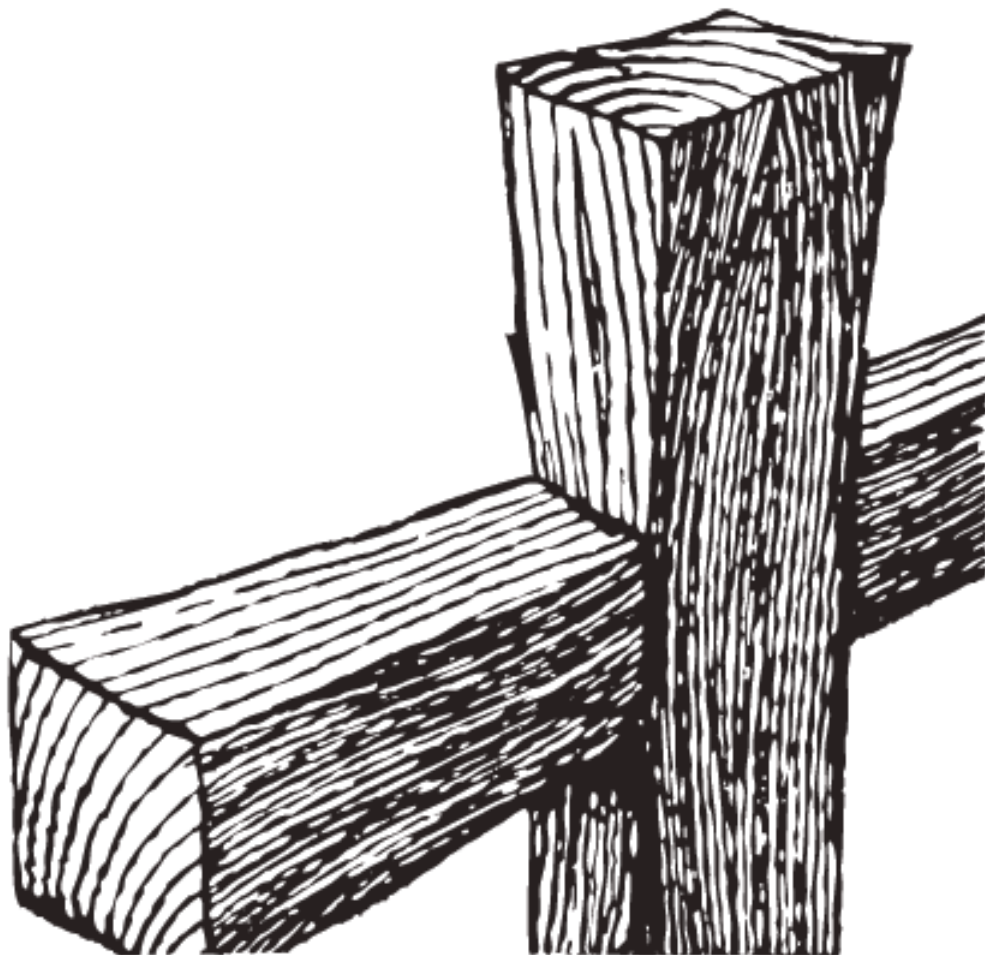




STUDIA UNIVERSITATIS  
BABEȘ-BOLYAI



# THEOLOGIA GRAECO- CATHOLICA VARADIENSIS

---

1/2009

# STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ–BOLYAI

THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA  
VARADIENSIS

1

---

Desktop Editing Office: 51<sup>st</sup> B.P.Hasdeu Street, Cluj-Napoca, Romania, phone + 40 264 405352

---

## SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

### STUDIA THEOLOGICA

ALEXANDRU BUZALIC, Teologia creației și problematica evoluționismului – Pierre Teilhard de Chardin și teoriile creaționiste și evoluționiste contemporane • <i>La théologie de la création et la problématique de l'évolutionnisme – Pierre Teilhard de Chardin et les théories créationnistes et évolutionnistes contemporaine</i> .....	3
EDUARD FELICIAN FISCHER, Elementi teologico-strutturali della liturgia della parola unită constitutivă principală della celebrazione eucaristica, ossia semplice parte introduttiva? • <i>Des éléments théologiques-structurels de la Liturgie de la Parole, L'Unité principale de la Célébration eucharistique ou juste une simple partie introductive?</i> .....	19
EUGEN JURCA, Dumnezeu și/sau mamona, ca alternative existențiale – o perspectivă psihologică și axiologică .....	37
RUDOLF PROKSCHI, Zur aktuellen Diskussion um die gemeinsamen Werte in ost- und westkirche <i>Werte auf dem Prüfstand</i> .....	49
CRISITIAN FLORIN SABĂU, Iubirea, categoria balthasariană de înțelegere a revelației • <i>L'amore, categoria balthasariana per la comprensione della Rivelazione</i> .....	59
BERTRAM STUBENRAUCH, Apă din piatră seacă: ecumenism și spiritualitate euharistică • <i>Wasser aus dem Stein schlagen. Ökumene und eucharistische Spiritualität</i> .....	67
ERNST CHRISTOPH SUTTNER, Lateiner und Griechen: zwei Streitende Parteien in einer Kirche - oder als katholiken und orthodoxezwei konfessionen? • <i>Les Latins et les Grecs: deux réalités qui se disputent dans une Eglise ou les catholiques et les orthodoxes deux confessions?</i> .....	77

## STUDIA PHILOSOPHICA

- GEORGIȚĂ MIHAI, Ideea de europă creștină la romanticii germani • *Die christliche Europasidee der deutschen Romantiker* ..... 85
- IOAN CRISTIAN TISELIȚĂ, L'art est-il createur? Elements de reflexion a partir de Jacques Maritain • *The art, Is It Creator? Some Elements of Reflexion from Jacques Maritain* ..... 93
- DANIEL CORNELIU ȚUPLEA, Gianni Vattimo: alcuni aspetti della tentazione filosofica • *Gianni Vattimo – A Few Aspects of the Philosophical Temptation* ..... 99

## STUDIA HISTORICA

- CLAUDIU CĂLIN, Greco-Catolicii din dieceza de Cenad în secolul al XVIII-lea • *The Greek-Catholics from the Cenad Diocese in the XVIIIth century* ..... 109
- BLAGA MIHOC, Învățământul confesional Greco-Catolic primar. Remunerație, tribulație, edificare (1892-1924) • *The Greek – Catholic Confessional First Cycle Studying, Remuneration, Tribulation, Edification (1892 -1924)*..... 133
- ADRIAN PODAR, Prima predică, în calitate de episcop, a lui Iosif Papp-Szilágyi • *Iosif Papp-Szilágyi's first sermon as a bishop*..... 165
- OVIDIU HOREA POP, Aspecte din perioada de ilegalitate a Bisericii Române Unite: Cuvântări funebre ținute la înmormântarea pr. prof. dr. George Grecu (13 martie 1979) • *Aspetti dal periodo di illegalità della Chiesa Rumena Unita: Discorsi funebri tenuti al funerale del p. prof. dr. George Grecu (13 marzo 1979)* ..... 187
- SILVIU-IULIAN SANA, Preotul în Eparhia Română Unită de Oradea mare în ultima jumătate a secolului al XIX-lea • *Il sacerdote nell'Eparchia Rumena Unita di Oradea nella seconda metà del secolo XIX*..... 197
- VÉGHSEÖ TAMÁS, Benkovich Ágoston Váradi püspök működésének görög katolikus vonatkozásai (1682-1702) • *Attività unionistica di Agostino Benkovich, vescovo di Varadino (1692-1702) tra i cristiani orientali* ..... 229

## RECENZII – BOOK REVIEWS

- Toma de Aquino** - Summa Theologica, traducere sub coordonarea Alexander Baumgarten, Editura Polirom 2009 (ALEXANDRU BUZALIC) ..... 251
- Cristian Barta**, *Epistemologie teologică*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca 2008, 308 pagini (ALEXANDRU BUZALIC) ..... 252
- Albert Gerhards – Clemens Leonhard (ed.)**, *Jewish and Christian Liturgy and Worship. New Insights into its History and Interaction*, Jewish and Christian Perspectives Series, vol. 15, Brill, Leiden – Boston, 2007, 334 p. (CORNEL DÎRLE) ..... 254
- David C. Alexander**, *Augustine's Early Theology of the Church. Emergence and Implications, 386-391* (col. „Patristic Studies”, vol. 9), Peter Lang, New York, 2008, 451 p. (CORNEL DÎRLE) ..... 255
- Ivan Biliarsky/Radu G. Păun (ed.)**, *The Biblical Models of Power and Law/Les modèles bibliques du pouvoir et du droit. Papers of the International Conference, Bucharest, New Europe College 2005/Actes du colloque international, Bucarest, New Europe College 2005* (colecția „Rechtshistorische Reihe, vol. 366), Peter Lang – Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main, 2008, 309 p. (CORNEL DÎRLE) ..... 257
- IVANCSÓ, I.**, *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja*, Nyíregyháza 2006. Documentația publicațiilor liturgice greco-catolice I. (Görög katolikus liturgikus kiadványaink I. Nyomtatásban megjelent művek) (PALLAI BÉLA JR.) ..... 258

**STUDIA THEOLOGICA**

**TEOLOGIA CREAȚIEI ȘI PROBLEMATICA  
EVOLUȚIONISMULUI – PIERRE TEILHARD DE CHARDIN  
ȘI TEORIILE CREAȚIONISTE  
ȘI EVOLUȚIONISTE CONTEMPORANE**

**ALEXANDRU BUZALIC**

**RÉSUMÉ.** *La théologie de la création et la problématique de l'évolutionnisme – Pierre Teilhard de Chardin et les théories créationnistes et évolutionnistes contemporaine:* Les rapports entre la science, la philosophie et la théologie sont asymétriques. La science a acquis une pleine indépendance, parce-que aucune force extérieure aux seules contraintes méthodologiques qu'elle s'est fixée à elle-même, ne saurait lui dicter d'avance ce qu'elle a à découvrir ou démontrer. La théologie reste fidèle à la Révélation. Il y a une conception créationniste et une vision évolutionniste sur l'Univers. A la frontière de la religion et de la science, Pierre Teilhard de Chardin tenta de concilier les deux concepts dans une œuvre qui reste controversée. Les idées de Teilhard de Chardin ont été publiées et étudiées, interprétées et critiquées. L'apparition de l'Homme sur terre est un phénomène exceptionnel, selon l'expression du Père Teilhard, c'est à ce moment là que l'Évolution s'est faite pensante. La matière n'aurait été créée que pour se diviniser lentement et atteindre la Parousie. L'auteur du Phénomène humain et du Milieu divin, introduit l'idée du Point Oméga et d'une Eglise ouverte au monde, mais les questions du Péché Originel et du mal vont être l'occasion du conflit. L'originalité de Pierre Teilhard de Chardin vient de sa rupture avec la vision statique sur la création. Il se place dans la perspective de la philosophie du devenir dont l'évolution n'est qu'une partie.

**Keywords:** Pierre Teilhard de Chardin, creation, evolution

**Introducere**

Teologia creației trebuie să opereze la ora actuală și cu datele științelor pozitive, ori mai peis, e obligată să intre în dialog cu interpretările de tip holist, căutând să realizeze o viziune cosmologică care să reunească logic tot ceea ce omenirea cunoaște la ora actuală. Din punct de vedere metodologic, simpla observație empirică și concluzionarea unor date experimentale, nu pot suplini cosmologia filosofică (fiosofia naturii), ci trebuie să se integreze logic într-o concepție despre

lume, o interpretare a tuturor datelor într-un sistem unitar. Această interpretare depășește rigorile pozitivismului, ajungându-se la o meta-știință care devine o filosofie a naturii bazată pe ipotezele și modelele standard oferite de diferitele discipline științifice, care altfel, nu ar putea interfera cu celelalte fără să-și depășească domeniul competenței. Această cosmologie (care abordează atât realitatea materiei neînsuflețite cât și a vieții) oferă un răspuns adecvat nivelului cunoașterii omului contemporan unei epoci istorice concrete, fie că omul îmbrățișează sau nu o credință religioasă, conducând la confruntarea cosmologiei raționale cu datele cosmologiei revelate de Dumnezeu, altfel spus apare din necesitate o teologie a creației în dialog cu ceea ce știința oferă omului la un moment dat.

În cadrul Universului, omul ocupă un loc central, fapt confirmat și de explicațiile raționaliste de orientare materialistă; nu e vorba despre un antropocentrism conceptual ci despre principiul antropocentric care dezvăluie faptul că lumea este inteligibilă și își revelează legile naturale care o guvernează, numai omului, singura ființă capabilă să pătrundă prin intermediul rațiunii dincolo de simpla percepție empirică a realității: altfel spus lumea are această înfățișare pentru că suntem „noi” cei care îi descoperim chipul. Ceea ce rămâne de dezbătut e legat de cauza eficientă care pune în mișcare lumea, modul în care omul apare în această lume și mai ales dacă existența lumii și a omenirii are o finalitate care dă un sens istoricității tuturor lucrurilor.

Revelația ne prezintă „zile ale creației”, de la geneza Universului la apariția vieții. Teologia creației ne oferă și o viziune antropologică bazată pe Revelație: Omul e creat de Dumnezeu în ziua a șasea, administrator al bunurilor create care are misiunea de a stăpâni pământul (Facere 1, 26.27). Acest om e o ființă sexuată, bărbat și femeie (Facere 1, 27), o entitate materialo-spirituală, trup și suflet (Facere 2, 7), o ființă socială care nu ajunge la plinătate singur ci numai „împreună” cu celălalt (Facere 2, 18), însă o ființă care a tulburat starea dreptății originare prin păcatul care îl rupe de comuniunea intimă cu Dumnezeu și care atrage după sine o stare existențială marcată de dezechilibre în relația om-natură și în relațiile interpersonale, condiționat de acum înainte de trecerea timpului, de limitarea spațială, de suferință, boală și moarte (Facere cap. 3). Momentul în care omul apare „în ziua a șasea” e deosebit, deoarece suflul lui Dumnezeu transformă o entitate materială (*țărâna*) într-o entitate materialo-spirituală care transcende condiția celorlalte creaturi.

Limitate la aspectul fenomenologic, știința și de aici interpretările cosmologice actuale, se opresc asupra viziunii antropologiei paleontologice, vorbind despre evoluție și despre o antropogeneză legată de dezvoltarea lumii în întregul ei. Momentul în care apare primul om, capabil de reflecție și de a pătrunde dincolo de datele imediate ale cunoașterii empirice, rămâne la fel de misterios și marchează apariția unei noi realități care dă o altă dimensiune timpului care devine istorie: spiritul uman.

La ora actuală există mai multe poziții referitoare la geneza și evoluția Universului și implicit a lumii vii, în teologie coexistând poziții creaționiste radicale,

concepții creaționiste precum *Intelligent Design*-ul<sup>1</sup> propus de școala americană sau alte poziții legate de evoluționism. Există un creaționism pur, care preia *ad literam* expunerea Bibliei, dar și un creaționism care se auto-intitulează științific, care caută să argumenteze existența lui Dumnezeu și să explice apariția lumii preluând elemente din științele pozitive. La fel și printre evoluționiști există poziții materialiste, ale pozitivismului pur care refuză orice afirmație privind sensul sau finalitatea evoluției, poziții moderate, etc.

O legătură între viziunea evoluționistă și datele Revelației a fost făcută de Pierre Teilhard de Chardin, care deschide calea unei noi interpretări creaționiste în care se regăsește și imaginea unei lumi aflată în evoluție. De Chardin introduce în gândirea omenirii ideea de evoluționism dirijat, de dezvoltare a lumii spre finalitatea pe care Dumnezeu a stabilit-o, fiecare element al Universului, încadrându-se în tiparele unei lumi desăvârșite pe care Creatorul le-a stabilit în virtutea înțelepciunii și puterii de Atotstăpânitor – Pantocrator.

### **Viața și opera părintelui Pierre Teilhard de Chardin**

S-a născut la data de 1 mai 1881 în localitatea Sarcenat, în apropierea orașului Clermont-Ferrand din Franța, al patrulea din cei unsprăzece copii ai familiei De Chardin. Parcursul vieții sale este marcat inițial de școala „Notre-Dame de Mongré” din Villefranche (Rhône) condusă de părinții iezuiți, frecventată între anii 1892-1897, pentru ca apoi, în anul 1899, să intre în Societatea lui Isus la Aix-en-Provence, conviins fiind de vocația sa de călugăr iezuit. În anul 1902, datorită constrângerilor impuse de lege, Ordinul Iezuit și-a restrâns activitatea pe teritoriul Franței, fapt pentru care Pierre Teilhard de Chardin ajunge la Jersey, Anglia, unde este atras pentru prima oară de studiul geologiei și paleontologiei. În anul 1912 a primit hirotonirea de preot, an în care face cunoștință cu profesorul Marcelin Boule, participând împreună cu acesta la cercetările paleontologice desfășurate în vara aceluiași an.

Primul Război Mondial îl implică și pe tânărul preot Pierre, care este mobilizat la data de 20 ianuarie 1915 în secțiunea 13 infirmieri, participând apoi ca brancardier la operațiunile din linia întâi din Champagne, Verdun, Chemin de Dames și pe Marnes, alături Regimentul 8 *Tirailleurs* marocani; s-a remarcat prin activitatea sa din cadrul spitalelor militare, fiind decorat cu Crucea de Război și în anul 1920 cu Legiunea de Onoare.

---

<sup>1</sup> Este un curent creaționist care reunește și gânditori evoluționiști, care recunosc în complexitatea și diversitatea ființelor vii existența unui Creator. În Univers, anumite procese fizice pot fi mai ușor de explicat dacă se recunoaște o cauză inteligibilă generată de Inteligență. Critica acestui curent evidențiază faptul că orice act al apariției unei noi specii reprezintă o violare a legilor naturii. Creația și evoluția trebuie integrate într-un concept care reunește armonios legile naturale cu datele Revelației care ne prezintă actul creației. cf. Jean Staune, *D’où vient l’homme?*, în „*Famille chrétienne*”, nr. 1563/29 Decembrie 2007-4 Ianuarie 2008, pp. 18-19.

Pe 26 mai 1918 a depus voturile călugărești în provincia Lyon, consacându-și viața slujirii lui Dumnezeu în Societatea lui Isus. În anul 1923 obține titlul științific de Doctor, activând ca profesor la Institutul Catolic din Paris. Participă apoi la o misiune de cercetări paleontologice în China, întorcându-se în Franța în octombrie 1924. În această perioadă face cunoștință cu filosoful modernist<sup>2</sup> Edouard Le Roy, de la care preia termenul *noosferă*, așa cum, mai târziu, singur mărturisea despre paternitatea acestui concept.<sup>3</sup> Teilhard a fost fascinat de problematizarea posibilă a temelor credinței promovate de Le Roy, mai ales în încercarea de a realiza o filosofie a naturii ca parte a cosmologiei filosofice, în discuțiile purtate de cei doi observându-se o iluminare reciprocă în ceea ce privește promovarea anumitor idei.<sup>4</sup>

În anul 1925 își reia activitatea la catedră la Institutul Catolic, ținând o serie de conferințe în care a început să-și exprime viziunea sa originală care îmbină cunoștințele geologului și paleontologului cu cele ale omului credincios, căutând legătura dintre evoluționism și creație. În anul 1926, superiorii lui Pierre Teilhard intervin, obligându-l să-și întrerupă activitatea la catedră pentru a pleca în China; aici se va dedica cercetărilor paleontologice și geologice desfășurate pe teren. În anul 1927 termina textul cărții *Le Milieu divin*,<sup>5</sup> în această perioadă având revelația măreției și complexității realității fenomenologice a Terei și a lui Dumnezeu care guvernează lumea.

Între 27 august 1927 și 7 noiembrie 1928 a petrecut un sejur în Franța, după care, în drumul de întoarcere spre China, la invitația lui Henry de Monfreid, va petrece două luni în Etiopia. În martie 1929 Pierre Teilhard de Chardin acceptă supervizarea serviciului geologic din Pekin, în timpul descoperirii *sinanthropului* la Chou-Kou-Tien. În anul 1931 pleacă la New York pentru a organiza o expediție în China sponsorizată de firma Citroën, pornind pe rutele caravanieră în două colane de mașini; și acest prilej este folosit de Pierre Teilhard pentru a explora China inferioară. În anul 1933 descoperă o unealtă datată la 500 000 ani îH, ceea ce îl întărește în afirmarea faptului că hominizii acelei perioade erau deja *homo faber*, cu consecințe în domeniul acceptării transformismului la om și de aici o serie de implicații teologice în sensul că Dumnezeu este văzut ca o forță spirituală în intimitatea Cosmosului, care imprimă lumii un dinamism deosebit, spre o finalitate care constituie perfecțiunea spre care se îndreaptă lumea istorică. Pe 22 iunie 1933 va părăsi orașul Pekin aflat sub amenințarea trupelor japoneze, ajungând în Statele Unite ale Americii; la New York pune la dispoziția Muzeului rezultatele cercetărilor din China și Mongolia, în timp ce în Washington va prezenta o carte despre fosilele hominizilor din China.

<sup>2</sup> «modernismul» este un curent apărut în gândirea filosofilor creștini care introduce agnosticismul fideistic în raport cu posibilitatea cunoșterii raționale a existenței lui Dumnezeu; în esență se dorește apărarea datelor Revelației, însă se realizează ruptura dintre rațiune și credință.

<sup>3</sup> Cf. Pierre Sipriot, *Un vie, une oeuvre*, în *Pierre Teilhard de Chardin, naissance et avenir de l'Homme*, Les Cahiers du Rocher Nr. 4, 1987, p. 13.

<sup>4</sup> Cf. Jean Piveteau, *L'histoire de la vie et l'origine des espèces*, în *op. cit.*, p. 71.

<sup>5</sup> Cartea va fi tipărită abia în anul 1958, după moartea lui Pierre Teilhard, la Editions du Seuil.

În anul 1934 participă împreună cu geologul britanic George Brown Barbour la o serie de prospecțiuni la Nankin și Yangtze, iar la Pekin, începând cu luna septembrie începe să scrie lucrarea *Hristologie și evoluție*. În septembrie 1935 debarcă la Bombay în India, participând la o serie de cercetări arheologice referitoare la lumea preistorică în Penjab și Kashmir, unde deschide două șantiere de prospecțiuni. În anul 1936 călătorește la Java, în februarie 1937 participă la Congresul de paleontologie din Philadelphia, iar în luna septembrie termină lucrarea *Omul*, care va fi publicată abia în anul 1955 cu titlul *Fenomenul uman*. În anul 1938 explorează situri paleolitice în Birmania și Java, oferindu-i-se în luna aprilie un post la Laboratorul de paleontologie din partea Comisiei de Studii (*Commission des Hautes Etudes*), pe care îl va ocupa cu aprobarea superiorilor de la Roma. În iunie 1939 părăsește din nou Franța pentru a participa la un congres de geologie la Berkeley-California, plecând apoi spre China, rămânând pe perioada războiului la Pekin, până în anul 1946. În 1946 se întoarce în Franța, unde se va implica într-o serie de discuții privind marxismul, existențialismul și evoluționismul, în dezbateri cu celebrul Abbé Pierre, Berdiaeff, Gabriel Marcel, etc. Chiar dacă Msgr. Bruno de Solages scria în *Bulletin de Littérature ecclésiastique* (aprilie-iunie 1947) că teoria evoluționismului teilhardian rectificat și completat ca urmare a polemicilor care le-a trezit în ambientul teologic catolic tradiționalist, exprimă în fond aspirația spre Dumnezeu, părintelui Pierre Teilhard de Chardin i se interzice să se mai pronunțe în domeniul filosofiei. În anul 1951 Pierre Teilhard de Chardin pleacă la Londra, apoi va participa la prospecțiuni în Africa de Sud. Începe să lucreze la *Wenner-Gren-Foundation*<sup>6</sup> din decembrie 1951, propunându-și organizarea unor cercetări sistematice privind căutarea originilor omului. În anul 1953 participă în Africa de Sud la cercetări pe șantierul paleontologic de la Capetown, iar pe 28 iunie 1954 participă la Paris la o conferință de specialitate, susținând lucrarea *Africa și originile omului*, care va fi publicată în anul 1955 în *Revue des questions scientifiques* (1955).

Și-a încetat peregrinarea pământească la New York pe data de 11 aprilie 1955, în acel an fiind a doua zi după Paști; lucrările lui teologice, cele mai importante și în același timp controversate, au văzut lumina tiparului după moartea sa, ideile sale fiind preluate în mod critic mai ales de teologia post-conciliară.

În domeniul antropologiei paleontologice, Pierre Teilhard de Chardin are meritul de a se fi pronunțat asupra ipotezei locului geografic al antropogenezei, considerând că doar în Africa procesul de hominizație a ajuns la final, omul *prae-sapiens* din Africa fiind contemporan cu *Pitecanthropul* și cu *Neanderthalianul*, fapt ulterior confirmat de descoperirea în Africa Orientală, la Oldoway, a lui *Homo habilis*, ca punte de legătură între hominizi și omul actual.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Fundație fondată de suedezul Wenner Gren (1881-1961), care promoveaza cercetările din domeniul antropologiei paleontologice.

<sup>7</sup> Cf. Pierre Sipriot, *op. cit.*, p. 26.



În domeniul filosofiei și teologiei, Pierre Teilhard de Chardin a încercat integrarea viziunii evoluționiste într-un *weltanschauung* creștin, îmbinând elemente de cosmologie filosofică cu datele Revelației, într-o teorie unitară.

### **Punctul de plecare și influențe în gândirea teilhardiană**

Gândirea filosofică și în special concepția antropologică teilhardiană este strâns legată de viziunea pozitivistă a paleontologului, convins de validitatea teoriei evoluționiste și a „transformismului” speciei umane, unită cu credința creștinului, care este convins de autoritatea Revelației. Trebuie ținut cont și de influența pe care filosoful Edouard Le Roy a jucat-o în cristalizarea convingerilor sale; acest lucru este demonstrat de lucrările lui Le Roy intitulate „Exigențele idealiste și faptul evoluției” – *L’Exigence idéaliste et le fait de l’Evolution* și „Originile omului și evoluția inteligenței” – *Les Origines humaines et l’evolution de l’intelligence*, dar putem vorbi și despre o contribuție a lui De Chardin asupra viziunii lui Le Roy.<sup>8</sup>

În interviul pe care De Chardin l-a acordat Academicianului Marcel Brion, mărturisește faptul că un rol important în cristalizarea concepțiilor sale l-a jucat și experiența de pe front din timpul primului război mondial; chiar dacă într-unul din primele eseuri despre fenomenul uman folosește termenul de *noosferă* abia în anul 1927, Teilhard mărturisea: „efectiv ideea s-a născut în mine în tranșee, despre o comunitate spirituală omenească atingând organicul: ideea, aș spune, unui fel de „mega-unitate” biologică specială constituind *sfera gânditoare a Terei*. Aceasta este pentru mine noosfera.”<sup>9</sup>

Un rol determinant l-a jucat specializarea sa în geologie și paleontologie, De Chardin fiind interesat și de arheologie în măsura în care este vorba despre preistoria omenirii. Pentru Teilhard cel mai important fapt este viața, care se prezintă printr-o „devenire” neîntreruptă care se petrece de-alungul erelor geologice. Acest proces este *transindividual* și se petrece în medii diferite, concentrice Terei, fiind interdependente între ele și în același timp fiecare în parte generatoare de calități specifice vieții: litosfera, oceanul planetar, atmosfera. De Chardin preia termenul de *biosferă*, utilizat pentru prima oară în secolul XIX de către geologul austriac Sues, căruia îi dă o semnificație mult mai profundă: este o unitate a sferei vii care înconjoară Pământul, capabilă de a se manifesta asemenea unui organism complex, organizat într-o formă superioară. Materia vie este alcătuită din indivizi, care aparțin unor forme cu trăsături specifice dominante, fiecare grupă fiind aptă pentru generarea unor noi clivaje care să conducă la apariția unor noi tipuri de entități biologice. Regnul vegetal și animal se prezintă într-o schemă a ontogenezei fiecărei specii în parte, printr-o serie de încrengături, ramificații, care definesc o anumită structură internă de la cele mai simple forme spre formele complexe, o anumită poziționare în timp, interdependențele între ele, arătând astfel succesiunea lor în procesul de transformare progresivă și nișa ecologică pe care o

<sup>8</sup> Cf. Jean Piveteau, *op. cit.*, pp. 70-72.

<sup>9</sup> Marcel Brion, *Rencontre avec le Père Teilhard de Chardin*, în *op. cit.*, p. 33.

ocupă în funcție de mediul în care își desfășoară existența (subteran, terestru, acvatic sau aerian, diferențiate la rândul lor în funcție de zonele climatice în care se găsesc). De aici ideea de unitate ontogenetică a lumii vii și a evoluției speciilor, însă care dobândește în viziunea teilhardiană o nouă dimensiune.

Paleontologia antropologică l-a influențat pe Teilhard De Chardin prin ideea unei antropogeneze legată de evoluție. Participând la lucrările mai multor expediții, atât în Asia cât și în Africa, pe baza analizei stratigrafice a demonstrat evoluția sincronă a hominizilor. În cercetările sale, consideră că există un paralelism evolutiv între hominizi aflați în locuri geografice diferite și îndepărtați, respectiv izolați, unii față de ceilalți. Paleontologul Pierre Teilhard de Chardin este unul dintre pionierii exploratori ai misterului apariției omului, aducându-și aportul în domeniu prin cercetarea de teren, prin munca de clasificare a artefactelor, prin numeroasele articole publicate și conferințele ținute cu prilejul seminariilor științifice și a congreselor internaționale, fiind unul dintre cei care au condus la edificarea unei viziuni asupra antropogenezei.

Nu în ultimul rând, Pierre Teilhard de Chardin este un gânditor, un creștin care caută calea desăvârșirii pe calea consacrării într-un Ordin călugăresc, este preot. Formația în cadrul Societății lui Isus și teologia creștină transpar în derularea vieții și operei lui De Chardin. Toate acestea trebuiesc luate în considerare pentru a înțelege sensul diferitelor afirmații și mai ales pentru a construi o viziune critică asupra consecințelor pe care o astfel de concepție le are asupra teologiei.

### **Evoluționismul în diferite teorii cosmologice și în teologie**

În general, când se vorbește despre evoluționism, tendința imediată e de a face referire la teoria lui Charles Darwin, ori există mai multe direcții de interpretare a fenomenului evoluției. Apariția omului pare a fi legată sub aspectul substratului somatic, de celelalte viețuitoare, existând din punct de vedere anatomic și fiziologic o similitudine de necontestat între mamiferele superioare și om. Simpla structurare a viețuitoarelor după criteriul complexității și localizarea în timp a existenței acestora, stabilind apoi o serie de „verigi” de legătură, generează un arbore al ontogenezei care sugerează unitatea lumii vii – omul ca specie este situat, în această perspectivă, la capătul unei direcții de dezvoltare, iar dacă se consideră că există o legătură neîntreruptă în cadrul filogenezei, atunci avem o creștere, o dezvoltare neîntreruptă, o evoluție. Problema se pune în interpretarea cauzelor care conduc la efectuarea acestor salturi pe scara evoluției.

Filosofia ateistă nu poate accepta principiul finalității (*omne agens agit propter finem*), deoarece aceasta implică faptul că există o instanță superioară care stabilește finalitatea spre care se îndreaptă întregul cosmos; acceptarea faptului că la baza existenței realității materiale se află „informația”, legi care descoperă un *cosmos* rațional ordonat, conduce spre problematica primelor principii sau a teodiceei: Inteligența cosmică care se revelează prin legile naturii este impersonală, în timp ce creștinismul recunoaște caracterul personal al Creatorului. Materialismul caută o unitate a lumii care are se bazează pe o realitate materială care evoluează

spre forme din ce în ce mai complex stucturate. Evoluția devine un șir nesfârșit al unor „accidente fericite” care generează mutații ce se dovedesc viabile în cazul schimbării condițiilor de mediu, nu are o finalitate, e haotică, numai adaptarea la condițiile de mediu și lupta pentru supraviețuire generând în cele din urmă omul actual, care este numai un stadiu al unei evoluții care continuă sau este o linie destinată extincției. În sinteză, esența darwinismului constă în a considera hazardul și selecția naturală mecanismul principal al evoluției.

Există la ora actuală și teorii evoluționiste non-darwiniste. Printre acestea distingem:

- Școala paleontologică care consideră că evoluția e legată de o mișcare generală spre complexitate care conducea din necesitate la apariția conștiinței și spiritului uman. Una din susținătoarele acestei concepții e paleontologul Anne d'Ambricourt-Malassé, cercetătoare franceză care activează la departamentul de preistorie a Museului de Istorie naturală, care îmbrățișează unele afirmații ale lui De Chardin.

- Distingem un curent aparținând lamareckismului. Lamarck (1744-1829) explica evoluția ființelor vii prin influența variațiilor mediului asupra comportamentului, apoi asupra morfologiei organismelor, trăsături care sunt apoi transmise ereditar. Acest curent reduce evoluția la simpla interacțiune asupra mediului. La ora actuală neo-lamarckismul reactualizează această concepție cu ajutorul biologiei moleculare.

- Evoluționismul argumentat pe principiile geneticii. Principalul teoretician al acestei ipoteze e geneticianul american Michael Denton. Pentru Denton evoluția se bazează pe legile naturii care predetermină anumite direcții evolutive, dezvoltându-se doar liniile filogenetice care canalizează anumite tendințe firești în lumea de azi.

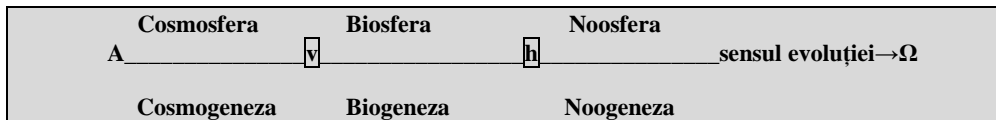
- Teoria emergenței și autoorganizării (*autopoietic systems*) susținută de Francisco Varela (1946-2001), teorie în care transpare poziția budhistă îmbrățișată de autorul ei. Această viziune asupra sistemului *autopoietic*, care are aplicabilitate în toate modelele evolutive de la biologic la social, ia în considerare un șir de procese care regenerează continuu rețeaua care le-a produs prin transformarea și interacțiunea dintre „mutanți” și celelalte componente ale sistemului de care sunt legate.

În afara problematicilor generate de aceste teorii evoluționiste non-darwiniste, distingem și o altă problematică a evoluționismului, legată de modul în care apar noile specii: prin micromutații insesizabile într-un timp imediat, sau prin macromutații care sunt schimbări bruște ale genomului, apărând descendenți esențial diferiți de părinți. Prima modalitate ne oferă o viziune lentă și liniștită a evoluției, în timp ce a doua, mai puțin plauzibilă, prezintă apariția spectaculoasă a noilor specii prin rupturi radicale între părinți și descendenți.

În ceea ce privește teoria evoluției în accepția lui Pierre Teilhard de Chardin, se observă o serie de particularități care o transformă într-o filosofie a naturii, o cosmologie filosofică care depășește prin interpretare simpla expunere științifică a fenomenului evoluției. Prima observație e că se acceptă existența unei finalități. Prin formația sa științifică, De Chardin a căutat să pornească de la principiile

științelor pozitive, observând că în loc să caute eliminarea programată a oricărei urme de „dirijare” a procesului evolutiv, este necesar ca paleontologia să caute tocmai „direcțiile” spre care se îndreaptă o anumită subdiviziune. Astăzi, pornindu-se de la la observarea evoluției unei specii într-o anumită nișă ecologică, se caută chiar realizarea unei prognoze privind o eventuală direcție evolutivă. De Chardin observă că analizând o linie evolutivă, caracteristicile specifice se modifică într-un sens precis, existând o canalizare a formelor spre o formă „finită”.<sup>10</sup> Această evoluție nu este însă întâmplătoare, ci se desfășoară de la simplu spre complex, de la viața vegetativă spre dobândirea cogniției, urmărind apariția formelor din ce în ce mai complexe (de la senzitiv spre intelectual) precum și spre atingerea un comportament din ce în ce mai elevat.

Fără îndoială, omul este culmea evoluției. Însă ființa umană își dobândește desăvârșirea printr-un alt eveniment cosmic, unirea dumnezeirii cu umanitatea în Isus Hristos, prin Întrupare. Spre Isus Hristos plinirea timpurilor, punctul  $\Omega$  al istoriei, se îndreaptă întreaga evoluție, atât a lumii însuflețite, a viului, cât și a întregului Univers. Pornind de la desăvârșirea realității theandrice a lui Isus Hristos, prin deducție, se ajunge la necesitatea existenței omului ca unitate materialo-spirituală, capabil de cunoaștere intelectuală, superior vieții biologice care posedă doar cunoaștere senzitivă, care are nevoie la rândul ei de existența vieții vegetative, bazată pe existența lumii minerale, care este rezultatul evoluției cosmosului. Pornind în sens inductiv, avem o imagine schematică a evoluției, care are un început, punctul A al începutului Universului și se îndreaptă spre plinătatea existenței materialo-spirituale adusă de Isus Hristos, finalitatea evoluției, punctul  $\Omega$ .



Universul își începe existența într-un moment A, când „din nimic” – *ex nihilo*, apare ființarea tuturor lucrurilor ce se va îndrepta treptat spre înfățișarea actuală. După apariția Universului<sup>11</sup> începe lungul proces de formare a atomilor de hidrogen, condensarea acestora în nori de gaz, apariția stelelor primare (adevărate creuzete în care se fabrică toate celelalte elemente chimice, din ce în ce mai „grele”), moartea acestora prin explozie și apariția norilor de praf stelar (pentru noi cel mai important element chimic din componența prafului stelar este carbonul, care stă la baza vieții), condensarea materiei și apariția stelelor de ordin doi și a

<sup>10</sup> Cf. Jean Piveteau, *op. cit.*, p. 73.

<sup>11</sup> Efortul lui De Chardin de a extinde evoluția la scară cosmică este în pas cu preocupările timpului său, mai ales dacă ținem cont de faptul că ideea existenței unui „atom primar” din care apare întregul Univers este susținută în anul 1921 de către astronomul Lenmaître, pentru ca astrofizicianul Edwin Hubble să definească teoria *Big Bangului* – „Marea explozie” care va fi confirmată experimental prin descoperirea „radiației relicte”, a ecoului Marii explozii, în anul 1955.

sistemelor planetare, unul dintre acestea fiind și Sistemul Solar. Se formează treptat Tera, o planetă care îndeplinește toate condițiile apariției vieții și care va deveni centrul evoluției ulterioare. Acest prim proces, petrecut într-un timp ce se măsoară la scară astronomică, este numit *cosmogeneză*, deoarece acum se formează cosmosfera, substratul material al întregului Univers existent. Un prim moment important în procesul evoluției cosmosului este dat de punctul *V*, al „vitalizării”, când apare viața biologică.

Începând cu momentul *V* se desfășoară procesul biogenezei, centrat în jurul Pământului, formându-se de acum înainte învelișul viu al planetei noastre, un alt proces îndelungat care a lăsat în litosferă urmele sale fosilizate. Acest proces poate fi măsurat într-un timp geologic. Este un salt calitativ major, de acum înainte materia subzistă atât sub forma cosmosferei cât și sub forma organizată specific și însuflețită de un principiu al vieții care animează fiecare entitate biologică. Biosfera este învelișul viu al planetei noastre, complex, care cuprinde viața vegetativă și senzitivă, care generează „substratul biologic” care duce la apariția omului. Hominizii aparțin regnului animal, au o existență complexă însă nu sunt oameni, chiar dacă înfățișarea anatomică este asemănătoare omului modern.

Un alt salt calitativ se realizează în momentul *h* al umanizării, care marchează începutul noogenezei. Omul posedă rațiune (grec. *Nous*), care formează la nivelul umanității împreună cu toți indivizii care au trăit și trăiesc în istorie, învelișul gânditor al planetei – *noosfera*. Omul se situează deasupra biosferei, concentric acesteia însă superior ei, formând sfera spirituală a planetei. Această noosferă nu e statică ci este activată de un dinamism spiritual care se materializează prin tot ceea ce omul săvârșește la nivel cultural și spiritual, o evoluție care își atinge plinătatea atunci când omul atinge perfecțiunea deplină în Isus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat. Este un proces istoric de „maturare”<sup>12</sup> a noosferei care și-a atins programatic finalitatea în Isus, rămâne doar dinamismul spiritual individual care să conducă la desăvârșirea umanității în triumful Împărăției lui Dumnezeu care se va instaura prin Isus Hristos la plinira eshatonului.

În acest punct evoluționismul teilhardian trece dincolo de rigorile științelor pozitive și devine o metaștiință care se ancorează în datele Revelației, căutând integrarea cunoașterii științifice în viziunea unei filosofii creștine. Cu toate acestea, rămâne numai una dintre teorii, o posibilă cale de a reuni la nivelul unui *weltanschauung* creștin atât bazele credinței cât și principalele date științifice.

### **Critica teoriei teilhardiene**

Evoluționismul darwinian se oprește asupra clasificărilor, diviziunilor și subdiviziunilor, complexității organelor, astfel încât omul va fi, într-o astfel de

---

<sup>12</sup> *Maturarea* e un proces biologic și fizic, în timp ce *maturizarea* implică sfera psihică a individului.

În contextul gândirii teilhardiene dinamismul spiritual este condus spre actualizare în mod similar proceselor de creștere și dezvoltare a biologicului și mai puțin ca un proces de maturizare.

perspectivă, doar un mamifer aflat la capătul unei ramuri evolutive, ocupând un loc printre primat. Evoluționismul preluat de materialişti este utilizat în mod ideologic, mai ales de către sistemele marxiste, pentru a se argumenta faptul că există o unitate a lumii vii și că materia este baza pe care se clădește întregul Univers. Materia nu apare în Univers, nu are un început, ci are o existență veșnică, totul fiind una și aceeași materie care se află într-un continuu proces de schimbare-transformare. Evoluția lumii vii este o etapă care continuă existența materiei neînsuflețite, prin treceri sau salturi calitative de la mineral la biologic și de la simpla percepție senzitivă la conștiință. Însă pentru darwiniști motorul evoluției e irațional, apariția noilor specii fiind cauzată de lupta pentru supraviețuire și adaptarea la mediu. În lumea filosofiei științei, Jean Staune<sup>13</sup> e de părere că teoria darwinistă propune o viziune materialistă despre evoluție, care va fi depășită: „asemenea lui Newton, Darwin își va avea Einstein-ul său”. De asemenea, există mai multe teorii despre evoluție, mai mult sau mai puțin acceptate în lumea științifică, pluralismul teoriilor arătând limitele fiecărei viziuni în parte.

La polul opus se află creaționismul, de la pozițiile radicale la cele moderate, care acceptă un dialog critic cu lumea științifică.

În acest context De Chardin are meritul de a fi realizat o viziune meta-științifică despre evoluție, deoarece prin gândire și reflecție omul dobândește o altă poziție în Univers. Dincolo de structura sa anatomică, evident asemănătoare primatelor, omul este o ființă originală care transcende condiția sa materială, fiind posesorul celui mai evoluat psihism, depozitarul celui mai profund factor evolutiv care va produce o mișcare vitală. Fenomenologul descoperă prezența spiritului care însoțește omul în istoria sa, începând cu momentul istoric al umanizării.

În lucrările sale, De Chardin exprimă ideea unei evoluții care actualizează în mod concret creația, se desfășoară în etape, de la cosmogeneza care pregătește substratul material al vieții, la biogeneza care tinde spre apariția punctului reflecției sau al umanizării. Biblia vorbește în primele capitole ale Facerii despre „zile” ale creației, din punct de vedere fenomenologic demarcarea unor ere sugerând că „zilele” creației se măsoară într-un timp pe scară geologică și nu pe scara existenței umane. „În ultima zi” a creației apare omul. De Chardin vorbește despre spiritualizarea Universului prin intermediul evoluției, despre o antropogeneză care conduce la apariția spiritului și a gândirii reflexive, cel mai important fenomen pentru omenire constituindu-l „neolitizarea” care face ca lumea să dobândească chipul istoric actual. În *Fenomenul uman*, De Chardin vorbește despre o adevărată „revoluție neolitică” care se extinde la întreaga societate umană, structurile sociale existente astăzi și principalele activități fiind preluate de om indiferent de locul geografic în care își desfășoară activitatea: „Odată cu numărul rapid crescător al indivizilor, terenul

<sup>13</sup> Jean Staune, fondator al Universității interdisciplinare din Paris, diplomat în paleontologie, profesor de filosofia științei, autorul lucrării *Notre existence a-t-elle un sens ? : Une enquête scientifique et philosophique*, Presses de la Renaissance, 2007, în care abordează și problematica evoluționismului și a sensului existenței omului.

rămas liber se micșorează. Grupurile se ciocnesc unele de altele. Amplitudinea deplasărilor se reduce și se pune problema folosirii maxime a unor domenii din ce în ce mai limitate. Sub presiunea acestei necesități a apărut ideea conservării și înmulțirii pe loc a ceea ce altă dată trebuia căutat și urmărit pe distanțe foarte mari. Creșterea animalelor și agricultura înlocuiesc culesul și vânatul, păstorul e înlocuit de agricultor. Tot restul se va naște din această schimbare fundamentală. În aglomerările care se îngroașă din ce în ce mai mult, își face apariția complexitatea drepturilor și datorii, obligând la inventarea a tot felul de structuri comunitare și de jurisprudență [...] În mod social, în materie de proprietate, de morală, de căsătorie, se poate spune că totul a fost încercat.”<sup>14</sup>

O altă problemă este cea a limbajului categorial utilizat. Faptul că De Chardin scrie despre „sfere” care au în centru planeta Tera (cosmosfera, biosfera și noosfera) nu înseamnă că este adeptul unei viziuni geocentrice, ci se încadrează într-o viziune antropică despre Univers, în centrul existenței fiind omul ca entitate materialo-spirituală, în legătură cu Dumnezeu Creatorul. Principiul antropic<sup>15</sup> este extins de la realitatea fenomenologică la lumea spirituală, aceasta din urmă intrând în contact cu lumea empirică prin intermediul „fenomenului uman”. Ultima „sferă” este învelișul spiritual al planetei, noosfera. Dar aceasta înseamnă că maturarea noosferei și maturizarea conștiinței omenirii tinde spre punctul „Omega” al evoluției, momentul în care Dumnezeu se unește cu omul în Isus Hristos. După punctul  $\Omega$ , omenirea are potența de a ajunge la armonia unei Împărății, însă actualizarea acesteia este tot un proces care se desfășoară în spațiu și timp.

Există un „adevăr cosmic” în fiecare din noi, care nu poate fi atins decât atunci când transcendem existența noastră și „ne reîntoarcem la Tatăl”, în care sunt toate. Această reîntoarcere este posibilă în istorie prin contemplarea creației și prin vizibilitatea lui Isus Hristos, Dumnezeu care s-a făcut om.<sup>16</sup> Pentru De Chardin Dumnezeu nu este doar o simplă forță a Creației. El imprimă dinamismul spiritual care generează acea tensiune eshatologică, lăsând omului libertatea, cel mai de preț dar care alături de viața intelectuală ne face „chip și asemănare” a lui Dumnezeu. Această reîntoarcere la Tatăl nu se realizează imediat, prin Isus maturarea noosferei s-a produs, procesul de maturizare psihic-psihologică și spirituală a omenirii încă durează; războaiele, transgresiunea etică și morală, păcatul, crizele credinței, toate ne conduc spre ideea că frământările însoțesc calea înaintării spre finalitatea evoluției, de acum spirituale. Aici survine falsa idee că există un rău prevăzut de Dumnezeu în planul său, însă în ciuda unei aparente copleșiri a spiritului uman de către „spiritul lumii acesteia”, planul lui Dumnezeu este în plină desfășurare și se va săvârși (vezi Matei 24, 1-14).

<sup>14</sup> Pierre Teilhard de Chardin, *Fenomenul uman*, Editura Aion, Oradea, 1997, p. 182.

<sup>15</sup> Este o formă de antropocentrism cultural care transpare în spatele realității empirice percepută prin intermediul intelectului, care constată acel *intelligibilitatis entis*, faptul că Universul este pe măsura omului și că are această înfățișare deoarece doar omul este capabil de a percepe rațional o parte din legile care stau la baza lumii, percepând armonia Universului care este *kosmos*.

<sup>16</sup> Cf. Pierre Sipirot, *op. cit.*, p. 26.

În viziunea lui De Chardin întâlnim și unele ambiguități care ne obligă să preluăm cu prudență afirmațiile sale. Datorită afirmațiilor sale referitoare la problematica răului și la prezentarea unei viziuni teologice la marginea panteismului, lucrările lui De Chardin au fost supuse cenzurii Sfântului Scaun și puse în anul 1962 pe lista lucrărilor care trebuiesc citite cu prudență datorită posibilității de a dezvolta unele interpretări eretice.

O primă problemă apare prin viziunea universalistă care se apropie în unele puncte de panteism. Hristos cosmic, Universul pătruns de dinamismul unui Dumnezeu care dirijează urzeala firelor evoluției canalizându-le după o direcție pe care a stabilit-o și care constă în fond actualizarea Creației, toate generează o viziune în care Lumea e pătrunsă de divin atât de mult încât cele două realități par să se confunde la o primă vedere. Alți autori, inspirați de religii și filosofii sincretice, s-au folosit de frânturi din lucrările lui De Chardin vorbind apoi despre Gaia (însăși De Chardin vorbește despre „pământul mamă” în *Fenomenul uman*), idei preluate din buddhism, New Age, etc, ceea ce a accentuat căderea în dizgrație a sistemului propus de acesta. Totuși De Chardin nu face afirmații concrete prin care să interpreteze dogma Preasfintei Treimi, lăsând să se întrezărească caracterul personal al lui Dumnezeu revelat mai ales prin Hristos. Știința, în măsura în care caută programatic adevărul nu vine în opoziție cu credința, Revelația oferind Adevărul pe altă cale decât a rațiunii sau a cercetării empirice și a sintetizării rezultatelor după principiile pozitivismului. De asemenea trebuie ținut cont de faptul că spiritul uman, caracterizat prin intelect și voință, nu poate fi rezultatul simplei evoluții a materiei, ci este creat de Dumnezeu.

Evoluția în sistemul propus de Teilhard induce și ideea că „răul” este o prezență „naturală” în lume. Revelația ne prezintă creația ca un act perfect al lui Dumnezeu („Și a văzut Dumnezeu că era bun...”, doar păcatul strămoșesc distrugând armonia originară. Cauza răului constă în ruperea armoniei dintre om și creație ca urmare a ruperii legăturii dintre om și Creatorul său. În plus, răul nu are nici o finalitate. Răul este în esență păcatul, opoziția față de Dumnezeu și față de planul său de mântuire. Pentru De Chardin, odată cu apariția vieții se manifestă „răul fizic”, natura descoperindu-și fața nemiloasă atunci când e vorba despre extincția indivizilor sau a unei întregi specii. Odată cu apariția conștiinței, a punctului umanizării, pătrunde în lume și răul moral, suferința fiind acceptată ca o prezență constantă în lume. Răul apare în concepția teilhardiană ca făcând parte din planul divin, o constantă a evoluției, fie că e vorba despre un rău fizic, fie că e vorba despre răul moral. Ori teologia creștină, bazându-se pe Revelație, afirmă bunătatea creației, evenimentele naturale distrugătoare neavând nici o finalitate și neocupând nici un loc în planul lui Dumnezeu, survenind în lume după distrugerea armoniei originare. Adevăratul rău moral este păcatul, fiind rezultatul acțiunii libere a omului ca individ; păcatul are consecințe metafizice, pervertind natura umană până la apariția suferinței și morții.



Elementele inovatoare introduse de sistemul teilhardian trebuie să fie interpretate cu multă atenție și pretind o solidă cunoaștere a problematicilor ortodoxiei credinței. În același timp se impune o relectură atentă a întregii opere a părintelui Pierre Teilhard De Chardin, pentru a putea dialoga critic cu afirmațiile filosofilor sau a oamenilor de știință evoluționiști.

### Concluzii

Papa Ioan Paul al II-lea, adresându-se Academiei Pontificale de Știință, afirma că „evoluția e mai mult decât o ipoteză. Însă în loc să vorbim despre teoria evoluției, se cuvine să vorbim despre teoriile despre evoluție. Acest pluralism ține pe de-o parte de diversitatea explicațiilor care ne-au fost propuse referitor la evoluție, iar pe de altă parte de diferitele filosofii care se referă la aceasta.”<sup>17</sup> Teologia creației este obligată să țină cont la ora actuală de ultimele poziții ale științelor pozitive și de interpretările metaștiințifice aferente acestora, pentru a prezenta mesajul Revelației în limbajul categorial propus de cultura contemporană. Din necesitate se impune abordarea ideii de evoluție în contextul diferitelor curente care o susțin. Printre aceste teorii, concepția unui evoluționism dirijat de Dumnezeu, rămâne una din posibilitățile de a oferi omului contemporan o concepție despre lume în care să se regăsească modelele teoretice propuse de științele pozitive. Teoria lui De Chardin este depășită în ceea ce privește noile descoperiri din domeniul paleontologiei sau a geneticii, în primul rând datorită faptului că au trecut mai bine de cincizeci de ani de la moartea părintelui iezuit. Cunoștințele actuale asupra preistoriei omului sunt mult mai complexe.

În ultimul timp se observă o creștere a interesului față de lucrările lui De Chardin, apărând ediții postume și reeditări ale publicațiilor sale. În dezbateră generată de creaționiști și evoluționiști, sunt preluate din ce în ce mai des și citate din opera paleontologului iezuit, care este inserat în diverse sisteme teoretice sau este prezentat critic.

La nivel teologic se impune o atentă analiză a incompatibilităților aparente și o separare a interpretărilor eronate de ceea ce este exprimat valid. Popularitate postumă a lui De Chardin este la ora actuală în creștere și datorită preluării problematicii evoluției de către epistemologi, filosofi atei sau creștini, asociații sau cercuri de persoane interesate de acest domeniu, a internetului, fapt care obligă și teologia să se exprime critic față de lucrările publicate sau față de problematica dezbătută.

În teologia creației trebuie să se țină cont despre raportul dintre datele Revelației și datele științelor pozitive reunite de cosmologi. Există un punct Alfa al creației, întregul Univers având un început. Legile evoluției de la simplu spre complex sunt ca o forță tangențială care dispersează lumea, în timp ce punctul final spre care lumea se îndreaptă imprimă o forță radială de convergență care a intrat deja în lume dar va desăvârși opera sa unificatoare la plinirea Eshatonului.

<sup>17</sup> Ioan Paul al II-lea, *Scrisoare către Academia Pontificală de Științe*, 22 octombrie 1996.

Punctul  $\Omega$  nu poate fi decât Hristos, însă vorbim despre o perfecționare evolutivă a noosferei până la un  $\Omega$  final, care face ca lumea să îmbrățișeze atributele specifice omului-Dumnezeu, Isus Hristos: autonomie, actualitate, ireversibilitate și transcendență.<sup>18</sup> Ajungem astfel la o misterioasă eshatologie care interpretează instaurarea Împărăției ca punctul final al evoluției lumii, atingerea acestui punct final însemnând sublimarea în spiritual a întregii realități. Însă în teologia propusă de Teilhard de Chardin lipsește chipul originar al creației. Revelația afirmă că omenirea se îndreaptă spre desăvârșirea pe care a avut-o în momentul creației, spre starea dreptății originare, spre starea începuturilor, și nu e vorba despre o continuă evoluție a lumii, liniară. Unde este căderea omului și păcatul strămoșesc ?

În ambientul filosofic și al interpretărilor metaștiințelor, o parte a ideilor lui De Chardin sunt preluate în mod critic. Este important să nu confundăm la ora actuală evoluționismul cu darwinismul, ideea descifrării unei înaintări programate, evolutive, spre spiritual fiind susținută și de alți gânditori, de exemplu Pierre-Paul Grassé, fost titular al catedrei de evoluționism la Sorbona, și alții. Principalul merit al lui Pierre Teilhard de Chardin e acela de a fi propus o imagine dinamică asupra creației, deschizând drumul spre noi analize și abordări teologice care să înlăture ambiguitățile pe care lucrările sale și anumiți comentatori le-au generat. Rămâne deschisă calea filosofiei creștine și a teologiei de a oferi omului contemporan instrumentele conceptuale prin care mesajul mântuirii să ajungă la fiecare în parte și să poate fi acceptat.

---

<sup>18</sup> Cf. Pierre Teilhard de Chardin, *op. cit.*, p. 245.

## **ELEMENTI TEOLOGICO-STRUTTURALI DELLA LITURGIA DELLA PAROLA UNITÀ COSTITUTIVA PRINCIPALE DELLA CELEBRAZIONE EUCARISTICA, OSSIA SEMPLICE PARTE INTRODUTTIVA?**

**EDUARD FELICIAN FISCHER**

**RÉSUMÉ.** *Des éléments théologiques-structurels de la Liturgie de la Parole, L'Unité principale de la Célébration eucharistique ou juste une simple partie introductive?* Le principe fondamental qui a soutenu la motivation d'exprimer dans le présent article quelques idées est avant tout dépendant d'une perception erronée du rôle de la proclamation de la *Parole* dans le culte liturgique chrétien. Par une analyse attentive des livres de la Bible, on voit immédiatement que toute l'action liturgique de l'Eglise trouve son dynamisme dans l'enseignement du Sauveur, proclamé et transmis oralement d'abord et après transcrit et par le texte sacré fixe dans les livres canoniques de la Bible. Concernant la forme liturgique de la proclamation de la Parole, les deux modèles bibliques, appartenant aux deux testaments, ont été pris en considération pour fournir le premier modèle d'action communautaire de la proclamation de l'enseignement divin. Dans le cas de la narration néotestamentaire, dès le début, sortent en évidence non seulement la proclamation en elle-même, mais même une actualisation de la forme des textes de la Bible. La lecture et la prédication faites par le Christ Sauveur unissent intimement à la mise en acte des choses prophétisées en avant. La communauté chrétienne a perçu l'importance de la proclamation de la Parole dès les premiers instants de l'activité publique de l'Eglise, fait qui au décours des siècles a généré toute une série des rites liturgiques spécifiques pour chaque grande tradition de l'Eglise. Dans ce cas, l'analyse développée dans cet article concerne la Tradition liturgique byzantine, illustrant chaque élément précurseur, respectif suivant la proclamation de la Parole, y comprenant pas seulement ceux de l'Evangile. Les éléments liturgiques qui accompagnent les lectures bibliques ont un rôle déterminant en vue de l'assimilation la plus proche de l'enseignement divin, fait qui a fait naître une réaction communautaire contenue dans les formules liturgiques que l'Eglise propose comme intention de prières pour tous les besoins de ses membres.

**Keywords:** The Liturgy of the Word, Celebration of the Word, Byzantine liturgical tradition, Litany, Proclamation, Reading

### **Introduzione**

Il titolo dell'articolo esprime con un'intenzione disinvolta la mira dello studio, di esporre con chiarezza il ruolo principale giocato dalla Parola nell'intera celebrazione dell'Eucaristia. Tutto il dinamismo di qualsiasi azione liturgica della

Chiesa trova il suo punto di partenza in una disposizione divina, ricevuta dalla Chiesa di metterla in atto. I primi cristiani non sottovalutarono un tale comando, bensì lo misero davanti ai loro principali obblighi, fra i quali è anche la predicazione della Parola, sia in forma libera, in mezzo alla gente non credente, sia sotto forma liturgica, nelle loro assemblee. Lo studio sarà centrato innanzitutto sulla seconda forma, partendo dai riferimenti biblici per introdurre poi il discorso sulla formazione bizantina della celebrazione liturgica ove la Parola di Dio viene proclamata.

### **Il metodo**

Nello svolgimento della ricerca si è tenuto conto degli scritti teologico-liturgici di alcuni autori, che fecero riferimenti tanto alle capodopere patristiche, quanto ai vari documenti magisteriali, o testi liturgici apparsi nei manoscritti già pubblicati. Le ricerche degli autori citati nelle note a piè di pagina servono come punto d'approfondimento della presente riflessione, nel quale l'autore dell'articolo portò le sue osservazioni puntuali. In quanto riguarda direttamente un certo metodo, partendo dalle osservazioni portate da quelli che approfondirono prima l'argomento scelto, tutta la costruzione dell'articolo riguarda esclusivamente la Liturgia bizantina, facendo le doverose analogie per centrare il discorso sulle singoli parti della struttura liturgica componente della *proclamatio Verbi Dei*, per sottolineare l'importanza di una tale azione liturgica, anche nei tempi presenti, nei confronti dell'uomo moderno.

### **Riflessioni preliminari**

In seguito alla presentazione fatta nel libro degli Atti degli Apostoli, ognuno potrebbe rendersi conto della vita liturgica dei primi cristiani dopo l'uscita nel mondo della Chiesa. Il primo esponente esplicito della presidenza in un movimento ecclesiastico di una certa amplitudine fu proprio l'apostolo Pietro<sup>1</sup>. Il primo fatto che sorprende quel lettore della Scrittura, guardando oltre il semplice aspetto di una presentazione di un certo evento storico, è il fatto che l'intera attività liturgica della Chiesa cominciò con la predicazione. Non perdendo di vista il comando del Signore, di far memoria del suo mistero redentore, prima di procedere ad alcuna forma commemorativa, la Chiesa si mette nell'atto di seminare la Parola. Il *kerygma* gioca il primo ruolo principale.

