nostis* (11 ottobre 1969), in *AAS* 61 (1969) 718-719.

Istr. *De Synodis Dioecesanis agendis* (19 marzo 1997), in *AAS* 89 (1997) 706-727; *EV* 16/266-319.

Es. Ap. *Pastores gregis* (16 ottobre 2003), in *AAS* 96 (2004) 825-927.

Amenta, P., «La potestà legislativa del vescovo nell'ambito della chiesa particolare, in specie nel sinodo diocesano», in L. Sabbarese, ed., *La Chiesa è missionaria: la ricezione nel Codice di diritto canonico*, Studia canonica , Città del Vaticano 2009, 145-163.

Antiochenus, I., «Lettera agli Smirnesi», in E. Logi, ed., *Lettere di s. Ignazio*, I classici cristiani., Siena 1929.

Arrieta, J. I., ed., *Codice di Diritto Canonico*, 2004.

Bravi, M. C., *Il sinodo dei vescovi, istituzione, fini e natura: indagine teologico-giuridica*, Tesi Gregoriana. Serie Diritto canonico, Roma 1995.

Brugnotto, G., «Tipologia degli atti legislativi del vescovo diocesano», *Quaderni di diritto ecclesiale* 20 (2007), 126-144.

[40] G. Ghirlanda, «La dimensione universale della Chiesa particolare», 17.

Erdő, P., «Dinamica storica della tensione tra universale e particolare nella società civile e nella Chiesa», *Periodica* 92 (2003), 503-524.

Ghirlanda, G., «Adnotatio ad responsum authenticum circa can. 346 §1», *Periodica* 81 (1992), 347-350.

———, «Autonomia delle Chiese particolari», in B. Chiarelli, ed., *La Chiesa particolare nel codice del post-concilio*, Quaderni della Rivista di scienze religiose, Roma ; Monopoli 2005, 23-58.

———, «Diritto universale e diritto particolare: un rapporto di complementarietà», *Quaderni di diritto ecclesiale* 14 (2001), 11-20.

———, *Il diritto nella Chiesa, mistero di comunione : compendio di diritto ecclesiale*, Diritto canonico, Roma 2006[4].

———, «Il M.P. *Apostolos suos* sulle conferenze dei vescovi», *Periodica* 88 (1999), 609-657.

———, «Il Nuovo *Ordo Synodi Episcoporum*», *Periodica* 97 (2008), 3-43.

———, *Introduzione al diritto ecclesiale : lineamenti per una teologia del diritto nella Chiesa*, Diritto canonico, Roma 2013.

———, «La dimensione universale della Chiesa particolare», *Quaderni di diritto ecclesiale* 9 (1996), 6-22.

———, «Potestà legislativa», in C.M. Corral Salvador – al., ed., *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Cinisello Balsamo (MI) 1993.

Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, ed., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, II, Quaderni di Apollinaris, Roma 2001[2].

May, G., «Verschiedene Arten des Partikularrechtes», *Archiv für Katolisches Kirchenrecht* 152 (1983), 31-45.

Montini, P. G., «Alcune riflessioni sull'*omnis potestas* del vescovo diocesano», *Quaderni di diritto ecclesiale* 9 (1996), 23-34.

Mosca, V., «Il diritto particolare: specificazione, complemento, adattamento del diritto universale. Prospettiva teorica», in L. Sabbarese, ed., *La Chiesa è missionaria: la ricezione nel Codice di diritto canonico*, Studia canonica, Città del Vaticano 2009, 71-131.

Vanhoye, A., «La Chiesa locale nel Nuovo Testamento», in A. Amato, ed., *La chiesa locale: prospettive teologiche e pastorali*, Biblioteca di scienze religiose, Roma 1976.

STUDIA UBB THEOL. CATH. LAT., LXIV, 2, 2019, P. 35–72
Doi: 10.24193/theol.cath.latina.2019.LXIV.2.03

THE IMPACT OF REFORMATION IN THE TRANSYLVANIAN DIOCESE AND THE BEGINNINGS OF CATHOLIC REVIVAL[1]

Holló László[2]

Abstract: At the beginning of the 16th century the Diocese of Transylvania, which was over 60,000 square meters, had an extensive ecclesiastical infrastructure. Under the bishop's leadership, a 24-member cathedral chapter led the 600 parishes in the thirteen main districts. More than 1,000 monks lived in over fifty monasteries. This seemingly powerful community has practically ceased to exist within the short 25 to 30 years due to the desire for spiritual renewal and social policy. Without its bishopric and chapter leader, there was only one monastery and about thirty parishes.
It was saved from the total destruction by the incredibly coherent and persistent work of the Jesuits, and by the counter-reformation that strengthened with the help of the Habsburgs, and by - most of all - the few faithful Catholics and their self-organizing activities. Thus, the Catholic autonomy was strengthened by the hierarchically organized Catholic Church that secular believers gained a status that is unique throughout the world. The purpose of my paper is to present that age and the birth of Catholic Status, also known as Catholic autonomy.

---

[1] The present study is an edited version of two of my lectures given at their respective conferences as follows: (1) organizers: Romanian Academy Library and Babeş–Bolyai University, date: 16.3.2017, conference title: *REFO 500: A reformáció könyvei és ezek hatása Erdély többi felekezetére* [REFO 500: The Books of the Reformation and Their Impact on Several Denominations in Transylvania], presentation title: *A Római Katolikus Egyház és a reformáció* [The Roman Catholic Church and the Reformation]; (2) organizers: Babeş–Bolyai University–Hungarian Academy of Sciences–RefoRC International Conference, conference title: *Changes, (Dis)Continuities, Traditions, and Their Invention during 500 Years of Reformation. The Perspective of Long Reformation Applied to the History of the Central and Eastern European Region*, presentation title: *The Impact of the Reformation in the Transylvanian Diocese and the Role of the Laity in the Survival of Catholicism*.

[2] Assoc. prof. dr. theol. habil. László Holló, Babeş-Bolyai University, Faculty of Roman Catholic Theology; RO–400095 Cluj-Napoca, Str. Iuliu Maniu, Nr. 5; hollo_laszlo@yahoo.com

Keywords: Reformation, semper reformanda, Catholic Revival, Transylvanian Diocese, Catholic Status of Transylvania, The Role of the Laity in the Catholic Church

Introduction: 'Ecclesia semper reformanda est'

The pursuit of reform goes back long in history. One can meet the verb 'to reform' as early as in classical Latin.[3] It was generally a reference to the revival/rejuvenation of a community or institution by way of returning to their origins. During the time of the Church Fathers, the concept of 'reformatio in melius per Deum' was used in the sense of transformation for the better. This way, it gained a religious content, and this is also how the 1415 Council of Constance formulated it upon declaring that: 'ecclesia sit reformata in fide et moribus, et capite, et membris',[4] whereby it urged, for church leaders and members alike, on the reformation and reversion of the church to its original state of early Christianity in matters of faith and morals.

The spirituality of reform became characteristic first and foremost of mediaeval monasticism. St Benedict of Nursia may be considered a 'reformer' in his own way as early as the 6th century since as the father of Western monasticism he was not the one who came up with the idea of the monastic system, but he reformed it and renewed it.

At the time of the Carolingian Renaissance, the second father of Western monasticism, St Benedict of Aniane, carried on with this reformation in the 9th century. This served as the basis for the Cluniac Reforms and the Hirsauer Reform, considered as the German counterpart of the movement, which aimed at the reversion of secularized monasticism to discipline and studiousness as well as at ensuring the independence of the monasteries. The Gregorian Reforms played a central role in clarifying the power relations between state and church. In the 12th century, the Cistercians and the Premonstratensians while in the 13th century the Dominican Order and the Franciscans (both mendicant orders) were the next in line to carry on the flag of reforms.

---

3 Cf. Mahlmann, Theodor. 1992. *Reformation*. In: Ritter, Joachim–Gründer, Karlfried (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 8. Basel. 416–427.

4 *Delectus actorum Ecclesiae Universalis seu nova summa conciliorum, epistolarum, decretorum SS. Pontificum, capitularium, et quibus Ecclesiae fides et disciplina niti solent cum notis ad canones*, Tomus primus, Lugduni: Joannis Certe 1706, p. 1654.

The idea of reform was still as relevant as ever even after the period of the Reformation. Jodocus van Lodenstein (1620–1677) of the Low Countries writes in his book *Beschouwinge van Zion* published in 1675 that the Protestant Church of his era is 'ecclesia deformata', and he outlines the tasks ahead as follows: 'one should always strive for rejuvenation, which is why a learned man once wished for the Reformed Church not to be named *reformed* but *to be reformed*' (my emphasis and transl.).[5]

Therefore, we may say that 'ecclesia semper reformanda est'.[6] This principle gained popularity through the established terminology within the context of Reform Catholicism starting from the 50s of the 20th century.[7]

Although the Second Vatican Council did not make it literally its own, it formulated beautifully the nature of the church as holy and always in need of purification: 'Ecclesia in proprio sinu peccatores complectens, sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur',[8] meaning that 'the church that includes the sinful as well is at once holy and always in need of purification, wherefore incessantly following the path of penance and revival'. The Catholic Church of the 15th–16th centuries would have also been in dire need of such a spirit to be able to prevent the schism caused by the Reformation. All the more so since the continued hostilities between the church and the various

---

5 Lodensteyn, J. Van. 1718. *Beschouwinge van Zion: ofte Aandagten en Opmerkingen Over den tegenwoordigen toestand van't Gereformeerde Christen Volk*. Amsterdam.

6 In all likelihood, this sentence was first put down in this form by Karl Barth in 1947; however, it had not yet come into circulation. Cf. Bush, Michael 2008. Calvin and the Reformanda Sayings. In: J. Selderhuis, Herman (ed.), *Calvinus sacrarum literarum interpres: Papers of the International Congress on Calvin Research Göttingen*. Vamdemhoeck & Ruprecht 2008, 285–299, here: 289. It became more widely known after it came out in 1952 as the title of the commemorative book written in honour of the 50-year-old Protestant historian Ernest Wolf, Professor at the University of Göttingen. Cf. Schneemelcher, Wilhelm–Steck, Karl Gerhard (eds.). 1952. *Ecclesia semper reformanda. Theologische Aufsätze*, F. S. Ernst Wolf, Munich – qtd. in: Abraham, Martin. 2007. *Evangelium und Kirchengestalt: Reformatorisches Kirchenverständnis heute*. Berlin–New York.

7 Cf. Abraham, 511.

8 *Paulus Episcopus servus servorum Dei una cum sacrosancti concilii patribus ad perpetuam rei memoriam constitutio dogmatica de ecclesia lumen gentium* 8. Available at: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_lt.html (downloaded on: 7.10.2019).

kings and princes, the Avignon Papacy, and the subsequent reform of papal taxation all made their contribution to the disruption of the church. By the end of the Middle Ages, bishops had increasingly become bodies governed by public law and secular rulers. The gap had widened between the higher and the lower clergy both in financial and educational terms.

Reform initiatives have been known from times immediately predating the Reformation. Simultaneously with the Reformation, Catholic revival was inaugurated, hard on the heels of which came Counter-Reformation. The concept of Catholic revival in the church refers to the constant internal revival launched in the 15th century, whereas Counter-Reformation is the counter-attack of the Catholic Church aimed at the recovery of losses either through peaceful or violent means, even by using military means in joint actions with secular powers.[9] The true revival of the Catholic Church was brought about by the Council of Trent (1545–1563). It reorganized the church and did away with the excesses, bringing new dynamism to ecclesial life. It turned out as a major weakness of the Council that in numerous cases it formulated its theses as refutations of the doctrines disseminated by the Reformation.

The Status of the Transylvanian Diocese in the Early 16th Century

Fulfilling its role as the suffragan diocese of the Archdiocese of Kalocsa–Bács, the Transylvanian Diocese was the most extensive one in terms of surface area among the Hungarian dioceses at the turn of the 15th and 16th centuries, second only to the Diocese of Eger. Although it did not comprise the southern part of the Saxon deanery lying in the vicinity of Brassó (Brașov) and Szeben (Sibiu) on the territory of historical Transylvania, its area of more than 60,000 km^2 also

[9] The term 'Counter-Reformation' was first used by a Lutheran lawyer from Göttingen, named Pütter, in his work published in 1776 (Cf. Pütter, Johann Stephan. 1776. *Die Augsburgische Confession*. Göttingen). Historian Moritz Ritter generalized the term, providing specific meaning to it as follows: 'the aggressive reconversion to the Catholic Church of the countries and subjects that turned Protestant'. Ritter, Moritz. 1889–1908. *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des dreissigjährigen Krieges* (1555–1648). 3. k. Stuttgart. The pair of terms 'Catholic revival' – 'Counter-Reformation' was introduced by German historian Hubert Jedin in 1946. Since then, this dual aspect of re-Catholicization has been naturalized in the literature. Cf. Kohler, Alfred. 2011. *Von der Reformation zum Westfälischen Frieden*. Munich.

covered the regions beyond the Meseș Mountains, the present-day counties of Szilágy (Sălaj) and Szatmár (Satu Mare).[10] At this time, in terms of its outward appearances and institutional system, the Diocese still gives the general impression of a well-organized and strong institution. Under the governance of the bishop and a chapter,[11] who had received training in humanistic spirituality – mostly at Western universities –, it comprised over 600 parishes organized into thirteen archdeaconries.[12] At the same time, 56 well-distinguishable convents and monasteries operated in the region, giving home for religious sisters and brothers alike.[13] Despite all of this, monasticism also found itself in a dire need of reform as consequent upon the Reformation, in the course of a few decades –caused by internal decay and external political circumstances –, this large monastic system quite simply ceased to exist, 'sparing' only the Franciscan monastery in Csíksomlyó [Șumuleu Ciuc].

---

10 János Karácsonyi. 1925. *Erdély és a kapcsolt részek vallási állapota 1526-tól 1570-ig* [The Religious Situation of Transylvania and the Annexed Parts in the Period of 1526–1570. In: Elemér Gyárfás (ed.), Az erdélyi katholicizmus multja és jelene [Past and Present of the Transylvanian Catholicism]. Dicsőszentmárton. 31–45, here: 31. In 1512, at the request of Tamás Bakócz and following the earlier disputes over jurisdiction, the pope removed the deaneries of Brașov and Sibiu once again from the jurisdiction of the Transylvanian bishop and placed them under the Archdiocese of Esztergom. Cf. György Piusz Szabó. 1921. *Ferencrendiek a magyar történelemben. Adalékok a magyar ferencrendiek történetéhez* [Franciscans in Hungarian History. Annotations to the History of Hungarian Franciscans]. Budapest.

11 Cf. József Marton. 2013. *Az erdélyi egyházmegye a középkorban* [The Transylvanian Diocese in the Middle Ages]. Miercurea Ciuc. 149–155.

12 The papal tithe register of 1332–1337 informs us of the existence of 610 parishes organized into thirteen archdeaconries on the territory of the Transylvanian Diocese. The thirteen archdeaconries are: Fehérvár, Hunyad, Kézd, Doboka, Küküllő, Kolozs, Szolnoki, Torda, Telegd (seats of Udvarhely, Csík, and Maros), Ózd (Upper Maros Region), Ugocsa, Szatmár, and Kraszna. Cf. János Buday. 1916. *A hunyadi főesperesség rövid története* [The Brief History of the Hunyad Archdeaconry]. Budapest. 20.

13 Cf. Beatrix Romhányi. 2000. *Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon. Katalógus* [Monasteries and Collegiate Chapters in Mediaeval Hungary. Catalogue]. Budapest: Arcanum; László Makkai: Erdély a középkori Magyar Királyságban (896–1526) [Transylvania in the Hungarian Kingdom of the Middle Ages (896–1526)]. In: Zoltán Szász (ed.). 1988. *Erdély története a kezdetektől 1606-ig* [The History of Transylvania from the Beginnings to 1606]. Budapest. 235–408, here: 373–376.

At this time, the population of the diocesan town of Gyulafehérvár [Alba Iulia] was in the range of 670–1,200, around 10% of which were supposedly clergymen.[14] According to available data, the episcopal household of the last bishop before the Reformation, Pál Bornemissza, consisted of a 114-strong staff.[15] In the same period, the ecclesiastical middle class included about 49 clergymen – diocesan officials, canons, chantry priests –, while the lower clergy – deputies of dignitaries, chaplains, scholasticus, the chapel master of the St Nicholas Chapel outside the walls, hospital superintendents, the friars of the Dominican Monastery of the Blessed Virgin Mary – was made up of further 39 clergymen.[16] Thus, the number of church officials that can be backed by available data included approx. 88 clergymen. At the same time, we have no data concerning the low-income prebendaries and choir priests (*sacerdotes de choro*),[17] forming the lower clergy of the chapter, and regarding members of the Augustinian monastery dedicated to Saint Stephen the Protomartyr, just as is the case with the inmates of the school and the hospital.[18] Therefore, if we were to add their approximate numbers, we would get a more than 100-strong clerical staff.

The need for reformation, striving for internal revival already manifested itself in the Catholic Church in times predating the Reformation.[19] This way, reform

---

[14] Cf. Emőke Gálfi: *Gyulafehérvár a középkor végén* [Gyulafehérvár in the Late Middle Ages]. *Erdélyi Múzeum* 77(1): 27–41, here: 33.

[15] Gálfi, *Gyulafehérvár*. 35.

[16] At the end of the mediaeval period, 24 canons formed the canonical body, whereas the cathedral had at least 33 altars. However, due to the practice of accumulation of church property, several canons were at the same time chantry priests, and with 8 such documented cases the author determines 49 as the number of the clergymen representing the clerical middle class. Cf. Gálfi, *Gyulafehérvár*. 36.

[17] The prebendaries and choir priests were those low-income members of the lower clergy who worked by the side of the chapters and deputized for the canons in performing various services. In the absence of the canon, they were in charge of the canonical hours and of celebrating the mass.

[18] Cf. Gálfi, *Gyulafehérvár*. 36.

[19] In regions to the west of our country, committed priests and laymen did their best to support revival efforts by introducing various reforms. The most appreciable impact of these efforts on the Transylvanian Diocese came in the wake of activities carried out by the stricter (observant) branch of the Franciscans and the *mulieres religiosae*, or the beguines. Both communities underwent a vigorous development, built several monasteries and convents, and worked hard towards the internal revival of ecclesial life.

movement initiatives became permanent – and still, in this climate of yearning for revival, the Reformation was launched on its way instead of the reforms.

If we are to come to grips with the above discussed state of affairs, we must first take a closer look at the era under study, the historical context which the church is embedded into, its driving forces and guiding ideologies in order to understand the origin of this narrative if it is possible at all to unravel and explain its mysteries in retrospect. People of the era had within them a greater desire to seek chances for salvation, which is why many of them turned to religious orders as well, but they often did not find what they were looking for. The regulations and statutes of religious orders lost their effectiveness, the founders' ideals fell into oblivion, a period of moral breakdown set in, and an increased thirst for reform impregnated the air.[20]

External as well as internal signs were all over that indicated the untenable situation prevailing in the church that was in dire need of reforms. As humanist Bohuslav of Lobkowicz and Hassenstein claimed, clergymen became secularized to such an extent that most of them 'speak of money more often than of heaven, their lips form the words Nemesis and Lais more frequently than the name of Christ, and it is almost intolerable how they rather delve head-first into Plautus and Virgil than into the Gospel and study the doctrines of Epicurus with greater fervour than the canon law'.[21]

More serious charges are brought against the church by Bishop of Syrmia, István Brodarics, formulated in one of his letters on the spread of Lutheranism, addressed to Pope Clement VII.

> The doctrines of Luther and his followers are slowly taking possession of the wholeof Hungary, while in some places – especially in regions still obedient to the most majestic king, Ferdinand – everything is performed and taught in accordance with his theses. Priests enter into marriage openly, whilst pilgrimages, absolutions, and the like, which were once of value, are now held in contempt. Even we, observers of the Holy See, are puzzled how

[20] Cf. Klueting, Edeltraud. 2006. *Monasteria semper reformanda: Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter*. Münster; Eberhard, Winfried–Machilek, Franz. 2006. *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*. Köln–Wien.

[21] Hassenstein Lobkowitz Bohusláv levele Budáról, 1502. augusztus 1-én [Bohuslav of Lobkowicz and Hassenstein's Letter from Buda, on 1 August 1502], qtd. in: Rabán Gerézdi. 1946. Aldus Manutius magyar barátai [The Hungarian Friends of Aldus Manutius]. In: *Magyar Könyvszemle* 1945. Jan.–Dec., vol. LXIX. Budapest. 38–98.

> to respond to such matters or how to prove their views wrong. Because if we claimed it was a holier thing and agreeable to God that priests had prostitutes (which happens almost everywhere) rather than wives (to say nothing of even more shameful things), we would most certainly risk making a highly challengeable statement.[22]

Monasteries of other religious orders lined up next to the more than twenty, by then partly defunct, Pauline hermitage-monastery.[23] The most significant of these was the Benedictine Abbey of Kolozsmonostor [Cluj-Mănăștur]. Among the orders of preachers, the Dominican Order operated monasteries in nine towns. As at 1524, these nine monasteries gave home to 171 friars altogether as follows: in Brassó [Brașov] 32, Beszterce [Bistrița] and Kolozsvár [Cluj-Napoca] 28 each, Szeben [Sibiu] 27, Segesvár [Sighișoara] 24, Gyulafehérvár [Alba Iulia] 12, Udvarhely [Odorhei] 9, Szászsebes [Sebeș] 7, and in Alvinc [Vințu de Jos] 4 Dominican friars carried out their activities.[24] The Franciscan Order operated thirteen monasteries. The monasteries of Beszterce, Szászsebes, and Szeben belonged to the Transylvanian custody of *Provincia Hungariae Sanctae Mariae* [Hungarian Province of Virgin Mary] that had developed from the more lenient conventual branch. The Franciscan monasteries of Brassó, CsíksomlyóFehéregy-

---

[22] Brodarics István szerémi püspök levele VII. Kelemen pápához a lutheranizmus terjedéséről [Letter from István Brodarics, Bishop of Syrmia, on the Spread of Lutheranism, Addressed to Pope Clement VII]. Buda, 1 August 1533, qtd. in: Zoltán Csepregi. 2011. *Bebek Imre prépost budai menyegzője (1533). A szabadság evangéliumától a házas papok rendjének reguláját*ig [The Wedding of Provost Imre Bebek in Buda. From the Gospel of Freedom to the Rule of the Order of Married Priests]. *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum* XXX. Balázs Mihály köszöntése [Congratulating Mihály Balázs]. Szeged. 95–103, here: 98.

[23] Cf. József Darvas-Kozma. 2012. *A pálos rend története Erdélyben, Partiumban, Bánságban és Kárpátalján* [The History of the Order of Saint Paul the First Hermit in Transylvania, Partium, the Banat, and Subcarpathia]. Miercurea Ciuc. 111–189.

[24] Cf. Registrum Noviciorum conventus Schegeswariensis – Fabri Antal domonkosrendű predicator generalis egykorú följegyzése alapján [Based on the Contemporary Records of Dominican Predicator Generalis Antal Fabri]. In: Bunyitai, V.–Rapaics, R.–Karácsonyi, J. (eds.). 1902. *Emlékek a magyarországi hitújítás korából I. 1520–1529* [Reminiscences from the Age of Reformation in Hungary]. 528–532. Cf. also: Fabritius, Karl. 1861. *Zwei Funde in der ehemaligen Domonikaner kirche zu Schäßburg*. In: *Archiv des Vereines für siebenbürgische Landeskunde*. Neue Folge Fünfter Band, I. Heft. Kronstadt. 1–40, here: 29–33.

háza [Albești], Hátszeg [Hațeg] and then Vajdahunyad [Hunedoara], Kolozsvár, Marosfelfalu [Suseni], Marosvásárhely [Târgu-Mureș], Medgyes [Mediaș], Székelyudvarhely [Odorheiu Secuiesc], and Tövis [Teiuș] belonged to the Transylvanian custody of the Salvatorian Province (*Provincia Hungariae O.M.S. Francisci Strictioris Observantiae sub titulo Sanctissimi Salvatoris*) – as at 1523, 218 friars inhabited the ten monasteries.[25] Of the above-listed residences, the monasteries in Marosvásárhely, Kolozsvár, Fehéregyháza, Csíksomlyó, Medgyes, and Tövis survived by the year 1554, while as of 1558 the single remaining convent was the one in Csíksomlyó, left with eight friars altogether.[26] The Augustinians had monasteries in Gyulafehérvár, Dés [Dej], and Torda [Turda].[27] The most important religious orders for women were made up, again, of the Franciscan as well as Dominican sisters, who established their own cloisters in every town beside the monasteries built for religious brothers, their numbers coming close to that of the friars.[28]

These monasteries and convents, more than fifty altogether, yielded an extremely high number of religious sisters and brothers and were teeming with life considering that, for instance, in the period of 1520–1527 fourteen novices entered the Dominicans' monastery in Segesvár.[29] In addition, their number was

---

25 Cf. Szabó, *Ferencrendiek* [Franciscans]. 73, 78, 263. János Karácsonyi. 1923. *Szt. Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig* [The History of the Order of St Francis in Hungary until 1711]. Budapest. 377, 386.

26 Cf. Szabó, *Ferencrendiek* [Franciscans], 105. Karácsonyi, *Szt. Ferencz rendjének története* [The History of the Order of St Francis], 420.

27 Cf. János Jerney. 1855. *A magyarországi káptalanok és konventek, mint hielmes és hiteleshelyek története* [The History of Chapters and Convents in Hungary as Testifying and Authentic Places]. *Magyar Történelmi Tár II.*; Attila Weisz. 2011. *Az ótordai református templom (volt ágostonos kolostor) lehetséges művészeti kapcsolatai* [The Possible Artistic Relationships of the Reformed Church (Former Augustinian Monastery) in Old Torda]. In: Kovács Zsolt–Sarkadi Nagy Emese–Weisz Attila (eds.), *Liber discipulorum. Tanulmányok Kovács András 65. születésnapjára* [Studies for the 65th Birthday of András Kovács]. Cluj-Napoca. 19–38; Beatrix Romhányi. 2005. *Ágostonrendi remeték a középkori Magyarországon* [Augustinian Hermits in Mediaeval Hungary]. In: *Aetas – Történettudományi folyóirat* 20(4).

28 Cf. Makkai, *Erdély* [Transylvania]. In: Szász, *Erdély története* [The History of Transylvania]. 235–408, here: 375–376.

29 Cf. Registrum Noviciorum conventus Schegeswariensis – Fabri Antal domonkosrendű predicator generalis egykorú följegyzése alapján [Based on the Contemporary Records

on the rise in the early 1500s. While, e.g. – as we could see above –, there were 24 of them in the Segesvár monastery in 1524, their number increased to 25 in 1525 and remained so by the year 1529; however, outside the walls of the monastic quarters, an additional 17 friars carried out their activities.[30] This extensive infrastructure ceased to exist practically in a few years' time in the wake of the Reformation.

Obviously, not everything revolves around numbers. The level of education was in strong correlation with the educational level of the clergy. While in the early 16th century names highly respected in foreign academia, too, in terms of scholarship and whose bearers graduated from foreign universities were not absent from the ranks of the higher clergy and the monastics, the bar was placed much lower among the members of the lower clergy. The decisions of the diocesan synods in Esztergom (1493), Nitra (1494), and Veszprém (1515) set minimum requirements for admission in the holy orders. In order for candidates to be ordained for the priesthood it was sufficient if 'they had reached the required age, had good morals, came from a legitimate marriage, could read and sing well, and were somewhat versed in elementary knowledge'.[31]

Protestantism was spreading like wildfire in mid-16th-century Transylvania, attesting to a never-before-seen moral decay and weakness lying behind the outward lustre, power, and wealth of the Catholic Church in the Middle Ages. In terms of the religious situation on the ground, it shared the same fate with Hungary. The prosperous era of the Middle Ages with Christianity turning inwards and towards God, when the cult of the Eucharist and the Marian devotions were so widespread, while monasteries and churches were erected one after another

of Dominican Predicator Generalis Antal Fabri]. In: Bunyitai–Rapaics–Karácsonyi, *Emlékek* [Reminiscences], 527–528. Cf. also Fabritius, Karl. 1860. *Zwei Funde in der ehemaligen Domonikaner kirche zu Schäßburg*. In: *Archiv des Vereines für siebenbürgische Landeskunde* V(1). Kronstadt [Brașov]. 1–40, here: 20–22.

30 A kolozsvári, gyulafehérvári, nagyszebeni stb. konventek tagjai 1524-ben [Members of the Convents in Kolozsvár, Gyulafehérvár, Nagyszeben, etc. in 1524]. In: Bunyitai–Rapaics–Karácsonyi, *Emlékek* [Reminiscences]. 528–532.

31 Carolus Péterffy, Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in regno Hungarie celebrata. Pars prima in qua concilia & constitutiones Ab Anno Christi MXVI. usque ad Annum MDXLIV. prodeunt. Viennae Anno M.DCC.XLII. 227, 249, 288 – qtd. in: Vilmos Frankl. 1873. *A hazai és külföldi iskolázás a XVI. században* [Domestic and Foreign Schooling in the 16th Century]. Budapest, p. 4.

was succeeded by the Renaissance. The Holy Roman Empire born out of the Augustinian concept of *civitas dei* [the city of God] and the global power of the papacy were now clearly shaken. The economic strengthening leading to political independence in the cities of Italy as well as the gradual estrangement from the ascetic-mystical ideology generated wide-ranging social changes. Although at first the high priests and the leading circles in general were the only ones to enter into the secular spirit of the Renaissance, and the populace retained their religious identity, the effect was not wide of the mark.

The secularization, lust for power, and financial ambitions of the clergymen immensely contributed to the rise of tensions between the bishop and the lower clergy as well as between the clergy and the congregations of believers, thus to the progressive deterioration of the general religious situation. In this social and religious state of affairs, as a prelude to the Reformation, a series of popular religious movements, the heresies of the patarenes, the Waldenses, and the Hussites emerged within the Western Church, each one with its own separate agenda offering remedies for the social and religious problems. Although they could not gain considerable ground, they did manage to disperse revolutionary ideas among the populace by their interpretation of poverty, using the Holy Scripture as the exclusive source of faith, promoting the idea of secular priesthood, and rationalizing the holy mass and the sacraments.[32] Hostilities, lawsuits, and outbreaks of violence taking place consequent upon the factions and abuses of the clergymen and the greediness of the laity undermined the authority of the church in the eyes of the Catholic population of Transylvania too, planting the seeds of enmity and dissension. This situation was further exacerbated, on the one hand, by the crusade launched in 1514 that soon evolved into an anti-feudal peasant war and by the unfortunate outcome of the Battle of Mohács to which six bishops of the Catholic Church – led by the Archbishop of Kalocsa, Pál Tomori –fell victim. Consequently, the church lost a significant part of its lower clergy in the peasant war, considering its members that changed sides in favour of the peasants' revolt, and yet another significant part, this time of its higher clergy, in the Battle of Mohács.

[32] Cf. György Balanyi, *Papok és hívek* [Priests and the Faithful]. In: *Magyar művelődéstörténet* [Hungarian Cultural History], vol. II, *Magyar renaissance* [Hungarian Renaissance], Budapest (reprint: Szekszárd, 1993). 381–426, here: 414–421.

The Bishop of Transylvania, the pro-Ferdinand János Gosztonyi, fell victim already in 1527 to the rivalry for the throne developed between Ferdinand and John Sigismund Zápolya. He was beaten up by Zápolya's followers so badly that he eventually died of the injuries sustained. To ensure a successor, Ferdinand I nominated his chamberlain, Miklós Gerendi, while John Zápolya appointed János Statileo as bishop. Thus, Transylvania had two bishops at the same time, which technically equalled zero.

Albeit Gerendi occupied the episcopal see in 1528, he was forced to flee two years later, in 1530, as Statileo entered Gyulafehérvár –the former would act as Zápolya's diplomat for the rest of his life.[33] On behalf of John Zápolya, he concluded the Franco-Hungarian alliance with Francis I, King of France,on 28 October 1528, thereby facilitating the continuation of war against the Habsburgs. Similarly, he played a crucial role in securing the Treaty of Nagyvárad [Oradea] on 24 February 1538 between two Hungarian kings, Ferdinand I and John Zápolya. Under such circumstances, however, his full schedule left him very limited time for performing the duties of managing his diocese.

The Impact of the Reformation

Internal and external conditions alike had become ripe for a comprehensive reform. This is the milieu wherein the Reformation made its appearance and, instead of reforms, brought along the disruption of religious unity in Europe just as in Transylvania. Born in Brassó and having Saxon origins, Johannes Honterus, upon his return from his studies in Vienna, Krakow, and Basel, brought along the impact of Martin Luther's disciples from Switzerland, and from the year 1533 he started his missionary activity in the city of Brassó. Following the 1542/43 elaboration of the fundamentals of the emerging Saxon Lutheran denomination and church, he was appointed the parish priest of Brassó on 22 April 1545. The Saxon settlements followed in the footsteps of their most populous city, and the *Universitas Saxonum*, the local authority of the Saxons in Szeben, unanimously adopted Luther's theses on 28 November 1545. As the principal supporters of the Catholic Habsburg government and taking advantage of its powerlessness, the synod of the Saxon clergy elected its own bishop, 'superintendent', in the person

[33] Cf. József Marton. 1993. *Az erdélyi (gyulafehérvári) egyházmegye története* [The History of the Diocese of Transylvania (Alba Iulia)]. Alba Iulia. 47.

of Paul Wiener.[34] The Reformation, quickly gaining popularity among the Saxons of Szeben and Brassó, would soon get a foothold in the city of Kolozsvár and other parts of Transylvania as well.

Invoking the old Hungarian rights and considering the wartime conditions, the Diet of Segesvár of 29 August 1540 linked the temporalities of the episcopal benefices and tithes to the obligation of maintaining the armed forces. Following the death of Bishop János Statileo on 8 April 1542, the Diet of Marosvásárhely held in the very same year transferred the possessions of the bishopric to Queen Isabella Jagiellon to cover her royal household expenses.[35] Albeit episcopal possession thus became nationalized, the proprietary rights of the church had not yet come under questioning at this point. The diet held in Kolozsvár on 6 August 1542 called upon the king for the nomination of a suitable bishop to succeed Statileo in the episcopal see, and the Diet of 26 February 1542 prohibits the pledging or disposal of episcopal assets as well as prohibits reformation in several decisions of the diet, but by ordering to maintain the status quo it recognizes the raison d'être of the Evangelical-Lutheran form of Protestantism.[36]

Having reached an agreement with the Habsburgs, George Martinuzzi [in Hungarian: György Fráter] forced John Sigismund to renounce his throne in 1551, who then left to Poland with his mother at his side. The episcopal palace thus became vacant, and, after a ten-year vacancy, when Ferdinand's troops occupied Transylvania, Pál Bornemissza was appointed Bishop of Transylvania by way of royal ordinance on 26 May 1553. By that time, in the political and social anarchy, most of the canons had already left either the territory of the bishopric or their faith and converted to other denominations.[37] Such was the case of Can-

---

34 Cf. Gábor Barta. 1998. *Az Erdélyi Fejedelemség első korszaka (1526–1606)* [The First Period of the Principality of Transylvania (1526–1606)]. In: Zoltán Szász (ed.), *Erdély Története a kezdetektől 1606-ig* [The History of Transylvania from the Beginnings until 1606]. Budapest. 409–541, 461.

35 Cf. Sándor Szilágyi (ed.). 1876. *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [Reminiscences of Transylvanian Diets], vol. I (1540–1556)]. Budapest. 9.

36 Cf. Mihály Bochkor. 1911. *Az erdélyi katolikus autonomia* [Transylvanian Catholic Autonomy]. Kolozsvár. 49–50, with ref. to *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [Reminiscences of Transylvanian Diets], I. 95, 112–114, 119, 122–124, 197.

37 Cf. István Monok. 2007. *Az alsópapság szerepe az európai szellemi áramlatok befogadásában a koraújkori Magyarországon* [The Role of the Lower Clergy in the Reception of the European Spiritual Schools of Thought in Early Modern Hungary]. In: *Historicus So-*

on Márton Kálmáncsehi Sánta (Kálmáncsa, end of the 15th century–Debrecen, 1557), who was the rector of the chapter school in Gyulafehérvár in the 1530s and became one of the most influential missionaries of Calvinism. At a doctrinal discussion taking place in Segesvár in the year 1538, he and another person took the floor as the advocates of the Catholic faith – however, they were overmatched in the debate, and his faith was shattered. Thereafter, he would act as a highly influential Calvinist speaker and became the bishop of the congregation.[38] A further example is Mihály Csáki (cc. 1492–1572, Gyulafehérvár), who was member of the chapter from 1539 and then episcopal vicar, but, following George Martinuzzi's death, one of the most influential figures of the Transylvanian political arena converted to Lutheran faith.[39] Following his studies in Krakow and Wittenberg, Sebestyén Károlyi Boldi (Nagykároly [today also: Carei], cc. 1500–?) fulfilled his duties as a canon of Gyulafehérvár in 1543, whereas from 1555 he became a Lutheran bishop and then a Reformed minister.[40] He must have defected to the Protestant camp in a very short period as sources refer to his family and his sons as early as 1566.[41] As provost in Gyulafehérvár, Imre Bebek was also member of the city's middle clergy – he converted to the Reformed faith in 1534.[42] His secretary, a Catholic cleric called Gergely Simontornyai, also converted to the Lutheran faith. It was in this spirit and frame of mind that he attempted to convince Pauline monk Gergely Ferenc Coelius of the value of Luther's postil, telling

cietatis Jesu: Szilas László-emlékkönyv [László Szilas Commemorative Book]. Budapest. 89–103, here: 96.

38 Alajos Boga. 1940. *A katolikus iskolázás múltja Erdélyben* [The Past of Catholic Schooling in Transylvania], Kolozsvár, 27–28; Jenő Zoványi. 1977. *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon* [Protestant Church History Encyclopaedia in Hungary] (ed. Sándor Ladányi), Budapest. 289–290.

39 Zsigmond Jakó. 1977. *Csáki Mihály (1492–1572) erdélyi kancellár származásáról* [On the Origins of Mihály Csáki (1492–1572), Chancellor of Transylvania]. In: Zsigmond Jakó, *Társadalom, egyház, művelődés: Tanulmányok Erdély történelméhez* [Society, Church, Education. Studies on the History of Transylvania]. Budapest. 91–96.

40 Zoványi, *Magyarországi protestáns* [Hungarian Protestant]. 296.

41 Cf. József Pokoly. 1904. *Az erdélyi református egyház története I. 1556–1604* [The History of the Reformed Church in Transylvania I. 1556–1604]. Budapest. 44.

42 Ferencz Balogh. 1872. *A magyar protestáns egyház: történelemrészletei a reformation korától jelenig* [The Hungarian Protestant Church: Historical Details from the Age of Reformation until Present Times]. Debrecen. 43–44.

him that 'this world has never seen a more beautiful book than this postil'. The Pauline, however, was not willing to give in, and so a somewhat lengthy correspondence began between the two of them, each one defending their own belief system with gentle irony, as it was customary in that era.[43]

If we consider that besides the bishop it was the chapter who acted as the main bastion of the Transylvanian Diocese, and this layer of the clergy was represented by canons with a perseverance as described above, then in addition to political pressure and other driving factors this state of affairs can help us easily understand how the Reformation managed to conquer the whole of Transylvania in thirty years' time after the Battle of Mohács.

Religious Tolerance: Banishing of the Catholic Bishop

As it had become clear for the now independent estates of the realmin Transylvania, torn between the Ottoman and the Habsburg powers, that Ferdinand I was unable to defend Transylvania against the Turkish attacks, they chose to favour Turkish-friendly policy at the diet held in Szászsebes on 8 March 1556, reinstating John Sigismund and electing Péter Petrovics,[44] the leader of the anti-Habsburg Transylvanian opposition, as his locumtenens. Pál Bornemissza, the bishop appointed by Ferdinand in 1553 was amicably but squarely threatened:

> We have ordered that envoys be sent to my Lord Bishop […]; my Lord Bishop is to be reminded that… His Grace hand over both the town [Gyulafehérvár] and the castles [the ones of Gyulafehérvár and Gyalu / Gilău/] to my Lord Locum Tenens or to our kindred national ambassadors; [should he wish so] he can remain among us, and for his sake we are willing to try our best both before His Majesty and my Lord Locum Tenens. If he is to act upon this, he is welcome to do so, but if not, then he should go

[43] Imre Révész. 1864. *Simontornyai Gergely ösméretlen magyar reformátor 1534-ből* [Gergely Simontornyai, an Unknown Reformer from 1534]. In: *Sárospataki Füzetek:* Protestáns tudományos folyóirat. Sárospatak. 585–594, here: 593.

[44] Péter Petrovics, a chief representative of pro-Turkish policy, Lord Lieutenant (in Hungarian: *főispán*) of Temes County, and one of John Sigismund's guardians, after having a quarrel over the Turkish fraud committed in 1541, he sided with Ferdinand and, taking this hatred to theological heights alongside Cardinal Georg Utiessenovicz-Martinuzzi, chief justice and treasurer of the country, he became one of the chief protectors of the religious reformers.

> in peace and leave his estates, taking all his cattle [here: effects]; since from then on we cannot say [ensure] whether His Grace is to go in peace or not.[45]

In consequence of such threats, the bishop took all his personal effects and left Transylvania from the Castle of Gyalu on 11 April 1556.[46] This way, regarding the hierarchical government of the Roman Catholic Church on the territory of the Diocese of Transylvania [under this name until 1932; today: Archdiocese of Alba Iulia], the year 1556 marked the beginning of a 160-year oppression that lasted until the 1716 return of the Catholic bishop supported by the Habsburgs.

The Partial Diet of Kolozsvár convened by Péter Petrovics the very same year (1556), on the days following St George's Day, decided that until the arrival of Queen Isabelle and Prince John Sigismund, the income of the monasteries and churches be collected and kept so that they can decide what holy purposes or schools to spend them on. However, according to Elek Jakab, the secularization of church properties in Transylvania originated from this particular decree. Indeed, what this assembly started was carried on by the national diet chaired by the returned Queen Isabelle and convened on St Catherine's Day, 25 November 1556, as the Diet came to the decision that 'the properties taken from the churches are to be appropriated for the sake and needs (fiscus) of the Princely House and the country, entrusting it to the discretion of the Queen and the Council to take further measures'.[47] Thus, it becomes evident that the estates of the realm wanted to take the final decision on the secularization of the orders' and the church's properties, which had already been placed under the management of Queen Isa-

---

45 *Articuli dominorum — Universitatis trium Nationum Regni Transsyluanie — in Generali eorum Congregacione in Szászsebes, ex Edicto spectabilis et Magnifici Domini Petri Petovich circa Dominicam Oculi, Anno Domini 1556 celebrata, editi.* (8 March 1566). In: *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [Reminiscences of Transylvanian Diets], I.: 566–573, here: 572.

46 Cf. Bochkor, *Autonomia* [Autonomy], 52 – ref. in: Sándor Szilágyi. 1866. *Erdélyország TörténeteI* [The History of Transylvania I]. Pest. 333.

47 Elek Jakab. 1867. *Erdély egyháztörténelméhez. I. Apátságok. – II. Apáczaklastromok Erdélyben* [On the Church History of Transylvania. I: Abbeys – II: Nunneries in Transylvania]. In: Magyar Történelmi Tár (XIII or series 2, vol. I). Pest. 6.

belle as by the decision of the 1542 Diet of Marosvásárhely, but under Ferdinand they were returned to their rightful owners.[48]

Over and above religious conviction, the Catholic animosity towards Ferdinand of Habsburg along with the Turkish-friendly policy, the latter being more efficient in supporting the country's existence, were lining up an ever-growing number of aristocrats in the anti-Catholic camp of the Reformation, resulting in the conversion to a new religion of almost all the nobility and their serfs except for certain members of the Apor, Báthory, Jósika, Keresztúri, Kornis, Kovacsóczi, Lázár, Mikes, Szentkereszty, Telegdy, and Toldy families and the Szeklers. Thus, the secularizing ambitions prevailed even without a final decision as – except for the friars of the Franciscan monastery in Csíksomlyó – the chapters and monks/friars of the Catholic Church left without a hierarchical structure of command were driven away and their possessions seized.[49]

The diet held on 1–14 June 1557 still declared free exercise of religion for the Catholic and Lutheran religions but at the same time opened the door to the spread of Calvinism under the protective wings of the big Petrovics by – although not yet granting full religious freedom – declaring that 'everyone is free to follow the faith they wish to, according to the old or the new rituals, so that the followers of the new faith not do any harm to the followers of the old faith'.[50] This line of ideology was made complete by the Partial Diet of Torda on 4–5 June 1564, declaring full religious freedom for both the followers of Luther and Calvin.[51]

The Rectification of Adherents to Papal Sciences [Faith]

This way, Luther's ideas spread like wildfire – however, reformation did not stop there, but soon enough Calvin's doctrines followed by antitrinitarianism took hold of the majority of the Hungarians and Szeklers. The Diet of Torda held on 10 March 1556 already hosted a majority of religious reformers. The so-called Edict of Torda drafted in the course of this Diet expelled from the country not

---

48 Cf. Sándor Szilágyi (ed.). 1876. *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [Reminiscences of Transylvanian Diets], vol. II (1556 September–1576). Budapest. 11.

49 Cf. Karácsonyi, *Erdély* [Transylvania]. In: *Az erdélyi katholicizmus multja* [The Past of Catholicism in Trnasylvania]. 38.

50 *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*[Reminiscences of Transylvanian Diets], II. 21.

51 Id. 171.

only the bishops now but all clergy members of the Catholic Church, meaning every single priest, deciding as follows:

> [S]ince the Lord, out of His good will, has sparked the light of the Gospel all over His Majesty's kingdom and wishes to cleanse the Mother Church from false knowledge and all aberrations, a unanimous decision has been taken that such members of holy orders who adhere to papal science [faith] and earthly possessions and do not wish to forsake them should be banished from every corner of His Majesty's kingdom.[52]

The above resolution clearly shows the direction of the prevailing ambition and that the mentality at the Diet of 1557 adopted the decision that 'everyone is free to follow the faith they wish to' could turn into such a dangerous anti-Catholic weapon in the hands of the reformers found under the protection of the reigning prince and drunk with their own power.

Ferenc [Francis] Dávid, a Catholic priest turned superintendent in 1556 at first within the Evangelical Church of Augustan Confession and then within the Reformed Church, had already been watching the recent trends of the Reforma-

---

[52] *A magyarországbélieknek és erdélyországbéli három nemzetnek, nemeseknek, székelyeknek és szászoknak, ez elmúlt Reminiscere [„Emlékezzél", nagyböjt második vasárnapja] vasárnapjára hirdetettt hordai rész szerint való gyűlésbe [részországgyűlés], közönséges [közös] akaratból szerzettetett articulusi [törvénycikkek] 1566. márczius 10–17* [The Articles Resulted from the Joint Intention of the Inhabitants of */the Kingdom of/* Hungary, the Three Nations of Transylvania, the Nobility, the Szeklers, and the Saxons as formulated at the Partial Diet of Torda Announced to be Held on the Occasion of the Recent *Reminescere('Remember' –the Second Sunday of Lent)* – 10–17 March] [emphasis and italicized insertions by the author of the article]. In: *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [Reminiscences of Transylvanian Diets], II. 299–303, here: 302–303. Although it seems so that the orders – perhaps in a fit of temper – banished every Catholic churchman, this law was never enforced. This is borne out, in particular, by the decision of the 1–2 November 1591 Diet of Gyulafehérvár, which formulated the following with regard to the Franciscans at Csíksomlyó: 'the cloister in Csík along several other pertaining places, as the Roman Catholic procession has never been rescinded there; our kindred from that place, to salve their conscience, are to be left as they were before'. Károly Veszely. 1860. *Erdélyi egyháztörténelmi adatok* [Data on the History of the Transylvanian Church], I. Kolozsvár. 225.

tion with growing interest.[53] After he had become the court preacher by order of Prince John Sigismund, it was in the princely court that he came under the influence of court physician Giorgio Blandrata and converted to antitrinitarianism, therefore denying Jesus Christ's divinity. He turned the Prince's attention, too, in this direction. Since the pastors of the Reformed faith – first of all, Transtibiscan Superintendent Péter Melius Juhász – violently opposed the new faith, the Diet of Torda held on 6 January 1568 deemed it necessary to come out in support of the freedom of preaching to avoid religiously motivated riots. Therefore, making reference to earlier decisions, the following was decreed:

> Since in the previous diet His Majesty, our Lord, decided upon certain religious affairs, He confirms by way of this assembly that all preachers should preach the Gospel, spread the word of God, everyone according to their own understanding, and if the public receives it, they are welcome to do so, but if not, no one is to resort to force for their conscience's sake, although one can keep any preacher whose teachings are to their liking. And for none of this shall any of the superintendents or anyone else do any harm to the preachers, no one should be disparaged by anyone for matters of religion, as stated in the former provisions, and no one shall be permitted to threaten anyone with imprisonment or sending them off for their preaching, because faith is a gift from God, it is transmitted by hearing, and hearing exists through God's word.[54]

This decision of the Diet implemented the peculiar Transylvanian tolerance, unique among the contemporary circumstances, securing the freedom of the four received religions. In practice, however, after the recognition of the Lutheran, Reformed, and Unitarian faiths as received religions, this tolerance law meant nothing else butt heir confirmation in addition to the continuing repression of

---

[53] Cf. Barta, *Az Erdélyi Fejedelemség* [The Transylvanian Principality]. In: Szász, *Erdély Története* [The History of Transylvania]. 472.

[54] Ez Erdélyországbéli háromnemzetü Magyarországbéli atyánkfiaival egyetembe való végezéseink, melyeket végeztünk ez mostani részszerint való gyűlésünkbe, kit urunk ő felsége az elmúltVízkereszt napjára tétetett vala ide Tordára 1568. Esztendőben [Our Decisions as the Three Nations of Transylvania in Agreement with our Kindreds from */the Kingdom of/* Hungary, Adopted in the Present Partial Diet That His Majesty, Our Lord, Ordered to be Held in Torda on the Day of Epiphany in the Year 1568] [author's emphasis]. In: *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [Reminiscences of Transylvanian Diets], II. 338–344, here: 343.

the Catholic Church. That is why in his 1930 treatise *Az első erdélyi törvénykönyv és a katholicizmus* [The First Transylvanian Code of Law and Catholicism] Fortunát P. Boros chose his words out of character with his profession as a historian, perhaps not aiming at *objectivity* but approaching the issue with kindness, suggesting that it would be an ungrateful proposition to overshadow the muscle-bound thesis of 'Transylvania as the land of freedom' by setting theory against practice. He also backs up his reasoning.In minority existence, under the weight of national oppression between the two world wars, 'for today's struggling politician, leading priest going through the mill, this is a veritable oasis, where he can go to take a rest, find some relief. And nowadays there is great need for that'; still, 'we get much closer to reality if we define it as an age of storm and stress'. Although his ambitions do not include shedding light upon the striking contrast between certain paragraphs of the law and practice, he remarks that 'whoever deals comprehensively with Transylvania's history of politics and religion has to admit that Transylvania was never to be the homeland of religious freedom as we conceived it since its creation encountered psychological difficulties'.[55] This 'oasis' is still very much needed today, but we must get a clear picture of that age as it (also) accounts for the status of the Transylvanian Catholic Church. This was the situation on the ground in the Catholic Church that belonged for the most part to the Szekler and Hungarian nations: dwindled in its numbers, having approximately 30 parishes in the Szekler region and the support of only a few noble families in Transylvania, left without a bishop, a vicar, a dean, and religious orders, and forced to rely exclusively on the lower clergy whose qualification often left a lot to be desired. This desperate situation called for the close cooperation of the Szekler and Hungarian nobility, still adhering to the Catholic faith, towards the preservation of their faith.