Attraverso la comunicazione orale dell'evento Gesù, le prime comunità acquisirono il dinamismo necessario per mettere in atto una disposizione divina. Così, l'impronta della predicazione apostolica imprimerà le sue tracce sullo sviluppo ulteriore della *Synaxis* cristiana. È ben noto il fatto che prima della fissazione per scritto degli eventi compiuti da Gesù, all'interno dell'assemblea dei cristiani gli apostoli, oppure i testimoni oculari, raccontavano in modo orale i prodigi del Signore. Una volta fissati i dettagli degli eventi, assieme alle lettere pastorali

---

<sup>1</sup> Cf. At. 2;

apostoliche, le comunità cristiane leggevano quei testi prima di procedere al vero e proprio rendimento di grazie, ossia, all'*eucaristia*. La diffusione dell'abitudine di leggere le letture bibliche durante le celebrazioni domenicali fu notato dai vari autori dei primi decenni di vita cristiana post-apostolica.

Una ridotta percezione dell'intera celebrazione domenicale potrebbe correre il rischio di individuare come parte vera e propria dell'eucaristia soltanto quella parte quando si portano i doni e si fa la grande preghiera di rendimento di grazie. In nessun caso, quella sezione anamnetica della proclamazione della Parola, non è meno importante rispetto alla seconda metà della Divina Liturgia. Se si ammettesse l'idea che la proclamazione della Parola sarebbe soltanto un rito di "preparazione", allora bisogna aggiungere ancora un qualificativo, cioè, obbligatorio.

La lettura delle letture bibliche fa parte integrante della Divina Liturgia, in una maniera indissociabile. Tutta la teologia della proclamazione della Parola non si può riassumere altrimenti che una continua conversazione, un dialogo tra Dio e gli uomini. Tanto che gli uomini si rivolgono a Dio attraverso le preghiere di lode e di intercessioni, allo stesso tempo, Dio gli risponde per le letture proclamate nell'assemblea liturgica.<sup>2</sup>

### **Prefigurazione biblica veterotestamentare della Liturgia della Parola**

Indubbiamente, la più antica descrizione biblica di una liturgia della Parola s'incontra nell'Antico Testamento, più precisamente, in Neemia, il quale radunò tutto il popolo nella piazza per leggere e spiegare le scritture.<sup>3</sup> L'evento considerato

<sup>2</sup> Cf. Jean Hani, *La Divine Liturgie*, Édition de la Maisnie, Paris, 1981, p. 143;

<sup>3</sup> Ne 8, 1-12: *Tutto il popolo si radunò come un sol uomo sulla piazza che è davanti alla porta delle Acque, e disse a Esdra, lo scriba, che portasse il libro della legge di Mosè che il Signore aveva data a Israele. Il primo giorno del settimo mese, il sacerdote Esdra portò la legge davanti all'assemblea, composta di uomini, di donne e di tutti quelli che erano in grado di capire. Egli lesse il libro sulla piazza che è davanti alla porta delle Acque, dalla mattina presto fino a mezzogiorno, in presenza degli uomini, delle donne, e di quelli che erano in grado di capire; e tutto il popolo tendeva l'orecchio, per sentire il libro della legge. Esdra, lo scriba, stava sopra un palco di legno, che era stato fatto apposta; accanto a lui stavano, a destra, Mattitia, Sema, Anania, Uria, Chilchia e Maaseia; a sinistra, Pedaia, Misael, Malchia, Casum, Casbaddana, Zaccaria e Mesullam. Esdra aprì il libro in presenza di tutto il popolo, poiché stava nel posto più elevato; e, appena aperto il libro, tutto il popolo si alzò in piedi. Esdra benedisse il Signore, Dio grande, e tutto il popolo rispose: «Amen, amen», alzando le mani; e s'inclinaronono, e si prostrarono con la faccia a terra davanti al Signore. Iesua, Bani, Serebia, Iamin, Accub, Sabbetai, Odia, Maaseia, Chelita, Azaria, Iozabad, Anan, Pelaia e gli altri Leviti spiegavano la legge al popolo, e tutti stavano in piedi al loro posto. Essi leggevano nel libro della legge di Dio in modo comprensibile; ne davano il senso, per far capire al popolo quello che leggevano. Neemia, che era il governatore, Esdra, sacerdote e scriba, e i Leviti, che insegnavano, dissero a tutto il popolo: «Questo giorno è consacrato al Signore vostro Dio; non siate tristi e non piangete!» Tutto il popolo infatti piangeva, ascoltando le parole della legge. Poi Neemia disse loro: «Andate, mangiate cibi grassi e bevete bevande dolci, e mandate delle porzioni a quelli che non hanno preparato nulla per loro; perché questo giorno è consacrato al nostro Signore; non siate tristi; perché la gioia del Signore è la vostra forza». I Leviti calmarono tutto il popolo, dicendo: «Tacete, perché questo giorno è santo; non siate tristi!» Tutto il popolo se ne andò a mangiare, a bere, a mandare porzioni ai poveri, e a fare gran festa, perché avevano capito le parole che erano state loro spiegate.*

straordinario in quel momento della storia del popolo d'Israele, recentemente tornato dall'esilio, è rilevante per il fatto che tutti erano spiritualmente affamati, data la lunga mancanza della cura spirituale del popolo. La soluzione proposta da Esdra consisteva nella collettiva lettura e spiegazione della Legge, della Parola di Dio. In modo analogo, il raduno del popolo in piazza rappresenta in un modo prefigurativo l'*ekklesia* dei tempi recenti, intesa come la "Chiesa" dell'Antico Testamento, ove il lettore, lo "scriba", legge e porta un'approfondimento teologico della Parola di Dio. La capacità di assimilare il contenuto del testo dipendeva direttamente dall'abilità di colui che stava per spiegare il messaggio dei testi. Qui c'è da fare con un'azione comunitaria, in cui l'aspetto dell'ascolto recettivo gode il ruolo principale. Con tanta certezza, la lettura era intrecciata con gli interventi dei leviti che avevano il compito di spiegare e di interpretare il messaggio in un modo più autentico possibile.<sup>4</sup>

Dal precedente testo biblico escono in risalto alcuni aspetti che generano una ben definita teologia liturgica. Sin dall'inizio, bisogna sottolineare i dettagli che servivano per la solennità del momento. Il luogo della proclamazione della Parola di Dio fu scelto tenendo conto di dare la possibilità a tutti coloro che partecipavano al momento culturale di poter sentire la lettura. In quel caso, il posto fu la piazza, un luogo abbastanza capiente dove c'era posto per tutti. Un secondo aspetto importantissimo riguarda il luogo teologico dello svolgimento della lettura scritturistica. "Il palco di legno", prefigurazione della *bema*, che ulteriormente sviluppandosi sarà l'anticipazione dell'ambone, parte integrante degli arredi sacri di una chiesa cristiana.

Al livello teologico dello svolgimento della "prima liturgia della Parola", si possono notare gli elementi componenti all'azione sacra. L'inizio dell'ufficiatura sta sotto il segno della benedizione rivolta a Dio, alla quale il popolo risponde per l'*Amen*. Nessuno potrebbe definire con certezza quale formula di benedizione usava Esdra, però, è assai possibile che si tratti di una formulazione del genere: "*Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, re del mondo, che ci elegesti tra tutti i popoli e ci desti la Legge. Benedetto sei tu, Signore, datore della Legge*".<sup>5</sup> La lettura fatta da Esdra viene eseguita in modo proclamativo, *pro-clamare*, vuol dire un grido ad alta voce che risalga negli orecchi d'ognuno. Questo è un carattere eminentemente principale dello spargimento di una notizia, ossia, di un messaggio, indirizzato all'assemblea che ascolta la voce del Signore, attraverso la bocca di un lettore.

### **Il modello messianico della proclamazione della Parola: la Parola stessa che parla**

In base al modello della proclamazione della Parola nell'antica alleanza, vi è fornito un modello pure nella nuova. Stavolta al posto di Esdra sta come protagonista il Signore stesso. L'episodio di cui si parla fu trasmesso dall'evangelista Luca,

---

<sup>4</sup> Cf. Cesare Giraud, *Stupore eucaristico, Per una mistagogia della Messa, alla luce dell'enciclica Ecclesia dell'Eucaristia*, Ed. Vaticano, 2004, pp. 65-66;

<sup>5</sup> Cf. C. Giraud, *Stupore eucaristico*, p. 70;

descrivendo l'intervento "liturgico" di Gesù nella sinagoga di Nazaret.<sup>6</sup> Ovviamente, nel racconto biblico non bisogna intraprendere la ricerca degli elementi strettamente liturgici, come furono presenti nel racconto precedente, invece l'accento viene messo sul fatto dell'incarnazione del Verbo di Dio. Di solito, il lettore presta la sua bocca a Dio, però, in questo caso, fu proprio Dio ad annunciare la Parola che fu messa in atto proprio nella sua persona. È da notare un fatto importantissimo, cioè, che Gesù compie le usanze sinagogali, ove il lettore viene invitato dal capo della sinagoga a fare il servizio proclamativo e di prendere la parola per spiegare gli scritti.

Trattandosi di un discorso di un'esposizione dei pensieri, nel caso della proclamazione della Parola non si può prescindere dal testo, nè la lettura viene improvvisata. Ognuno di quelli che sono invitati a far la riflessione in seguito alla lettura, devono essere capaci di riconoscere il messaggio del testo sacro, fatto che dipende direttamente da una previa preparazione scolastica. Lo stupore che avvolse tutti quanti i presenti si legava al fatto che Gesù personalizzò l'omelia nella sua persona. Fu un caso unico che la Parola stessa proclami la Parola data da Dio ancor prima.<sup>7</sup>

### **La percezione dell'importanza della Liturgia della Parola presso i cristiani del secondo secolo**

Un primo esponente dello svolgimento dell'assemblea liturgica è proprio un laico, San Giustino Martire, che nella sua lettera apologetica, *Prima Apologia dei cristiani*, indirizzata all'imperatore Antonino Pio e al Senato romano, spiega intanto anche lo svolgimento del rito liturgico domenicale.<sup>8</sup> L'assemblea veniva diretta dal vescovo, avendo intorno a sé i vari ministri che lo aiutavano. La celebrazione si articolava in due grandi parti, la prima consacrata alla Parola, ed alla quale potevano partecipare pure i catecumeni, la seconda invece, era riservata

<sup>6</sup> Lc. 4, 16 – 22: *Gesù si recò a Nazaret, dov'era stato allevato e, com'era solito, entrò in giorno di sabato nella sinagoga. Alzatosi per leggere, gli fu dato il libro del profeta Isaia. Aperto il libro, trovò quel passo dov'era scritto: «Lo Spirito del Signore è sopra di me; perciò mi ha unto per evangelizzare i poveri; mi ha mandato ad annunziare la liberazione ai prigionieri, e ai ciechi il ricupero della vista; a rimettere in libertà gli oppressi, e a proclamare l'anno accettevole del Signore». Poi, chiuso il libro e resolo all'inserviente, si mise a sedere; e gli occhi di tutti nella sinagoga erano fissi su di lui. Egli prese a dir loro: «Oggi, si è adempiuta questa Scrittura, che voi udite». Tutti gli rendevano testimonianza, e si meravigliavano delle parole di grazia che uscivano dalla sua bocca, e dicevano: «Non è costui il figlio di Giuseppe?»;*

<sup>7</sup> Cf. C. Giraud, *Stupore eucaristico*, pp. 73-74;

<sup>8</sup> San Giustino Martire, *Prima Apologia dei cristiani*, 67: *Nel giorno chiamato del sole, in uno stesso luogo, avviene una riunione formata da gente che abita nelle città e nelle campagne. Lì, si legge pubblicamente i racconti trasmessi dagli apostoli e gli scritti dei profeti. Quando il lettore termina, il presidente dell'assemblea tiene un discorso ricco di riferimenti al vissuto e di esortazioni invitandoci a mettere in pratica le cose buone ascoltate. Nel frattempo, tutti si alzano in piedi e pregano insieme a voce alta. Poi, come abbiamo già sottolineato, terminata la preghiera, si porta pane, vino e acqua. Chi presiede l'assemblea, nel limite del possibile, eleva al cielo le preghiere e gli inni di ringraziamento, e tutto il popolo risponde con l'acclamazione: AMEN! Subito dopo avviene la distribuzione e lo condivisione dei cibi eucaristici, alimenti che sono portati dal diacono, pure, agli assenti della comunità.*

soltanto ai fedeli, dove si compì il sacrificio eucaristico. Il rito liturgico era molto più semplice rispetto alle liturgie eucaristiche odierne. Il saluto del presidente doveva essere di tipo paolino, la cui più semplice forma sarebbe “*Il Signore sia con voi!*” alla quale l’assemblea rispose “*E con il tuo spirito!*”. Il lettore, sicuramente, veniva invitato dall’assemblea, avendo il compito di leggere i testi biblici dei profeti e gli scritti degli apostoli, tranne il vangelo, lettura assegnata ad un diacono. Le letture venivano divise fra di loro con i canti dei salmi ed è molto possibile che tutta l’assemblea rispondeva con un ritornello. Durante le letture l’assemblea ascoltava seduta. Seguiva l’omelia fatta dal vescovo, che esortava i fedeli a vivere secondo l’insegnamento di vita del Signore. Finita l’omelia, l’assemblea,alzata in piedi diceva le preghiere, dette “dei fedeli”, però le intenzioni di preghiera venivano formulate dal vescovo, all’assemblea restava il compito di concludere le preghiere chidendo al Signore che siano ascoltate. Secondo alcuni studi, le intenzioni di preghiera ricoprivano i bisogni di tutta la Chiesa: l’unità dei cristiani, il benessere di tutta la Chiesa cattolica, la perseveranza nella fede, il dono dell’illuminazione dei catecumeni, la pace del mondo, ecc. Con queste ultime preghiere finì la “liturgia della Parola, raccontata da San Giustino Martire.”<sup>9</sup>

### **La Liturgia della Parola, sotto forma specifica della Tradizione bizantina**

Dopo la pace costantiniana, la vita della Chiesa conobbe una straordinaria fioritura manifestata attraverso la comparsa dei grandi centri patriarcali, che giocarono un ruolo importantissimo nello sviluppo tanto della parte istituzionale, quanto della liturgica cristiana. Uno dei questi grandi centri ecclesiastici fu proprio la vecchia città di Bisanzio, diventata ulteriormente Costantinopoli, la nuova Roma, nuovo centro di comando imperiale.

Passando brevemente sulle fasi storiche dell’evoluzione della Liturgia bizantina, possono essere notate cinque periodi successivi, più precisamente si tratta, delle ere: *paleo-bizantina*, *imperiale*, *dei secoli bui*, *studita* e la sintesi finale *neo-sabaitica*. Di tutti questi periodi, il più importante è la fase imperiale, sotto il regno di Giustino I (527-565) e dei suoi immediati successori, preoccupati di sviluppare anche una liturgia cattedrale rappresentativa dell’impero in cui vissero. Fino all’era imperiale, la liturgia a Bisanzio era di tipo tardo-antica, non comportando nessuna specificità locale. Con la costruzione della cattedrale Santa Sofia, si sviluppò una celebrazione eucaristica di una grandissima solennità, conosciuta sotto il nome di “liturgia stazionale”.<sup>10</sup> La forma “stazionale” della celebrazione costantinopolitana dell’eucaristia impiegava una lunga processione stradale prima della proclamazione propriamente detta delle letture bibliche. La processione consisteva in una lunga sfilata attraverso la città di Costantinopoli fino all’arrivo alla chiesa in cui veniva celebrata l’eucaristia. La forma processionale era ben

<sup>9</sup> A. Hamman, *La vie quotidienne des premiers chrétiens*, Ed. Hachette, Paris, 1971, pp. 211-214;

<sup>10</sup> Cf. Robert F. Taft, *Storia sintetica del Rito Bizantino*, Ed. Vaticana, 1999, pp. 20-21;



stabilita, cantando i salmi tra le fermate previste. Le fermate dipendevano degli eventuali edifici ecclesiastici, piazzati in mezzo alla via da percorrere. Giunti davanti alle chiese, oppure icone stradali, il diacono faceva una piccola litania, conclusa poi con una preghiera e dossologia pronunciata dal prete che presiedeva la processione.<sup>11</sup> Arrivati davanti la chiesa in cui si era decisa la celebrazione, si faceva l'ingresso, e dopo che tutti i partecipanti avevano preso posto, iniziava la celebrazione concreta.

La salmodia in uso durante la processione stradale veniva eseguita in una maniera antifonale, con un ritornello che in realtà poteva essere il Tropario della festa o solennità celebrata, poi, alla fine, la salmodia si concludeva sempre con il *Gloria Patri*.... Di regola, ogni processione era composta da tre salmodie antifonali, fatte in modo da finire la terza salmodia all'ingresso della chiesa scelta per la celebrazione eucaristica.<sup>12</sup> Cantando l'*Introitus* si arrivava dentro e con la *Grande litania* cominciava la liturgia della Parola, le letture vi erano introdotte da un saluto del presidente. La salmodia seguente, che divideva le letture, si faceva in un modo diverso, rispetto ai precedenti canti salmici, così s'incontrò una nuova forma di salmodia chiamata antifonale. La salmodia antifonale usava un ritornello fisso, oppure un Tropario, senza concludersi con il *Gloria Patri*....<sup>13</sup>

In seguito ai vari cambiamenti adoperati a causa della cessazione delle liturgie processionali, l'attuale forma della liturgia della Parola conosce nella Tradizione bizantina il seguente ordine di successione: *Benedizione trinitaria, Grande litania, Preghiera della prima salmodia antifonale, Prima salmodia antifonale, Piccola litania, Preghiera della seconda salmodia antifonale, Seconda salmodia antifonale, Preghiera della terza salmodia antifonale, Terza salmodia antifonale, Preghiera dell'ingresso, l'Ingresso, Tropari, Preghiera ed il canto del Trisagion, Salita ai troni, Saluto del preside, Lettura profetica – scomparsa, Salmodia responsoriale (Prokimenon), Lettura apostolica, Salmodia responsoriale (Alleluia), Preghiera del Vangelo, Lettura evangelica, Omelia, Preghiera e litania della supplica fervente, Preghiera e litania dei defunti, Preghiera e litania dei catecumeni, Preghiera e litania dei fedeli.*

#### ***Elementi bizantini anticipativi alla procamazione delle letture scripturistiche***

Tenendo conto di una testimonianza fatta dal San Giovanni Crisostomo, l'intera celebrazione eucaristica iniziava con il saluto del vescovo, *Pace a tutti*, con l'intenzione di dare il segno allo svolgimento delle proclamazioni delle letture. Nell'odierna celebrazione bizantina, il saluto del presidente della celebrazione segue subito dopo il canto del Prokimenon. All'origine, come fu già detto, prima del saluto iniziale, c'era una lunga serie di azioni liturgiche, tra le quali la benedizione

<sup>11</sup> Cf. Juan Mateos, *La célébration de la Parole dans la Liturgie byzantine*, Orientalia Christiana Analecta 191, Roma, 1971, pp. 35-37;

<sup>12</sup> *Ibidem*;

<sup>13</sup> Idem, p. 13;

ed il canto del Trisaghion inquadrava le salmodie antifonali, compreso pure la processione col Vangelo.<sup>14</sup>

Dato il chiaro intento di rendere una glorificazione della Santissima Trinità, la benedizione iniziale sta per esprimere il contesto soteriologico della Chiesa, che pur vivendo nel mondo materiale, agisce in vista della vita eterna che avrà luogo nel *regno dei cieli*.<sup>15</sup> Questa teologia vuol esprimere pienamente la benedizione trinitaria, detta ad alta voce all'inizio della Liturgia eucaristica bizantina: "*Benedetto il regno del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, ora e sempre e nei secoli dei secoli*".

La *Grande litania* oppure, la *Litania della pace*, occupa il suo posto attuale da non molto tempo. Le Costituzioni Apostoliche notano il collocamento di una sorte di Litania rassomigliante a quella *della pace* alla fine delle letture, prima del rinvio dei catecumeni. Si tratta, perciò, dei secoli IV° e V°. Nei IX° e X° secoli, la Litania della pace venne recitata subito dopo l'Ingresso, prima del canto del Trisaghion, di quel modo che la preghiera connessa al canto si recitava durante la litania. In seguito, nel XI° secolo, cominciò lo spostamento fino al momento attuale, collocandosi immediatamente dopo la benedizione incipiente, mutamento fissato e codificato appena nel XIII° secolo. Certi studiosi vedono la collocazione della Litania della pace tra l'Ingresso ed il Trisaghion come un'influenza della Liturgia armena.<sup>16</sup>

Prima di passare all'analisi delle Salmodie antifonali, forse è lecito trattare brevemente anche le *Piccole litanie*. Queste forme di preghiera sono le abbreviazioni della litania completa della pace, riprendendo soltanto il primo invito e l'ultimo, prima del ricordo della Madre di Dio. Le prime attestazioni documentate delle forme litaniche abbreviate compaiono in alcuni manoscritti, tanto che il Typikon costantinopolitano di quell'epoca non le menziona ancora. Viene supposto che le forme litaniche brevi sarebbero le prolungazioni degli inviti diaconali, di tipo "*Preghiamo il Signore*", tanto che in una maniera leggermente ampliate, che precedono le preghiere sacerdotali. L'invito "*In pace preghiamo il Signore*" appare nei documenti, sia per introdurre la recitazione di una preghiera, sia per cominciare una litania.<sup>17</sup>

Per quanto riguarda le *Antifone*, basta aggiungere il fatto che esse sono state scelte in funzione delle feste, illustrando attraverso i versetti salmici il mistero celebrato, sintetizzato alla fine d'ogni Antifona nel ritornello lo stesso evento celebrato. I ritornelli sono brevi invocazioni alla Madonna, ai santi, oppure a Cristo, attaccando per una breve formulazione concreta ciò che si festeggia. La terza Antifona delle feste si conclude con il ritornello di tipo troparico, ripreso poi al canto del resto dei Tropari dopo il *Piccolo ingresso*.<sup>18</sup>

Le *Preghiere delle Antifone* sono conesse alla triplice salmodia che le accompagna. L'estensione delle Preghiere antifonali sono brevi e sintetiche. La prima

<sup>14</sup> Idem, pp. 27-28;

<sup>15</sup> Cf. Mt. 4, 17;

<sup>16</sup> Cf. Juan Mateos, *La célébration de la Parole...*, pp. 29-31;

<sup>17</sup> Idem, p. 31;

<sup>18</sup> Idem, pp. 49-55;

traccia documentata delle sopraddette preghiere si trovano nel manoscritto *Barberini gr. 336*, appartenente al VIII° - IX° secolo, recitati durante la Liturgia di San Basilio. Leggendo le tre preghiere, vi è nota la differenza dello stile fra la prima e la terza preghiera, da una parte, poi, dall'altra parte, si costata una diversità tra la seconda e le altre due preghiere. Nel primo caso, la struttura della preghiera è una classica, iniziando con una invocazione di Dio, enumerando una serie di attributi divini. La seconda preghiera si presenta sotto la forma di una serie de richieste senza un filo logico. In realtà si tratta di una preghiera di benedizione, somigliante alla *Preghiera dell'Ambone*, detta alla fine della celebrazione eucaristica. Fin qui, ambedue le preghiere antifonali sono rivolte a Dio Padre, ossia al Dio Trino, mentre la terza preghiera è fortemente cristologica, con una semplice inconseguenza finale, avendo una dossologia trinitaria.<sup>19</sup>

L'*Ingresso col Vangelo*, ossia, come vi è più conosciuto, *Il piccolo Ingresso*, è il vecchio resto dell'ingresso vero e proprio in chiesa, alla fine della procesione fatta per le strade. Secondo le testimonianze di San Massimo il Confessore, il vero inizio della celebrazione eucaristica venne marcato con l'ingresso del vescovo assieme al popolo partecipante.<sup>20</sup> Nella prima parte della Divina Liturgia, l'*Ingresso* attuale si è ridotto ad una uscita dal santuario, portando il libro dei Vangeli, con il quale si rientra per le porte reali. La procesione in sè finisce con la sessione dell'abside, dove tutti i chierici prendono i loro posti.

L'introduzione della proclamazione delle letture viene fatta dal canto dei Tropari, brevi strofe poetico-teologiche, con l'intento di introdurre di più i partecipanti nel mistero che si sta celebrando. Subito dopo il canto dei Tropari, fino al XII° secolo vi era collocata la recitazione della *Litania della pace*, spostata poi al suo posto occupato nel presente. Il *Trisaghion*, l'inno del "tre volte santo", perchè ciò che si canta rende lode al "Dio santo, Dio potente, Dio immortale, abbi pietà di noi. Per la prima volta, il Trisaghion viene menzionato come un inno cantato durante il concilio calcedonese., dove i vescovi orientali l'hanno cantato insieme con altri inni. L'origine del canto è allacciata ad un racconto leggendario di un bambino rapito nei cieli, durante una procesione penitenziale, e dopo essere tornato il bimbo raccontò ciò che gli insegnò un angelo da cantare. Subito dopo, il patriarca costantinopolitano, Proclo (434-446) ordinò a tutti di cantarlo.<sup>21</sup> Durante il canto del Trisaghion, si fa la preghiera che accompagna il canto, riprendendo più largamente il tema dell'inno breve che si canta.

### ***Le letture bibliche proclamate nella celebrazione bizantina della Parola***

Il corpo originale delle letture bibliche, che costituiscono la liturgia della Parola nella Tradizione bizantina comprendeva all'inizio la proclamazione di tre

<sup>19</sup> Idem, pp. 57-59;

<sup>20</sup> Cf. San Massimo il Confessore, *Mystagogia*, IX, Ed. Institutul Biblic si de misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, Bucuresti, 200, p. 29;

<sup>21</sup> Cf. Juan Mateos, *La célébration de la Parole...*, p. 99;

testi, primo dall'Antico Testamento, poi altre due, dal Nuovo Testamento. prima di procedere alla lettura biblica, il presidente della celebrazione si rivolge all'assemblea con un *saluto*, augurandole la pace, "*Pace a tutti!*". San Giovanni Crisostomo porta una spiegazione al ripetuto saluto di pace, fatto dal presidente, durante l'intera celebrazione liturgica. Il modello da imitare è proprio Cristo, che dopo la sua risurrezione salutava gli apostoli, dandogli la pace, per portarla dappertutto a condividere con il prossimo.<sup>22</sup> Lo stesso argomento propone un'altro grande Padre della Chiesa, Cirillo di Alessandria, insegnando i suoi fedeli sul senso del saluto di pace.<sup>23</sup>

Dopo il primo saluto di pace del presidente, nella Liturgia eucaristica costantinopolitana, fino al VII° secolo possedeva pure una lettura profetica. San Massimo il Confessore menziona l'esistenza della lettura veterotestamentaria, conosciuta sotto il nome di "*Legge e Profeti*".<sup>24</sup> In alcuni casi, l'attuale ordinamento liturgico bizantino prescrive ancora la lettura profetica in occasione della celebrazione eucaristica quando vi è unita col Vespro, al Natale, all'Epifania e alla Pasqua. In tutti gli altri casi, la lettura veterotestamentaria rimane da leggersi soltanto durante i Vespri. All'inizio del X° secolo, la lettura profetica fu completamente omessa dalla celebrazione eucaristica bizantina. Nella prima fase, il suo posto venne preso dalla lettura dei vari testi conciliari, scelti in funzione degli eventi commemorati in una tale data fissa.<sup>25</sup> La soppressione della profezia ebbe luogo nella stessa epoca quando la liturgia subì notevoli cambiamenti, ed una possibile spiegazione potrebbe essere il fatto che per sua teologia, la lettura veterotestamentaria appartiene al Vespro, simbolicamente raffigurando il tempo scorso prima della venuta di Cristo. Tutto ciò che si fa nella liturgia eucaristica è qualcosa di totalmente nuovo, apportata da Cristo.<sup>26</sup> Questa teoria non è ben provata, lasciando spazio agli ulteriori studi ed indagini per portare alla luce il vero motivo della sparizione della lettura veterotestamentaria.

Il *Prokimenon*, per natura della sua esecuzione, è un salmo responsoriale, la sua caratteristica fu presentata poco prima. Etimologicamente, il suo nome si tradurrebbe "*pro-hymnos*", un primo inno o versetto salmico con lo scopo di essere ritornello per la salmodia. Il *Prokimenon*, al di là del fatto che è una preghiera, gioca un ruolo di divisione tra le letture.<sup>27</sup> Di regola il salmo responsoriale del

<sup>22</sup> San Giovanni Crisostomo, *In epistolam ad Colossenses Homilia 3, 4*, in *Patrologia Graeca* 62, 322: "*E una volta, e due volte, e molte volte colui che presiede la Chiesa dona il saluto di pace, dicendo: Pace a voi! Perché? Perché essa è la madre di tutti i beni, essa è la base della gioia. Per questo anche Cristo ha ordinato che gli apostoli, entrando nelle case, dicessero subito...: «Pace a voi» [Cf. Mt. 10, 12]. Quello che presiede alla Chiesa non dice soltanto Pace a voi, anzi: «Pace a tutti!»*".

<sup>23</sup> Cirillo di Alessandria, *In Ioannis Evangelium 12*, in *Patrologia Graeca* 74, 708b: "*Cristo salutava in modo ripetuto i seguaci, usando espressioni familiari a loro, dicendoli: «Pace a voi». Così, lui istituì una regola per i fedeli della Chiesa. Perciò, innanzitutto nei raduni santi, nelle sinassi, all'inizio della celebrazione mistica, noi ci diamo gli uni agli altri questo stesso saluto.*"

<sup>24</sup> Cf. San Massimo il Confessore, *Mystagogia*, XXIII, p. 36;

<sup>25</sup> Cf. Juan Mateos, *La célébration de la Parole...*, pp. 131-133;

<sup>26</sup> Idem, p. 133;

<sup>27</sup> Cf. Juan Mateos, *La célébration de la Parole...*, p. 134;

Prokimenon viene scelto sempre di modo che sia adeguato alla festa, oppure al ricordo del giorno, data la dedicazione dei giorni della settimana bizantina ai seguenti ricordi: lunedì alle potenze celesti (angeli), martedì al Precursore di Gesù, San Giovanni Battista, mercoledì al ricordo della Madonna e alla Croce, giovedì agli apostoli, venerdì esclusivamente è dedicato alla Croce e alla passione del Signore, e alla fine, sabato ai defunti. La dedicazione del Prokimenon domenicale riguarda in quanto possibile la risurrezione di Cristo. All'origine, il Prokimenon fu un salmodia molto più lunga, rispetto all'attuale breve invocazione salmodica, invece col passare del tempo, fu accorciato arrivando alla forma attuale.

La seconda lettura della liturgia della Parola è costituita dall'*Apostolo*. Già dall'inizio il nome è volutamente scelto ad essere come tale, esprimendo il genere della proclamazione. L'*Apostolo* è sempre una lettura di un certo testo degli scritti apostolici, attribuiti ai discepoli di Cristo, come San Paolo, San Pietro, San Giovanni, San Giacomo, San Giuda, includendo qui anche il libro degli Atti degli Apostoli. Come una novità, vista nel senso di un progresso ulteriore, nella tradizione liturgica di alcune Chiese orientali bizantine entrò non tanto tempo fa l'abitudine di leggere durante la Quaresima i brani dell'*Apocalisse*. Gli studiosi ancora sono molto divisi nell'interpretare questa novità o innovazione come un frutto legittimo del progresso organico. Tutta la problematica entra in diretta contraddizione con l'antica tradizione cristiana di conservare i giorni feriali della Quaresima come privi della celebrazione eucaristica abituale. Se l'*Apostolo* è previsto per leggersi durante la Divina Liturgia, e se nella Quaresima non la celebrano, allora è giusta la domanda perché introdurre nel ciclo delle letture apostoliche l'*Apocalisse*? La questione rimane aperta.

In vista dell'ultima proclamazione biblica, il Vangelo, c'è da fare con un'ultima salmodia, di tipo responsoriale, cioè, il "*salmo alleluatico*". A differenza del Prokimenon, il salmo alleluatico non si prolungava mai fino ad un salmo intero, limitandosi al massimo a tre versetti. Il ritornello, ovviamente, ebbe l'*Alleluia*. Allo stesso modo come il salmo precedente divideva due letture, il canto dell'*Alleluia* fa la stessa cosa, ed in più, solennizza il momento dell'incensazione del libro del vangelo. Vari manoscritti non fanno neanche una breve menzione su questo rito, da dove concludesi che all'origine quest'azione liturgica mancava totalmente. Le prime menzioni dell'incensazione appaiono nel VIII° secolo, facendo la menzione dell'atto liturgico, compiuto dal diacono, durante il canto del salmo. In ciò che riguarda l'incensazione, mai nessun documento non aveva determinato il modo in cui dev'essere compiuto, e neanche il fatto che l'azione culturale deve superare i limiti del santuario. La più semplice forma d'incensazione è intorno alla mensa dell'Altare, seguito in alcuni casi, anche dei ministri presenti. Tutti gli altri modi di incensare sono ulteriori sviluppi, che non si giustificano teologicamente, tanto tempo che il sacrificio dell'incenso riguarda il libro dal quale avrà luogo la lettura seguente, così si potrebbe dedurre che le ulteriori forme sono i frutti di una conoscenza del senso dell'atto liturgico.<sup>28</sup> Incensare durante la lettura dell'*Apostolo* tira

---

<sup>28</sup> Idem, pp. 135-136;

via l'attenzione dell'assemblea dal messaggio o insegnamento contenuto nei scritti, e di più, le piccole campanelle collocate sulle catenine del turibolo, per il loro rumore, coprono la voce del lettore che sta proclamando il brano apostolico.

Allo stesso modo come le precedenti due letture trovano il loro giusto posto di proclamazione, pure il *Vangelo*, venne letto ad alta voce dall'Ambone. Prima di procedere alla lettura evangelica, il diacono ammonisce l'assemblea, dicendo ad alta voce: "*Sapienza!*", "*In piedi!*", "*Ascoltiamo il santo Vangelo!*", ammonizioni alle quali si aggiunge di nuovo il saluto del preside, "*Pace a tutti!*". Il saluto di pace, inizialmente lo dava il patriarca, abitudine estesa poi a tutti i vescovi e presbiteri.<sup>29</sup> Dopo l'annuncio del nome dell'evangelista dal cui scritto si leggerà, l'assemblea rende una breve glorificazione a Dio, riprendendola pure alla fine della proclamazione. "*Gloria a te, Signore, gloria a te*" è un'acclamazione del popolo che appare per la prima volta in un documento del XV° secolo, però si deve tener conto anche del fatto che gli eucologi riproducevano piuttosto i testi detti dai chierici, rispetto a quei dei laici.

#### ***Elementi liturgici bizantini susseguenti alla proclamazione della Parola***

La parte conclusiva della liturgia della Parola è costituita dalle Litanie e delle Preghiere *della supplica fervente, dei defunti, dei catecumeni e dei fedeli*. La prima forma litanica trova la sua origine nel testo degli Atti degli Apostoli, dove la Chiesa di Gerusalemme prega incessantemente per Pietro.<sup>30</sup> Le invocazioni della litania mostrano un tono intensivo di supplica, prolungata su varie intenzioni di preghiera che copre i bisogni quotidiani della Chiesa: *la misericordia di Dio per la remissione dei peccati, il benessere della gerarchia, dei chierici, dei fedeli, degli abitanti delle località in cui si vive, per i precursori e genitori defunti, per tutti presenti*, che portano avanti i preziosi doni per l'eucaristia. La dossologia finale riprende il tema della misericordia, chiamando Dio "*misericosordioso e amico degli uomini*", intenzioni di preghiera incluse anche nella breve supplica detta sottovoce durante la litania.<sup>31</sup> La litania della supplica fervente gioca un ruolo di unificazione dei fedeli presenti alla celebrazione con tutti quanti sono sparsi nel mondo intero dove la Chiesa vi è già costituita. Dato il suo carattere penitenziale e di preghiera per vari bisogni, la litania supplichevole non fu composta per la sua attuale collocazione. Con molta probabilità, l'origine della litania su cui stiamo parlando risale all'abitudine costantinopolitana di fare tre volte all'anno una preghiera solenne nel foro della città, dove in seguito alle letture si faceva un consistente preghiera per il benessere degli abitanti dell'impero. In tale modo, essendo una litania fatta subito dopo il Vangelo, fra il VII° e VIII° secolo, fu semplicemente introdotta anche nella celebrazione eucaristica ordinaria, collocata dopo il Vangelo e l'omelia.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Idem, p. 144;

<sup>30</sup> Cf. At. 12, 5, in Juan Mateos, *La célébration de la Parole...*, p. 148;

<sup>31</sup> *Ibidem*;

<sup>32</sup> Idem, p. 155;

La *preghiera* e la *litanìa dei catecumeni* si giustifica pienamente per il fatto che all'eucaristia potevano recarsi soltanto i membri battezzati della Chiesa. Fino al punto dell'omelia, vista come un'istruzione fatta dal preside, i catecumeni furono invitati a partecipare, data la loro preparazione per l'ingresso fra i fedeli di Cristo. L'usanza del rinvio dei catecumeni dopo la Liturgia della Parola venne attestata già nelle *Costituzioni Apostoliche*<sup>33</sup>, siccome in un canone del sinodo di Laodicea viene deciso il rinvio degli aspiranti al Battesimo.<sup>34</sup> Prima del loro rinvio, la Chiesa chiede per loro una lunga serie di cose buone, tutte in vista della loro incorporazione nella Chiesa, così *la misericordia di Dio per la remissione dei peccati, l'apprendimento della parola della verità, la rivelazione del Vangelo della giustizia, l'unione loro con la Chiesa cattolica ed apostolica*. Tutte le suppliche fatte da parte dei fedeli per i catecumeni si sintetizzano nella preghiera fatta per loro, che si concretizza sotto la forma di una benedizione prima della loro partenza, conturando il discorso orazionale verso il ricevimento del Battesimo.<sup>35</sup>

Gli ultimi elementi costitutivi della sezione componente della Liturgia della Parola sono le *due litanie dei fedeli con le loro preghiere aggiunte*. Paragonando le piccole litanie dall'inizio della celebrazione con quelle dei fedeli, si costata un breve annesso all'inizio della prima invocazione litanica, "*Tutti noi fedeli, ancora preghiamo...*". Un'analisi fatta alle due preghiere dei fedeli fa emergere il loro ruolo svolto nella celebrazione liturgica. Come una curiosità, la prima preghiera sembra non essere detta a nome di tutti i fedeli, bensì soltanto del clero. Si potrebbe dire che una preghiera del genere, che sta chiedendo la grazia per il clero, trova la sua finalità nel servizio prestato ai fedeli laici. Come esprime anche la preghiera, il clero riconosce sè stesso come mediatore tra Dio e gli uomini. Presentandosi davanti l'Altare, il clero ringrazia per avergli concesso, il Signore, di fare quel servizio ministeriale a favore di tutti. L'altra preghiera rimanente, detta per i fedeli, sottolinea la stessa differenza tra il clero ed i fedeli laici. A differenza della prima, questa preghiera già esprime espressamente l'intenzione di tutti coloro che sono presenti di comunicarsi con i santissimi misteri di Cristo. Appena giunti a questo punto, si fa il logico legame delle due parti della celebrazione eucaristica, quella della Parola con quell'eucaristica.<sup>36</sup>

### **Aspetti teologici generali che riguardano la Liturgia della Parola**

La lettura dei testi sacri, proclamati durante la celebrazione della Parola, costituisce la prima principale azione culturale della Divina Liturgia. Simbolicamente, il lettore, ossia colui che svolge questa missione, presta la sua bocca, tanto ai profeti ed all'apostolo che una volta parlavano a viva voce ai loro ascoltatori, quanto al Figlio di Dio che una volta parlava ed imparava la verità, ciò che nei sacri scritti

<sup>33</sup> Cf. *Cost. Apost. VIII, 6-11*;

<sup>34</sup> Cf. *Sinodo di Laodicea, can. 19*: "*Dopo il sermone del Vescovo, la preghiera per i catechumens deve essere fatta in primo luogo da lui, e dopo che i catecumeni sono usciti, si fa la preghiera per coloro che sono sotto la penitenza, ...*";

<sup>35</sup> Cf. At. 12, 5, in Juan Mateos, *La célébration de la Parole...*, p. 157;

<sup>36</sup> Idem, p. 162,

risuona nelle orecchie dei cristiani.<sup>37</sup> Per favorire una fruttuosa partecipazione “all’ascolto della Parola”, bisogna trovare il tono giusto per poterlo fare. Si sa che nelle chiese di rito bizantino, la proclamazione delle letture indossa una veste liturgica accentuata, la lettura viene letta in modo intonato, da far sintonia con tutta l’ufficiatura cantata. Talvolta nascono pure dei problemi, il lettore non riesce sempre ad adeguarsi ad una tale esigenza: farti capire, e far capire i testi alle orecchie che ascoltano! È vero, dappertutto dove s’incontra una partecipazione umana ad un’azione comunitaria, non manca il soggettivismo. Nonostante si tratta di un testo sacro, ispirato da Dio, messo per iscritto da un certo autore, il “lettore” coinvolge nella proclamazione le sue proprie caratteristiche personali. In quanto sa cantare, lo canta in un modo da prolungare i testi fino al punto da non ricordarsi più di che cosa si trattava all’inizio del brano scritturistico. La mancanza della coerenza a livello proclamativo, da’ ai fedeli presenti l’impressione di dover sentire un certo “rumore prescritto”, perché si fa così. Non c’è forse niente di più sbagliato nella liturgia che di pensare che fosse realmente così. Un altro aspetto di soggettivismo tocca l’idoneità del “lettore”. Tante volte emergono i limiti, forse carichi di responsabilità per l’ignoranza della previa preparazione personale, quando nelle classi elementari s’insegnava come leggere, come rispettare la punteggiatura. Con una dose di cinismo si domanda l’ascoltatore, *forse il “lettore” mancava di quelle lezioni di grammatica*. Una lettura frettolosa, incomprensibile non rende onore né a colui che legge, ma neanche alla Parola proclamata.

Ognuno potrebbe domandarsi: Perché si legge la Parola di Dio nelle assemblee liturgiche? Se si tratta di un testo difficile, scritto tanto tempo fa, che senso ha ancora leggerlo? È vero, secoli fa, pochissimi sapevano leggere, invece oggi la società è alfabetizzata e riesce leggere da solo qualsiasi testo. Vale ancora la pena di proporre ai fedeli l’assioma paolino «fides ex audit»<sup>38</sup>, in altre parole, la fede che dipende dall’ascolto?<sup>39</sup> In quanto l’apostolo Paolo insiste sul modo del ricevimento della fede, per l’ascolto, la Liturgia della Parola trova ancora un fondamento particolarmente solido in un altro passaggio della stessa lettera, dove l’apostolo rende grazie a Dio per averlo fatto ministro di Gesù Cristo tra i pagani, esercitando l’ufficio sacro del vangelo di Dio perché i pagani divengano una oblazione gradita, santificata dallo Spirito Santo.<sup>40</sup> San Paolo, dunque, portò la parola di Dio e la proclamò oralmente, allo stesso modo come lo fecero i profeti, come lo fece Gesù stesso. Ecco il motivo per cui la Parola si legge nelle assemblee liturgiche.

### ***La relazione fra la proclamazione e l’attualizzazione della Parola di Dio***

Il messaggio contenuto nella Parola di Dio potrebbe essere recepito sotto varie forme. Nel caso dell’approfondimento sulla via dello studio, lo scritto venne analizzato dal punto di vista grammaticale, lessicale, etimologico, esegetico, ed in

<sup>37</sup> Cf. Jean Hani, *La Divine Liturgie*, p. 143;

<sup>38</sup> Rm. 10, 17;

<sup>39</sup> Cf. C. Giraudo, *Stupore eucaristico*, p. 63;

<sup>40</sup> Rm, 15, 16;



altre varie forme. Parimenti, per via della lettura individuale, la Parola si costituisce una veramente preziosissima fonte d'ispirazione e di meditazione personale. È vero che tutte questi approcci godono di un valore inestimabile a livello dello studio di ricerca e della vita spirituale, però la parola viva, letta da un lettore, arriva agli orecchi e al cuore del popolo radunato. La lettura nell'ambito del culto liturgico potrebbe intendersi come una attualizzazione quasi-sacramentale della Parola di Dio, dove il lettore compie un ministero per rendere una realtà salvifica indubbiamente compiuta. Attraverso la bocca del lettore, Dio stesso parla ai fedeli, e di più, attualizza la sua parola non soltanto nella vita di coloro che l'avevano sentita per la prima volta, ma agisce anche nel corso delle vite degli ascoltatori. Tuttavia, l'efficacia dell'azione santificatrice della Parola di Dio è direttamente dipendente anche dagli orecchi che la ricevono e la fanno penetrare per dirigere la vita del cristiano.<sup>41</sup>

Per ragioni intrinseche le Sante Scritture devono essere comunicate durante il culto divino. Proprio per questo motivo, il Magistero della Chiesa esorta sull'importanza della Parola nella vita dei cristiani: *“Nella celebrazione liturgica la sacra Scrittura ha una importanza estrema. Da essa infatti si attingono le letture che vengono poi spiegate nell'omelia e i salmi che si cantano; del suo afflato e del suo spirito sono permeate le preghiere, le orazioni e i carmi liturgici; da essa infine prendono significato le azioni e i simboli liturgici. Perciò, per promuovere la riforma, il progresso e l'adattamento della sacra liturgia, è necessario che venga favorito quel gusto saporoso e vivo della sacra Scrittura, che è attestato dalla venerabile tradizione dei riti sia orientali che occidentali.”*<sup>42</sup> Le parole della Scrittura si attualizzano per la recitazione rituale orale. Nell'Antico Testamento, vigeva una vera teologia rabbinica che guardava la lettura liturgica un *anti-typus* della viva voce di Dio, sentito al monte Sinai. Per questo, la lettura liturgica richiede un certo ritmo di esecuzione, come fu detta per la prima volta in quel momento della sua erezione dalla “bocca” di Dio.<sup>43</sup>

Una parte integrante molto importante della Liturgia della Parola è l'*Omelia*. L'omelia non ha il ruolo di eclissare le letture, ossia l'importanza teologica delle letture, ma si costituisce ad essere il loro complemento organico. Attraverso l'omelia, l'attualizzazione della Parola viene esplicitato, reso intendibile a tutti coloro che la ricevono. Le letture scritturistiche si costituiscono ad essere una catechesi per i fedeli della Chiesa, riunita sotto la forma liturgica comunitaria. L'insegnamento di Cristo è compreso nei Vangeli, e viene più largamente approfondito per voce degli apostoli, tralasciate per noi nel loro epistolario. Tuttavia, c'è pure bisogno di un'autentica interpretazione giusta e legittima da parte della Chiesa, e quello avviene per mezzo dell'omelia fatta in diretta dipendenza dei brani letti. L'insegnamento della Chiesa provvede chiaramente questo obbligo dei chierici,

<sup>41</sup> Cf. C. Giraud, *Stupore eucaristico*, pp. 75-76;

<sup>42</sup> *SC 24*;

<sup>43</sup> Cf. Jean Hani, *La Divine Liturgie*, pp. 146-147;

rispetto l'approfondimento della Parola: *“Si raccomanda vivamente l'omelia, che è parte dell'azione liturgica. In essa nel corso dell'anno liturgico vengano presentati i misteri della fede e le norme della vita cristiana, attingendoli dal testo sacro. Nelle messe della domenica e dei giorni festivi con partecipazione di popolo non si ometta l'omelia se non per grave motivo.”*<sup>44</sup>

### ***Il legame mutuo tra la “proclamazione” e la “acclamazione”***

Alla “proclamazione” i fedeli rispondono per una “acclamazione”, visti i vari modi in cui si dà la risposta alle iniziative divine sotto forma liturgica, in funzione di ogni singolo rito in parte. I fedeli, una volta stati resi capaci di accogliere la Parola, rendono ringraziamenti per la dignità ricevuta di essere ricevitori della rivelazione fatta. Dio rivela ai fedeli la sua storia con tutti i suoi piani di azione, trasmettendo i segreti della vita che verrà. L'apostolo Paolo dice: *“anche noi ringraziamo Dio continuamente, perché, avendo ricevuto da noi la parola divina della predicazione, l'avete accolta non quale parola di uomini, ma, come è veramente, quale parola di Dio, che opera in voi che credete.”*<sup>45</sup> Lo stesso apostolo citato sopra argomenta la sua insistenza sulla proclamazione orale della Parola, affermando: *“La fede dipende dunque dalla predicazione e la predicazione a sua volta si attua per la parola di Cristo.”*<sup>46</sup>

I fedeli cristiani, ascoltatori del messaggio di Dio, rispondono per le loro preghiere supplichevoli, come testimonia proprio San Giustino, dettagliando l'azione liturgica compiuta dopo le letture e l'omelia: *“ci alziamo insieme ed eleviamo suppliche.”*<sup>47</sup> È da notare che qualsiasi supplica è una preghiera di domande rivolte a Dio Padre.<sup>48</sup> Quanto riguarda il formulario della preghiera litanica, che segue le letture, è da notare il fatto che le intenzioni diaconali propongono sempre all'assemblea di domandare cose positive, che servirebbero a tutti. Tutte le intenzioni di preghiera, formulate dal diacono nelle litania della supplica fervente, toccano la Chiesa in tutta la sua complessità, come fu mostrato già prima. La risposta dei fedeli alle formule proposte si riassume per una preghiera breve, ma di una forte espressione, *Signore pietà*, ripetuta per tre volte. In un testo mistagogico, appartenente alla Tradizione costantinopolitana, i fedeli sono esortati ad essere pazienti e perseveranti nel pregare.<sup>49</sup> Qualsiasi sia il grado della difficoltà dei testi, l'omelia cercherà di sollevare l'ostacolo, tanto che essa sia fatta tenendo sempre conto dei

<sup>44</sup> SC 52;

<sup>45</sup> 1 Tess. 2, 13;

<sup>46</sup> Rom. 10, 17;

<sup>47</sup> Cf. San Giustino Martire, *Prima Apologia dei cristiani*, 65;

<sup>48</sup> Cf. C. Giraudo, *Stupore eucaristico*, p. 77;

<sup>49</sup> Cf. C. Giraudo, *Stupore eucaristico*, p. 81: *“Non dovrete neppure preoccuparvi di comprendere, perché le letture dei profeti, e specialmente quelle di San Paolo, sono difficili. Pazientate, in attesa che finiscano. Ovviamente presterete attenzione al vangelo, perché le parabole e i racconti dei miracoli sono più facili. Ma soprattutto state attenti a quando si alzerà il diacono, allora vi alzerete anche voi e, ogni volta che egli avrà finito di parlare, gridate con le vostre voci squillanti Kyrie eleison”.*

suoi destinatari, altrimenti finira' come i semi caduti *lungo la strada, sulla pietra, o in mezzo alle spine*.<sup>50</sup>

### Conclusioni

L'articolo ebbe l'intento d'evidenziare il giusto posto della Liturgia della Parola nell'ambito della vita liturgica della Chiesa, indifferentemente dalla Tradizione liturgica in cui vi è celebrata. La Parola, intesa sia come elemento costitutivo di una comunicazione, sia come la stessa Parola, Dio, ha il suo scopo preciso a livello di comunicazione. Ancor dai tempi assai lontani, la comunicazione orale fu il miglior metodo d'insegnamento, le spiegazioni collettive godevano il vantaggio di non maleintendere il messaggio riferito agli uditori. L'esempio veterotestamentario, dato da Esdra e dai conoscenti delle Scritture, favoriva l'istruzione del popolo israelita per seguire la stessa strada della fede vissuta quotidianamente. In quanto, nei tempi dell'Antica Alleanza, tutto ciò era soltanto per preparare la venuta del Messia, già nel Nuovo Testamento vi è un vivo e vero compimento delle profezie fatte prima, nella persona di Cristo. Fece proprio Cristo il servizio dei farisei e sadducei insegnando al popolo la retta via da seguire per guadagnare la vita eterna, persa col peccato dei primogenitori.

La Chiesa, docile al modello proposto dal suo Capo, ogni volta che si radunò per celebrare i misteri pasquali di Cristo, cominciò le celebrazioni con la proclamazione della Parola. Lungo i secoli, tutto il dinamismo liturgico trovò il suo posto nell'insegnamento messianico, sia come istruzione data ai fedeli, sia come punto di partenza, ossia come disposizione d'interazione per tutto ciò che si fa. Fruttando sempre in modo positivo l'intera letteratura biblica, la Chiesa usò sin dall'inizio della sua esistenza tutti gli elementi liturgici della liturgia sinagogale, compreso qui i salmi ed i canti scritturistici, per far indossare una veste più solenne durante la celebrazione della Parola. Si formarono in tale modo, indipendentemente delle tradizioni in cui si celebrava, i vari riti liturgici precedenti, intermezzi e susseguenti ai brani letti nelle assemblee liturgiche. Nacque una sorte di salmodia specifica per la Tradizione bizantina, accompagnata dalle processioni provviste, che generarono una teologia liturgica adeguata al momento culturale. Le preghiere preparativi e seguenti alla proclamazione delle letture si costituirono in una specie di supplica generata dall'istruzione contenuta nelle parole lette.

Circa il soggetto dell'attualità del modo in cui sono lette le letture bibliche, furono scritte tante opinioni. Alcuni guardano la proclamazione in chiesa come se fosse già superata, dato che tutti sanno leggere, altri invece, puntano il dito sulle qualità, o meglio a dire, sui difetti dei lettori, che non riescono sempre a far la lettura accessibile a tutti quanti. Il problema trova una soluzione in un certo senso attraverso l'omelia, però il vero problema, per quale la proclamazione orale non deve venire meno è proprio il senso teologico dell'attuazione della parola viva, che

---

<sup>50</sup> Cf. Lc. 8, 4-7;

esce dalla bocca del lettore. Una parola rivolta oralmente, ri-trova e riscopre il suo valore attuale, nonostante la sua prima emanazione millenni fa. In tale modo, la Liturgia della Parola rimane e deve restare per sempre un elemento costitutivo di qualsiasi celebrazione comunitaria, proprio per dargli un punto di partenza che giustifichi l'intenzione di preghiera rivolta a Dio.

## **DUMNEZEU ȘI SAU MAMONA, CA ALTERNATIVE EXISTENȚIALE – o perspectivă psihologică și axiologică –**

**EUGEN JURCA**

**RÉSUMÉ.** *Dieu et/ou Mamona comme alternatives existentielles – une perspective psychologique et axiale* Dans une société consummatrice dirigée par une mentalité idolâtre, qui élève l'argent au rang de déité omnipotente, le chrétien contemporaine est confronté a une option radicale de vie: avec Dieu ou avec mammon. Bien que ces alternatives existentielles ne s'excluent pas l'une l'autre, l'obsession pour l'argent (*l'arghyrophilie* = l'amour des argents) peut entraîner l'oubli de Dieu et Son exclusion totale de la vie des gens. Pour cette raison, l'étude présent fait une analyse psychologique et axiologique du phénomène, tout en attirant l'attention sur les implications personnelles et morales spirituelles de l'infection avec l'argent, catalogué dans la littérature théologique comme „la racine de tous les péchés”, avec la précision nécessaire: l'argent ne constitue pas un problème en lui-même, le véritable problème réside dans le „charme” que cet „œil du diable” peut exercer sur les gens.

**Keywords:** God, evil, freedom, money addiction, consumerist society.

Motto:

*Banul este o slugă bună,  
dar un rău stăpân.*

### **1. Omul, ființa care decide (K. Jaspers)**

Gânditorii *existențialiști*, în sintonie cu cei *creștini*, consideră că persoana umană, în orice moment al vieții, poate decide – *matur, conștient, liber și responsabil* – ce face cu sine. Bineînțeles că nu ne referim la cazurile excepționale, cu implicații psihopatologice sau la cei aflați „pe patul de moarte”, dar până și în situații extreme sau „în ultimul ceas”, omul este pus în fața unor decizii de maximă responsabilitate existențială și soteriologică, unde poate avea „ultimul cuvânt”.

„Dacă omul *vrea cu adevărat*, din zori până seara ajunge la măsura dumnezeiască”<sup>1</sup>, spune avva Alonios. Libertatea de a decide și de a fi tu însuți reprezintă dimensiuni fundamentale ale iubirii. *Fără libertate nu există iubire*. Ea este implicată actului creator. Dumnezeu ne-a creat liberi și responsabili de propriul nostru „destin”, din iubire. Omul este constitutiv (structural, în esența sa), liber. În opinia teologilor contemporani, „libertatea este un element constitutiv al persoanei;

---

<sup>1</sup> *Patericul sau apoftegmele Părinților din pustiu*, trad. Cristian Bădiliță, Ed. Polirom, Iași, 2003, p. 90.

persoana are o structură de libertate; libertatea este o structură esențială (și existențială, n.n.) a omului”<sup>2</sup>.

La polul opus acestei concepții, *fatalismul* consideră că omul este supus forțelor oarbe ale unui destin implacabil, de gen „ce ți-e scris, în frunte ți-e pus”, iar *pandeterminismul psihanalitic* susține că el este mânat fatalmente de impulsii și pulsuniile inexorabile ale inconștientului. Fără să negăm condiționările somatice, psihologice, sociale, politice etc. ale omului, trebuie să înțelegem că de fapt problema constă în *absolutizarea* uneia sau a celeilalte viziuni. Omul este *liber*, în esența lui, dar și supus anumitor *condiționări*, tocmai pentru că este ființă creată. Asta-l și diferențiază de Creatorul său. Cât se poate de realist și de explicit ni se pare, în acest sens, punctul de vedere al lui A. Pleșu, care consideră că „destinul este *continuitatea* dintre *ceea ce ești* și *ceea ce ți se întâmplă*”<sup>3</sup>. În același orizont de gândire, solidar cu Sartre, considerăm că nu este important și absolut determinant numai *ceea ce ți se întâmplă*, ci *ceea ce faci tu cu ceea ce ți se întâmplă*<sup>4</sup>.

În repetate rânduri, Sf. Scriptură ne arată că Domnul se „consultă” cu omul, solicită acceptul lui, niciodată nu intervine în mod arbitrar în „destinul” lui. Metaforic vorbind, *nici Dumnezeu nu („poate”) spune DA, unde omul spune NU*<sup>5</sup>. Amintim 3 cazuri în care Domnul cere acordul persoanei: pe Bartimeu, orbul din Ierihon, Mântuitorul îl întreabă: „Ce *voiești* să-ți fac?” (Marcu 10, 51); pe paralizicul de la scăldătoarea Bethesda, îl întreabă: „*Voiești* să te faci sănătos?” (Ioan 5, 6); în altă situație, Iisus recomandă: „*Oricine voiește* să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea sa și să-Mi urmeze Mie” (Marcu 8, 34). Pe bună dreptate se spune că atunci când omul vrea cu adevărat, și Cerul iese în întâmpinarea lui!

Privind din celălalt capăt, suntem surprinși să aflăm că omul „se ia la luptă” cu Dumnezeu. Domnul acceptă confruntarea cu omul, pare chiar a fi „încântat” de această provocare. „Rămânând Iacov singur, s-a luptat Cineva cu dânsul până la revărsatul zorilor. Văzând însă că *nu-l poate răpune* – probabil cum facem noi *skandenberg* cu fiii noștri de 3 ani, n.n. –, Acela S-a atins de încheietura coapsei lui și i-a vătămat lui Iacob încheietura coapsei, pe când se lupta cu el. Și i-a zis: Lasă-mă să plec, că s-au ivit zorile! Iacov I-a răspuns: Nu te las, până nu mă vei binecuvânta” (Facerea, 32, 24-26). E drept că omul pleacă „șchiopătând” din confruntarea cu Domnul, dar și cu binecuvântarea Lui, semn că Dumnezeu nu ne vrea simple marionete existențiale, roboți sau ordonanțe la cheremul capriciilor „generalilor” noștri.

## 2. În „tabere” diferite: cu Hristos sau cu lumea!

În traduceri clasice, textul de la Matei 10, 32 sună în felul următor: „*Oricine va mărturisi* pentru Mine înaintea oamenilor, *mărturisi-voi* și Eu pentru el

<sup>2</sup> Marciano Vidal, *Manuale di etica teologica*. 1. Morale fundamentale, Cittadella Editrice, Assisi, 1994, p. 385-388.

<sup>3</sup> Andrei Pleșu, *Minima moralia*, Ed. Cartea Românească, București, 1988, p. 114.

<sup>4</sup> Apud Maria Füst și Jürgen Trinks, *Manual de filosofie*, trad. Ioana Constantin, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 151.

<sup>5</sup> Eugen Jurca, *Spovedanie și psihoterapie – interferențe și diferențe*, Ed. Despina, București, 2007, p. 129.