The Beginnings of Catholic Revival

This was the state of affairs in the Catholic Church, dwindled in its numbers, in the second half of the 16thcentury. István Báthory, upon his election as Prince on 25 May 1571, took an oath that he would not be an aggressive disseminator of religious ideas, but as a Catholic prince he considered the imperative of his

[55] Fortunát Boros. 1930. *Az első erdélyi törvénykönyv és a katholicizmus* [The First Transylvanian Code of Law and Catholicism]. Kolozsvár. 3–4.

conscience to protect and strengthen the Catholic religion. He expected that the Catholic clergy would undertake this duty. Therefore, in support of the Catholicism diminished in number and strength, and thus almost doomed to extinction, he asked for the help of the newly established (15 August 1534) religious order: the Jesuits. The Jesuits are the vanguardists of Catholic revival, who, in serving this movement, excelled with their eagerness, conviction, irreproachable lifestyle, and thorough grounding. Following lengthy discussions, at the proposal of István Báthori – who in the meantime became Polish king in 1575 –, Kristóf Báthory founded the first Jesuit college in Kolozsmonostor on 5 May 1579.[56] Led by the Polish provincial, a small group of Jesuits left Krakow on 14 September 1579.The leading spirit of Missio Transylvanica, István Szántó (Arator), also joined them.[57] In December the very same year, the college opened its gates in the buildings of the former Benedictine Abbey in Kolozsmonostor.

Just over a year later, in April 1581, the school moved to Kolozsvár, and through István Báthory's establishing charter issued on 12 May the first modern Hungarian Catholic university was accredited as an academic institution. As he made it clear in the establishing charter, when settling the Jesuits, the Prince was guided by the objectives of strengthening Transylvanian Catholicism on the one hand and establishing a basis for future education on the other.[58]

For the location of the school – whose type laid down in the establishing charter was college of the Society of Jesus[59] –, the Prince designated the Fran-

---

[56] Cf. Csaba Szilágyi. 2006. *Szántó (Arator) István mint a Missio transylvanica szervezője* [István Szántó (Arator) as the Organizer of Missio Transylvanica]. in: Csaba Szilágyi (ed.), *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The Mission of the Hungarian Jesuits from the Beginnings to the Present Day]. Piliscsaba. 131–141, here: 140 – ref. in: Ladislaus Lukács (ed.). 1976. *Monumenta Antique Hungariae* II. Rome. 183.

[57] Cf. Csaba Szilágyi, *Szántó (Arator) István*. 131–141.

[58] Cf. Vencel Bíró, *A Báthoryak kora* [The Age of the Báthorys]. In: *Az erdélyi katholicizmus* [Transylvanian Catholicism]. 46–60, here: 48.

[59] College – in contemporary Jesuit parlance – denoted a monastery counting at least twenty members and being connected with a school of higher order. The establishing charter issued in 1581 also urged that 'whoever becomes well-versed in higher-level sciences – Hebrew, Greek, and Latin literature – and aspires to attain high status at a faculty (theology or philosophy) – after presenting the arguments in support of his teaching – shall be able to advance to bachelor's, master's, or doctoral degree, as according to the decision of the College'. Báthori István lengyel király és erdélyi fejedelem alapítólevele a kolozs-

ciscan Order's convent on Farkas Street and the nunnery situated right next to it. In support of the Jesuits, he donated to them part of the estates pertaining to the Benedictine Abbey in Kolozsmonostor –an institution named after Blessed Virgin Mary and dissolved as a consequence of the Reformation –, thus including Kolozsmonostor itself, as well as two further estates pertaining to Kolozs County: Bács and Jegenye, together with their profits and lands found within their borders.

István Báthory was also preoccupied with the restoration of the bishopric, but his plans could not succeed as he was unable to regain possession of the bishop's assets passed into private hands in the meantime. All he could achieve was to issue an order on 28 January 1583 that allowed him to remove the parish priests from the jurisdiction of the Reformed superintendent and granted them permission to choose an Official Principal, who, with the permission of the Prince, could hold annual councils with the more educated Roman Catholic aristocrats.[60]

At the Diet of Medgyes held in the period of 8–23 December 1583, the 16-year-old Prince Zsigmond Báthory – succeeding on the throne of Transylvania István Báthory and his co-regent, Kristóf Báthory –, as the price of his coming of full age as well as demanded by the aristocrats, reluctantly expelled the Jesuits from Transylvania.[61] He did this to those Jesuits who had been rearing him from an early age and of whom, in the course of the negotiations, he wrote in his umpteenth answer to the estates of the realm that 'not only can they not be removed

vári jezsuita academia számára [The Establishing Charter of Polish King and Transylvanian Prince István Báthory for the Jesuit Academy in Kolozsvár]. László Szögi (ed.). 1995. *Régi Magyar egyetemek emlékezete. Memoria universitatum et scholarum maiorum Regni Hungariae 1367–1777. Válogatott dokumentumok a magyarországi felsőoktatás történetéhez* [Reminiscence of Old Hungarian Universities. Memoria universitatum et scholarum maiorum Regni Hungariae 1367–1777. Selected Documents for the History of Higher Education in Hungary]. Budapest. 165–170, here: 169.

60 As postulated by Bochkor, the Official Principal is to be considered as a permission not for electing a commissary but only for an archdeacon, as the election of vicars would be specifically granted later by Prince Gábor Bethlen, which otherwise would have been devoid of purpose if a status quo ante had already made that possible. Cf. Bochkor, *Autonómia* [Autonomy]. 91, 160. Footnote 126.

61 Cf. Veszely, *Erdélyi egyháztörténelmi adatok* [Data on the History of the Transylvanian Church], I.190–276; Sándor Szilágyi (ed.). 1877. *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [Reminiscences of Transylvanian Diets], vol. III (1576–1596). Budapest. 79–90.

from my side, but I owe them a debt of gratitude for being the protectors, supporters of my life and my advisors'.[62] The Jesuits' defence as well as the protests on the part of the Catholic minority just as the Prince's reasoning proved to be insufficient. He was forced to obey the will of the estates of the realm; all he could do was to set them on their way with a supporting certificate, according to which:

> 'Zsigmond, by the grace of God etc., we inform everyone concerned that the fathers of the Society of Jesus were expelled against our will and through no fault of their own: as we have always been and still are particularly fond of the aforementioned fathers and their honourable Society . . . we have been forced against our will to turn them away'.[63]

Yet again, despite Transylvanian religious tolerance guaranteed by law, we can witness another case of clear anti-Catholic manifestation. The decision of the Diet made provision for the Jesuits to never return under any circumstances and that not only can they not carry out public activities but 'no one should keep such Jesuits either around their house or on their estate'[64] . . . not even 'those whose teaching is to their liking' – we might add with a pinch of cynicism, quoting from the 1568 Diet of Torda. At the same time, the Protestant orders were clearly well aware that their relentlessness in forcefully obtaining the arrangements regarding the Jesuits offended the Prince, which is why they agreed that for his conscience's sake the Prince can have a pious preacher, a priest, or a friar around him, just as 'the rest of our honourable gentlemen and noble kindred' who remained in the Catholic faith 'can keep a teacher of these orders, but not more than one, around their house'.[65]

---

[62] *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [Reminiscences of Transylvanian Diets], III. 89. The Prince yielded to pressure as, prior to these events – during the Diet of Nagyenyed [Aiud] convened in autumn on 21 October 1588 –, the estates of the realm already requested him to expel the Jesuits. Having then denied satisfying their request, they in turn refused to pay taxes, and the Diet dissolved, leaving all state affairs unfinished. Cf. *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [Reminiscences of Transylvanian Diets], vol. III. 78–79, 235.

[63] *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [Reminiscences of Transylvanian Diets], vol. III. 100.

[64] Id. 239.

[65] Id. 240.

The 'Community of the Transylvanian Catholics'

Following the expulsion of the Jesuits, the Prince entrusted his cousin, Polish Cardinal Endre Báthory, with espousing the spiritual matters of the Catholic priests and the congregation. In his report to the Holy See drafted on 15 June 1591, the Cardinal claimed that he had been requested by the Prince and the *Congregatio universorum Catholicorum*, i.e. the community of the Transylvanian Catholics, to take up the Catholic cause.[66] What is actually meant by this Catholic congregation are the Catholic orders of the Diet, who, but a few years earlier at the 1588 Diet of Medgyes, unanimously acted in the safeguarding of Catholic interests.[67] Vencel Bíró summarizes the lessons learnt from the above as follows:

In later times, when we can get more insight into the agenda and constitution of Status meetings, we find that they refer to themselves by the same designation. In other words, it seems clear that Status meetings were already held in the age of the Báthorys, which is to say that the Catholic Status, the community of the ecclesiastical and secular element in the protection and safeguarding of the church's interests, was already in flower, but as yet without using the term Status for self-designation. This would take place under the Rákoczys.[68]

---

[66] 'Hoc ut efficeret Cardinalis, tam a principe, quam a Congregatione universorum Catholicorum in Transsilvania diligenterrogatus est.' Memoriale pro Cardinale Batthoreo. 1591. In: Veszely, *Erdélyi egyháztörténelmi adatok* I. [Data on the History of the Transylvanian Church I]. 301–303, here: 303.

[67] Cf. id. 188–190.

[68] Vencel Bíró, A *Báthoryak kora (1571–1605)* [The Age of the Báthorys]. In: *Az erdélyi katholicizmus* [Transylvanian Catholicism], 46–60, here: 57. The first mention of the Roman Catholic Status Foundation of Transylvania is under the name *Status Catholicorum Dominorum*, and it is dated September 1615 when a diet was held in Kolozsvár, in the Principality of Transylvania. The Catholic orders acted under the name of *Status Catholicus* at the 1640 Diet already in the course of the discussions on the grievances committed against the Catholics. Given that despite the declaration of religious freedom at Torda no Catholic bishop could reside on the territory of Transylvania since the Reformation, the Status took upon itself the promotion and defence of Catholic interests until the 1716 reinstatement. Although Maria Theresa's absolutist ambitions restricted the operations of the Status by her right of supreme patronage, the Foundation managed to reorganize itself between 1866 and 1873, following the Austro-Hungarian Compromise, and it operated under the chairmanship of the incumbent bishop and was led by an elected secular president charged with the effective management assisted

Once again, on 1 May 1598, the Transylvanian Catholics could welcome a bishop in the person of Demeter Napragy.[69] This time, it has proved true that the Protestant orders' fear of the Catholic 'genteel' bishop was not unfounded as one week after his inauguration (on 7 April 1598) Napragy is to be awarded the nomination of Chancellor of Transylvania. In this capacity, as King Rudolf's representative, would he receive Voivode Mihai Viteazul upon entering Gyulafehérvár on 1 November 1599. Nevertheless, at the Diet of Kolozsvár held in the period of 21 January–8 February 1601, he shared the fate of his predecessors when being declared persona non grata by the estates of the realm, and the newly established benefice of the bishopric was once again seized in favour of the treasury.[70]

As the estates of the realm showed steadfast insistence on the edict of the Diet concerning the expulsion of the bishop, and in a similar vein they would upset all attempts – on the part of the Prince or the House of Habsburg – at appointing a new bishop, 'the bulk of the reorganization activities rested upon the shoulders of the secular leaders, who gave proof of indefatigable spirit and an amazing strength of mind in their fighting for the salvation of Transylvanian Catholicism'.[71]

Indeed, there was a great need for the Catholic noblemen's firmness in confessing their faith for as soon as religion came on for discussion at the diets, as a rule, the Jesuits' expulsion would appear on the agenda, sometimes taken over by granting certain concessions for the 'catholica religio', which also corroborates

---

by the ten-member Board of Directors and the 150–200-member general assembly until the organization's 1948 banning. Cf. László Holló. 2009. *A világiak által vezetett egyházmegye. Az Erdélyi Római Katolikus Státus társadalmi jelentősége* [Diocese under the Leadership of the Laity. Social Significance of the Roman Catholic Status of Transylvania], vol. I. Cluj-Napoca. 56–127.

69 Demeter Napragy, Bishop of Syrmia, was appointed diocesan bishop of Transylvania by Prince Zsigmond Báthory on 1 May 1597.*Cf. Emma* Takács. *2004. Náprági Demeter. In: Magyar Katolikus Lexikon* [Hungarian Catholic Encyclopaedia], vol. IX: Meszr–Olt. Budapest. 605.

70 Cf. Bíró, *A Báthoryak kora (1571–1605)* [The Age of the Báthorys (1571–1605)]. In: *Az erdélyi katholicizmus* [Transylvanian Catholicism]. 46–60, here: 58; György Jakubinyi. 2004. *Romániai katolikus, erdélyi protestáns és izraelita vallási archontológia* [Catholic, Transylvanian Protestant, and Jewish Archontology for Romania]. Alba Iulia. 25.

71 Fortunát Boros, *A protestáns fejedelmek kora* [The Age of the Protestant Princes]. In: *Az erdélyi katholicizmus* [Transylvanian Catholicism]. 61–82, here: 61.

the restrictions unworthy of a 'recepta religio'. Accordingly, at the Diet of Kolozsvár held in the period of 10–24 June 1607, the estates of the realm decreed the following: 'since the Catholic religion belongs to the rest of the received religions, we decided that Catholic priests are allowed to enter Kolozsvár and other places except for Nagyvárad, they can visit people at their deathbed, confess, baptize, and once having performed these ceremonies, they shall withdraw and are not to perform any other ceremonies apart from these'.[72]

The 1610 attempt on Prince Gábor Báthory organized – mostly by Catholic noblemen – in Szék [Sic] and its thwarting gave yet another reason during the discussions of religious matters at the Diet of Beszterce held between 25 March and 3 April 1610 to make mention of laws made earlier on the curtailment of the received Catholics' rights. Since 'the papal priests too approved of the suppressed rebellion, we shall restore the 1588 articles of Megyes, providing for the expulsion of the Jesuits from the country'.[73] At the same time, they increased the restrictions on Catholics when decreeing that:

> No papal priest is allowed to be in either Tövis or Fehérvár or Monostor or on the Somlyó estates or in Székelyudvarhely or elsewhere in that seat . . . wherever they had a church built for the papal priests, such as especially in Telegd, it shall be demolished. . . . Whoever wishes to keep a papal priest around them shall do it within their household. The papal priests shall not have a bishop.

And, although the noblemen who remained in the Catholic faith could have a papal priest around their house, the Protestant aristocrats did not fail to pay attention to oblige the Catholics to pay their contributions to the sustenance of the Protestant pastors, issuing the following order: 'should any papist patron be not willing to give their due payment for the maintenance of the pastors' revenue, as provided by the national law, the counts [Hungarian: *ispán*] and the county [authorities] shall seize their estate and pay the pastors' revenue out of it and give it to them'.[74]

---

[72] Sándor Szilágyi (ed.). 1879. *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [Reminiscences of Transylvanian Diets], vol. V (1601–1607). Budapest. 511.

[73] Sándor Szilágyi (ed.). 1880. *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [Reminiscences of Transylvanian Diets], vol. VI (1608–1614). Budapest. 34.

[74] *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [Reminiscences of Transylvanian Diets], vol. VI. 170. In Székelyudvarhely, Tövis, Kolozsmonostor, and Szilágysomlyó, Catholics represented the

In 1606, appointed Apostolic Administrator by the then pope, the Transylvanian bishop to fill the shoes of Napragy was István Csíkmadéfalvi Szentandrásy OFM. Following his ordainment as bishop on 30 November 1606, he would reside in Transylvania as Apostolic Administrator from 1607 to 1611, but thereafter he, too, is forced to flee. Although the Habsburgs appointed him Bishop of Transylvania in 1618, he had never received any confirmation of such an appointment from the Holy See. Therefore, he would merely own the title of *episcopus electus* [elected bishop], and so he would never even get to enter the country as Bishop of Transylvania since he had previously been condemned to exile at the Diet of Nagyszeben on 15 May 1615.[75]

Under the Leadership of the Vicar

Because in this manner the Catholic community of Transylvania was permanently left without a bishop, on the one hand, and through the intervention of the councillors as well asconsequent upon the repeatedly expressed complaints against the indiscipline among the people and the clergy, on the other, Gábor Bethlen provided for a vicar in the person of Márton Fejérdi, Canon of Szepes, on 2 May 1618and bound both the clergy and the congregation to obey him.[76]

---

majority, which is demonstrated by the fact that the Diet held in the period of 27 September–13 October 1615 returned the churches to the Catholics on the ground that 'we have an article providing for a church depending on which party is in majority'. However, they also set the terms, according to which 'they shall not occupy it until at first those belonging to the two religions have equally paid for and built auditoriums [adequate facilities] in Somlyó and Udvarhely; afterwards, once these auditoriums are ready, they shall restore them . . . for the majority'. Sándor Szilágyi (ed.). 1881. *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [Reminiscences of Transylvanian Diets], vol. VII (1614–1621). Budapest. 286.

75 Transylvania always had an appointed, so-called elected bishop on an almost continuous basis – with some interruptions – through the intervention of the House of Habsburg for purposes of reservation of rights, but he could not reside in Transylvania and thus had no real possibilities to perform his duties pertaining to church governance.

76 Cf. Boros, *A protestáns fejedelmek kora* [The Age of the Protestant Princes]. In: *Az erdélyi katholicizmus* [Transylvanian Catholicism]. 61–82, here: 67. The instrument of appointment was issued in: Veszely, *Erdélyi egyháztörténelmi adatok* [Data on the History of the Transylvanian Church], I. 333–334.

The Status carried out its activities under the vicar's chairmanship up until the bishop's re-entering the country in 1716.[77] The Transylvanian Catholic vicar appointed by the Prince was, however, not an ecclesiastical but a specific Transylvanian state law institution, and it exercised its power not based on canon law but in accordance with state regulations. It is not the same as either the vicar general described in the canon law or the vicar apostolic. While the former one can be appointed by and would substitute for the bishop, the latter gets appointed by the pope himself to serve in regions with unsettled situation within the Catholic Church. During the time of Gábor Bethlen, jurisdiction was conferred on the Vicar of Transylvania based upon royal decree, whereas from the time of György Rákóczy (1640–) it was made effective by way of election from the Catholic orders as well as upon royal confirmation. The Council of Trent established only the content framework of the jurisdiction, while its actual legal basis was provided by royal appointment.

This practice was legalized by way of codification when the Transylvanian code of law, the *Approbatae Constitutiones*, Part I, Title I, Article 9, refused the Catholics' request for a bishop but made provision to secure the election of a vicar.

> Of the four received religions, the followers of the above-mentioned Reformed, Evangelical, Lutheran, or Augustan Confession, Unitarian, or Antitrinitarian faith shall have their own bishops who share the same religion, whereas the Catholics, or the papists shall have vicars who take charge of the religious orders within their religion and under their supervision; further, according to the practice observed from the beginning, those elected for the episcopal or vicar's office out of the will and based upon the decisions of their common church congregations shall be confirmed by the Prince … both bishops and deans shall proceed with their visitations, each one of them in conformity with the supervision they have been entrusted with and the observed practice.[78]

The text of the law leads us to the assumption that whoever the common church congregation elected was approved by the prince. This was the practice

---

[77] From Márton Fehérdi's (Fejérdi) appointment as vicar on 2 May 1618 – secured by Prince Gábor Bethlen – until 1712, the Catholic congregation of Transylvania was organized by vicars. Bochkor, *Autonomia* [Autonomy]. 108–109; 291–292.

[78] *Approbatae Constitutiones Regni Transsylvaniae et partium Hungariae eidem adnexarum*, Ex Officina Nicolai Kis de Miszt-tótfalu, Claudiopoli 1696, Part I, Title I, Article 9.

in the time of Michael Apafi I when the Status elected a candidate for the vicar's office in 1678 in the person of Bertalan Szebelébi, who was confirmed by the Prince.[79]

Therefore, the vicar was elected by the Status made up of the clergymen and laymen of the Catholic Diocese of Transylvania. This further demonstrates the effective functioning of the Status as, although the clergy did not form part of the Transylvanian Diet, the clergy and the laity jointly exercised their right to elect the vicar. Thus, albeit the Status would normally hold its meetings during the diet sessions, these meetings were not merely about the assembled Catholics agreeing on their positions regarding the shared concerns, but the clergy would also make their appearance besides the laity gathered together for the period of the diets and would elect a vicar and make decisions in matters concerning the Catholic Church.[80]

At the same time, Bochkor shows that, although the Catholic orders acted under the name *Status Catholicus* at the 1640 Diet in the course of the discussions on the grievances committed against the Catholics, despite the joint actions of the Catholic clergy and the laity, the community action of the Status 'does not [yet] qualify as a self-government, but it definitely plays a substantial and irreplaceable psychological role in giving birth to self-government, a truly law-making and law-motivating factor, as according to the recent doctrine of legal philosophy'.[81]

---

[79] 'We kindly understand of the humble reports of our respectable, generous, gentlemanlike, and noble followers of the received Roman Catholic faith and adherent of the Roman Catholic Status that following the death of Reverend Pater Casimirus Domokos of happy memory your excellencies have chosen the parish priest of Kézdiszentlélek [Sânzieni], his Excellency Pater Bertalan Szebelébi, out of your common will and the common accord of the honourable fathers to act as the Vicar of Transylvania… we kindly confirm…' *I. Apafi Mihály fejedelem levele Szebelébi Bertalant a vikáriusságban megerősíti* [The Letter of Prince Michael Apafi I Confirms Bertalan Szebelébi's Appointment as Vicar]. In: Veszely, *Erdélyi egyháztörténelmi adatok I.* [Data on the History of the Transylvanian Church]. 355–356.

[80] Cf. Vencel Bíró. 1930. *Püspök jelölés az erdélyi római katholikus egyházmegyében* [Nomination Process for the Episcopal Office in the Roman Catholic Diocese of Transylvania]. Cluj/Kolozsvár. 3–4.

[81] Bochkor, *Autonomia* [Autonomy]. 117, 170.

Summary: The Legal Basis for Advocacy in the *Approbatae*

Once existing by this name, *Status Catholicus* gained its legal foundation through the 1653 fundamental law of Transylvania: *Approbatae Constitutiones regni Transsylvaniae et Partium Hungariae eidem annexarum*.[82] Accordingly, Catholics could manage their church-related matters just as non-Catholics did. This code of law is informed by a heartfelt religiosity to which its introductory lines bear witness as well.[83] Nevertheless, no matter how hard the codification committee tried to keep up appearances of equality in religious affairs, the legal code was abound with articles derogatory to the Catholics. For instance, its Section 2 confirms earlier decisions on the expulsion of the Jesuits:

> Ab initio, the country has had several regulations on the status of the Jesuit Order, which was a highly changing status: at times, their scope of operation was prescribed, and all activities were forbidden apart from teaching in schools. At other times, they were allowed to enter only certain places, and only two or three of such places; but on condition that they would not disrupt the peace of mind of older members on the teaching staff belonging to other religious orders and not give any ground for altercation or dissension. At yet other times, they would be completely banished from all parts of the country and from the empire that it is part of, being both expelled as individuals and deprived of all their possessions for good, even in times of papist princes and influential, powerful men of those eras.

---

[82] The very first code of law of the Principality of Transylvania, became known as the *Approbatae*, is the result of the codification work started by György Rákóczi I in 1640 and finished during the reign of Prince György Rákóczi II. This codification was necessitated by the standardization efforts of the highly diversified, often contradictory legislation. Printing it first came under discussion at the Diet of Gyulafehérvár launched on 15 January 1653, and then it was confirmed by the Prince on 15 March and decreed on 7 September. On the 13-member codification committee, there was only one person representing the Catholics: Péter Torma. Cf. Boros, *Az első erdélyi törvénykönyv* [The First Transylvanian Code of Law]. 5–6.

[83] 'This was from the very beginning a highly appropriate and an outstanding example for our country that diets would decide upon the common good; first of all, they began to reflect on matters regarding the honouring of God. Therefore, it is deemed proper that before dealing with any further secular matters those decisions should be presented on the honouring of God.' *Approbatae Constitutiones*, Part I, Title I, Article 1.

Referring to the acts of the years 1588, 1607, and 1610:

> [T]herefore, in order to confirm those articles, it has now been newly decided that the Jesuit Order and the Order's followers shall be – as described above – banished and deprived of all possessions for good and never be invited, taken, or allowed to enter in this country by anyone of any social standing: and if they audaciously entered the country either openly or in secret, then – after having ascertained the actual state of affairs, and not only acting upon some suspicion or based on simple accuses about their status as exiles and notorious persons known as such either by the Prince or by officials of any order under whose inspection they are placed – they shall be openly caught and punishment shall be administered to them as specified in the decisions. Similarly, any person who would go against such explicit decisions of the state either covertly or openly and provide invitation for members of such orders to enter the country or knowingly not report their presence but rather protect them shall be summoned before the Diet for charges of disloyalty.[84]

The Catholics, as followers of a *recepta religio*, a recognized, received religion on an equal footing with the other denominations, had previously requested a bishop. The codification committee did not take this into consideration, however, whereas it was granting the right to elect a bishop for the priests of the merely tolerated Greek Orthodox religion.[85] Thus, Catholic religion is recognized and has equal rights, but it is subjected to restrictions not applicable to the other accepted denominations. Such contradictions of the legal code cannot be accounted for but by accepting the inferior status of the Catholic religion in those times and the fear of it.[86]

Part I, Title I, Article I of the code of law comprised the decree bearing the most significance for the Catholics. It provides that received religions may manage their religious matters themselves in general assemblies:

> [I]n minor affairs and those concerning only the holy orders, the holy orders themselves can take decisions and adopt provisions; but even these can only take place in ordinary general assemblies. Also, matters of common interest with the listeners [the Christian laity] and external orders or

[84] *Approbatae Constitutiones*, Part I, Title I, Article 3.

[85] Id. Title VII, articles I–II.

[86] Cf. Boros, *Az első erdélyi törvénykönyv* [The First Transylvanian Code of Law]. 8.

> matters concerning them; but with them, too, through finding common ground, equally to the liking of the chief officials and patrons representing each one's respective religion.[87]

Accordingly, the code of law established two church government and legislative bodies for the received religions, thus, for the Catholics as well: the *General Clerical Assembly* and the *General Joint Assembly*. For matters concerning the holy orders exclusively, i.e. the clergymen, discretionary powers were granted only for the clergy, while for the discussion of issues of joint interest, concerning the laity as well, it provided for the inclusion of secular stakeholders too in the form general joint assemblies. This way, senior officials of the religion in point and authorities next in rank were granted participatory rights in the church government. This category included all senior officials of the central, district, and city government as well as of the management and judicial authorities, starting from members of the Princely Council to the seat authorities (royal high judge and royal judge-administrator, captain, members of tribunals/courts) and the patrons. This latter designation did not refer only to the patrons within the meaning of canon law, but, besides them – as other parts of the legal code also indicate –, it covered the landed nobility as well.[88]

On balance, pursuant to Transylvanian public tradition, the whole of the Catholic nobility in terms of its organization at the diets was a body, acting as such even prior to 1653, qualified for the protection of the Catholic Church and handling some of its internal affairs. This is not an outcome of spontaneous development alone but also the result of a certain disposition of the Prince on a statutory basis since Gábor Bethlen charged the Catholic orders with the organization of vicarial elections. As a matter of course, the peculiar Transylvanian situation would have given birth to the Catholic Status – as the representative organization of the Transylvanian Catholic Church – formed out of the Transylvanian élite and the prominent figures of the hierarchy even if the codification had

---

[87] *Approbatae Constitutiones*, Part I, Title I, Article 3.At the time of the codification, in the then most powerful Reformed Church, among the clergy and the laity, the constitutional fight for the emergence of the secular element and against the form of government based exclusively on clerical hierarchy also had a strong contribution to the ambitions towards ensuring the competence of the 'general assemblies'. Cf. Bochkor *Autonomia* [Autonomy]. 216–224.

[88] Cf. *Approbatae Constitutiones* III. 4, 6–7; III. 5, 2; III. 29, 1; III. 32, 1; III. 46, 6.

not laid down the organizational base thereof in the *Approbatae*. This way, however, the ecclesiastical power of the laity extended over all matters of the church not falling strictly within the scope of the power of the order (*potestas ordinis*). It incorporated the organization of denominational education, the management of ecclesiastical foundations, and the election of certain priests at parishes found under the patronage of the Status, and temporarily even the elective franchise to vote for the vicar and later for the bishop as well.[89]

Bibliography

Primary Sources

1. *Approbatae Constitutiones Regni Transsylvaniae et partium Hungariae eidem adnexarum*, Ex Officina Nicolai Kis de Miszt-tótfalu, Claudiopoli 1696.
2. *Delectus actorum Ecclesiae Universalis seu nova summa conciliorum, epistolarum, decretorum SS. Pontificum, capitularium, et quibus Ecclesiae fides et disciplina niti solent cum notis ad canones*, Tomus primus, Lugduni: Joannis Certe 1706.
3. *Paulus Episcopus servus servorum Dei una cum sacrosancti concilii patribus ad perpetuam rei memoriam constitutio dogmatica de ecclesia lumen gentium* 8. Available at: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_lt.html (downloaded on: 7.10.2019).
4. Szilágyi Sándor (ed.). 1876. *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [Reminiscences of Transylvanian Diets], vol. I (1540–1556)]. Budapest.
5. Szilágyi Sándor (ed.). 1876. *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [Reminiscences of Transylvanian Diets], vol. II (1556 September–1576). Budapest.
6. Szilágyi Sándor (ed.). 1877. *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [Reminiscences of Transylvanian Diets], vol. III (1576–1596). Budapest.
7. Szilágyi Sándor (ed.). 1879. *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [Reminiscences of Transylvanian Diets], vol. V (1601–1607). Budapest.

[89] Cf. Vencel Bíró. 1930. *Püspökjelölés az erdélyi római katholikus egyházmegyében* [Nomination Process for the Episcopal Office in the Roman Catholic Diocese of Transylvania]. Cluj/Kolozsvár.

8. Szilágyi Sándor (ed.). 1880. *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [Reminiscences of Transylvanian Diets], vol. VI (1608–1614). Budapest.
9. Szilágyi Sándor (ed.). 1881. *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [Reminiscences of Transylvanian Diets], vol. VII (1614–1621). Budapest.

Secondary Sources

1. Balanyi György, *Papok és hívek* [Priests and the Faithful]. In: *Magyar művelődéstörténet* [Hungarian Cultural History], vol. II, *Magyar renaissance* [Hungarian Renaissance], Budapest (reprint: Szekszárd, 1993). 381–426.
2. Balogh Ferencz. 1872. *A magyar protestáns egyház: történelemrészletei a reformation korától jelenig* [The Hungarian Protestant Church: Historical Details from the Age of Reformation until Present Times]. Debrecen.
3. Barta Gábor. 1998. *Az Erdélyi Fejedelemség első korszaka (1526–1606)* [The First Period of the Principality of Transylvania (1526–1606)]. In: Zoltán Szász (ed.), *Erdély Története a kezdetektől 1606-ig* [The History of Transylvania from the Beginnings until 1606]. Budapest. 409–541.
4. Bíró Vencel, A *Báthoryak kora (1571–1605)* [The Age of the Báthorys]. In: Gyárfás Elemér (ed.), Az erdélyi katholicizmus multja és jelene [Past and Present of the Transylvanian Catholicism]. Dicsőszentmárton, 46–60.
5. Bíró Vencel. 1930. *Püspökjelölés az erdélyi római katholikus egyházmegyében* [Nomination Process for the Episcopal Office in the Roman Catholic Diocese of Transylvania]. Cluj/Kolozsvár.
6. Bochkor Mihály. 1911. *Az erdélyi katolikus autonomia* [Transylvanian Catholic Autonomy]. Kolozsvár.
7. Boga Alajos. 1940. *A katolikus iskolázás múltja Erdélyben* [The Past of Catholic Schooling in Transylvania], Kolozsvár.
8. Boros Fortunát. 1930. *Az első erdélyi törvénykönyv és a katholicizmus* [The First Transylvanian Code of Law and Catholicism]. Kolozsvár.
9. Boros Fortunát. *A protestáns fejedelmek kora* [The Age of the Protestant Princes]. In: *Az erdélyi katholicizmus* [Transylvanian Catholicism]. 61–82.
10. Buday János. 1916. *A hunyadi főesperesség rövid története* [The Brief History of the Hunyad Archdeaconry]. Budapest.
11. Bunyitai, V.–Rapaics, R.–Karácsonyi, J. (eds.). 1902. *Emlékek a magyarországi hitújítás korából I. 1520–1529* [Reminiscences from the Age of Reformation in Hungary].

12. Bush, Michael. 2008. Calvin and the Reformanda Sayings. In: J. Selderhuis, Herman (ed.), *Calvinus sacrarum literarum interpres: Papers of the International Congress on Calvin Research Göttingen*. Vamdemhoeck & Ruprecht.
13. Csepregi Zoltán. 2011. *Bebek Imre prépost budaimenyegzője (1533). A szabadság evangéliumától a házas papok rendjének reguláját* [The Wedding of Provost Imre Bebek in Buda. From the Gospel of Freedom to the Rule of the Order of Married Priests]. *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum* XXX. Balázs Mihály köszöntése [Congratulating Mihály Balázs]. Szeged, 95–103.
14. Darvas-Kozma József. 2012. *A pálos rend története Erdélyben, Partiumban, Bánságban és Kárpátalján* [The History of the Order of Saint Paul the First Hermit in Transylvania, Partium, the Banat, and Subcarpathia]. Miercurea Ciuc.
15. Eberhard, Winfried–Machilek, Franz. 2006. *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*. Köln–Wien.
16. Fabritius, Karl. 1861. *Zwei Funde in der ehemaligen Domonikaner kirche zu Schäßburg*. In: *Archiv des Vereines für siebenbürgische Landeskunde*. Neue Folge Fünfter Band, I. Heft. Kronstadt.
17. Gálfi Emőke: *Gyulafehérvár a középkor végén* [Gyulafehérvár in the Late Middle Ages]. *Erdélyi Múzeum* 77(1), 27–41.
18. Gerézdi Rabán. 1946. Aldus Manutius magyar barátai [The Hungarian Friends of Aldus Manutius]. In: *Magyar Könyvszemle* 1945. Jan.–Dec., vol. LXIX. Budapest. 38–98.
19. Holló László. 2009. *A világiak által vezetett egyházmegye. Az Erdélyi Római Katolikus Státus társadalmi jelentősége* [Diocese under the Leadership of the Laity. Social Significance of the Roman Catholic Status Foundation of Transylvania], vol. I. Cluj-Napoca.
20. Jakab Elek. 1867. *Erdély egyháztörténelméhez. I. Apátságok. – II. Apáczaklastromok Erdélyben* [On the Church History of Transylvania. I: Abbeys – II: Nunneries in Transylvania]. In: Magyar Történelmi Tár (XIII or series 2, vol. I). Pest. 6.
21. Jakó Zsigmond. 1977. *Társadalom, egyház, művelődés: Tanulmányok Erdély történelméhez* [Society, Church, Education. Studies on the History of Transylvania]. Budapest. 91–96.

22. Jakubinyi György. 2004. *Romániai katolikus, erdélyi protestáns és izraelita vallási archontológia* [Catholic, Transylvanian Protestant, and Jewish Archontology for Romania].Alba Iulia.
23. Jerney János. 1855. *A magyarországi káptalanok és konventek, mint hielmes és hiteleshelyek története* [The History of Chapters and Convents in Hungary as Testifying and Authentic Places]. *Magyar Történelmi Tár II*.
24. Karácsonyi János. 1923. *Szt. Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig* [The History of the Order of St Francis in Hungary until 1711]. Budapest.
25. Karácsonyi János. 1925. *Erdély és a kapcsolt részek vallási állapota 1526-tól 1570-ig* [The Religious Situation of Transylvania and the Annexed Parts in the Period of 1526–1570] In: *Az erdélyi katholicizmus* [Transylvanian Catholicism], 31–45.
26. Klueting, Edeltraud. 2005. *Monasteria semper reformanda: Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter*. Münster.
27. Kohler, Alfred. 2011. *Von der Reformation zum Westfälischen Frieden*. Munich.
28. Lodensteyn, J. Van. 1718. *Beschouwinge van Zion: ofte Aandagten en Opmerkingen Over den tegenwoordigen toestand van't Gereformeerde Christen Volk*. Amsterdam.
29. Mahlmann, Theodor. 1992. *Reformation*. In: Ritter, Joachim–Gründer, Karlfried (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 8. Basel. 416–427.
30. Makkai László: Erdély a középkori Magyar Királyságban (896–1526) [Transylvania in the Hungarian Kingdom of the Middle Ages (896–1526)]. In: Zoltán Szász (ed.). 1988. *Erdély története a kezdetektől 1606-ig* [The History of Transylvania from the Beginnings to 1606]. Budapest, 235–408.
31. Martin, Abraham. 2007. *Evangelium und Kirchengestalt: Reformatorisches Kirchenverständnis heute*. Berlin–New York.
32. Marton József. 1993. *Az erdélyi (gyulafehérvári) egyházmegye története* [The History of the Diocese of Transylvania (Alba Iulia)]. Alba Iulia.
33. Marton József. 2013. *Az erdélyi egyházmegye a középkorban* [The Transylvanian Diocese in the Middle Ages]. Miercurea Ciuc.
34. Monok István. 2007. *Az alsópapság szerepe az európai szellemi áramlatok befogadásában a koraújkori Magyarországon* [The Role of the Lower Clergy in the Reception of the European Spiritual Schools of Thought in Early Modern

Hungary]. In: *Historicus Societatis Jesu: Szilas László-emlékkönyv* [László Szilas Commemorative Book]. Budapest. 89–103.
35. Pokoly József. 1904. *Az erdélyi református egyház története I. 1556–1604* [The History of the Reformed Church in Transylvania I. 1556–1604]. Budapest.
36. Pütter, Johann Stephan. 1776. *Die Augsburgische Confession*. Göttingen.
37. Révész Imre. 1864. *Simontornyai Gergely ösméretlen magyar reformátor 1534-ből* [Gergely Simontornyai, an Unknown Reformer from 1534]. In: *Sárospataki Füzetek:* Protestáns tudományos folyóirat. Sárospatak. 585–594.
38. Ritter, Moritz. 1889–1908. *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des dreissigjährigen Krieges* (1555–1648). 3. k. Stuttgart.
39. Romhányi Beatrix. 2000. *Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon. Katalógus* [Monasteries and Collegiate Chapters in Mediaeval Hungary. Catalogue]. Budapest: Arcanum.
40. Romhányi Beatrix. 2005. *Ágostonrendi remeték a középkori Magyarországon* [Augustinian Hermits in Mediaeval Hungary]. In: *Aetas – Történettudományi folyóirat* 20(4).
41. Szabó György Piusz. 1921. *Ferencrendiek a magyar történelemben. Adalékok a magyar ferencrendiek történetéhez* [Franciscans in Hungarian History. Annotations to the History of Hungarian Franciscans]. Budapest.
42. Szilágyi Csaba (ed.). 2006. *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The Mission of the Hungarian Jesuits from the Beginnings to the Present Day]. Piliscsaba. 131–141.
43. Szilágyi Sándor. 1866. *Erdélyország TörténeteI* [The History of Transylvania I]. Pest.
44. Szögi László (ed.). 1995. *Régi Magyar egyetemek emlékezete. Memoria universitatum et scholarum maiorum Regni Hungariae 1367–1777. Válogatott dokumentumok a magyarországi felsőoktatás történetéhez* [Reminiscence of Old Hungarian Universities. Memoria universitatum et scholarum maiorum Regni Hungariae 1367–1777. Selected Documents for the History of Higher Education in Hungary]. Budapest.
45. Takács *Emma. 2004. Náprági Demeter. In: Magyar Katolikus Lexikon* [Hungarian Catholic Encyclopaedia], vol. IX: Meszr–Olt. Budapest.
46. Veszely Károly. 1860. *Erdélyi egyháztörténelmi adatok* [Data on the History of the Transylvanian Church], I. Kolozsvár.
47. Frankl Vilmos. 1873. *A hazai és külföldi iskolázás a XVI. században* [Domestic and Foreign Schooling in the 16th Century]. Budapest.

48. Weisz Attila. 2011. *Az ótordai református templom (volt ágostonos kolostor) lehetséges művészeti kapcsolatai* [The Possible Artistic Relationships of the Reformed Church (Former Augustinian Monastery) in Old Torda]. In: Kovács Zsolt–Sarkadi Nagy Emese–Weisz Attila (eds.), *Liber discipulorum. Tanulmányok Kovács András 65. születésnapjára* [Studies for the 65th Birthday of András Kovács]. Cluj-Napoca.
49. Zoványi Jenő. 1977. *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon* [Protestant Church History Encyclopaedia in Hungary] (ed. Sándor Ladányi), Budapest.

STUDIA UBB THEOL. CATH. LAT., LXIV, 2, 2019, P. 73–93
Doi: 10.24193/theol.cath.latina.2019.LXIV.2.04

IL VICARIATO APOSTOLICO DELLA MOLDAVIA (1818–1884)

Fabian Doboș[1]

Abstract: The article intends to present, briefly, the life and activity of the apostolic vicars who led the Catholic community of Moldavia during the Apostolic Vicarage period, which was founded in 1818, with the death of the last bishop of Bacau, Joseph Bonaventura Berardi. The period displayed, comes to an end in 1884, when Pope Leon the XIIIth promoted the Apostolic Vicarage of Moldavia to the title of diocese. The first bishop appointed was Jospeh Nicolas Camilli, who was also the last appointed apostolic vicar.

It is also presented the way the catholic people of Moldavia lived and expressed their faith before and after the unification of the Romanian Principalities in 1859, showing also the significant role that the moldavian catholics played during the process of unification.

The article also captures the report between the apostolic vicars, the religious authorities and those of state from the XIXth century, emphasizing on the testimony of faith expressed by the leaders of the Mission in Moldova, and also by laymen, shown to the entire Romanian society.

Keywords: Catholic Church, Romania, Moldavia, Iasi, the Apostolic Vicariate of Moldavia, Joseph Bonaventura Berardi, Nicolas Joseph Camilli, Antonio De Stefano, Joseph Salandari, The Diocese of Iasi.

Introduzione

La Romania è l'unica erede della latinità orientale dell'Impero Romano. La sua posizione geografica l'assomiglia ad un'isola di latinità in un mare di popoli slavi. Geograficamente, lo studio si limiterà alla trattazione di una parte di questa isola: la Moldavia. Cronologicamente, la ricerca tratta il periodo del Vicariato Apostolico della Moldavia: 1818-1884.

Lo studio auspica di aiutare il lettore a comprendere meglio non solo la storia della Chiesa Cattolica Latina in un determinato territorio e periodo, ma anche la

[1] Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea "Alexandru Ioan Cuza", Iași; email: fabiandobos@gmail.com.

mentalità dei cattolici della Moldavia, mettendo in luce alcuni aspetti della vita dei cattolici moldavi.

L'indagine terrà conto anche dell'influsso dei grandi poteri che in quel periodo circondavano il popolo romeno: l'Impero Asburgico, quello Ottomano e soprattutto l'Impero Russo.

Il nucleo del nostro studio consiste nella presentazione della vita e attività dei vicari apostolici che hanno guidato i cattolici della Moldavia nel periodo 1818 – 1884. Non possiamo procedere a esporre queste brevi biografie senza fare un accenno all'ultimo vescovo di Bacău, Mons. Giuseppe Bonaventura Berardi, OFM Conv.

1. Vita *populi Dei* durante il Vicariato Apostolico della Moldavia

La Missione francescana moldava conobbe, per tutto l'Ottocento, la caratteristica dell'aumento costante del numero dei cattolici.

A causa della mancanza dei missionari, delle chiese, dei fondi, delle possibilità di studiare e soprattutto dei difficili rapporti con la Chiesa Ortodossa la vita dei cattolici della Moldavia non era molto facile. Proprio per questo, molti missionari chiesero il permesso di rimpatriare.

Ma se i missionari avevano la possibilità di rimpatriare o di cambiare il posto di lavoro, i cattolici indigeni non godevano di tali opportunità. Quindi, non rimaneva loro che rassegnarsi alle condizioni politiche, sociali ed economici di cui ebbe parte la Moldavia dell'Ottocento. Oltre questi problemi, che non erano solo dei cattolici, ma di tutta la popolazione moldava, le comunità cattoliche incontravano delle difficoltà inerenti alla Missione: padri che avevano problemi con i superiori e non davano buon esempio ai loro parrocchiani, litigi tra laici e missionari, mancanza di soldi per costruire chiese e scuole per l'educazione dei bambini e dei giovani ecc.[2]

La catechesi era fatta soprattutto nei giorni festivi, poiché durante la settimana i fedeli (la stragrande maggioranza dei quali viveva in campagna ed era povera) andavano a lavorare nei campi o curavano il loro bestiame. Poiché il numero dei missionari è stato sempre basso, il più delle volte erano i cantori a presentare alla gente la dottrina e la morale cristiana. Tuttavia, ogni tanto i missionari approfondivano i „rudimenta fidei" che il popolo aveva ricevuto in precedenza dai cantori.

[2] Fabian Doboş, *La Chiesa Latina nella Moldavia-Romania nel XIX° secolo*, Iaşi, 2016, 31-32.

Queste catechesi particolari si tenevano soprattutto prima dell'amministrazione dei sacramenti o in occasione di qualche festa.[3]

2. Bonaventura Berardi, l'ultimo vescovo di Bacău (1815-1818)

Dopo la guerra russo-turca (1806-1812), il 28 maggio 1812 a Bucarest, fu firmato il trattato di pace con il quale la Moldavia rimaneva sotto la giurisdizione ottomana, ma il 2 ottobre dello stesso anno i russi presero la Bessarabia. In seguito alla guerra russo-turca i prezzi salirono molto e in molte parti si soffriva la fame. Tuttavia, tra i cattolici questa peste non causò nessuna perdita.[4] A causa della fame aumentò il numero dei ladri e la sicurezza dei cattolici fu messa in pericolo. Anzi uno dei missionari, padre Silvestri, fu assassinato nella sua casa parrocchiale di Valea Seacă, l'8 aprile del 1813.[5] Molti missionari, spaventati, volevano lasciare la Missione, ma padre Berardi, che dal 1812 era prefetto della Missione moldava, riuscì a convincerli che per il bene delle anime non potevano scappare via. Un solo missionario se ne andò via per interessi personali: don Giovanni del Negro.[6]

Nel 1814 il prefetto fece la visita alla Missione e, subito dopo, inviò una relazione alla Congregazione "De Propaganda Fide", dove presentava la situazione della Missione in Moldavia e concludeva sostenendo che la residenza poteva mantenere il vescovo nonostante i debiti che aveva.[7]

„De Propaganda Fide" elesse il 6 marzo 1815, come vescovo di Bacău padre Berardi; infatti, era l'unico che poteva reggere la diocesi di Bacău, in quanto conosceva già molto bene la situazione del cattolicesimo moldavo. La consacrazione episcopale avvenne solo il 25 febbraio 1816 a Vienna.[8]

Dobbiamo dire che, subito dopo la partenza di Berardi per Vienna, il *Divano* moldavo (Consiglio di Stato), con il metropolita ortodosso di Jassy, Beniamino

---

3 Emil Dumea, *Il cattolicesimo nella Moldavia-Romania nel XVIII° secolo*, Roma, 1988 (Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. 1048), 173.

4 Nicolae Iorga, *Studii şi documente privitoare la istoria Românilor*, Bucureşti, 1901, 164, nr. 124; 197, nr. 151.

5 Archivio della Congregazione *De Propaganda fide* (APF), fondo *Moldavia*, vol. 6, ff. 794, 802, 805, 807-809.

6 *Ibidem*, ff. 799-801.

7 *Ibidem*, vol. 7, ff. 34-36, 53, 79; Archivio della Diocesi di Jassy (ADJ), nr. 1/1812, f. 24-41.

8 APF, fondo *Moldavia*, vol. 7, ff. 254-257.

Costachi a capo, decise di ostacolare la permanenza del vescovo cattolico e questa sentenza fu approvata dalla Porta pochi giorni prima della consacrazione episcopale. Nonostante ciò, Berardi, accompagnato da tre padri e senza avvisare nessuno, si incamminò per Jassy il 24 ottobre 1816 e dopo un mese arrivarono alla residenza. Appena arrivato alla residenza, Berardi fu ricevuto dal principe Calimachi in una udienza privata nella quale questi gli disse che, anche se era contento della sua presenza a Jassy, non lo poteva riconoscere pubblicamente come vescovo fino a quando la Porta non avesse cambiato la sua decisione negativa. Comunque Berardi, con l'aiuto dell'console austriaco a Jassy (Raab), riuscì a convincere le autorità ecclesiastiche e civili di lasciarlo rimanere a Jassy, in qualità di semplice vicario apostolico.[9]

Alla fine di agosto del 1817, Berardi iniziò la visita della Missione; essa doveva essere compiuta in diverse fasi. Così potè rendersi conto del vero stato della Missione; in più, non fu molestato dalle autorità di Jassy. Dovunque andava era accolto come vero vescovo, ma egli rinunciava alle pompe esteriori per non suscitare negli ortodossi l'impulso dell'ira. I missionari facevano con molta cura il loro dovere, ma erano troppo pochi per coprire le necessità spirituali dei cattolici. Nel dicembre 1817, la visita fu sospesa per il freddo e le feste natalizie; egli doveva riprenderla a marzo del 1818. Però appena rincominciò la visita, fu preso da una alta febbre e quindi tornò a Jassy per curarsi. Morì a Jassy il 20 aprile 1818, pronunciando le parole: „In manus tuas Domine, commendo spiritum meum".[10] Con la morte di Berardi finisce la serie dei vescovi di Bacău e inizia il periodo del Vicariato Apostolico della Moldavia, che durò fino al 1884, quando la Santa Sede eresse la Diocesi di Jassy.

3. I vicari apostolici tra il 1818 e il 1859

3.1. Giovanni Filippo Paroni, O.F.M. Conv. (1818-1825)

Il 2 agosto 1818, il procuratore delle missioni, padre Giovanni Filippo Paroni, fu nominato vescovo di Illoano *in partibus* e visitatore apostolico della Moldavia.[11]

---

9 Nicolae Iorga, *op. cit.*, p. 196, nr. 149.

10 APF, fondo *Moldavia*, vol. 7, ff. 402-404.

11 *Ibidem*, ff. 351, 413, 421.

Prima di arrivare in Moldavia, Mons. Paroni volle fermarsi a Costantinopoli per chiedere personalmente un firmano dalla Porta, per assicurarsi la permanenza a Jassy. La Porta gli permise di continuare il viaggio per la Moldavia e quindi di entrare in Jassy per coordinare la Missione. Arrivato a Jassy, Paroni incontrò tante ostilità, soprattutto da parte del metropolita ortodosso, le quali lo determinarono ad andare ad abitare a Horleşti, un paese vicino alla capitale moldava, lasciando a Jassy il prefetto, in quanto quest'ultima presenza non faceva più nessuna difficoltà agli ortodossi, i quali si erano già da secoli abituati a vedere nella loro città i prefetti francescani.[12]

Crescendo l'ira del clero ortodosso contro il visitatore apostolico, Raab, il grande sostenitore del cattolicesimo moldavo, scrisse una lettera al metropolita ortodosso nella quale presentava i motivi per cui non ci si doveva opporre alla presenza del vescovo. Questa lettera ebbe notevole importanza, in quanto la lotta del *Divano* contro la presenza del vescovo cattolico rimase sospesa.