înaintea Tatălui Meu...” Surpriza a fost să întâlnim recent o traducere mult mai nuanțată: „Oricine va fi *de partea Mea* înaintea oamenilor și Eu voi fi *de partea lui* înaintea Tatălui Meu...”<sup>6</sup>. Verbul utilizat în originalul grecesc, *omologheo* (ομολογέω), înseamnă *a fi de acord cu sine sau unii cu alții; a recunoaște, a mărturisi*<sup>7</sup>, de unde sensul de *a mărturisi* sau de *a fi de partea cuiva*. E vorba nu despre o simplă mărturie, ci despre o opțiune, o alegere de viață fundamentală. „Nimeni nu poate să se apropie de Dumnezeu, decât dacă se depărtează de lume”<sup>8</sup>, susține cu tărie Sf. Isaac Sirul.

Continuarea lecturii evanghelice ne pune în fața unui paradox, ce subliniază mai adânc această delimitare dintre cele două alternative existențiale: „Să nu gândiți că am venit să aduc pace pe pământ; n-am venit să aduc pace ci *sabie*. Căci am venit să *despart* pe fiu de tatăl său, pe fiică de mama sa și pe noră de soacra sa și dușmanii omului vor fi (deveni) cei din casa lui” (v. 35-36). „Sabia despărțitoare” a lui Hristos separă, distinge, disociază, trasează granițe între persoane, mentalități, caractere, în vremuri și situații de „dis/cernere” spirituală: a fi de partea Adevărului divin sau din „tabăra” adversă. De aceea ea este tradusă în altă ediție prin termenul de *luptă* (fr. „combat”)<sup>9</sup>. A fi de partea lui Iisus și a te menține de partea Sa, cu atât mai mult în societatea modernă, implică o adevărată *luptă de supra/viețuire* și de hărțuire permanentă, chiar de la proprii casnici.

Un alt episod straniu descrie cum Sf. Ioan se adresează Mântuitorului cu îngrijorare: „Învățătorule, am văzut pe unul care alunga diavoli în numele Tău, și l-am oprit, *pentru că nu ne urma* (altfel spus: „nu-i de-al nostru”, din grupul apostolic, n.n.). Dar Iisus i-a zis: Nu-l opriți, căci nimeni care face o minune în numele Meu nu poate îndată să mă vorbească de rău, fiindcă *cine nu este împotriva noastră, este pentru noi*. Oricine vă va da să beți un pahar cu apă în numele Meu, pentru că sunteți (ed. fr. „appartenez”, *aparțineți*) ai lui Hristos, adevăr vă spun, nu-și va pierde răsplata” (Marcu 9, 38-41). Pare-se că de-aici, prin inversare, s-a născut celebra zicere „napoleoniană”: „*Cine nu-i cu mine, e împotriva mea!*” Dar, spre deosebire de radicalismul imperial, pe cât de explicit în privința apartenenței, pe atât de deschis se arată Mântuitorul posibilității de exprimare a opțiunii personale. El acordă omului șansa convertirii până în ultimul ceas. Oricând te poți întoarce la Calea Adevărului, cu condiția să vrei.

„Adversitatea” dintre Hristos și lume nu trebuie înțeleasă ca adversitate dintre *sacru* și *profan*, ci dintre Spirit/alitatea Adevărului și spiritul lumesc, încărcat de patimi, minciună, corupție, falsitate, indiferență religioasă și rezistențe

<sup>6</sup> *Evanghelia după Matei*, trad. după „La Bible du peuple de Dieu”, Éd. Le Centurion/Le Cerf, Paris, în rom. col. “Biblioteca Scripturii”, Arhiepiscopia Romano-Catolică, București, 1996; într-o notă de subsol a ediției *Noului Testament*, trad. și adnotat de pr. dr. Emil Pascal, Éditions du Dialogue, Paris, 1976, p. 126 se precizează că „va mărturisi”, are înțelesul de „mă va recunoaște, va fi de partea mea”.

<sup>7</sup> A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Ed. Hachette, Paris, 1950, p. 1377.

<sup>8</sup> Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoiță*, în *Filocalia...*, trad. Dumitru Stăniloae, vol. X, Ed. I.B.M.O., București, 1981, p. 26.

<sup>9</sup> *La Bible. Nouveau Testament*, Alliance Biblique Universelle, Société biblique française, Paris, 1982, p. 18.

față de Dumnezeu. „*Lume* – spune Sf. Maxim Mărturisitorul – numește Scriptura lucrurile materiale; iar *lumești* sunt cei ce zăbovesc cu mintea în acestea. Pe aceștia îi îndeamnă: Nu iubiți lumea, nici cele din lume! *Pofta trupului, pofta ochilor și trufia vieții* nu sunt de la Dumnezeu, ci de la lume” (I Ioan 2,16)<sup>10</sup>. Dintotdeauna însă omul a avut posibilitatea de a decide, în mod personal, cu cine „se însoțește” la drum și pe care cale o apucă: „Iată eu astăzi ți-am pus înaintea *viața și moartea, binele și răul...*; viață și moarte ți-am pus eu astăzi înaintea și *binecuvântare și blestem*; alege viața, ca să trăiești tu și urmașii tăi” (Deuteronomul 30, 15, 19). În același orizont de gândire, literatura (post)apostolică promovează teologia celor două variante existențiale: *calea vieții* (creștine) și *calea morții* (a păcatului)<sup>11</sup>.

### 3. *Dumnezeul și/sau banul?* – implicații psiho(pato)logice

Pentru omul de azi, pare mai încărcat de semnificație avertismentul Mântuitorului: „Nimeni nu poate sluji la doi stăpâni, căci sau pe unul îl va urî și pe celălalt îl va iubi, sau de unul se va alipi și pe celălalt îl va disprețui. Nu puteți sluji și lui *Dumnezeu* și lui *mamona*” (Matei 6, 24). Cele două opțiuni supuse reflecției ne pun în fața unei confruntări directe între două concepții existențiale polare: pe de o parte *mentalitatea creștină*, fundamentată pe credința în providența divină, ce susține o lepădare de sine (de dorințe fantasmatiche, de griji, de stresul provocat de false și mereu noi trebuințe), o simplificare a vieții, o renunțare la comorile perisabile de pe pământ în favoarea celor cerești, chiar până la sărăcia ascetică totală, „de bună voie”; de cealaltă parte, o *societate de consum*, bazată pe productivitate, competitivitate, eficiență, rentabilitate, bunăstarea economică, puternic promovate în literatura motivațională, ce susține exact contrariul: „Iasă-te de prostii și învață să faci bani!”

Toate tratatele de psihologie organizațională, marketing, coaching, managementul resurselor umane etc. te-nvață cu să (te) vinzi, cum să faci bani, cum să fii competitiv, om de succes, leadership, fighter, un om puternic, „barbatul fatal” ș.a.m.d. Dacă prima concepție temperează cumva pornirile iraționale ale omului (poate uneori în mod exagerat), nu este mai puțin adevărat că cealaltă „apasă pedala accelerației instinctualității primare până la maximum”, sub pretextul valorificării resurselor și potențialităților latente în oricare persoană. Să vedem însă cum stau lucrurile în realitate.

Trebuie să observăm mai întâi că Mântuitorul nu opune lui Dumnezeu pe diavolul, ci pe *mamona*, care de fapt în aramaică însemna *personificarea bogăției*<sup>12</sup>. Opusul lui Dumnezeu devine astfel banul, „ochiul dracului”, pitoresc definit în limbaj popular. Într-o altă traducere, aceste antonime sunt exprimate direct: „Nu

<sup>10</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *A doua sută a capetelor despre dragoste*, în *Filocalia...*, trad. Dumitru Stăniloae, vol. II, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947, p. 66.

<sup>11</sup> *Vezi Învățătură a celor doisprezece Apostoli (Didahia)*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. D. Fecioru, vol. 1, col. P.S.B., Ed. I.B.M.O., București, 1979, p. 25-28.

<sup>12</sup> *Evangelhia după Matei*, col. “Biblioteca Scripturii”, Arhiepiscopia Romano-Catolică, București, 1996, p. 102, nota la v. 24.



puteți sluji totdeodată lui *Dumnezeu și banului*<sup>13</sup>. Termenul *mamona*, desemnează bogăția sau profitul<sup>14</sup>, tot ceea ce asigură o securitate materială și, în final, un fel de divinitate (idol) care personifică banul<sup>15</sup>.

Sensul de „divinitate” îl capătă de la idolatrizarea capitalului, de la îmbolnăvirea de *patima arghirofiliei* (gr. *arghireos*, ἀργυρεος = (de) argint; *arghirevo*, ἀργηρευω = a exploata o mină de argint; *filos*, φίλος = iubitor; *fileo*, φιλεω = a iubi<sup>16</sup>). „Iubirea de arginți este închinare la idoli”<sup>17</sup>, spune Sf. Ioan Scărarul, devoțiune la „zeul banului”. Același autor susține că „la cei din lume rădăcina tuturor relelor este iubirea de arginți (I Timotei 6, 10), iar la călugări, lăcomia pântecelelui”<sup>18</sup>. „Banii reprezintă idolatria (boala, n.n.), nu slujirea lui Dumnezeu”<sup>19</sup>. În limba greacă, pentru aceeași patimă, întâlnim și termenul de *pleonexia*, πλεονεξία, care înseamnă: faptul de a avea mai mult decât altul; abundență de resurse; faptul de a dori mai mult decât este nevoie; cupiditate, lăcomie, poftă nemăsurată (fr. „appétits insatiables”), spirit de dominație, ambiție excesivă<sup>20</sup>.

Părinții Bisericii și inmografiile vechi au sesizat aspectele: (psih)patologic și *characterial* (moral), ale iubirii de arginți. Iată câteva texte reprezentative în acest sens: „Iuda, cel cu *mintea iubitoare de argint... s-a sfătuit, a gândit vânzarea, a căzut din lumină primind întunericul; a tocmii prețul și a vândut pe Cel fără de preț*”<sup>21</sup>; „ucenicul cel nemulțumitor... *s-a amestecat cu noroiul, vânzându-te pentru dragostea banilor*”<sup>22</sup>; „Iuda cel fără de lege, Doamne, care și-a întins mâna în blid, la cină, împreună cu Tine, și-a întins mâinile cele fără de lege ca să ia arginții; și cel ce socotea prețul mirului, nu s-a temut a Te vinde pe Tine, Cel fără de preț; cel ce și-a întins picioarele să i le speli Tu, Stăpânul, Te-a sărutat cu viclesug...”<sup>23</sup>; „Când măriții ucenici, la spălarea cinei, s-au luminat, atunci *Iuda cel rău credincios, cu iubirea de argint, bolnăvindu-se, s-a întunecat și judecătorilor celor fără de lege, pe Tine, Judecătorul cel Drept, Te-a dat. Vezi dar, iubitorule de avuții, pe cel ce pentru acestea, spânzurare și-a agonisit...*”<sup>24</sup>.

<sup>13</sup> *La Bible. Nouveau Testament...*, p. 12.

<sup>14</sup> *Dicționar biblic*, Ed. “Cartea creștină”, Oradea, 1995, p. 795.

<sup>15</sup> André-Marie Gerard, *Dictionnaire de la Bible*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1989, po. 853.

<sup>16</sup> A. Bailly, *op. cit.*, p. 261-262; 2071-2078.

<sup>17</sup> Sf. Ioan Scărarul, Scara dumnezeiescului urcuș, cuv. XVI, 2, în *Filocalia...*, trad. Dumitru Stăniloae, vol. IX, Ed. I.B.M.O., București, 1980, p. 249.

<sup>18</sup> *Ibidem*, cuv. XXVI, 44, p. 335.

<sup>19</sup> Tomáš Špidlík, *Evangelhia de fiecare zi*, trad. Vasile Rus, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2004, 163-164.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 1569.

<sup>21</sup> *Sedealna*, gl. 8, la *Denia de Luni seara* (în Săpt. Patimi.), *Triodul*, Ed. I.B.M.O., București, 1986, p. 486.

<sup>22</sup> *Sedealna*, gl. 3, la *Denia de Marți seara*, p. 495.

<sup>23</sup> *Stihire* la „Doamne strigat-am”, gl. 2, la Vecernie, *În Sfânta și Marea Joi*, p. 516.

<sup>24</sup> *Troparul*, gl. 8, la *Slujba Sfințelor și Mântuitoarelor Patimi ale Domnului Iisus Hristos*, p. 526.

Mântuitorul ne-a prevenit asupra riscului de a fi copleșiți de această patimă, care odată ce pune stăpânire pe inima omului, îl înstrăinează de Dumnezeu<sup>25</sup>. Banul se substituie lui Dumnezeu. Ierarhia valorilor și a priorităților se inversează. Omul Îl ignoră pe Dumnezeu și aleargă înnebunit după bani, de parcă ar fi posedat. De altfel, pe nesimțite devine sclavul patimii sale. Lipsit de cele mai elementare principii morale, orbit de patima înavușirii, omul „calcă peste cadavre” fără scrupule, pentru a-și satisface interesele sale meschine. Profetul Amos surprinde magistral o asemenea atitudine: „Ascultați, voi cei care zdrobiți pe cei săraci și asupriți pe cei sărmani; voi ziceți: Când va trece sărbătoarea lunii noi, ca să putem vinde grâul? Când se va sfârși odată sâmbăta, ca să putem deschide grânarul? *Vom micșora măsurile, vom mări prețurile și vom falsifica balanțele. Vom putea să-l cumpărăm pe cel nevoiaș cu bani puțini (mână de lucru ieftină, n.n.) și pe cel sărac cu o pereche de sandale (pentru cel ce nu-și cunoaște și nici nu-și știe cere „prețul” real, n.n.). Vom vinde clienților până și pleava grâului*” (cap. 8, 4-6).

Am fi tentați să exclamăm, deodată cu Eccleziastul, „nimic nou sub soare!” (cap. 1, 9), aceeași piesă, actori diferiți! Încă din vechime creștinul a fost prevenit să ia seama că: „unde este comoara ta (sistemul tău de valori, n.n.), acolo va fi și inima ta (centrul tău axiologic, n.n.)” (Matei 6, 21) și că: „*ceea ce te biruiește, aceea te și stăpânește*” (II Petru 2, 19). Într-o altă traducere apare: „omul este sclavul aceluia de care este biruit”<sup>26</sup>. De inspirație retorică, această sintagmă conduce spre ideea că, în confruntarea juridică, cineva este biruit de (contra)argumentele adversarului. Astfel se supune, deciziei judecătorului, implicit celui care l-a „înving”. În consecință, omul devine sclavul propriei sale patimi. E dominat de propria libertate de opțiune: poate alege o viață creștină tihnită (însă nu lipsită de responsabilități) sau, dimpotrivă, o viață agitată, „cu sufletul la gură”, să nu piardă trenul competiției.

Ca o veritabilă *patimă*, „nebulia banului” se prezintă sub ambele sale *înfrățisări*: *hiperactivitate* și *pasivism*. Pe de o parte, omul intră în *goana nebună după bani* (e suficient să ne amintim de „strechea” bișniței la sărbi, turci, polonezi, de „embargoul” cu benzină ș.c.), devine peste măsură de stresat, încordat, hiperagitat, pe de altă parte este copleșit și depășit mental de situație, vlăguit psiho-fizic și secătuit spiritual. Omul intră în confuzie axiologică și existențială. Banul devine „dumnezeul” și unica sa rațiune de a fi, care se substituie oricărei morale și sistemului său de valori. Mijlocul devine scop în sine. Totul se reduce la ban: interesele, aspirațiile personale, relațiile interpersonale, relația cu Dumnezeu, dacă mai rămâne ceva din ea.

Însuși termenul gr. *patima*,  $\pi\alpha\theta\eta\mu\alpha$  = boală (cu corespondentul latin: *passio*, *onis* = suferire/nță, pătimire, boală), înrudit semantic cu cel de *pathos*,  $\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$  = stare sufletească de agitație, generată de împrejurările exterioare, *dispoziție agitată*<sup>27</sup> (de unde provin termenii: *patologie*, *patetism*), poartă în sine și un sens opus, de *pasivitate*,

<sup>25</sup> *Dicționar biblic...*, p. 795.

<sup>26</sup> *Noul Testament*, trad. pr. dr. Emil Pascal, Éditions du Dialogue, Société d'Éditions Internationales, Paris, 1976, p. 711.

<sup>27</sup> A. Bailly, *op. cit.*, p. 1437.

de inerție psiho-morală. Pe de o parte omul intră în *agitația patimii*, pe de altă parte, este adus, prin patimi, la o stare de *pasivitate*, de robie<sup>28</sup>, de paralizie internă, devenind robul „docil” al patimii, care-l fură și-l în/locuiește pe neobservate.

Ca orice patimă, arghirofilia devine *oarbă și incontrollabilă*. „Nimic nu vatămă atâta ochii, și cei trupești și cei sufletești, ca pofta monezilor de aur... Nu vorbesc de aur, ci de pofta deșartă și nebună după aur”<sup>29</sup>, spune Sf. Ioan Gură de Aur. „Mintea se orbește prin aceste trei patimi: prin *iubirea de argint*, prin *slava deșartă și prin plăcere*”, observă un autor filocalic<sup>30</sup>. „Orbit” de „strălucirea” argintului, omul percepe distorsionat realitatea, prin „miopia” pasiunii sale. Stăpânit de pofta înavușirii, „de nimeni nu-și bate atâta joc (patima), precum de cel ce o dorește; și nu numai că își bate joc, ci-l mai și înlănțuiește cu mii și mii de lanțuri”<sup>31</sup>. Odată cu această patimă, se insinuează, rând pe rând, în sufletul omului și celelalte patimi: desfrânarea, neliniștea, corupția, mita, aroganța, slava deșartă, ghiftuiala, tristețea, plictiseala, lehamitea, trândăvia spirituală, golul existențial ș.a.m.d., care-l fac din ce în ce mai dependent de patima sa și opac la realitatea obiectivă și cea spirituală.

Iată cu câtă acuratețe descrie un pedagog contemporan „neo/idolatria” capitalului: „Societatea modernă îl învață pe om – mai mult decât oricare alta anterioară ei – că mobilurile actelor sale și scopurile pe care le urmărește sunt: *banii, prestigiul, puterea* (vezi ispitirile Mântuitorului, n.n.). Ros de *setea de putere* și de *mirajul bogăției*, el devine *sclavul* unei părți din el însuși, proiectată în scopuri exterioare, văzându-se nevoit să se *abandoneze pasiunii exclusive a banului* (E. Fromm). *Oamenii vor să aibă bani*. Este lucrul pe care ei îl învață foarte repede și foarte bine. Și *pentru aceasta sunt în stare să facă orice*. Toată strădania celor mai buni ani din viață se concentrează în vederea câștigării acestor bani. Mijlocul este luat drept scop. Și el rămâne – apoi – centrul căutărilor. În societatea ultracompetitivă, urmărirea *interesului personal și obsesia banului* au tendința de a mina autoritatea datoriei și a respectului (Lipovetsky)”<sup>32</sup>. Într-un asemenea ambient „(a)cultural” s-a născut zicala: *Toată viața omul își distrugă sănătatea, ca să facă bani, iar când are bani, îi cheltuiește pe la toți doctorii, ca să-și dregă sănătatea!*

Fascinat de acest miraj, el se încrede în „puterea banului”, îl idolatrizează. Sunt surprinzătoare reflecțiile și avertismentele prin care psalmistul caută să-l trezească pe om la realitate: „De ce te fălești cu răutatea, puternice întru fărădelege;

<sup>28</sup> Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă*, în *Teologia Morală Ortodoxă pentru institutetele teologice*, vol. III, Ed. I.B.M.O., București, 1981, p. 55.

<sup>29</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia IX*, în *Omilia la Matei*, trad. D. Fecioru, vol. 23, col. P.S.B., Omilia IX, ED. I.B.M.O., București, 1994, p. 119.

<sup>30</sup> Isichie Sinaitul, *Scurt cuvânt de folos sufletului și mântuitor despre trezvie și virtute*, în *Filocalia...*, trad. Dumitru Stăniloae, vol. IV, Tipografia Arhiepiscopiei Arhidiecezană, Sibiu, 1948, p. 56.

<sup>31</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 118.

<sup>32</sup> Gabriel Albu, *Introducere într-o pedagogie a libertății. Despre libertatea copilului și autoritatea adultului*, Ed. Polirom, Iași, a998, p. 10-23.

toată ziua ai pus la cale viclenie; limba ta e ca briciul ascuțit pentru a lucra înșelăciune; ai iubit răul mai mult decât binele, minciuna, mai mult decât cuvântul drept; ai iubit toate vorbele nimicitoare și limba vicleană; de aceea Dumnezeu te va zdrobi până la urmă; ...iată-l pe *omul puternic*, care nu L-a pus pe Dumnezeu scăpare, ci *s-a sprijinit pe mulțimea bogățiilor sale și și-a pus tăria în stricăciunea sa*” (Psalmul 51, 1-6); „*nu vă încredeți în cei puternici*, în fiii oamenilor, în care nu este izbăvire; va ieși suflarea lor și se vor întoarce în țărână; în ziua aceea vor pieri gândurile lor” (Psalmul 145, 3-4); „*ei se încred în puterea lor și cu belșugul bogăției lor se laudă*; însă nici frate pe frate nu poate răscumpăra; nimeni nu poate să scape de moarte, nici să plătească lui Dumnezeu preț de răscumpărare” (Psalmul 48, 6-7); „*unii se încred în carele de luptă și alții în cai*” (Psalmul 19, 8); dar „*nu în puterea calului se desfată (Domnul) și nici alergarea omului nu-i e pe plac*” (Psalmul 146, 10).

Azi se încred în sutele de cai putere, în extravagantele jeep-uri și decapotabile, cu manele și boxe date la maximum. Sf. Maxim Mărturisitorul intuia încă din vechime aceste realități: „Trei sunt pricinile dragostei de bani: *iubirea de plăcere, slava deșartă și necredința*; însă cea mai rea dintre acestea este necredința”<sup>33</sup>. Bogăția se asociază cu fudulia și, adeseori, cu ignoranța. Aroganță, infatuare, înfumurare, slavă deșartă, indiferență, insensibilitate, impasibilitate, superficialitate, mediocritate, spirit gregar sunt câteva din calificativele ce intră în definiția multor fani ai lui mamona. Credință, moralitate, principialitate, caracter, onoare, demnitate, verticalitate și alte valori creștine nu intră în „sistemul lor de calcul”.

Cel puțin bizar apare faptul că patima arghirofiliei nu ocolește nici un domeniu profesional. Acest spirit idolatru bântuie inclusiv mediile monastice și ecleziale, sub forma simoniei, a nepotismului, a cutiei milelor și a donațiilor „deturnate”, a exorcismelor mercantile etc. Cu atât mai ciudată și imputabilă moral devine prezența acestui „demon” în asemenea medii de referință spirituale și vocaționale. Nu intenționăm să intrăm în dispute pe teme economice și de retribuție a clerului – deloc neglijabile și, realmente, problematice; acesta este un alt subiect de reflecție serioasă – dar de la dificultățile financiare, până la demnitatea personală și profesionalism este o cale lungă. În egală măsură cu orice persoană, preotul poate opta pentru o atitudine profesională demnă, bazată pe propriile-i competențe și abilități, pentru a-și asigura un trai uman și decent, potrivit principiului: „*respectă-te, ca să fii respectat!*”

La capătul acestor considerații, nu trebuie să tragem concluzia că am face o apologie a sărăciei. Nici sărăcia nu este o virtute pentru un „calic”, pentru cel care nu e capabil să-și câștige existența în mod competent și onorabil. Există persoane cu probleme de natură psihologică, precum personalitățile dependente, personalitățile „marsupiene”, imature emoțional și social, care n-au experimentat responsabilitățile unei vieți adulte, n-au tăiat „cordonul ombilical”, ce le leagă încă de fusta mamei, și n-au încredere suficientă în sine și în propriile capacități. În asemenea cazuri, ar

<sup>33</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Suta a treia a capetelor despre dragoste*, în *Filocalia...*, vol. II, p. 78.

fi recomandabilă chiar o intervenție de specialitate: psihoterapeutică și/sau spirituală, care să ajute la maturizarea și abilitarea insului pentru o viață autonomă și autentică.

O mică istorioară ne oferă un excelent pretext de dialog terapeutic pe această temă: – Te duci la maestru, ca să te învețe cum să-ți *câștigi traiul?*, întrebă un tânăr pe prietenul său. – Nu, răspunse celălalt, dar, cu ajutorul lui, voi ști *ce să fac cu traiul, pe care mi-l voi câștiga eu!*<sup>34</sup> Unii oameni nu reușesc nici măcar să depășească primul stadiu existențial, să-și asume autonom și responsabil riscurile și dificultățile unei vieți de adult și, de teama de a-și da drumul pe „toboganul” vieții, se țin scai de o anumită securitate afectivă și un trai căldicel, comod, oferit de căminul natal. Dar, asemenea atitudine existențială nu face decât să încurajeze „nevroza” (în cel mai fericit caz!), regresivă și/sau infantilă, a celui în cauză. În consecință, observăm că unii nu știu „să facă bani”, alții știu să-i facă – unii pe căi legale, alții mai degrabă oculte – dar și unii și alții, adeseori, nu știu ce să facă cu ei. Cu toate acestea, există destule persoane mature și responsabile, care *știu și să-și câștige traiul și ce să facă cu traiul lor*, fără să cadă pradă patimii iubirii de arginți.

#### 4. Reflecții patristice la răs/tălmăcirea „facerilor” Domnului prin patimile omului

Cu discernământul și realismul lor profund, Părinții și scriitorii Bisericii surprind ambivalența fenomenului: contradicția dintre pre/destinația inițială a resurselor și intervenția arbitrară și irațională a omului. „Nici un lucru care se face după Dumnezeu, cu smerenie, nu este rău – susține Cuv. Petru Damaschin – ... fiindcă nu mâncărurile, ci lăcomia pântecelui este rea; *nu banii, ci împătımirea*; nu grăirea, ci grăirea în deșert; nu cele dulci ale lumii, ci neînfrânarea; nu dragostea către ai tăi, ci lenevirea de la cele bineplăcute lui Dumnezeu, ce se naște de aci; ... nu femeia este un rău, ci curvia; *nu bogăția, ci iubirea de argint*; nu vinul, ci beția; ... nu slava, ci iubirea de slavă...”<sup>35</sup>. Aceeași experiență o regăsim și la Sf. Maxim: „nu mâncărurile sunt rele, ci lăcomia pântecelui; nici facerea de prunci, ci curvia; *nici banii, ci iubirea de bani*; nici slava, ci slava deșartă. Iar, dacă-i așa, nimic nu e rău din cele ce sunt, decât *reaua întrebuințare*, care vine din *negrija minții* de a cultiva cele firești”<sup>36</sup>.

Încă dinaintea acestor autori spirituali, Clement Alexandrinul observa: „Unealta, dacă o folosești pentru meseria pentru care e făcută, este o unealtă de meseriaș, dar dacă n-o întrebuințezi în meseria ei, atunci are parte de neștiința ta și, n-are nici o vină, dacă nu-i folosită unde trebuie. Tot așa și *bogăția; este o unealtă*. Poți să te folosești de ea în chip drept, și atunci slujește dreptății; te folosești de ea în chip nedrept, atunci slujește nedreptății. Da, *bogăția e făcută să slujească, nu să conducă*. Nu trebuie să dai vina pe bogăție; *bogăția e nevinovată; nu e nici bună,*

<sup>34</sup> Apud Anthony de Mello, *Absurdități la minut*, trad. Cristina Hanu, Ed. Mix, Brașov, 2004, p. 69.

<sup>35</sup> Petru Damaschin, *Învățăături duhovnicești*, în *Filocalia...*, trad. Dumitru Stăniloae, vol. V, Ed. I.B.M.O., București, 1976, p. 127-128.

<sup>36</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Suta a treia...*, în *Filocalia...*, trad. Dumitru Stăniloae, vol. II, p. 77.

*nici rea* (este neutră din punct de vedere moral, n.n.), *dar te poți folosi de ea și în bine și în rău*, după cum vrei, și atunci vina cade pe tine. Minte omului este aceea care are în ea *liberul arbitru și libertatea de a folosi (cu discernământ, n.n.)* într-un chip sau altul cele date lui de Dumnezeu... Deci, nu te despărți de averile tale; mai bine *desparte-te de patimile sufletului tău*, care nu-ți îngăduie să folosești spre mai bine averile tale, pentru a ajunge cumsecade și bun și pentru a te putea folosi bine de aceste averi”<sup>37</sup>.

Autorul, prin excelență, al celor opt „gânduri ale răutății”<sup>38</sup> (între care se numără și „demonul” arghirofiliei), considerat „părintele literaturii duhovnicești apusene” și „întemeietorul monahismului occidental”, Sf. Ioan Casian, constată că *iubirea de arginți*, deși inițial este exterioară firii noastre, se strecoară în mod insidios – ca un șarpe – în sufletul omului „ori din *lânzezeala unei minți bolnave și amorțite...*, ori dintr-o *dragoste căldică față de Dumnezeu*” și, dacă la început, „pe cât de ușor poate fi evitată și respinsă, cu atât devine mai primejdioasă decât toate și mai greu de alungat; dacă, neluată în seamă la început, a pătruns în inimă, ea ajunge *rădăcina tuturor relelor*, din care ies lăstarii multor altor vicii”<sup>39</sup>. Același scriitor ascetic, în sintonie cu ceilalți Părinți răsăriteni, precizează: „dacă am spus că aceste îmboldiri ne-au fost altoite în suflet de către Creator, nu va fi făcut răspunzător El că, folosindu-ne rău de ele, am preferat să le întoarcem spre vătămătoare slujiri... Căci, dacă cineva a voit să folosească spreuciderea celor nevinovați fierul cel rânduit pentru o slujire folositoare, nu va fi găsit vinovat meșterul acelui obiect, dacă, ceea ce a făurit el bun și trebuitor pentru înlesnirea vieții, l-a folosit celălalt pentru a aduce vătămare”<sup>40</sup>.

Pe baza acestor mărturii și a experiențelor unei societăți bazate pe competiție acerbă, bunăstare economică, profit și consum, putem conchide că problema reală nu constă în dobândirea bunurilor materiale, ci în *libertatea de opțiune personală* și în *atitudinea noastră față de valorile pe care ni le propun vremurile pe care le trăim*, ce tind să înlocuiască treptat pe cele creștine și chiar pe noi înșine. Aici vine în sprijinul nostru afirmația lui Kierkegaard: „contrariul păcatului nu e virtutea, *contrariul păcatului e libertatea*”<sup>41</sup>. Numai tu poți decide de partea cui te situezi: a Dumnezeului celui Viu sau a „dumnezeului” nesățios al banului.

Oricum am denumi patima iubirii de arginți: arghirofilie, pleonexie, avariție, zgârcenie, aviditate, cupiditate, lăcomie de bani etc., trebuie să știm că „nu banii sau bunurile materiale intră în discuție atunci când vorbim despre aceste patimi, ci

<sup>37</sup> Clement Alexandrinul, *Care bogat se va mântui?*, în *Scrieri*, partea întâi, trad. D. Fecioru, Ed. I.B.M.O., București, 1982, p. 44.

<sup>38</sup> Vezi Sf. Casian Romanul, *Despre cele opt gânduri ale răutății*, în *Filocalia...*, trad. Dumitru Stăniloae, vol. I, Institutul de Arte Grafice „Dacia Traiană”, Sibiu, 1947, p. 97-141 și Sf. Ioan Casian, *Despre tămăduirile celor opt păcate capitale* (Cartea a șaptea: *Duhul iubirii de argint*), trad. Vasile Cojocaru și David Popescu, vol. 57, col. P.S.B., Ed. I.B.M.O., București, 1990, p. 86-90; 197-210.

<sup>39</sup> Sf. Ioan Casian, *Duhul iubirii de argint...*, p. 198.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>41</sup> Apud Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1991, p. 165.

*atitudinea perversă* a omului față de ele. Rostul banilor și al bunurilor materiale este de a fi folosiți pentru traiul de zi cu zi (cu timpul devin scop în sine, n.n.)... Caracterul patologic al arghirofiliei și al pleonexiei este dat de reaua folosire a *puterii poftitoare* (o exacerbare a *poftei*, n.n.), dar și a tuturor celorlalte puteri pe care acestea le implică... (Acesta) se manifestă și prin modul de a se purta al omului înrobit de ele (față de sine și față de ceilalți)... Arghirofilia și pleonexia nimicesc iubirea și legătura cu aproapele și prin aceea că îi fac pe cei înrobiți de ele să nu mai vadă în semenii lor decât piedici în calea îmbogățirii sau simple mijloace de dobândire a averilor<sup>42</sup>, „mână de lucru ieftină”, simple obiecte și unelte de exploatat, pentru satisfacerea acestei patimi oarbe și fără de zăgaz. Toate realitățile prezentate ne atrag atenția, la modul cel mai responsabil cu puțință, asupra căii pe care decidem să ne purtăm pașii de aici, în perspectiva celor de apoi!

---

<sup>42</sup> Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, trad. M. Bojin, Ed. Sofia., București, 2001, p. 146.

## ZUR AKTUELLEN DISKUSSION UM DIE GEMEINSAMEN WERTE IN OST- UND WESTKIRCHE\* WERTE AUF DEM PRÜFSTAND

RUDOLF PROKSCHI

**RÉSUMÉ.** *Les discussions actuelles sur les valeurs communes existantes dans l'Eglise d'Orient et dans celle d'Occident. Valeurs en phase de vérification.* Ce travail parle des valeurs communes existantes dans l'Eglise de l'Occident et dans celle de l'Orient. Quelques unes nous unissent, les autres sont spécifiques. L'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Pour tout ce qu'il réalise, il est responsable devant Dieu. Par amour du prochain, nous devons accepter les valeurs spécifiques de l'autre et il faut mettre en valeur ce qui nous unissent.

**Keywords:** Western Church, Eastern Church, ecumenism.

Die christlichen Kirchen sehen sich heute in vielen Ländern der Welt, besonders aber in den modernen Industriestaaten in vielfältiger Weise durch unsere aufgeklärte, postmoderne Wohlstandsgesellschaft herausgefordert, ihre bleibend gültigen Grundwerte deutlich zu artikulieren und argumentativ zu begründen. Während sich die katholische Kirche schon seit längerer Zeit mit manchen fragwürdigen Entwicklungen in Westeuropa und Nordamerika auseinandersetzen muss, setzte dieser Prozess in den osteuropäischen Staaten, besonders auch in Russland, erst mit dem Fall des Kommunismus. Wer in den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts Moskau öfter bereisen durfte konnte von Mal zu Mal den augenscheinlichen Einfluss des Westens erkennen, der besonders in der Werbung, der Mode und der Filmindustrie deutlich spürbar wurde. Von da her scheint es mir durchaus verständlich, dass in manchen traditionell ausgerichteten orthodoxen Kreisen der Ruf nach Abschottung von der so genannten westlichen Kultur laut wurde, also wieder ein Dichtmachen der Grenzen und auch eine Absage an die Ökumene. Denn nach Meinung der traditionsverbundenen orthodoxen Christen sind die westlichen Kirchen schon viel zu viele Kompromisse mit der modernen Welt eingegangen und haben sich deshalb weit von der wahren christlichen Tradition entfernt.

Im ersten Teil meiner Ausführungen werde ich – nach einer kurzen Einführung – zwei grundlegende christliche Eckpfeiler aufzeigen, die als gemeinsame Basis in

---

\* Dieser Beitrag ist eine leicht überarbeitete Fassung des Aufsatzes mit dem Titel „Ost- und Westkirche – gemeinsame Werte“, der in der japanischen Zeitschrift: *UTCP (University of Tokyo Center for Philosophy) Bulletin* 7(2007)25-33 erstmals veröffentlicht wurde



der tieferen Begründung der Werte in allen Kirchen Geltung haben und in der aktuellen Werte-Diskussion immer wieder angeführt werden. Der zweite Teil soll einem relativ aktuellen Dokument der Russischen Orthodoxen Kirche gewidmet sein, das versucht aus orthodoxer Sicht zu den modernen Fragen unserer Zeit Stellung zu beziehen.

### **Einführung**

Bevor ich beginne einige Grundpfeiler, auf denen die gemeinsamen christlichen Werte in Ost- und Westkirche stehen, näher zu benennen, möchte ich einleitend einen kurzen Auszug aus einem bemerkenswerten Text der frühchristlichen Zeit (2. Hälfte des 2. Jh.) voranstellen, der – wie mir scheint – als bleibend gültiger Auftrag an alle Christen in allen Kirchen im Dienst an der Welt Gültigkeit hat. Auf die Anfrage eines offenbar gebildeten Heiden namens Diognet, der den Gottesglauben der Christen kennen lernen will, antwortet ein unbekannter Autor in einem ausführlichen Schreiben, dem sogenannten Diognet-Brief<sup>1</sup>, der uns auf faszinierende Weise vom konkreten Leben der Christen in der frühesten Zeit Einblick gibt:<sup>2</sup>

*„Die Christen unterscheiden sich weder durch Heimat noch durch Sprache noch durch Brauchtum von den übrigen Menschen; sie bewohnen nirgends eigene Städte, bedienen sich keiner außergewöhnlichen Sprache und führen kein absonderliches Leben. Ihre Lehre wurde nicht durch einen Einfall oder die Einbildungskraft geschäftiger Menschen ausgeheckt, und nicht auf menschliche Lehrsätze stützen sie sich wie so viele andere. ... Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen und überbieten durch ihre Lebensart die Gesetze. Sie lieben alle und werden von allen verfolgt; man kennt sie nicht und verurteilt sie doch; sie werden dem Tod überliefert und dadurch zum Leben gebracht; sie sind arm und bereichern viele. An allem leiden sie Mangel und haben an allem Überfluss. ...*

*Um es kurz zu sagen: Was die Seele im Leib ist, das sind die Christen in der Welt. Denn die Seele ist in allen Gliedern des Leibes ausgesät, und die Christen sind es in allen Städten der Welt.“<sup>3</sup>*

Seele zu sein für und in Europa und der ganzen Welt – darin liegt wohl der zeitlos gültige Auftrag für die Christen in allen Ländern dieser Erde. Zeugnis abzulegen für die befreiende und erlösende Botschaft des Evangeliums und der darin enthaltenen christlichen Werte – das ist allen Christen in allen Kirchen gemeinsam. Und damit können wir zu unserer Fragestellung „Ost- und Westkirche – gemeinsame Werte?“ eindeutig festhalten: die Grundwerte haben wir zweifelsohne gemeinsam, sie liegen in der Heiligen Schrift und in der christlichen Tradition begründet. Unterschiede gibt es aber sehr wohl in der Ausfaltung dieser

---

<sup>1</sup> Der Brief an Diognet. Übersetzung und Einführung von Bernd Lorenz, Einsiedeln 1982.

<sup>2</sup> Erklärend muss dazu gesagt werden, dass damals die Christen unter Unterdrückung, Anfeindungen und Verfolgungen leiden mussten und daher oft unter Rechtfertigungsdruck standen.

<sup>3</sup> Zitiert nach W. Geerlings /G. Greshake, Quellen geistlichen Lebens. Die Zeit der Väter, Mainz 1980, 40.

Werte im Laufe der Geschichte, in der Art und Weise der Begründung und der jeweiligen Vermittlung.

### **Der Mensch als Bild Gottes**

Woher leiten wir Christen unsere Wertvorstellungen ab? Worauf basieren die christlichen Grundwerte, die über alle konfessionellen Verschiedenheiten in allen christlichen Traditionen allgemeine Gültigkeit besitzen? Ein Blick in das erste Buch der Bibel, in das Buch Genesis, in den so genannten Schöpfungsbericht, führt uns zur entscheidenden Aussage: „*Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, als Mann und Frau schuf er sie.*“ (Gen 1,27) *Imago Dei* (Bild Gottes) – die Gott-Ebenbildlichkeit, die im Neuen Testament wesentlich mit der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, in Verbindung steht, wird von den frühen Kirchenvätern (Irenaeus von Lyon, Tertullian) in ihren Schriften aufgegriffen, weiterentwickelt und vertieft.<sup>4</sup> Basilius der Große (um 330-379) schreibt: „*Wir sind nach dem Bild des Schöpfers geschaffen, besitzen Vernunft und Sprache, die die Vollkommenheit unserer Natur ausmachen.*“<sup>5</sup> Von dieser Gott-Ebenbildlichkeit leiten wir Christen die unantastbare Würde eines jeden Menschen, egal welcher Hautfarbe oder Rasse, Abstammung oder Herkunft er ist, ab. Der Mensch hat im Unterschied zum Tier die Fähigkeit, durch sein diskursives Denken Einsichten zu erlangen und danach in freier Wahl Entscheidungen zu treffen. Die theologischen Grundaussagen des Schöpfungsberichtes der Bibel machen deutlich, dass der Mensch in einer eigentümlichen Dialektik steht: einerseits ist er als freies, für sich selbst verantwortliches Individuum geschaffen, andererseits ist in ihm auch ein aufeinander bezogenes Gemeinschaftswesen (*als Mann und Frau schuf er sie*) grundgelegt, das in der liebenden Ganzhingabe, die offen ist für neues Leben, ihre Erfüllung findet.

Von der Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen werden in der Ost- und Westkirche viele ethische Normen für das Zusammenleben der Menschen untereinander, für die Beziehung Mann – Frau, aber auch die Beziehung Mensch – Natur abgeleitet. Es würde zu weit führen und den Rahmen dieses Beitrags sprengen, wollte man jetzt alle Bereiche im einzelnen anführen, die heute in diesem Zusammenhang in der öffentlich geführten Diskussion um bleibend gültige Werte auf der Tagesordnung stehen. Jedenfalls hat auch das entschiedene Eintreten aller christlichen Kirchen in der Frage der Achtung und des Schutzes jeglichen menschlichen Lebens von Beginn an (gegen Abtreibung) bis zum seinem irdischen Ende (gegen Euthanasie), hier seine Grundlage.

Neben der eben ausgeführten Schöpfungswirklichkeit des Menschen gibt es noch einen zweiten wichtigen Grundpfeiler, auf den sich die christlichen Werte stützen: die Überzeugung, dass der Mensch eine Letzt-Verantwortung gegenüber

<sup>4</sup> Vgl. Hilarion Alfejev, Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie. (=Ökumenische Beihefte 43), Freiburg/Schweiz 2003, 72.

<sup>5</sup> Patrologia Graeca (PG), hg. V. J.P. Migne, Paris 1857-66, Bd. 31, 221C

einem höheren Wesen, gegenüber Gott hat und darüber auch einmal Rechenschaft ablegen wird müssen.

### **Verantwortung gegenüber Gott**

Paulus schreibt im Römerbrief: „Also wird jeder von uns vor Gott Rechenschaft über sich selbst ablegen.“ (Röm 14,12). Durch diese Schriftaussage bekommt unser Tun und Handeln, aber auch das Unterlassen von Gutem eine neue Dimension. Dieses Tun des Menschen ist nicht einer unverbindlichen Beliebigkeit und Zeitlosigkeit unterworfen, sondern erhält vor dem Hintergrund eines göttlichen Gerichts und der Vorstellung eines Weiterlebens nach dem Tod Ewigkeitswert. Es gehört zu den Urversuchungen des Menschen, diese letzte Instanz seines sittlichen Handelns abzulehnen und sich gleichsam autonom, von Gott unabhängig zu machen. Diese letzte Verantwortung gegenüber Gott soll den Menschen nicht in Angst und in Schrecken versetzen, denn auch wenn der Gläubige um das Gericht Gottes weiß, darf er darauf vertrauen und hoffen, dass Gottes Barmherzigkeit letztlich größer ist; dass er jedem Sünder nachgeht und ihn niemals aufgibt, wenn es darum geht, Leben endgültig zu retten. In der Erlösungstat Jesu Christi sind die „Riegel der Hölle“ aufgesprengt. Er hat in seinem Tod den Tod besiegt und uns den Zugang zum neuen Leben eröffnet. Als Befreite und Erlöste dürfen wir zuversichtlich unseren Weg durch das irdische Leben gehen.<sup>6</sup>

Meiner Meinung nach ruhen auf diesen beiden Grundpfeilern – der Gott-Ebenbildlichkeit und der Letzt-Verantwortung des Menschen vor Gott – die gemeinsamen christlichen Werte von Ost- und Westkirche, die sich im Laufe der Jahrhunderte im jeweiligen sozialen Umfeld und geschichtlichen Kontext verschieden akzentuiert und realisiert haben, vor allem in der Art und Weise, wie dabei argumentiert wurde.

### **Wertvorstellungen in der Orthodoxie?**

Im Rahmen der Jubiläumssynode im August 2000 hat der Episkopat der Russischen Orthodoxen Kirche ein beachtenswertes Dokument<sup>7</sup> verabschiedet, das - erstmalig im orthodoxen Raum - versucht, systematisch und in verbindlicher Form, zu den vielfältigen großen Herausforderungen unserer heutigen modernen Gesellschaft Stellung zu beziehen. Dieses umfangreiche Papier fand auch im Westen Anerkennung und Beachtung. Die Konrad-Adenauer-Stiftung hat eine deutsche Übersetzung unter dem Titel „Die Grundlagen der Sozialdoktrin der

---

<sup>6</sup> In der Ikonendarstellung von der Auferstehung Christi (oft auch als Höllenfahrt bezeichnet) wird dieses Glaubensgeheimnis bildlich zum Ausdruck gebracht: Christus, der in seinem Tod den Tod besiegt und alle Ketten und Riegel der Unterwelt gesprengt hat, kehrt heim zum Vater und nimmt alle Vorväter und Vormütter (von Adam und Eva angefangen) an der Hand, um sie in die Herrlichkeit Gottes zu führen.

<sup>7</sup> Der russische Originaltext ist in verschiedenen kirchlichen Zeitschriften und Broschüren in Russland unter dem Titel «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» erschienen.

Russisch-Orthodoxen Kirche“<sup>8</sup> herausgebracht. Inzwischen fanden schon einige internationale ökumenische Symposien und Tagungen zu diesem Dokument statt, an denen Theologen und andere Experten aus Ost und West teilnahmen. Das Dokument greift eine Fülle von wichtigen, aktuell diskutierten Themen auf. Wenn man versucht, einen schematischen Überblick der Themen zu geben, so kann man etwa die Kapitel I - V unter dem Stichwort „Verhältnis der Kirche zu Nation und Staat, weltlichem Recht und Politik“ zusammenfassen; in den Kapiteln VI - X geht um Fragen der Arbeit und des Eigentums, um Krieg und Frieden, um Verbrechen, Sühne, Wiedergutmachung und der persönlichen, familiären und gesellschaftlichen Sittlichkeit; den Abschluss, die Kap. XI – XVI, bilden vorwiegend aktuelle Themen wie Gesundheit, Bioethik, Ökologie, Wissenschaft, Kultur, Bildung, Massenmedien, Globalisierung und Säkularismus. Das Papier versucht aus christlicher Sicht in orthodoxer Tradition mit theologischen Argumenten aus der Bibel und aus dem Reichtum der Väterchriften, Antworten für heute aktuelle Fragestellungen zu geben. Dabei erhebt sich natürlich sofort die für uns relevante Frage: Findet man in diesem Dokument der russischen Orthodoxie grundlegende Unterschiede zu den entsprechenden Dokumenten der katholischen Kirche?

### **Gibt es Unterschiede in den Wertvorstellungen?**

Grundsätzlich sehe ich nach eingehender Lektüre des Textes in den großen Linien keine wesentlichen Unterschiede, wohl aber deutliche Differenzen in der Argumentation und in der Begründung von Einzelfragen. Die russische Sozialkonzeption ist wesentlich stärker – als bei uns üblich – bemüht, theologisch von der Heiligen Schrift (AT und NT) und von den Kirchenvätern her zu argumentieren, wobei sich für den westlich historisch-kritisch geschulten Leser manche Schwierigkeiten ergeben, weil hier ein völlig anderer Umgang mit Schrift- und Vätertexten gepflegt wird. An einigen Passagen, wie z.B. im Kapitel „Kirche und Staat“, wird der Kompromisscharakter des Dokuments deutlich: man musste einerseits dem starken, traditionell ausgerichteten Flügel in der Kommission Zugeständnisse machen und sie mit kräftigen, eher konservativen Aussagen aus der kirchlichen Tradition zu Wort kommen lassen, andererseits ist in einigen Abschnitten zu aktuellen Zeitfragen eine erstaunliche Offenheit und Aufgeschlossenheit im Text wahrzunehmen.

Um einen konkreten Eindruck von diesem bemerkenswerten Sozialpapier vermitteln zu können, greifen wir einige Themenkreise (die Arbeit und ihre Früchte, Krieg und Frieden, die Gesundheit der Person und des Volkes und die

---

<sup>8</sup> „Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche“, hrsg. von J. Thesing und R. Uertz, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Sankt Augustin 2001. Eine weitere deutsche Übersetzung, die versucht sehr wortgetreu zu übersetzen, ist in mehreren Fortsetzungen in der Zeitschrift „Stimmen der Orthodoxie“ (Berlin) abgedruckt: „Die Grundlagen einer Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“, in: Stimmen der Orthodoxie Nr. 4 (2000) 14-26; Nr. 1 (2001) 20-37; Nr. 2 (2001) 23-39 und Nr. 3 (2001) 13-24.

Kirche und die Fragen der Ökologie) heraus, um sie kurz näher vorzustellen. Dabei werden vor allem Passagen ausgewählt, die einem westlich geprägten Leser zunächst einmal fremd erscheinen und meines Erachtens zum Nachdenken herausfordern.

**Die Arbeit und ihre Früchte (Kap. VI)<sup>9</sup>**

„Aus christlicher Sicht stellt die Arbeit an sich keinen unbedingten Wert dar. Sie wird gesegnet, wenn sie als Mitarbeit für den Herrn gelten kann und zur Verwirklichung von Dessen Ratschluß über die Welt und den Menschen beiträgt.“ In dieser Aussage wird deutlich herausgestellt, dass jegliche Arbeit in Beziehung zu Gott und seinem Willen steht. Zwei moralische Beweggründe zur Arbeit werden im Text als bedeutsam angesehen: für den eigenen Lebensunterhalt und für die Bedürftigen. Dazu werden verschiedene Schrift- und Väterzitate als Begründung angeführt: aus der Bibel 2. Thessalonicherbrief 3,10 („Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen“); von den Kirchenvätern: Klemens von Alexandrien (Arbeit = „Schule der sozialen Gerechtigkeit“); Basilius („die gottesfürchtige Gesinnung dürfe nicht als Vorwand für Untätigkeit und Arbeitsflucht dienen, sondern als Ansporn zu noch größeren Werken“); Johannes Chrysostomus, der dazu aufrief, nicht „die Arbeit, sondern den Müßiggang als Ehrlosigkeit“ zu betrachten. Außerdem werden noch die großen russischen Vorbilder unermüdlicher Arbeit angeführt: die Väter Teodosij Pečerskij, Sergij von Radonež, Kyrill Belozerskij, Josif Volockij, Nil Sorskij und andere große russische Asketen.

Wenn wir zum Vergleich den entsprechenden Abschnitt aus dem jüngst veröffentlichten Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich<sup>10</sup> heranziehen, das wohl mehrheitlich die Handschrift westlicher Theologen trägt, so wird der Unterschied in der Argumentation deutlich. Dort heißt es: „Die Erwerbsarbeit ist prägender Teil der Identität einer Person. Durch die Erwerbsarbeit und die Höhe des daraus resultierenden Einkommens werden Menschen bewertet.“<sup>11</sup>

Wichtig ist für die russische Sozialkonzeption, dass die „Früchte der Arbeit“ mit denjenigen geteilt werden, die weniger oder gar nichts haben: „... der Befehl Gottes (gebietet) den Werktätigen, für diejenigen Menschen – Schwache, Kranke, Fremde (Flüchtlinge), Waisen und Witwen – Sorge zu tragen, die aus verschiedenen Gründen ihren Lebensunterhalt nicht selbst verdienen können, desgleichen auch mit ihnen die Früchte der Arbeit zu teilen, damit der Herr, dein Gott, dich bei jeder Arbeit deiner Hände segnet“ (Dtn 24,19-22).

Und weiter wird im Text deutlich auf die Sendung der Kirche Bezug genommen, die darin besteht, dass sie sich am Tun und Handeln Jesu Christi orientiert: „Indem sie auf der Erde den Dienst Christi fortsetzt, der Sich namentlich

<sup>9</sup> Grundlagen der Sozialdoktrin, 55ff.

<sup>10</sup> Das Sozialwort wurde in einem mehrjährigen Prozess von den 14 Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich erarbeitet und am 1. Adventsonntag 2003 von den offiziellen Vertretern der teilnehmenden Kirchen östlicher und westlicher Tradition ratifiziert.

<sup>11</sup> Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen Österreichs, 69.

*mit den Elenden identifizierte, setzt sich die Kirche beständig für die Rechte der Stimmlosen und Ohnmächtigen ein. Deshalb fordert sie die Gesellschaft zur gerechten Verteilung der Früchte der Arbeit auf, wobei der Reiche den Armen, der Gesunde den Kranken und der Arbeitsfähige den Hochbetagten unterstützt.*<sup>12</sup>

Auffällig ist, dass im russischen Papier das Thema „Arbeitslosigkeit“ explizit nicht erwähnt wird, während es im österreichischen Sozialwort deutlich und eindringlich angesprochen wird.<sup>13</sup>

### **Krieg und Frieden (Kap. VIII)<sup>14</sup>**

Klar und eindeutig lehnt das Dokument zunächst jegliche kriegerische Auseinandersetzung ab, weil der Krieg in sich böse ist. *„Der Krieg ist Böses. Der Grund des Krieges, wie überhaupt des Bösen im Menschen, liegt im sündhaften Mißbrauch der gottgegebenen Freiheit, >denn aus dem Herzen kommen böse Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsche Zeugenaussagen und Verleumdungen< (Mt 15.19).“* Doch kann es auch Konfliktsituationen geben, die kriegerische Gewalt rechtfertigen: *„Trotz der Erkenntnis des Krieges als Böses verbietet die Kirche ihren Kindern nicht, sich an Kampfhandlungen zu beteiligen, solange ihr Zweck die Verteidigung der Nächsten sowie die Wiederherstellung verletzter Gerechtigkeit ist. In solchen Fällen gilt der Krieg als unerwünschtes, allerdings unumgängliches Mittel.“* Weiter unten räumt der Text ein, dass es *„im gegenwärtigen System der internationalen Beziehungen unter Umständen schwer fällt, die Unterscheidung zwischen Angriffs- und Verteidigungskrieg zu treffen“*, und dass die Grenze oft fließend sei. Zu dieser heiklen Frage lesen wir in dem schon zitierten Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, dass für *„die einen nur die Option der Gewaltfreiheit durch das Evangelium legitimiert oder wenigstens die konsequenteste Umsetzung der Botschaft Jesu darstellt“*, während die anderen *„von Recht und Pflicht zu Notwehr und Nothilfe auch unter Einsatz verhältnismäßiger Gegengewalt als letztem Mittel“* ausgehen und *„dies nicht als Widerspruch zum Evangelium, sondern als Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe“* sehen.<sup>15</sup>

### **Die Gesundheit der Person und des Volkes (Kap. XI)<sup>16</sup>**

*„Die geistige und körperliche Gesundheit des Menschen ist ein traditioneller Gegenstand kirchlicher Fürsorge. Nach Auffassung der Orthodoxie stellt jedoch die physische Gesundheit allein ohne Beziehung zur geistigen keinen*

---

<sup>12</sup> Grundlagen der Sozialdoktrin, 58.

<sup>13</sup> „Arbeitslose und Menschen ohne Erwerbchance werden ... buchstäblich ‚wertlos‘ gemacht.“ (Sozialwort, 69)

<sup>14</sup> Grundlagen der Sozialdoktrin, 63.

<sup>15</sup> Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen, 90.

<sup>16</sup> Grundlagen der Sozialdoktrin, 88ff.

*unbedingten Wert dar.*“ Begründet wird diese ganzheitliche Sicht mit dem Tun Jesu, der nicht nur den Leib heilte, sondern den „Menschen als ganzen“ (Joh 7,23).

*„Der Körper, befreit von der Herrschaft sündhafter Leidenschaften sowie den aus ihnen folgenden Krankheiten, soll der Seele dienen, während die seelischen Kräfte und Fähigkeiten durch ihre Verwandlung kraft der Gnade des Heiligen Geistes nach dem letzten Ziel sowie der Berufung des Menschen - der Vergöttlichung - streben müssen.“* Hier wird ein Terminus, nämlich die „Vergöttlichung“ (theosis) als letztes Ziel des Menschen verwendet, der uns im Westen fremd ist und vermutlich sofort Einwände hochkommen lässt. In der orthodoxen Tradition ist dieser Begriff wohlbekannt: er meint, dass jeder Mensch die Aufgabe hat, mit Hilfe der Gnade Gottes immer mehr in seine eigentliche Bestimmung und Berufung hineinzureifen, verwandelt und ganz von Gott durchdrungen, eben „vergöttlicht“ zu werden. Das ist keine Anmaßung des Menschen, sondern ein Geschenk der unbegreiflichen Liebe Gottes.<sup>17</sup>

Grundsätzlich spricht sich der Text dafür aus, dass allen Mitgliedern der Gesellschaft – unabhängig von materiellem Vermögen und sozialer Stellung – die beste medizinische Hilfe zur Verfügung stehen sollte. Diese Forderung dürfte in der derzeit sehr schwierigen wirtschaftlichen Situation in Russland wohl nur ein Wunsch bleiben und bei weitem nicht der Realität entsprechen.

Große Sorge bereitet der russischen Orthodoxie die gegenwärtige demographische Krise in Russland, d. h. ein deutliches Zurückgehen der Geburtenrate und der durchschnittlichen Lebenserwartung und damit ein ständiges Sinken der Bevölkerungszahl. Eine ständige Auseinandersetzung mit der Staatsmacht sowie mit den Massenmedien über diese Fragen erscheint der Kirche erforderlich. Der Staat wird aufgefordert, mit allen Mitteln Geburten und eine *gute* („würdige“) Erziehung der Kinder zu unterstützen.

Abschließend verurteilt die Kirche in aller Strenge das Laster der Trunksucht, das oft zum Zerfall der Familie führt und mannigfaches Leid nach sich zieht. Den Hauptgrund dieser Flucht in den Alkohol oder auch in die Drogen sieht die orthodoxe Kirche in der seelischen Verwüstung, der Sinnentleerung des Lebens sowie dem Schwinden moralischer Leitlinien.

### **Die Kirche und Fragen der Ökologie (Kap. XIII)<sup>18</sup>**

In diesem Abschnitt wird eingangs die tiefe Besorgnis der orthodoxen Kirche angesichts der durch die moderne Zivilisation und die heutige Lebensweise hervorgerufenen Probleme zum Ausdruck gebracht und in Beziehung zum Sündenfall des Menschen und seiner Entfremdung von Gott gestellt. Mit Zitaten aus der Bibel und den Schriften der Väter (Johannes Chrysostomus, Gregor von Nyssa) wird erläutert, dass der Mensch nicht die Herrschaft und Gewalt über die

<sup>17</sup> Vgl. dazu Hilarion Alfejev, *Geheimnis des Glaubens*, Kapitel X: Die Vergöttlichung, 222-236.

<sup>18</sup> *Grundlagen der Sozialdoktrin*, 110ff.

Natur hat, sondern dass sie ihm anvertraut ist zum „Bebauen“ und „Hüten“ (vgl. Gen 2,15) und er auch darüber einmal vor Gott Rechenschaft ablegen wird müssen. Nach Auffassung der orthodoxen Kirche *„fordert die Umweltkrise von uns, unser Verhältnis zur Umwelt einer Revision zu unterziehen.“* Und weiter: *„Die Umweltprobleme sind wesentlich anthropologisch bedingt, da ihr Urheber der Mensch ist und nicht die Natur.“* Deutlich weist das Papier darauf hin, dass die Antworten auf viele Fragen im Zusammenhang mit der Umweltkrise nicht in den Bereichen der Wirtschaft, der Biologie, der Technologie oder der Politik zu suchen sind, sondern in der menschlichen Seele. *„Die Wechselbeziehungen zwischen Anthropologie und Ökologie offenbaren sich mit großer Klarheit in unseren Tagen, da die Welt einer doppelten Krise - einer geistig-spirituellen wie einer ökologischen - ausgesetzt ist. Gegenwärtig ist sich der Mensch des Charakters des Lebens als eines Geschenks Gottes bisweilen nicht gewahr, mitunter ebenso wenig des Sinns des Daseins, welches oft als rein physisches Sein begriffen wird ... Unter den Bedingungen der geistig-spirituellen Krise ist eine vollständige Überwindung der ökologischen Krise nicht denkbar.“*

Die Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche sieht vielfach die Überwindung der aktuellen Krisen in der Umkehr der Herzen der Menschen; der Umkehr und Bekehrung der Einzelnen, die wieder deutlicher ihre Schöpfungswirklichkeit und ihre Letzt-Verantwortung gegenüber Gott wahrnehmen und danach ihr Handeln ausrichten müssen.