A quella data, la Missione moldava era costituita di 13 parrocchie, ma Mons. Paroni diceva che ne erano necessarie altre tre.[13] Tuttavia la Congregazione „De Propaganda Fide" non accettò la proposta del vicario apostolico.

Il carattere diffìcile di Mons. Paroni rese impossibile una armonia con i missionari, i quali non cessavano di informare „Propaganda" sull'andamento negativo della Missione. Sapendo tutto ciò, Mons. Paroni pregò più volte Propaganda di sostituirlo con un altro. Nel giugno dell'anno 1825 fu comunicata ufficialmente la nomina di padre Bonaventura Zabberoni come vicario apostolico, con il titolo vescovile *in partibus*.[14]

3.2. Bonaventura Zabberoni, O.F.M. Conv. (1825-1826)

Mons. Zabberoni fu consacrato vescovo il 4 settembre 1825 nella basilica „SS. XII Apostoli" a Roma.[15]

Arrivato a Jassy l'8 aprile, Zabberoni, accompagnato da Mons. Paroni, visitò subito le alte autorità della capitale moldava, e fu ricevuto da tutti con molta simpatia.[16]

---

12 *Ibidem*, ff. 511-514; vol. 9, ff. 1-10.

13 *Ibidem*, vol. 7, ff. 494, 511-514, 606-609.

14 *Ibidem*, vol. 8, f. 39.

15 *Ibidem*, ff. 42, 46.

16 *Ibidem*, ff. 81, 83.

Nonostante tutte le difficoltà di tipo economico, il periodo di Mons. Zabberoni ha conosciuto una svolta religiosa importante, in quanto le condizioni politiche ed ecclesiastiche erano favorevoli ad una ripresa della Missione. Ma la sera del 30 luglio 1826, padre Zabberoni, dopo 15 giorni di febbre, morì e fu sepolto nella chiesa di Jassy.[17]

3.3. Giuseppe Gualtieri, O.F.M. Conv. (1826-1827)

Dopo la morte di Zabberoni, „Propaganda" nominò il 16 settembre 1826 provisitatore e pro-prefetto padre Giuseppe Gualtieri.[18] Nel frattempo, il metropolita della Moldavia, appoggiato dal clero ortodosso, ottenne dal principe, e poi dalla Porta, un firmano contro l'arrivo all'improvviso di un vescovo cattolico a Jassy, e quindi, per la Missione francescana, ritornavano i tempi duri che caratterizzarono il governo dell'ultimo vescovo di Bacău, Mons. Berardi.

Padre Gualtieri aveva da risolvere due problemi urgenti: pagare i debiti e procurare nuovi missionari. Dato che „Propaganda" rimandava sempre il sussidio indispensabile a padre Gualtieri, egli scrisse al Santo Padre e al ministro generale informandoli di tutte le sue difficoltà economiche. In più, era deciso a lasciare la Moldavia, se non avesse ricevuto il soccorso necessario, anche senza alcun permesso da parte di „Propaganda".[19]

Il 31 luglio 1827 scoppiò a Jassy un grande incendio che distrusse la parte più importante della città: circa 800 case, il palazzo del principe, l'archivio di stato, la chiesa metropolitana e quella cattolica; bruciarono anche i libri parrocchiali e tanti documenti importanti. I religiosi riuscirono a salvarsi a stento e furono ospitati nell'agenzia austriaca.[20] Dopo il disastro, padre Gualtieri, avvisando il nunzio e „Propaganda", ma senza aspettare le loro risposte e lasciando al suo posto padre Landi, partì per Roma per esporre personalmente a „Propaganda" lo stato critico della Missione moldava e il bisogno urgente di soccorso. Ma „Propaganda" aveva già pensato alla sua sostituzione e nominò vice-prefetto padre

---

17 Nicolae Iorga, *op. cit.*, 208, nr. 167.

18 Bonaventura Morariu, *Series chronologica episcoporum ac praefectorum apostolicorum missionis fratrum minorum conventualium in Moldavia (Romania) dura seculo XIX*, Roma 1942, 8.

19 APF, fondo *Moldavia*, vol. 8, ff. 164-169.

20 *Ibidem*, ff. 289-300, 305.

Innocenzo Panfili, il quale era già stato per 6 anni missionario in Moldavia e adesso si trovava a Pera.[21]

3.4. Innocenzo Panfili, O.F.M. Conv. (1827-1831)

Padre Panfili pensava che la Missione moldava stesse per fallire, soprattutto nel momento in cui i russi, avendo dichiarato guerra alla Turchia, il 24 aprile 1828 entrarono in Jassy. Di conseguenza, l'amministrazione della Moldavia fu presa dal governatore russo, il quale, essendo un uomo di grande valore, ricevette in udienza padre Panfili con una grandissima simpatia, promettendogli che la Missione cattolica sarebbe stata protetta.[22]

Il vero problema della Missione era il numero piccolo di missionari; mentre il numero dei cattolici aumentava, quello dei missionari diminuiva sempre di più. In questo senso non possiamo tacere la perdita che la Missione moldava ha avuto con la morte di don Radislowich (morto il 19 gennaio 1829) e quella di padre Landi (morto due giorni dopo). Alle richieste di padre Panfili, "Propaganda" mandò quattro missionari accompagnati da padre Raffaele Arduini.[23]

Appena arrivati i missionari da Roma, padre Panfili iniziò, nell'agosto dell'anno 1829, la visita delle parrocchie per vedere i danni causati dalla occupazione russa e anche i bisogni della Missione. In questa Missione, padre Arduini gli fu di grande aiuto in quanto con il suo esempio edificava tutti. Nella relazione che mandò a „Propaganda", padre Panfili fa una presentazione della situazione della Missione: i 14 missionari amministravano 12 parrocchie con 137 filiali; le famiglie cattoliche erano 6920 mentre il numero dei fedeli era salito a 42 mila; in tutta la Moldavia solo 46 villaggi avevano chiesa e 38 cantori.[24] La relazione finale della visita, che porta la data del 12 dicembre 1830, è molto importante in quanto porta il numero e il nome di tutti i villaggi, delle famiglie e delle persone.[25]

Padre Panfili, vedendo i disordini della Missione (nonostante le informazioni positive che lui stesso mandava a Roma), partì, senza il permesso di „Propaganda", per Roma, il 9 febbraio 1831, per presentare ai suoi superiori le necessità della Missione moldava. Lasciò al suo posto padre Angeloni, assicurandolo che

---

21 *Ibidem*, ff. 198, 328.

22 Cf. Fabian Doboş, *La Chiesa Latina nella Moldavia-Romania nel XIX° secolo*, 62.

23 APF, fondo *Moldavia*, vol. 9, ff. 98-99, 104, 107, 146.

24 *Ibidem*, ff. 104-108, 116-119, 125-142.

25 *Ibidem*, ff. 122-142.

gli affari più urgenti li avrebbe risolti per via di posta; però gli scrisse una sola lettera da Cernăuți.[26]

Non sapendo più niente di padre Panfili, padre Angeloni mandò direttamente al cardinale prefetto della „Propaganda" una lettera nella quale raccontava, con molti dettagli, la rivoluzione che scoppiò circa un mese dopo la partenza del prefetto. Il vice-presidente russo Mirkowich, lo chiamò per avvertirlo che i missionari di Săbăoani, Tămășeni, Răchiteni e Adjudeni avevano detto ai loro parrocchiani che non erano tenuti ad osservare il regolamento di reclutamento emanato dalle autorità russe; e quindi i contadini si ribellarono. Mirkowich lo pregò di fare una commissione per verificare i fatti avvenuti in questi paesi e per calmare la gente. Padre Angeloni vi mandò padre Bosatta il quale accertò che le informazioni sui missionari erano false. Comunque, Mirkowich e il *Divano* pregarono padre Angeloni di andare lui stesso nel distretto di Siret per convincere i fedeli cattolici di sottomettersi al Regolamento Organico. Per nove giorni padre Angeloni esortò la gente all'obbedienza. Ma la gente lo minacciò e lo assicurò che se avesse continuato l'avrebbe bastonato, dicendo che nei problemi temporali non aveva bisogno dei consigli dei preti.

Essendo il centro della rivolta a Săbăoani, il governo russo vi mandò 300 ussari a cavallo. Ma dovettero tutti scappare, davanti alla massa di gente ivi radunata da tutti i paesi vicini, per non essere sterminati. Il lunedì dopo la domenica *in albis* arrivarono a Săbăoani 1000 fanti e 500 cavalieri, i quali circondarono il cimitero, dove erano adunati i ribelli. Il comandante russo cercò di convincere la gente che le reclute dovevano difendere il loro paese, ma la gente rispose che era meglio morire che dare i loro figli. Quindi incominciò una lotta, nella quale, dopo solo 20 minuti circa, morirono 44 uomini (tra questi 30 erano di Săbăoani e 5 acattolici). I feriti, 35, morirono quasi tutti in seguito.[27]

3.5. Carlo Magni, O.F.M. Conv. (1832-1835)

Con una lettera, datata 5 aprile 1832, „Propaganda" invitò padre Angeloni a Roma per riferire alcuni eventi avvenuti durante il suo governo, mentre lo stesso

[26] *Ibidem*, ff. 235-236, 239-241, 3451-351.

[27] Cf. Fabian Doboș, *La Chiesa Latina nella Moldavia-Romania nel XIX° secolo*, 64-65.

giorno era mandato a Costantinopoli il decreto con cui padre Carlo Magni veniva nominato prefetto della Missione moldava.[28]

Informando la Propaganda sull'andamento positivo della Missione moldava, padre Magni chiedeva la facoltà di cresimare in quanto, durante la visita alle parrocchie, tantissimi fedeli gli avevano chiesto di essere cresimati. Egli chiedeva anche la facoltà di dispensare nei matrimoni misti per impedire le apostasie.[29]

I due missionari che furono mandati in Moldavia nel settembre 1833 (i padri Filippo Nicolà e Antonio De Stefano) trovarono la Missione in una bella armonia. Anzi i vescovi ortodossi proponevano al loro clero i missionari cattolici come esempio di vita religiosa; e tutto questo si realizzava per il saggio governo di padre Magni.[30]

Per dare buon esempio nell'attuazione della riforma che intendeva introdurre nella Missione, padre Magni si trasferì a Săbăoani dove introdusse la clausura e fece un ufficio parrocchiale senza comunicazione diretta con l'interno.[31]

Tra le attività di riforma di padre Magni dobbiamo ricordare il suo ruolo fondamentale nell'erezione di scuole elementari dove si insegnava a leggere e scrivere in moldavo, la dottrina cristiana, l'aritmetica ecc. La scuola di Jassy, sotto la guida di padre Nicolà, dava ottimi risultati. Dato che le famiglie erano povere, le lezioni erano gratuite.

Padre Magni eresse una scuola anche a Săbăoani dove lui stesso insegnava insieme ad un professore che pagava. La „Propaganda" lo incoraggiava in questa sua attività raccomandandogli di erigere scuole anche negli altri villaggi.[32]

3.6. Pietro Raffaele Arduini, O.F.M. Conv. (1838-1843)

Il 17 maggio 1838 veniva nominato commissario e visitatore generale per la Moldavia padre Raffaele Arduini[33]. Nel giugno dello stesso anno egli già stava in Moldavia pronto a continuare con carità la riforma che il suo predecessore aveva iniziato.

---

28 APF, fondo *Moldavia*, vol. 9, f. 306.

29 *Ibidem*, ff. 347, 387-395.

30 *Ibidem*, ff. 397, 407-408, 419-420.

31 *Ibidem*, ff. 433, 490-491.

32 *Ibidem*, ff. 407-408, 419-420, 424-425, 477-479, 597-598.

33 Bonaventura Morariu, *op. cit.*, 9-10.

Il periodo del governo di padre Arduini fu caratterizzato da una armonia vera tra le autorità politiche (il principe Michele Sturza) e la Missione francescana. Ne portiamo un solo esempio: dopo la visita che padre Arduini fece nelle sue parrocchie, il principe gli mandò il suo medico privato per verificare le condizioni di salute dell'instancabile padre Arduini. Egli, rimasto molto contento, andò a ringraziare personalmente il principe e fu ricevuto da costui con massimi onori.

Il numero dei cattolici in Moldavia superava 57.000 (in 15 parrocchie) serviti da 15 missionari.

Il 18 settembre 1838 il papa Gregorio XVI nominò padre Pietro Raffaele Arduini vescovo di Carra *in partibus*. La consacrazione avvenne il 25 dicembre seguente a Bellina (Bulgaria), dove in quei giorni si trovava l'amministratore apostolico di Bucarest, Mons. Molajoni.

Nonostante la situazione economica difficile della Missione, padre Arduini riuscì a costruire numerosi edifici (non solo chiese ma anche case parrocchiali e scuole). Ricordiamo qui le chiese di Bacău, Doftana, Comăneşti e Huşi e le scuole per l'istruzione dei giovani cattolici costruite a Jassy, Săbăoani, Călugăra, Galaţi, Grozeşti, Huşi, Focşani e Vizantea con maestri salariati. Stampò 1000 abbecedari in romeno, latino, ungherese e tedesco; preparò per la stampa un catechismo in romeno e ungherese.[34]

3.7. Paolo Sardi, O.F.M. Conv. (1843-1848)

Il 26 marzo 1843 il papa Gregorio XVI nominò padre Paolo Sardi vescovo di Vera *in partibus*.[35]

Data la grande mancanza di missionari, padre Sardi chiedeva continuamente a „Propaganda" nuovi rinforzi. In una lettera confidenziale, il cardinale prefetto gli confidò l'idea che la Missione poteva migliorare solo se tra i giovani indigeni alcuni potessero diventare sacerdoti. Quindi lo esortava a fondare un seminario perché solo così poteva avere un numero più grande di missionari.[36]

Questa idea piacque molto a Mons. Sardi, il quale nel giugno dell'anno 1845 decise di porre le fondamenta del seminario. Aveva già sei ragazzi che lui stesso

---

34 Cf. Fabian Doboş, *La Chiesa Latina nella Moldavia-Romania nel XIX° secolo*, 67-69.

35 APF, fondo *Acta 1843*, ff. 60-61.

36 APF, fondo *Litterae Sacrae Congregationis et Secretarii e Biglietti di Monsegnor Segretario*, vol. 332, ff. 148-149.

educava e manteneva a spese proprie, ma avvertì il cardinale prefetto che doveva procedere con molta prudenza (senza manifestare agli altri lo scopo dell'edificio) per non avere ostacoli sia da parte di qualche missionario sia da parte della curia generalizia. In più, „Propaganda" era pronta ad accogliere qualche seminarista moldavo nel suo collegio a Roma. Mons. Sardi promise che l'avrebbe mandato nella primavera del 1846, in quanto prima doveva sistemare le cose per non incontrare difficoltà da parte dei missionari.[37]

Mons. Sardi ebbe una grande attività durante la sua permanenza in Moldavia. Dopo il suo arrivo nella Missione, si occupò subito della comunità cattolica di Botoşani, dove per la mancanza di missionari stava quasi per scomparire il nome dei cattolici. Il vescovo decise di erigervi una chiesa e una residenza parrocchiale. Dobbiamo anche notare in questa città la conversione di gruppi di ortodossi romeni al cattolicesimo (in un solo anno si convertirono venti famiglie).

Tra le molte chiese costruite durante il suo governo ricordiamo quella di Săbăoani (eretta dal padre Melis e consacrata dal vescovo il 29 settembre 1843) e di Bacău (consacrata nel novembre seguente).[38]

Nell'ultimo anno di governo di padre Sardi, la Missione moldava era divisa in 25 parrocchie, con 48.064 anime e 28 sacerdoti, dei quali 24 minori conventuali, uno mechitarista, uno osservante e due preti francesi.[39]

All'inizio di ottobre dell'anno 1848, Mons. Sardi voleva riprendere le visite delle parrocchie per vedere l'andamento della Missione. Ma dopo due settimane ritornò a Jassy, perché la sua salute si era indebolita. Morì il 19 novembre senza lasciare alcuna disposizione.[40] La notizia della morte di padre Sardi arrivò a Roma dopo la fuga di Pio IX a Gaeta. Quindi a Roma non c'erano le condizioni necessarie per poter nominare subito un vescovo che prendesse il governo della Missione moldava.

3.8. Antonio De Stefano, O.F.M. Conv. (1848-1859)

La „Propaganda" nominò l'1 dicembre 1848 *ad tempus*, padre Antonio De Stefano pro-visitatore apostolico della Missione.[41] Sempre sottomesso, padre De

---

37 APF, fondo *Moldavia*, vol. 10, ff. 546, 555-556, 618.

38 Cf. Fabian Doboş, *La Chiesa Latina nella Moldavia-Romania nel XIX° secolo*, 74.

39 APF, fondo *Moldavia*, vol. 11, f. 3.

40 *Ibidem*, ff. 40-41, 44-46, 49, 53.

41 Idem, fondo *Acta 1848*, f. 889.

Stefano accettò l'incarico facendo una osservazione importante a „Propaganda" dicendo che, essendo la sede metropolitana vacante per la morte del metropolita Meletie (1848), era necessaria la nomina di un vescovo prima che fosse eletto il nuovo metropolita, per prevenire un'eventuale ostacolo nella permanenza del nuovo vescovo a Jassy da parte del clero ortodosso. Anche i missionari insistevano sull'opportunità di nominare quanto prima un vescovo e proposero padre De Stefano, lodevole per virtù, zelo e capacità. Visto che tutti concordavano sul candidato, la „Propaganda" propose al papa di nominare padre De Stefano, „virum pietate, doctrina, prudentia commendatum ac de Missione optime meritum", vicario apostolico con carattere episcopale. Approvando questa scelta, il papa Pio IX nominò il 18 agosto 1849 padre De Stefano vescovo di Benda *in partibus*.[42] Dopo la sua consacrazione, avvenuta il 30 ottobre a Bucarest per le mani di Mons. Angelo Parsi, padre De Stefano ricevette a Jassy molte visite da parte dei boiardi, i quali erano contenti della sua presenza, perché era „vero ornamento del loro paese". Anche il principe lo ricevette con molto affetto, promettendogli la sua protezione.[43]

La Missione stava quindi andando bene. Anzi, anche le relazioni con gli ortodossi promettevano molto. Per esempio, il nuovo metropolita della Moldavia, eletto nel marzo del 1851, Sofronie Miclescu, ex vescovo di Huşi, quando sentì che il vescovo voleva costruire a Huşi una chiesa gli regalò una buona quantità di pietre per le fondamenta.[44]

Mons. De Stefano si impegnò molto nella stampa dei libri per i fedeli cattolici. Questi libri non sempre erano ben visti dal clero ortodosso. In questo senso portiamo un esempio più che eloquente. Il metropolita Miclescu cercò di ritirare tutti i libri religiosi stampati per l'uso dei cattolici. Egli fece una protesta al principe moldavo dicendo che i libri stampati la Braşov (*Catechismo cristiano* e *Via Crucis*) contenessero cose contrarie ai dogmi della Chiesa Ortodossa e quindi costituivano un pericolo per i suoi fedeli. Per questo, lo pregava di ordinare che tutti questi libri fossero raccolti e distrutti.

Dopo la metà del secolo scorso l'esigenza dell'unione dei principati si faceva sempre più sentita tra il popolo romeno. Però per poter uscire dallo scacco russo-turco, i principati romeni avevano bisogno dell'aiuto delle grandi potenze. Ora

---

42 Idem, fondo Acta 1849, f. 280.

43 Idem, fondo *Moldavia*, vol. 11, ff. 100, 105.

44 *Ibidem*, ff. 194.

non tutte queste potenze erano d'accordo che si facesse l'unione dei due paesi romeni. Evidentemente erano contro questo atto: la Turchia, la quale mirava di mantenere i suoi confini; l'Inghilterra, in quanto era alleata della Turchia contro la Russia; l'Austria, la quale aveva paura che, una volta uniti, i romeni invocassero il principio della nazionalità per chiedere l'unione della Transilvania e della Bucovina con la Romania. Erano favorevoli alla unione dei principati romeni: la Francia; il governo del Piemonte, in quanto Cavour aveva l'intenzione di sottrarre all'Austria i territori italiani; la Russia ma solo in un secondo tempo volendo così riacquistare l'influenza che un tempo aveva sui principati romeni e l'aiuto della Francia.

Finita la guerra di Crimea (1853-1856), il 30 marzo 1856 venne firmato il Trattato di pace di Parigi, il quale prese le seguenti decisioni riguardanti ai principati romeni: la Russia doveva restituire alla Moldavia i tre distretti della Bessarabia meridionale presi nel 1812; i principati romeni godevano dei loro diritti sotto la sovranità della Porta e sotto la garanzia delle grandi potenze, ma nessun paese poteva ingerire nei loro affari interni; la Sublime Porta si impegnava riconoscere nei due paesi romeni la libertà di culto e di legislazione; il sultano si impegnava convocare subito nei singoli principati un *Divano ad hoc*, cioè un'assemblea nazionale di rappresentanti di tutte le classi sociali per esprimere il voto del popolo circa l'organizzazione definitiva dei principati.

In questa situazione, al popolo romeno rimaneva soltanto di attuare ciò che indirettamente veniva affermato nel Trattato di Parigi: l'unione. Già dal 1855, per favorire il movimento unionista, il principe moldavo regnante decretò l'emancipazione degli zingari e abrogò la censura per dare la possibilità agli unionisti di mettere anche per iscritto i vantaggi nazionali, morali, culturali, sociali ed economici dell'unione politica.[45]

Nella formazione del *Divano ad hoc*, hanno avuto un ruolo importante gli interventi dei paesi che si opponevano all'unione romena in quanto si voleva formare un *Divano* nel quale non potessero entrare né gli unionisti, né i cattolici. Quando il deputato Giovanni Robu di Săbăoani si presentò come eletto dal popolo del distretto di Roman, il prefetto dichiarò invalida la sua elezione perché era cattolico. La risposta del contadino lasciò tutti senza parole:

> Come, Signore, ora che tutti i villaggi mi hanno eletto per difendere i loro diritti nella grande assemblea, sono cattolico e non posso essere deputato?

[45] Cf. Fabian Doboş, *La Chiesa Latina nella Moldavia-Romania nel XIX° secolo*, 79-82.

> Ma quando ci imponete lavori pubblici, quando ci imponete tasse, quando vi diamo i nostri figli per il servizio militare, quando lavoriamo per i boiari, allora non siamo cattolici e ci guardate come proslavi? Se non possiamo essere deputati perché papisti, allora lasciateci essere papisti anche riguardo alle tasse, ai lavori pubblici ed ad altri oneri.[46]

Viste le condizioni difficili della formazione del *Divano ad hoc* e sentendo il forte influsso dell'ortodossia, Mons. De Stefano a marzo del 1857 scrisse, a nome dei cattolici moldavi, una petizione alla commissione europea che doveva decidere, dopo i risultati del *Divano ad hoc*, la sorte dei romeni. Dopo una breve presentazione della situazione del cattolicesimo moldavo, il vescovo, „convinto che lo scopo principale della commissione che funziona in virtù del Trattato di Parigi, è di rendere giustizia uguale per tutti", chiedeva: 1) che il culto cattolico venisse riconosciuto ufficialmente dallo stato; 2) che il clero cattolico godesse degli stessi diritti di cui godevano i chierici ortodossi; 3) che lo stato riconoscesse la validità dei matrimoni misti senza imporre alla parte cattolica di ribattezzarsi o di passare alla Chiesa Ortodossa; 4) che ai cattolici moldavi venissero concessi gli stessi diritti civili e politici che venivano concessi ai moldavi ortodossi, perché adempivano gli stessi doveri.

Nel *Divano ad hoc* Mons. De Stefano ebbe un posto speciale nella tribuna degli ambasciatori. Michele Kogălniceanu, uomo di grande cultura e orizzonti, è stato il grande difensore del cattolicesimo moldavo durante le discussioni del *Divano*. Egli chiedeva per i laici cattolici gli stessi diritti civili e politici di cui godevano i fedeli ortodossi, mentre per quanto riguarda i sacerdoti cattolici proponeva che fossero considerati alla pari dei *popi* ortodossi, cioè pagati dal governo, per poter attendere meglio al vantaggio spirituale e alla cultura del popolo, senza essere costretti delle necessità di occuparsi di affari temporali. Questa proposta fu approvata dall'assemblea a pieni voti.

Dopo la chiusura del *Divano ad hoc*, ricevendo tutte le richieste dei romeni, la Conferenza di Parigi confermava l'unione solo parziale dei due principati con il titolo: I Principati uniti della Moldavia e della Valacchia, sotto la sovranità della Porta e governati ciascuno da un principe locale. Per quanto riguarda i diritti dei cattolici veniva riconosciuto che i moldavi e i valacchi di qualsiasi rito cristiano

---

46 Petru Pal, *Originea catolicilor din Moldova* și *franciscanii păstorii lor de veacuri*, Săbăoani-Roman 1942, 19.

avrebbero goduto di uguali diritti politici. E così, il cattolicesimo moldavo faceva un grandioso passo verso la piena libertà.

Ricevendo la risposta delle grandi potenze e servendosi di una lacuna della convenzione diplomatica del 19 agosto 1858, la quale permetteva l'unione dei principati, i romeni elessero, in due assemblee nazionali distinte, due principi nella stessa persona: Giovanni Alessandro-Cuza (1859-1866). Egli fu eletto prima a Jassy, il 17 gennaio 1859, e poi a Bucarest, 24 gennaio seguente. Le grandi potenze, una dopo l'altra, e impiegando un certo tempo, riconosceranno l'unione politica dei romeni.

Nonostante il fatto chei il vescovo De Stefano svolgeva con molta dedizione il suo servizio, alcuni missionari hanno scritto contro di lui alla „Propaganda", la quale, con la lettera del 22 febbraio 1859, lo invitò a Roma per esaminare insieme i problemi della Missione e quindi prendere le opportune decisioni. Il vescovo rispose che dopo Pasqua avrebbe preso subito la via per Roma. Infatti lasciò la Moldavia il 3 giugno con il rincrescimento di tutti. Subito dopo, molti missionari e fedeli, sospettando che il richiamo fosse definitivo, scrissero subito a Roma lodando il vescovo e chiedendo che fosse rimandato in Moldavia. Ma tutte queste lettere non ebbero nessuna risposta.

Mons. De Stefano, ritenendo di non poter più resistere a tante difficoltà della Missione moldava presentò a „Propaganda" le dimissioni il 18 novembre 1859. Nell'udienza del 27 novembre, Pio IX accettò la sua rinuncia.

Finiva così il governo di uno dei più grandi vicari apostolici della Moldavia. La sua attività pastorale nella Missione moldava e il suo ruolo fondamentale nella lotta per il riconoscimento dei diritti dei cattolici fanno di Mons. De Stefano l'immagine del vero pastore che neanche i suoi nemici non sono riusciti a cancellare.[47]

4. I vicari apostolici tra il 1859 e il 1884

4.1. Il visitatore apostolico Giuseppe Tomassi, O.F.M. Conv. (1859-1864)

Il padre Tomassi aveva buoni rapporti con le autorità religiose e civili, soprattutto con Michele Kogălniceanu, che era primo ministro della Romania.

[47] Cf. Fabian Doboş, *La Chiesa Latina nella Moldavia-Romania nel XIX° secolo*, 83-85.

Padre Tomassi chiedeva spesso a Roma che fosse nominato un vescovo per la Moldavia. Invece la "Propaganda", rimandava sempre questa nomina anche perché non sapeva chi nominare per poter guidare la Missione moldava con successo. Intanto, mentre concedeva a padre Tomassi il permesso di andare a Costantinopoli per consultare i medici, „Propaganda" chiese il parere del ministro generale su alcune persone che avrebbero potuto compiere bene l'incarico vescovile. Dopo il suo ritorno a Jassy, padre Tomassi, sentendosi ancora male, mandò a „Propaganda" un resoconto dell'amministrazione, lasciò a padre Zapolski le facoltà necessarie e partì per la Francia per curarsi. Tornando dalla Francia, egli si fermò a Rieti da dove scrisse a „Propaganda" di aver sentito da Jassy che in Romania lo Stato stava sottraendo i beni alla Missione moldava, come faceva anche con i beni della Chiesa Ortodossa e quindi le proponeva di scrivere all'ambasciatore francese per difendere i diritti dei cattolici.[48]

4.2. Giuseppe Salandari, O.F.M. Conv. (1864-1873)

Il 3 aprile 1864, Pio IX nominò padre Salandari, il quale in quel tempo svolgeva l'incarico di ministro provinciale d'Oriente, vescovo di Marciopoli *in partibus* e visitatore apostolico per la Moldavia[49]. Mons. Salandari venne a Roma, dove il 24 luglio dello stesso anno ricevette la consacrazione episcopale. Il 4 settembre seguente partì, insieme ad altri tre missionari trovati all'ultimo momento, per la Moldavia.[50]

Nel frattempo il primo ministro Kogălniceanu ottenne dal governo romeno la stipulazione di un concordato con la Santa Sede. Quindi venivano date a Mons. Pluym, amministratore apostolico a Bucarest, e a Mons. Salandari le istruzioni necessarie per contrarre un concordato.

Mentre Mons. Pluym e Kogălniceanu si occupavano del concordato con la Santa Sede, il ministro Crețulescu finiva la redazione di un regolamento per l'erezione di un seminario cattolico a Jassy. Al nuovo capo della Missione moldava sembrava molto strano che il governo romeno si impegnasse tanto in favore dei cattolici. Infatti, quando vide il regolamento, si oppose alla sua attuazione in quanto il futuro seminario non poteva portare alla Missione che svantaggi. La „Propaganda" non poté che lodare questa reazione del vescovo alle decisioni del

---

48 Cf. *Ibidem*, 89-91.

49 APF, fondo *Acta 1864*, ff. 73-76, 193, fondo *Brevi 1864*, f. 89.

50 Idem, fondo *Moldavia*, vol 11, ff. 1094-1095, vol. 12, ff. 190, 202, 228.

governo romeno.[51] Il regolamento e soprattutto la riforma (l'incameramento dei beni ecclesiastici) che il principe romeno voleva attuare furono i principali motivi per cui Roma non ritenne opportuno iniziare le trattative per un concordato.

Mentre nella Romania si stava attuando la riforma, gli oppositori politici, guadagnando l'appoggio di alcuni ufficiali maggiori dell'esercito, obbligarono, il 23 febbraio 1866, il principe Cuza ad abdicare. Al suo posto fu portato in Romania Carlo di Hohenzollern, il quale il 22 maggio seguente stava già a Bucarest e prestava il giuramento prescritto. Anche la nuova costituzione, fatta sotto il principe Carlo, stabiliva la libertà di culto per i cattolici e quindi Mons. Salandari poteva sperare in una ripresa della Missione. Ma la cosa indispensabile per un miglioramento della Missione era aumentare il numero dei missionari.[52]

Mons. Salandari ha il merito di aver portato nella Moldavia le suore „Nostra Signora di Sion" per poter educare le giovani moldave. Nel marzo del 1866 vennero a Jassy le prime quattro suore, le quali iniziarono subito l'insegnamento nella scuola costruita da Mons. Salandari. Nel settembre seguente venne in visita per la prima volta il principe cattolico Carlo, il quale durante la messa solenne rimase sempre in ginocchio o in piedi nonostante fosse stata preparata per lui una sedia regale. Dopo la messa, il vescovo gli mostrò tutti i suoi progetti per l'educazione della gioventù moldava e ottenne da parte del principe la promessa di aiuto.[53]

Nell'ottobre 1867 le suore di Nostra Signora di Sion aprirono a Galați una seconda casa per l'educazione delle giovani moldave, che in pochi anni ebbe uno sviluppo più grande di quella di Jassy.[54]

Nel 1873 Mons. Salandari fece l'ultima sua visita alla Missione. Alla fine della visita, voleva scrivere una relazione dettagliata sullo stato della Missione ma la malattia lo costrinse all'interruzione di ogni attività. Il 3 dicembre dello stesso anno morì in fama di santità.[55]

4.3. Antonio Grasselli, O.F.M. Conv. (1874)

Il 14 aprile 1874 venne nominato il successore di Salandari nella persona del padre Antonio Grasselli con il titolo di vescovo titolare di Trapezopoli *in partibus*.

---

51 *Ibidem*, ff. 213-214.

52 Cf. Fabian Doboș, *La Chiesa Latina nella Moldavia-Romania nel XIX° secolo*, 93.

53 *Ibidem*, 94.

54 APF, fondo *Moldavia*, vol. 12, ff. 327-328, 337, 372-373.

55 Morariu Bonaventura, *op. cit.*, 12.

La Missione stava andando bene in quanto – scriveva padre Mattei al ministro generale – non c'era mai stato un numero di missionari così bravi come al presente. Ma a dicembre dell'anno della sua nomina come visitatore della Moldavia, Mons. Grasselli veniva promosso da Pio IX vicario apostolico del Patriarcato di Costantinopoli, con il titolo di vescovo titolare di Colossi. Avvertendo i missionari che lasciava padre Zapolski come capo della Missione fino alla nomina del suo successore, partì per Costantinopoli il 21 dicembre dello stesso anno.[56]

4.4. Ludovico Marangoni, O.F.M. Conv. (1874-1877)

Nel concistoro del 21 dicembre 1874 Pio IX nominò padre Ludovico Marangoni visitatore apostolico col titolo di vescovo di Gortina *in partibus*.

Mons. Marangoni si confrontò con la richiesta del deputato Eraclite, il quale chiedeva che nelle scuole cattoliche delle suore „Nostra Signora di Sion" fosse presente anche un prete ortodosso per la preparazione religiosa delle giovani ortodosse. Vista l'intenzione del deputato, la superiora di Jassy rispose che le famiglie ortodosse potevano prendersi le figlie a casa per dar loro l'educazione religiosa.[57]

4.5. Fedele Dehm, O.F.M. Conv. (1878-1880)

Il 15 gennaio 1878 il papa Pio IX nominò padre Fedele Dehm vicario apostolico della Moldavia con il titolo di vescovo di Colofonio *in partibus*.

Mons. Dehm aveva l'intenzione di attuare il progetto di padre Salandari e cioè di erigere a Jassy una scuola normale, affidandone la direzione ai Fratelli delle Scuole Cristiane, e di mettere le suore „Nostra Signora di Sion" nelle parrocchie per l'insegnamento del catechismo. Evidentemente le decisioni che prese Mons. Dehm allarmarono le suore e soprattutto la superiora di Jassy, la quale scrisse a Roma contro il vescovo.

Mons. Dehm fece pure una visita a Roma dove sia il ministro generale sia il procuratore delle missioni gli raccomandavano di essere più moderato nelle sue disposizioni per non rovinare ciò che i suoi predecessori avevano costruito con tante fatiche in Moldavia.

---

[56] Cf. Fabian Doboş, *La Chiesa Latina nella Moldavia-Romania nel XIX° secolo*, 95.

[57] *Ibidem*, 95-97.

Non trovando i soldi necessari, Mons. Dehm dovette rimandare la venuta dei „fratelli", cosa che rendeva contenti tutti, sia i missionari italiani sia le suore di Sion. La superiora di Galați dubitava però che Mons. Dehm avesse rinunziato del tutto alle sue idee.

Le difficili condizioni in cui si trovava la Missione moldava obbligarono, in un certo senso, la „Propaganda" e il ministro generale chiedere le dimissioni di Mons. Dehm. Dopo due giorni di discussioni avute con il ministro generale a Leopoli, Mons. Dehm decise di dare le dimissioni. Infatti ritornato a Jassy, l'11 dicembre 1880, comunicò a padre Zapolski una lettera del cardinale prefetto nella quale si diceva che Leone XIII lo esonerava dalla carica di vicario apostolico. Egli lasciava a padre Zapolski tutte le facoltà necessarie per reggere provvisoriamente la Missione, e rimase in Missione fino al 13 ottobre quando lasciò la Moldavia e si diresse verso la Germania.[58]

4.6. Nicola Giuseppe Camilli, O.F.M. Conv. (1881-1884)

Dopo quasi un anno dalle dimissioni del vescovo Dehm, il papa nominò, il 4 settembre 1881, padre Nicola Giuseppe Camilli vescovo titolare di Mesinopoli *in partibus* e vicario apostolico per la Moldavia.[59] Ma padre Camilli, ricevendo la lettera della nomina, rispose di non essere capace di prendere sulle sue spalle un simile carico.

Dopo alcuni mesi di indecisione padre Camilli comprese che il suo rifiuto non era fondato su seri motivi.

Nel frattempo, il problema dell'erezione della gerarchia cattolica in Romania andava verso la conclusione. Il papa Leone XIII, con il breve del 27 aprile 1883, nominò Mons. Paoli arcivescovo di Bucarest. Così il Vicariato Apostolico era trasformato nella Diocesi di Valacchia. Questo fatto suscitò stupore tra gli ortodossi. La più dura reazione fu quella di Melchisedec, vescovo di Roman.[60]

Essendo stato chiamato a Roma, nei primi giorni di luglio del 1883, Mons. Camilli, accompagnato dal padre Pietrobono, partì per l'Italia. A Roma, il punto fondamentale delle discussioni avute con il ministro generale e il padre procuratore delle missioni fu la costruzione di un seminario o collegio. In una „Me-

---

58 *Ibidem*, 98-100.

59 APF, fondo *Acta 1881*, f. 515.

60 Cf. Fabian Doboș, *La Chiesa Latina nella Moldavia-Romania nel XIX° secolo*, 101-102.

moria" che il vescovo Camilli ha lasciato al segretario della „Propaganda", egli chiedeva il permesso che la predica della messa principale festiva fosse in lingua romena, in quanto la stragrande maggioranza dei cattolici moldavi era romena e, inoltre, anche quelli che erano di altre nazionalità sapevano il romeno. Il papa gli chiese notizie sull'atmosfera pesante che si era creata in Romania a motivo dell'erezione del vescovado di Bucarest e gli domandò informazioni su una eventuale erezione di Diocesi a Jassy.[61]

Il papa Leone XIII, con la lettera apostolica del 27 giugno 1884, eresse il Vicariato Apostolico di Moldavia in diocesi con la sede a Jassy, e come pastore della stessa nominò Mons. Camilli.[62]

Conclusione

Questo articolo presenta la vita e l'attività di tante persone. Fermandoci ai prefetti e ai vicari apostolici della Moldavia possiamo affermare che la maggioranza di loro hanno avuto delle rette intenzioni, ma i problemi della Chiesa Cattolica moldava li determinavano a desiderare l'esonero dal loro incarico.

I missionari della Moldavia non erano sempre all'altezza della loro vocazione. Molti di loro, non potendo abituarsi al clima moldavo, molto diverso del loro, o considerando la loro precaria condizione materiale, chiedevano, sia al prefetto sia direttamente alla "Propaganda", il rimpatrio o il trasferimento in un'altra Missione più facile.

Mentre i capi della Missione moldava incontrarono, quasi sempre, difficoltà nei rapporti con il clero ortodosso, la gente semplice cattolica sentiva molto di meno questo problema. Basta ricordare che nella rivoluzione di Săbăoani (paese abitato solo da cattolici) del 1831 contro il Regolamento Organico, morirono anche 5 ortodossi. Le necessità materiali univano, in questi casi, tra di loro gli abitanti della Moldavia, indipendentemente dalla nazionalità o confessione religiosa.

---

61 *Ibidem*, 102.

62 ADJ, nr. 22, f. 3.

Bibliografia

Archivi:

Archivio della Congregazione *De Propaganda fide* (APF), fondo *Moldavia*, vol. 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12.
Archivio della Congregazione *De Propaganda fide* (APF), fondo *Acta 1843.*
Archivio della Congregazione *De Propaganda fide* (APF), fondo *Litterae Sacrae Congregationis et Secretarii e Biglietti di Monsegnor Segretario*, vol. 332.
Archivio della Congregazione *De Propaganda fide* (APF), fondo *Acta 1848.*
Archivio della Congregazione *De Propaganda fide* (APF), fondo *Acta 1849.*
Archivio della Congregazione *De Propaganda fide* (APF), fondo *Acta 1864.*
Archivio della Congregazione *De Propaganda fide* (APF), fondo *Brevi 1864.*
Archivio della Congregazione *De Propaganda fide* (APF), fondo *Acta 1881.*
Archivio della Diocesi di Jassy (ADJ), nr. 1/1812.

Scritti:

Doboș, Fabian, *La Chiesa Latina nella Moldavia-Romania nel XIX° secolo*, Iași, 2016.
Dumea, Emil, *Il cattolicesimo nella Moldavia-Romania nel XVIII° secolo*, Roma, 1988.
Iorga, Nicolae, *Studii* și *documente privitoare la istoria Românilor*, București, 1901.
Morariu, Bonaventura, *Series chronologica episcoporum ac praefectorum apostolicorum missionis fratrum minorum conventualium in Moldavia (Romania) dura seculo XIX*, Roma 1942.
Pal, Petru, *Originea catolicilor din Moldova* și *franciscanii păstorii lor de veacuri*, Săbăoani-Roman 1942.

STUDIA UBB THEOL. CATH. LAT., LXIV, 2, 2019, P. 94–113
Doi: 10.24193/theol.cath.latina.2019.LXIV.2.05

GUIDATI DALLO SPIRITO NEL DISCERNERE LA VOCAZIONE

Ionut Eremia Imbrisca[1]

Abstract: This paper highlights the task of the Spiritual Director, who walks alongside the seminarian, aiding him in the art of discernment. I will begin with the fact that, in order to accompany someone in spiritual growth it is necessary to engage well in a period of discernment. In the first part, I will discuss the problems related to this in order to begin a discussion in the second part regarding the discernment of priestly vocation for those who want to enter in Seminary. The discernment bear fruit under the guidance of the Holy Spirit and it is for this reason the article is entitled *Guided by the Spirit of God*.
Keywords: Spirit of God, the seminarian, discernment, relationship, priestly vocation.

Introduzione

In questo articolo svolgerò il tema relativo al discernimento spirituale. Partiamo dal fatto che l'accompagnamento spirituale rappresenta un evento che si svolge all'interno di una relazione umana concreta tra l'accompagnatore e l'accompagnato sotto la guida dello Spirito Santo.[2] Per accompagnare qualcuno nella crescita spirituale è necessario, prima di tutto, fare un vero discernimento. È questo il motivo per il quale, tratterò i problemi che riguardano tale aspetto. Mi fermerò sul discernimento spirituale in generale per cercare di analizzare: gli aspetti biblico-teologico; gli aspetti psicologico-spirituale; le regole sul discernimento di sant'Ignazio di Loyola contenute nel libro degli *Esercizi spirituali*. Dopo, nella seconda parte, verrà analizzato il discernimento della vocazione sacerdotale per coloro che desiderano entrare in Seminario. Siamo consapevoli che il discernimento spirituale si compie sotto la guida dello Spirito Santo e, da qui, il titolo di questo capitolo: *Guidati dallo Spirito di Dio*.

---

1 Institutul Teologic Romano-Catolic "Sf. Iosif", Iași; str. Vascauteanu, 6, 700462 Iași; imbriscaionut@yahoo.com.

2 P. Magna, «Accompagnamento: la voce del Signore tra mille», *Tredimensioni* 11 (2014) 62.

1. Il discernimento spirituale

Il discernimento che l'uomo è chiamato a farlo nelle situazioni importanti della sua vita è decisivo. Per camminare nella strada giusta, usiamo il discernimento – sia umano, sia spirituale – nelle scelte che noi facciamo ogni giorno. Se il discernimento è molto importante nella vita quotidiana, possiamo dire che nell'accompagnamento spirituale il discernimento è fondamentale. Non si può fare un vero accompagnamento spirituale senza fare un discernimento spirituale in quanto, quest'ultimo, aiuta ad accogliere i segni che nella persona e attorno ad essa manifestano la presenza di Dio. Senza accogliere i segni della presenza di Dio dentro il cuore non è possibile ascoltare la voce del Signore, né tantomeno seguire le ispirazioni dello Spirito Santo o progredire nella conoscenza e nell'amore verso di lui. Senza un vero discernimento si corre il rischio di vivere una vita superficiale che lascia l'impressione di vivere in piena libertà ma, in realtà, genera presto insicurezze e squilibri. Vivere il discernimento nell'accompagnamento spirituale aiuta a giudicare e a considerare la relazione intima con Dio in un modo più obiettivo. Visto così, si può capire il motivo per quale gli antichi Padri e i maestri della vita spirituale pensavano al discernimento come alla più alta delle virtù.[3]

1.1. Cos'è il discernimento spirituale?

1.1.1. L'etimologia della parola «discernere»

Il termine «discernimento» viene dal latino "*dis-cernere*" ed indica la possibilità di percepire con chiarezza ciò che succede quotidianamente nella propria vita. Dicendolo in un altro modo: il discernimento rappresenta la matura capacità di esaminare, di separare, di decidere e di deliberare ciò che viviamo ogni giorno. Attraverso di questo si cerca sempre di imparare e fare una distinzione tra ciò che è vero e ciò che è falso, tra ciò che è buono e ciò che è cattivo, tra ciò che è essenziale e ciò che è effimero. Lo scopo per il quale si fa tale distinzione è quello di accogliere, sempre, ciò che è buono e giusto.[4]

---

[3] G. Jeanguenin, *Discernere pensare e agire secondo Dio*, Milano 2008, 10-12.

[4] D. G. Giuliano, «Discernimento e vita cristiana», *Rivista di Vita Spirituale* 58 (2004) 622.

Quando il termine "discernimento", invece, viene seguito dall'aggettivo *spirituale* indica la fonte del discernimento: lo Spirito Santo, Maestro interiore che agisce al livello del cuore umano in un modo diretto ed efficiente. Lo Spirito Santo è il Maestro che apre l'uomo a un dialogo personale con Dio e con il prossimo e, nello stesso tempo, capace di abilitare a leggere con uno sguardo di fede gli eventi che si succedono ogni giorno nella sua vita, invitandolo a dare sempre nuove risposte.[5]

1.1.2. Distinguere tra "discernimento degli spiriti" e "discernimento spirituale"

Alcuni autori non fanno distinzione tra "discernimento degli spiriti" e "discernimento spirituale". In realtà, è importante distinguere questi termini perché costituiscono due livelli distinti nel discernimento. Possiamo dire, infatti, che il discernimento degli spiriti non è un discernimento spirituale, ma rappresenta il passaggio necessario per arrivare al discernimento spirituale stesso.

Il "discernimento degli spiriti" aiuta a distinguere il vero dal falso, il bene dal male e, nello stesso tempo, a riconoscere da quali spiriti provengano le influenze esterne e le mozioni interne all'anima. Saper discernere la fonte delle mozioni interne all'anima, che agiscono sui nostri pensieri e immaginazioni, è molto utile. Ma non è ancora il vero e proprio discernimento.[6]

---

[5] Nel Nuovo Testamento, relativamente al discernimento, troviamo due verbi greci: *dokimàzo* e *diakrìno*. Il verbo *dokimàzo* ha il significato di «provare, sperimentare, saggiare, esaminare, verificare». Questo verbo indica il "giudizio-verifica" fatto da Dio, oppure fatto dall'uomo. Così come dice l'apostolo Paolo, Dio è quello che «prova i nostri cuori (dokimàzon tàs cardìas hemòn)» (*1Tes* 2,4), ma anche l'uomo è chiamato a fare una verifica su se stesso per «poter discernere (èis tò dokimàzein) la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (Rom 12,2). Invece, il verbo *diakrìno* vuol dire «separare, selezionare, distinguere, giudicare, valutare». Nel Vangelo di Matteo troviamo l'esempio in cui Gesù denuncia l'atteggiamento dei farisei che, molto abili nel decifrare i segni del tempo atmosferico, non erano capaci di «distinguere (*diakrìnein*) i segni dei tempi» (Mt 16,3). (cfr. U. Terrinoni, «Lo Spirito Santo nel discernimento spirituale», *Rivista di Vita Spirituale* 54 (2000) 8-10).

[6] Jeanguenin, *Discernere pensare e agire secondo Dio*, 47.

Il "discernimento spirituale", invece, fa riferire al livello al quale si esercita il discernimento. Questo livello è indicato da san Paolo[7] quando scrive che, per poter distinguere ciò che viene da Dio, abbiamo ricevuto in dono «lo Spirito che viene da Dio» (*1Cor* 2,12). Così, come per conoscere ciò che è proprio dell'uomo è necessario riferirsi allo spirito umano, per poter conoscere ciò che è di Dio è fondamentale l'aiuto dello Spirito di Dio. Con lo Spirito di Dio l'uomo spirituale si lascia guidare da Lui e giudica ogni cosa (*1Cor* 2,15). Se il discernimento si compie al livello dello spirito, con i doni e le facoltà soprannaturali dello Spirito santo, questo potrà dirsi spirituale. Se, invece, applicato a distinguere solamente le mozioni interne all'anima e le influenze esterne sarà solo discernimento degli spiriti.[8]

1.2. Gli aspetti biblico-teologico sul discernimento

Nella Bibbia il discernimento non riguarda l'obbedienza o meno nei confronti di Dio, ma rappresenta la ricerca intelligente del «bene particolare da scegliere e praticare per conformarsi, ogni volta, al volere di quel Dio nascosto che non finisce di sorprenderci con le sue insondabili decisioni».[9]

1.2.1. Gli riflessioni bibliche sul discernimento

Nell'Antico Testamento la parola "discernimento" non viene mai usata, anche se tutta la Bibbia può essere considerata come la storia del giudizio-discernimen-

---

7 «[10]Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio. [11]Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio. [12]Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato. [13]Di queste cose noi parliamo, non con un linguaggio suggerito dalla sapienza umana, ma insegnato dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali. [14]L'uomo naturale però non comprende le cose dello Spirito di Dio; esse sono follia per lui, e non è capace di intenderle, perché se ne può giudicare solo per mezzo dello Spirito. [15]L'uomo spirituale invece giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno» (*1Cor* 2,10-15).

8 M. R. Jurado, *Il discernimento spirituale*, Milano 1997, 23-26.

9 P. Ciccotti, *Il discernimento*, Assisi 2009, 228.

to salvifico di Dio.[10] In tante situazioni della vita del popolo d'Israele, troviamo degli esempi in cui tale realtà viene praticata:[11] ad esempio, sin dalle prime pagine della Sacra Scrittura, l'uomo viene posto in una situazione di scelta in cui deve svolgere un discernimento per mantenere la sua fedeltà verso Dio. Così, possiamo dire che nell'Antico Testamento il discernimento è una garanzia di fedeltà verso Dio da parte del popolo.[12] L'espressione "discernimento degli spiriti" la troviamo per la prima volta nel Nuovo Testamento (*1Cor* 12,10; *1Gv* 4,1). Negli scritti di Paolo e Giovanni il discernimento è uno dei temi rilevanti del messaggio apostolico e presenta un doppio riferimento: il discernimento di Gesù e quello su Gesù.[13] Nei vangeli sinottici (*Mt* 16,3; *Lc* 12,56) Gesù disapprova i giudei che non sanno discernere i segni dei tempi. Nel passaggio evangelico di Matteo (*Mt* 16,13-19) Gesù stesso comincia a discernere le affermazioni o gli atteggiamenti dell'apostolo Pietro e, quando quest'ultimo lo riconosce come il Cristo, Gesù afferma la sua beatitudine dettata dal fatto che non è stato il suo pensiero umano a scoprire questa verità, ma l'intervento divino del Padre: il Padre celeste ha rivelato a Pietro che Gesù è il Figlio di Dio vivente.[14] Quando invece, si fa riferimento al discernimento su Gesù, lo si fa in relazione con la sua presenza nell'Eucarestia. Paolo, nella *Prima Lettera ai Corinzi* suggerisce che è molto importante distinguere tra l'Eucarestia e il pane e il vino normali, infatti suggerisce di fare sempre un esame serio al sacramento per non cadere nei gravi sacrilegi (*1Cor* 11,28-29).[15]

La carità è la sorgente del discernimento nel Nuovo Testamento.[16] Scrive san Paolo nella Lettere ai Romani: «Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (*Rm* 12,2). Trasformare la nostra mentalità in quella dell' "uomo nuovo" secondo Cristo porta sempre a

---

10 Magna, 63.

11 Ad esempio: la scelta di Adamo (*Gn* 2,17), di Caino (*Gn* 4,7), di Abramo (*Gn* 12,14), del popolo di Dio (*Es* 19,8; 24,3; *Gs* 24,15; *Dt* 28,1.15; *Re* 19,21).