### **Kritische Würdigung der Sozialkonzeption**

Grundsätzlich wird man dem Urteil des zweiten Kommentators in der schon öfter zitierten deutschen Übersetzung, Konstantin Kostjuk<sup>19</sup>, weitgehend zustimmen können, wenn er zu dem Schluss kommt, dass das Sozialpapier ein „anregendes Dokument mit einer Palette von Inhalten (sei), geeignet, neue Visionen zu vermitteln und der Kirche neue praktischen Wege zu weisen.“<sup>20</sup> Abschließend stellt Kostjuk fest, dass das Papier „nur einen ersten, aber hoffnungsvollen Versuch“ darstellt, „das Gespräch mit der modernen Gesellschaft, mit der Wissenschaft, mit den westlichen Christen zu beginnen.“<sup>21</sup> Sicher würde man sich bei manchen Aussagen mehr Präzision, Klarheit und Konkretheit wünschen, doch darf man nicht vergessen, dass sich hier eine Kirche zu Wort meldet, deren beachtliche theologische Tradition mit dem Jahr 1917 (Oktober-Revolution) abrupt enden musste und die seit der Wende in vielerlei Hinsicht großen Herausforderungen gegenübersteht. Vor diesem Hintergrund ist dem Sozialpapier trotz aller kritischen Einwände zu wünschen, dass es über die Grenzen

---

<sup>19</sup> Diplom-Philosoph, Doktorand am Lehrstuhl für Politikwissenschaften in Eichstätt.

<sup>20</sup> Grundlagen einer Sozialdoktrin, 196.

<sup>21</sup> Ebd. 196.



Russlands hinaus in der Gesamtorthodoxie und im christlichen Westen gebührende Beachtung findet und zum Nach- und Weiterdenken herausfordert.

Wenn man parallel zum russischen Dokument das schon mehrmals zitierte Sozialwort der christlichen Kirchen in Österreich liest, wird neben vielen bedeutsamen Unterschieden in Sprache und Argumentationsweise eines ganz offenkundig: Die russische Sozialkonzeption sieht vielfach die Überwindung der aktuellen Krisen in der Umkehr der Herzen der Menschen, in der Bekehrung der einzelnen, während das österreichische Sozialwort viel stärker von gesellschaftskritischen Analysen und einer Palette von Forderungen an Staat, Gesellschaft und Kirchen geprägt ist. In diesem Punkt wird durchaus ein Defizit der Dokumente der westlichen Soziallehre deutlich, denn allzu oft werden nur die jeweils aktuellen Sachzwänge erläutert, ohne dabei den Hintergrund von Schrift und Tradition als Grundlage für die inhaltlichen Aussagen aufzuzeigen und auch das Versagen des Einzelnen zu benennen. Und obwohl bei der Ausarbeitung des Sozialwortes in Österreich auch fünf orthodoxe Landeskirchen (darunter auch die Russische Orthodoxe Kirche) mitgewirkt und ihre Anliegen eingebracht haben, ist der entstandene Sozialtext doch eindeutig von der westlichen Tradition geprägt.

Grundsätzlich ist zu hoffen und der Russischen Orthodoxen Kirche zu wünschen, dass dieses Dokument in der russischen Gesellschaft auf breiter Ebene einen nachhaltigen Niederschlag findet und so in einem durch rund 70 Jahre offiziell atheistisch geprägten Land viele Menschen zu einem neuen, vertieften Verständnis für eine gesellschaftliche Wertordnung anleitet.

Abschließend können wir zusammenfassend festhalten: Im gegenseitigen Austausch und im fruchtbaren Dialog können die christlichen Kirchen einander beschenken und bereichern. Sie können viel voneinander lernen und einander bestärken in ihrem Dienst an der Welt von heute: der Osten vom Westen, aber auch der Westen vom Osten. Indem sie das tun, werden die Christen in den verschiedenen Kirchen auch ihrem eingangs erwähnten Auftrag immer mehr gerecht: nämlich Seele zu sein in der und für die Welt.

## IUBIREA, CATEGORIA BALTHASARIANĂ DE ÎNȚELEGERE A REVELAȚIEI

CRISITIAN FLORIN SABĂU

**RIASSUNTO.** *L'amore, categoria balthasariana per la comprensione della Rivelazione.* Il presente articolo intende a compiere una riletture dei principali punti nodali presenti nell'opera balthasariana *Solo l'amore è credibile*, pubblicata in lingua romena con il titolo *L'amore, forma della Rivelazione*. Questa è visitata nelle sue tre differenti parti. Nella prime, l'autore valuta le due riduzioni compiute a livello di impostazione teologica, nell'addottare come chiave dell'interpretazione della Rivelazione di Dio la matrice cosmologica (nell'età patristica) e quella antropologica (nell'età moderna), mentre nella terza parte dell'opera, egli corregge le precedenti „riduzioni” con l'assumere dell'amore quale unica possibile chiave che renda comprensibile l'atto rivelativo di Dio.

**Keywords:** Hans Urs von Balthasar, charity, Revelation

### 1. HANS URS VON BALTHASAR –*Desiderium videndi Deum*

H.U. von Balthasar s-a născut în 1905, într-o veche familie nobiliară de limbă germană din Lucerna (Elveția). De timpuriu, acesta și-a revelat personalitatea dotată și charismatică. Cea dintâi dragoste a sa, deja de la o vârstă precece, a fost aceea pentru muzică: „Pornind de la primele, răscolitoarele impresii muzicale, Missa în Mi Major a lui Schubert (la aproape cinci ani) și «Patetica» lui Tschaikowsky (la circa opt ani) eu petreceam ore fără sfârșit la pian”<sup>1</sup>. Mai apoi, pasiunea pentru literatură îi va ocupa anii și energiile tinereții. În mod paradoxal, Balthasar nu a obținut niciodată un doctorat, nici în teologie și nici în filosofie. Specializarea sa va fi una literară, cu o teză tratând *Istoria problemei escatologice în literatura germană modernă*, discutată la Universitatea din Zürich (1930).

Însă ceea ce îl va răpi trup și suflet până la moarte va fi iubirea pentru căutarea adevărului la lumina Revelației. Cu siguranță că ceea ce a lăsat în mod mai vizibil îndărățul său sunt numeroasele sale scrieri (aproape 90 de volume proprii, mai bine de 400 de eseuri, multe contribuții în opere colective, recenzii, prefețe, traduceri; mai apoi îngrijește toate cele 60 de volume ale Adriannei von Speyer). El însă consideră întreaga sa operă ca fiind secundară, iar aceasta «nu pentru că s-ar gândi la inutilitatea teologiei și a teologului, ci pentru că le concepe

---

<sup>1</sup> - H.U.von Balthasar, *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Einsiedlen 1984, p. 31, citaz. in K.Lehmann, - W. Kasper, *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato 1991, p. 28.

pe ambele sub un profil decisiv: munca sa e de înțeles ca un serviciu adus adevărului revelației și vieții Bisericii»<sup>2</sup>.

Opera sa așadar, vizitează teme nenumărate. Considerat a fi omul cel mai cult al vremii sale, care a scris mai mult decât o persoană medie citește în întreg arcul unei vieți, Balthasar «se cufundă în studiul cunoașterii umane, filosofice, teologice, literare, spre a descoperi noi categorii lingvistice care să poată să facă mai bine comunicabil omului de astăzi adevărul creștin de dintotdeauna: iubirea lui Dumnezeu manifestată în crucea lui Isus din Nazareth»<sup>3</sup>. Iar aici, merită evidențiat stilul de-a scrie al autorului nostru, care în mod aparent se ocupă cu teme care au puțin de împărtășit cu aceea a Revelației, dar care mai apoi le conduce pe toate la armonie. Putem spune cu R. Fisichella că în teologhisirea sa, «se pornește de la un centru (*Entfaltung*) pentru a parcurge un gând extrem de îndrăzneț, pentru a reveni mai apoi din nou la același centru (*Einfaltung*), punându-ne nu arareori întrebarea dacă vreodată ne-am îndepărtat de acesta»<sup>4</sup>.

Opera centrală a producției sale teologice este fără îndoială «Trilogia». În cea dintâi parte a acestei articulări –*Gloria. O estetică teologică* (în șapte volume – în ediția italiană) se încearcă construirea unei teologii creștine pornind de la cel de-al treilea transcendent (*pulchrum*) asumând așadar un criteriu estetic, nu cultural ci teologic, văzut ca fiind «sinele Revelației, însuși obiectul ei, forma pe care aceasta o arată, iradiază o frumusețe care poate fi percepută în sine și implicantă»<sup>5</sup>. În cea de-a doua parte a articulației sale –*Teodramatica*- Revelația este contemplată de acum nu doar ca fapt static, ci în dinamismul ei dramatic. „Urmând o paradigmă dinamico-teatrală și inspirându-se din toate relațiile între diferitele personaje ce compun o asemenea scenă, teologhisirea balthasariană încearcă să considere în scenariul creației, raportul între Dumnezeu –ca libertate infinită-, om –ca libertate finită- și Hristos –ca protagonist și prim făuritor al dramei universale»<sup>6</sup>.

Cea de-a treia parte care concludă Trilogia este *TeoLogica* și se structurează în trei volume. «După *factum*-ul Revelației trebuia urcat către o reflecție pe de-o parte concludivă și de tip gnoseologic asupra modului în care adevărul infinit al lui Dumnezeu și al Logos-ului său poate să fie în stare să se exprime între diferitele strămtorări ale logicii umane, și nu numai vag și aproximativ, ci adecvat»<sup>7</sup>.

În întreaga sa operă, Balthasar atinge numeroase argumente. Nu există temă pe care el să o fi abordat, pe care să nu o fi privit prin spectrul Crucii, contemplată cu ochii evanghelistului Ioan. Privirea sa s-a deschis în modul cel mai

<sup>2</sup> P.Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1996, p. 28.

<sup>3</sup> A. Staglianò, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, EDB, Bologna 1996, p. 409.

<sup>4</sup> R. Fisichella, *Rileggendo Hans Urs von Balthasar* in *Gregorianum* 71 (1990), p. 513.

<sup>5</sup> R.Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1996<sup>3</sup>, p. 257.

<sup>6</sup> C. Sabău, *Conștiința lui Christos în Dramatica teologică a lui H.U. von Balthasar*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica*, XLVIII 2, Cluj Napoca 2003, p.84.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 268-269

*catolic* asupra întregii realități: aproape toate marile aspecte ale lumii se regăsesc atinse și evaluate în scrierile sale, însă stilul balthasarian, în ciuda numeroaselor preocupări, trădează întotdeauna una și aceeași metodologie. Mișcarea este hermeneutică, nelăsând lucrurile pur și simplu în perspectiva lor, ci teologul conduce pentru a le privi la lumina lui Hristos.

## 2. IUBIREA, UNICA FORMĂ CREDIBILĂ A REVELAȚIEI

Dacă întregul său efort de gândire este dens de această încercare de a reconduce totul înspre și la Hristos, o anumită operă, publicată în 1963 se prezintă ca o evaluare a tuturor tentativelor care, de-a lungul diferitor perioade ale creștinismului, au fost făcute pentru a ajunge pe diferite căi la Hristos. *Glaubhaft ist nur Liebe*<sup>8</sup>, nu s-ar distinge poate între numeroasele sale lucrări pentru amploarea sa: este în schimb un mic giuvaer, prin care Balthasar nu doar confesează câteva dintre punctele cheie ale itinerarului său teologic, ci mai mult, demască forme greșite și aporistice prin care teologia a căutat în diferite perioade să își îndeplinească mandatul.

În mod substanțial, opera poate fi împărțită în trei părți distincte, ce e drept rezultă disproporționate între ele ca volum. Primele două (corespunzând cap. 1 și 2) se ocupă cu individualizarea *erorii* comise în perioada patristică, și mai apoi în cea modernă, vizavi de căutarea unor categorii principale pentru exprimarea realității Revelației, în timp ce a treia parte (cap. 3-10) constituie corectura propusă de autor, care individualizează singură iubirea ca formă a percepției acesteia și de asemenea, ca singură categorie credibilă.

### a. Reducția cosmologică a epocii patristice, medievale și renescentiste

„În reconstruirea istorică a teologului elvețian, teologia epocii patristice, medievală și renescentistă a parcurs *calea cosmologică*, prezentând creștinismul precum plinirea interpretării lumii dată de către antichitate”<sup>9</sup>. În această optică, Balthasar vizitează modul în care sfinții Părinți inițial, îl citesc pe Hristos ca o ducere la îndeplinire a marilor teme ale filozofiei și ale cosmologiei din vechime, în tentativa lor de înculturare a creștinismului: „această metodă a fost cu puțință prin identificarea dintre filozofie și teologie preluată ca de la sine înțeleasă din culturile antice și, mai mult încă, prin unitatea dintre ordinea naturală și cea supranaturală: [...] logosul cosmic stoic, piramida neoplatonică a ființării plecând de la materie și

<sup>8</sup> Opera a fost tradusă în limba română de Ioan Inesc și publicată de către Editura Galaxia Gutenberg în 2005. Traducătorul a ales pentru titlu mai degrabă o parafrază a modului în care Balthasar își denumise lucrarea, optând pentru „Iubirea, formă a Revelației”, în loc de „Iubirea doar este credibilă”, așa cum ar indica originalul în limba germană. Nu putem să nu remarcăm limitele acestei opțiuni, întrucât apelul la credibilitatea Iubirii ca unică formă de manifestare a Revelației este întocmai rezumatul pe scurt al întregului conținut al cărții. În schimb titlul românesc, îndeosebi prin nedeterminatul «formă a» poate conduce chiar în direcția evaluării iubirii drept una dintre –eventual– multiplele forme ale acesteia. Balthasar, însă, în opera sa, încearcă demonstrarea tocmai a acestor postulate: 1) că doar iubirea este forma absolută de manifestare (și deci nu «o formă!»); 2) că numai ea este credibilă.

<sup>9</sup> R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1996<sup>3</sup>, p. 256

până la Unul supraesențial, maiestatea abstractă a forței de unificare a lumii adusă la Roma, toate sunt prefigurări schematice și recuperabile ale Logosului divin personal manifestat în istoria lui Israel, dar care umple cosmosul și întreaga oikoumenă, Logos divin în care, ca în adevăratul «*loc al ideilor*», a fost creată lumea și cu referire la care abia poate fi ea făcută inteligibilă<sup>10</sup>.

În această ordine de idei, Hristos apare ca desăvârșirea sensului fragmentar al lumii (*Logos spermatikos*) la Clement sau Atanasie, ca o răsturnare a tuturor „*logoi*”-i, fiind El Logos-ul adevărat (în sf. Augustin), sau ajungând de abia să ocupe totuși un loc în edificiul cosmic lui Dionis Areopagitul.

Începând de aici, până în întreaga perioadă a Evului Mediu și a Renașterii, teologia pare a amesteca excesiv în tentativa de înțelegere a lui Hristos teme care, ce e drept, conduc către o percepere glorioasă a Sa, însă încununată cu o aureolă ce riscă să-i falseze pe alocuri chipul și mesajul. În acest fel, se creează spațiu și anumitor forțări excesive, precum aceea a lui Alcuin, care-l vede pe Hristos conferind o lumină particulară filozofiei antice, până la punctul de a-l declara pe Socrate ucenic al lui Hristos. Aceste vizualizări al lui Hristos îl contemplă de asemenea ca Logosul lumilor, în încercarea de a furniza un răspuns scandalului multiplicării religiilor: El convoacă într-un conciliu ceresc pe reprezentanții tuturor religiilor, în cadrul căruia, împreună cu locțiitorul-apostol Petru, li se demonstrează acestora profunda lor unitate și legătură interioară.

De asemenea, în Renaștere, Dante, Petrarca ori Erasmus, îl smulg pe Hristos din rama revelației biblice, pentru a-L citi cu o pretenție de exclusivitate, încadrat în aureola glorioasă de vârf al împlinirii filozofice.

În Evul Mediu și în perioada modernă îndeosebi, are loc o transsubstanțiere în teologie, odată cu asumarea aristotelismului. Problema stă nu în intrarea propriu zisă a fenomenului aristotelic înspre teologie, ci în adoptarea filozofiei ca teren de bază pentru teologie, întrucât aceasta este asumată, cristalizată și îngurgitată, teologia adresându-se în mod paradoxal filozofiei pentru a-i solicita împrumutul unor concepte centrale, precum adevărul sau bunătatea. Însă modalitatea aceasta este teologic greșită, întrucât adevărul acestor concepte poate să iasă la iveală doar la lumina Revelației, și nu viceversa. Mai mult, în această perioadă va avea loc progresiv un divorț între teologie speculativă și spiritualitate, tocmai datorită impregnării progresive a teologiei nu cu viață spirituală ci cu premise filosofice. În antichitatea creștină exista aproape satisfacția confruntării doctrinei creștine cu filozofii dominante, în fața cărora creștinismul nu abdică atât de ușor, ci cel mult, împrumuta anumite elemente pentru a se putea explica mai bine. Este interesant cum de se întâmplă că, de la un moment dat, experiența creștină nu mai pare în stare să transfigureze elementele filozofice, acestea din urmă emancipându-se...

Mai mult, se asistă încetul cu încetul la trecerea înspre forme de religii naturaliste, acestea fiind o consecință subtilă dar directă a cosmologizării inițiale a

<sup>10</sup> H. U. von Balthasar, *Iubirea formă a Revelației*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2005, p. 13

mesajului creștin. „La Herbert of Cherbury breșa pregătită de mult timp se petrece în mod conștient: cunoașterea lui Dumnezeu și cultul divin, desprinse de premisele creștine, sunt puse pe solul unei științe autonome a religiei sub al cărei dictat formal trebuie să se condiționeze orice pretinsă sau reală religie revelațională. [...] Sub pretextul sintezei dintre filozofie și religie, echivocul domină din plin marile tentative ulterioare, în vreme ce spiritele meschine practică acel radicalism al «religiei» pure a «rațiunii» pure, al «rațiunii» ce deplasează definitiv criteriul de pe cosmologic pe antropologic”<sup>11</sup>.

De aici, trecând prin Hegel și Schelling, rățacirea Hristosului printre mituri cosmologice își arată toată forța deviantă, față de anunțul creștin original.

### **b. Reducția antropologică a epocii moderne**

Reducția operată de către perioada modernă asupra înțelegerii Revelației în și despre Hristos, a constat în tentativa de prezentare a creștinismului ca fiind cea mai profundă interpretare a omului. Și aici, Balthasar croiește un itinerar de re-lecturare a firului roșu teologic, în căutarea punctelor care au făcut astfel încât mesajul creștin să rezulte redus și depotențat, punând de asemenea în lumină consecințele acestei mișcări de falsificare.

Astfel, Balthasar îl surprinde pe Pascal, ce vorbește despre om ca „himera monstruoasă inexplicabilă rațional și care are nevoie de oglinda Dumnezeu-omului pentru a-și ordona disproporțiile insolubile, împletirea dialectică de «*grandoare*» și «*mizerie*»; aici se află începutul apologeticii existențiale sau a «*metodei imanenței*»”<sup>12</sup>. Începând de aici, calea rămâne deschisă înspre o religie pur umană și predominant etică, în care, cu John Toland („*Creștinismul fără mistere*”), omul simte mereu mai mult obligația de a măsura Revelația care-i vine în întâmpinare, după etalonul rațiunii sale, admitând cu Kant doar religia în limitele rațiunii pure.

Măsura umană a evaluării revelației este prezentă în Schleiermacher care „subsumează hristologia conștiinței pioase a mântuirii; enunțurile dogmatice sunt științifice numai rotindu-se în cerc în jurul acestei conștiințe pioase”<sup>13</sup>. Această filtrare personal-umană a conținuturilor creștine, străbate până la Bultmann, care ‘umanizează’ încă ulterior mesajul creștin, filtrându-l exclusiv prin prisma *kerygmei* și anulând amploarea istorică a evenimentelor vieții lui Hristos, prin care a avut loc Revelația.

Prin întreaga sa critică, Balthasar nu intenționează nicidecum anularea tuturor chestiunilor care țin de necesitatea efectivei recepționări a mesajului de către om (fiind de fapt, convertirea și adeziunea personală la Hristos, marele ideal al creștinismului). Însă autorul subliniază cum că „criteriul Revelației n-a fost niciodată situat în mod serios în centrul subiectului uman pios, niciodată abisul harului nu a fost măsurat cu abisul sărăciei sau al păcatului, nici conținutul dogmelor n-a fost judecat după efectul lor benefic asupra omului”<sup>14</sup>, evidențiind astfel ulterior riscurile reducăționismului modern.

<sup>11</sup> Idem, pp. 20-21

<sup>12</sup> Idem, p. 26

<sup>13</sup> Idem, p. 30

<sup>14</sup> Idem, pp. 34-35.

*Demolând bastioanele*<sup>15</sup> tuturor aceste reduționisme antice și moderne, autorul va trebui totuși să repună ceva în locul lor și să indice o cale viabilă prin care omul să poată să perceapă Revelația. Operațiunea poate să fie mai simplă decât se crede: „Nu există alt text scris sub textul lui Dumnezeu, și prin care abia, acesta să poată deveni lizibil și inteligibil sau, să o spunem totuși, chiar mai lizibil și inteligibil. El trebuie și vrea să se explice El însuși. Dacă o face, atunci un lucru este dinainte sigur: el nu va consta din ceea ce omul ar fi putut reuși să scoată la lumină despre lume, despre sine însuși și despre Dumnezeu, pornind de la sine însuși –a priori sau a-posteriori, ușor sau greu, dintotdeauna sau printr-o evoluție istorică”<sup>16</sup>. Mai mult decât să traseze el o cale de întâlnire a revelației, Balthasar se profesează conștient de misiunea lui teologică de-a fi doar cel care, cel mult, *subliniază* faptul revelației, Revelația având de la sine forța de a se *auto-propune* și prezenta, fără auxiliul altor etichete care de fapt să o obtureze.

### **c. Caritas, forma Revelationis, ca a treia (/singura) cale**

Calea privilegiată prin care Dumnezeu însuși a ales să se reveleze lumii este calea iubirii. „Logosul se anunță pe Sine ca «*harul iubirii*» (*charis*) și prin aceasta ca «slavă» («*frumosul divin*», *doxa*) și tocmai astfel ca «*adevărul*» (*aletheia*) (In 1,4). [...] Dacă cuvântul fundamental al acestui Logos nu S-ar chema Iubirea, și, întrucât este vorba de Revelația lui Dumnezeu, încă Iubirea absolută (necon condiționată) și prin asta atot-liberă, atunci Logosul creștin ar trebui să stea într-un rând cu «*logoi*»-i celorlalte înțelepciuni religioase antice”<sup>17</sup>. Iubirea devine primul criteriu și instanță dominantă, omul nefiind subjugabil de nimic altceva în fața Ei, nici de cuvântul scris în Biblie, nici de *kerygmă* și nici de către Magisteriul Bisericii, întrucât toate acestea nu fac altceva decât să existe tocmai în funcție de această Iubire, care posedă prima autoritate.

Descrierea balthasariană a Iubirii lui Dumnezeu asumă nuanțe de intensități impresionante: „Iubirea divină se poate dărui atât de copleșitor încât în ea nu mai iradiază ca ultim cuvânt decât majestatea slavei care te doboară la pământ, iar răspunsul persoanei finite dat Persoanei infinite devine o întoarcere a cărei inimă și esență e Iubirea”<sup>18</sup>.

Balthasar explică de asemenea modul în care Iubirea revelează și îl pune pe om față în față cu misterul lui Dumnezeu: „În fața majestății Iubirii absolute care pășește revelându-se spre om, care-l întâmpină, îl invită și înalță într-o intimitate neînțeleasă, spiritul finit întrezărește pentru prima dată ce înseamnă de fapt aceea că Dumnezeu e Cel-cu-totul-altul. [...] În afara acestei Revelații a iubirii, orice teologie negativă rămâne atât de goală încât e mereu în pericol de a deraia fie în ateism (sau agnosticism) fie în filozofia (sau mistica) identității”<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Reiau aici titlul unei opere din tinerețea balthasariană, publicată în 1952.

<sup>16</sup> H. U. von Balthasar, *Iubirea...*, *op.cit.*, p. 40. Sublinierea ne aparține.

<sup>17</sup> Idem, p. 44.

<sup>18</sup> Idem, p. 46.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

Dacă conceperea teologico-rațională a revelației lui Hristos a fost surprinsă deja în primele două capitole în situațiile ei distorsionate, autorul se ocupă în **capitolul 4** de alte reduționisme, de data aceasta acela al ne-vederii Slavei lui Dumnezeu. Ratarea iubirii poate să aibă loc datorită scandalului ca refuz de a recunoaște evidența fulgerătoare și de a lua calea dăruirii ca răspuns. Balthasar ia în analiză toate elementele trăirii umane care pot să se prezinte ca obstacol în calea iubirii care solicită convertirea modului uman de a iubi: *finitudinea* (legată de tot ceea ce marchează iubirea oamenilor, ca fiind trecător, agățat de motive și de practici contingente), *vina* („chiar și la nivel interuman, există o conștiință a ratării, ce nu poate fi descărcată la nivel de prim plan al unei echivalări între greșeală și ispășire”<sup>20</sup>), *doctrina și ininteligibilitatea* (ca tentativă de a surprinde ceea ce este necatalogabil, ce depășește orice tentativă de „citire” ori interpretare umană). Toate aceste situații sunt interpretate de către Balthasar ca piedici în calea omului ce întâlnește Revelația, care pot însă să fie depășite doar luându-o pe aceasta din urmă ca o formă de revelare absolută și necondiționată a „Iubirii lui Dumnezeu, care-și întinde mâinile după el, îl scoate din groapă și din lanțuri și îl așează în libertatea Iubirii divine, care acum e și umană. «Înțelegerea preliminară» incipientă pe care o are despre iubire îl face să înceteze atunci când aude mesajul Iubirii absolute și când percepe imaginea spre care trimite mesajul; poticneala împiedicată însă îi dovedește mai întâi că aici nu e vorba nicidecum de iubirea lui...”<sup>21</sup>.

Capitolele ce urmează se propun ca îndreptar mai mult sau mai puțin practic, pentru orientarea sau explicitarea categoriei de iubire. În **cap. 5, «Caracterul perceptibil al Iubirii»**, Balthasar încearcă o explicitare a modului în care, pentru a comunica oamenilor Iubirea Sa, Dumnezeu alege să folosească anumite căi care să le rezulte comprehensibile acestora, continuând logica actului Întrupării și mizând să ajungă la răspunsul omului prin actul de credință. Este interesantă incursiunea sa în 'metoda divină' întrucât, recurge la analogia relației mamă-fiu: așa cum mama îi surâde pentru luni de zile copilului ei, reușind să obțină până la urmă din partea lui un surâs, tot astfel, iubindu-l la modul suprem, Dumnezeu îl educă progresiv la adeziunea către Iubirea sa. Toată aceasta se insinuează omului în diferite „straturi” ne-eliminabile, -Biserica, Maria, Scriptura și propovăduirea Bisericii-, de care Revelația se servește pentru a-l atinge pe destinatarul Ei.

Toată această Epifanie a Iubirii se concretizează în persoana și în viața lui Isus din Nazaret, care în **capitolul 6 -Iubirea ca Revelație-** pune oamenii înaintea unei decizii pozitive ori negative în favoarea sau împotriva Iubirii. Ultimele capitole *Iubirea ca îndreptare și credință, Iubirea ca faptă, Iubirea ca Formă și Iubirea ca lumină a lumii* tentează o lecturare a modului în care Iubirea revelată poate să devină viață trăită a omului, mereu reală și îndeosebi mereu dăruită, concretizându-se în rugăciune, în apostolat, în opere de caritate și de dreptate față de aproapele, sau în atitudini de virtute morală.

<sup>20</sup> Idem, p. 54

<sup>21</sup> Idem, p. 58



În virtutea amicitiei teologice care îl unește leagă cu Karl Barth, von Balthasar este la rândul său un apărător al transcendenței lui Dumnezeu. Printre rânduri, discursul subliniază, așadar, manifestarea concretă a lui Dumnezeu, fără să piardă în același timp transcendența Sa. Astfel, citim în ultimele precizări ale operei că Iubirea, fiind cu totul altceva față de *iubirile* imanente pe care le trăim, necesită de categorii anume: „Iubirea îi apare [spiritului uman] «*dinafară*», pentru că iubire poate exista numai între persoane, fapt pe care orice filozofie e mereu înclinată să-l treacă cu vederea. Dumnezeu, Cel-cu-totul-altul decât noi, apare și se manifestă în locul Celuilalt, în «*sacramentul fratelui*». [...] Fiindcă este deasupra, El nu-și pierde dreptul, puterea și cuvântul de a ni se revela ca Iubire absolută, de a se face înțeles și a se dărui pe Sine în neînțelesul Lui”<sup>22</sup>.

Tocmai pentru că scapă categoriilor și controlului omenesc, Revelația lui Dumnezeu constă în auto-prezentarea lui Dumnezeu în Hristos, în gloria Iubirii Sale absolute: „Hristos învață într-adevăr o doctrină, însă, înainte de toate se prezintă precum o viață de patimă și de moarte, precum act, precum revelație a iubirii absolute a lui Dumnezeu”<sup>23</sup>. Iar Iubirea absolută a lui Dumnezeu poate fi percepută *în sine*, și nu are nevoie să fie argumentată nici de cosmos, nici de om. Creștinismul posedă *în sine* adevărul și îl înfățișează *de la sine*, în semnul mântuitor al crucii.

## BIBLIOGRAFIE

- Balthasar H. U. von, Hans Urs von Balthasar despre opera sa, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2005
- Balthasar H. U. von, *Iubirea formă a Revelației*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2005
- Fisichella R., *Rileggendo Hans Urs von Balthasar in Gregorianum* 71 (1990)
- Gibellini R., *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1996<sup>3</sup>
- Lehmann K., - Kasper W., *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato 1991
- Martinelli P., *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1996
- Sabău C., *Conștiința lui Christos în Dramatica teologică a lui H.U. von Balthasar*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica*, XLVIII 2, Cluj Napoca 2003
- Staglianò A., *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, EDB, Bologna 1996

<sup>22</sup> Idem, p. 126.

<sup>23</sup> R.Gibellini, *La teologia ...*, op.cit., p. 256.

## APĂ DIN PIATRĂ SEACĂ: ECUMENISM ȘI SPIRITUALITATE EUHARISTICĂ<sup>1</sup>

BERTRAM STUBENRAUCH

**ZUSAMMENFASSUNG.** *Wasser aus dem Stein schlagen. Ökumene und eucharistische Spiritualität.* Dieses Thema beschäftigt die christliche Konfessionen (Denominationen). Viele beschäftigt die Idee der Verwirklichung einer vollen eucharistischen Communion mit allen Konfessionen (Denominationen). Gemäß dem päpstlichen Dokument *Dominus Iesus* aus 2000 einige Konfessionen, welche die Beziehungen gebrochen haben, dadurch, dass sie kein gültiges Episkopat haben und auch was die Sakramentalität betrifft, kann man behaupten, sie sind keine Kirchen im wahren Sinn des Wortes. Das oben erwähnte Dokument stellt fest, welche die Merkmale der vollen Communion mit der Kirche sind, die Charakteristiken einer Kirche *der einen Eucharistie*, auf dem Fundament des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Lehranstalten, besser gesagt, der Glaubensverkündigung, gemäß der Überlieferungen der Sakramente, der Glaubenslehren. Ideal wäre es die Findung einer Möglichkeit des gemeinsamen Zelebrierens der Eucharistie des Herrn. Zwischen verschiedenen protestantischen christlichen Denominationen besteht die Möglichkeit eines gemeinsamen Zelebrierens. Die katholische Kirche erlaubt nicht einmal mit der orthodoxen Kirche ein Zelebrieren der Heiligen Liturgie, obschon was die Sakramente, die apostolische Kontinuität, beide Denominationen, sind untereinander gebunden, was die oben erwähnten Punkte betrifft. Realpräsenz, Opfer, Institution sind Überlegungen bei dem Punkt ‚Dogmatischer Gehalt und spirituelle Haltung‘. Das Trienter Konzil behauptet, dass Christus wahrhaftig in der Gestalt des Brotes und des Weines im Rahmen der Eucharistiefeyer gegenwärtig ist. Heute, wird die zentrale Rolle der Epiklese bei der Feier (beim Zelebrieren) der Eucharistie betont. Das Merkmal eucharistisches Opfer wird durch die theologischen-liturgische Ausdrucksweise betont. Die Rolle des liturgischen Opfers wird auch durch die Anwesenheit der Gläubigen, welche an dem Augenblick der Wandlung glauben und assistieren dabei. Das letzte Abendmahl hat eine spirituelle Beziehung und Dimension durch das Kreuz, durch die Kreuzigung. Hier haben wir gemeinsame Punkte mit den Lutheranern (mit der evangelischen Kirche, mit der lutherischen Kirche). Luther betont die Verkündigung des Glaubens, wodurch das Wort Gottes verkündet und verbreitet wird. Auch er betont und unterstreicht die zentrale Rolle und Wichtigkeit der Gnade. Alles hängt von der Gnade ab. Die Rechtfertigungslehre Gottes eint heute die Katholische und Lutherische Kirchen. Ideal wäre es, wenn alle christlichen Denominationen gemeinsam das Herrenmahl, das letzte Abendmahl feiern bzw. zelebrieren könnten. Es gibt einige deutliche Hindernisse dabei. Wesentlich

---

<sup>1</sup> Traducerea a fost efectuată de Mag. Eugen Andrei Ioan Clintoc.

ist es, einen gemeinsamen Weg zu finden dann zu schlagen, das Suchen die Punkte, die uns in der Wirklichkeit einen. Zugleich müssen wir auch die theologisch-liturgische Unterschiede zur Kenntnis nehmen und annehmen, dass es sie gibt. Das muss, möge, soll im Sinne der Liebe dem Nächsten gegenüber, im Sinne der Nächstenliebe geschehen. Der Nächste ist in jedem Menschen, in jeder Denomination zu finden. Überwinden wir die Unterschiede. Mögen wir die Unterschiede überwinden. Mögen wir die Wahrheit eines jedem von uns annehmen. Das geschehe ohne Hass. Wir müssen vor Augen haben, dass Jesus Christus wurde gekreuzigt, ist von den Toten auferstanden, ist in den Himmel aufgefahren, sitzt zur Rechten Gottes des Vaters. Diese tat er für alle (Menschen). Die Vorurteile müssen eliminiert werden.

**Keywords:** ecumenism, Eucharistie, Lutheran Church, Catholic Church.

Cine-și pune întrebarea, cum stă problema ecumenismului la ora actuală, care sunt perspectivele dorinței spre o comuniune euharistică, dă de o lume dezbinată. Nici una dintre confesiunile implicate până în prezent la dialogurile ecumenice, nu dorește o suspendare a dialogurilor. Documentul Vaticanului „Dominus Deus” din anul 2000 a avut un efect ca o lovitură de timpan, cu privire la „comunitățile bisericești”. Acest document specifică că aceste comunități nu ar fi păstrat episcopatul valid și misterul real și originar al misterului euharistic, de aceea, nu ar avea voie, să fie denumite ca „biserici în senul adevărat al cuvântului”<sup>2</sup>. Însă, Cina Domnului în comun se poate imagina doar în cadrul unei așa zise ‚adevărate’ biserici a lui Iisus Hristos. În acest sens, Sfântul Părinte Ioan Paul al II-lea a făcut expres precizări în enciclica sa despre Euharistie din aprilie 2003, numind criteriile, care fac de recunoscut, caracteristicile specifice ale bisericii „unice” a „unei” euharistii. În această biserică ar trebui să domine „comuniunea (de)plină, perfectă” pe fundamentul mărturisirii sau a simbolului credinței, al sacramentelor și instituției de conducere bisericească<sup>3</sup>. Dacă se interpretează aceste semne caracteristice în orizontul limitelor confesionale, va avea fiecare biserică creștină un rol bine definit în afara bisericii ‚adevărate’. În acest caz, satisface dorința Sfântului Părinte, că într-o bună zi, se va celebra „în comun Euharistia Domnului”<sup>4</sup>, având chiar o bază teologică.

Protestanții propun deja de demult o deschidere fără limite comuniunii euharistice pentru toți creștinii și toate creștinele. În tot cazul, biserica luterană din Germania a luat o poziție cu totul diferită, în ceea ce privește problema liturgică, față de învățătura romano-catolică și ortodoxă. O declarație oficială din anul 2003 spune în felul următor: „Conform interpretării evanghelice, ordinația ca paroh nu pretinde nici o hirotonire, care să necesite o mijlocire în privința cinei celei de taină și elementele sale. Fiecare om ar putea să celebreze și să spună cuvintele de inițiere

<sup>2</sup> Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, Nr. 17, recurs la UR 22.

<sup>3</sup> Ecclesia de Eucharistia (2003), Nr. 44.

<sup>4</sup> Cp. de asemenea referirea la enciclica ‚Ut unum sint’ (1995), Nr. 45.

(epicleza), deoarece prin botez fiecare are parte de opera lui Hristos și în același timp, are acces către Dumnezeu, fără nici un mijlocitor preoțesc<sup>5</sup>. Această poziție teologică nu a găsit prea multă simpatie în tabăra unor teologi și slujește solidificarea unei alternative, care este contradictorie, neprielnică pentru o atmosferă adecvat ecumenică.

Institutele ecumenice din Strasbourg, Tübingen și Bensheim au luat în direcția comuniunii euharistice în 2003 o linie impulsivă. O serie de documente și-au găsit apreciere, cu pretenții concrete, și anume că, comuniunea euharistică ar fi imediat posibilă și recomandată, pe motivul că „o concordanță perfectă în ceea ce privește interpretarea euharistiei, a instituției și ordinării, precum și a Bisericii, nu este necesară”<sup>6</sup>. Astfel, ospitalitatea euharistică nu validează, nu impune Cina Domnului din partea unei Biserici. Invitația reciprocă trebuie să elimine concurența, altfel, așa după cum afirmă Hermann Pesch, nu ar fi doar o „minciună-nimic altceva”<sup>7</sup>. Comunitățile ortodoxe nici nu se pot gândi la o asemenea alianță, în primul rând, din cauza conținuturilor dogmatice fundamentale<sup>8</sup>.

După parcurgerea multor ani de activitate ecumenică stă viziune contra viziune, pretenție contra pretenție, dogmatică contra dogmatică. Totuși există texte dogmatice care au găsit între ele acceptanță, astfel încât, în privința problemei euharistiei, nu este necesară nici măcar o concordanță parțială. Sigur că, această opinie a provocat din nou controverse. Un exemplu este documentul din 2000 „Communio Sanctorum”. Din împlinirea conferinței episcopale germane (romano-catolice) și al conducerii Bisericii luterane din Germania, au ajuns teologii la următoarele rezultate: „Învățăm împreună, că Isus Cristos este adevăratul donator al sacramentelor. Domnul este prezent în biserică sa pentru a comunica poporului credincios și de ai da darurile sale acestuia. Cei ce acționează, în reprezentanța lui Hristos’ la administrarea și distribuirea sacramentelor”<sup>9</sup>. Acest consens sacramental-teologic este ancorat într-o formulare reușită, care a găsit și la frații ortodocși sensibilitate: „Putem să declarăm în comun, că comunitatea bisericească, în adunarea locală prin cuvânt și sacrament, se realizează ca și comunitate bisericească cu Dumnezeu” și care între ele nu reprezintă toată Biserica, totuși „este Biserica întru totul”<sup>10</sup>.

Conform experienței se respinge perseverent preluarea de declarații de acest gen prin conducerea bisericească și prin poporul credincios. De ce? Deoarece

<sup>5</sup> EKD-Ratserklärung: Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis in der evangelischen Kirche (2003), Nr. 3.8.

<sup>6</sup> Centre d’Études (Ecuméniques Strasbourg); Institut für Ökumenische Forschung (Tübingen); Konfessionskundliches Institut (Bensheim), Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur Eucharistischen Gastfreundschaft, Frankfurt a. M. 2003, 73.

<sup>7</sup> Gemeinschaft beim Herrenmahl. Probleme – Fragen – Chancen, in: E. Pulsfort, R. Hanusch (Hg.), Von der Gemeinsamen Erklärung’ zum ‚Gemeinsamen Herrenmahl’. Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert, Regensburg 2002, 169.

<sup>8</sup> Această constatare a făcut-o cu toată claritatea Th. Nikolaou, Gemeinschaft beim Herrenmahl. Probleme – Fragen – Chancen, în: Pulsfort – Hanusch (Anm. 6), 176-194.

<sup>9</sup> Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen IV, 2.3, Nr. 77.

<sup>10</sup> *Ibidem* VI, 3, Nr. 152.

sunt necunoscute? Este vorba doar despre un segment din cosmos, universul multora, fiind vorba despre declarații contardictorii? Pentru că limbajul este prea academic, intelectual? Pentru că obiceiurile și tradițiile vechi sunt greoaie (fără suplețe) și propriile tradiții ar fi amenințate? Deoarece ar fi o neclaritate în privința concepțiilor ecumenice ca țel? S-ar putea să fie așa. Presupun, că motivul este mult mai profund. S-au făcut prea puține reflecții asupra legăturii dintre „învățătură și spiritualitate”. Dacă nu se va lumina această legătură, nu va ajunge și obține viața spirituală a creștinilor și creștinilor o pricepere ecumenică adecvată.

### **Ecumenism spiritual**

Se recomandă o nouă metodă și un nou stil de citire și interpretare a dogmelor (dogma înțeleasă în două sensuri, ca profil de învățătură creștină totală și ca principiu de mărturie confesional colorată). Atenția ecumenică ar trebui să se orienteze mai decis la dimensiunile spirituale, în care dogma este intrecută. Simultan este valabilă ideea „a scoate apă din piatră” – pentru ca cuvântul normativ să fie roditor ca izvor și expresie a vieții spirituale. Așadar, nu este vorba despre un ecumenism de cealaltă parte (dincolo de) a conținuturilor definite. Este vorba mai mult despre o lărgire a orizontului spiritualității trăite, care ajută deducerea patrimoniului spiritual în lumina preamăririi și rugăciunii. La fel, Isus evreul, nu a eliminat, respins sau desființat legea Israelului. Din contră, a dăncit legea lui Israel, prin care a împlinit-o, și i-a dat onoarea unei mari dimensiuni teologice (cp. Mt 5,17; Lc. 16,17).

Origene din Alexandria (+254) a scris una dintre primele opere sistematice a Bisericii încă nedespărțite (unice). A făcut multe referiri pe baza Bibliei, făcând o dată o observație laconică: „Cauza discursurilor naive despre Dumnezeu nu poate fi alta decât că Scriptura nu este înțeleasă din punct de vedere spiritual, ci ad litteram”<sup>11</sup>. Bineînțeles, că nivelurile nu sunt de comparat unul la unul. Sfânta Scriptură reprezintă un univers literar mult mai complex ca principiul de credință sau dogma concentrată. Scriptura poate fi interpretată foarte divers. Legitimitatea acestei interpretări diverse poate fi mereu în discuție<sup>12</sup>. Indiferent de metoda selectată - în tot cazul va depăși textul original biblic în această privință ‚spiritual’, fiindcă se deduce doar în contextul practicii vieții și spirituale. Omenii însuflețiți de spirit și conduși de pneuma (cp. Ioan 2,20), sunt acele creștine și acei creștini, care sunt împuterniciți, să spună ‚altfel’ așteptările biblice, și anume, la fel în conexiune practică la condițiile de atunci, altminteri. Tocmai acest ‚a spune altfel’ pneumatic este un mod de însușire spirituală, care are o semnificație deosebită pentru devenirea și priceperea textelor dogmatice. Dogma nu vorbește, așa cum face Scriptura. Însă vorbește în același spirit, mod ca și Scriptura. Acesta este spiritul original al experienței cu Dumnezeu privitor la istoria vieții lui Isus și a evenimentelor pascale,

<sup>11</sup> Princ. IV, 2.2.

<sup>12</sup> Cp. Ch. Dohmen, Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten, în: Th. Sternberg (Hg.), Neue Formen der Schriftauslegung? (QD; 140), Freiburg – Basel – Wien 1992, 13-74, mai ales 43-51.

sub care impresie au rezultat (devenit) însuși Noul Testament, mai apoi principiile de învățătură și de mărturie sinodale și confesionale. De aici este de așteptat, că exprimările de credință creștină mijlocesc o cunoaștere profundă, care îi face pe credincioși apropiați intimi cu ora nașterii creștinismului. Cine pricepe dogma din punct de vedere spiritual, se convinge cu aceasta despre originea Bisericii și prin aceasta asupra unității reale a acesteia.

Totdeauna au existat teologi, care au gândit în acest mod. Să amintim cel puțin două personalități: Johann Arndt și Albert Brandenburg. Superintendentul general Johann Arndt (+1621) a descris în „Cărți despre creștinismul adevărat”, ca luteran convins, credința ca un proces pe viață, prin care se formează pas cu pas chipul lui Dumnezeu în om. Scrierile sale sunt un comentariu prealabil al, declarației comune despre justificare a omului față de Dumnezeu' din 1999: „Cine vrea să fie creștin, să se silească, ca să se vadă în el însuși pe Cristos, și anume, concret în iubirea, smerenia și prietenia sa. Nimenea nu poate fi creștin, în care să nu locuiască Cristos. O asemenea viață trebuie să iasă din interiorul sufletului, din inimă ...”<sup>13</sup>. Pentru spiritualitatea practică a creștinilor și creștinilor s-a arătat primitor și învățatul catolic din Paderborn Albert Brandenburg (+1978). Opera sa este dedicată cercetării catolicității în orizontul Scripturii, a Sfinților Părinți și a moștenirii lui Luther. A pus accent pe rugăciunea interconfesională și a cântecelor bisericești utilizate în comun cu luteranii<sup>14</sup>.

### **Conținut dogmatic și poziție (atitudine) spirituală.**

Să ne reîntoarcem la tema ‚Comuniune euharistică’. Ce vor să evoce învățăturile în gândirea și simțământul oamenilor fantomă (alții nu celebrează Cina Domnului)? În ce măsură apelează ei la spiritul experienței de credință primar în unitatea bisericească primară? Doresc să accentuez, ce ar putea să ofere o lecturare spirituală a dogmelor, de a face o încercare în privința subiectelor sensibile ca ‚prezență reală’, ‚jertfă’ și ‚instituție-funcție-ordinație’. La nivelul discuțiilor există, în primul rând, între luterani și catolici, concordanțe (potriviri) vaste<sup>15</sup>. Este hotărâtor, prin ce constă puterea de comunicare spirituală a formulărilor reflectate în comun.

Conciliul din Trento accentuează că Cristos este prezent „într-adevăr, cu adevărat, real și substanțial” în chipul pâinii și a vinului (vere, realiter et substantialiter)<sup>16</sup>. Aceste cuvinte au devenit principiu de dreaptă credință catolică. Dincolo de funcția, rolul lor polemic, persistă o mare promisiune în ele. Este promisiunea dată de Cristos

<sup>13</sup> Sechs Bücher vom wahren Christentum I, 22,1 (Ausgabe Züllichau 1739), 110; am modernizat modul de exprimare.

<sup>14</sup> Cp. aprecierea operei sale prin P. W. Scheele, Albert Brandenburg – 70 Jahre, în: Cath(M) 32 (1978) 163-166; Bibliographie (H.P. Urban), ibidem 167-176

<sup>15</sup> Se pot găsi în rezumat sinoptic la H. Meyer, Der Ertrag der Erörterung und Klärung kontroverser Aspekte in Verständnis und Praxis von Abendmahl/Eucharistie durch den ökumenischen Dialog, în J. Brosseder, H.G. Link, Eucharistische Gastfreundschaft. Ein Plädoyer evangelischer und katholischer Theologen, Neukirchen – Vluyn 2003, 61-84.

<sup>16</sup> DH 1636. 1651.

însuși, ceea ce putea El să ne deie, și anume pe El însuși – cu nimic mai puțin<sup>17</sup>. Ioan Maria de Vianey, paroh în Ars, duhovnic, care a învățat credința îngenunchind, a avut darul de a vorbi despre acest fapt într-un mod foarte simplu: „O sufletul meu, cât de mare ești tu, încât numai Dumnezeu te poate face mulțumit”<sup>18</sup>.

De aici pornește drumul (calea) spre o cinsecință pentru ideea de biserică. Darul euharistic, Cristos însuși, intră într-o comunitate celebrândă, pentru ca acesta, să devină trupul lui Cristos – în puterea Sfântului Spirit (Duh). De aceea joacă epicleza, rugăciunea de chemare a Spiritului, un rol esențial. Acțiunea sa la pâine și vin nu trebuie gândită mai puțin real ca acțiunea sa la aceia, care primesc pâinea și vinul și au fost sensibilizați prin ascultarea evangheliei pentru prezența Domnului lor. Poziția lor fundamentală este cea a venerației, pâinea și vinul nu sânt altceva decât Cristos în persoană sacramentală, de aceea catolicii îngenunchiază. Acest gest al chipurilor euharistice sunt înrudite cu raporturile de respect a celor adunați unul față de altul. Ei se întăresc și încurajează reciproc în credință. O fac ca o icoană vie a lui Cristos. Ei au onoarea de a fi ‚reprezentanții lui Cristos’ (Ciril din Ierusalim). Ei consolidează spiritualitatea prezenței pneumatice a Celui înălțat în frați și surori.

În ceea ce privește caracterul de jertfă al euharistiei, trebuie înainte de toate să se specifice, că Cina Domnului nu ar fi avut loc fără Cruce. Crucea a fost ridicată înainte cu două mii de ani. Ceea ce a avut loc pe Golgota, nu se mai poate repeta (nu este repetabil). Biserica nu mai poate adăuga nimic. EA este martora preamăritoare a aceluia, care-l caracterizează din punct de vedere teologic, moartea pe cruce a lui Isus. EA este martora unei transformări: ura se transformă în iubire. Isus a acceptat moartea pe cruce, ca un gest de jertfă, de dăruire pe sine. Comunitatea euharistică devine atât martoră a transformării cât și adresantă. Isus cel Zdorbit devine un nou fundament de viață, o ‚hrană’ în sensul adevărat al cuvântului. Este spiritualitatea biblică a Mielului lui Dumnezeu. Mielul vrea să fie jertfit<sup>19</sup>. Euharistia este așadar o jertfă a bisericii? Jertfa credincioșilor și poziția spirituală hotărâtoare constă prin aceea că, acceptă preamărind dedicarea Domnului lor, pentru mântuirea tuturor oamenilor. Viața este așteptată ca o încredere în Mielul sacrificat.

Hotărâtor în Euharistie este Cristos și nu Biserica. Ea ascultă și pricepe Cuvântul sacrificării („luați și mâncați”). În măsura în care comunitatea euharistică „propovăduiește moartea Domnului, până va veni” (1 Corinteni 11,26), interpretează această moarte, ca cea mai mare faptă de iubire. Este o spiritualitate mărturisitoare, care corespunde cu caracterul de jertfă al celebrării Euharistice.

Dimensiunea euharistică a apostolatului bisericii primare constă în a fi martor pentru ultimul drum a lui Cristos, o cale a sacrificiului transformator și în a preda această iubire amintirii creștinătății. Isus a celebrat Cina cea de Taină cu cei, doisprezece, cu ‚apostolii’. Ei sunt părinții adoptivi a bisericii apostolice, de Paști

<sup>17</sup> G. Rossé, *Der Pfarrer von Ars. Lebensweg. Gedanken. Predigten*, München – Wien – Zürich, 2003, 90.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 78.

<sup>19</sup> *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang*, Klosterneuburg 1940, 137.

deja convertiți, împuterniciți cu propovăduirea morții și învierii lui Isus. Aceasta înseamnă conform convingerii romano-catolice și celei ortodoxe, că serviciul sacerdotal a anumitor persoane, rămâne indispensabil pentru celebrarea Cinei Domnului (Euharistiei). Episcopii sunt urmașii apostolilor. Ei fac, ceea ce nimeni nu poate face, doar Isus însuși. Ei sunt față-n față cu comunitatea, ca protoși ai celebrării Euharistiei. Misiunea episcopilor nu provine din partea comunității. Mulți catolici se distanțează de această realitate, totuși, se poate mijloci bine din punct de vedere ecumenic această opinie, realitate. Din punctul de vedere protestant este limpede, cuvintele lui Isus la Cina cea de Taină, sunt caracteristice pentru poporul apostolic, că vin asupra comunității extra nos. Protosul autentic al Euharistiei este Cristos în persona și sensul misiunii preoțești constă în faptul că, Cel Preamărit și Ridicat la Cer se exprimă nemijlocit, mai bine zis, direct. Aceasta se subînțelege vicarial. El însuși este care acționează. Spiritualitatea acelora, care-L înțeleg, pretinde o renunțare radicală la propria afirmare: ‚Eu nu sunt Acela’. Asta, corespunde spiritualității poporului, care participă la celebrare, la serbarea euharistică, și care, poate să afirme, că ‚El este acela, care acționează asupra noastră’<sup>20</sup>.

Misiunea de protos al Euharistiei este rezervată unei instituții. Botezatul individual poate fi subordonat printr-un mandat special. Interpretarea catolică și ortodoxă spune, că Isus înainte și după Învierea Sa, a chemat mulți, să fie aleși în poporul mesianic, însă nu i-a chemat pe toți să-l urmeze îndeaproape<sup>21</sup>. Isus spune: ‚Cine Vă ascultă pe Voi, mă ascultă pe Mine’ (Luca 10,16). Legătura directă a acestei instituții (misiuni) euharistice cu Isus Cristos, garantează cu onoare și fidelitate, că propovăduirea cuvântului, care se concentrează sacramental în celebrarea euharistică, are loc acum și aici în prezent, la fel, ca și acum o mie de ani, atât aici, cât și în comunitatea vecină. De aceea, servește (slujește) protosul oficial al Euharistiei a menținerii și sprijinirii unei catolicități euharistice (în sensul adevărat și originar al cuvântului). Aceasta se caracterizează printr-o conștiință de sine universal valabilă și printr-un sens pentru momente istorice – concret era lui Isus și a bisericii primare – de care creștinătatea rămâne imprimată (caracterizată) pe vecie.

Celebrarea euharistică oficială slujește pentru conservarea și promovarea unei catolicități euharistice (înțeleasă în sensul bisericii primare). Există o conștiință universală și un sens pentru momente istorice – concret era lui Cristos și a Bisericii primare, care rămâne ca fundament pe vecie al creștinătății (creștinismului).

### **Spiritualitate euharistică și viitor ecumenic**

Cum poate să câștige dorința pentru o comuniune la masa euharistică în profunzime? Doresc să formulez ca întrebări câteva deliberări (reflecții), care

<sup>20</sup> Culise teologico-istorice a interpretării catolice la L. Lies, Theologisch-historische Sondierungen zu Begriffen der Ämtertheologie, in ders., S. Hell (Hg.), Amt und Eucharistiegemeinschaft. Ökumenische Perspektiven und Probleme, Innsbruck 2004, 97-141, bes. 130-132, über die Lehre des Zweiten Vatikanums.

<sup>21</sup> Cp. G. Lohfink, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg – Basel – Wien 1998, 205-216, über die ekklesiale ‚Dreier-Struktur‘ Apostel, Jünger, Volk.



rezultă din cele deja spuse. Le comentez pe scurt. Primele întrebări sunt adresate către responsabilii pentru învățatură (credință) și propovăduire. Există între predici, cateheze și promulgările oficiale o relație, astfel, încât între dogmă și spiritualitate să se arate o conexiune? Deseori au persistat gândiri dualiste, și anume, aici învățătura, acolo evlavia. Învățătura se rigidizase în doctrină, pietatea (evlavia) decăzuse în simțăminte. Despre acestea abia se poate vorbi în mod rațional.

Deliberez mai departe, punând întrebarea: există dispunerea de a declara ,altfel' dogmele în conținutul lor și de a le accepta, în așa fel, încât, ele să fie altfel, într-un alt mod spuse, și anume față de formulările, care adesea au devenit șanțuri de apărare confesionale? Este vorba despre o finețe spirituală. O viață spirituală adecvată are efecte retroactive asupra dogmei. Însă este necesară o înclinație a auzului pentru aceasta și un simț al pescajului teologic al limbajului. Probabil, predomină în această privință prea multă teamă. Însă, a spune ceva ,altfel, într-un alt mod', nu înseamnă a spune ,altceva'. Spiritualitatea creștină are din natură un simț aceasta. Ea nu este cu toate acestea tradiționalistă.

Câteva întrebări lansez și către expertele și experții ecumenismului (ecumenici): nu ar trebui moștenirea masivă a experiențelor spirituale, care cuprinde toate confesiunile, mult mai mult ca și până în prezent, să fie exprimate în texte de convergență? Acest aspect nu a putut să dispară cu totul. ,Declarația comună' din 1999 asupra învățăturii justificării dintre luterani și catolici oferă o panoramă adecvată a evlaviei biblice. Nu se știe cum a fost interiorizată tema justificării de creștine și creștini, și în ce formă de viață se ivește aceasta.

Întrebările continuă să fie adresate conducerilor bisericești și teologilor: cum ne relaționăm cu realitatea, că botezați, cu interese spirituale, aparținând diferitelor confesiuni, sunt mult mai apropiați ca interesați și dezinteresați de propria lor comunitate? Evlavioșii constituie cu siguranță, despărțiți prin limitele confesionale, însă uniți, prin cunoașterea lor spirituală, acele celule germinative a înțelegerii fundamentale, prin care, au crescut și s-au format comunități euharistice și bisericești sincere.

Care să fie pașii necesari pe drumul celebrării unei Euharistii în comun, împreună? Un rol esențial îl are discuția spirituală intensivă. Creștine și creștini își pun întrebarea reciproc despre motivul și fundamentul încrederii lor euharistice. Conform obiceiurilor scolastice, persoanele care iau parte la dispută erau obligați, în sens pozitiv, să repete argumentul adversarului. Creștinii și creștinele deliberează dorințele creștinilor, care gândesc într-un alt fel. Ei fac aceasta fără capriciu în orizontul priceperii propriei vieți spirituale. Nu are voie să fie înlocuite doctrina ,străină' prin cea ,proprie' și de asemenea nici prin cea ,comună', ci să fie transpuse în simțul spiritual al celeilalte tradiții. Ies elemente comune (nu neapărat identice) ale Cinei Domnului, ne apropiem de o celebrare comună palpabilă. Euharistia nu poate fi decât o Euharistie a unicei (unei) biserici, a lui Isus Cristos și ca atare nu aparține confesiunilor.

Faptul că experiența spirituală intensificată este în conexiune cu practica liturgică intensificată, se subînțelege de la sine. Ca urmare se deduce misiunea: fiecare comunitate celebrează liturghia într-o manieră, care înlesnește celuilalt, să se regăsească prin aceasta „din punct de vedere spiritual”. Există propuneri. Nimeni nu pretinde în acest scop o uniformitate rituală<sup>22</sup>. Ar fi util, dacă în liturghia catolică, numele persoanelor bisericești a protestanților și ortodocșilor ar fi amintite, și viceversa, protestanții și ortodocșii să includă numele episcopului catolic și al Sfântului Părinte. Astfel, ar putea să se solidifice o atmosferă de înțelegere reciprocă cu scopul de a depune împreună (în comun) mărturie de credință.

Celebrarea în comun: când se va putea realiza, nu știe nimeni și nu are dreptul nimeni să forțeze nota. Fără presiuni, fără dezavantaje pentru alții. Dacă se va întâmpla fără însoțire (coordonare) pastorală, în măsura în care se presimte din punct de vedere juridic, pur și simplu ignoră sau se transmite timpuriu, provoacă cu siguranță noi rupturi. Ierarhii și credincioșii au anumite obligații spirituale. Este important, să nu se întreprindă nimic, fără conștiința de răspundere necesară față de moștenirea sacramentală a Bisercii Universale (*sentire cum Ecclesia*). În nici un caz, nu este permis, ca o poziție (țintă) euharistică să se realizeze pe cale metală sau *expressis verbis*, în ținută încăpățânată sau schismatică, și ar fi eronat, dacă s-ar instala un simț a unei elite, care ar face ceva bun pentru o grupă oarecare, însă ar leza pe alții sau ar face presiune asupra altora. Este necesară o formare teologică în continuare și în seneul pur (adevărat) al cuvântului dialogul (auto)critic. Cu cine să discute ierarii bisericești, dacă nu cu aceia, care pentru viitorul țelurilor ecumenice mai mult în prezent, decât de facto este permis? În orice caz, toți au nevoie de controverse cu caracter educativ și formare. Altfel, ar crește suspiciunea, că nu există nici un interes pentru un progres adevărat (veritabil).

Care ar fi conceptele de țel ecumenice spre care să se îndrepte schimbul de idei spirituale pe baza Euharistiei? Sunt de părere, că pe moment mult pretinsul concept *Koinonia*<sup>23</sup> ar fi o condiție ideală: botezați, de diferite confesiuni dau centrului liturgic al existenței lor onoarea, prin aceea că, ei sunt unul pentru altul, fără egoism sau trufie. Aceasta face posibil aplicarea unui ecumenism de recunoaștere reciprocă. Propriumul fiecărei confesiuni ar rămâne conservat, însă s-ar dezvolta conștiința de a fi „sfințiii” și „sfinții” unei biserici, și anume a lui Cristos și de a trăi ca atare (cp. 1 Corinteni 1,2; Romani 1,7).