12 Jeanguenin, *Discernere pensare e agire secondo Dio*, 25.

13 Magna, 63.

14 Jurado, *Il discernimento spirituale*, 15-18.

15 Terrinoni, 9.

16 «[9]E perciò prego che la vostra carità si arricchisca sempre più in conoscenza e in ogni genere di discernimento, [10]perché possiate distinguere sempre il meglio ed essere integri e irreprensibili per il giorno di Cristo, [11]ricolmi di quei frutti di giustizia che si ottengono per mezzo di Gesù Cristo, a gloria e lode di Dio» (*Fil* 1,9-11).

discernere ciò che è buono e gradito agli occhi di Dio, gradimento spesso diverso da quello degli uomini.[17]

1.2.2. Criteri teologici sul discernimento

Nei vangeli sono presenti tanti brani che offrono criteri sul discernimento. Prendiamo in considerazione solo alcuni di loro. Il brano dal Vangelo di Matteo, che fa riferimento ai maestri bugiardi (o falsi profeti): «Dai loro frutti li riconoscerete» (*Mt* 7,16), invita a non fermarsi alle apparenze con le quali si presenta un maestro. Di solito, i maestri bugiardi si presentano come buoni nel loro modo di insegnare, ma si deve guardare alle loro opere per vedere se la loro vita è conforme con ciò che dicono.[18]

Per riconoscere lo spirito buono che ci anima, il criterio principale offerto dà Gesù è da rintracciarsi in ciò che lui stesso ha detto a proposito dei suoi veri parenti: «Chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, questi mi è fratello, sorella e madre» (*Mt* 12,50). Le persone che fanno la volontà di Dio sono nati da Dio – loro sono figli di Dio e fratelli di Cristo – e sono guidati dallo Spirito di Dio (cfr. *Rm* 8,14). Prendiamo adesso un altro brano evangelico al fine di evidenziare altri segni: «Se non vi convertirete e non diventerete come i fanciulli, non entrerete nel Regno dei cieli» (*Mt* 18,3; cfr. *Mc* 9,35; *Lc* 9,48). Appare con chiarezza che la semplicità e l'umiltà sono aspetti essenziali per entrare nel Regno di Dio.[19]

> Distinguere le voci di Dio, del messaggero buono e di quello cattivo, è fondamentale per scegliere con libertà e agire moralmente. Infatti il bene o il male non sta nelle cose, ma nell'azione dell'uomo, che può servirsene per crescere nella libertà di amare o meno. E ogni sua azione nasce da una seduzione interna che lo attira in una direzione piuttosto che in un'altra. Non c'è nulla fuori da lui che, entrando in lui, possa contaminarlo; è invece

---

17 Jurado, *Il discernimento spirituale*, 15-18.

18 «Non chiunque mi dice "Signore, Signore", entrerà nel regno dei cieli, ma chi fa la volontà del Padre mio che è nei cieli» (*Mt* 7,21). Gesù ha messo in rilievo e ha condannato il contrasto tra quello che dicono e quello che fanno i farisei (cfr. *Mt* 23, 25-27): «Fate e osservate ciò che vi dicono, ma non quello che fanno» (*Mt* 23,3) perché i farisei possono parlare bene della Legge santa e, allo stesso tempo, agire contro di essa.

19 Jurado, *Il discernimento spirituale*, 29-31.

> quanto esce da lui che lo contamina: dal suo interno infatti, dal suo cuore, escono le intenzioni cattive (cfr. *Mc* 7,15.21). Ma anche quelle buone![20]

Scrive l'apostolo Paolo che lo spirito buono e lo spirito cattivo si riconoscono dai loro frutti (*Gal* 5,19-22;[21] *Ef* 5,8-10), ma il discernimento è quel frutto maturo di un amore che cresce sempre di più «nella conoscenza e nella "percezione" (="*estetica*" in greco) delle differenze, per valutare ciò che rende più luminoso e agile il cammino verso il giorno del Signore, in una trasparenza sempre maggiore di lui».[22]

Sappiamo che l'uomo che ha ricevuto Cristo per fede è un uomo nuovo, è figlio di Dio (cfr. *Gv* 1,12-13; 3,5-7; *Gal* 6,15; *2Cor* 5,17). Essendo figlio di Dio la strada che l'uomo deve intraprendere è nuova e viene percorsa come la strada di Cristo, cioè in piena fedeltà allo Spirito divino (cfr. *Rm* 8,14). In tal modo, con la luce della fede in Cristo e vivendo l'obbedienza al suo Spirito, l'uomo arriva con la grazia divina alla maturazione di una "mentalità di Cristo", raggiungendo «una sensitività particolare che interessa le facoltà conoscitive e sapienziali, per captare lo Spirito e farsi guidare dolcemente da lui nella pratica del discernimento».[23] Visto così, «il discernimento spirituale non dipende tanto dallo sforzo onesto, dall'acume intellettuale bensì soprattutto dall'effettiva apertura interiore dell'uomo nei confronti della volontà di Dio».[24]

1.3. Gli aspetti psicologici-spirituali relativi al discernimento

Negli ultimi cinquant'anni, «la Chiesa è passata da una fredda distanza nei confronti della psicoanalisi, ritenuta una minaccia, a un atteggiamento di mag-

---

20 S. Fausti, *Occasione o tentazione? Scuola pratica per discernere e decidere*, Milano 1997, 33.

21 «[19]Del resto le opere della carne sono ben note: fornicazione, impurità, libertinaggio, [20]idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, [21] invidie, ubriachezze, orge e cose del genere; circa queste cose vi preavviso, come gia ho detto, che chi le compie non erediterà il regno di Dio. [22]Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé» (*Gal* 5,19-22).

22 Fausti, *Occasione o tentazione? Scuola pratica per discernere e decidere,* 31.

23 Jurado, *Il discernimento spirituale*, 34-36.

24 T. Witwer, *I carismi nella Chiesa e la grazia della vocazione*, Roma 2012, 28.

giore disponibilità e apertura».[25] Il riferimento alla psicologia non può rimanere, nei nostri giorni, qualcosa di marginale nell'aria spirituale, ma rappresenta un punto importante nel processo del discernimento.

1.3.1. Psicologia del discernimento spirituale

Il discernimento implica tutta la persona: sentimenti, ragione e volontà. Quindi il carattere della persona, la sua personalità, le esperienze vissute e le relazioni instaurate, influiscono nel processo di discernimento.[26] Oggi si parla molto dell'esperienza, in quanto rappresenta il punto di partenza fondamentale per poter compiere un giudizio, oppure per prendere delle decisioni. Quando parliamo di esperienza facciamo riferimento anche alla relazione con Dio. L'uomo, esercitando l'intelligenza, legge gli eventi con quale interazione, scoprendo nuove realtà che egli interpreta cercando di capire il loro significato. Dopo averli ricevuti, propone questi dati al giudizio, per vedere in che misura questi sono in conformità con la norma dell'azione della persona umana. A questo punto siamo arrivati al discernimento che «sarà solo razionale, se si limita a usare la ragione senza aprirsi all'illuminazione della fede e dei doni dello spirito o carismi; sarà spirituale, se si apre e si lascia guidare sottomettendosi allo Spirito divino, alle sue luci e mozioni».[27] Così che, il compito di discernere spiritualmente non è lasciato alla sola intelligenza umana, ma ad una intelligenza umana aiutata dalla virtù soprannaturale della fede.[28]

1.3.2. Resistenze e difficoltà umane nel discernere

Nel camino di crescita spirituale non possiamo fare un'astrazione delle resistenze presenti nella nostra vita, in quanto hanno una radice profonda nella nostra ambivalente natura umana. Dentro il cuore umano si trova sempre una divisione tra l'infinito, verso il quale aspiriamo con i nostri ideali, e il finito nel

---

[25] A. Montanari, «Un cammino esposto al "rischio" di Dio», in F.G. Brambilla – M. Aletti, ed., *Accompagnamento spirituale e intervento psicologico: interpretazioni,* Milano 2008, 75.

[26] Magna, 68.

[27] Jurado, *Il discernimento spirituale*, 39.

[28] Jurado, *Il discernimento spirituale*, 38-40.

quale viviamo; tra ciò che siamo e ciò che vorremmo essere.[29] Le resistenze sono presenti in tutte le persone: infatti, in tutti c'è il desiderio di fare un passo avanti nella crescita e, da una parte e dall'altra, c'è la tendenza di rimanere ancorati al passato, ripetendo schemi di comportamento già provati. Possiamo dire che la tendenza di non rischiare è presente in tutti[30] e le resistenze con le quali ci confrontiamo hanno delle conseguenze importanti sul discernimento. È il caso di elencarne alcune:

> timore di fare chiarezza e verità; trascinare le decisioni per paura di sbagliare; difficoltà a saper aspettare; voler portare avanti tutto, senza lasciare niente a nessuno; tensione tra io-ideale e io-attuale; tendenza all'individualismo e all'autosufficienza: non voler sottoporre al Signore e ad altri le proprie scelte […] Atteggiamenti rigidi, mancanza di flessibilità che rallenta la possibilità di essere aperti a nuove situazioni, ad apprendimenti nuovi; pericolo di ripetere il passato, senza saperlo: è una resistenza alla novità dello Spirito.[31]

Quando una resistenza arriva al culmine in un cammino formativo, ed è documentabile, non possiamo rimanere indifferenti. Dobbiamo intervenire, cercando di discuterne e di avere comprensione. È sbagliato di pensare che la resistenza passi da sola infatti, prima o poi, ritornerà come un problema.[32]

1.3.3. Essere interiormente liberi

Un vero discernimento non può fare astrazione della libertà umana: infatti, per fare un'autentica scelta secondo il cuore di Dio, è fondamentale l'atteggiamento di libertà interiore.

> È curioso rilevare quanto poco liberi siamo in rapporto a quasi tutto: a persone e cose, e prima di tutto a noi stessi. Nulla ci aiuta tanto a scoprirlo, come il trovarci improvvisamente nella vita di fronte a una decisione seria. Ogni decisione del genere scatena in noi una crisi di verità: ci porta a scoprire la radice profonda dei nostri attaccamenti e la riluttanza tenace dei nostri limiti.[33]

---

29 Magna, 68.

30 D. Forlani, «Diventare migliori: un pericolo a cui resistere», *Tredimensioni* 7 (2010) 198.

31 Magna, 69-70.

32 Forlani, 206.

33 C. Azevedo, «Preghiera, discernimento e decisione», *Vita Consacrata* 19 (1983) 707.

Siamo chiamati ad essere interiormente liberi per discernere e tante volte le paure impediscono il discernimento. La paura è quella realtà che impedisce di essere veramente e interiormente liberi perché non permette di "metterti in gioco" con propria vita per vedere dove ti trovi. Paura è quella che impedisce di avere veramente fiducia in Dio, «di avventurarci verso l'ignoto; liberi dalla pretesa di conoscere da soli la volontà di Dio, dalla preoccupazione di voler vedere risultati immediati; liberi da inquietudini, tensioni, turbamenti».[34]

Non è un caso che papa Giovanni Paolo II, nell'Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*, parli dell'importanza della libertà interiore nel processo della formazione come forma di maturità umana.[35]

1.4. Il discernimento negli «Esercizi Spirituali» di sant'Ignazio di Loyola

Il libro degli *Esercizi Spirituali* di sant'Ignazio di Loyola (1491-1556) rappresenta un contributo importante al discernimento spirituale e alla direzione spirituale. Sin dall'inizio della sua stesura, questo libro ha avuto una grande influenza sulla spiritualità essendo frutto della conversine del santo. La conversione di Ignazio comincia durante il tempo di convalescenza a Pamplona dove lui legge la *Vita di Cristo* e diverse altre biografie dei santi. Il dono della fede porta Ignazio a cambiare la sua vita e a scrivere gli *Esercizi spirituali*[36] che, come ha ben specificato Herbert Alphonso, «sono essenzialmente una prolungata e profonda esperienza di preghiera, che in seguito conduce ad un'esperienza di discernimento – quella della volontà divina – con l'aiuto dell'accompagnamento spirituale personale».[37] Negli *Esercizi Spirituali* Ignazio ci offre un aiuto, un metodo, un

---

34 Terrinoni, 11.

35 «La maturità umana, e quella affettiva in particolare, esigono una formazione limpida e forte ad una libertà che si configura come obbedienza convinta e cordiale alla "verità" del proprio essere, al "significato" del proprio esistere, ossia al "dono sincero di sé" quale via e fondamentale contenuto dell'autentica realizzazione di sé. Così intesa, la libertà esige che la persona sia veramente padrona di sé stessa, decisa a combattere e a superare le diverse forme di egoismo e di individualismo che insidiano la vita di ciascuno, pronta ad aprirsi agli altri, generosa nella dedizione e nel servizio al prossimo» (Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica Pastores dabo vobis*, Città del Vaticano 1992, 44).

36 Jeanguenin, *Discernere pensare e agire secondo Dio*, 56-57.

37 H. Alphonso, «La preghiera nella dinamica degli *Esercizi Spirituali* di sant'Ignazio», in S. Barlone, ed., *Ignazio di Loyola. Un mistico in azione*, Roma 1994, 245. Ignazio sotto-

vero cammino atto a discernere la volontà di Dio attraverso una serie di regole:[38] in *primis* le «Regole per avvertire e conoscere in qualche modo i vari movimenti che avvengono nell'anima» (nn. 313-327), e poi le «Regole utili allo stesso scopo, attraverso un maggior discernimento degli spiriti» (nn. 328-336).

> L'insegnamento di Ignazio, condensato in questa prima serie di regole per il discernimento degli spiriti, ha come scopo non solo la descrizione dell'azione degli spiriti caratterizzata come consolazione e desolazione, ma, e soprattutto, formare ed educare l'esercitante nel come comportarsi in queste esperienze spirituali. In particolare, questa prima serie di regole è quasi un «trattato» sulla desolazione, perché nei primi stadi del camino spirituale il progresso autentico si realizza lottando contro la desolazione.[39]

1.4.1. Valersi bene della desolazione

Negli *Esercizi Spirituali* Ignazio sottolineava che è molto importante saper gestire bene il tempo della desolazione. Una regola per questo tempo suona così: «non si deve mai fare mutamento ma restare fermo e costante nei propositi e nella determinazione in cui si stava nel giorno precedente a tale desolazione, o nella determinazione in cui si stava nell'antecedente consolazione».[40] Il tempo della desolazione non è il momento adatto per prendere decisioni importanti, ma si può fare qualcosa contro la stessa desolazione. Per esempio: se la desolazione conduce verso un atteggiamento di solitudine, è meglio fare qualcosa che vada in senso contrario. Il tempo della desolazione non deve spaventarci perché può diventare un tempo di crescita spirituale, se vissuto come una prova, come un invito alla pazienza e alla modestia. Nel tempo della desolazione siamo anche

---

linea, attraverso due piccole frasi, il ruolo determinante dell'affettività nella preghiera. Alla fine della seconda annotazione scrive: «infatti, non il molto sapere sazia e soddisfa l'anima, ma il sentire e gustare le cose internamente» (*ES* 2); e nella seconda parte del numero 76 scrive: «nel punto in cui troverò quello che voglio, lì sosterò, senza avere ansia di passare oltre, finché rimanga soddisfatto» (*ES* 76).

38 M. Rotsaert, *Il Discernimento spirituale nei testi di Ignazio di Loyola*, Roma 2013, 26.

39 F. Pieri, *Paolo e Ignazio, Testimoni e maestri del discernimento spirituale*, Roma 2002, 120.

40 Ignazio di Loyola, *Esercizi Spirituali,* Milano[3] 2012, 318.

invitati a ricordare l'importanza della riconoscenza per la consolazioni ricevute nella preghiera come doni gratuiti non dipensi da noi.[41]

1.4.2. Discernere la vera consolazione dalla cattiva

Se nella prima settimana degli *Esercizi Spirituali* lo scopo è di ordinare le mozioni interiori, nella seconda settimana lo scopo è quello di scoprire la fonte della consolazione. Secondo Ignazio, le consolazioni vengono dall'angelo di luce o dall'angelo cattivo[42] e, proprio per questo, consiglia di essere attenti perché c'è una falsa consolazione, che viene dal demonio, ed una vera consolazione, che viene da Dio e dai suoi angeli. «Bisogna essere ammaestrati ed istruiti a conoscere, distinguere e discernere l'una dall'altra».[43] E come possiamo scoprire se una consolazione è prodotta dallo spirito buono o dallo spirito cattivo?

> Solamente l'esperienza della consolazione vera permette di scoprire la consolazione falsa. Ogni consolazione ha una storia, una dinamica, un punto di partenza ed un punto di arrivo. Se è una consolazione vera, il punto di partenza e di arrivo sarà in armonia con tutto ciò che nella propria vita si è scoperto essere azione di Dio. Al contrario, se la consolazione è falsa, il punto di arrivo (desolazione) della mozione non sarà in accordo con il punto di partenza (consolazione) e si svilupperà così una tensione tra il risultato finale della consolazione falsa e l'esperienza di tutte le consolazioni anteriori.[44]

---

41 Rotsaert, *Il Discernimento spirituale nei testi di Ignazio di Loyola*, 31-32.

42 «È proprio dell'angelo cattivo, che si trasforma in angelo di luce, entrare in sintonia con l'anima devota e uscire con se stesso, cioè insinuare pensieri buoni e santi, conformi a quell'anima retta, e poi a poco a poco procurare di uscirne, trascinando l'anima nei suoi inganni occulti e perverse intenzioni» (*ES* 332).

43 Pieri, *Paolo e Ignazio, Testimoni e maestri del discernimento spirituale*, 121.

44 Rotsaert, *Il Discernimento spirituale nei testi di Ignazio di Loyola*, 33.

Il processo di gestire la desolazione e di discernere la consolazione vera da quella falsa è di grande importanza perché ci aiuta a pensare allo scopo per il quale siamo stati creati[45], conducendoci verso una scelta buona e giusta.[46]

1.4.3. Per fare una sana e buona scelta di vita

Per fare una sana e buona scelta[47] – oppure come dice Ignazio negli Esercizi una "Elezione" – è necessario essere completamente liberi interiormente da qualsiasi affetto disordinato.[48] Essere interiormente liberi «non è né facile né ovvio, ma richiede piuttosto sempre lo sforzo dell'uomo».[49] Così si esprime Ignazio, parlando della riforma dello stato di vita: «Pensi, infatti, ciascuno che tanto più progredirà in tutte le cose spirituali, quanto più uscirà dal proprio amore, volere e interesse».[50]

> Il camino che Ignazio, come maestro di discernimento negli *Esercizi*, insegna e dirigere è quello di promuovere e cercare come condizione fondamentale per questo tipo di scelta esistenziale e dinamica la libertà interiore, come condizione permanente, che garantisca un cuore libero per ogni decisione o scelta in riferimento a Cristo Signore. In quest'ottica e per questo scopo, ecco il pedagogo Ignazio chiedere e proporre a chi non deve o non

---

45 Principio e Fondamento: «L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore, e, mediante questo, salvare la propria anima; e le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo, e perché lo aiutino a conseguire il fine per cui è creato. Ne segue che l'uomo tanto deve usare di esse, quanto lo aiutano per il suo fine, e tanto deve liberarsene, quanto glielo impediscono. È perciò necessario renderci liberi rispetto a tutte le cose create , in tutto quello che è lasciato al nostro libero arbitrio e non gli è proibito; in modo che, da parte nostra, non vogliamo più salute che malattia, ricchezza che povertà, onore che disonore, vita lunga che breve, e così via in tutto il resto; solamente desiderando e scegliendo quello che più ci conduce al fine per cui siamo creati» (*ES* 23).

46 Rotsaert, *Il Discernimento spirituale nei testi di Ignazio di Loyola*, 34.

47 «In ogni buona scelta, in quanto dipende da noi, l'occhio della nostra intenzione dev'essere semplice, avendo di mira unicamente il fine per cui sono creato, cioè per lode di Dio nostro Signore e salvezza dell'anima mia; e così qualunque cosa io scelga dev'essere tale da aiutarmi a conseguire il fine per cui sono creato, senza subordinare né tirare il fine al mezzo, ma il mezzo al fine» (*ES* 169).

48 Pieri, *Paolo e Ignazio, Testimoni e maestri del discernimento spirituale*, 125.

49 T. Witwer, *I carismi nella Chiesa e la grazia della vocazione*, Roma 2012, 29.

50 *ES* 189.

> può fare una scelta di stato di cercare attraverso gli Esercizi di giungere ad una riforma della propria vita nella quotidianità dell'esistenza, cosicché tutto sia fatto con discernimento e regolato da scelte ed elezioni autenticamente cristificanti.[51]

Lo scopo degli *Esercizi spirituali* è quello di confrontare la propria vita con il Vangelo. Questo confronto porta dentro al nostro cuore un cambiamento perché, quando si mette a confronto la vita con il Vangelo, non possiamo rimanere indifferenti: siamo , infatti, chiamati a fare una scelta.[52]

2. Discernimento della vocazione sacerdotale

Dopo aver analizzato il discernimento spirituale in generale, è opportuno fissare lo sguardo sul discernimento della vocazione sacerdotale, analizzando i criteri per accettare un seminarista nel cammino formativo in Seminario. La Chiesa, «generatrice ed educatrice di vocazioni»[53], ha il grande compito di discernere la vocazione e l'idoneità dei candidati al ministero sacerdotale.[54]

> Ogni vocazione cristiana viene da Dio, è dono di Dio. Essa però non viene mai elargita fuori o indipendentemente dalla Chiesa, ma passa sempre nella Chiesa e mediante la Chiesa […] luminoso e vivo riflesso del mistero della Trinità Santissima.[55]

Nel decreto conciliare sulla formazione sacerdotale *Optatam totius* si legge: «I candidati […] aspirano a così grande ministero con retta intenzione e piena libertà, dopo averne riconosciuta e provata l'idoneità».[56] Cosicché un giovane, oltre al desiderio di entrare in Seminario, deve avere determinate doti, perché si possa parlare della chiamata di Dio. Non basta solo il desiderio da parte del candidato. Papa Francesco sottolinea l'importanza della scelta dei candidati:

---

51 Pieri, *Paolo e Ignazio, Testimoni e maestri del discernimento spirituale*, 130.

52 Rotsaert, *Il Discernimento spirituale nei testi di Ignazio di Loyola*, 31.

53 Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica Pastores dabo vobis*, 35.

54 Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, Roma 2008, 1.

55 Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica Pastores dabo vobis*, 35.

56 Concilio Vaticano II, Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam Totius*, Città del Vaticano 1965, 2.

> Abbiamo bisogno di sacerdoti, mancano le vocazioni. Il Signore chiama, ma non è sufficiente. E noi vescovi abbiamo la tentazione di prendere senza discernimento i giovani che si presentano. Questo è un male per la Chiesa! Per favore, occorre studiare bene il percorso di una vocazione! Esaminare bene se quello è dal Signore, se quell'uomo è sano, se quell'uomo è equilibrato, se quell'uomo è capace di dare vita, di evangelizzare, se quell'uomo è capace di formare una famiglia e rinunciare a questo per seguire Gesù. Oggi abbiamo tanti problemi, e in tante diocesi, per questo errore di alcuni vescovi di prendere quelli che vengono a volte espulsi dai seminari o dalle case religiose perché hanno bisogno di preti. Per favore! Dobbiamo pensare al bene del popolo di Dio.[57]

2.1. Retta intenzione

Quando parliamo della retta intenzione facciamo riferimento al desiderio di vivere una dedizione piena a Dio, oppure pensiamo alla volontà decisa e chiara di offrire la propria vita al servizio di Dio.[58]

> Chi vuole diventare sacerdote deve essere un ricercatore di Dio. È piuttosto raro che all'inizio della formazione qualcuno abbia già un'esperienza di vita spirituale ben strutturata. Normalmente succede che un candidato chieda di entrare in seminario per le ragioni più svariate: servire gli altri, impegnarsi con i giovani, il gusto per la liturgia, l'esempio di un sacerdote, l'esperienza di preghiera alla giornata mondiale della gioventù o a Taizè… Questo mix di motivazioni è normale e naturale all'inizio, ma durante la formazione dovrebbe essere sottoposto a una progressiva chiarificazione e – dove necessario – ad una purificazione. La domanda centrale da porre e da porsi e questa: tra queste più svariate motivazioni c'è un nucleo che ha a che fare con Dio? C'è un esperienza autentica, un desiderio o per lo meno una profonda intuizione di Dio? E questa raggiunge la profondità dell'esistenza e della personalità del candidato? […] Non tutti sono altamente attrezzati dal punto di vista spirituale. Ma senza un'inquietudine spirituale interiore, una tensione verso il *magis*, non si svilupperà nessuna personalità spirituale. In seminario la ricerca di Dio e il desiderio spirituale possono essere sviluppati, ma devono essere già presenti prima; questo nucleo già presente

---

57 Francesco, *Discorso alla Plenaria della Congregazione per il Clero*, Roma 2014.

58 B. Sebastian, *Pienamente in Cristo. Aspetti psicologici e formativi della vita consacrata*, Milano 2015, 26.

> nella personalità del candidato può essere coltivato e liberato, ma non può essere "costruito".[59]

Sin dal momento in cui un candidato si presenta per essere accolto in seminario, il formatore è chiamato a prestare attenzione alla sua personalità, alle attitudini, alle disposizioni, alle risorse, alle potenzialità e ai diversi eventuali tipi di ferite che questi porta con sé. I formatori devono essere attenti a quelle situazioni in cui i candidati cercano di nascondere o negare le proprie debolezze, a causa della paura di non essere capiti e accettati. Dove vi è il dubbio della presenza di disturbi psichici in un candidato, si ricomanda l'aiuto di esperti nelle scienze psicologiche e, qualora fosse necessaria una terapia, questa è deve effettuarsi prima dell'ammissione al Seminario.[60]

2.2. Sufficiente libertà

Partiamo dalla premessa che nessuna persona è pienamente libera, infatti nessuno è capace di fare da sé tutto quello che vorrebbe fare.