Acest articol a apărut în limba germană în *Stimme der Zeit*.

Bertram Stubenrauch, *Wasser aus dem Stein schlagen: Ökumene und eucharistische Spiritualität*, în: *Stimme der Zeit* 223 (2005)329-338

Tot această temă a fost ținută în formă de referat la o conferință de specialitate la 13 ianuarie 2006, în Viena, în Kardinal-König-Haus.

<sup>22</sup> Cp. la aceasta H.-G. Link, *Ökumenische Sensibilität. Liturgische Vorschläge auf dem Weg zur Eucharistischen Gastfreundschaft*, in: *Brosseder-Link* (Anm. 14), 164-169, mit Hinweisen auf weitere Vorschläge (cu trimiteri la alte propuneri).

<sup>23</sup> Detalii cu privire la această noțiune se poate citi la P. Neuner, B. Kleinschwärzer-Meister, *Kleines Handbuch der Ökumene*, Düsseldorf 2002, 194-195.

## LATEINER UND GRIECHEN: ZWEI STREITENDE PARTEIEN IN EINER KIRCHE - ODER ALS KATHOLIKEN UND ORTHODOXE ZWEI KONFESSIONEN?

ERNST CHRISTOPH SUTTNER

**RÉSUMÉ.** *Les Latins et les Grecs: deux réalités qui se disputent dans une Eglise ou les catholiques et les orthodoxes deux confessions?* Il est presque impossible de mettre à part cette conception erronée concernant la séparation confessionnelle entre les grecs et les latins en 1054. Pendant la période qui précède cette date et commençant avec la fondation du Constantinople, six de sept conciles œcuméniques ont eu lieu, le dernier peu avant l'apparition de Charles Magne sur le trône romain. Des tensions il y en a eu entre les deux parties de l'Empire avec des influences et en regardant le christianisme et en dirigeant aux oppositions entre l'Orient et l'Occident. Les différences ont mis en évidence les pères latins et les pères grecs.

**Keywords:** Catholic Church, Orthodox Church, councils, Byzantin rite, Latin rite.

Kaum ausrottbar scheint der Irrtum zu sein, dass man die konfessionelle Trennung zwischen Griechen und Lateinern ins Jahr des Unionsversuchs von 1054 datiert<sup>1</sup>.

Das Datum ist zu spät angesetzt, um auf den Anfang des Spaltungsprozesses verweisen zu können, und es ist zu früh angesetzt, um sein Ergebnis zu meinen. Angesichts langer Schismen, die es zwischen Lateinern und Griechen alsbald nach der Gründung der neuen Reichshauptstadt Konstantinopel gab, nennt Congar bereits die Verhältnisse ab dem 4. Jahrhundert mit viel Recht "einen Zustand, der nicht gerade der Vorstellung von einer normalen Gemeinschaft entspricht, die nur durch einzelne Zwischenfälle gestört worden wäre."<sup>2</sup> Dennoch fanden in dieser Zeit sechs von

---

<sup>1</sup> Zu den Ereignissen von 1054 und zur "Tilgung der Erinnerung an die Bannflüche von 1054" während des 2. Vatikanischen Konzils vgl. H.-G. Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen 1980, S. 96-147; Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Würzburg 1999, S. 69-73.

<sup>2</sup> Yves Congar, *Neuf cents ans après. Note sur le "schisme orientale"*, Chevetogne 1954, S. 5 (englisch: *After Nine Hundred Years*, New York 1959; deutsch: *Zerrissene Christenheit*, Wien 1959); er zitiert zwei einschlägige kirchengeschichtliche Untersuchungen. In einer von ihnen wird aufgezeigt, dass es in den 464 Jahren vom Beginn der Alleinherrschaft Konstantins (im Jahre 323) bis zum 7. ökumenischen Konzil (im Jahre 787) zwischen den Griechen und den Lateinern fünf Schismen mit zusammen 203 Jahren gab. Die andere Untersuchung berichtet von sieben Schismen mit zusammen 217 Jahren, die es in den 506 Jahren vom Tod Kaiser Konstantins (im Jahre 337) bis zur endgültigen Annahme der Beschlüsse des 7. ökumenischen Konzils durch die Kaiserstadt Konstantinopel (im Jahre 843) gab. Mit anderen Worten: In jenen Jahrhunderten, in denen Griechen und Lateiner sechs von ihren sieben gemeinsamen ökumenischen Konzilien feierten, bestand zwischen ihnen nahezu die halbe Zeit über keine volle Communio.

den sieben gemeinsamen ökumenischen Konzilien der Griechen und Lateiner statt. Deren letztes - und dies erscheint wichtig - tagte noch vor der Krönung des Frankenkönigs Karl zum römischen Kaiser.

Schon in der Spätantike hatte es Teilungen des Römerreiches gegeben. Dabei wurden die Grenzen nicht willkürlich, sondern unter Beachtung sozio-kultureller Gegebenheiten gezogen. Darum gab es oft genug Spannungen zwischen den beiden Teilreichen, die sich auch auf den kirchlichen Bereich auswirkten und in der griechisch-lateinischen Christenheit Bipolarität und Rivalitäten verursachten.

Sogar die theologische Interessenslage der griechischen und der lateinischen Väter war aufgrund der Mentalitätsunterschiede zwischen dem Ost- und dem Westteil des Römerreichs bekanntermaßen verschieden. Die Studien zur Patrologie beweisen zur Genüge, dass die lateinischen und die griechischen Väter verschiedene Themen in den Vordergrund rückten.

Schon in der Antike hatte es Reichsteilungen im Römerreich gegeben. Doch diese waren zwischen den Herrschern verabredet worden und daher irgendwie "verfassungsgerecht". Eine neue Situation trat hingegen ein, als im Jahr 800 Karl d. Gr. ohne Absprache mit dem Osten zum Römerkaiser gekrönt wurde. Er hätte der römische Kaiser schlechthin sein wollen, nicht nur ein Herrscher über ein westliches Teilreich. In Konstantinopel erachtete man aber seine Krönung für nicht rechtens und erhob ebenfalls einen Römerkaiser. Somit regierten zwei Kaiser als Rivalen, nicht mehr aufgrund einer Absprache.

Welcher von beiden bzw. welcher Nachfolger welchen Kaisers hätte von da an nach alter Weise in Krisensituationen der Kirche ein gemeinsames Konzil der griechisch-lateinischen Christenheit einberufen und überall für die Durchsetzung der Konzilsbeschlüsse sorgen können? Denn nur noch für die Bistümer des eigenen Machtbereiches konnten die Kaiser Verfügungen treffen.

Wenn es so ist, dass in Krisen der Kaiser die Initiative zum Aufrechterhalten bzw. Wiederfinden der *Communio* ergreifen soll, bedeuten zwei verfassungsmäßig nicht mehr harmonisierende Kaiser zwangsläufig geteilte kirchliche Strukturen. Denn den Kirchen fehlt in diesem Fall die Koordination, und dies wirkt sich selbstverständlich auch dann schon negativ aus, wenn sich die Kirchen in beiden Reichen gegenseitig noch nicht ablehnen; wenn sie sich also noch lange nicht als zwei Konfessionen verstehen, zwischen denen es Streitigkeiten über die Glaubenslehre gäbe. Denn wenn man nicht mehr zu Konzilien zusammenkommt, gibt es keine Sicherstellung mehr, dass aufkommende Spannungen rechtzeitig abgebaut werden.

Erst als im Westen das Papstamt soweit entfaltet war, dass von ihm Initiativen für ein allgemeines Konzil gesetzt werden konnten, und als die Kaiser des Ostens so sehr geschwächt waren, dass sie zu einem Zusammenwirken ihrer Autorität mit der "petrinischen" des Papstes bereit waren, konnte es in Lyon (1274), in Konstanz (1414), in Basel (1431) und in Ferrara/Florenz (1438/39) zu neuen Versuchen auf einen konziliären Ausgleich zwischen Griechen und Lateinern kommen. Doch erstens hatte sich bis dahin viel Zündstoff angehäuft, und zweites war leider die Effizienz dieser Unternehmungen für die notwendige Aussöhnung nicht groß genug.

Dass mehrfache Versuche auf Ausgleich unternommen wurden, beweist, dass immer noch ein Bewusstsein von Zusammengehörigkeit bestand. Es musste außer Streit gestanden haben, dass auf der je anderen Seite ebenfalls Kirche ist, als zwischen Lateinern und Griechen in Lyon, in Konstanz und in Basel über die Aussöhnung beraten wurde und als man in Ferrara/Florenz sogar miteinander Konzil feierte und miteinander für die heilige Wahrheit Zeugnis ablegte. Jene Verschiedenheiten, über die man in Florenz beriet, wurden ausdrücklich als nebeneinander gültige Ausdrucksweisen des Kircheseins anerkannt. Was das Tridentinum anbelangt, hebt Theobald Freudenberger hervor, dass Pius IV., der Papst der dritten Sitzungsperiode (1562/63), "weder Mühe noch hohe Kosten (gescheut habe), um auch Vertreter der schismatischen Kirchen des Ostens nach Trient zu bringen."<sup>3</sup> Wenngleich also die Einladungen an die "Schismatiker" ergebnislos blieben, ist doch gut in Betracht zu ziehen, dass vom Papst die volle Teilnehmerschaft der östlichen "Schismatiker" erstrebt worden war.

Hingegen wurden beim 2. Vatikanischen Konzil aus deren Kirchen nur Beobachter, keine Konzilsväter zugelassen. Die Grenze, die uns Katholiken von ihnen trennt, wurde zwar auch im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit "Schisma" genannt, genauso wie heute; aber offenbar wurde diese Grenze noch zur Zeit des Tridentinums für weniger grundsätzlich gehalten, als man dies im 20. Jahrhundert tat.

Bis ins 17. Jahrhundert anerkannten beide Seiten einander als Kirche Christi und übten trotz aller Spannungen eingeschränkte Sakramentengemeinschaft<sup>4</sup>. **Erst ab dem 18. Jahrhundert bezweifelten die Katholiken konsequent, dass orthodoxe Bischöfe und Priester die Sakramente legitim verwalten, und Rom verbot 1729 jegliche "communicatio in sacris" zwischen Lateinern und Unierten einerseits und nicht-unierten Orientalen andererseits. Die griechischen Patriarchen reagierten und erklärten 1755 die Katholiken für ungetauft.** Da beide Seiten damit einen ekklesiologischen Exklusivanspruch erhoben, eskalierte damals ihre gegenseitige Ablehnung zu wechselseitiger Verwerfung.

Um ausdrücklich auf die Frage zu sprechen zu kommen, ob die wechselseitige konfessionelle Verwerfung wegen dogmatischer Gegensätze erfolgte, überlege man, worin diese bestehen sollten. Beim Florentinum wurde die Kompatibilität beider theologischer Lehrsysteme ausdrücklich anerkannt. Beim Tridentinum war man auf einen einzigen Punkt gestoßen, den man als bedeutenden Unterschied zwischen Griechen und Lateinern empfand: die Toleranz der Griechen Geschiedenen gegenüber und ihre Wiederzulassung zu einer weiteren Eheschließung. In langer

<sup>3</sup> Th. Freudenberger, Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche, in: Wegzeichen (Festschrift Biedermann), Würzburg 1971, S. 165; vgl. auch Suttner, Orthodoxes Eheverständnis aus der Sicht der Konzilien von Florenz und Trient, in: Rappert (Hg.), Kirchen in einer zueinander rückenden Welt, Würzburg 2003, S. 751-

<sup>4</sup> Eine Anzahl einschlägiger Fakten ist zusammengestellt und auf weitere einschlägige Quellen wird verwiesen im Abschnitt "Rom und die östlichen Kirchen im osmanischen Reich" bei Suttner, Die Christenheit aus Ost und West ..., S. 145-163.

Aussprache vermied das Konzil ausdrücklich, die Haltung der Griechen als verwerflich zu bewerten. Welcher neue dogmatische Gegensatz wäre bis zum 18. Jahrhundert dazu gekommen?

Zusammenfassend ist also zu sagen: Nach dem 7. gemeinsamen allgemeinen Konzil (und der Krönung Karls) wuchs die Entfremdung mehr und mehr

\* wegen der Normanneneinfälle in Süditalien und Griechenland im 11. Jahrhundert und infolge des gescheiterten Rekonziliationsversuchs unter Michael Kerullarios und Humbert de Silva Candida (1054), der damit zusammenhing;

\* wegen wirtschaftlicher Erfolge italienischer Kaufleute bei den Griechen und dadurch erregten Neides;

\* wegen der Kreuzzüge, ihrer traurigen Begleiterscheinungen und der tiefen Verletzttheit der Griechen aufgrund des Gedenkens an sie;

\* wegen der Expansion Ungarns, Polens und des deutschen Ordens in Gebiete mit Kirchen griechischer Tradition und der dabei vollzogenen Umtaufen von Orientalen zu Lateinern;

\* wegen der Kirchenrechtsverfügung des 4. Laterankonzils (1214), dass die griechischen Bischöfe Vikare der lateinischen sein sollten;

\* wegen eines abendländischen Kulturwandels mit neuer Theologie zur Zeit der Scholastik;

\* wegen der seit der kluniazensischen Reform sich steigernden innerkirchlichen Herrschaftsansprüche der Päpste und weil viele orthodoxe Apologeten darüber das ekklesiologisch Berechtigte an der Rolle des ersten Bischofs (fast) aus dem Blick verloren;

\* wegen des Scheiterns aller weiteren Unionsversuche bis einschließlich jenes beim Florentinum;

\* wegen des Gefühls der Griechen, vom Abendland in der Türkengefahr verraten worden zu sein;

\* wegen eines abermaligen Kulturwandels der Lateiner mit wieder neuer Theologie in nachtridentinischer Zeit (in Zusammenhang mit der Reformation);

\* wegen der sozialen und politischen Rolle der orthodoxen Bischöfe im türkischen Reich und wegen der Einmischung abendländischer Diplomaten in konfessionelle Angelegenheiten;

\* wegen der Teilunionen mit Rom und der daraus erwachsenden ekklesiologischen und historischen Probleme;

\* wegen einer Zunahme zentrifugaler Tendenzen beim Vermehren allseits anerkannter und jüngst auch nicht mehr allseits anerkannter orthodoxer Autokephalien und Autonomien im 19. und 20. Jahrhundert, wodurch sich die östliche Kirchenordnung von der abendländischen umso deutlicher abhebt.

Die wichtigsten Etappen für das Aufkommen der Spaltung und für ihre Verhärtung bis hin zum Bestreiten der Kirchlichkeit der Gegenseite waren also:

- kulturelle Spannungen und unterschiedliche Akzentuierungen in der Theologie von Anfang an,

- gefolgt von Fremd-Werden und politischen Verwicklungen wegen der Aufspaltung des Römischen Reiches,
- sodann wirtschaftliche Auseinandersetzungen und sogar blutige Brutalitäten jener Lateiner, die sich Kreuzfahrer nannten,
- sowie voneinander abweichende theologische und allgemein-kirchliche Weiterentwicklungen auf beiden Seiten,
- und erst im 18. Jahrhundert eine gegenseitige Verurteilung in geistlicher Hinsicht.

### **Der orthodoxen Kirche unserer Tage begegnen**

In der Regel macht ein lateinischer Katholik, wenn er der orthodoxen Kirche zum ersten Mal begegnet, die Erfahrung großer Fremdartigkeit. Doch bei näherem Zusehen darf er entdecken, dass es zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche keine Unterschiede gibt, die vor dem Herrn schwergewichtig wären.

Eine große Nähe zwischen ihnen und zugleich ein fremder Zug ist hinsichtlich der Art zu verspüren, wie Orthodoxe die Dogmen der Kirche vortragen. Der fremdartige Zug verliert aber sein Gewicht, sobald man genauer zusieht. Der ukrainische Metropolit Leo Szepticky, der 1901-1944 als Erzbischof von Lemberg der Ukrainischen Unierten Kirche vorstand, drückte es einmal so aus: "Zwei christliche Kommunitäten, die denselben Glauben und dieselben Dogmen haben, können im wesentlichen idente, im Akzidentellen aber solchermaßen verschiedene Ideen haben, dass die zwei ganz verschieden zu sein scheinen. So unterscheiden sich denn Orient und Okzident sogar in Fragen, in denen sie sich überhaupt nicht unterscheiden - und zwar durch zahlreiche subtile Einzelheiten, die sich schwerlich durch das menschliche Wort ausdrücken lassen."<sup>5</sup>

Dies gilt für die Glaubenslehre und für die sakramentalen Gnadengaben, welche die Kirche verwalten darf. Groß ist hingegen der Unterschied in allem, was die Kirche sozusagen als irdisches Kleid webte für ihren Glauben und für die Gnadengaben, die ihr zuteil wurden. Dieses ihr Kleid ist bedingt von den kulturellen Gegebenheiten, unter denen die Gläubigen leben. Da diese Gegebenheiten sich stark voneinander abheben, sind die Bräuche und Überlieferungen, unter denen die Kirchen ihr heiliges Erbe den Menschen darbieten, voneinander verschieden. Deswegen ist es Tatsache, dass die orthodoxe und die katholische Kirche, die einander in den geistlichen Dingen gleichen, stark voneinander divergieren in dem, was sie an "diesseitiger Hülle" für das Geistliche mit sich herumtragen. Wer zwischen dem Geistlichen und dem Diesseitigen an der Kirche zu unterscheiden versteht, wird die Glaubenseinheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche und die Identität ihrer heiligen Sakramente erkennen. Nur wer den Fehler macht, das Diesseitige mit dem Geistlichen zu verwechseln, kann auf die Meinung verfallen, die beiden Kirchen seien getrennt.

---

<sup>5</sup> Irénikon, Jahrg. 1, S. 231.

Zum Diesseitigen, das beide Kirchen unterscheidet, gehört, dass das von der Aufklärung geprägte Bildungsbewusstsein der Neuzeit, das die Bedeutung der individuellen Entscheidung des einzelnen herauszustellen gewöhnt ist, die Christenheit Westeuropas nachhaltiger prägt als jene in Ost- und Südosteuropa. Der Akzent, den die Aufklärung auf die individuelle Verinnerlichung aller religiösen und ethischen Werte legte, ist zwar im Osten Europas nicht unbekannt geblieben, doch wurde er weniger radikal eingebracht als im Westen. Die communio-bezogene Empfindungswelt, die ehemals auch in Westeuropa mit Selbstverständlichkeit gelebt worden war, beherrscht im Osten noch weithin das geistliche Leben. Die Aufklärung und der Anbruch der Moderne hatten es dort noch nicht im selben Maß zur Notwendigkeit werden lassen, sich zu der religiösen Umwelt, in die man hineingeboren wurde, entweder ausdrücklich rational zu bekennen, oder aber, wenn man kein solches Bekenntnis ablegen konnte bzw. wollte, sich durch eine rationale Entscheidung von der betreffenden religiösen Gemeinschaft loszusagen. Denn eine ererbte und persönlich nicht ausdrücklich bejahte Kirchengenossenschaft gilt den westlichen Menschen leicht als ungenügend.

War es neuzeitlicher Individualismus, der in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts dazu führte, dass man sich in Westeuropa immer weniger um das kommunitäre Kirche-Sein, dafür umso mehr um Individualrechte und Gewissensfreiheit für die einzelnen bekümmerte? War es segensreiche Zurückhaltung angesichts der Gefahr zu unbekümmerten Auflösens der menschlichen Gesellschaft in lauter Einzelwesen, als man der Aufklärung in Ost- und Südosteuropa die Tore nur teilweise öffnete? Käme es vielleicht dem ekklesiologischen Denken zugute, wenn es den östlichen Christen gelänge, die Westeuropäer wieder ein Stück zu ihrer früheren communio-bezogenen Empfindungswelt zurückzuführen? Überlassen wir diese Fragen den Pastoraltheologen und versuchen wir lieber, nach Wegen zu suchen, wie die verschieden erzogenen Christen zueinander finden und miteinander <auskommen können.

### Die Vielfalt der Gemeinden

Wenn man den christlichen Osten aufsucht, ist es nicht leicht, sich in der Vielfalt der orthodoxen Gemeinden zurechtzufinden. Man muss dies aber lernen, denn die Vielfalt ist tief im Erbe der östlichen Christen verwurzelt.

Katholiken des lateinischen Ritus sind in der Regel zuerst von dem Bewusstsein geprägt, einer Weltkirche anzugehören, und messen den speziellen Eigenheiten des Katholizismus, die aus Kultur und Brauchtum der einzelnen Länder erfließen, untergeordnete Bedeutung bei. Bei den Orientalen hingegen verursachte eine große Wertschätzung für die regionalen Einheiten der Kirche Christi zusammen mit einer Reihe historischer Tatsachen<sup>6</sup> von alters her eine besondere Affinität zwischen Nation und Kirche.

---

<sup>6</sup> Zu diesen Tatsachen gehören insbesondere die Auswirkungen der türkischen Herrschaft, aber nicht nur sie.



Orthodoxe Christen praktizieren ihr Christsein in der Regel ganz selbstverständlich in den gerade bei ihrem Volk üblichen Formen der Frömmigkeit, lieben die dort traditionelle Ausgestaltung des Gottesdienstes, folgen ihrem überlieferten Festkalender, vollziehen das herkömmliche Brauchtum und sind überzeugt, dass die Treue zu ihrer national gefärbten kirchlichen Tradition auch die Zugehörigkeit zu ihrem Volk stärkt. Zwar wissen sie, dass es neben der ihnen selber ans Herz gewachsenen Weise noch andere Möglichkeiten gibt, als orthodoxe Christen zu leben. Doch es ist für sie nicht allein wichtig, orthodox zu sein; sie legen auch größten Wert darauf, es in der für ihre Nation charakteristischen Weise zu sein. So ist bei ihnen das Christsein in hohem Grad volkstumsmäßig geprägt.

Wer auf Reisen verschiedene orthodoxe Kirchen besucht, soll bedenken, dass zwischen ihnen die Unterschiede im Brauchtum, im religiösen (und vielleicht auch profanen) Bildungsstand und in den gottesdienstlichen und bürgerlichen Verhaltensweisen (auch in den Ausdrucksformen für Gastfreundschaft) beträchtlich sein können. Es geht meist schlecht aus, wenn man sich unbedacht auf Erfahrungen stützt, die man anderswo machte.

Man darf auch nicht übersehen, dass manche Kirchen ihren Klerus in unterschiedlichen Weisen ausbilden. Auch bei uns bestehen Unterschiede zwischen den Kirchengemeinden in Stadt und Land, in Traditionsgebieten und Industriegebieten etc. Die Ausbildung der Kleriker nach international gemeinsamen (nämlich in Rom verfügbaren) Normen gewährleistet aber doch ein Mindestmaß an Übereinstimmung, das im christlichen Osten zwischen den Gemeinden nicht besteht. Wer östliche Kirchen besucht, rechne also in erster Linie mit Vielfalt.

### Begegnung beim geistlichen Tun

Wer mit der Orthodoxen Kirche die Begegnung im geistlichen Leben sucht, bedenke, dass unser Herr uns nahe legt, die geistlichen Werke im Verborgenen zu verrichten. Dies befolgt man gerne. Überall, wo Großes geschieht, ist auch das Bestreben vorhanden, davon nicht viel Aufhebens zu machen. Doch mahnt der Herr auch: "Euer Licht soll vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen" (Mt 5,16). Es ist ein guter Dienst an der Ökumene, uns dort gegenseitig aufzusuchen, wo mit besonderer Inbrunst gebetet und um die Heiligung der Glieder unserer Kirchen gerungen wird, damit wir füreinander Zeugen der uns erwiesenen Gnaden werden. Damit wir lebendig erfahren, dass es derselbe Heilige Geist ist, der über die Grenzen unserer Konfessionen hinweg wirkt und uns allesamt als eines einzigen Vaters Kinder zusammenbindet. Damit wir gemeinsam dem dreifaltigen Gott das Preislied singen für das, was der eine Geist hier und dort tut.

Freilich bleibt zu bedenken, wie leicht die menschliche Unzulänglichkeit gerade ein solches Mühen anfechten kann und dass es bei ihm großen Feingefühls bedarf. Erfahrungen zeigen, dass manches geistliche Tun für Christen einer anderen Frömmigkeitstradition schwer oder kaum begreiflich sein kann.

Weil es mitunter schwierig ist, den wahren geistlichen Sinn fremder kirchlicher Bräuche zu verstehen, bedarf es des taktvollen und unaufdringlichen Hineintastens in die Verhaltensweisen derer, die man besucht. Dies gilt ganz besonders dann, wenn der Besuch in einem ausgesprochenen Traditionsgebiet erfolgt. Denn wenn wir in der uns von zu Hause her gewohnten Art dort hinzutreten, wo Christen einer anderen Tradition in anderer Weise beten und ihr geistliches Leben aus einem uns ungewohnten Verhalten heraus gestalten, kann unser Besuch, obwohl er gut gemeint war, zur Störung werden statt zur Mehrung des Lobpreises Gottes.

Das Gelingen des Einschwingens gastweise ankommender Brüder und Schwestern in ein geistliches Geschehen ist von uns nicht einfach machbar; es ist weithin Geschenk und kann nur dann gelingen, wenn größtmögliche Rücksichtnahme auf die Empfindungen derer waltet, denen der Besuch gilt. Hüten wir uns also, durch gut gemeintes, aber unbedacht durchgeführtes Zeugen-sein-Wollen am Ende gar etwas zu tun, was ungewollt jenes Geschehen, dem wir beiwohnen möchten, zum Ersticken bringt, weil die unverstandene Weise, in der die Gäste ankommen, Unwillen hervorruft und der Unwille die weitere Entfaltung des Betens verhindert.

Aber wir sollten uns die sicherlich große Mühe nicht ersparen, dass wir nach einem gangbaren Weg suchen. Denn es lohnt zweifellos und bereichert, wenn es dabei gelingt, den getrennten Kirchen zu helfen, dass sie erfahren, wie sie doch alle in gleicher Weise durch den Herrn beschenkt sind.

## STUDIA PHILOSOPHICA

# IDEEA DE EUROPĂ CREȘTINĂ LA ROMANTICII GERMANI

GEORGIȚĂ MIHAI

**ZUSAMMENFASSUNG.** *Die christliche Europasidee der deutschen Romantiker.* Die romantische Bewegung schätzte wieder das mittelalterliche Christentum zuerst im tiefsten Sinne aus dem Standpunkt des Historismus, des Begriffs, der von Romantiker entwickelt und betrieben wurden. Dergleichen, näherten sich die deutschen Romantiker dem Katholizismus und umarmten die Idee der alten europäischen Einheit, die an ihrer Reihe auf die Universalitätsanschauung der katholischen Kirche geschafft wurde. Novalis wird einen Essay schreiben, betitelt: Die Christenheit oder Europa, worin er zur Diskussion allzu die Idee einer vereinigten Europa gestellt hat, wie sie im Mittelalter gewesen ist, bevor das Protestantismus und die Aufklärungsbewegung die Position der katholischen Kirche und die Einheit des Christentums vernichteten. Novalis leitet die Schlussfolgerung ab, dass die Pazifizierung und die Vereinigung der Europa nur unter der gütigung Oberhoheit des damaligen mittelalterlichen Christentums verwirklicht werden können.

**Keywords:** christian Europe, german romanticism, Novalis, catholicism, protestantism

În ansamblul curentului romantic se pot lesne descoperi trăsături antagonice: priviri încrezătoare spre viitor sau retrageri dezolante în lumea trecutului, abordarea energetică a problemelor actualității sau evadarea în orizonturile exotismului, îndemnuri spre acțiunea combativă sau indolența în pasivitatea contemplativă, forme diverse de morbiditate și egoism sau vigoare moral-altruistă și elan revoluționar<sup>1</sup>. Se susține că orice îngrădire repugnă spiritului romantic, căci el are percepția totalității și nu a detaliului, fiind în general atras de sinteze. Viziunea romantică e una globală, și se dezvoltă atât pe temeiul unei filozofii a identității, cât și pe acela al unui dinamism istoric, ce vine din antichitate și evul mediu înspre trecutul național<sup>2</sup>. Dar nu toată perioada romantismului, care se întinde pe mai bine de o jumătate de secol, este străbătută de un spirit vizionar și universalist. Lucrări mai noi disting două tipuri de romantism, sau mai precis două stadii succesive. Primul,

---

<sup>1</sup> Ovidiu Drimba, *Istoria literaturii universale*, vol. II, Editura Saeculum, București 1999, p. 127-128.

Pentru multiplele caracteristici ale romantismului vezi: Irina Petraș, *Teoria literaturii: Dicționar – antologie*, Editura didactică și pedagogică, București, 1996, p. 82-89.

<sup>2</sup> Vera Călin, *Romantismul*, Editura Univers, București, 1970, p. 44-45.

din perioada anterioară anului 1815, a fost denumit *High Romanticism* și s-a dezvoltat în perioada revoluției franceze și a imperiului în câteva țării occidentale, cum ar fi Anglia, Franța și Germania. Acesta se caracterizează prin radicalism ideologic, coerență, vizionarism, simț cosmic, integrarea contrariilor, misticism și intensitate pasională. Stadiul ulterior, cuprins între 1815, data căderii lui Napoleon, și revoluția de la 1848, a fost denumit convențional *Biedermaier Romanticism*, și este specific mai multor țări din Europa. El se caracterizează prin intimism, idilism, pasiuni temperate, valori domestice, confort spiritual, socialitate, militantism, conservatorism, ironie și resemnare. Sentimentul de anxietate și resemnare din epoca *Biedermaier* respinge pretențiile vizionare, atotcuprinzătoare și titanice specifice în *High Romanticism*<sup>3</sup>. Primul tip de romantism, cel titanic, dar în egală măsură utopic, dezvoltă o nouă viziune asupra religiei și asupra organizării statale, pe care nu le mai regăsim în perioada *Biedermaier*.

Credem că totul pornește de la o nouă *Weltanschauung*, pe care au construit-o neobosit romanticii. Ei considerau că omul și cosmosul nu sunt două lumii diferite, ci alcătuiesc un întreg organic, armonios<sup>4</sup>. Omul trebuie să aibă o viziune de ansamblu asupra lumii, care să transgreseze contrariile și numai astfel se va desăvârși. Esența romantismului se definește prin unitate în pluritate<sup>5</sup>. Tocmai de aceea se apelează atât de des la valorile mitului, care la rândul său este asociat cu ideea de frumos, simbioză a celorlalte idei. Valorizarea mitului i-a adus pe romantici în zona religiosului. Prin urmare, relația dintre religie și mit este atent studiată în aceasta epocă<sup>6</sup>. Spre deosebire de iluminiști, romanticii opun concepției mecanicist-dialectice viziunea organică asupra universului, astfel încât între materie și spirit nu mai există un raport antagonic, ci de sinteză, între subiect și obiect se constituie o unitate organică. Unele cercetări au ajuns la concluzia că omul romantic nu este un idealist. Valorile nu sunt transcendente ca la filozofii idealiști; ele puteau fi transpuse în contingent, numai că, până atunci, a lipsit elanul eroic, pe care romanticii credeau că îl posedă. Această viziune va tulbura ideea de religie așa cum era ea concepută, conferind sentimentului religios o nouă intensitate și o mai mare profunzime, fapt pentru care romantismul a fost considerat înrudit cu mistica<sup>7</sup>.

Un rol important în constituirea viziunii romantice despre religie l-a avut indubitabil și propensiunea istoricistă a promotorilor săi. Istorismul a fost considerat de exegeți ca una dintre dimensiunile fundamentale ale gândirii romantice<sup>8</sup>. El a fost generat atât de experiențele istorice din aceea epocă, cât și de adeziunea romanticilor la un tip de gândire evoluționistă. Nici un curent literar anterior nu a fost atât de masiv determinat de modul de înțelegere a trecutului, de filozofia istoriei cum s-a întâmplat să fie romantismul. În discursul romanticilor argumentul istoric se împletește frecvent cu predica de amvon și naște mereu atitudinea mesianică,

<sup>3</sup> Întreaga discuție la: Virgil Nemoianu, *Îmblânzirea romantismului. Literatura europeană și epoca Biedermaier*, Editura Minerva, București, 1998, pp. 5-61 passim.

<sup>4</sup> Edgar Papu, *Existența romantică*, Editura Minerva, București, 1980, p.79.

<sup>5</sup> Mihai A Stroe, *Romantismul german și englez. Știința arhetipurilor, ipoteza interfinitudinii și numărul de aur*, Institutul european, Iași, 2004, p. 151-178.

<sup>6</sup> Francois Furet(coord.), *Omul romantic*, Polirom, Iași, 2000, p. 243-246; Edgar Papu, *op. cit.*, p. 115-122.

<sup>7</sup> Nicolae Râmbu, *Romantismul filosofic german*, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 18-19, 38, 46-47

<sup>8</sup> Edgar Papu, *op. cit.*, p. 138-148.

firească unor luptători ideologici pentru o cauză a cărei justețe se identifică în conștiința lor cu voința divină<sup>9</sup>. Iluminismul desconsidera total trecutul. Romanticismul, dimpotrivă, căuta mereu elemente de continuitate în istoria omenirii, conștiința estetică a romanticilor fiind raportată mereu la trecut. Romanticii germani vor să restabilească prestigiul trecutului prin simplul fapt că iluminiștii l-au ignorat. Din această perspectivă, dezvoltarea socială și politică a popoarelor este concepută în mod organic. În comparație cu spiritul revoluționar iluminist, romanticii apar ca tradiționaliști. Dar ei nu sunt niște reacționari din punct de vedere ideologic, întrucât aveau suficient simț istoric pentru a înțelege că o anumită epocă, oricât ar fi de măreață, nu poate fi reactualizată. Romanticii germani au prețuit în primul rând spiritualitatea medievală, pe a cărei mare bogăție au pus-o în valoare neconținut ca nimeni până atunci<sup>10</sup>. În esul său *die romantische Schule* (1836), poetul Heinrich Heine vede în doctrina primului grup romantic o reînviere a spiritului medieval, considerând evul mediu creștin drept sursa poeziei romantice germane. În catolicismul militant și misticismul promovat de romanticii germani el vede însă o prelungire a unui spirit malefic, prielnic absolutismului micilor curți feudale<sup>11</sup>.

Romanticii plănuiau o nouă religie adaptată la exigențele unui nou mesianism, - o „nouă epocă de aur” așa cum afirmă Novalis-, care urma să se înalțe din haosul frământat al epocii. Friedrich Schlegel avea, între numeroasele sale planuri, pe cel mai grandios: acela al întemeierii unei noi religii, care-l preocupa foarte serios, în ciuda neîncrederii prietenilor săi într-un astfel de proiect. Adevăratul colaborator îl socotea numai pe Novalis, de care nimeni nu se îndoia că avea vreo religie. Schlegel vedea în Novalis un Crist, iar pe el se considera un Pavel. Schlegel descoperise, ca printr-o revelație, armonia universului și frumusețea sa. Sentimentul de plăcere nou dobândit, acela de a fi membru al unui mare întreg etern și rațional, era religia lui Friedrich<sup>12</sup>. Însă religia concepută de romantici este în general una transconfesională, în afara *eclesiei*, de factură filozofico-poetică, bazată pe ideea de *Gottheit* (Dumnezeire)<sup>13</sup>. Romanticii încep să pună accent nu atât pe actul credinței, cât pe miraculosul acesteia; credința nu trebuia trăită ca o datorie, ci ca iubire făcătoare de minuni. O astfel de concepție se apropia astfel mai mult de misticism, decât de dogma și ritualul credinței. Propensiunea pentru meditație, în defavoarea actului credinței, se datora conștiinței lor universale. Meditația și trăirea mistică unesc în armonie contrariile. De aici s-a alunecat ușor spre religiile păgâne din antichitate care vorbeau despre înrudirea dintre om și natură. Știința fizicii, prin care se înțelegea toate științele naturii, devine baza mitologiei și a religiei pentru mulți romantici<sup>14</sup>. Pornind de la filozofia naturii, Schelling postula o nouă religie naturală, în spirit modern științific, sugestii preluate apoi de Friedrich Schlegel<sup>15</sup>. De aceea, în ochii teologilor contemporani, romanticii apar ca niște panteiști deghizați.

<sup>9</sup> Vera Călin, *op.cit.* p. 46-48.

<sup>10</sup> Nicolae Râmbu, *op. cit.*, p. 49.

<sup>11</sup> Vera Călin, *op. cit.*, p. 227.

<sup>12</sup> Ricarda Huch, *Romantismul german*, Editura Univers, București, 1974, p. 154-156.

<sup>13</sup> Nicolae Râmbu, *op. cit.*, p.56-69.

<sup>14</sup> Mihai A Stroe, *op. cit.*, p. 198-199.

<sup>15</sup> Ricarda Huch, *op. cit.*, p. 157-158.

Periplul căutării romantice între extreme a făcut ca „spiritul lor de investigație depășind toate limitele autorității și al tradiției, îndrăznind chiar a concepe ideea unei noi religii, a sfârșit prin a se refugia în portul vechii religii catolice”-notează Richarda Huch. Aceeași exegetă precizează că „în viața fiecărui dintre romantici se poate urmări itinerariul străbătut de suflet pentru a ajunge în acest punct”<sup>16</sup>. Tieck s-a refugiat în trecutul de care catolicismul era atât de mult legat. La fel va face prietenul său Wackenroder, care, disprețuind arta contemporană, se va apropia treptat de vechii maeștri, acceptând oarecum catolicismul ca recuzită a epocii în care aceștia au trăit. Tot prin intermediul artei Friedrich Schlegel și prietena lui Karoline au ajuns să aibă afinități pentru catolicism. Romantismul devine astfel un ev mediu renăscut, iar lumea catolică își face loc tot mai mult în operele romanticilor. *Madona* începe să fie tot mai familiară acestor protestanți. După moarte micuței sale Augusta, Wilhelm Schlegel o închină inimii plină de bunătate a *Celei de Sus*. Novalis surprinde imaginea cerească a Fecioarei Maria în „imnuri spirituale”. La fel procedează Tieck, care în *Genoveva* înfățișează o întreagă lume catolică, unde se trădează nostalgia autorului după o credință candidă. Mulți au crezut și sperat că odată cu reintroducerea credinței catolice va reveni pe pământ o întreagă procesiune de nobili ostași ai Domnului, de sfinți făcători de miracole, de femei cu duhul carității<sup>17</sup>. Un caz interesant de convertire la catolicism este cel al lui Friedrich Schlegel și mai ales al soției sale Dorothea, devenită fanatică. Nu surprinde cu nimic convertirea familiei Tieck care trăia în Italia. Acei idealști romantici care au vrut să realizeze pe pământ biserica nevăzută, cuprinzătoare a tuturor spiritelor, după o scurtă luptă, au căzut inevitabil în tradiția vechii bisericii. Un exemplu elocvent în acest sens este cel al lui Friedrich Schlegel, care a luptat pentru reunirea celor două confesiuni protestantă și catolică<sup>18</sup>. Natura sensibilă a unor romantici ca Tieck și Brentano i-au adus înspre catolicism, unde au redescoperit taina spovedaniei ca mijloc de ușurare a conștiinței. Viziunea armonioasă a lumii și dragostea pentru natură a făcut dintr-un protestant ca Daumer un adept al catolicismului. În lucrarea *Mistica creștină*, Gorres preconiza o biserică atocuprinzătoare, unitară, ceea ce corespunde concepției romantice despre unitate. Însă el vorbește cu respect și despre Reformă, și spune că ea a avut un rol benefic atunci când a condamnat decăderea vieții spirituale superioare. În viziunea sa, echilibrul și unificarea bisericilor se vor restabili pe calea universalității. Passavant, originar dintr-o familie hugenotă franceză, deși nu se va converti la catolicism, va considera ca a sosit timpul ca bisericile să se reunifice, deoarece de pretutindeni se ridicau glasuri care afirmau că protestantismul și catolicismul au o evidentă unitate lăuntrică<sup>19</sup>. Într-adevăr, concepțiile unui filozof de talia lui Leibnitz<sup>20</sup> aveau să influențeze gândirea romanticilor germani cu privire la unificarea Europei, prin

<sup>16</sup> *Eadem*, p. 280.

<sup>17</sup> *Eadem*, p. 281-285.

<sup>18</sup> *Eadem*, p. 288-293.

<sup>19</sup> Diferite cazuri de convertire la catolicism a romanticilor germani și cauzele care au determinat aceste convertiri, precum și concepții despre unificarea bisericilor vezi pe larg la: *Eadem*, p. 485-496.

<sup>20</sup> Ioan Horga, *Construcție europeană. Tradiție, realitate și perspectivă*, Editura Universității din Oradea, Oradea, 1988, p. 27.

reunificarea mai întâi a credinței. Animat de o viziune cosmopolită, irenică, reputatul filozof s-a străduit să contribuie la restabilirea unității originare a creștinismului prin realizarea unei înțelegeri între catolici și protestanți. Unificarea Europei se putea realiza, după opinia sa, numai pe baza unității dintre puterea imperială și cea spirituală a Papei, așa cum exista ea înainte de Reforma religioasă. Această unitate ar garanta pacea între popoarele Europei și ar asigura paza în fața eventualilor inamici<sup>21</sup>.

În acest ambient intelectual, preocupat de redescoperirea spiritualității medievale și implicit a valorilor creștine de factură catolică, dar și a constituirii principiilor politice ale *Restaureției*<sup>22</sup>, Novalis a redactat un eseu amplu intitulat: *Die Christenheit oder Europa*. Departe de a se crede despre acest poet și gânditor, așa cum se spune în genere despre toți romanticii, ca este un personaj sensibil, visător, el era un ins pragmatic. „Profesiunea de literat este, scria el unui prieten, ceva secundar, mă puteți judeca mai bine după ceea ce e esențial, după viața practică”. Era o persoană echilibrată, realistă, chiar pragmatică, cu toate că o parte din opera sa nu-l recomandă astfel. Tuturor romanticilor, crede Ricarda Huch, care i-a făcut o subtilă caracterizare morală, Novalis le era superior prin capacitatea de a se autostăpâni<sup>23</sup>. Cei înzestrați cu simț artistic au de obicei aversiune față de științele exacte. Dimpotrivă, Novalis era un spirit universal, de extracție renașcentistă. De pildă, el căuta în fiecare știință particulară planul unei științe totale, iar în fiecare proces regulat, simbolul armoniei universale<sup>24</sup>. Novalis era, de asemenea, un creștin pios, care din femeile sale iubite va face un cult mistic.

Eseul a fost prezentat prietenilor săi în 1799, printre care frații Schlegel, Tieck, Dorothea Veit, prietenii care s-au opus publicării lui, considerându-l deficitar din mai multe puncte de vedere. În primul rând, i se reproșa viziunea profund antiprotetantă pentru că autorul era protestant<sup>25</sup>. Cu excepția câtorva extrase publicate în *Athaneum*, eseul apare publicat integral abia în 1826. Studiile întreprinse de Novalis asupra evului mediu, moartea Papei Pius al VI-lea în 1799 după detenția lui, limitarea autorității acestuia în 1798 la micul său stat papal<sup>26</sup>, precum și citirea *Cuvântărilor despre religie* a lui Schleiermacher, și probabil unele principii ale *Restaureției*, care deja erau vehiculate în mediul german, au generat redactarea imediată a acestui eseu.

Eseul începe cu invocarea acelor timpuri frumoase când în Europa era doar o singură creștinătate<sup>27</sup>. După această introducere expozitivă, Novalis enumeră motivele pentru care în Europa era mai bine când exista doar catolicismul, adică în evul mediu. Un interes comun lega atunci până și cele mai îndepărtate provincii ale acestui

<sup>21</sup> Gheorghe Ceaușescu, *Nașterea și configurarea Europei*, Editura Corint, București, 2004, p. 88-89.

<sup>22</sup> Rene Remond, *Religie și societate în Europa. Secularizarea în secolele al XIX-lea și XX. 1780-2000*, Polirom, Iași, 2003, p. 103.

<sup>23</sup> Ricarda Huch, *op. cit.*, pp. 68-72.

<sup>24</sup> *Eadem*, p. 76.

<sup>25</sup> *Eadem*, p. 285-287.

<sup>26</sup> Pimder Boer, Peter Bugge, Ole Waever, *The history of the idea of Europe*, London & New York, E.a. p. 69.

<sup>27</sup> Novalis, *Geistliche Lieder. Die Christenheit oder Europa*. (Cîntece religioase. Creștinătatea sau europa), Institutul european, Iași, 1999, p. 172:” Es waren schone glanzende Zeiten, wo Europa ein Christliches Land war, wo eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte”.

imperiu spiritual, condus de un singur suveran, în persoana Papei, ale cărui porunci erau îndeplinite cu sânguință de numeroasa tagmă a clerului, care era foarte respectată de popor, și la care, pentru diferitele nevoi și nevoi oamenii găseau alinare și ajutor. Novalis face și un lung elogiu clerului catolic, pe care-l idealizează. Tagma preoțească, înzestrată cu puteri miraculoase, călăuzea poporul cu haruri și lumină, astfel încât și cele mai sălbatice porniri au trebuit să cedeze în fața ființei lor care răspândea pacea. De asemenea, Fecioara Maria și cultul marianic, cu toate binecuvântările sale, este scos în relief de Novalis. Cuvinte frumoase sunt scrise cu privire la serviciul religios al bisericii catolice, la cultul relicvelor și la pelerinajele care umpleau sufletul oamenilor de pace și bucurie. Adversitatea față de trufia progresiștilor dăunătoare simțului pentru sacru o exprimă fără rezerve și este întrutotul de acord cu opoziția papalității față de descoperirile științifice, devenite periculoase pentru că ar fi fost făcute la momentul nepotrivit. Papalitatea reprezenta pentru el un *divan* suprem, la care regii și principii veneau să-și găsească dreptatea. Pentru aceștia adevărata slavă era să-și găsească sfârșitul în cinul călugăresc și în mănăstire, în contemplații divine. Cât de binefăcătoare era această orânduire pentru natura profundă umană o arată dezvoltarea armonioasă în acel timp a tuturor aptitudinilor spirituale umane, concretizată printr-o culme neobișnuită atinsă în toate ramurile vieții artistice și spirituale. Această scurtă apologie o încheie cu următoarea propoziție: „acestea erau alosele trăsături principale ale acelor timpuri cu adevărat catolice sau creștine „ (das war die schönen wesentlichen Züge der echt katholischen oder christlichen Zeiten)<sup>28</sup>. Novalis pune, așadar, semnul egalității între catolic și creștin, deși nu insistă asupra acestui aspect, lăsându-l să se întrevadă din subtextul pledoariei sale. În continuare face o subtilă analiză a modului în care această stare de armonie a Europei catolice a fost distrusă treptat. Lumea europeană-crede Novalis- nu era suficient de matură spiritual pentru a putea păstra această împărăție minunată(dieses herrliche Reich), astfel încât, sub povara grijilor egoiste și a vieții economice, ea a început să se șubrezească, iar apoi a fost socotită drept o înșelătorie și „pentru totdeauna sfâșiată de o mare parte a europenilor”(auf immer von einem grossen Teil der Europaer zerrissen wurde). Subminarea temeliiilor acestei Europe unite de credința catolică se datorează în principal firii labile a ființei umane. Lăcomia și nesfârșitul efort pentru satisfacerea bunăstării nu-i mai lasă omului răgazul să-și contemple cu luare-aminte lumea sufletului său (keine Zeit zum stillen Sammeln des Gemuts, zur aufmerksamen Betrachtung der innern Welt übrig bleibt). Cu toată simpatia nedisimulat declarată pentru biserica catolică, el nu poate să nu remarce faptul că decăderea a fost provocată și de clerul acesteia care își pierduse destoinicia în misiunea sa nobilă și o dată cu aceasta respectul și încrederea<sup>29</sup>.

Dar aportul cel mai mare la dezintegrarea vechi lumii catolice europene l-a avut protestantismul. Deși protestant Novalis face, în acest punct al demonstrației, o critică severă protestantismului. Îi recunoaște, pentru început unele merite, însă îi reproșează că a pierdut din vedere consecința inevitabilă a procesului pe care l-a

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 175-179.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 179-183.



declanșat, separând inseparabilul, că a divizat biserica indivizibilă și a rupt-o din comunitatea creștină universală, singura prin care și în care era posibilă adevărata renaștere dăinuitoare<sup>30</sup>. Prin amestecul Principilor, protestantismul a devenit o religie închisă în granițele statale, și asta în defavoarea intereselor religioase universale. După lovitura dată instituției, a urmat contestarea credinței. Dar cea mai mare pierdere din punct de vedere spiritual a fost promovarea interpretării *ad literam* a Bibliei, rămasă singura autoritate în materie de credință (*sola Scriptura*), apoi popularizarea ei în rândul maselor, astfel încât a sărăcit-o de conținut, a împiedecat pătrunderea și revelarea Duhului Sfânt (*der heilige Geist*), și a indus o secătuire a simțului către sacru<sup>31</sup>. O rază de speranță pentru vechiul creștinism a apărut odată cu ordinul iezuiților. Novalis își exprimă întreaga admirație față de acest ordin, dușman de moarte al protestanților și remarcabil factor de progres al umanității<sup>32</sup>. În această ordine de idei, el ajunge la iluminism, promotorul raționalismului demistificator și în același timp în mod indirect contestatarul îndârjit al simțămintelor religioase. Aici, romanticul german construiește o filipică dură împotriva științei și noii filozofii a luminilor, care se opune atât religiei cât și sensibilității ori simțului pentru frumos. Revoluția franceză a avut ca scop crearea unei lumii eminentemente laice; dar tocmai momentele dificile sunt favorabile spiritului creator al religiei. În perioade de grele încercări ea și-a arătat adevărata valoare. De aceea, Novalis prevede o nouă renaștere spirituală o dată cu încheierea Revoluției. Exemplele elocvente le aduce din mediul contemporaneității lui. El constată că în timpul său, cel al romanticilor, în Germania mai mult ca în altă țară, există o mare efervescență în științe și în arte, semn al zorilor unei lumii noi. Această nouă dezlănțuire de forțe creatoare apare ca o reacție la încremenirea impusă de Iluminism. În contrast cu sterilitatea raționalistă a iluminiștilor, Novalis simte nevoia să facă o apologie a romantismului, ce a adus un nou simț al sacrului<sup>33</sup>.

O pace și o unificarea a Europei nu se va putea face decât sub auspiciile vechiului creștinism medieval. Aceasta este concluzia la care ajunge Novalis în finalul acestui eseu. Cu spiritul său însetat de universalitate, vede în Europa, astfel alcătuită, o călăuză a celorlalte continente spre împărăția cerurilor<sup>34</sup>.

Novalis scrutează trecutul, nu dintr-un paseism, devenit cronic pentru romantici, ci cu speranța aflării unei reînnoiri spirituale a prezentului. Uniunea de state ale Europei nu trebuia să fie, în concepția lui Novalis, una administrativă, ci o structură organică, legată prin credință și iubire. Pe temeiul iubirii creștine se va constitui între state o confederație, în care raporturile de forță vor fi înlocuite cu cele ce se instituie în statul organic între cetățeni și familia regală. Astfel, națiunea apare ca un individ mai vast, cu propriul ei suflet și necesități spirituale. Așa cum indivizii

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 183: „aber sie vergassen das notwendige Resultat ihres Prozesses; trennten das Untrennbare, teilte die unteilbare Kirche und rissen sich frevelnd aus dem allgemeinen christlichen Verein, durch welchen und in welchem allein die echte dauernde Wiedergeburt möglich war”.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 184-188.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 189-191.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 193-209.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 211-217.

unei națiuni devin o unică ființă, când luptă în numele acelorași valori și trăiesc aceleași sentimente, tot așa și națiunile Europei trebuie să formeze o vastă ființă universală, al cărei centru de gravitație este iubirea creștină<sup>35</sup>.

Eseul lui Novalis nu s-a bucurat de o receptare largă în epocă, din cel puțin două motive: pe de o parte, pentru că face o critică aspră a protestantismului într-un mediu protestant și pe de alta, deoarece propune ieșirea țărilor europene din impasul politic doar prin renașterea religiei vechi, și în consecință prin dispariția protestantismului. Trebuie să subliniem faptul că acest romantic german este primul care a expus cu claritate necesitatea unei uniuni europene pe bazele creștinismului. El a fost determinat să scrie acest eseu de adâncă înțelegere a urmărilor negative ale Revoluției franceze și în virtutea principiilor Restaurației care s-au conturat în acea perioadă<sup>36</sup>. Idei ca cele ale lui Novalis pluteau în aer în acea perioadă, iar împrejurările au făcut ca doar unele să aibă șansa să se impună și să producă reverberații mai adânci în conștiința publicului. Exista, la cumpăna veacului al XIX-lea, un climat de reconsiderare și de revalorizare a tradițiilor creștine. Pe o direcție similară cu cea urmată de Novalis se înscriu, de pildă, și concepțiile lui Joseph de Maistre, ambasador al Sardiniei la Sankt Petersburg. Acesta era un susținător al unității europene sub egidă papală, cu reuniunea ecumenică a catolicilor, a protestanților și a ortodocșilor, prin restrângerea suveranității statale, însă fără o îngrădire completă a acesteia<sup>37</sup>. Chiar și în Franța, unde a existat cel mai virulent curent anticlerical în preajma Revoluției, a început o schimbare radicală în favoarea unui creștinism de factură catolic-medievală. Cartea lui Chateaubriand *Genie du christianisme* (1802) a avut un efect considerabil în acest sens. Gânditorul francez scoate în relief enorma contribuție a creștinismului medieval în toate domeniile vieții, punând în umbră până și creațiile antichității clasice. Chateaubriand reușește, cu această lucrare, să impună un creștinism estetic și romantic, reînnoind adevărurile profunde ale acestuia într-o nouă stilistică, care va fecunda timp de mai bine de un secol limbajul religios occidental<sup>38</sup>. Reevaluarea creștinismului medieval a dat conceptului de Europă o bază istorică. Ideea de Europă unită va fi privită dintr-o perspectivă diacronică, care a lipsit până la sfârșitul secolului al XVIII-lea și care va primi o altă dinamică în secolul al XIX-lea prin sincronizarea adecvată la idealurile politice, sociale și religioase contemporane<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Nicolae Râmbu, *op. cit.*, p. 113-114.

<sup>36</sup> Ioan Constantinescu, *Actualitatea lui Novalis*, Postface a Novalis, *op. cit.*, p. 292-294.

<sup>37</sup> Ladislau Gyemant, *Preistoria construcției europene. Prehistory of the European Construction*, Editura fundației pentru studii europene, Cluj-Napoca, 1999, p. 26-30.

<sup>38</sup> Virgil Nemoianu, *Jocurile divinității: Gândire, libertate și religie la sfârșit de mileniu*, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 41-44.

<sup>39</sup> Pimder Boer. Peter Bugge, Ole Waever, *op. cit.*, p. 68-70.

## L'ART EST-IL CREATEUR? ELEMENTS DE REFLEXION A PARTIR DE JACQUES MARITAIN

IOAN CRISTIAN TISELIȚĂ

**ABSTRACT.** *The art, Is It Creator? Some Elements of Reflexion from Jacques Maritain.* Considering the art we have to establish the limits between the arts for knowledge and the art of acting, of doing. Maritain distinguished the art for useful and the art of beautiful. The arts of useful are based on need. On the contrary, the art of beautiful are not conditioned by anything, just as the freedom of the artist. There is a difference between the art and the creation, because only God is named Creator. So the art is imitating nature, by doing what the last one is doing and something more. The poet is starting by acknowledging the existence, the reality and then creates the master piece, the innovation of art.

**Keywords:** art, creation, imitation, innovation, Maritain

### Introduction

«L'art est la poésie ne vont pas l'un sans l'autre. (...). Par le mot art j'entends l'activité créatrice, productrice ou fabricatrice, de l'esprit humain. J'entend par poésie, (...): cette intercommunication entre l'être intérieur des choses et l'être intérieur du Soi humain (...)»<sup>1</sup>. C'est ainsi que s'exprime Jacques Maritain sur l'art et la poésie. Mais cette question requiert des explications.

Pour scruter les racines de l'art, il est nécessaire de faire quelques distinctions. Tout d'abord, il faut distinguer l'ordre spéculatif, qui consiste à connaître pour connaître, de l'ordre pratique qui est celui du faire et de l'agir. C'est dans cet ordre pratique, et plus exactement dans le domaine du faire, que s'inscrit l'activité de l'art. Les scolastiques considéraient l'art comme une vertu de l'intellect pratique, à savoir un habitus qui est stable, permanent, et qui perfectionne le sujet en le portant vers le bien.<sup>2</sup>

Maritain remarque toutefois qu'il existe deux types d'art: les arts de l'utile et les beaux-arts. Les arts de l'utile ont comme première règle le besoin. Ils portent précisément sur l'activité artisanale, sur un besoin particulier à satisfaire. En revanche, les beaux-arts sont libres comme l'âme de l'artiste, d'où le nom d'arts libéraux dont on peut également les gratifier<sup>3</sup>. Alors, la volonté de l'artiste oriente

---

<sup>1</sup> J. MARITAIN, *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, dans *Œuvres complètes*, Vol. X, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 107.

<sup>2</sup> J. MARITAIN *Art et scolastique*, dans *Œuvres complètes*, Vol. I, Paris, Louis Rouart et ses fils, 1920, p. 627-639.

<sup>3</sup> La distinction entre l'artisan et l'artiste recouvre la distinction entre *homo faber* et *homo poeta*. Il existe toutefois, chez les scolastiques, une expression pour désigner de manière générale celui qui exerce un art: *l'artifex*.

son esprit vers la pure créativité, mais cette créativité est toute entière portée par son désir de la beauté<sup>4</sup>. On parle, en effet, de beaux-arts, parce que la finalité de ces derniers porte sur la beauté. On constate cependant une évolution de ces types d'art, qui est due en grande partie aux différentes cultures et aux époques.

Toutes ces notions fondamentales sur l'art nous conduisent normalement à situer l'art par rapport à sa finalité, à son auteur, au monde créé et au Créateur suprême. Les pistes d'approfondissement du sujet sont trop larges, et c'est pourquoi il est nécessaire de s'en tenir, dans le cadre du présent travail, à une seule question. Parmi tous les problèmes qui pourraient être évoqués on retiendra, par conséquent, celui du rapport de l'art et de la création. Dit autrement, l'art est-il créateur?

Nous aborderons cette question en trois étapes, mais en nous appuyant tout spécialement sur la philosophie de l'art élaborée par Jacques Maritain. Dans ce but, nous allons recourir également à la doctrine d'Aristote et saint Thomas d'Aquin.

### 1° L'art par rapport à la création

Contrairement aux scolastiques, les philosophes modernes considèrent que les œuvres d'art sont une création du génie de l'artiste. Il s'agit bien de l'œuvre artistique et non pas artisanale ou utilitaire. Tout autre est l'enseignement de saint Thomas sur la question. Regardons-le de plus près.

La création, selon lui, signifie faire quelque chose à partir de rien<sup>5</sup>. Cependant, elle n'est réservée qu'à Dieu seul, à la Cause Première à laquelle se rapportent tous les effets universels ou moins universels. Au premier abord, il semble difficile de comprendre la notion de création *ex nihilo*. La tentation est d'affirmer que Dieu crée à partir d'une matière déjà préexistante et non pas du néant, car celui-ci, par définition, ne peut être à l'origine d'aucun être. Il n'existe pas<sup>6</sup>. Mais c'est dans cette création *ex nihilo* que réside la raison d'être de la Première Cause qui est en même temps la cause finale des tous les êtres<sup>7</sup>. Le Premier Moteur d'Aristote, qui est Acte pur, éternel et immuable dans son être et son action, est alors considéré par saint Thomas comme doté d'une efficience créatrice.

L'argument du Docteur Angélique sur la création est net et concis: Dieu seul porte le titre de Créateur. Dès lors, qu'en est-il de l'art et de son auteur? Avec saint Thomas on peut affirmer qu'il n'y a pas de création dans les œuvres d'art ou de la nature, car il y a toujours quelque chose qui est présupposé à l'opération de la nature<sup>8</sup>. On pourrait même ajouter qu'il n'y a pas non plus de devenir dans la création proprement dite parce que le devenir appartient à la matière. Autrement dit, l'art ne relève pas d'une action créatrice, mais il s'inscrit dans l'univers créé, qu'il s'agisse

<sup>4</sup> J. MARITAIN, *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, OC, Vol. X, p. 171.

<sup>5</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Ia, q. 45, a. 1, Paris, Cerf, 1984, p. 472.

<sup>6</sup> Dans cette perspective Lucrèce affirme que *ex nihilo nihil fit*, de rien ne peut naître. Cf «Saint Thomas d'Aquin», *Le vocabulaire des philosophes, I De l'Antiquité à la Renaissance*, par M. NODE-LANGLOIS, Paris, Ellipses, 2002, p. 415.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 417.

<sup>8</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, Ia, q. 45, a. 8, *éd. cit.*, T. 1, p. 481.

de l'art de l'utile ou de l'art du beau. C'est pourquoi le terme de création n'est utilisé dans l'art que par analogie avec l'œuvre de l'Artiste Suprême, à savoir Dieu.

Néanmoins, on peut souligner le rapport étroit qui existe entre l'art et la matière. Dans cette perspective, on remarque que l'œuvre produite n'est autre chose qu'un matériau préexistant transformé par l'art. Elle est le résultat d'une production humaine qui, par définition, n'est pas une création à proprement parler, mais quelque chose d'original qui n'a d'analogie avec la création que d'être le fruit d'une invention nouvelle.

## 2° L'art par rapport à l'imitation

Puisque l'art se situe dans un monde créé et ne relève pas de l'ordre de la création au sens précis de ce terme, on est conduit à envisager son rapport à l'imitation. Dans ce sens, il est intéressant et suggestif de se référer à deux doctrines philosophiques qui ont traité de ce rapport, celle d'Aristote et celle de Jacques Maritain.

Aristote considère que l'art, en grec *techné*, imite la nature. Cependant, il ne s'agit pas d'imiter la nature en la reproduisant exactement, mais plutôt en faisant comme elle: *ars imitatur naturam in sua operatione*<sup>9</sup>. La nature est plus parfaite et plus homogène que l'art. Elle n'inclut pas de distinction entre l'objet et l'artiste, car en elle les causes motrice, formelle, et finale coïncident. Elle unifie ce que l'art distingue<sup>10</sup>.

Le Stargite fait également souvent référence à l'imitation poétique. Il affirme que la poésie consiste dans l'imitation. Selon lui, l'objet propre de l'imitation poétique est la nature humaine, les hommes dans leurs divers comportements<sup>11</sup>. Il existe, d'après Aristote plusieurs causes qui sont à l'origine de l'imitation: «Imiter est naturel aux hommes et se manifeste dès leur enfance (...) et, en second lieu, tous les hommes prennent plaisir aux imitations»<sup>12</sup>. Autrement dit, le plaisir et le talent d'imiter constituent le fondement de la création poétique, alors que le goût des hommes pour la poésie et le théâtre se fonde sur le plaisir de voir et d'entendre des imitations.

En outre, Aristote souligne une autre cause de l'imitation poétique: le désir et le plaisir de savoir<sup>13</sup>. Ce plaisir de connaître est inscrit dans la nature humaine. La vue en constitue une preuve dans la mesure où l'homme veut regarder les choses gratuitement pour leur beauté, et non pas seulement pour leur utilité. Mais le plaisir de regarder les images ne vient pas de l'imitation si on ne connaît pas l'original. Il provient d'une ressemblance avec la réalité ou d'une caractéristique de l'image. Quant à l'instinct de l'imitation, il est une cause naturelle de l'origine de la poésie, à côté de la mélodie et du rythme.

La doctrine de Jacques Maritain sur l'art et l'imitation s'appuie foncièrement sur celle d'Aristote. Pour Maritain, l'art signifie composer ou construire et non pas

<sup>9</sup> J. MARITAIN, *Art et scolastique*, note 134, OC, Vol I, op. cit., p. 771.

<sup>10</sup> P. PELLEGRIN, «Aristote: L'art», *Le vocabulaire des philosophes, I De l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Ellipses, 2002, p. 123.

<sup>11</sup> P. GAUTHIER "Aristote ou l'art pour l'homme: la 'poétique' ", *Revue Thomiste*, T. LXXXVIII, Octobre- Décembre 1988, p. 575.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 575.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 576.

simplement reproduire. En conséquence, lorsqu'on considère que l'objectif de l'art c'est la pure représentation du réel, nous sommes, selon Maritain, en train de détruire l'art.

L'art a comme fin le beau et celui-ci engendre la joie. Cette joie implique la connaissance d'une manière proportionnelle. Ainsi, plus il y aura de connaissance, plus il y aura de joie<sup>14</sup>. De la même manière, plus l'objet d'art sera rempli d'intelligibilité, plus haute et riche sera la possibilité de la joie et la beauté qui en est la source<sup>15</sup>. C'est dans ce sens que Maritain considère la peinture, la sculpture, la poésie, la musique, la danse, comme des arts d'imitation. La joie d'une belle œuvre vient ainsi «de la vérité *de l'imitation comme manifestation d'une forme*»<sup>16</sup>. C'est là que repose le formel de l'imitation dans l'art et la joie de l'imitation. Il y a, selon Maritain, une plus grande nécessité d'imitation pour les arts qui impliquent la vue, telles la peinture et la sculpture, ou bien l'intelligence, à savoir la poésie.

En conséquence, les arts de l'imitation ne visent pas une reproduction du réel, mais, à l'aide des signes sensibles, ils ont pour fin de réaliser un objet beau en manifestant une forme nouvelle.

### 3° De l'artiste créateur à l'art innovateur

L'intuition créatrice de l'artiste est un thème fondamental dans la pensée de Jacques Maritain sur l'art. L'artiste est créateur parce qu'il est poète.

La poésie, nous l'avons vu, implique le soi humain et les choses. Dans ce sens, l'acte créateur est un procès intellectuel par lequel les choses et le soi créateur sont saisis ensemble. Ce profond lien, constitué par une "connaturalité" ou une "sympathie", ne peut pas être conceptualisé, mais il est exprimé dans l'œuvre de l'artiste<sup>17</sup>. Nous sommes emmenés par là, à souligner l'importance de l'inconscient dans l'intuition poétique. Plus exactement, il s'agit non point de l' "inconscient charnel" dont Freud a parlé, mais du "préconscient de l'esprit", qui relève des puissances spirituelles de l'âme, de la liberté, de la soif personnelle de connaître et de voir, de saisir et d'exprimer, et qui est comme l'esprit en source<sup>18</sup>.

Il existe dans l'intuition poétique deux éléments: la connaissance, puisqu'il y a communion entre la réalité des choses et la subjectivité du poète, et la création. Il s'agit bien de la création au sens analogique, parce que toutes ces impressions ou émotions sont projetées dans une matière à former. Le soi créateur de l'artiste est sa personne, en tant qu'elle est capable de communication spirituelle et qu'elle ne se centre pas sur elle-même<sup>19</sup>. C'est en raison de la générosité de son être, doué de connaissance et d'amour, et ouvert à l'infini comme à la nouveauté que l'artiste va vers l' "autre", à savoir l'originalité d'une œuvre à faire naître.

<sup>14</sup> On remarque ainsi, que chez Maritain, il s'agit de la joie d'imiter et non pas du plaisir. En ce qui concerne la connaissance dans l'art, son rôle incontournable est souligné par les deux philosophes

<sup>15</sup> J. MARITAIN, *Art et scolastique*, OC, Vol. I, p. 675.

<sup>16</sup> *Ibid.*, OC, Vol. I, p. 677.

<sup>17</sup> Cf. Jacques MARITAIN, *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, OC, Vol. X, p. 138.

<sup>18</sup> *Ibid.*, OC, Vol. X, p. 191 s.

<sup>19</sup> *Ibid.*, OC, Vol. X, p. 278 s.

Le résultat de l'action de l'artiste le constitue donc comme une œuvre d'art. Ainsi, quelque chose de nouveau et d'unique est engendré dans la beauté, faisant rayonner d'une manière inédite une certaine forme sur la matière, en fidélité à l'intuition poétique qu'à eue l'artiste<sup>20</sup>. Il s'agit d'un nouvel être, d'une matière informée. Par son esprit créateur, l'artiste va puiser cette forme dans les choses créées, en produisant, à partir d'une matière préexistante, un nouvel être. Celui-ci suscite une nouvelle joie, car la beauté engendre la joie. On retrouve également dans l'œuvre de l'artiste de l'unité, du vrai et de la bonté. Autrement dit, toutes les propriétés transcendantes de l'être, puisque, selon Maritain, la beauté est en quelque sorte "la splendeur de tous les transcendants réunis"<sup>1</sup>.

La relation du poète créateur et de l'art est avant tout de l'ordre spirituel. L'art apporte de l'innovation dans ce monde créé et l'artiste continue en ce sens l'œuvre de Dieu. Il ne la copie pas à strictement parler. C'est pourquoi, comme l'image du Créateur apparaît à travers les vestiges des créatures, la marque de l'homme, en tant qu'être spirituel et matériel, est présente dans l'œuvre d'art<sup>21</sup>.

### Conclusion

Par les trois points abordés dans ce travail on a tenté de trouver une réponse à la question de départ: l'art est-il créateur?

Il semble d'abord que la création n'est pas appropriée à l'art. La création est réservée uniquement à Dieu, qui, Lui seul, peut faire advenir à l'être quelque chose à partir de rien, alors que l'œuvre d'art est produite à partir d'une matière préexistante. En conséquence, l'art s'inscrit dans le monde créé et le terme de création ne peut être utilisé dans l'art que par analogie avec la création divine.

Puisque l'art n'est pas une création, il peut être une imitation. Selon Aristote, l'art imite la nature dans son opération. En ce qui concerne l'imitation poétique, il est naturel à l'homme d'imiter et l'artiste prend plaisir à le faire. A cette thèse, Aristote ajoute que le désir et le plaisir de connaître sont inscrits dans la nature humaine. Il parle même d'un instinct d'imitation dans la poésie, qui signifie le lien étroit entre le poète et l'imitation. Quant à Jacques Maritain, il considère que l'art n'est pas une imitation dans le sens d'une reproduction exacte d'une réalité donnée. Mais, selon lui, la vérité de l'imitation provient de la perfection de l'œuvre qui exprime une forme. C'est en cela que réside l'imitation et la joie qui en résulte.

Toutefois, l'art ne se réduit pas à une simple imitation. Il engage profondément le poète et l'univers créé. Chez Maritain il implique l'intuition poétique qui est orientée vers le dynamisme créateur. En raison de sa nature spirituelle le poète est ouvert à l'absolu et à la nouveauté. Dans une œuvre artistique, le poète exprime d'une part la réalité des choses, et, d'autre part, sa subjectivité. Ainsi, la matière

---

<sup>20</sup> J. MARITAIN, *Art et scolastique*, OC, Vol. I, p. 664: "Le créateur en art est celui qui trouve un *nouvel analogué* du beau, une nouvelle manière dont la clarté de la forme peut resplendir sur la matière". Cf. *ibid.*, p. 666: "Il y a chaque fois pour l'artiste une manière nouvelle et unique de se conformer à la fin, donc de régler la matière".

<sup>1</sup> Jacques MARITAIN, *L'Intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, OC, Vol. X, p. 300.

<sup>21</sup> J. MARITAIN, *Art et scolastique*, OC, Vol. I, p. 649-656.

originellement informée apporte une innovation au monde créé et l'artiste continue l'œuvre de Dieu. C'est pourquoi le propre de l'art est plutôt d'apporter une nouveauté et non pas une création au sens strict.

La beauté constitue l'objet de l'art, mais un objet qui le déborde cependant en raison de son caractère transcendantal<sup>22</sup>. Elle est une propriété de l'être, un visage transcendantal de ce qui est, et, par conséquent, un des noms divins que l'on peut déterminer par la voie de l'analogie. Dans cette mesure, l'art imite Dieu. En même temps, produire une œuvre belle, c'est produire une œuvre qui contient une forme, une intelligibilité et une vérité qu'elle tient ultimement de l'Être premier, bien que l'artiste puise cette forme dans le monde créé. Ainsi l'œuvre d'art est-elle riche des propriétés transcendantales de l'être en même temps qu'elle porte la marque de l'artiste, qui est créé à l'image de Dieu. En tant qu'il engendre la beauté et que il est réalisé par une intuition créatrice, l'art imite Dieu. Telle est la dignité de l'œuvre d'art qui demande d'être regardée aujourd'hui à nouveaux frais en la mettant non seulement en rapport à son auteur mais aussi au Créateur de toutes choses. Quant à l'artiste chrétien - mais ce serait un autre travail que d'analyser l'art d'inspiration chrétienne - il ne saurait être guidé que par une seule loi, celle que saint Augustin se plaisait à rappeler: *dilige et quod vis fac*<sup>23</sup>.

## BIBLIOGRAPHIE

- MARITAIN J., *Art et scolastique*, dans *Œuvres complètes*, Vol. I. Paris, Louis Rouart et ses fils, 1920,
- MARITAIN J., *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, dans *Œuvres complètes*, Vol. X, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.
- NODE-LANGLOIS M., «Saint Thomas d'Aquin», dans *Le vocabulaire des philosophes, I De l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Ellipses, 2002.
- R. SCHMITZ H., "Le mystère de ce qui est un mystère de beauté", *Nova et Vetera*, Janvier-Mars, 1978, p. 37-55.
- GAUTHIER P. "Aristote ou l'art pour l'homme: la 'poétique' ", *Revue Thomiste* T. LXXXVIII, Octobre- Décembre 1988, p. 573-588.
- PELLEGRIN P., *Le vocabulaire des philosophes, I De l'Antiquité à la Renaissance*, Aristote, Paris, Ellipses, 2002.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Paris, Cerf, 1984.

<sup>22</sup> Il s'agit bien du beau artistique, dont Hegel considère qu'il est digne d'être apprécié plus que le beau naturel, parce qu'il est le fruit de l'esprit créateur. Pourtant si la beauté artistique a une perfection qui tient à sa participation à la beauté de l'esprit, la beauté de l'être est première en raison de son caractère transcendantal et analogique, H. R. SCHMITZ, "Le mystère de ce qui est un mystère de beauté", *Nova et Vetera*, Janvier-Mars 1978, p. 40-42.

<sup>23</sup> *In Epist. Joan. Ad Parthos*, VII, 8.



## GIANNI VATTIMO: ALCUNI ASPETTI DELLA TENTAZIONE FILOSOFICA

DANIEL CORNELIU ȚUPLEA

**ABSTRACT.** *Gianni Vattimo – A Few Aspects of the Philosophical Temptation.* Vattimo, considering the distinction between the “ontology of the actuality” and the “analytics of the truth”, tried to give a philosophical interpretation to the technical and informational phenomenon which reigns the most part of every sector of the actual socio-cultural life. The problematic of the being, even if defined with great effort through the categories of the western philosophical tradition, conquers our entire hypothesis for good. The interpretation of the being gets clearer only if they observe all the effects from the technical and informational domain, which we meet in our daily decisions.

**Keywords:** ontology, Vattimo, philosophical, informational, socio-cultural

### 1. Ontologia e sociologia

Vattimo, appoggiandosi sulla distinzione di Foucault tra <ontologia dell'attualità> e <analitica della verità<sup>1</sup>>, cerca di dare un'interpretazione filosofica al fenomeno tecnico-informatico che domina in grande parte i settori della vita socio-culturale attuale, per raccogliere, se raggiungibile, una nuova prospettiva dell/sull'ontologia. La questione dell'essere, anche se difficilmente definibile o descrivibile con delle categorie ereditate della tradizione filosofica occidentale, domina le nostre ipotesi in modo decisivo. La descrizione o meglio l'interpretazione dell'essere guadagna visibilità solo se guardiamo con attenzione gli effetti derivati dal dominio tecnico-informatica, che incontriamo nelle nostre decisioni quotidiane. Questa tesi prende senso se ci lasciamo guidati dalle riflessioni di Heidegger – pastore dell'essere-, che nelle sue investigazioni e diagnosi della quotidianità, ha saputo cogliere le modificazioni accadute all'interno della <destino> dell'essere ed implicitamente il significato che si nasconde sotto questa trasformazione. L'essere pensato nella sua generalità, nel percorso della storia delle vicende umane, disvela nell'epoca post-modernità un significato derivato. Questo significato derivato diventa accessibile a noi solo quando prendiamo in esame gli effetti che una società organizzata manifesta, nei presupposti del dominio tecnico-informatico. Così, per Vattimo, “<Ontologia dell'attualità>,(...), significa qui un discorso che cerca di

---

<sup>1</sup> Cfr. Vattimo G., *Post-moderno, tecnologia, ontologia*, in *Nichilismo ed emancipazione: <ontologia dell'attualità> prende di mira l'esistenza e la sua storicità a differenza dall'<analitica della verità> che testimonia un carattere epistemologico e logico* p. 15 .

chiarire che cosa l'essere significa nella situazione presente"<sup>2</sup>. Il binomio: essere - il presente; potrebbe determinarsi sotto la forma dell'essere, storia e linguaggio, che Heidegger interpreta come la manifestazione del <oblio dell'essere>. Tuttavia, il rapporto essere-storia non basta per un discorso sulla post-modernità e la sua dimensione tecnologica. Noi dobbiamo allontanarci, seguendo Vattimo, tanto dalla dialettica- che pretende di spiegare la totalità delle cose, quanto dal sociologismo - l'altra maniera di tener presente la totalità. Vattimo identifica queste tentazione della totalità nella felice espressione lukacsiana del <impressionismo sociologico><sup>3</sup>. La questione filosofica della <totalità>, resta ancora come *Restbestand* nelle elaborate critiche della modernità - in causa è Lyotard con il fine dei meta-racconti ma Vattimo non risparmia neanche Heidegger - anche la sua filosofia testimonia una sua realizzazione nella dimensione sociologica. Questa visione della totalità, e dunque il <sociologismo> non è né esplicito né consapevole<sup>4</sup>. Una declinazione della filosofia verso la sociologia si può vedere nell'epocalità dell'essere di Heidegger. "La rimemorazione dell'essere che Heidegger vuol preparare con la sua opera, superando l'oblio dell'essere nel quale si risolve la metafisica (cioè la filosofia europea dai presocratici a Nietzsche), è un pensiero che ripercorra il destino, il *Ge-Schick*, come lo chiama Heidegger, cioè l'insieme (*Ge*) dello *Schicken*, degli invii, ossia delle aperture di essere che hanno condizionato e reso possibile l'esperienza delle umanità storiche prima di noi. Solo inserendo il nostro invio (la nostra *Schickung*) attuale - cioè: il significato presente di <essere> - nell'insieme del *Ge-Schick*, superiamo l'oblio metafisico dell'essere, e cioè sfuggiamo a quel pensiero che identifica l'essere con gli enti, ossia con l'ordine del mondo di fatto vigente"<sup>5</sup>. Lo sforzo di Heidegger di pensare il <senso dell'essere>, che troviamo elaborato a cominciare da *Essere e tempo*<sup>6</sup>, testimonia questa volontà di dare un senso unitario alla totalità. Anche se la mancata seconda sezione del *Sein und Zeit*<sup>7</sup> giustifica la coscienza di questo rischio<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> Vattimo G., *Post-moderno*,...p. 15.

<sup>3</sup> Cfr. Vattimo G., *Post-moderno*,...p. 16-17. <è il termine che Lukacs usa riferendosi a Simmel>

<sup>4</sup> Cfr. Vattimo G., *Post-moderno*, ...p. 17.

<sup>5</sup> Vattimo G., *Post-moderno*,...p. 18.

<sup>6</sup> Dove con la temporalità - che ha il ruolo di rinuncia a una determinata interpretazione privilegiata del tempo come presente - si rivela da una parte come chiave del <senso dell'essere dell'esserci>, e dall'altra parte ha il compito di concludere la seconda sezione della prima parte dell'opera, con l'intenzione di introdurci nella terza sezione <Tempo ed essere> che avrebbe dovuto chiarificare il rapporto tra tempo ed essere e lanciare la seconda parte del *Essere e tempo*.

<sup>7</sup> Heidegger M., *Brief über den Humanismus*, in Wegmarken, GSA 9, V.Klosterman, (hrsg. Friedrich-W. von Herman), Frankfurt am Main-1996<sup>2</sup>. In questa lettera del 1949, Heidegger giustifica la mancata elaborazione della terza sezione e ultima della prima parte del *Sein und Zeit*, e la continuazione della seconda parte dell'opera, a causa del linguaggio <ancora> troppo condizionato dalla metafisica. Sullo stesso argomento si veda anche la conferenza <Tempo ed essere> del 1962, in *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, 2000<sup>4</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. Heidegger M., *Sein und Zeit*, & 83, e Vattimo G., *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Bari 1994.

Habermas nei suoi studi sulla modernità ha segnalato la declinazione della filosofia verso la sociologia, evento iniziato con la filosofia di Hegel<sup>9</sup>, ciò nonostante, seguendo Vattimo, il rappresentante della <Scuola di Francoforte> non ha sviluppato in questo senso un'elaborazione teoretica della questione<sup>10</sup>. Per Vattimo, il <sociologismo> non è solo la <logica> derivazione imputabile al confronto tra *Geistwissenschaften* e *Naturwissenschaften* che gioca le sue ragioni nell'orizzonte della comprensione e la conoscenza (*Verstehen-Erkennen*), ma va colto anche dagli effetti della <razionalizzazione tecnica scientifica della società> nell'epoca post-industriale, che si attuano negli atteggiamenti di <reazione> al suddetto fenomeno. Questa <reazione> accompagnata da vari settori- non tecnici come per esempio l'arte, dunque non solo la filosofica -, crea un <area di libertà spirituale> che non può essere tradotta nel linguaggio scientifico, perché tecnicamente sfugge dal dominio tecnologico, perché imprevedibili<sup>11</sup>. “Questo sociologismo, dunque, e l'esigenza di una <ontologia dell'attualità> che in esse si esprime, si capisce anzitutto come reazione ai rischi dell'<organizzazione totale> della società che comincia a dispiegarsi nei primi decenni del Novecento e diventa macroscopica con la prima guerra mondiale”<sup>12</sup>. La razionalizzazione tecnico-scientifica della società e i meccanismi da essa creati, dissolve l'universalità del significato dell'esistenza dell'individuo e distribuisce all'interno della specializzazione (di qualsiasi settore) il significato dell'essere in <funzione di>. Heidegger rileva con *Essere e tempo* questo rischio. La ricomposizione dell'unità del significato dell'esperienza umana, che Heidegger disvela anche con l'oltrepassamento della metafisica, è lo sforzo di ridare, in altri termini, una descrizione credibile e generale dell'essere, in un'epoca dove il dominio della tecnica è diventato visibile. La tecnica, rimanendo alle interpretazioni fornite da Heidegger, è il fenomeno che porta la metafisica al suo compimento, perché è una forma visibile di un ideale ancora solo predicato <organizzazione totale> nell'epoca di Hegel. Questo evento storico annuncia la fine di un'epoca che ha costruito l'esperienza del significato umano su una certa, non identità<sup>13</sup> (anche nascosta) tra la visione e la realizzazione dell'ordine ideato. Ciò nonostante, quest'elaborazione testimonia la declinazione anche in Heidegger della filosofia in sociologia<sup>14</sup>. “L'interesse della filosofia per la tecnologia è un aspetto della più generale tendenza della filosofia contemporanea a concepirsi come <sociologia>, o come teoria della modernità”<sup>15</sup>. Tuttavia, la nuova prospettiva di rammentare <il senso dell'essere>, che troviamo nello sforzo di Heidegger di oltrepassare la metafisica, rende comprensibile

<sup>9</sup> Cfr. Habermas J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.

Dopo gli anni 50, appare il concetto di modernizzazione che sviluppa il concetto di modernità (Weberiano) sotto le prospettive delle scienze sociali.

<sup>10</sup> Cfr., Vattimo G., *Post-Moderno*,.... p. 19.

<sup>11</sup> Cfr. Vattimo G., *Post-Moderno*.... p. 20.

<sup>12</sup> Vattimo G., *Post-Moderno*....p. 20.

<sup>13</sup> Possiamo chiamarla anche differenza ontologica.

<sup>14</sup> Cfr. Vattimo G., *Post-Moderno*.... p. 21.

<sup>15</sup> Vattimo G., *Post-moderno*.... p. 21.

un'immanente fallimento di un discorso universale sull'essere e situa la sua filosofia come un superamento della stessa modernità. "In quanto la specializzazione dei linguaggi e delle sfere di interesse e la frammentazione dell'esistenza appartengono alla modernità [...], la rammemorazione del senso dell'essere come base per la ricostruzione di significati unitari dell'esistenza è un oltrepassamento della modernità"<sup>16</sup>. Vattimo con la sua <ontologia dell'attualità> ha l'intenzione di superare la modernità o almeno di lasciare alle spalle la sua logica, appoggiandosi su la nuova apertura dell'essere capace di dare "una ricostruzione del senso unitario dell'esistenza oltre la specializzazione e la frammentazione proprie della modernità"<sup>17</sup>.

Il mondo moderno, grazie al suo sviluppo tecnico-scientifico, afferma l'organizzazione dell'ordine sociale, quest'affermazione è afferrabile a prescindere da un'immagine che si fonda sulla stabilità dell'essere e della verità. Allora, una volta arrivati a questo punto, per rendere ancora visibile una ricostruzione di senso che si vuol unitaria, dobbiamo allontanarci da questa stabilità favorendo un lento declino delle strutture forti dell'essere. Quest'opportunità è data dallo sviluppo della tecnologia dell'informazione, che rende attraverso la comunicatività a nostra disposizione una varietà d'immagini, che dissolvono in maniera immediata ogni pretesa di assolutezza, affermando la verità dell'immagine trasmessa nel suo carattere interpretativo. Vattimo vede nelle nuove tecnologie dell'informazione la dissoluzione del rapporto soggetto-oggetto che la modernità ci ha trasferito e grazie a questa dissoluzione si apre a noi <l'indebolimento del principio di realtà><sup>18</sup>. "Probabilmente, è solo il passaggio della tecnologia dalla sua fase meccanica a quella informatica ed elettronica ciò che determina l'avvento della post-modernità"<sup>19</sup>. La declinazione della filosofia verso la sociologia, che Vattimo vede nelle ricerche dei filosofi del Novecento, che si attua nell'interesse della filosofia per la tecnica, – e in esame va la filosofia di Heidegger –, porta, nello sforzo stesso di superare i confini interpretativi e nel garantire una ricostruzione di significato, a un principio della realtà indebolito, che è reso visibile dalla tecnologia dell'informazione. In questa prospettiva l'ontologia dell'attualità per Vattimo diviene <ontologie dell'indebolimento del principio di realtà> o meglio ancora <ontologia dell'indebolimento dell'essere>.

## 2. *Zwischenwelt* ovvero il mondo dell'essere indebolito

L'*Abendland*, seguendo le considerazioni di Heidegger, è la terra del tramonto dell'essere, che Vattimo interpreta come indebolimento delle strutture forti dell'essere. La filosofia ritrova il suo senso del discorso, dopo l'abbandono delle categorie forti garantite da un principio ultimo, solo se ancorata nel divenire, e dunque, nel cammino della storia. Perciò, l'esercizio del pensiero che divide i

<sup>16</sup> Vattimo G., *Post-moderno*.... p. 22.

<sup>17</sup> Vattimo G., *Post-moderno*....p. 23.

<sup>18</sup> Vattimo G., *Post-moderno*....p. 27.

<sup>19</sup> Vattimo G., *Post-moderno*....p. 27.

vari settori del sapere, testimonia il suo carattere interpretativo nel suo divenire linguaggio<sup>20</sup>. In un'interpretazione della storia nel suo divenire, non troviamo categorie pure, forti, trascendentali, a storiche, ma solo contaminazioni che testimoniano il carattere interpretativo della realtà umana. Tuttavia, il carattere interpretativo è anche quello che valorizza le varie possibilità della vita e dunque è strettamente legato al valore condiviso o da condividere. Se le scienze della natura si permettono il <lusso> di veicolare categorie a-storiche, che permettono anche quell'indifferenza in rapporto al valore (*Wertfreiheit*), le scienze dello spirito, non si possono permettere questa distanza perché, sono quelle che descrivono nell'interpretare una determinata visione sul mondo - *Weltanschauung*. Il carattere interpretativo del discorso filosofico e la presa di coscienza di essere <interpretazione>, che appare seconda Vattimo con Nietzsche, testimonia la consumazione di una visione metafisica, ancora legata alla duplice dimensione del mondo; sovrasensibile da una parte e sensibile dall'altra, o meglio ancora tra apparenza ed essere. Almeno questa è l'interpretazione che Heidegger ci ha tramandato<sup>21</sup>. La Sentenza di Nietzsche <Dio è morto> è per l'autore del *Essere e tempo*, il movimento storico del nichilismo dove i vari passaggi - per esempio: dall'autorità di Dio all'autorità della coscienza - perdono consistenza. Se i due mondi, quello sensibile e quello sovrasensibile, con Nietzsche si dissolvono, a noi rimane il/lo *Zwischenwelt*. E quel mondo che Nietzsche descrive in *Götzen Dämmerung*<sup>22</sup> del chiaro giorno *Mittag*, fine del lungo errore, punto culmine dell'umanità, INCIPIT ZARATHUSTRA, dove Vattimo trova i primi elementi del post-moderno<sup>23</sup>. Il post-moderno rivela la sua presenza quando il *superamento* come categoria dominante, che è determinato da una visione lineare del tempo sulla via di un inarrestabile progresso, perde il suo significato fondativo<sup>24</sup>. Per Vattimo il vero passaggio alla post-modernità si trova nelle parole di Nietzsche <Dio è morto>. Per il rappresentante del <pensiero debole> la dissoluzione della metafisica appartiene al fenomeno della secolarizzazione, dunque non nasce da una dottrina della verità, più vera dalle altre, ma testimonia il suo carattere interpretativo. “La storia della dissoluzione della metafisica, e in genere dalla riduzione del sacro a dimensioni umane, ha una sua logica, alla quale

<sup>20</sup> Cfr. Gadamer H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr 1965<sup>2</sup>, <Sein das verstehen werden kann, ist Sprache> s. 542.

<sup>21</sup> Cfr., Heidegger M., *Nietzsches Wort <Gott ist tot>*, in Holzwege, GA 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977. (S. 209-269).

<sup>22</sup> Nietzsche F., *Götzen-Dämmerung*, in KSA 6, dtv/de Gruyter, München 1999. <Wie die “wahre Welt” endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums>.

<sup>23</sup> Cfr. Vattimo G., *Nichilismo e postmoderno in filosofia*, in <Aut Aut> (202), 1984, ripubblicato in *La fine della modernità*, (Cap. X.), Garzanti, Milano 1985.

<sup>24</sup> Vattimo per chiarificare il post del post-moderno fa appello ai concetti di *Überwindung* e *Verwindung* messi in scena da Heidegger. In seguito, mostra come nella filosofia di Nietzsche, nel suo sviluppo, si abbandona la categoria del superamento. Se la modernità si lascia definire come <epoca del superamento>, epoca del *nuovo* allora, la nascita del post-moderno in filosofia va attribuito a Nietzsche, il quale non è più legato a questo modello interpretativo. Cfr., Vattimo G., *La fine della modernità*, (Ultimo capitolo).

apparteniamo e che fornisce, in assenza di verità eterne, l'unico filo conduttore per argomentare razionalmente e per orientarci anche nelle scelte etiche"<sup>25</sup>. La secolarizzazione, che Vattimo indica anche con il termine destino<sup>26</sup>, ci dà quella <comune appartenenza> e non ci lascia errare nell'indifferenza e nel relativismo<sup>27</sup>. La filosofia nell'epoca post-moderna si distanzia da una descrizione essenzialista a favore di un discorso che indebolisce le strutture forti del pensiero sulla realtà.

*Oltre l'interpretazione unilineare del tempo*

Un elemento dominante, che può chiarificare la nostra posizione nella società informata, è dato dalla nostra comprensione e pre-comprensione del tempo. L'epoca moderna può essere considerata l'epoca, dove il tempo o meglio le considerazioni sul tempo, della prima e del dopo erano definibile e descrivibili come categorie del vecchio e del nuovo. Il nuovo è qualcosa che è vicino al presente -a noi- o s'identifica con esso, il vecchio è quello che nella linea del tempo si allontana dal presente. Dunque, l'interprete si situa in un orizzonte dove, il tempo ha senso solo se prendiamo sul serio l'ipotesi che, il prima e il dopo, può essere descritte come istanze – stazioni- di una linea immaginaria. Il centro è la presenza, l'ora, a <sinistra> il passato e a <destra> il futuro. Il nuovo è quello che si presenta al nostro centro, il vecchio ciò che dal centro con ogni susseguire si allontana da noi. Dunque il moderno o anche ciò che è di moda va definito da questa comprensione del tempo. Anche il valore e la valorizzazione seguono questa logica e determinano i valori da condividere nella società. La società riesce grazie alla sua storificazione (società di ieri o di oggi) a prendere senso o con altre parole diventare storia. Così, nel teatro della storia, il divenire delle cose che l'uomo controlla, condivide e a volte impone, come valore di vario tipo<sup>28</sup>, si presenta come valore ereditato e da superare. Lo stare e la stabilità diventano valori che ogni società attraverso i loro rappresentanti predica. C'è una forza –di solito politica – che come suprema istanza garantisce la relatività dei valori da condividere. Nel post-moderno è proprio questa suprema istanza, garantita da un'interpretazione del tempo prima descritta, che è messa in questione.

Vattimo fa appello a un nuovo modo di interpretare la storia, distanziandosi dal concetto del tempo visto nella sua unilinearità del susseguirsi – succedere che ha come risultato il successo. “ E' ovvio che anche per noi vale ancora la successione

<sup>25</sup> Vattimo G., *Filosofia e declino dell'Occidente*, in Nichilismo ed emancipazione, p. 44.

<sup>26</sup> “Non nel senso di fatto, ma nel senso di destinazione verso cui siamo (già) diretti per il solo fatto di esistere” Vattimo G., *Filosofia e declino*.... p. 44.

<sup>27</sup> Cfr. Vattimo G., *Filosofia e declino*.... P. 44-45.

<sup>28</sup> Dopo Nietzsche parlare di valore, stando alle considerazioni di Heidegger, diventa una questione popolare. Si parla di valori <valori vitali, di valori culturali, di valori di eternità, di rango di valori, di valori spirituali...> Heidegger M., *La sentenza di Nietzsche <Dio è morto>*, s. 207. Nella storia della metafisica, il valore, seguendo Heidegger, nel mondo moderno si presenta come trasformazione dell'essere nella rappresentazione, che l'uomo comprende e rende stabile. Cfr. Heidegger M., *La sentenza di Nietzsche <Dio è morto>*, in Sentieri interrotti, Ed. La Nuova Italia, Perugia 1994<sup>8</sup>.

del prima e del dopo. Non vale però più la collocazione di questa successione in <un> tempo concepito come dimensione ultima e assoluta, come orizzonte complessivo di senso”<sup>29</sup>. Vattimo riesce ad andarsene tanto, oltre il concetto del tempo visto come un progressivo illuminare -dal mito al logos- nel cammino dell’uomo verso la sua piena realizzazione – nascosto nell’idea del progresso nella storia-, quanto dall’interpretazione, che sulla stessa linea va al contrario e vede nella storia la decadenza<sup>30</sup> (Paradiso – Peccato - Sofferenza). “Ora, se c’è qualcosa che costituisce il contenuto stesso dell’idea di post-modernità, e anche la sua possibilità logica, è la negazione di questa unilinearità del tempo storico. Noi siamo post-moderni non perché viviamo dopo la modernità; e nemmeno perché, venendo dopo, siamo più avanti –verso il bene o verso il peggio. Siamo post-moderni perché non hanno più senso per noi queste dimensioni che, per la modernità, erano sempre temporali e assiologiche insieme”<sup>31</sup>. Un appoggio decisivo, che chiarisce la nostra appartenenza alla post-modernità dal punto di vista filosofico, lo troviamo nella filosofia di Nietzsche. Il professore di filologia classica di Basel, Vattimo seguendo, che ancora nelle *Considerazioni inattuali II*<sup>32</sup>, crede di poter superare la malattia storica dello storicismo grazie alle categorie sovrastoriche dalla religione e dell’arte, dunque ancora categorie di superamento, scopre con *Umano troppo umano (I-II)*<sup>33</sup> che queste categorie sono obsolete e improponibili. Nietzsche scopre che non possiamo più appellare a un principio unico capace di relativizzare i vari punti di vista sulla realtà, per poi, così facendo, fare convivere termini in opposizione e in contrasto. Ciò che Nietzsche raggiunge è proprio la visione di un mondo che nella sua imponibilità, con le sue strutture fondate sul dominio, non è un dato garantito da elementi a-storici, ma è un fenomeno interpretativo. Le parole di Nietzsche <Dio e morto> possono essere considerate come determinati, perché, aprono l’orizzonte dell’interpretazione, e questo carattere interpretativo dissolve, via facendo, il carattere dell’assoluto che è giustificato dal fondamento. Con alter parole, per Vattimo, l’epoca Post-Moderna è l’epoca del lento abbandono del Principio universalmente valido, creatore indiscusso dei valori che l’uomo nella sua condivisione giustifica facendo appello a esso.

Vattimo trova nella descrizione logica del tempo interpretato in modo unilineare, in ambi i sensi del progresso o del regresso, l’ottima descrizione dell’essere moderno come supremo valore . “La modernità può essere considerata il tempo in cui essere moderni è il supremo valore – perché il tempo è unilaterale e

<sup>29</sup> Vattimo G., *Libertà e pace nella condizione postmoderna*, in Nichilismo ed emancipazione, p. 60.

<sup>30</sup> Cfr. Vattimo G., *Libertà e pace....* p. 59.

<sup>31</sup> Cfr. Vattimo G., *Libertà e pace....* p. 59-60.

<sup>32</sup> Cfr. Nietzsche F., *Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (U.B.II.)*, in *Unzeitgemäße Betrachtungen (I-IV)*, KSA 1, Kritische Studienausgabe (Hrg. Colli G., und Montinari M.), dtv. München 1999. (P. 244-334.)

<sup>33</sup> Nietzsche F., *Menschliches, Allzumenschliches I und II*, KSA 2, Kritische Studienausgabe (Hrg. Colli G., und Montinari M.), dtv. München 1999.

chi è alla testa del movimento temporale è anche più <avanti>: secondo gli illuministi, verso il meglio, verso l'illuminazione della ragione; secondi i reazionari la rovina finale [...]”<sup>34</sup>. Nell'epoca post-moderna è proprio il supremo valore a essere demitizzato. Quello che ha demitizzato quest'aspetto è Nietzsche. Il <dopo> è dato dagli interpreti, che giustificano nell'interpretazione il proprio interesse. È anche il momento nel quale le scienze dello spirito si determinano a partire dal valore e prendono distanza dalle scienze della natura che nel loro spiegare si distanziano dal giudizio di valore.

Con la sentenza di Nietzsche <Dio è morto>, si dissolve il modo di interpretare il tempo in maniera unilaterale con la sua dimensione ultima e assoluta. Il tempo non gioca più il ruolo giustificativo del fondamento. Questo equivale per Vattimo anche come passaggio dal moderno al post-moderno. Dio è una verità che alla fine del processo si rende inutile –una credenza non più necessaria. Non c'è più bisogno di garanzie, di fondamento ultimo. Quando si scopre che nella storia non c'è un senso unitario, che garantisca un evolvere verso uno scopo, allora la visione metafisica è quella che soffre cambiamenti decisivi. Questo cambiamento decisivo determina l'epoca post-moderna.

All'uomo moderno che gode nella sua esistenza della razionalizzazione dei vari campi –socio-economici, sembra che il tempo come fondamento – orizzonte complessivo di senso- è sufficiente, per avere ogni garanzia del proprio successo (dove anche Dio è manipolato nel susseguirsi degli eventi). A questa visione del mondo si oppone Nietzsche. “La scomparsa di un senso unitario della storia, pensato come razionalità obiettiva, è una conseguenza, un aspetto, o anzi il vero e proprio senso della morte di Dio. È infatti ciò che Nietzsche chiama il nichilismo, la consapevolezza che il divenire non ha più significato, un fine, una articolazione logica qualunque”<sup>35</sup>. Con l'allontanarsi dalla visione unilineare del tempo, si allarga l'orizzonte interpretativo specifico delle scienze dello spirito. La pluralità e la perdita del centro (eurocentrismo) sono conseguenze dirette di una visione metafisica cambiata. Tuttavia, questa concezione richiede una nuova visione dell'umanità e un nuovo uomo. Il Nichilismo, l'epoca annunciata da Nietzsche, è un evento che rende visibile i limiti della razionalizzazione e le pretese del fondamento come donatore di senso. Il risentimento, lo spirito della vendetta, sono caratteri ancora legati al vecchio uomo –nichilismo passivo-, che vive di assolute verità, e che senza sforzo accende, in nome della pretesa verità, il conflitto. L'uomo nuovo vive oltre questi caratteri forti in un equilibrio di senso e significato. Nietzsche vede nel superamento sulla via lineare del tempo il segno dominante della modernità e il nichilismo come logica coerente di tale interpretazione. A quest'interpretazione la sua filosofia grazie al carattere ermeneutico si oppone a questa visione, annunciando una nuova epoca. “Dio è morto” è proprio la sintesi di

<sup>34</sup> Vattimo G. *Libertà e pace....* p. 60.

<sup>35</sup> Vattimo G., *Libertà e pace....* p. 61-62.



una visione metafisica che è arrivata al suo compimento e che necessita un cambiamento<sup>36</sup>. Questo cambiamento può essere interpretato sia come la perdita del centro *<Zeit Kopernikus rollt der Mensch von Zentrum in X>*, evento che grazie a Nietzsche entra nella nostra attenzione riflessiva, e che di conseguenza, ci conduce ad accettare l'insufficienza della giustificazione ultima e normativa. L'epoca post-moderna si manifesta come epoca del dialogo, dove l'interpretazione perde nel confronto –mondo, linguaggio e società-, ogni pretesa di assolutezza. E questa è una delle benefiche eredita della filosofia di Nietzsche. La mancata unitarietà che testimonia la nuova visione filosofica, tradisce anche un inerente senso del nichilismo. Se non è più un'assoluta verità che lega i rapporti umani, allora anche la violenza e lo spirito della vendetta, che erano strettamente legati a una visione della struttura dell'essere oggettiva svaniscono, creando lo spazio per la libertà. L'unico nemico della libertà, seguendo Vattimo, è quello che crede ancora di disporre e di predicare la verità ultima e definitiva<sup>37</sup>. Vattimo vede nel cristianesimo l'anima che via seguendo ha indebolito le nostre pretese di principi assoluti. È questo ciò che Vattimo chiama secolarizzazione. La secolarizzazione è vista come quella capacità di interpretare<sup>38</sup> e reinterpretare che la cultura Occidentale ha ereditato dal cristianesimo.

---

<sup>36</sup> Cfr. Vattimo G., *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano 1991.

<sup>37</sup> Cfr. Vattimo G., *Libertà e pace...* p. 66.

<sup>38</sup> In questo contesto secolarizzazione e interpretazione sono sinonimi.

**STUDIA HISTORICA**

**GRECO-CATOLICII DIN DIECEZA DE CENAD  
ÎN SECOLUL AL XVIII-LEA**

**CLAUDIU CĂLIN**

**SUMMARY. *The Greek-Catholics from the Cenad Diocese in the XVIIIth century.***

The beginnings of the Greek-Catholic confession in Banat in the Arad area are directly and deeply influenced by a few major factors – The Orthodox Church, The Roman-Catholic Church and the Imperial Administration. *The involvement of the local Roman-Catholic Church, the Cenad Diocese more exactly, is clear from the very beginning also through exercising the jurisdiction of this bishopric on the Greek-Catholic believers. This had a practical feature: the Cenad bishops were the Catholic hierarchs from the area. They supported the first intentions of confessional union in the diocese territory. Furthermore, due to the confessional instability of those who became united, the number of the Greek-Catholics is small in this period and did not provide the possibility of organizing a superior ecclesiastic forum of their own. The Imperial provincial administration attempted, by ensuring certain rights and benefits, to attract the Orthodox believers to the union with the Roman-Catholic Church. But in Banat the Romanians and some Serbs joined the union with the Roman-Catholic Church mostly due to severe injustices and corruption present in the high Orthodox hierarchy. The great taxes required by the Orthodox bishops caused resentments followed by the leaving of the Orthodox Church by some priests, often followed by the entire community. To these reasons we may add the influence of some Catholic monks, like the Piarists from Sântana, who tried to attract Orthodox priests and believers to the confessional union with the Church of Rome. The arrival on the territory on the Cenad Diocese of some Romanians from Transsylvania, who were already of Greek-Catholic confession (in Zăbrani and Arad area) strengthened to a certain point the situation of the local Greek-Catholic communities. Although relatively small, considering the number of believers and parishes, the phenomenon of the Greek-Catholic confession is present in Banat and Arad throughout the entire XVIIIth century and it became more obvious with the arrival of the Greek-Catholics in this area starting with 1777, under the jurisdiction of the Greek-Catholic Bishops from Oradea, and even more after 1853, the year in which the Unite Romanian Greek-Catholic Bishopric of Lugoj was created.*

**Keywords:** greek-catholics, Roman-Catholic Church, Cenad, Orthodox Church

Biserica Catolică de rit bizantin, sau Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, așa cum este ea cunoscută azi publicului larg, constituie o deosebit de importantă și valoroasă realitate pentru istoria spațiului central și est european.

Trecutul acestei confesiuni, sub forma ei românească (se cunosc Biserici catolice de rit bizantin și în Ucraina, Slovacia, Cehia, Ungaria, Polonia și chiar în arealul fost iugoslav), precum și însăși ideea existenței sale au făcut ca această Biserică să se conserve ca identitate distinctă, să se dezvolte și chiar să supraviețuiască, până în timpurile contemporane, celor mai teribile perioade de prigoană, în care existența ei a fost amenințată și în care s-a încercat reducerea ei definitivă.

Trecutul, de mai bine de trei veacuri al acestei Biserici cunoaște și o importantă componentă bănățeană. Această regiune, precum și celelalte părți ale Diecezei latine de Cenad, vor înregistra apariția confesiunii greco-catolice încă din anii ulterioari eliberării de sub ocupația otomană.

Istoria primelor decenii ale existenței greco-catolicilor, în Banat și în spațiile învecinate este o temă destul de puțin cercetată, fapt care determină, alături de existența unor surse arhivistice inedite, o aplecare mai atentă asupra temei și o încercare de ieșire a ei dintr-un con de umbră.

Fără a avea pretenții prea mari, considerăm ca fiind necesară studierea istoriei confesiunii greco-catolice de pe teritoriul Diecezei de Cenad, tocmai în acest cadru administrativ-ecclesial, datorită mai multor elemente. Dieceza latină de Cenad, a avut în componența ei și ritul bizantin, adică pe credincioșii uniți din acest teritoriu, între anii 1716-1776. Interesantă este, în acest context, interacțiunea clerului latin, mai ales a celui superior, cu clerul și credincioșii de rit bizantin. Pe de altă parte, este importantă surprinderea atitudinii și modului de abordare adoptat de Biserica Ortodoxă în această chestiune, dar și în poziția ei față de cea Romano-Catolică, unirea confesională devenind în timp o mare problemă a acestor Biserici. Nu în ultimul rând, importantă este identificarea acțiunilor în sine, a modului de administrare și a particularităților pe care le prezintă politica Imperiului Habsburgic în această perioadă de șase decenii, față de ritul și creștinii greco-catolici din Dieceza latină de Cenad.

Punerea în valoare a materialului arhivistic pe care *Archivum Dioecesanum Timisoarensis* (Arhiva Diecezei Romano-Catolice de Timișoara), îl deține în depozitele sale, se dorește a fi, pentru început, o situație a acestei teme în atenția publicului larg, constituind însă și un important punct de plecare pentru alte studii ulterioare.

### **1. Primele decenii ale Bisericii Greco-Catolice pe teritoriul Diecezei de Cenad (1716-1750)**

Unirea religioasă din Banat și de pe întreg cuprinsul Diecezei Romano-Catolice de Cenad trebuia să aștepte, mai întâi momentul 1716, la fel ca întreaga viață religioasă de confesiune catolică din zonă. Resuscitarea Diecezei latine de Cenad și crearea premiselor apariției *unirii confesionale cu Roma* a credincioșilor Bisericii Răsăritene Ortodoxe locale, vor fi create abia odată cu eliberarea Banatului și a orașului Timișoara, în luna octombrie 1716. La fel ca în celelalte provincii răsăritene ale imperiului, austriecii au avut de-a face, și în Banat ori zona Aradului, cu români și sârbi de confesiune ortodoxă.

Unii autori amintesc, deja pentru secolul al XVII-lea, încercări de unire în parohiile ortodoxe din Lugoj, Caransebeș, Cârnecea, Comoriște, Goruia, Gârliște, Forotic, Doman, Cuptoare, Câlnic, Reșița, Secaș, Brazova și Slatina<sup>1</sup>. Aceste afirmații nu au însă o prea mare credibilitate, mai ales în condițiile în care clerul romano-catolic, cel care ar fi putut să inițieze primele încercări de unire, nu era tolerat de turci, preoții catolici, constituiți exclusiv din călugări franciscani sau iezuiți (aceștia din urmă activând în dieceză abia după 1618), fiind la aceea dată întâlniți doar la Szeged, Timișoara, Lipova, Radna și Carașova.

Primele date cu privire la existența unor credincioși de rit oriental, uniți cu Biserica Romei, pe teritoriul Diecezei de Cenad sunt înregistrate în anul 1735. Astfel, la 16 aprilie 1735, episcopul de Cenad, baronul Adalbert von Falkenstein (1730-1739) aducea la cunoștința administrației faptul că unii clerici *rascieni* (sârbi, n. a.) i-au cerut asistența și protecția, asigurând totodată că și unii oameni din popor le vor urma exemplul. În același an, la 21, respectiv 31 decembrie, consilierul administrației, nobilul Johann Anton Deschan von Hansen (uneori apare sub numele „de Jean”), raporta superiorilor că, în total, patru preoți doresc să treacă la credința greco-catolică. La 16 ianuarie 1736, același episcop Falkenstein raporta și el faptul că „națiunea rasciană înclină zi de zi tot mai mult spre unirea cu Biserica Romano-Catolică”<sup>2</sup>.

Această nouă realitate confesională își va găsi exprimarea canonică prin faptul că episcopii latini de Cenad vor fi răspunzători și își vor exercita jurisdicția și asupra greco-catolicilor din dieceză. Faptul este atestat până la sfârșitul vieții episcopului Franz Anton Engl de Wagrain<sup>3</sup>, mai precis până la de 16 iunie 1777, moment din care credincioșii catolici de rit oriental vor dispune de o nouă dieceză

<sup>1</sup> Vezi *Unirea din 1894*, Nr. 26-30, în Ioan Boroș, *Unirea Românilor din Lugoj. Istoricul parohiei în anii 1836-1860*, articol publicat în revista „Publicațiunile Istorice ale Eparhiei Lugojului”, redactate de Dr. Nicolae Brânzeu, Lugoj, Editura *Sionul Românesc*, 1926, p. 5.

<sup>2</sup> Martin Christian Batisweiler, *Aufstieg und Entwicklung der Diözese Csanad 1716-1778. Hausarbeit zur Erlangung des Magister Grades des Ludwig-Maximilians-Universität München*, München 1986, p. 104, manuscris păstrat în Archivum Dioecesanum Timisoarensis. În cadrul acestei lucrări despre dieceza latină de Cenad în secolul al XVIII-lea, există și două mici capitole privind Biserica Greco-Catolică și pe cea Ortodoxă. Informațiile sunt preluate mai ales din cadrul unor mai vechi lucrări maghiare în care erau prezentate documente cu privire la Banat și aflate în arhivele vieneze. Lucrarea redă și valorifică destul de bine sursele bibliografice consultate, conținând însă și unele mici inexactități. Făcând abstracție de aceasta, ea poate fi considerată ca fiind o încercare destul de curajoasă de tratare a istoriei diecezei latine de Cenad, dar și de abordare a problematicii ortodoxe și a ritului greco-catolic în raport cu Biserica Romano-Catolică în secolul al XVIII-lea.

<sup>3</sup> Martin Roos, *Unsere Diözese feiert ihr 975-jähriges Bestehen*, manuscris păstrat în Archivum Dioecesanum Timisoarensis, p. 9. Lucrarea are un caracter de popularizare și stă la baza unui documentar de televiziune despre dieceza latină de Cenad și urmașii ei, cea de Timișoara. Din acest motiv nu putea oferi vaste informații cu privire la subiect, deși numește în mod explicit situația de subordonare, față de aceasta, a celor două, vechi parohii greco-catolice din cuprinsul ei.

unită, cea de Oradea<sup>4</sup>, căreia din acel moment îi vor fi supuși canonic și greco-catolicii din teritoriul diecezei latine de Cenad.

Administrația se va implica și ea în sprijinirea unirii confesionale prin circularele trimise administrațiilor districtuale din Lipova, Lugoj și Timișoara, arătând că toți „locuitorii rascieni și valahi” care au adoptat unirea, trebuie tratați cu atenție și protejați de orice jignire sau nedreptate din partea celor aflați „încă în rătăcire”, delictele de acest gen fiind aspru pedepsite. Din răspunsul dat de administrația districtuală din Lugoj, se poate concluziona că, la aceea dată, nu existau credincioși uniți în aceea zonă. Pentru început, unirea confesională va găsi un ecou în zona Lipovei și Timișoarei, unde, în 1736, administrația camerală dispune plata unor subsidii anuale de câte 100 de florini pentru un număr de cinci preoți convertiți. Această stare de fapt sugerează că unirea înainta destul de încet la aceea vreme<sup>5</sup>.

O cauză a evoluției anevoioase a unirii confesionale a credincioșilor răsăriteni, de limbă română sau sârbă, în cazul Banatului a fost și puternica aversiune a clerului ortodox față de acest fenomen. Conform afirmației episcopului greco-catolic de Oradea Mare, Vasile Erdély, rostită în Camera aulică la 24 decembrie 1843, în secolul al XVIII-lea în „...comitatul Carașului [...] chiar și numele de unit era urgisit, așa încât prin preoții și episcopii sârbi și sârbizați, cărora a fost supusă populațiunea română, în decursul vremurilor s-au sădit în sufletul locuitorilor despre uniți, idei ca și cum aceia ar fi închinători la idoli, și că unirea bisericească cu Roma mai detestabilă se considera decât cultul idolilor, așa încât propovăduirea unirei fără periclitarea vieții abia se putea face”.

În aceste condiții de puternică opoziție a clerului ortodox, parohiile greco-catolice existente în jurul anului 1737, precum: Făget, Gladna, Temerești, Sărăzani, Comoriște, Cacova, Vizma și Fizeș, vor înceta să ființeze deja în 1765<sup>6</sup>.

Pentru 1737 este atestată înființarea parohiei greco-catolice din Timișoara, în cartierul Fabric. Surse bibliografice maghiare de la începutul secolului trecut precizează că parohia unită din Timișoara a fost fondată de împăratul Carol al VI-lea de Habsburg, ca *Fundațiune Imperială* (Carol al III-lea, ca rege al Ungariei) în anul 1738, având inițial statutul canonic de *curatia*<sup>7</sup>. În timpul împărătesei Maria Theresia, curăția unită din Fabric a fost ridicată la rangul de parohie. Deși era așezată în cartierul Fabric, denumirea ei a fost „Timișoara”, deoarece aici își aveau centrul toți uniții din localitate. Pe durata curăției, dotațiunea imperială prevedea suma de 150 de guldeni anual. Ca parohie, deputațiunea îi era plătită de erariu, fiind prevăzută suma de 200 de florini anual, precum și livrarea a 50 măsuri de grâu, 50 de porumb, 30 de orz, 24 măsuri de vin, 250 de fân și 24 măsuri lemne de

<sup>4</sup> Șerban Turcuș, „Biserica”, în *Istoria Românilor*, vol. VI., București, Editura Enciclopedică, 2002, p. 419.

<sup>5</sup> Martin Christian Batisweiler, *op. cit.*, München, 1986, pp. 104-105.

<sup>6</sup> Ioan Boroș, *op. cit.*, pp. 5-6.

<sup>7</sup> *Curatia* este o unitate administrativ-eclesiastică inferioară unei parohii, dar superioară unei filii. Curăția are ca administrator spiritual un curator, care este mereu un preot, ea nefiind subordonată unei parohii precum filiile.

foc<sup>8</sup>. Președintele administrației Banatului, contele Andreas Hamilton, îi aprobă acestei parohii construirea unei mici biserici, care după unele surse ar fi fost zidită deja în 1749<sup>9</sup>, iar după altele, abia în 1770, parohul ei fiind Petroniu Popovici<sup>10</sup>. Un al treilea izvor bibliografic indică anul 1774 drept an al construirii primei biserici greco-catolice din Timișoara - Fabric<sup>11</sup>. Cert este însă faptul că în anul 1774, preotul Hilarion Dragolovics, călugăr bazilian (*Ordo Sancti Basilii Magni-OSBM*) și paroh al acestei comunități se plângea episcopului Franz Anton Engl de Wagrain, episcop de Cenad, cu privire la starea deplorabilă a bisericii, casei și hainelor sale, fapt confirmat ulterior aceluiași episcop de către Johann Fr. Kauber, funcționar al administrației. Acesta menționează în scrisoarea sa către episcopul Engl, o mai veche cerere a preotului greco-catolic, fapt ce ne duce la sigura concluzie logică, conform căreia, o biserică ridicată în 1770 nu putea fi într-o stare avansată de degradare deja în 1774, de aici reieșind ca fiind mai credibil anul 1749 drept interval al edificării primei biserici greco-catolice din Timișoara - Fabric<sup>12</sup>. Szmida Lajos afirmă însă că biserica a fost ridicată de către împărăteasa Maria Theresia în 1771, în baza aprobării dată de administrația financiară imperială. Edificiul de cult greco-catolic din Fabric avea numărul de casă 374, terenul pe care a fost amplasat fiind ulterior renumerotat și primind numărul 1. Casa parohială a fost ridicată lângă biserică câțiva ani mai târziu, în 1776<sup>13</sup>.

Interesant este și faptul că istoricul local Nicolae Ilieșiu nu îl amintește deloc pe preotul-călugăr Hilarion Dragolovics în lista sa de preoți ai parohiei greco-catolice din cartierul timișorean Fabric.

Un izvor important de date privind unirea religioasă a ortodocșilor din Banat cu Biserica Romei îl reprezintă și informările trimise de amintitul episcop Adalbert von Falkenstein, episcopul latin de Cenad la aceea vreme, către Curtea Imperială de la Viena, Sprijinit de baronul de Brigido, episcopul arăta că fenomenul unirii religioase este tot mai real și mai vizibil în dieceza sa, poate și sub influența

<sup>8</sup> Szmida Lajos, *A Temesvár-Gyárvárosi milleniumi R. – K. Templom Története*, Temesvár, s. a., p. 27.

<sup>9</sup> Martin Christian Batisweiler, *op. cit.*, p. 105.

<sup>10</sup> dr. Nicolae Ilieșiu, *Timișoara Monografie istorică*, Ed. Planerarium, Timișoara, 2003, p. 158, apărută în perioada interbelică și reeditată în 2003, monografia aduce un plus de informații și cu privire la istoria Bisericii Greco-Catolice din Banat, dar mai ales din orașul Timișoara. Autorul furnizează o serie de date despre trecutul Parohiei Greco-Catolice Timișoara – Fabric și despre clericii acesteia. Deși sub influența unui „autohtonism” la modă în epocă, el oferă date destul de interesante, însă incomplete. Fondurile documentare consultate de noi în vederea realizării acestei lucrări dovedesc chiar faptul că lista preoților redată de Ilieșiu este incompletă. Totuși, și aici, informațiile sale se pot verifica și în alte titluri aparținând genului.

<sup>11</sup> Franz Binder, *Alt - Temeswar*, Verlag der Deutschen Buchhandlung, Timișoara - Temeswar, 1934, p. 53.

<sup>12</sup> *Archivum Dioecesanum Timisoarensis*, Fond: *De Unione*, Scrisoarea călugărului bazilian Fr. Hilarion Dragolovics OSBM, din 23 iulie 1774, adresată episcopului latin de Cenad, Franz Anton Engl de Wagrain, fond neordonat.

<sup>13</sup> Szmida Lajos, *op. cit.*, pp. 28-29. Deși foarte bogat în informații, Szmida Lajos nu menționează sursele pe care le-a folosit la începutul secolului trecut în redactarea lucrării sale monografice privind parohia și noua biserică romano-catolică *Millenium* din cartierul Fabric.

celorlalți uniți din Transilvania. Mișcarea trebuie încurajată prin înființarea unei eparhii catolice de rit oriental, clerului unit fiindu-i necesar a i se conferi un statut identic cu cel romano-catolic. Aceleași solicitări le va relua după doar trei ani, mai precis în 1741, noul episcop latin de Cenad, Nicolaus Stanislavich, care mergea chiar mai departe propunând înființarea „fără întârziere” a unei episcopii unite, cu reședința la Lugoj. Din păcate solicitările celor doi ierarhi latini de Cenad se vor realiza cu circa un secol mai târziu, la 26 noiembrie 1853, când Papa Pius al IX-lea, prin bula *Apostolicum Ministerium*, înființa Dieceza de Lugoj, cu o arie (aproximativ neschimbată până azi) ce se întindea peste comitatele: Caraș, Severin, Timiș, Torontal, Hunedoara și o parte din Alba și Arad<sup>14</sup>.