> Le resistenze al miglioramento fanno parte del cammino di tutti. Tutti resistiamo a fare un passo in avanti quando ci accorgiamo che quel passo in più comporta un cambiamento, anche se migliorativo, nel ritmo abituale di vita. In tutti, nonostante il desiderio di crescere e cambiare, c'è anche la tendenza a rimanere ancorati al passato, a ripetere schemi di comportamento già collaudati, quindi non rischiosi, a ripetere l'abituale conosciuto. Grazie alle resistenze, la vita regalerà meno scoperte, ma anche meno inconvenienti. […] Cambiare significa anche rendersi vulnerabili: andrà bene? Sarò nel giusto? Chi mi assicura? E se poi sbaglio? E gli altri che cosa diranno? Se fino a oggi ho trovato un certo equilibrio, perché rischiare cercando di stare meglio? Perciò si resiste […] perfino anche quando la postazione da difendere fa stare male e costa sacrificio.[61]

Ci sono delle resistenze, ma c'è bisogno di una sufficiente libertà in grado di spingere ad agire in modo equilibrato. Quando si parla di libertà la nostra at-

---

59 A. Tapken, «L'ingresso in seminario: presupposti e competenze», *Tredimensioni*, 6 (2009), 263.

60 Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, 8.

61 A. Manenti, *Comprendere e accompagnare la persona umana*, Bologna 2013, 171.

tenzione viene orientata non solo alla libertà esteriore – all'assenza di pressioni familiari sulla scelta vocazionale –, ma anche alla libertà interiore. L'assenza di libertà interiore si manifesta nel fatto di essere spinto da motivi e bisogni personali e difensivi di cui il candidato non ha conoscenza. Parliamo d'assenza di libertà interiore anche quando il candidato non riesce ad integrare il proprio progetto di vita con i valori vocazionali che lui segue.[62] Quando tale libertà si assume un atteggiamento egocentrico, particolarmente manifesto nella ricerca di affetto, serenità, sicurezza, dominio sugli altri, realizzazione personale e sociale. Questi atteggiamenti sono rilevabili, in modo particolare, osservando i meccanismi di difesa che la persona utilizza per mascherare le debolezze: autogiustificazioni, proiezioni, *transfert* di fronte agli altri. La persona utilizza i meccanismi di difesa per proteggere la stima di sé di fronte agli altri, ma questi fatti «rendono evidente l'assenza di coerenza dell'individuo, che non agisce secondo il suo essere, ma secondo la necessità di avere affetto, stima, fiducia, accettazione, comprensione».[63]

2.3. Idoneità del candidato

Quando Dio offre una vocazione, lui dà anche tutto ciò di cui ha bisogno per realizzarla: la salute, la capacità, il tempo e la grazia necessaria di cui l'uomo ha bisogno per rispondere alla volontà di Dio.[64] La parola "idoneità" fa riferimento al possesso di quelle qualità e di quelle capacità che sono necessarie per poter fare specifiche attività.[65] Nella nostra situazione rappresenta il complesso di qualità e capacità che rendono idoneo il candidato ad abbracciare la vocazione sacerdotale.

> Siccome quando Dio chiama a un determinato genere di consacrazione, dona anche i mezzi necessari per attuarla, la presenza delle qualità corrispondenti conferma la possibilità di una vera iniziativa divina. La mancanza delle attitudini indica, invece, l'illusorietà dei desideri dell'aspirante. Le principali attitudini richieste, che in fondo equivalgono alla maturità umana integrale, sono le seguenti: maturità psicofisica (presuppone una salute corporale sufficiente e l'integrità psicologica), maturità affettiva (si manifesta nella capacità di controllo degli impulsi e delle emozioni e produce una certa stabilità o un equilibrio affettivo e emotivo), maturità sociale

---

62 Sebastian, *Pienamente in Cristo. Aspetti psicologici e formativi della vita consacrata*, 29.

63 B. Goya, *Aiuto fraterno. La pratica della direzione spirituale,* Bologna 2006, 171-172.

64 Louf, *Generati dallo Spirito*, 176.

65 Sebastian, *Pienamente in Cristo. Aspetti psicologici e formativi della vita consacrata*, 30.

> (la capacità di vivere in comunione e di compiere una concreta armonizzazione tra le esigenze affettive personali e quelle intersoggettive), maturità morale (si rivela nella possibilità di integrare i valori naturali con quelli evangelici e di prendere decisioni ponderate in base ai propri ideali).[66]

Alcune domande che bisogna porsi dinanzi a coloro che desiderano entrare in seminario sono: la persona vuole imparare? La persona che vuole entrare in seminario è disponibile a lasciarsi mettere in discussione? Una persona rigida e troppo difensiva difficilmente sarà disposta a fare il cammino della formazione, invece una persona flessibile, creativa e aperta alla novità, con l'interesse per il mondo e con la disponibilità all'autoanalisi, presenterà i segni positivi necessari per iniziare il cammino formativo.[67] Un altro aspetto, indicante l'idoneità di una persona al sacerdozio, è rappresentato dalla capacità di rallegrarsi nelle cose semplici. Di solito, la vita quotidiana porta con sé inquietudini e tensioni e, quando si trova un po' di pace in mezzo alle situazioni difficili, questo può essere segno chiaro di una certa maturità umana che rende in grado di vivere in una sufficiente pace con se stessi e in una comunità.[68]

Conclusione

Concludendo, abbiamo rilevato che il direttore spirituale, come qualunque guida spirituale, ha quale compito principale quello di discernere, tra tante voci, la voce di Dio. Questo è il motivo per il quale la guida spirituale si mette accanto a una persona, per accompagnarla nell'arte del discernimento, sotto la guida dello Spirito Santo. Nel compiere tale cammino emerge con grande importanza il ruolo del discernimento, infatti non è possibile accompagnare una persona senza fare prima un discernimento degli spiriti.[69] Solo una volta compiuto un vero discernimento si è in grado di continuare il cammino sulla strada della crescita nella vita spirituale.

---

66 Goya, *Aiuto fraterno. La pratica della direzione spirituale,* 170-171.

67 Tapken, 267.

68 A. Partini, «L'inizio del cammino vocazionale e le qualità necessarie», *Tredimensioni*, 1 (2004), 303.

69 Magna, 62.

Bibliografia

Alphonso, H., «La preghiera nella dinamica degli *Esercizi Spirituali* di sant'Ignazio», in S. Barlone, ed., *Ignazio di Loyola. Un mistico in azione*, Roma 1994.

Azevedo, C., «Preghiera, discernimento e decisione», *Vita Consacrata* 19 (1983).

Ciccotti, P., *Il discernimento*, Assisi 2009.

Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, Roma 2008.

Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*.

Fausti, S., *Occasione o tentazione? Scuola pratica per discernere e decidere*, Milano 1997.

Forlani, D., «Diventare migliori: un pericolo a cui resistere», *Tredimensioni* 7 (2010).

Francesco, *Discorso alla Plenaria della Congregazione per il Clero*, Roma 2014.

Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica Pastores dabo vobis*, Città del Vaticano 1992.

Giuliano, D. G., «Discernimento e vita cristiana», *Rivista di Vita Spirituale* 58 (2004).

Goya, B., *Aiuto fraterno. La pratica della direzione spirituale,* Bologna 2006.

Ignazio di Loyola, *Esercizi Spirituali,* Milano[3] 2012.

Jeanguenin, G., *Discernere pensare e agire secondo Dio*, Milano 2008.

Jurado, M. R., *Il discernimento spirituale*, Milano 1997.

Magna, P., «Accompagnamento: la voce del Signore tra mille», *Tredimensioni* 11 (2014).

Manenti, A., *Comprendere e accompagnare la persona umana*, Bologna 2013.

Montanari, A., «Un cammino esposto al "rischio" di Dio», in F. G. Brambilla – M. Aletti, ed., *Accompagnamento spirituale e intervento psicologico: interpretazioni,* Milano 2008.

Partini, A., «L'inizio del cammino vocazionale e le qualità necessarie», *Tredimensioni*, 1 (2004).

Pieri, F. *Paolo e Ignazio, Testimoni e maestri del discernimento spirituale*, Roma 2002.

Rotsaert, M. *Il Discernimento spirituale nei testi di Ignazio di Loyola*, Roma 2013.

Sebastian, B., *Pienamente in Cristo. Aspetti psicologici e formativi della vita consacrata*, Milano 2015.

Tapken, A., «L'ingresso in seminario: presupposti e competenze», *Tredimensioni*, 6 (2009).

Terrinoni, U., «Lo Spirito Santo nel discernimento spirituale», *Rivista di Vita Spirituale* 54 (2000).

Witwer, T., *I carismi nella Chiesa e la grazia della vocazione*, Roma 2012.

BUCHREZENSION: ANDRÁS MÁTÉ-TÓTH, FREIHEIT UND POPULISMUS. VERWUNDETE IDENTITÄTEN IN OSTMITTELEUROPA, SPRINGER VS, WIESBADEN 2019, DOI https://doi.org/10.1007/978-3-658-25485-8

János Vik[1]

Einleitung

„Freiheit" und „Populismus" sind heutzutage zwei Schlüsselbegriffe, die Hochkonjunktur haben und an denen sich – vor allem im Kontext der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung – die Geister scheiden. Der Verfasser dieses Werkes greift das spannungsgeladene Verhältnis zwischen „Freiheit" und „Populismus" auf, indem er es 30 Jahre nach dem Fall der Berliner Mauer im Zusammenhang der vergangenen und gegenwärtigen Entwicklungen in Ostmitteleuropa in den Blick nimmt und es ausführlich untersucht.

András Máté-Tóth, Religionswissenschaftler und Pastoraltheologe aus Ungarn, ist Lehrstuhlinhaber und Professor für Religionswissenschaft an der Universität Szeged in Ungarn. 1996 gründete er das erste Institut für Religionswissenschaft in Ungarn im Rahmen der Philosophischen Fakultät derselben Universität. Gleichwohl ist er seit 1996 als Privatdozent in Forschung und Lehre am Leben des Instituts für Praktische Theologie der Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien aktiv beteiligt. András Máté-Tóth habilitierte nämlich 1996 an der Wiener Fakultät zum Thema „Bulányi und die Bokor-Bewegung. Eine pastoraltheologische Würdigung", nachdem er 1991 bei dem inzwischen emeritierten Wiener Ordinarius für Pastoraltheologie, Paul M. Zulehner, mit dem folgenden Forschungsthema promoviert hatte: „Die katholische Kirche in Ungarn und die Zeichen der Zeit. Eine pastoralgeschichtliche Skizze".

Dem Lebenslauf des Verfassers ist zu entnehmen, dass er 1978 nach seinem Wehrdienst in Ungarn ins Priesterseminar von Szeged eintrat. Im März 1982

[1] Assoz. Prof. Dr. theol. János Vik, Römisch-Katholisch-Theologische Fakultät, Babeş-Bolyai Universität, Str. Iuliu Maniu, Nr. 5, RO–400095 Cluj-Napoca, vik@startmail.com, www.dialogus.ro.

musste er jedoch das Priesterseminar und die Hochschule für Theologie aufgrund von politischen Gründen verlassen und durfte sein Studium nur als außerordentlicher Studierender fortsetzen. Ein weiterer wichtiger Umstand in der Biographie von András Máté-Tóth besteht darin, dass er bis 1990 keinen Beruf ausüben konnte, der seiner Ausbildung entsprochen hätte. Unter dem kommunistischen Regime war er als Bibliothekar, Krankenpfleger und als Hilfsarbeiter tätig. Unmittelbar vor der Mauerfall leitete er schließlich die staatliche Telefonseelsorgestelle in Szeged.

Zum Inhalt

Die biographischen Angaben scheinen uns in dieser Buchrezension unter anderem auch deshalb wesentlich zu sein, weil die eigene Biographie den Verfasser auf einer organischen – und deshalb auch authentischen – Art und Weise mit der komplexen Thematik der vorliegenden Untersuchung konfrontieren ließ. Im Rahmen seiner sozial- und religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Thema „Freiheit und Populismus" lässt sich der Verfasser von zwei Sätzen leiten, die im Auge des Rezensenten auch als Ausdruck der akademischen „ars poetica" von András Máté-Tóth gelten können: „Es bedarf der Bereitschaft und dem Mut für die Entwicklung eigener Ansätze und Entwürfe, die aus dem eigenen geschichtlichen und kulturellen Humus heranwachsen" (239);[2] „Die vorrangige Strukturbedingung für die theologische Arbeit ist aber der Theologe als Person mit seiner kulturellen Prägung" (273). Der Theologe und Religionswissenschaftler, András Máté-Tóth, bezeugt folglich diesen seinen Mut, wenn er eine eigene Theorie, genannt „Theorie der Verwundung", für die Kulturregion Ostmitteleuropa in dieser Untersuchung entwirft. Der Verfasser will diese Region tiefer verstehen, und dementsprechend auch dem Leser zu einem vertieften und ganzheitlicheren Verständnis von Ostmitteleuropa verhelfen. Die Theorie der Verwundung – schreibt der Verfasser im Vorwort des Buches – „reflektiert die Grunderfahrung der permanenten Instabilität und die unerfüllten Sehnsüchte nach Stabilität". Máté-Tóth will in diesem Sinne mit seiner Untersuchung aufzeigen, dass die Verwundung als „ein fundamentales Merkmal", als „erstrangiger Erklärungsgrund" die Region Ostmitteleuropa charakterisiert. Sie spiele sicherlich auch in anderen Gesellschaften von Europa eine wichtige Rolle, – so der

[2] Die Zahlen im Text weisen immer auf die Seitenzahlen des rezensierten Buches hin.

Verfasser – Verletzbarkeit sei jedoch „in der nordatlantischen Hemisphäre eher ein Grenzwert, in Ostmitteleuropa hingegen eher ein Normalwert“ (X).

Seine Theorie der Verwundung legt der Verfasser in drei Schritten dar. Der erste Teil des Buches gilt als ein Versuch, „den Charaktereigenschaften der Region möglichst nahe zu kommen“ (VIII). Im zweiten Teil dieser Untersuchung finden wir die ausführliche Auseinandersetzung des Verfassers mit der „Theorie der Verwundbarkeit von Mensch und gesellschaftlichem System“ (X) im Kontext der in den Mittelpunkt gestellten Region Ostmitteleuropa. In einem dritten Schritt stellt der Verfasser die Frage, welche Rolle wohl Religion und Religiosität im Umgang mit den geschichtlichen Wunden der Region spielen. In diesem Sinne konzentriert sich der Verfasser folglich im dritten Teil seines Buches auf die Untersuchung der „religiösen, kirchlichen und theologischen Tendenzen“ (163) in Ostmitteleuropa, wobei ihn kontinuierlich die Frage bewegt, „welchen Beitrag das christliche Denken, unterstützt durch eine kritische Theologie, zu der Schlüsselfrage der Identität der Region Ostmitteleuropas leisten kann“ (138).

Die Ortskirchen Ostmitteleuropas sind, so die Meinung des Verfassers, wie schon während der Zeit der kommunistischen Diktaturen, „auch heute keineswegs einheitlich, sondern weisen eine große Vielfalt auf“ (70). Der Verfasser – als achtsamer und kritischer Begleiter der Veränderungsprozesse der letzten 30 Jahren – beobachtet in dieser Hinsicht oft und von Anfang an eine sogenannte „Reprintmentalität“, die darauf aus ist, „Werke und Konstellationen aus der Zeit vor der kommunistischen Machtübernahme zu revitalisieren“ (69). Diese ausgeprägt apologetische Einstellung hat dazu geführt, dass die Kirche „paradoxerweise die früheren Grenzziehungen zwischen Feinden und Freunden nochmals beinahe kritiklos gefestigt“ hat, und „dadurch nicht richtig aus der Ghettoexistenz ausbrechen“ konnte, „wohin sie durch die Verfolgung gedrängt wurde“ (69). Infolge dessen – folgt man dem Verfasser – „werden auf der Ebene der Diözesansynoden, der offiziellen Stellungnahmen, der bischöflichen Administrationen und der Priesterseminare integralistische und abgrenzende Tendenzen stärker; das heißt, im Interesse der klaren Lehre wird das ständige Lernen verweigert“ (70).

Auf dem Weg zu einem besseren Verständnis der gesellschaftlichen, religiösen und kirchlichen Entwicklungen in Ostmitteleuropa greift András Máté-Tóth die Theorie des „empty signifier“ (leerer Signifikant) von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe auf. Der Schlüsselbegriff des leeren Signifikanten weist im Kontext einer poststrukturalistischen Philosophie darauf hin, dass „es in demokratischen Gesellschaften nicht mehr möglich ist, den zentralen Begriffen des gesell-

schaftlichen Zusammenlebens allgemein geltend Inhalt und Relevanz zu geben" (56). In den früheren Gesellschaftsformen waren Bedeutung und Relevanz, bzw. die „stabile Verbindung zwischen Begriff und Inhalt (...) durch eine transzendentale Instanz gesichert". In den heutigen demokratischen Gesellschaften befinden wir uns eher in einem „Prozess der ständigen begrifflichen Inhaltsgebung (...) durch den gesellschaftlichen Diskurs, an dem die Bürger und die Institutionen teilnehmen". Folglich gilt die Maxime allgemein für alle gesellschaftliche Veränderungsprozesse: „Je freier eine Gesellschaft ist, je mehr die Öffentlichkeit gärt, desto intensiver ist der Prozess, wodurch die Begriffe immer wieder Bedeutungen erhalten und selbstverständlich parallel dazu auch verlieren" (57).

Im Spiegel der Theorie des leeren Signifikanten ist auch die kritische Feststellung des Verfassers zu lesen, dass die Kirchen Ostmitteleuropas in dieser Zeit der andauernden gesellschaftlichen Veränderungsprozesse, einer „entfesselten Öffentlichkeit", in der sie sich „mit einem Übermaß an Diskussionen über alle nur denkbaren Themen" (53) konfrontiert sehen, „oft immer noch zu schweigen" scheinen (68). Folgt man dem Verfasser, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass das Schweigen der Kirchen in der Öffentlichkeit „nur teilweise auf die frühere erzwungene Schweigetradition zurückgeführt werden kann, als ob dieses Schweigen sozusagen nur der lange Schatten der Verfolgung wäre" (68). Vielmehr sollte man die Möglichkeit ernsthaft unter die Lupe nehmen, ob es bei diesem Schweigen nicht eher „um eine Aphasie bezüglich der genuinen Inhalte der christlichen Lehre" geht (68). Ja, wenn man mit dem Verfasser noch tiefgründiger fragt, „darf die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, ob es nicht um das Vergessen der Botschaft selbst geht" (68–69).

Durch diese Erstarrung in einer apologetischen und die neuen Feindbilder suchenden Grundeinstellung „navigiert(e) sich die Kirche in einer Diskursposition, die konsequenterweise keine lernende Einstellung zur grundlegend neuen Situation ermöglicht" (69). Allerdings kann man heute in den Ortskirchen des ehemaligen Ostblocks auch „Kreise, Publikationen, und mehr noch Einzelpersonen im kirchlichen Amt beobachten, die einen neuen Dialog wagen" (70). Es ist zu vermuten, dass der Verfasser gerade deshalb nirgendwo in seiner Untersuchung in einen grundlosen und selbstzentrierten Pessimismus verleiten lässt. Ganz im Gegenteil, er vertritt die These, „dass das Christentum in Ostmitteleuropa einen konstruktiven Beitrag zu der Identitätsproblematik der Region leisten kann, indem es sich auf kollektiven Dimensionen und Bedeutungen der Wundenspiritualität besinnt und auf die Frage der kollektiven Verwundung mit der Perspektive

der kollektiven Solidarität antwortet und so die Verehrung der Wunden mit dem aktiven und heilenden Handeln unter den Verwundeten verbindet“ (138).

Dieser ihrer ursprünglichen Mission können die Religionsgemeinschaften Ostmitteleuropas gleichwohl nur dann entsprechen, wenn sie im Interesse der Versöhnungsarbeit unter den Ethnien, Konfessionen und Religionen dieser Region „ihre intellektuelle und praktische Unabhängigkeit von der jeweiligen politischen Hegemonie weiter stärken“ (155). Auf der Ebene der nationalen Öffentlichkeit wird nämlich oft weiterhin „eine unantastbare Trennlinie zwischen Tätern und Opfern aufrechterhalten“ (157), und dadurch eine Art von Parteipolitik betrieben, der es vor allem um eine rhetorische Strategie der Wahlstimmenmaximierung geht, und die deshalb mit Recht als Populismus betrachtet werden kann. In Bezug auf ganz Ostmitteleuropa lässt sich – im Sinne des Verfassers – folgerichtig feststellen, dass solange „die eigene kollektive Leidensgeschichte im Mittelpunkt der Erinnerungspolitik steht, wird die Universalität des Leidens, die kollektive Verwundung, außer Acht gelassen und gegenseitiges Verständnis wie auch Versöhnung und Frieden in der Region blockiert“ (150).

Es ist weiter im Blick zu behalten, dass „je mehr eine kollektive Angst in den Gesellschaften ausbreitet und zum Alltagsgeschäft der politischen Kräfte wird, desto mehr treten radikale Nationalismen auf, die auch die entsprechende religiöse und theologische Unterstützung finden werden“ (292). Deshalb sollten sich die großen Religionen der Region auf ihre universelle Botschaft besinnen, denn „dies bietet den stärksten Grund für die Verkündigung und Modellierung der kollektiven Praxis der Barmherzigkeit“ (156). Bezüglich christlicher Kirchen des westlichen und östlichen Ritus scheint folglich „grundlegend zu sein, eine neue Machttheorie in beiden Traditionen zu reflektieren, die nicht von einer politischen Harmonie und einer Einheit in der Sorge um das Gemeinwohl ausgeht, sondern von einem ständigen Kampf um die Hegemonie in der Öffentlichkeit und in der Politik“ (291). Die Kirchen sollten gleichwohl auf das „Bedürfnis nach Beheimatung“ in der Region aufmerksam werden, und die Chance wahrnehmen, „in der modernen und postmodernen Zeit der hochgradigen Individualität einen Gemeinschaftsort für Menschen aus allen demographischen Schichten der Gesellschaft anzubieten“ (293).

In diesem hochkomplexen Veränderungsprozess sollte die Theologie als Glaubenswissenschaft – folgt man den Schlussfolgerungen von András Máté-Tóth – eine „Einstellung zur Moderne entwickeln, die mit der Tradition in Einklang stehen kann; einen Übergang aus dem Schatten der totalen Diktatur fördern; die

Fähigkeit für kirchliche Selbstkritik stärken; Strukturen für die Professionalität und Entideologisierung der Theologie schaffen“ (294). Sie sollte weiter ihren „Öffentlichkeitscharakter entschlossener wahrnehmen“ (294), wobei sie dabei nicht die Funktion hat, „Begriffe zu kontrollieren, sondern den lebendigen Diskurs zu begleiten und auf die Vielfalt und Breite der Begriffswelt und der Bilderwelt zu erinnern“ (63).

Fazit

Dem theologisch interessierten Rezensenten fällt zuallererst positiv auf, welche große Brandbreite an interdisziplinärer Fachliteratur von András Máté-Tóth in seiner Untersuchung zum Thema „Freiheit und Populismus. Verwundete Identitäten in Ostmitteleuropa“ konsultiert wird. Unter anderem vielleicht auch deshalb lässt sich das Buch nicht leicht lesen. Das Einarbeiten der Fachliteratur geschieht allerdings auf einer Art und Weise, dass der Leser kontinuierlich das Herzensanliegen des Verfassers in den Blick nehmen kann, „theoretische Anhaltspunkte für eine Autopoiese der Region zu weiteren Diskussionen anzubieten“, um dadurch „einen Beitrag für das Verständnis der gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Prozesse der Region“ zu leisten (295). Auf der Homepage des Verlags werden bei den Zielgruppen „Studierende und Dozierende der Soziologie sowie Sozial- und Religionswissenschaften“ angegeben. Sie werden durch das Lesen des Buches sicherlich zu ihrem Recht kommen. Der Rezensent empfiehlt das Werk gleichwohl auch Studierenden und Dozierenden der Theologie jeglichen Couleurs, wenn sie die Theologie – folgt man dem Verfasser – als „die systematische Antwort auf die Fragen der Zeit aufgrund der kritischen Analyse der heiligen Quellen aus der Perspektive der Glaubenstraditionen“ verstehen (261), und die besondere kairologische Herausforderung heute ernst nehmen wollen, – bezüglich Ostmitteleuropa – „die Prozesse der Wundentherapie erfolgreich voranzutreiben“ (296).