Revenind la preotul Petroniu Popovici și la Parohia Greco-Catolică Timișoara, cu sediul în cartierul Fabric, trebuie menționat faptul că Popovici a fost primul paroh al acestei comunități, el fiind hirotonit de către episcopul greco-catolic de Munkács (azi Munkacevo, în Ucraina), Ștefan Olsavszky, la recomandarea episcopului latin de Cenad. Preotul Popovici moare în 1742 lângă Orșova. Conform deja citatului Nicolae Ilieșiu, parohia unită din Timișoara avea de la înființare rangul I, fapt care îi conferea dreptul de a se îngriji de toate celelalte parohii unite, dispersate pe întreg teritoriul Banatului. Acest statut îl va deține până în anul 1777, când parohia va deveni sediul unui vicariat foraneu<sup>15</sup>.

## 2. Biserica Greco-Catolică pe teritoriul Diecezei de Cenad în timpul episcopului Franz Anton Engl de Wagrain

Moartea episcopului de Cenad, Nicolaus Stanislavich la data de 29 aprilie 1750, va determina din nou *sedis vacantia* în această veche dieceză. În același an era ales un nou episcop în persoana contelui *Franz Anton Josef Paul Engl von Wagrain*, conte al Sfântului Imperiu Roman de Națiune Germană, episcop de Belgrad – Semendria, între 1732-1739, episcop al curții imperiale după 1739, amintit ca episcop coadjutor de Zagreb în 1741, iar în 1749 îi este atestată activitatea în dieceza de Passau. Prezența ca episcop de Cenad cu scaunul la Timișoara este menționată în cronică reședinței iezuiților din Timișoara deja în anul 1750, el fiind însă instalat abia în 1754.

Pe lângă pastorația fidelilor săi de rit latin, episcopul Engl va avea sub jurisdicția sa canonică și pe credincioșii de rit oriental, cunoscuți deja în epocă sub numele de *uniți* sau *greco-catolici*. Pe durata întregii sale activități în scaunul episcopal de Cenad, pastorația greco-catolicilor va fi un domeniu mereu prezent și nelipsit de probleme, uneori dintre cele mai serioase. Acest fapt reflectă atât puternica opoziție a clerului ortodox, ce alimenta adesea resentimentele populației

<sup>14</sup> \*\*\* *Scurtă istorie a Diecezei de Lugoj*, în Tiberius N. Ciobotă, Nicolae M. Stanoiev (redactori), *Întronizarea celui de-al 10-lea Episcop Român Unit, Greco-Catolic de Lugoj, Lugoj, 5 Mai 1996*, pp. 2-3.

<sup>15</sup> dr. Nicolae Ilieșiu, *op. cit.*, p. 158.

față de unirea confesională, cât și fragilitatea acestui demers confesional, aflat, după șase decenii de la inițiere, încă în stare incipientă.

Din primul an de păstorire al episcopului Engl de Wagrain, mai exact din 1750, sunt semnalate tensiuni interconfesionale la Zăbrani, în districtul Lipovei. Comunitatea de aici, deși formată din români ardeleni uniți, strămutați în Banat datorită faptului că în Ardeal au fost prinși făcând negoț cu vite furate, îl respingea pe preotul paroh greco-catolic Nedelkovits, care activa în aceeași localitate, locuitorii mărturisind că la ei în sat activează preotul ortodox din Nerău, la ordinul episcopului ortodox din Arad. Administrația districtuală din Lipova se va strădui, la dispoziția celei camerale din Timișoara, să îl susțină pe preotul Nedelkovits pentru a fi acceptat drept confesor de membrii parohiei sale. Cu toate acestea în 1751, Nedelkovits îi va acuza pe mai mulți locuitori de trădarea credinței unite, în urma acestui fapt rezultând un protocol privind interogarea respectivilor, actul fiind remis administrației camerale din Timișoara.

Situația greco-catolicilor din Zăbrani se va îmbunătăți începând cu anul 1770, când preotul Alexandru Maroșan este însărcinat cu pastorația locală. Datorită activității bogate și pline de tact desfășurată de acest cleric, situația confesională se va îmbunătăți în favoarea greco-catolicilor<sup>16</sup>.

Interesant este faptul că în studiul monografic, elaborat de Ilieșiu privind orașul Timișoara, preotul Alexandru Moroșan apare ca paroh în Timișoara între 1770-1771<sup>17</sup>. Acest lucru poate fi pus în legătură și cu informațiile aduse de Szmida Lajos, care afirmă că sfințirea bisericii greco-catolice din Fabric a fost celebrată în acest interval de timp de preotul călugăr bazilian Mureșan (aici prezent sub această variantă a numelui) din Zăbrani, care activa ca misionar greco-catolic pe aceste meleaguri în numele și cu împuternicirea episcopului de la Blaj. El a consacrat biserica greco-catolică secondat fiind de preotul greco-catolic din Cruceni, și el călugăr bazilian, și de omonimul său, Ioan din Chesânt, prezent fiind din partea autorităților contele Karl von Clary, ca reprezentant al administrației camerale<sup>18</sup>. În anul următor, 1771, credincioșii greco-catolici din întreg Banatul vor fi colonizați în jurul acestei amintite parohii unite din Zăbrani, fapt ce va întări și mai mult comunitatea existentă.

Un alt punct sensibil în ceea ce privește unirea confesională este și situația satului Temerești, situat în districtul administrativ al Lugojului. Dintr-o scrisoare a ortodocșilor de aici adresată episcopului lor din Timișoara, aflăm că, la 1751, în comunitatea din acest sat se înregistrau tensiuni, credincioșii scandalizându-se datorită faptului că în localitate au loc și *ceremonii* ale uniților. Din acest motiv este trimis la Temerești protopopul Petru Popovici, împreună cu un funcționar de rang inferior, pentru a investiga cazul. Popovici va trebui să constate faptul că

<sup>16</sup> Martin Christian Batisweiler, *op. cit.*, pp. 105-106.

<sup>17</sup> dr. Nicolae Ilieșiu, *op. cit.*, p. 161.

<sup>18</sup> Szmida Lajos, *op.cit.*, p. 29.



majoritatea celor din Temerești erau aparținători ai confesiunii ortodoxe și că nu intenționau să adere la unirea confesională. În plus, unul dintre locuitori a profanat Sfânta Împărtășanie în fața protopopului unit, protopopul plângându-se administrației districtuale din Lugoj și cerând pedepsirea și încarcerarea făptașului la Timișoara<sup>19</sup>.

Pentru anul 1752, materialul arhivistic din fondul *De Unione* din *Archivum Dioecesanum Timișoarenis* (Arhiva Diecezei Romano - Catolice de Timișoara) ne oferă un prim document, mai precis o scrisoare redactată în limba latină, emisă de Consiliul Locumtenențial din Pozson (Bratislava), la 3 august 1752, și adresată episcopului latin de Cenad, contele Franz Anton Engl de Wagrain. Conținând un număr de șapte alineate distincte, mesajul face deja în cadrul primului alineat referiri la unele tensiuni și conflicte apărute în anii anteriori pe teritoriul episcopiei latine de Cenad, pe de o parte între populația și clerul ortodox, și credincioșii și clerul unit, pe de altă parte. Drept principală sursă a conflictelor este indicată ignoranța populației în materie de cunoștințe religioase și dogmă. Oamenii sunt astfel expuși superstițiilor și intoleranței confesionale, ambele elemente fiind adesea alimentate și de ierarhii și clerul neunit.

În cel de-al doilea alineat, Consiliul Locumtenențial considera ca fiind de neînțeles tensiunile și problemele pe care clerul ortodox le creează, mai ales că, și în cazul ortodocșilor din zonă, împăratul și autoritățile imperiale au purtat o politică marcată de conferirea unor privilegii și concesi, similară cu cea aplicată până atunci în cazul evanghelicilor luterani sau reformaților din cuprinsul regatului Ungariei.

Alineatul al treilea recomandă autorităților imperiale și celor cu responsabilități publice o mare atenție și chiar o atitudine circumspectă în tot ceea ce înseamnă rezolvarea prezentelor probleme religioase. Se vorbește în continuare și despre unele tratative și înțelegeri încheiate între împărăteasa Austriei cu cea a Rușilor, avându-i ca subiect pe numeroșii ortodocși din Imperiul Habsburgic. În spiritul acestor înțelegeri, populația ortodoxă urmează să se bucure de acum înainte de drepturi și privilegii menite să reducă înapoierea subiecților acestei confesiuni. Totuși, toate cele acordate ortodocșilor nu trebuie să afecteze dezvoltarea Bisericii Catolice și a unirii celor de rit grecesc cu Biserica Romei. Astfel, uniții trebuie se bucure de exercitarea liberă și neîmpiedicată a ritului lor, folosit deja din vechime și pe care să-l utilizeze și în viitor, prin unire și privilegiiile ei. Unirea trebuie să se extindă liber și fără violențe, uniții fiind singurii care pot dispune cu adevărat asupra opțiunii lor confesionale.

Cel de-al patrulea alineat indică autorităților civile și proprietarilor funciari o atență politică a impozitelor, astfel ca orice contribuabil de rit grecesc să nu fie lezat în drepturile sale. Trebuie ocolite orice fel de animozități și suferințe, justiția urmând să abordeze cazurile de acest fel cu discreție, pentru a nu aduce atingere, în „drepturi și egalitate”, nici unui credincios de rit grec. Bunul mers al lucrurilor în societate trebuie asigurat și prin semnalarea și stoparea oricărui fel de „molimă sau nedreptate.”

<sup>19</sup> Martin Christian Batisweiler, *op. cit.*, p. 105.

În cel de-al cincilea alineat se vorbește despre accesul liber la toate oficiile civile ale tuturor celor de rit grecesc, ei neputând fi excluși de la nici o funcție din orașele libere crăiești, târguri ori sate. Se stipulează faptul că toți supușii imperiali și regali care au domiciliul în orașele sau satele imperiului se pot bucura de accesul liber la drepturile senatoriale și de magistrat din localitatea de reședință.

Alineatul șase menționează faptul că aceste drepturi corespund celor acordate uniților și neuniților de împăratul Leopold în anul 1691, recunoscute, lărgite și întărite de succesorii săi, iar toate aceste privilegii, drepturi și beneficii fiind „reconfirmate și neperturbate”, fără diferență între uniți și neuniți.

Cel de-al șaptelea alineat conține mențiunea că toate acestea sunt puse la dispoziția episcopului latin de Cenad, prin voința împărătesei și prin intermediul Consiliului Locumtenențial din Pozson (Bratislava).

Actul fiind deteriorat în partea finală, pot fi identificate parțial sau refăcute din alte documente ulterioare, semnăturile incomplete ale contelui Paulus Bala(...), urmat de Georgius Fabiankovich *m. p.* și Michael Sido *m. p.*

Documentul este unul deosebit de interesant prin prisma informațiilor, deși vagi, cu privire situația confesională și, în speță, la situația relațiilor dintre ortodocșii și greco-catolicii din Banatul secolului al XVIII-lea. Pe de altă parte, sunt deosebit de importante măsurile adoptate și enumerate aici din domeniul juridic și administrativ, ele fiind luate de autoritățile imperiale pentru a evita orice fel de conflict interconfesional<sup>20</sup>.

Din ziua de 6 decembrie 1753 datează o lungă scrisoare, redactată în limba latină și păstrată nouă sub forma unei copii din același an, document care are anexat și un lung chestionar. Este vorba despre o scrisoare adresată de către episcopul latin de Cenad, același Franz Anton Engl conte de Wagrain, Consiliului Locumtenențial din Pozson (Bratislava). Episcopul informa mai sus amintita instituție asupra prezenței în reședința sa a trei preoți care doresc să renunțe la schisma răsăriteană și să adopte unirea religioasă. Fiind supuși unei examinări destul de riguroase, aceștia au dat răspunsuri satisfăcătoare în ceea ce privește instruirea lor teologică și morală. Episcopul Engl de Wagrain afirmă că prin convertirea celor trei clerici, care a fost lucrarea Spiritului Sfânt, se speră ca exemplul lor să fie urmat și de alții. În cele ce urmează, episcopul afirmă că intenționează să-i trimită pe cei trei preoți nou uniți în pastorație, indicând celorlalți parohi să-i susțină în activitatea lor.

În cele ce urmează sunt redată întrebările puse celor trei în cauză, de către episcop, la reședința sa din Timișoara, precum și răspunsurile acestora. Fiecare preot a fost chestionat individual, toți trei trebuind să răspundă la același set de întrebări.

Primului preot chestionat i-au fost puse un prim grup de trei întrebări: „Numele? Vârsta? Locul nașterii?” Astfel, putem afla că acesta se numea *Sergius Theodorowitks*, avea la aceea dată etatea de cincizeci de ani, fiind născut „in Groatia,

<sup>20</sup> *Archivum Dioecesanum Timisoarensis*, Fond: *De Unione*, Scrisoare din 2 august 1752, adresată episcopului Franz Anton Engl de Wagrain, fond neordonat.

in pagus Wermnitz”. La cea de-a patra întrebare: „De câți ani sunteți preot schismatic?”, Theodorowitks răspundea că activează de treizeci de ani, fiind în mai tot acest timp capelan militar în Croația. S-a călugărit la mănăstirea ortodoxă „Pestiniensi”<sup>21</sup>, de unde a venit în Banat, aici convertindu-se grație Sfântului Spirit.

Întrebat fiind care a fost cauza convertirii sale, dar și care au fost posibilele fapte rele pe care le-a comis vreodată în trecutul său, Theodorowitks mărturisește că a mințit, dar că Sfântul Spirit l-a ajutat să se îndrepte pe această cale. Repetă faptul că a slujit douăzeci și șapte de ani ca și capelan militar, după care, călugărindu-se, l-a informat pe arhimandritul său asupra activității sale anterioare din cadrul armatei. Își afirmă aversiunea față de Biserica Orientală, considerând convertirea sa ca fiind o eliberare. Înainte de a veni la Timișoara și-a dat seama de injustețea învățaturii orientale, aici primind instruire catolică și abandonând schisma prin profesiunea de credință.

La întrebarea dacă vrea să rămână constant în dreapta credință catolică, Theodorowitks afirmă că dorește să rămână în această confesiune până la finele vieții sale, menționând că foștii săi colegi au încercat să îl convingă să abjure și să se întoarcă la schisma ortodoxă, el însă repetă ca vrea să rămână catolic până la moarte.

Fiind întrebat ce limbi vorbește, preotul Theodorowitks afirmă că scrie și citește în greacă, rasciană<sup>22</sup> și croată.

Cel de-al doilea cleric aderent la confesiunea catolică se numea *Demetrius Popowiths*, era în etate de 26 de ani, fiind de șase ani preot paroh în satul numit „Chering”<sup>23</sup> din comitatul Arad. De scurt timp a abjurat de la schismă și s-a convertit.

El afirmă că nu a comis nici un fel de delict nici înainte și nici după ce a devenit catolic, Sfântul Spirit fiind cauza convertirii și a întoarcerii sale împotriva schisme. O altă cauză a fost și acțiunea „episcopului rascian” de Arad, care a venit în satul său, Chering, unde activa ca paroh, cerându-i suma de 100 de florini pentru a-i confirma investirea. La această solicitare a episcopului, spune preotul Popowiths, i-au fost martori întreg satul împreună cu judele local. Fiind sărac, preotul nu a reușit să obțină suma cerută de episcop. Văzând această nedreptate prezentă în Biserica sa, preotul Popowiths s-a apropiat de călugării catolici din ordinul piariștilor<sup>24</sup>, care la acea vreme activau în localitatea Sântana (județul Arad). În cadrul interogatoriului desfășurat în fața episcopului romano-catolic, el mărturisește în continuare faptul că la Sântana s-a apropiat de *Pater David Biro OSchP*, un călugăr piarist despre care același Popowiths afirma că este „walach”.

<sup>21</sup> Este probabilă identificarea acestei mănăstiri cu renumitul centru ortodox sârb de la Szentendre din Ungaria, situat mai exact în imediata vecinătate a orașului Budapesta.

<sup>22</sup> Adică sârbă, n.n.

<sup>23</sup> Din păcate, toponimic nereușit a fi identificat de noi în prezentul studiu.

<sup>24</sup> Ordinul Călugărilor Piarști, cu denumirea completă în limba latină: *Clerici Regulares Scholarum Piarum* sau *Ordo Scholarium Piarum* (OSchP), a fost întemeiat în Italia, la Roma, în anul 1617, de către Sfântul Iosif Calasanz, având ca principal scop educarea copiilor fără posibilități. Ordinul a fost aprobat de Papa Grigore al XV-lea în anul 1621, când se și transformă din congregație în ordin.

Datorită instruirii și contactului cu *Pater* David Biro și cu călugării piariști din Sântana, Popowiths cade în dizgrația episcopului său din Arad și hotărăște să renunțe la credința ortodoxă și să adopte credința catolică în ritul ei oriental.

Întrebat fiind ce limbi cunoaște, preotul Popowiths afirmă că, în afară de română, nu mai cunoaște nici o altă limbă.

Existența lui *Pater* David Biro este atestată la Sântana deja din 1751, an în care Jacob Bibics, consilier regal și vicecomite al Aradului, împreună cu soția sa, nobila Margareta de Tomejan, primesc de la împărăteasa Maria Theresia confirmarea scrisorii lor de fundare pentru o biserică (construită deja în 1748) și o mănăstire, în care să se așeze Călugării Piarști și, în care, aceștia să se ocupe de educarea tineretului și a populației locale. Astfel, primind această aprobare, familia Bibics va cere printr-un contract adresat superiorului Ordinului Piarist, *Pater* Adolf Nemeosenyi, un confesor care să cunoască bine și limba română. Din acest moment, *Pater* David Biro, care se pare că era un poliglot, va funcționa la Sântana timp de douăzeci și doi de ani, predicând mult și românilor, traducând pentru aceștia, „Epistolele și Evangheliile pentru Duminici și sărbători”; lucrare tipărită cu ortografie maghiară, la Kalocsa, în tipografia Ordinului Piarist. Alături de *Pater* David Biro își vor mai desfășura activitatea și *Pater* Ioan Hulini și *Pater* Iacob Kozak, ambii cunosători ai limbii române. Ca și cunosători ai limbii germane mai activau *Pater* Edmond Fontani și *Pater* Kayetan Tuschleitner, împreună cu maghiarul *Pater* Iacob Koricsonszky<sup>25</sup>.

Cel de-al treilea preot aderent la unirea religioasă, care răspunde întrebărilor episcopului romano-catolic de Cenad, în reședința acestuia de la Timișoara și despre care ni se vorbește în documentul din 6 octombrie 1753, se numea *Lazăr Petrowiths*, în vârstă de treizeci și trei de ani, preot paroh în satul „Sinige”<sup>26</sup> din comitatul Arad. El mărturisește în cadrul chestionarului la care este supus că nu a săvârșit în trecut nici un fel de delict, convertindu-se prin lucrarea Spiritului Sfânt.

Nemulțumirea sa majoră față de Biserica Ortodoxă, din care provine, este faptul că episcopul său îi cere o dare anuală de 24 de florini, contribuție pe care el și credincioșii săi nu o pot plăti fiind foarte săraci. Din acest motiv, episcopul l-a supus la carceră corecțională, după care a fost eliberat. După aceasta, preotul Lazăr Petrowiths afirmă că s-a „revoltat” contra acestei nedreptăți la care a fost supus în cadrul propriei sale confesiuni, intrând în contact cu Călugării Piarști din Sântana de la care învață bazele credinței catolice, în chiar reședința acestora. Preotul Lazăr Petrowiths îl menționează pe același *Pater* David Biro ca inițiator în învățătura și credința catolică, dar și drept „conațional”. La Sântana, Petrowiths abjură de la

<sup>25</sup> Mihai Pârvulescu, *Liceul Piarist din Timișoara. Ordinul Piarist*, în *Din istoria învățământului bănățean în secolul al XIX-lea*, Presa Universitară Română, Timișoara, 1999, pp. 15-19. Lucrarea oferă informații privind călugării piariști din Sântana, și pe care îi regăsim și în documentele din fondurile arhivistice privind Biserica Greco-Catolică aflate în *Archivum Dioecesanum Timisoarensis*. Concret, sunt importante în acest sens informațiile privind persoana lui P. David Biro OSChP, un călugăr piarist deosebit de activ printre românii din zona Sântanei, în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea.

<sup>26</sup> Din păcate, toponimic nereușit a fi identificat de noi în prezentul studiu.

credința ortodoxă și îmbrățișează credința catolică în ritul bizantin. În urma acestui act, el merge la Arad la episcopul ortodox, unde este caterisit, fiindu-i tăiată barba, rupte hainele și „degradat în mod rușinos”. Fiind solicitat să descrie mai pe larg excluderea sa din rândul preoților ortodocși, Lazăr Petrowiths relatează faptul că acest act s-a desfășurat în catedrala din Arad, unde a fost supus unui proces în care s-a constatat hotărârea sa fermă de a nu se mai întoarce la confesiunea ortodoxă. Ierarhii ortodocși l-au întrebat în cadrul procesului dacă i-a învățat pe credincioșii parohiei sale credința „lui Pater David” (catolică, n. a.) și dacă a condus parohia după această credință. Răspunsul lipsește, din păcate, din document, preotul Lazăr Petrowiths relatând în continuare că a fost amenințat cu moartea dacă va persevera în noua sa credință. Răspunzând afirmativ, i-au fost smulse barba și părul, și i-au fost tăiate hainele. După aceasta, i-au fost rase capul și barba, fiind apoi imediat alungat<sup>27</sup>.

Scrisoarea și procesul verbal al celor trei preoți aderenți la confesiunea greco-catolică, a fost redactată în limba latină, numele persoanelor implicate fiind însă redat după grafia germană a vremii. Totuși se poate remarca și concluziona faptul că atât preoți români, cât și sârbi, au aderat la confesiunea greco-catolică. O problemă o constituie identificarea celor două sate din comitatul Arad, ale căror toponimice au fost redatate, în mod cert cu greșeli, după variantele cunoscute în secolul al XVIII-lea sau într-o greșită transcriere fonetică a denumirilor.

Răspunsul la mai sus redată epistolă nu s-a lăsat prea mult așteptat. Deja la data de 27 octombrie 1753, Consiliul Locumtenențial din Pojon îi cerea episcopului Engl să ofere informații asupra moravurilor actuale ale celor trei clerici uniți. În urma acestora consiliul va acorda celor trei subsidiile financiare necesare traiului și bunei desfășurări a activității lor. Redactată în limba latină, scrisoarea este semnată de contele Ludovicus de Butty, urmat de Georgius Fabiankovich și Josephus Simon<sup>28</sup>.

Din păcate, cea de-a doua informare a episcopului Engl cu privire la cei trei preoți uniți, solicitată în mesajul anterior, nu s-a păstrat în *Archivum Dioecesanum Timisoarensis*. Ne-a rămas însă scrisoarea Consiliului Locumtenențial din Pojon, din 7 februarie 1754, prin care episcopul Engl era informat asupra faptului că a fost acceptată aderarea la unire a celor trei, preotului Lazăr Petrowiths (aici numele apare sub grafia: Protovich) urmând a-i fi plătită lunar suma de 8 florini din *Casiera Generală a Parohilor (Generalis Cassa Parochorum)*, pentru suferințele îndurate. De asemenea i se aprobă încă un stipendiu lunar pentru a-și susține în mod onorabil un trai mediu, subsidiu nepomenit în mod amănunțit.

Episcopului Engl i se solicită ajutorarea preotului Lazăr Petrowiths și informarea consiliului asupra stării sale. Sunt solicitate și date asupra populației unite de pe teritoriul Diecezei de Cenad. Reprezentanții Consiliului Locumtenențial

<sup>27</sup> *Archivum Dioecesanum Timisoarensis*, fond: *De Unione*, Copia unei scrisori, cu un proces verbal anexat, din 6 octombrie 1753, adresată de episcopul Franz Anton Engl de Wagrain Consiliului Locumtenențial din Pojon (Bratislava), fond neordonat.

<sup>28</sup> *Archivum Dioecesanum Timisoarensis*, fond: *De Unione*, Scrisoarea din 27 octombrie 1753, adresată de Consiliul Locumtenențial din Pozson, episcopului Franz Anton Engl de Wagrain, fond neordonat.

menționează faptul că salariile celor trei vor fi plătite din deja amintita casierie, urmând a fi găsite două noi parohii și pentru ceilalți doi preoți uniți. Scrisoarea este semnată de contele Georgius Erdődy, urmat de Ladislaus Berezvay și Franciscus Győry<sup>29</sup>.

Un interesant document îl constituie și o listă nedată, care însă poate fi apreciată ca aparținând, după locul de emanare, deceniului opt al secolului al XVIII-lea. Actul cuprinde situația jurisdicțional-ecclesiastică în comitatul Arad și în câteva localități ale comitatului Cenad. Astfel, conform documentului, care se prezintă sub forma unui tabel extins pe opt pagini duble, greco-catolicii existau organizați într-o parohie, în comitatul Cenad (teritoriu aflat azi preponderent în județul Csongrád, Ungaria), mai precis la Makó/ Macău. Documentul menționează că aceștia erau de origine ruteană și se aflau sub jurisdicția episcopului latin de Cenad, cu reședința la Timișoara. Tot la Macău<sup>30</sup> mai exista și o parohie romano-catolică, aflată și ea sub jurisdicția episcopului latin de Cenad și una reformată (*Helveticae Confessionis*), aflată sub jurisdicția superintendenței reformate de Debrețin.

Din documentul citat se poate observa faptul că în marea majoritate a așezărilor comitatului Arad, populația era de confesiune ortodoxă, fiind dependentă jurisdicțional de episcopul ortodox al Aradului, urmată fiind de cea de confesiune romano-catolică, aflată sub autoritatea ierarhică a episcopului romano-catolic de Cenad, iar pe locul al treilea, de confesiunea protestantă, mai precis reformată, aflată sub ascultarea superintendenței reformate de Debrețin.

Tabelul este foarte interesant și riguros organizat. Astfel, din cuprinsul său putem afla și forma de organizare ecclesiastică a fiecărei comunități, parohie sau filie, fiind menționată aici uneori și originea credincioșilor. Sunt ușor de observat localitățile cu populații mixte. În acest sens putem exemplifica Săvârșinul, care era *opidum*, cu o comunitate romano-catolică *mater* (deci cu parohie), aflat în comitatul Arad și sub jurisdicția „Ep[isco]po. Csanadiensis”. Tot la Săvârșin avem și o parohie, adică *mater*, pentru componenta sârbă a localității: „ex parte vero Rascianorum”, aflată sub jurisdicția „Ep[isco]po. Graeci Ritu Aradiensis”. În cazul localității cu populație mixtă Odvoș se regăsesc alte două parohii, una romano-catolică și una ortodoxă, credincioșii ortodocși de aici fiind sub aceeași jurisdicție a episcopului ortodox de Arad, originea lor fiind română: „Ex parte vero Valachorum”<sup>31</sup>.

Un important document, care confirmă încă o dată statutul preoților și credincioșilor greco-catolici din Banat și în cadrul diecezei latine de Cenad, este și

<sup>29</sup> *Archivum Dioecesanum Timisoarensis*, fond: *De Unione*, Scrisoarea din 7 februarie 1754, adresată de Consiliul Locumtenențial din Pojon, episcopului Franz Anton Engl de Wagrain, fond neordonat.

<sup>30</sup> Makó/ Macău este localitatea unde episcopii romano-catolici de Cenad își aveau reședința de vară. Acest fapt a durat din secolul al XVIII-lea și până după Primul Război Mondial. Azi parohia romano-catolică Makó aparține Diecezei de Szeged-Csanád, succesoarea, pe teritoriul Ungariei, a vechii Dieceze Romano-Catolice de Cenad.

<sup>31</sup> *Archivum Dioecesanum Timisoarensis*, fond: *De Unione*, Listă nedată (sec. al XVIII-lea) a parohiilor și localităților din comitatul Arad și o parte a comitatului Cenad, fond neordonat.

scrisoarea din 22 iulie 1773, adresată de Consiliul Locumtenențial episcopului de Cenad, Franz Anton Engl de Wagrain. În calitatea sa de episcop de Cenad, conte al Sfântului Imperiu Roman, suprem comite de Cenad și consilier intim imperial, ierarhul trebuia să se îngrijească de pașnica și continua extindere a unirii confesionale, urmărind însă patru puncte, mai mult sau mai puțin noi, redată în scrisoare. Astfel, la punctul întâi, episcopul era atenționat, pe de o parte asupra necesității existenței unor relații cordiale și excepționale între ierarh și credincioșii romano-catolici din dieceză, și credincioșii greco-catolici, pe de cealaltă parte. Această stare de fapt avea ca scop explicit afirmat formarea, conservarea și extinderea unirii confesionale.

La al doilea alineat se menționa faptul că preoții greco-catolici, numiți local și *popi* (în text „*Poparum*”) trebuie apelați în toate documentele publice cu termenii de adresare specifici ritului latin. Acest element, se menționa în scrisoare, este „conform cu dorința comitelui suprem” și a administrației cezaro-crăiești.

Adoptarea acestui element nu trebuie interpretată ca o „latinizare” a clerului și a ritului bizantin, ci ca o situație pe picior de egalitate a preoților ritului bizantin cu cei ai celui roman. Prin această măsură, administrația laică și clerul latin erau atenționați asupra adevăratului statut social al ritului greco-catolic, ce trebuia respectat de către cetățenii provinciei.

Cel de-al treilea punct al documentului statuează ca normă egalitatea nobililor de rit bizantin și a fiilor preoților greco-catolici cu nobilii de latini. Cu toții trebuie să aibă acces liber și egal la toate oficiile publice, fără deosebire de rit.

Al patrulea și ultimul element al documentului interzice trimiterea de preoți misionari și organizarea oricăror misiuni sau acțiuni confesionale în teritoriile diecezelor de rit bizantin, fără știrea și aprobarea episcopului locului.

Acest ultim punct este menit în primul rând spre întărirea autorității și jurisdicției episcopilor de rit bizantin, dar și a celor latini, care aveau în subordonarea lor parohii de ambele rituri. Concomitent această normă reduce și posibilitatea amestecului neautorizat al unui episcop în problemele interne ale altuia, fie că aceștia sunt ambii de același rit, fie că sunt de rituri diferite. O altă consecință a acestei norme este și limitarea imixtiunii episcopilor ortodocși în problemele interne și viața Bisericii Greco-Catolice. Prin aceasta erau, cel puțin teoretic, interzise misiunile episcopilor ortodocși de re-convertire a credincioșilor ce au adoptat confesiunea greco-catolică. Scrisoarea este redactată în limba latină și semnată, la Pojon, de către contele Joannes Csáky, urmat de Franciscus Skerlach și Emericus Deothy<sup>32</sup>.

Fondul arhivistic privind Biserica Greco-Catolică din *Archivum Dioecesanum Timisoarensis* conține, pentru anul 1774, și o scrisoare adresată episcopului Engl de către Johann Fr. Kauber, funcționar al administrației imperiale. Aceasta este singurul act din acest fond, până la aceasta dată, redactat în limba germană și trimis „loco”

<sup>32</sup> *Archivum Dioecesanum Timisoarensis*, fond: *De Unione*, Scrisoarea din 22 iulie 1773, adresată de Consiliul Locumtenențial din Pozson, episcopului Franz Anton Engl de Wagrain, fond neordonat.

episcopului romano-catolic de către administrația din Timișoara. Conținutul constituie de fapt un răspuns la o solicitare a episcopului Engl, la care se pare că fost anexată și o cerere a preotului unit din cartierul Fabric, călugărul bazilian Hilarion Dragolovics, în vederea solicitării de la autoritățile civile a unui stipendiu lunar pentru preotul unit și a unor fonduri de reparații pentru biserica unită din deja citatul cartier.

Astfel, Johann Fr. Kauber afirmă în răspunsul său că într-adevăr a putut constata starea deplorabilă în care se află acest călugăr, „ce a aderat la unire”, precum și acuta lipsă a celor mai elementare mijloace de subzistență pe seama preotul Dragolovics. Funcționarul aduce la cunoștința episcopului faptul că, ținându-se seamă de sărăcia preotului unit, se așteaptă aprobarea unui salariu care să îi asigure numitului un trai decent. În ceea ce privește cel de-al doilea punct al cererii, repararea edificiului, Johann Fr. Kauber propune fie repararea casei, aflate în apropierea bisericii unite, fie evacuarea acesteia și găsirea unei alte variante pentru casa parohială. Se arată, în continuare, că episcopul ar putea solicita fonduri în această a doua problemă și de la Direcția Montanistică. În absența „domnului președinte al Țării” („In Abwesenheit Sr. Excellenz Herre Landes Präsidentens”), semnează Johann Fr. Kauber<sup>33</sup>.

Tot din anul 1774, mai precis din data de 23 iulie, datează și scrisoarea aceluiși călugăr bazilian Fr. Hilarius Dragolovics, conducătorul („*Rector*”-ul) parohiei greco-catolice din Timișoara-Fabric, adresată episcopului Franz Anton Engl de Wagrain. În cuprinsul ei, preotul-călugăr unit se plângea din nou de starea jalnică a bisericii, a casei și a hainelor sale. El solicită intervenția episcopului pe lângă administrația orașului, în vederea obținerii patronajului acestuia din urmă asupra bisericii și casei parohiale greco-catolice, precum și a unor subsidii pentru repararea acestor edificii și pentru susținerea vieții preotului unit, „pentru a nu fi de râsul schismaticilor” (ortodocșilor n. a.). Dragolovics cere și ridicarea unei mănăstiri, fără a preciza însă mai pe larg datele acestui proiect. Cert este că nu avem informații, nici măcar în anii următori, despre existența vreunei mănăstiri greco-catolice ce ar fi funcționat la Timișoara în secolul al XVIII-lea<sup>34</sup>. Scrisoarea lui Dragolovics este redactată în limba latină și cuprinde, așa cum era reglementat, termenii de adresare latini. Chiar Dragolovics se intitulează „Fr.”, prescurtarea de la *Frater* și *Rector Ecclesiae*, echivalentul canonic al conducătorului unei parohii sau aproximativ a unui paroh<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> *Archivum Dioecesanum Timisoarensis*, fond: *De Unione*, Scrisoarea funcționarului Johann Fr. Kauber din 25 iunie 1774 adresată episcopului latin de Cenad, Franz Anton Engl de Wagrain, fond neordonat.

<sup>34</sup> În anii '30 ai secolului al XX-lea, au activat la Timișoara călugărițe greco-catolice, mai ales în domeniul medical-caritativ, iar după 1990, au sosit doi călugări bi-rituali (posedă permisiunea de a celebra atât în ritul latin, roman-catolic, cât și în cel bizantin, greco-catolic) din Statele Unite ale Americii, activi în pastorația credincioșilor greco-catolici. Ei au început din toamna lui 2007 construcția unei mănăstiri greco-catolice la Giroc, lângă Timișoara.

<sup>35</sup> *Archivum Dioecesanum Timisoarensis*, fond: *De Unione*, Scrisoarea călugărului bazilian Fr. Hilarion Dragolovics din 23 iulie 1774, adresată episcopului latin de Cenad, Franz Anton Engl de Wagrain, fond neordonat.



Instituirea patronajului orașului, a unor instituții nobili sau pur și simplu a unor persoane înstărite asupra unor biserici, a fost un fenomen adeseori întâlnit în secolul al XVIII-lea și destul de larg răspândit în veacul al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea. Prin patronajul asupra unor biserici, orașele, instituțiile sau persoanele ce aveau acest atribut se obligau să se îngrijească, din fonduri proprii, de repararea edificiilor ecleziastice, de asigurarea încălzirii pe timp de iarnă a acestora și caselor parohiale, de plata unor salarii preoților și personalului adiacent bisericilor. În interiorul sau pe pereții exteriori ai bisericilor era prezent adesea blazonul patronului respectivei biserici. Acest fenomen era reglementat prin contracte atent redactate și încheiate între instituția ecleziastică și patron. În cazul orașului Timișoara, acesta era patronul mai multor parohii romano-catolice dar și al parohiei greco-catolice cu biserica în cartierul Fabric.

Analizând implicarea autorităților imperiale în problemele patrimoniale și de „dotare” a confesiunii greco-catolice, putem constata faptul că adesea acestea răspundeau pozitiv, fie și doar cu jumătate de măsură, la cererile preoților. Asigurarea traiului preoților parohi se realiza prin stipendiile lunare alocate, care trebuiau să asigure un trai decent clericilor acestei Biserici. Desigur că au existat și „dezordini” în sistem, autoritățile nereacționând atât de prompt pe cât ar fi fost necesar, prin salariul cuvenit la aderarea la unire și numirea clericilor fost-ortodocși în funcții de parohi. Statutul controversat, în epocă, al uniților se poate constata și din afirmația preotului Dragolovics, conform căreia salariul îi este necesar și „pentru a nu fi de răsul schismaticilor”. Se poate concluziona faptul că uniții erau constant în vizorul Bisericii Ortodoxe, care încerca pe cele mai diverse căi să-i „întoarcă” la vechea confesiune.

Implicarea la cel mai înalt nivel a autorităților imperiale în problema Bisericii Greco-Catolice din Dieceza latină de Cenad este vizibilă și în solicitarea, redactată în limba latină, trimisă episcopului Engl de la Viena de contele Franciscus Eszterházy. Acesta îi scria episcopului de Cenad, în numele împărătesei Maria Theresia, la data de 15 iulie 1774, solicitând trimiterea unui raport din care să reiasă numărul familiilor unite din Dieceza de Cenad, în satele populate de ei, cele cu un număr foarte mic de credincioși dispersați, unde există parohii greco-catolice, unde trebuie fondate altele și în ce mod se desfășoară asistența spirituală greco-catolică<sup>36</sup>.

Această cerere venită din partea autorităților centrale vieneze poate fi pusă în legătură cu planurile de formare a unei dieceze greco-catolice și, astfel, de organizare, pe noi fundamente în această zonă, a vieții religioase a acestei confesiuni. Conscrierea parohiilor și credincioșilor uniți era necesară pentru a putea evalua eficacitatea măsurilor și acțiunilor desfășurate atât de administrația laică, cât și de cea catolică de rit latin, în vederea extinderii unirii confesionale. În acest sens, din anul 1775 se păstrează un recensământ ce include și descrierea stării morale a

<sup>36</sup> *Archivum Dioecesanum Timisoarensis*, fond: *De Unione*, scrisoarea contelui Franciscus Eszterházy, 15 iulie 1774, adresată episcopului latin de Cenad, Franz Anton Engl de Wagrain, fond neordonat.

credincioșilor greco-catolici din localitățile aparținătoare Diecezei de Cenad, doar a celor situate însă la nord de Mureș. Actul ce a statuat rezultatele recensământului, a fost redactat la Macău de către autoritățile districtului de la nord de Mureș, datând din 28 martie 1775.

În cuprinsul său se menționează că acest recensământ s-a realizat în deja amintita zonă la cererea administrației imperiale și regale. Enumerând localitățile în care se găseau credincioși greco-catolici, este amintit pentru început, „târgul episcopal” Makó/ Macău, unde se găsesc 117 familii unite, cu un număr de 334 de membrii activi și o cifră de 118 credincioși inactivi. Pentru cei activi se folosește termenul latin de *capaces*, iar pentru ceilalți, cel de *incapaces*. Aceasta însemna, cel mai probabil că cei „capabili” erau persoane sănătoase, care frecventau constant biserica, iar ceilalți, „incapabili” erau bătrânii și bolnavii ce nu se puteau deplasa sau copiii, încă prea mici ca să poată lua parte activă la viața spirituală. După limba pe care o foloseau, credincioșii uniți erau ruteni, maghiari și români, comunitatea lor având un preot și o biserică proprie.

Conscripția menționează în cele ce urmează faptul că în „posesiunea Turnu” există o văduvă și un copil uniți, ce vorbesc *schlavonica*, ei fiind asistați spiritual de parohul unit din Makó/ Macău.

Pentru orașul Arad sunt enumerate o serie întregă de persoane, fiind amintite în unele cazuri originea, starea morală și partea orașului sau suburbia în care locuiesc. Pentru primii doi uniți nu se menționează numele, dar se evidențiază faptul că trăiesc în posesiunea Micălaca (în document cu grafia maghiară: *Mikelaka*), fiind asistați spiritual de călugării franciscani minoriți din centrul Aradului sau de parohul din Makó/ Macău. Situația persoanelor care au abandonat confesiunea greco-catolică sau care au un statut incert este relatată pe larg în continuare. Astfel, numita Clara Somlai, o credincioasă născută unită, la Arad a abandonat unirea de câțiva ani. Tot în Arad a abjurat de la credința unită și ruteanul Popa Alexa, originar din comitatul Szabolcs, târgul Kálló. Popa Alexa a venit la Arad împreună cu soția și cei cinci copii, cu toții defecționând și adoptând schisma.

Venind cu doi ani în urmă la Arad de la Oradea Mare, Gregorius Erdélyi muncește în acest oraș ca grădinar, ducând o viață de „moravuri degradante”. Provenind tot de la Oradea, Michaël Pop a trăit în primii ani după ritul unit, după o vreme însă a adoptat un „mod de viață imoral.”

Pálinkás Miklós originar din comitatul Maramureș, sosind la Arad a părăsit unirea. Joannes Orosz, locuitor din Arad, de origine și el din comitatul Szabolcs, târgul Kálló, a abjurat de la unire la Arad.

Anna Szendrei, originară din Oradea și născută din părinți uniți, devenind soția protopopului ortodox din Arad, a abandonat confesiunea greco-catolică. Eva Szendrei, consoarta arădeanului Paul Georgius, sora mai mică a Annei Szendrei, a devenit și ea ortodoxă.

Szelaszán Ión, venit de la Gherla, din Transilvania, (în document sub denumirea maghiară: *Szamosújvár*), localitate despre care ni se spune în prezenta conscripție,

că acolo: „toți sunt uniți”, trăiește la Arad după „moravuri ne-unite”. Michael Orosy și ruteanul Joannes Moller au părăsit credința unită.

Joannes Pop și soția sa Joanna, precum și Simon Kósa, împreună cu soția și fiul său, cu toții originari din posesiunea Sâniszlău (Szaniszló), comitatul Sătmarului (Szatmár), erau în trecut uniți, iar acum sunt ortodocși.

Görög Márton, împreună cu soția sa Flora și fiica Catharina, originari din Oradea, venind la Arad au abandonat confesiunea greco-catolică. Berka Togyer, locuitor din Micălaca, originar din posesiunea Meszö Terem<sup>37</sup>, din comitatul Sătmarului și având doar rude unite, a devenit „schismatic”.

Ultimul despre care ni se spune că a abjurat este Juhász Gyurka născut din părinți uniți în comitatul Sătmarului, a locuit în satul Ötvenes<sup>38</sup> după ritul neunit<sup>39</sup>.

Documentul este interesant privind amănuntele din viața persoanelor enumerate, amănunte pe care ni le oferă și din care uneori putem să extragem motivele abandonării confesiunii greco-catolice. Astfel nu se vorbește despre existența vreunui preot unit în Arad, cei care mai rămâneau uniți erau fie asistați de călugării franciscani minoriți din centrul Aradului, fie de parohul din Makó/ Macău, localitate situată la o apreciabilă distanță, în acele vremuri, de orașul Arad.

Putem deci concluziona că abandonarea cultului unit de către credincioși are pentru orașul Arad mai multe motive: inexistența unui preot unit, căsătoriile mixte, indiferența religioasă și imoralitatea. O altă cauză importantă a fost cu siguranță și existența unui puternic centru și a unui episcop ortodox la Arad, majoritatea covârșitoare a populației românești sau sârbe de aici fiind de confesiune ortodoxă.

Ultimul document datează din secolul al XVIII-lea și se referă la credincioșii de confesiune greco-catolică din Dieceza de Cenad este o scrisoare a împărătesei Maria Theresia, adresată episcopului Franz Anton Engl de Wagrain. Redactată în limba latină, ea este datată la 6 noiembrie 1775, fiind emisă de suverană în calitate de regină a Ungariei. Prin conținutul mesajului împărăteasa și autoritățile vieneze îl informau pe episcopul Engl asupra faptului că, în scurt timp, urma să fie întemeiată o nouă dieceză de rit bizantin, ce-și va avea sediul episcopal la Oradea Mare. Dieceza nou înființată urma să apară din deja existentul vicariat unit, cu centrul la Oradea.

Noua dieceză greco-catolică urma să se întindă peste cele două dieceze latine de Oradea și Cenad, mai precis peste comitatele Bihor, Arad, Csongrád, Cenad și Békes, precum și peste tot Banatul Timișan. Noul episcop unit își va avea locuința în palatul episcopului latin de Oradea, până când i se va găsi o reședință demnă de rangul său. Dieceza de Munkács urma să rămână cu un teritoriu extins asupra comitatelor Sătmarului și Szabolcs.

<sup>37</sup> Azi Tireanu, jud. Satu Mare.

<sup>38</sup> Neidentificat. Este puțin probabil să fie vorba de Utvin, lângă Timișoara, aproape de cartierul Freidorf

<sup>39</sup> *Archivum Dioecesanum Timisoarensis*, fond: *De Unione*, Conscriptia credincioșilor greco-catolici din districtul *Cis Marusium*, dată la Makó la 28 martie 1775, și realizată de episcopul Franz Anton Engl de Wagrain, la cererea administrației cezaro-crăiești, fond neordonat.

În ceea ce privește organizarea greco-catolicilor bănățeni, aceștia urmau să primească un vicar supus de acum episcopului unit de Oradea, ca și doi preoți misionari. În încheiere, episcopul Engl era invitat ca, în termen de șase săptămâni, să redacteze un răspuns adresat împărătesei, în care să-și expună reflecțiile cu privire la aceste noi măsuri administrativ-eceziastice. Scrisoarea este semnată autograf de împărăteasa Maria Theresia, urmată de cele ale contelui Franciscus Eszterházy și Antonius Klobusics<sup>40</sup>.

Noua dieceză greco-catolică de Oradea va fi întemeiată la 16 iunie 1777, de către papa Pius al VI-lea, prin bula *Indefessum*, care recunoștea astfel, după dreptul canonic, noua dieceză unită întemeiată de monarhii apostolici din Casa de Habsburg<sup>41</sup>.

Prin acest ultim fapt, greco-catolicii din teritoriul jurisdicțional al episcopului latin de Cenad ieșeau se sub ascultarea acestuia și intrau sub cea a unui episcop aparținător ritului lor. Această nouă situație va dura până la 26 noiembrie 1853, când prin bula *Apostolicum Ministerium*, Papa Pius al IX-lea, înființa Dieceza Greco-Catolică de Lugoj, cu o arie (aproximativ neschimbată până în prezent) ce se întindea peste comitatele: Caraș, Severin, Timiș, Torontal, Hunedoara și peste o parte din Alba și Arad.

### 3. Concluzii

Începuturile confesiunii greco-catolice în Banat și în proximitatea a acestei provincii constituie un interesant subiect de studiu. Am putut observa că și în această zonă factorii, protagoniștii principali ai acestui fenomen religios au fost Biserica Ortodoxă, Biserica Romano-Catolică și administrația imperială, instituții cu un rol determinant în cadrul acestui demers confesional. Administrația provincială a încercat, prin asigurarea unor drepturi și beneficii, atragerea credincioșilor ortodocși la unirea confesională cu Biserica Romană. Este esențial să menționăm însă, că realitatea religioasă, socială și politică bănățeană, un alt factor deosebit de important în apariția și evoluția acestei noi confesiuni, este diferită de cea transilvăneană pe durata secolului al XVIII-lea. Vom face raportarea la Transilvania în cadrul concluziilor studiului nostru, deoarece, problematica istorică a Bisericii Greco-Catolice bănățeană a fost mereu, încă de la debut într-o permanentă, relație cu Biserica Română Unită din Marele Principat învecinat.

Apariția unor parohii unite și în Banat nu va fi în mod unilateral emanația Bisericii Unite din Transilvania, ci o inițiativă comună a administrației imperiale, atât centrale, cât și locale, a Bisericii Unite precum și a episcopilor latini de Cenad. Deși episcopia unită, exista deja la Făgăraș (Blaj) încă de la sfârșitul secolului al XVII-lea nemaivorbind de cea de la Muncaci, credincioșii uniți din Banat și Crișana nu vor fi supuși jurisdicțional nici uneia dintre aceste eparhii catolice de rit

<sup>40</sup> *Archivum Dioecesanum Timisoarensis*, fond: *De Unione*, scrisoarea împărătesei Maria Theresia, din 6 noiembrie 1775, adresată episcopului Franz Anton Engl de Wagrain, fond neordonat.

<sup>41</sup> [www.bru.ro/eparhii/Eparhia de Oradea](http://www.bru.ro/eparhii/Eparhia%20de%20Oradea), accesat la 20 mai 2008.

bizantin, ci diecezei latine de Cenad. Desigur ca un demers confesional, apariția confesiunii greco-catolice și în Banat are la bază exemplul Bisericii Unite Rutene, dar mai ales cel al celei române din Transilvania, mult mai apropiat geografic și al populației majoritar românești. Tot din punct de vedere al populației românești și a relației cu Transilvania este cunoscut faptul că unii clerici și credincioși uniți care își fac apariția în Banat, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, sunt de origine transilvăneană, ei nefiind însă prea mulți la număr și neexercitând o influență determinantă în cadrul dezvoltării confesiunii respective pe teritoriul Diecezei Romano-Catolice de Cenad. Ei vor constitui totuși o permanență și un nucleu de la care se va porni, abia spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, în organizarea jurisdicțională a catolicilor bănățeni de rit bizantin.

Dacă ortodocșii români ardeleni au adoptat unirea confesională pentru a dobândi drepturi politice, culturale și un statut social superior, ortodocșii bănățeni, în marea lor majoritate români, dar uneori și sârbi, vor trece la unire fără a urmări în mod neapărat obținerea unor astfel de drepturi. Statutul Bisericii Ortodoxe din Banat nu se compară pe toată perioada secolului al XVIII-lea, dar și ulterior, cu cel al ortodocșilor ardeleni. În Banat și Crișana, scaunele episcopale ortodoxe și, implicit întreaga Biserică Ortodoxă locală aveau un statut mult mai bun față de cele din Transilvania. Relația de subordonare a Vârșetului (cu Caransebeșul), Aradului și Timișoarei, ca episcopii ortodoxe, față de ierarhii ortodocși de la Carloviț, precum și numirea, mai ales a unor episcopi sârbi, vor asigura ortodoxiei locale un mai mare grad de conservare și stabilitate în raport cu măsurile de încurajare ale unirii cu Roma, promovate de administrația imperială austriacă. Ortodoxia locală va ocupa un loc de frunte în societatea arădeană, timișoreană sau a Vârșetului, clerul și credincioșii ortodocși bucurându-se de drepturi și libertăți asemănătoare cu cele ale clerului romano-catolic. Este ilustrativ, în acest sens, cel puțin cazul celor două catedrale, cea romano-catolică și cea ortodoxă din Timișoara, care sunt construite aproape concomitent în secolul al XVIII-lea, în cea mai importantă piață a orașului și în imediata apropiere a sediului administrației întregului Banat, și mai ales cu sprijinul direct al acesteia.

Spre deosebire de Transilvania, în Banatul începutului de secol al XVIII-lea nu mai existau relații de natură feudală. Astfel, venirea austriecilor și administrarea Banatului, între 1716 și 1778, în mod direct de către Viena, va aduce eliminarea fără echivoc a oricărui tip de relații feudale în nou dobândita provincie. Practic, otomanii au fost ultimii care au întreținut o societate de tip feudal în Banat. La aceasta se adaugă reformele economice și sociale introduse de monarhii luminați, Carol al VI-lea, Maria Theresia și Iosif al II-lea, innoiri de care se va bucura în mod nemijlocit și populația românească. Din acest motiv, oferirea de drepturi și privilegii celor care vor să adopte unirea nu constituie în Banat o premisă a apariției acestei confesiuni.

O altă diferență față de istoria apariției Bisericii unite din Transilvania o constituie și faptul că, în Banat, ortodocșii nu au devenit greco-catolici datorită

presiunilor confesiunilor protestante, fie ele calvine sau luterane. Pe teritoriul Diecezei de Cenad și mai ales în Banat reformații și luteranii nu s-au putut așeza și nu au fost acceptați până în anul 1780. Puținii protestanți existenți până atunci, dar și micile comunități apărute ulterior nu vor avea niciodată capacitatea de a exercita presiuni asupra românilor sau sârbilor ortodocși din această zonă.

Ca motive de părăsire a Bisericii Ortodoxe și de adoptare a credinței greco-catolice sunt enumerate, în primul rând, nedreptățile destul de dese și grave și mai ales corupția înregistrată în rândul clerului înalt ortodox. Dărilor împovărătoare către episcop vor produce nemulțumiri urmate de părăsirea Bisericii Ortodoxe de către unii preoți, urmați adesea de întreaga comunitate.

Administrația încerca, pe de altă parte, să asigure unele drepturi și privilegii sporite pentru toți catolicii de rit latin sau bizantin, în egală măsură, acestea nefiind însă cu mult diferite sau sporite față de cele de care se bucurau și credincioșii ortodocși. Această realitate creată de politica monarhiilor luminați ai Casei de Habsburg și de mercantilismul imperial nu vor ajuta în mod esențial demersurilor de dezvoltare ale unirii confesionale realizată de administrație și Biserica Romano-Catolică în Banat și Crișana. Totuși și în aceste condiții, cel puțin în primele patru decenii de după 1716, unirea confesională avea să înregistreze unele succese demne de luat în seamă.

Caracteristică pentru arealul geografic bănățean și împrejurimile sale este conviețuirea sârbilor și românilor în cadrul Bisericii Ortodoxe, până în 1865. Astfel, în unele cazuri izolate, fricțiunile dintre aceștia, în speță cele dintre clerul superior sârb, pe de o parte, și preoții și credincioșii români, pe de altă parte, vor conduce la separarea de Biserica Ortodoxă a celor din urmă. Trebuie subliniat că aceasta este doar una din cauze și nu principalul motiv al adoptării unirii confesionale. În favoarea acestei afirmații stau și exemplele de preoți sau călugări ortodocși cu nume slave, mai precis sârbe, care adoptă credința greco-catolică. Ponderea lor între preoții uniți nu va fi una mare, dar va constitui o permanență ușor de remarcat.

Apariția unor credincioși greco-catolici în Banat și în zonele imediat proximale este și urmarea colonizării unor ruteni sau chiar români aparținători acestei confesiuni. În acest sens este ilustrativ cazul greco-catolicilor din satul Zăbrani și al celor din târgul Makó/ Macău. Aceste prezențe greco-catolice de coloniști români sau ruteni, dar și aderarea la unire a unor credincioși de origine sârbă, constituie un punct divergent față de apariția, istoria și componența etnică a Bisericii Greco-Catolice din Transilvania, fapt la care ne situăm în mod constant. Această raportare o menținem ca un element de comparație, mai ales că, din secolul al XIX-lea, uniții bănățeni se vor supune jurisdicțional Mitropoliei Române Unite din Blaj, prin propria lor Dieceză de Lugoj. În acest sens trebuie să remarcăm faptul că fenomenul greco-catolic bănățean nu este exclusiv românesc, precum cel transilvănean, ci oglindește la nivel demografic, dar la o scară redusă, componența ortodoxiei locale din care, de altfel, provine.

Schimbând registrul elementelor concluzive putem arăta și o serie mare de motive pentru care această confesiune nu s-a dezvoltat atât de puternic ca în Transilvania. Un prim element este și deja amintita stare de fapt, conform căreia, în Banat și proxima vecinătate, scaunele episcopale ortodoxe și, implicit Biserica Ortodoxă, aveau o situație statut mult mai bun decât cele din Transilvania.

Pe de altă parte, tocmai acest statut privilegiat al Bisericii Ortodoxe locale făcea ca, cei care doreau să devină greco-catolici sau care chiar adoptau această confesiune, să fie supuși unei permanente presiuni și chiar unei uri acerbe promovate de clerul și populația ortodoxă. Este de ajuns să ne reamintim afirmația episcopului greco-catolic de Oradea Mare, Vasile Erdély, din anul 1843, conform căreia, în secolul al XVIII-lea, în „...în comitatul Carașului [...] chiar și numele de unit era urgisit (...) și că unirea bisericească cu Roma mai detestabilă se considera decât cultul idolilor, așa încât propovăduirea unirei fără periclitarea vieții abia se putea face”.

Un alt obstacol în dezvoltarea Bisericii Greco-Catolice în spațiul Diecezei Romano-Catolice de Cenad l-a constituit și dese abjurări de la unirea confesională. Astfel, exista mereu o stare de instabilitate și de nesiguranță confesională datorată, pe de o parte, misionarilor trimiși de episcopii ortodocși, care „lucrau” adesea cu discreție la reconvertirea uniților, dar, pe de altă parte, chiar preoților uniți care, în unele cazuri, dovedeau un comportament indiferent sau uneori inadecvat vocației lor. Tot datorită acestui fapt, al existenței unei preocupări de readucere a greco-catolicilor la ortodoxie, se poate observa statutul de care se bucura Biserica Ortodoxă în Banatul și Crișana în pocă.

În acest context, al unei puternice ortodoxii locale, ce exercita o mare presiune asupra credincioșilor greco-catolici, trebuie situate și înțelese documentele care recomandau un circumspect mod de tratare al problemelor interconfesionale. Astfel, putem trage concluzia că drepturile acordate și întărite uniților de către administrație, aveau ca termen de comparație mai degrabă cele de care se bucurau ortodocșii decât romano-catolicii. Presiunile clerului ortodox mergeau până într-acolo încât îi determinau pe credincioșii lor să nu accepte, ba chiar să împiedice și să respingă accesul unui unit la funcțiile publice. Din acest motiv, credincioșii uniți, puțini la număr și cel mai adesea așezați în localități sau zone preponderent ortodoxe, vor alege abjurarea de la unirea confesională cu Biserica Romană sau își vor practica pe ascuns credința, sfârșind și ei prin a redeveni ortodocși în final.

Astfel trebuie înțeleasă grija și preocuparea administrației imperiale de a asigura uniților, mai ales în raport cu ortodocșii, drepturile, libertățile și privilegiile garantate prin lege.

Atingând problema preoților uniți se poate spune că și lipsa acută de preoți sau absența unor preoți bine instruiți a fost o cauză a eșecurilor inițiale ale unirii. Clerul unit provenea adesea doar dintre cei convertiți, preoții greco-catolici educați și hirotoniți în această confesiune fie în școlile din Roma sau cele ale Blajului, fiind puțini și insuficienți pentru o suprafață atât de mare.

Dieceza de Cenad era teritorial una dintre cele mai mari ale Ungariei. Faptul că uniții reprezentau o redusă minoritate, adesea insignifiantă și puternic dispersată, a contribuit din plin la situația, adeseori precară, a acestei confesiuni. Măsurile și eforturile episcopilor latini, uneori mai susținute sau alteori mai slabe, nu au rămas fără urmări semnificative, deși episcopii se confruntau cu probleme grave adesea în chiar propriul lor rit. În acest context, în 1776, anul întemeierii eparhiei unite de Oradea, erau create bazele dezvoltării și stabilizării situației acestei confesiuni în Banat și în proximitatea acestei provincii. Sub o organizare proprie, greco-catolicii vor spori mereu ca număr de credincioși și parohii, astfel că, în anul 1853 își vor edifica propria lor episcopie bănățeană, cu scaunul la Lugoj.



## ÎNVĂȚĂMÂNTUL CONFESIONAL GRECO-CATOLIC PRIMAR. REMUNERAȚIE, TRIBULAȚIE, EDIFICARE (1892-1924)

BLAGA MIHOC

**ABSTRACT.** *The Greek – Catholic Confessional First Cycle Studying, Remuneration, Tribulation, Edification (1892 -1924)* The Romanian Greek-Catholic communities of the Diocese of Oradea were confronted, during ages, to the problem of assuring the salary to the teachers (chanter-docents) of their confessional schools, paid from their own account or with the aid of the Bishop, and lately the state helped too. In the beginning, the teachers' payment was very little. The laws elaborated since then tried to increase it to an honorable quantum, very difficult to collect it from the parishes of the Diocese, despite the good intention of the Bishop and of the entire clergy.

**Keywords:** confessional studying, Greek-catholic, remuneration, tribulation, edification.

Comunitățile românești greco-catolice din Episcopia de Oradea s-au confruntat, în decursul timpului, cu problema asigurării remunerației pentru învățătorii (cantor-docenții) de la școlile lor confesionale, plătite din fonduri proprii, sau din contribuția Episcopiei, și mai târziu din ajutorul acordat de către *erariu* sau stat<sup>1</sup>. Dacă acestea din urmă, respectiv contribuția Episcopiei și ajutorul de stat, erau relativ constante, cea a comunității varia în funcție de starea materială a enoriașilor, sau pur și simplu de gradul de conștiință a acestora, adică de „propensiunea” lor către asigurarea unui nivel de instrucție școlară, mai mult sau mai puțin temeinică, pentru fiii lor. Strângerea acestei contribuții de la enoriași o făcea, în multe locuri, însuși învățătorul, uneori cu mare greutate, fie datorită sărăciei celor amintiți, fie pur și simplu lipsei lor de interes pentru școală, apăsăți fiind de grijile gospodărești, care-i determina de multe ori să-și rețină copiii de la frecventarea acesteia, folosindu-i la muncile agricole, sau la pășunatul vitelor<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Balló József, *Organizațiunea învățământului popular din Ungaria pentru clasa a IV-a a preparandiilor (instituțiilor pedagogice)*, Editura traducătorului Dr. Petru Pipoș, Arad, 1911, p.76-82; Blaga Mihoc, *Justiție și moralitate*, Editura Logos '94, Oradea, 2000, p.102-124; Idem, *Valențele emancipării etnie, confesiune și civism*, Editura Logos '94, Oradea, 2004, p.23-24; Idem, *Biserică și societate în nord-vestul României*, Editura Logos '94, Oradea, 2003, p.214-215; Ioan Cârja, *Biserică și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea (1869-1892)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2007, p.131-170

<sup>2</sup> Blaga Mihoc, *Reforma agrară din 1921. O istorie a agriculturii în județul Bihor (1918-1940)*, Muzeul Țării Crișurilor, Editura Convex, Oradea, 1994, p.80

Dacă la început plata învățătorilor, acolo unde aceștia existau, era mică, legile elaborate în decursul timpului<sup>3</sup> au încercat să reglementeze asigurarea acestora la un quantum onorabil, greu, totuși, de *ejectat*, adică de strâns, în foarte multe dintre parohiile greco-catolice de pe teritoriul Eparhiei de Oradea, în ciuda bunelor intenții ale ierarhilor și ale preoțimii. Dar să vedem cum se compunea un salariu sau o remunerație anuală cantor-docentală, în anul școlar 1892-1893, în câteva dintre comunele greco-catolice din Episcopia greco-catolică de Oradea, în funcție de documentele din acel an, păstrate în fondurile arhivistice: la Poceiu, o comună românească greco-catolică, situată astăzi în Ungaria, învățătorul primea, în anul amintit, o remunerație în bani de 230 florini (460 de coroane) pe an, 27 vici (o vică este egală cu 25 kg), de grâu și în plus dreptul de a locui într-o casă cu grădină de 800 de stânjeni și de a folosi un teren cultivabil de 17 iugăre 800 stânjeni (un iugăr este egal cu 0,575 ha)<sup>4</sup>; în Leta Mare aflată atăzi tot în Ungaria, și complet maghiarizată, învățătorul confesional greco-catolic primea 185 florini (370 coroane), 20 de căbele de grâu (un căbel este egal cu 85 de kg), și *folosința* unei case „cu două camere și o bucătărie” și grădină de 800 de stânjeni, precum și a unei suprafețe cultivabile tot de 17 iugăre 800 de stânjeni<sup>5</sup>, iar la Delani, lângă Beiuș, salariul dascălului a fost ridicat, la 21 mai 1892, de către enoriași, la valoarea de 300 de florini (600 de coroane) pe an, în care intrau 145 florini în bani lichizi (90 de la enoriași, 30 de la *Fondul religiosar* și 25 din *Casa bisericii*), 8 căbele de grâu valorând 22 florini (44 coroane), 10 pluguri (10 zile de *plug* cu un atelaj, sau 20 de florini, și în fine 50 de *manuale* (zile de muncă cu brațele) valorând 25 florini (50 coroane). Peste cinci ani, adică în 1896, el va ajunge aici la o sumă ce valora 295 florini (590 coroane), în care intrau 160 florini (380 coroane) în bani lichizi (100 de la poporeni, 30 din *Casa bisericii*, 30 de la *Fondul religiosar*), o plată în bucate de 8 căbele de grâu și porumb, valorând 40 florini (80 coroane), un venit din folosința unui teren arator de 8 căbele, valorând 40 de florini (80 coroane), 10 care de lemne, valorând 15 florini (30 coroane), 10 pluguri, valorând 20 florini (40 coroane) și 50 de manuale, valorând 25 florini (50 coroane)<sup>6</sup>; în Șuncuiuș învățătorul era remunerat, în 1892, cu suma de 100 florini (200 coroane) anual, din care 50 (100) de la Comunitatea bisericească și alți 50 (100) de la Episcopie, plus dreptul de a folosi un teren de 10 iugăre 1394 stânjeni, din care 6 erau pădure și 4 iugăre 1394 stânjeni arabil<sup>7</sup>. Cu această remunerație învățătorii din comunele amintite puteau să ducă un trai cât de cât decent, și l-ar fi dus, dacă remunerația și-ar fi primit-o cu regularitate. Nu același lucru îl putem spune despre *starea* din comuna Nyir-Acsad,

<sup>3</sup> Balló József, *op.cit.*, p.17-66

<sup>4</sup> În vechile unități de măsură a suprafeței pământului o vică era egală cu 10 arii, un căbel cu 40 de arii, un iugăr cu 0,575 ha. Ca unități de măsură a greutateii se întrebuința tot vică, egală cu aproximativ 25 kg și căbelul egal cu 85 kg. (B. Mihoc, *Reforma agrară...* p.6)

<sup>5</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos. 53, f.66

<sup>6</sup> *Ibidem*, Dos. 52, f.104; Dos.56, f.102

<sup>7</sup> *Ibidem*, Dos. 52, f. 112

aflată și ea astăzi tot în Ungaria și puternic maghiarizată încă de pe atunci, unde enoriașii i-au asigurat învățătorului o remunerație anuală de numai 15 florini, la care se adăuga folosirea unei locuințe cu două camere, o bucătărie și o cămară cu grajd, *colnă* sau *șură*, coteț și o grădină, trebuind, în schimbul completării de către stat a plății sale, să „fie în stare a propune în limba maghiară și a conduce și a doua strană în limba slavică (adică a sluji sau cantora în biserică în *slavonește*, în loc de românește)<sup>8</sup>. Această ultimă cerință va cunoaște o răspândire generală peste câțiva ani în comunele desprinse din episcopiile greco-catolice românești și alipite, prin *Bulla Cristi fideles*, din 1912, Episcopiei de Hajdu-Dorog<sup>9</sup>.

Remunerațiile *cantor-docenților* variaua de la o comună la alta, în funcție de specificurile locului, legate de dotări și de starea materială a enoriașilor. În două parohii greco-catolice din comitatul Sătmar, aflate sub *ascultarea* bisericească a Episcopiei de Oradea, plata dascălilor consta, în același an școlar 1892-1893, din următoarele: în Lipou, o *soluțiune* sau plată anuală în bani de 160 florini (320 coroane), o cantitate de 22 căbele de grâu, folosința unui teren cultivabil de 17 iugăre 800 de stânjeni, la care se adăugau *ștoalele*, sau sumele provenite din cantorat adică oficierea slujbelor religioase; în Medișa o plată anuală de 110 florini (220 coroane), o cantitate de 20 de căbele de grâu și folosința unui teren agricol de 15 iugăre 1112 stânjeni și a unei „case cu grădină”, plus *ștoalele* provenite din cantorat<sup>10</sup>.

În același an, la Nojorid, localitate aflată în apropierea Oradei, respectiv a reședinței episcopoești, *cantor-docentele* confesional greco-catolic era plătit cu suma totală de 276 florini pe an, cu o cantitate de 12 căbele de seară și cu dreptul de *uzufruct* al unui teren arător de 9 iugăre 1573 stânjeni și a unei case cu grădină și anexe gospodărești, la care se adăugau cuvenitele *ștoale* cantorale<sup>11</sup>. Cam la fel stăteau lucrurile, în același an școlar, și la Borod, unde dascălul era remunerat cu 220 florini (440 coroane) anual (din care 120 de la enoriași și 100 de la Fondul religionar), cu folosința unei pășuni de 15 iugăre 750 stânjeni, a unui teren de 1101 stânjeni, a unei case cu grădină de 730 stânjeni, la care se adăugau 25 m steri de „lemne focale” și *ștoalele* obișnuite<sup>12</sup>. Remunerația dascălilor confesionali se va mări treptat, cuantumul ei fiind reglementat prin diferite decrete și legi, apărute pe

<sup>8</sup> *Ibidem*, Dos. 53, f.177

<sup>9</sup> A se vedea pentru această chestiune, Iacob Radu, *Șematismul istoric al Diecezei Române Unite a Orăzii Mari tipărit cu prilejul aniversării de 150 de ani de la înființarea aceleia 1777-1927*, Oradea, Tipografia „Ateneul”, Societate Anonimă, p.185-188; Ioan Georgescu, *George Pop de Băsești*, Editura Asociației Culturale „ASTRA”, 1935, p. 238-252; Vasile Vesa, *Ecoul Creerii Episcopiei de Hajdu-Dorog în unele cercuri politice și diplomatice europene (1912-1914)*, în *Centenar Muzeal Orădean* (Oradea), 1972, p. 391-396; Mircea Păcurariu, *O încercare de deznaționalizare a românilor. Episcopia greco-catolică de Hajdu-Dorog în Mitropolia Ardealului*, 23, 1973, nr.7-9, p.482-486; Blaga Mihoc, *Justiție și moralitate*, Editura Logos '94, Oradea, 2000, p.163

<sup>10</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.53, f.177

<sup>11</sup> *Ibidem*, f.177-178

<sup>12</sup> *Ibidem*, Dos.54, f.41

parcursul anilor<sup>13</sup>. De asemenea, odată cu construirea unor școli noi, condițiile de locuit s-au îmbunătățit simțitor. În același timp, presiunile de maghiarizare au fost resimțite de învățământul confesional românesc tot mai mult, mai ales că în articolul XVIII al Legii din 1879 se stipula obligativitatea învățării limbii maghiare în toate școlile *poporale*<sup>14</sup>. De altfel, la 23 septembrie 1893, *Ministerul regal ungar de cult și instrucțiune publică* a dat o instrucțiune, comunicată de către Paul Vela Ventraru, vicarul episcopului Mihail Pavel (1827-1902), tuturor protopopilor din Episcopia greco-catolică de Oradea abia la 25 noiembrie, în care se cerea imperios să se aplice, cu rigoare, prevederile articolului XVIII din legea amintită. Vicarul mai sus pomenit ruga comisiile administrative comitatense, municipale și orășenești, „să constate că pe teritoriul jurisdicției sale care învățători nu *posed* limba maghiară și prin urmare a căror aplecare este a se considera de nulă și invalidă, pre aceștia să-i remonstreze ordinaratelor respective, și dacă în locul lor, sub termenul defigand (adică prescris, sau fixat n.n.) prin comisiune, nu s-ar aplica alții, să se facă reprezentațiune la același minister”<sup>15</sup>.

Așadar, Episcopia dorea a se supune ordinelor oficiale, cerând „acelorași comisiuni să constate în care școale populare nu corespunde rezultatul propunerii limbii maghiare dispozițiilor art(icolului) XVIII de lege din 1879 și să recerce pre ordinaratele respective, ca să dispună ... cele de lipsă, pentru propunerea limbii maghiare cu mai mare rezultat”<sup>16</sup>. Peste cinci ani, în anul școlar 1901-1902, constatăm că *plata* dascălilor continua să fie cam aceeași în școlile confesionale greco-catolice. Luând la întâmplare două comune, aflate oarecum la extremele *hotarelor* Episcopiei greco-catolice de Oradea, și anume Bușagul, de lângă Baia Mare și Borodul, aproape de Pietra Craiului, pe drumul Oradea-Cluj, constatăm că: în prima, adică la Bușag, învățătorul era plătit cu 185 florini (370 coroane) anual, acordați ca „subsidiu de stat”, 12 căbele de „mălai” sau porumb, și folosința unui teren agricol de 6 iugăre, a unei case de locuit cu grădină de 2 iugăre, la care se adăugau „ștoalele îndătinate”<sup>17</sup>, iar în a doua (Borod), cu 314,5 florini (629 coroane), din care 200 din *Fondul religiunii*, 100 de la enoriași și 14,5 de la parohie, la care se adaugă 25 metri de steri de lemne pentru încălzit, folosința a unei case cu două camere, o cămară și anexe gospodărești și în fine „ștoalele cantonale”<sup>18</sup>.

Așa cum se stipula în legea învățământului din 1868, unii dintre dascălii din mediul rural aveau obligația să predea și în alte comune, adică și la alte școli decât cea la care erau titulari, primind în schimb un plus de remunerație<sup>19</sup>. Mai mult, prin

<sup>13</sup> Vezi Balló József, *op.cit.*, p.76-82; Blaga Mihoc, *Justiție și moralitate...*, p.102-124; Idem, *Valențele emancipării...*, p. 22-24; Idem, *Biserică și societate...*, p.214-215

<sup>14</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.53, f.177-178

<sup>15</sup> *Ibidem*

<sup>16</sup> *Ibidem*

<sup>17</sup> *Ibidem*, Dos. 62, f.48

<sup>18</sup> *Ibidem*, f. 65

<sup>19</sup> *Ibidem*, f.133

ordinul din 17 aprilie 1899 al *Ministerului regal ungar de cult și instrucțiune publică* privind „distribuirea materiilor de învățământ la școlile populare pe următorii 6 ani”, se prevedea deschiderea, în fiecare comună, a unor *școli repetiționale* sau de duminică, inspectoratele școlare fiind obligate să controleze punerea în practică a acestei ultime prevederi, cu precizarea că dascălii care primesc *subsidiu* sau ajutor de stat, și refuză să predea la școlile amintite, vor fi foarte aspru pedepsiți. Pedepsa va consta, pentru ei, nu doar în neacordarea ajutorului de stat, ci chiar în pierderea slujbei. „Acolo unde soluțiunea (remunerația n.n.) ori *cvincvenalul* învățătorilor de la așa-numitele școli confesionale ... va fi întregită și respective aplicată (oferită în întregime n.n.) din subsidiu de stat, vina acestor fel de neregularități s-ar afla de imputabilă învățătorilor respectivi, contra atare învățători ar fi necesitat a procedea conform prescrișelor § 13, (din) artic(olul) de lege citat, ceea ce ar implica (presupune n.n.) nu numai lipsirea respectivului de subsidiu de stat, de carele se bucură, ci eventual chiar și lipsirea lui, pre cale disciplinară, de oficiu (serviciu sau post n.n.)”, se spunea în dispoziția ministerială dată în 2 septembrie 1902<sup>20</sup>. Un mic ajutor financiar anual primeau învățătorii confesionali greco-catolici din Dieceza de Oradea din partea unei fundații create anume în acest scop de către baronul aromân Simion Sina, cuantumul acesteia ridicându-se, pentru anul 1903, la 200 de coroane, acordați unui număr de 3 învățători<sup>21</sup>.

Câteodată enoriașii refuzau să accepte contribuția sau *aruncul* pentru plata învățătorului, stârnind, așa cum s-a întâmplat la 25 septembrie 1902 în Ioaniș, o comună situată pe valea Crișului Negru nu departe de Beiuș, mânia vicarului episcopesc Augustin Lauran, care-i cerea protopopului greco-catolic din Beiuș, Augustin Antal (1834-1907) să intervină în această chestiune, iar dacă nu-i va putea lămuri pe enoriași să spijine materialicește școala confesională românească, să le pretindă a-și obliga copiii la frecventarea celei existente, „fie comunală, fie de stat”, adică pe cea cu limbă de predare maghiară<sup>22</sup>. Bătrânul vicar, aflat pe scaunul episcopesc al Oradei pe atunci vacant prin moartea, în iunie 1902, a episcopului Mihail Pavel, voia, așadar, ca în condițiile desființării iminente a școlii românești din această comună, din cauza „mișelătății” sau a sărăciei, și lipsei de interes obștesc, fiii românilor din Ioaniș să nu rămână analfabeți, cerându-le părinților să-i oblige a învăța carte chiar și într-o instituție școlară ungurească. Când comunitatea nu-l agreea pe învățător, îl reclama *oficialității*, învinuindu-l că nu-și face datoria, sau, pentru a-l șicana, hotăra să-l lase să-și strângă singur plata, prin *umblare* din casă în casă, intervenind câteodată chiar să nu i se mai acorde subsidiul de stat. Așa s-a întâmplat la Băița, centru de exploatare minieră din sud-estul Bihorului, unde la 18 decembrie 1903 comunitatea *băieșilor*, întrunită într-o adunare generală, l-a învinuit pe învățătorul confesional greco-catolic, ajuns în acel moment la o vârstă

---

<sup>20</sup> *Ibidem*

<sup>21</sup> *Ibidem*, Dos. 63, f. 12

<sup>22</sup> *Ibidem*, Dos.62, f.133

înaintată, că „nu ține școală regulat”, și l-a amenințat că-și vor retrage copiii de la *școala lui*, și-i vor trimite la cea romano-catolică ungurească. Adevărul era că la Băița minerii susținuseră, la alegerile de primar, un candidat neagreat de învățător, și criticat în public de către acesta, motiv pentru care ei au cerut la *Oficiul Montanistic* să-i taie plata, pe care urma să și-o obțină singur, prin „interpelarea” pe rând a fiecărui cap de familie din Băița, pentru a-l face să demisioneze<sup>23</sup>. Gestul lor, desigur reprobabil, era încă o dovadă a lipsei de conștiință a unora dintre locuitorii comunităților românești din Transilvania, incapabili să treacă peste micile și *imponderabilele* lor subiectivități, pentru cauza superioară a limbii și „a culturii naționale”, asaltată, atunci și acolo, de vicisitudinile maghiarizării. Datorită unor cazuri ca cel de la Băița, se va ajunge foarte repede ca o serie de școli confesionale greco-catolice românești să fie desființate, între acestea numărându-se cele din Ioaniș și Șuncuiș, unde s-au întemeiat școli de stat, cu limba de predare maghiară<sup>24</sup>. Procesul desființării lor, *urmărit* cu stăruință de oficialități, ca paleativ însemnat al acțiunii de aplicare a legilor lui Apponyi<sup>25</sup>, a implicat efectuarea în comunele respective, a unor descinderi, realizate de către inspectorii școlari oficiali, severi și arguțioși, de pe urma cărora au rezultat un noian de reclamații, din păcate cu suport real, și ca atare profund dăunătoare pentru destinul școlilor vizate. În procesele verbale luate cu ocazia aceasta de către inspectorii școlari maghiari de la Oradea, erau sesizate, cu stăruință și severitate, o mulțime de lipsuri. La 10 septembrie 1912, austerul inspector Szirmai Miklos, vizitează școala confesională greco-catolică din Finiș, constatând că învățătorul a întârziat la ore, sosind la școală, nu la ora 7,45, cum prevede legea, ci la 8,30, iar elevii, pe rând, între orele 9 și 10, și nu la ora 8<sup>26</sup>. Această „defecțiune”, probabil accidentală, la început, s-a transformat acolo în habitudine, deși, așa cum precizează el într-o scrisoare adresată protopopului de la Beiuș, Coriolan Ardeleanu, la 11 decembrie același an, „regulamentul” prevede ca învățătorii sau dascălii să fie prezenți la școală „cu 15 minute înainte de începerea programului ..., pentru a-și întâmpina elevii”<sup>27</sup>. În această situație nici rezultatele procesului de învățământ din Finiș nu erau corespunzătoare și ca atare acordarea ajutorului de stat, fără luarea de către protopopul de la Beiuș a unor măsuri pentru îndreptarea situației, devenea pe viitor nesigură. „Ar fi de dorit”, scria inspectorul, „ca aceștia (elevii n.n.) să pornească la școală cu gândul că sunt așteptați de către învățătorul lor, fapt ce i-ar determina cu siguranță să se grăbească”<sup>28</sup>. Szirmai Miklos remarcă, apoi, și câteva lipsuri de „dotare”, cum ar fi absența de pe pereți a hărții „comitatului” Bihor și a „tăblițelor” ajutoare pentru citit, a cataloagelor cu promoții și absenți, de pe anul școlar

<sup>23</sup> *Ibidem*, Dos. 63, f.243

<sup>24</sup> *Ibidem*, Dos. 81, f.222, f.246

<sup>25</sup> Vezi pentru aceasta Dr. Balló József, *A magyar népoktatásügyi szervezete*, III kiadás, Budapest 1909, p.30-45

<sup>26</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Nationaly, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.79, f.150

<sup>27</sup> *Ibidem*

<sup>28</sup> *Ibidem*

1911-1912, precum și greșelile în întocmirea celor de pe anul școlar în curs (1912-1913)<sup>29</sup>. În scrisoarea din 11 decembrie el mai arată că învățătorul din Finiș nu folosește, pentru cataloagele de consemnare a absențelor, imprimarele tipizate oficiale, identice cu cele ale școlilor de stat, deși în legea din 1907 a lui Apponyi se precizează că utilizarea acestora în instituțiile școlare care funcționează cu ajutor de stat, cum era cea confesională greco-catolică de la Finiș, este obligatorie. Inspectorul era nemulțumit, apoi, și desigur în acest caz pe bună dreptate, că lemnele pentru încălzitul școlii le aduceau elevii de acasă, deși această sarcină cădea, după lege, în grija Comunității, respectiv a parohiei greco-catolice. În inspecția efectuată el l-a luat prin surprindere pe învățător, și acesta nu i-a putut prezenta niciun document sau catalog cu consemnarea numelor elevilor care repetau clasa. Locuitorii din parohiile greco-catolice erau foarte îngrijorați de soarta școlilor confesionale, pentru care se străduiau în continuu să obțină acel ajutor pecuniar de la stat, spre a completa plata anuală a învățătorului, fixată prin lege la un anumit quantum absolut necesar. În numele celor din Vălani de Beiuș, la 1 iunie 1914 preotul Dionisie Văcărescu și *cantor-docentele* Vasile Boța, președintele senatului școlar, trimit ministrului cultelor și învățământului, Dr. Jánkovics Béla din Budapesta, o cerere în care arată că ei nu sunt în stare să asigure, pentru plata învățătorului de la școala lor, decât 640 de coroane, solicitând ca restul, adică 590 de coroane până la 1200, cât prevede articolul 4 din legea dată în anul 1913, să-l completeze statul<sup>30</sup>. De fapt, școlii din comuna Vălani ajutorul de stat îi fusese retras la 21 februarie 1914, datorită rezultatelor nesatisfăcătoare obținute în procesul de învățământ de către fostul învățător Petru Cristea, pe care, așa cum am arătat altă dată, țărani îl și reclamaseră protopopului din Beiuș<sup>31</sup>, și ca urmare, la 16 octombrie 1913 acesta își dăduse demisia. Nu mai exista, așadar, niciun impediment ca la Vălani situația să fie „îndreptată”, mai ales că în acel moment venirea în locul celui plecat a unui nou dascăl, desigur pentru anul școlar 1914-1915, părea iminentă, iar sala de clasă era dotată „conform cerințelor legii”, așa cum rezultă dintr-o listă de inventar, pe care cei doi o anexaseră la cerere. „Rugăm pe Excelența SA ca suma (...) necesară completării salariului cantorului-învățător al comunității greco-catolice din Vălani de Beiuș s-o dirijeze către *Oficiul maghiar regal de impozite* din Beiuș”, de unde se subînțelege că aceasta era transferată Oficiului protopopesc greco-catolic, și de aici, via parohia din Vălani, învățătorului de la școala confesională din localitate.

În ajunul declanșării primului război mondial starea învățământului românesc confesional din mediul rural devenise aproape disperată, căci multe dintre școli se desființaseră, iar învățătorii din cele care continuau să existe nu-și primeau salariile, decât cu mare greutate. Un raport al preotului Augustin Dănilă

<sup>29</sup> *Ibidem*

<sup>30</sup> *Ibidem*, Dos. 81, f. 268

<sup>31</sup> Vezi Blaga Mihoc, *Semnul faptelor*, Editura Logos '94, Oradea, 2008, p.275-276

din Uileacul de Beiuș, trimis protopopului Dr. Valeriu Hetco în 20 ianuarie 1914, relatează că sătenii de acolo s-au opus ca învățătorul să fie plătit din fondurile bisericii anticipate, ci numai după ce banii vor fi strânși de la toți capii de familie, de către curatorul bisericii<sup>32</sup>. Din același motiv, probabil, fusese închisă de vreo „circa patru ori cinci ani”, și școala confesională greco-catolică din Șuncuiș, unde la începutul anului 1914 nu exista învățător, „elevii școlari (fiind n.n.) îndatorați a <<vizita>> școala statului”, firește cu limba de predare maghiară<sup>33</sup>.

Lipsa cadrelor calificate afecta și ea procesul de învățământ din școlile confesionale greco-catolice, așa cum rezultă dintr-o situație întocmită la 1 iulie 1914, de către protopopul din Beiuș Dr. Valeriu Hetco, unde se preciza că în anul școlar tocmai încheiat, din cele 13 localități, câte intrau în protopopiatul greco-catolic al Beiușului (Băița, Beiuș, Delani, Drăgoteni, Finiș, Fiziș, Ioaniș, Negru, Petrani, Prisaca, Șuncuiș, Uileac și Văłani) existau învățători cu pregătire de specialitate doar în Beiuș (Ioan Gyelan și Alexandru Tyra), Delani (Elena Voștinar, care după numire, în scurtă vreme va fi demisă, pentru că a trecut la ortodoxie), Finiș (Ioan Mândru), Petrani (preotul Sever Buzillă) și Uileac (Rudolf Rakosi)<sup>34</sup>. Aceasta în ciuda faptului că, prin eforturile conjugate ale comunităților de enoriași și ale Episcopiei toate școlile confesionale din protopopiat dispuneau de rechizitele pretinse de rigorile legii învățământului din 1907, așa cum rezultă din procesele verbale ale „vizitelor” efectuate de către inspectorii școlari veniți din Oradea<sup>35</sup>. Într-unul dintre acestea, întocmit la 27 aprilie 1914 de către amintitul Syirmai Miklos, aflat în inspecție tot în Finiș, se spune că la școala confesională românească rezultatele la învățătură sunt mulțumitoare, iar dotarea cu material didactic foarte bună, dar că primarul și notarul nu-i amendează pe părinți pentru absențele de la școală ale fiilor lor<sup>36</sup>.

Într-adevăr, la școala din Finiș, în anul școlar 1913-1914, frecvența era precară, numărul elevilor ajungând cam la o pătrime din cei obligați a urma cursurile. La sfârșitul aceluși an școlar, respectiv la 29 iunie, preotul Aurel Iluțiu consemna că în Finiș au existat 69 copii de vârstă școlară, dar că au frecventat școala doar 57, dintre care la examenul de absolvire, ținut la 31 mai, s-au prezentat doar 50. De notat că la aceștia s-au mai adăugat alți 20, înscriși la școala repetițională, care însă frecventau *cursurile* extrem de neregulate<sup>37</sup>. Amenzile date părinților unor elevi care au absentat de la școală fuseseră, cu toate acestea, modice, de numai 20 de coroane în acel an școlar, bani din care urmau să se cumpere manuale pentru „școlarii sărmani”, adică foarte săraci<sup>38</sup>. Odată cu izbucnirea războiului, o mulțime de învățători au

<sup>32</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos. 81, f. 209

<sup>33</sup> *Ibidem*, f. 222

<sup>34</sup> *Ibidem*, f.1-26

<sup>35</sup> *Ibidem*

<sup>36</sup> *Ibidem*, f. 227

<sup>37</sup> *Ibidem*

<sup>38</sup> *Ibidem*



plecat pe front și de aceea sarcina de a preda în școlile confesionale le revenea preoților. La un an după izbucnirea războiului *bilanțurile* (rapoartele) pe protopopiate, în Eparhia greco-catolică de Oradea, consemnau lipsa dascălilor, cu toate urmările ei. În cel din 18 iunie 1915, referitor la învățământul din protopopiatul Beiuș, se consemna că școala confesională elementară greco-catolică din localitatea cu nume omonim funcționează neîntrerupt din 1841, în timp ce cele din Ioaniș și Șuncuiș, desființate, cum am arătat mai sus, fuseseră înlocuite de școli ungurești de stat, urmate și de fiii românilor de acolo, iar altele se aflau într-o situație grea, din motive diferite, deși sub arhipăstorirea lui Demetrie Radu (1862-1920), pentru ele se construiseră o mulțime de edificii și se făcuseră eforturi a le dota, cum am văzut, conform legii. Din acest raport reiese că, pentru revigorarea școlilor confesionale, exista o bază materială solidă. Întocmit de protopopul Dr. Valeriu Hetco, *bilanțul* are o notă optimistă, fiind de fapt un adevărat *encomion* la adresa episcopului de la Oradea, promotorul unei „politici culturale” de excepție. Dar iată ce se scrie, între altele, în el: „În trecut încă s-a pus năzuință că în acest district (protopopiat n.n.), situat în jurul reședinței a doua a Episcopatului, să se susțină școli: urme sunt aproape în toate parohiile. Pe încet, însă, cele mai multe școli, parte din cauza concurenței școlilor de stat, aridicate mai cu seamă în satele mestecate (cu populație mixtă n.n.), Șuncuiș, Ivăniș (Ioaniș n.n.), parte pentru sărăcia și indiferentismul poporului, s-au sistat, așa că fără de centrul districtului (Beiușul n.n.), unde școala poporală funcționează începând din anul 1841, nu avem alte școli vechi. Celea câte avem din timpul mai nou, toate s-au ridicat sub regimul Ilustrității Sale dlui episcop diecezan actual (Demetrie Radu n.n.), care având interes de soarta poporului, mai ales în părțile Bihorului, n-a cruțat jertfe ca să ridice, și chiar în celea mai neînsemnate sătulețe, ziduri (clădiri de școli n.n.) care nu se mai pot excepționa din partea legilor școlare. Astfel a ridicat, pe spesele sale proprii<sup>39</sup>, o școală frumoasă în Negru, pe lângă oareșicare concurgere (contribuție materială sau ajutor n.n.) a poporului, școală impozantă la Prisaca și Delani, a contribuit, cu material și spese, pentru ridicarea școalei din Uileac, la repararea școalei din Vălani. Toate aceste școli sunt deja gata din 1913. Mai avem școală frumoasă în parohia Finiș; în parohia Pocola comunitatea bisericească greco-catolică își susține școala comunală cu comunitatea greco-orientală. Nu avem azi, încă, școală (românească n.n.) în Ioaniș, Suncuiș, Fiziș și Băița și în filia Drăgoteni, aparținătoare parohiei Delani,. În Ioaniș și Șuncuiș este școală de stat (în limba maghiară n.n.). În Fiziș încă se va înființa școală în viitorul apropiat, numai dacă numărul elevilor se va ridica la cifra recerută, pentru a putea primi ajutor de stat. În cel mai rău caz se va face școală comunală. În Drăgoteni comunitatea bisericească greco-catolică stă în pertractare cu comunitatea bisericească greco-orientală, ca să susțină școala împreună<sup>40</sup>. În Băița încă s-ar putea reactiva școala

<sup>39</sup> Această formulă nu acoperă enunțul pe care-l face pentru că prin „spesele sale proprii” nu trebuie înțeles decât că enunțătorul vrea să măgulească orgoliul episcopului, pentru că el construia școli nu din banii moșteniți de la părinții săi sau câștigați de el ci din cei ai bisericii.

<sup>40</sup> Blaga Mihoc, *Semnul faptelor*, Editura Logos '94, Oradea, 2008, p.286-287

veche, dacă ar avea comunitatea bisericească zid (clădire, edificiu n.n.) corespunzător. E speranță, dară, că dacă bunul Dumnezeu va da timpuri prielnice, învățământul popular (românesc n.n.) se va dezvolta și va înflori și în această regiune dornică de mai multă lumină<sup>41</sup>. Acest raport veridic, desigur, încercător în vremuri mai bune, sperate dar din păcate pierdute parcă în tulburările generale aduse de război, este plin totuși de o subiacentă mândrie pentru realizările din domeniul educațional ale instituției ecclesiale din care însuși autorul lui făcea parte. El prezintă, cu același optimism evident în citatul transcris mai sus, „sinopsisul” cu „puterile didactice” sau *corpul dăscălesc* din școlile comunelor enumerate și cu planul desfășurării examenelor de sfârșit de an școlar, precizând că în acestea existau doar șase cadre calificate (5 bărbați și o femeie), din care doi (Ioan Mândru din Finiș și Rudolf Rákosi din Uileac) au fost mobilizați la *oaste* încă din 1914, iar alți doi (Ioan Gyelan și Alexandru Tyra din Beiuș) de la începutul anului 1915, și în fine că verificările finale pe anul școlar 1914-1915 s-au încheiat *mai repede*, adică la Beiuș în 19 mai, la Finiș în 12 mai, la Petrani în 30 aprilie și la Uileac în 14 mai, întrucât copiii trebuiau să-i înlocuiască, la muncile câmpului, pe părinții plecați pe front<sup>42</sup>. Și trebuie să menționăm că, în ciuda condițiilor grele, datorate războiului, rezultatele elevilor la învățătură au fost pe ansamblu, mulțumitoare și, ceea ce protopopului i se părea de apreciat, cele obținute de elevii români ai școlii ungurești din Șuncuiș erau chiar foarte bune, poate și din motiv că „îndrăzniseră” s-o urmeze numai cei mai dotați dintre fiii sătenilor de aici. Mândru, așadar, de calitățile intelectuale ale fiilor conașionalilor săi, Dr. Valeriu Hetco este foarte satisfăcut și de dăruirea preoților din subordinea sa, pentru cauza instituției școlare, precizând că cei din Fiziș și Negru predau cu regularitate *pe gratis* elevilor de aici, adunați la casele parohiale, așa cum le ordonase episcopul Demetrie Radu, „instruindu-i la scris, la citit și la rugăciune”, și că la Băița învățătorul pensionar Petru Mureșan „face școală mixtă cu elevii greco-catolici și greco-ortodocși ..., numai să nu fie risipiți pe strade”<sup>43</sup>, trecând, deci, în spirit patriotic românesc, peste deosebirile confesionale de care pe atunci se făcea, precum se știe, atâta caz<sup>44</sup>. În localitatea amintită, școala confesională greco-catolică românească trecuse, cum am arătat altădată<sup>45</sup>, printr-un șir de tribulații, datorate, ca și în alte părți, sărăciei populației care o sprijinea și nepăsării tradiționale față de instrucția școlară. În anul școlar 1912-1913 ea funcționa în „casa erarului”, adică a *Oficiului montanistic*, dar după 8 luni de la începerea cursurilor, adică în preajma încheierii anului școlar, acesta a dat edificiul amintit

<sup>41</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos. 81, f.246

<sup>42</sup> *Ibidem*, f.246-247

<sup>43</sup> *Ibidem*, Dos.82, f.163

<sup>44</sup> Din păcate astfel de metehne există și azi, și sancționarea episcopilor ortodocși Corneanu și Sofronie de la Timișoara și Oradea de către sinodul ortodox român, întâmplată la începutul lui iulie 2008, pentru vina de a se fi împărtășit unui episcop de alt rit, respectiv de a fi oficiat împreună cu acesta serviciul divin, este o dovadă peremptorie în acest sens.

<sup>45</sup> B. Mihoc, *Semnul faptelor*, Editura Logos '94, Oradea, 2008 p.254-305

romano-catolicilor, adică ungurilor și nemților din localitate, învățătorul ei Ioan Filip „lipsit și de locuință, fiind obligat să se transfere la Vintere”<sup>46</sup>. Așa se face că fiii minerilor români din Băița au trebuit să urmeze, în anul școlar 1913-1914, școala maghiară a romano-catolicilor, făcând în românește doar religia, cu preotul greco-catolic de acolo George Papp, de două ori pe săptămână.

S-a întâmplat, însă, ca învățătorul de la aceasta din urmă să fie dus pe front și în locul lui, așa cum am arătat mai sus, a trebuit să predea un altul, român, Petru Mureșan, pe atunci pensionat, desigur cu speranța că va fi remunerat de către părinții elevilor. După o *prestație* de numai câteva săptămâni, adică de la 1 noiembrie 1914 până în 10 ianuarie 1915, nemulțumit de cât i-au plătit cei amintiți, Petru Mureșan a încetat *prelegerile* ținute fiilor de mineri români. Ca urmare „plebanul (preotul n.n.) romano-catolic a concrezut (încredințat n.n.) pe nepotul său (băiat) de supraveghetor în școală, (dar n.n.) acesta n-a putut instrua pe școlari, ci a făcut jucărie în școală cu pruncii (și ca urmare n.n.), luând știre părinții despre aceste, au oprit pe băieții lor ca să nu frecventeze nici la orele religiunii”<sup>47</sup>. Iată, deci, că procesul de învățământ din Băița se afla, în acea perioadă, într-un impas general, generat de lipsa dascălilor, dintre care unul, cel român, s-a mutat în altă comună, iar celălalt, cel maghiar, fusese dus pe front. Pe ansamblu, însă, putem consemna slaba frecvență a elevilor români la școli, chiar dacă ierarhul orădean și protopopii din eparhie le cereau preoților să suplinească lipsa învățătorilor, predând la școli în locul lor. Ocupate cu grijile de toate zilele, familiile de țărani, lipsite de capii lor plecați pe front, au început să devină „delăsătoare” în acest domeniu, încetând aproape să-și mai trimită fiii la școală.

În 18 iunie 1915 preotul Ioan Dărăbant din Fiziș scria protopopului Dr. Valeriu Hetco că dintre 48 de elevi din comună, obligați să vină la școală, urmează cursurile doar 14, deoarece pentru părinții acestora „nevoia de a-și trimite pruncii la școală ... este încă un lucru neobișnuit”<sup>48</sup>. Intrarea învățământului confesional greco-catolic românesc, în anii 1913-1915, într-o stare de *diminuție* a făcut ca maghiarizarea prin școli să se intensifice, unii dintre părinții români încercând chiar să declare, la recensământul tinerilor de vârstă școlară de dinainte de începerea școlilor, că fiii lor au ca limbă maternă maghiara, spre a-i putea înscrie mai ușor la școlile de stat. Așa procedează, de exemplu, în vara lui 1915, Alexandru Flora din Beiuș care, dorea să-și înscrie fiul, absolvent a patru clase elementare la un liceu cu limba de predare ungurească, sperând ca astfel acesta să acceadă mai ușor către o carieră profitabilă<sup>49</sup>. Oficialitățile înregistrau cu satisfacție astfel de cazuri, și în plus trimiteau la școlile confesionale românești care mai rămăseseră în funcțiune, cu multă promptitudine, gratuit, cărți și materiale didactice ungurești, urmărind același scop de maghiarizare. Sosit la Petrani, Dr. Valeriu Hetco constata, de

<sup>46</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.82, f.163

<sup>47</sup> *Ibidem*

<sup>48</sup> *Ibidem*, f.185

<sup>49</sup> *Ibidem*, f.173

exemplu, la 8 septembrie 1915, că nu există nicio „tablă paretală” românească, din cauza sărăciei enoriașilor, desigur, în timp ce dintre cele ungurești se aflau 24, toate oferite, așa cum spunea preotul local Sever Buzillă, *cadou* de către oficialități<sup>50</sup>. De altfel în vara anului 1915, din motive de felul acesta, episcopul Demetrie Radu a cerut, în mai multe rânduri, tuturor protopopilor și preoților eparhiei sale, care erau și *directori* ai școlilor confesionale greco-catolice de acolo, să se preocupe de procurarea, pentru elevii acestora, a unor manuale românești. La 24 iulie al anului amintit, informat pe deplin în cauză, el îi *somează* pe protopopi și pe preoți, între care și pe Augustin Dănilă din Uileacul de Beiuș, să-i raporteze urgent din ce cauză continuă să se folosească în școala din parohia lor, la anumite materii, manuale și *tabele paretale* ungurești; iar acesta din urmă îi raportează, la 7 august, că singurul manual folosit este cel de „geografie a comitatului”, scris de Várady Iosif, care, la fel ca la Petrani, i-a fost repartizat împreună cu *tabelele paretale* de către inspectoratul școlar orădean, în mod gratuit<sup>51</sup>.

Stăruința episcopului pentru „romanizarea” învățământului confesional din eparhia sa, respectiv pentru dotarea școlilor numai cu cărți și materiale didactice românești, izvora probabil din convingerea că guvernul maghiar era dispus să facă, în acest domeniu, conaționalilor săi unele concesii, ca răsplată a sângelui vărsat pentru „patrie și tron” pe diferitele fronturi ale războiului. Ținând cont de starea materială grea a învățătorilor care încă mai funcționau în școlile confesionale greco-catolice, ea pare totuși ceva de domeniul *idealității* sau luxului, căci mulți dintre cei amintiți erau preocupați în primul rând de traiul de toate zilele, de primirea remunerației și de locuință, pentru ei și familiile lor. Este semnificativă în acest sens o plângere mai amplă, trimisă la 23 decembrie 1915 protopopului Dr. Valeriu Hetco de către învățătorul greco-catolic Rudolf Rákosi din amintita comună Uileacul de Beiuș (Vezi Anexa 1)<sup>52</sup>. Din ea rezultă că acesta se afla în *stațiune*, adică pe postul de cantor și învățător, de peste doi ani și că o duce foarte greu din punct de vedere material; el nu-și poate primi întreaga remunerație, deoarece nu i s-a acordat amintitul ajutor de stat, în ciuda faptului că s-a deplasat *personal*, pe propria-i cheltuială, la Budapesta spre a-l solicita. Toate eforturile sale au fost, însă, zadarnice și de aceea starea sa și a familiei sale pare a fi mai rea decât cea a unui cerșetor, căci acesta, refuzat când cerșește de către un trecător, este „miluit” de către următorul, pe când el, dascăl român cu misiune grea, deoarece își educă elevii deopotrivă în spirit patriotic și național, nu-și poate încasa răsplata pentru munca depusă. Aceasta întrucât de la minister i s-a spus că, datorită crizei cauzate de război, nu se mai acordă ajutoare de stat pentru școlile care până atunci nu s-au învrednicit a-l primi. Lipsit de hrană, de haine, de lemne de foc, și refuzat și de săteni, atunci când le-a solicitat sprijin până la sosirea ajutorului de stat, învățătorul

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, f.174

<sup>51</sup> *Ibidem*, f.170

<sup>52</sup> *Ibidem*, f.319

Rudolf Rákosi, care în treacăt fie spus, așa cum rezultă din plângerea sa, vorbește stricat românește, cere protopopului Dr.Valeriu Hetco să-i permită a-și căuta alt post, altă *stațiune*, unde ajutorul de stat se acorda<sup>53</sup>. Într-o scurtă adresă, preotul din localitatea Uileac, Augustin Dănilă, certifică și el, la 1 februarie 1916, adevărul celor spuse de Rudolf Rakosi, menționînd că în 31 ianuarie, acesta s-a „depărtat” din Uileacul de Beiuș. Plecarea învățătorului n-a putut fi împiedicată de protopop, deși la 31 decembrie 1915 îl rugase să rămână pe loc, promițându-i că va exopera pentru el, de la dieceză, primirea, până la acordarea ajutorului de stat, a unei sume de 200 de coroane. Ajutorul de stat a fost aprobat de către minister abia la 28 februarie 1916, deci după plecarea lui Rudolf Rakosi, neregretată, probabil, de prea mulți dintre localnicii din Uileacul de Beiuș, dar cu siguranță regretat de către preot<sup>54</sup>. Motivul era că acesta a fost obligat, prin ordin episcopal, să-i țină locul, fără a fi plătit, desigur. Poate pentru că era o fire indulgentă și poate și datorită vârstei înaintate, Augustin Dănilă nu se bucura din partea elevilor de respectul cuvenit. În 6 martie 1916 el îl anunță pe Dr. Valeriu Hetco că „instrucția școlarilor nici pre lângă cea mai mare bunăvoință nu o poate *conduce*, pentru că școala e depărțitor de casa parohială” și că înainte de sosirea sa acolo, elevii veniți mai de dimineață la școală nu fac altceva decât să se bată între ei, iar alții lipsesc pe motiv că nu pot veni la ore, întrucât ele se țin după masă, adică atunci când ar trebui să muncească în gospodării<sup>55</sup>. În atare condiții Augustin Dănilă propune ca enoriașii să angajeze un om anume, care să întrețină ordinea și disciplina printre elevi, până ce va sosi el la școală, uitând că cei amintiți, împovărați de grijile războiului, nu fuseseră în stare nici să contribuie, în mod provizoriu, la asigurarea salariului pentru învățătorul Rudolf Rákosi, tocmai plecat din comună. Supărat oarecum de aceste pretenții, amintind de viteazul Gogoman din Țiganiada<sup>56</sup>, la 16 mai 1916 Demetrie Radu îl somează pe Augustin Dănilă să lase *mofturile* și să țină cu regularitate prelegerile la școala confesională, amenințându-l că, în caz contrar, îl va sancționa<sup>57</sup>. Episcopul era, în situații de acest fel, extrem de sever și autoritar, și de aceea, încă din 28 aprilie 1916 a trimis protopopilor din eparhia sa o *dispoziție expresă*, cerându-le ca „acolo unde nu este alt *docente* (învățător n.n.) instrucția

<sup>53</sup> *Ibidem*, f.319-320

<sup>54</sup> *Ibidem*, Dos.84, f.48,87

<sup>55</sup> *Ibidem*, f.72

<sup>56</sup> Celebru personaj Gogoman fi scria domnitorului Țării, după ce acesta i-a înarmat pe țigani până în dinți, următoarele: „Rugăm, dar, pe Măria Sa foarte  
Ca să ne deie pă drum v-o pază  
Ori oșteni ce n-au frică de moarte  
Sau și haiduci cu groaznice obrază,  
Că la primejdie să ne ajute;  
Dă ar hi măcar numa două sute”.

(Ion Budai Deleanu, *Țiganiada*, Cântecul I, strofa 110, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984, p.62)

<sup>57</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.84, f.81

școlară, în aceste timpuri grele, să o ia asupra sa preotul local”<sup>58</sup>, de care inițial preotul din Uileacul de Beiuș se pare că nu voia să țină seamă. El și-a intrat în atribuții, adică a început să predea din nou, și de acum regulat, elevilor din Uileac abia din 15 mai 1916, după ce în prealabil se confruntase și cu o vizită în școală a unui inspector de la Oradea, efectuată la 1 aprilie același an, când i s-a *propus* să se renunțe la cuvântul „român” de pe inscripția școlii și ca „lângă trepte(le) de către stradă să se pună ceva razem, ca să nu cadă școlarii când se îmbulzesc afară din școală”<sup>59</sup>. Preotul Augustin Dănilă a mai încercat de câteva ori, pe parcursul anului 1916, să se degrezeze de sarcina „împovărătoare” a instrucției școlare, cerând ca în comuna Uileac, în locul lui Rudolf Rákosi, să fie numit alt învățător, însă de la Episcopie i s-a ordonat din nou „ca în viitor să se conformeze, cu toată strictețea, dispozițiunii ... circulare de a prevedea singur instrucțiunea școlărilor, în absența docentului, și fără autorizarea acestui ordinariat, să nu se încumete a sista ... prelegerile”<sup>60</sup>. Cerința impusă de episcopul Demetrie Radu preoților din episcopia sa anticipa de fapt, o dispoziție legală, luată de Ministerul ungar de culte și instrucțiune la 26 august 1916, când s-a elaborat, în acest sens, un rescris (nr.108196), tradus în românește și circulat, în 31 ale aceleiași luni, în toate eparhiile, în care se precizează cine și cum îi va înlocui pe învățătorii mobilizați, precum și în ce fel vor fi remunerați, după cum urmează: „Pe învățătorul intrat la arme, pe timpul serviciului său activ militar, are să-l substituiască, în prima linie, învățător (bărbat sau femeie), calificat absolut, ori cel puțin cu două cursuri preparandiale, sau grijitoare cu diplomă; în lipsa acestora pot fi aplicați și învățători(oare) pensionați, apți, încă, de a propune. Pentru atari substituții e învoit (se permite n.n.) a întregi (completa n.n.) prestațiunile locale, oferite din partea susținătorului (în acest caz ale bisericii greco-catolice n.n.) la 800 cor(oane), însă și acolo unde învățătorul intrat la miliție (oaste, armată n.n.) trage (primește

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, f.82

<sup>59</sup> *Ibidem*, f.83

<sup>60</sup> E interesant să prezentăm aici o situație cu numărul de elevi pe anul școlar 1914-1915 din câteva comune ale protopopiatului Beiuș, așa cum apar ele din documentele de arhivă. Astfel, în anul școlar 1915-1916 la școala confesioanlă greco-catolică din Beiuș exista un număr total de 21 de elevi, dintre care 8 în clasa I, 3 în a II-a, 5 în a III-a, (între aceștia și viitorul pictor Niculiță Papp, trăitor între 1907-1995, cu rezultate bune la toate materiile și eminent doar la caligrafie și desen) și tot 5 în a IV-a; la cea din Finiș în anul școlar 1914-1915 erau 59 de elevi (20 în clasa I, 23 în a II-a, 13 în a III-a și 3 în a IV-a) dintre care au frecventat orele regulat și au dat examen de sfârșit de an doar 33 (la aceștia se mai adăugau și alți 22 înscriși la școala repetițională), iar în anul școlar următor, adică 1915-1916, 56 de elevi (dintre care 25 în clasa I, 16 în a II-a, 10 în a III-a, 4 în a IV-a și unul în a V-a); la cea din Negru știm doar că la 30 mai 1915 ar fi trebuit „să umble” 27 de copii aflați la vârstă școlară și că la 12 iunie 1916 existau 26 elevi, din care 17 în clasa I, și 9 în a II-a, la cea din Petrani, în anul școlar 1914-1915 existau 61 de elevi, din care 26 în clasa I, 19 în clasa a II-a; 16 în a III-a și 19 în a IV-a, iar în 1915-1916 dintre 112 de vârstă școlară, mergeau la ore doar 46, din care 19 în clasa I, 12 în aII-a, 9 în a III-a și 6 în a IV-a; și în fine, la școala de stat din Șuncuiș, (căci cea confesioanlă se desființase) în anul școlar 1915-1916 existau un număr de 34 elevi români dintre care 13 în clasa I, 7 în a II-a, 6 în a II-a, 5 în a IV-a și 3 cîn aV-a. (Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos. 83, f.160-161; Dos.84, f.188, 202-205, 207-210)

n.n.) toată plata, dacă se va convinge, din preliminarul școlii și din atestatul comunal, preste procentul contribuției credincioșilor la susținerea școlii, că susținătorul e incapace (incapabil n.n.) a acoperi toată suma înlocuirii.

2. În lipsa altor substituiți se învoiește și substituie prin preotul local, și e cu mulțumită și recunoștință față de aceia care aceasta și până acuma o au făcut. Pe acei preoți care pe învățătorul dus la miliție îl înlocuiesc prin *propunere sistematică* (predare regulată la școli n.n.) din toate obiectele, e aplicat a-i remunera, cu finea anului scolastic, în măsură echitabilă.

3. Unde în sat ori în alt sat apropiat este altă școală, în care încap toți elevii, sunt a se îndruma acolo, dacă aceasta nu ar umbla cu mari greutate<sup>61</sup>.

Dispoziția guvernamentală prevedea, așadar, nu doar obligația, pentru preoți, de a-i suplini pe învățătorii plecați pe front, ci și remunerarea lor, care însă, din lipsă de fonduri, nu s-a prea aplicat; ceilalți suplinitori, respectiv *cadre* calificate sau necalificate, care îi înlocuiau pe cei plecați pe front, au fost plătiți, însă, așa cum prevedea legea. Unde acest lucru nu s-a putut face, și mai ales în locurile în care preoții nu-i suplineau pe învățători, pericolul înființării școlilor cu limbă de predare maghiară se arăta din nou actual. Acest lucru îl exprimă, în numele locuitorilor mineri din Băița, preotul greco-catolic George Papp, într-o scrisoare a sa către Dr. Valeriu Hetco, la 3 august 1916 (Vezi Anexa 2)<sup>62</sup>. El reamintește protopopului că legile școlare din Ungaria stabilesc anumite cerințe față de învățământul confesional românesc, legate în mod firesc de programă, de dotarea cu manuale și rechizite, precum și de aspectul clădirilor unde acesta se desfășoară<sup>63</sup>, care din nefericire în Băița nu pot fi îndeplinite, întrucât acolo lipsește edificiul școlar. Din acest motiv, locuitorilor români din comună le e frică ca nu cumva oficialitățile să desființeze, ca în alte părți, școala confesională românească și să înființeze o alta, de stat, cu limba de predare maghiară. Spre a se evita o astfel de situație, preotul propune ca biserica să cumpere de la *erariu*, adică de la stat, o clădire potrivită pentru școală, dintre cele care tocmai urmau să fie vândute. În acest scop el a extras, din *Cartea funciară*, numerele topografice ale clădirilor pe care *Oficiul montanistic de la Băița* urma să le pună în vânzare. Îi trebuiau, însă, bani, căci cei din fondul parohiei sale fuseseră cheltuiți cu repararea bisericii și a Casei parohiale (pentru material și plata constructorilor). Încurajat de faptul că într-o vizitație efectuată la Băița protopopul Dr. Valeriu Hetco promisese minerilor, în majoritate greco-catolici, să intervină la Episcopie spre a-i ajuta să achiziționeze, pentru școala lor, o clădire corespunzătoare, preotul George Papp îl roagă să binevoiască a-l sfătui la ce instituție să se adreseze în acest scop și bineînțeles de unde să ceară banii necesari<sup>64</sup>. Edificiul amintit nu s-a cumpărat,

<sup>61</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.84, f.246

<sup>62</sup> *Ibidem*, f.238

<sup>63</sup> Vezi Dr. Balló József, *op.cit.*, p.37-43, 67-69, 106-108, 112-113; Blaga Mihoc, *Biserica și societate...*, p.213-214

<sup>64</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.84, f.238

în ciuda eforturilor depuse de preotul din Băița, căci, dintr-un raport asupra situației învățământului confesional greco-catolic în protopopiatul Beiuș, cerut telefonic de episcopie, întocmit la 7 septembrie 1917 și înaintat acesteia peste cinci zile, aflăm că în anul școlar 1916-1917, în localitatea amintită a funcționat o școală maghiară frecventată de copiii minerilor greco-catolici (Vezi Anexa 3<sup>65</sup>). În acest raport se precizează că, în protopopiatul sau districtul Beiuș, intră 14 comune, cu 13 parohii și o filie, existând edificii școlare în 11 comune, dintre care în 8 școlile confesionale greco-catolice românești funcționează neîntrerupt (Beiuș, Delani, Finiș, Negru, Petrani, Prisaca, Uileac și Vălani), iar în 3 doar școli în limba maghiară (Băița, Ioaniș și Șuncuiș); în Drăgoteni și Pocola, în schimb, din lipsa unui local propriu, școala confesională greco-catolică funcționează împreună cu cea ortodoxă, iar în comuna Vintere nu există edificiu școlar. În raport se mai arată că elevii din Șuncuiș și Ioaniș „umblă” la școlile de stat întemeiate acolo, că cei din Băița frecventează școala romano-catolică, unde din fericire predă învățătorul pensionat Petru Mureșan, probabil în ungurește și românește, că la școala confesională românească din Negru, lipsită de învățător titular plecat pe front, a predat preotul local George Ardelean, iar la cele din Fiziș, Prisaca, Uileac și Vălani procesul de învățământ s-a poticnit aproape cu totul, datorită lipsei dascălilor și faptului că preoții au refuzat să-i suplinească, și în fine că în Beiuș, Delani, Finiș, Negru și Petrani cursurile s-au ținut în mod regulat, adăugând, totuși, că în acel an școlar învățătoarea Elena Voștinar din Delani a trecut la ortodoxie și ca urmare la 18 septembrie 1916, a fost demisă din funcție<sup>66</sup>.

Protopopul din Beiuș *concluzionează*, în raportul său, că în anul școlar 1916-1917 în districtul aflat în subordinea sa au funcționat, tot ca în anul precedent, cinci dascăli, *puteri didactice*, cum le numește el, și anume 4 bărbați și o femeie, dintre care 2 (bărbați) în Beiuș, 1 (femeie) în Delani, 1 (bărbat) în Finiș și 1 (tot bărbat) în Petrani, iar examenele de sfârșit de an s-au ținut în luna aprilie în toate comunele, adică în Beiuș la 24 mai, obținându-se rezultate bune (la Beiuș), satisfăcătoare (Delani și Finiș) și slabe (Petrani)<sup>67</sup>. El face, apoi, referiri la faptul că în școala din Prisaca

<sup>65</sup> *Ibidem*, Dos.86, f.84

<sup>66</sup> *Ibidem*

<sup>67</sup> Prezentăm mai jos câteva statistici privind *starea* învățământului confesional greco-catolic în anul școlar 1916-1917, în 4 dintre comunele protopopiatului Beiuș. După o situație din 31 decembrie 1917 în Băița exista un număr de 16 copii de școală, între 6-12 ani (6 băieți și 10 fete), dar aceștia „n-au umblat regulat la școală”. În Delani, existau, așa cum se consemnează într-un tabel întocmit la 12 iulie 1917, 62 de elevi de vârstă școlară între 6-12 ani (33 băieți, 29 fete), dar dintre ei au frecventat cursurile doar 58 (32 băieți și 26 fete). În comuna Finiș, unde funcționa ca învățător același Ioan Mândru, în anul școlar 1916-1917 au existat, așa cum se arată într-un raport din 29 iulie 1917, 82 de elevi obligați să urmeze școala, dintre care 62 între 6-12 ani (32 de băieți și 30 de fete) și 20 între 13-15 ani (6 băieți și 14 fete). Dintre aceștia, însă, la școală s-au prezentat doar 75, din care 55 între 6-12 ani (27 de băieți și 28 de fete) și 20 între 13-15 ani (6 băieți și 14 fete). La sfârșitul anului școlar în școala de la Finiș mai existau 62 de levi, dintre care 21 în clasa I, 25 în a II-a, 8 în a III-a, și 8 în a IV-a. În același an școlar, o statistică din 29 mai 1917 arată că în Petrani existau 127 de case și 793 locuitori (379 bărbați și 414 femei), 121 copii de vârstă școlară, dintre care 84 de 6-12 ani (41 băieți și 43 fete) și 37 de 13-15 ani (17 băieți și 20 fete). Școala era, însă, frecventată doar de 33 elevi între 6-12 ani, dintre care 21 băieți și 12 fete. Cursurile se țineau într-o clădire construită în 1909, din cărămidă și cu



acoperiș de țiglă, sala pentru lecții fiind lungă de 10 m, lată de 6,2 și înaltă de 3,5. Locuința învățătorului, aflată în corpul clădirii, se compunea din două camere, o bucătărie și o cămară. Acesta era plătit anual cu 1084 coroane, la care se adăuga și o cantitate de cereale, în valoare de 116 coroane. Pentru că învățătorul plecase pe front, era suplinat de preotul Sever Buzillă. Acesta a întocmit, la 20 iunie 1917, un inventar al dotării cu mobilier și rechizite al școlii confesionale greco-catolice din comuna sa, care se prezintă astfel:

Nr.crt.	Mobilier	Buc.	Nr.crt.	Rechizite	Buc.
1	Catedră	1	1	Flamura (steagul) Ungariei	1
2	Bănci pentru școlari	18	2	Emblema	1
3	Laviță pentru oaspeți	1	3	Mașină de calculat	1
4	Tablă neagră	1	4	Model corpuri geometrice	10
5	Dulap cu 2 uși ptr.rechizite	1	5	Mapa Comitatului Bihor	1
6	Ținător de apă	1	6	Mapa Ungariei	1
7	Ținător de mape	1	7	Mapa Europei	1
8	Scuipătoare igienice	4	8	Mapa Globul pământului	1
9	Calamar (Călimară n.n.)	1	9	Colecții de insecte	1
10	Ștergător de încălțăminte	1	10	Colecții plante	1
11	Ușile școlii	2	11	Colecții de minerale	1
12	Ferestrele salei de învățământ	4	12	Vas ptr. apă (sticlă)	1
13	Cuptor	1	13	Pâlnie sticlă	1
			14	Scriptete	1
			15	Cumpănă cu 3 greut.de 5 kg	1
			16	Vase comunicatoare	1
			17	Globorama	1
			18	Model mașină cu aburi	2
			19	Oglindă	1
			20	Linte (lunetă n.n.) pe pedestal	1
			21	Prismă	1
			22	Magnet potcoavă	1
			23	Băț de sticlă	1
			24	Pendul electric	1
			25	Himnus (Tabelă de perete)	1
			26	Liniar de tablă	1
			27	Triunghi drept	1
			28	Compas (tirțin) de tablă	1
			29	Retortă	1
			30	Bidon de prins aburi	1
			31	Pocal de fier	1
			32	Sticlă ptr. udat 500 gr	1
			33	Clopot sticlă	1
			34	Cucurbătă ?	1
			35	Sifon	1
			36	Fântână cu pompă	1
			37	Foiul	1
			38	Furcuță sunătoare	1
			39	Ac magnetic	1
			40	Clopoțel electric	1
			41	Țevi de sticlă	multe
			42	Țevi de cauciuc	2
			43	Dop plută	2
			44	500 gr. piatră brună	1
			45	500 gr. acid clorhidric	1

lipsesc „bănci și mobilatură”, sobă pentru foc, și în fine că edificiul școlar din Vălani de Beiuș trebuie reparat<sup>68</sup>. Lăsarea acestuia în paragină o pune pe seama foștilor dascăli de acolo și bineînțeles a preotului. La 3 iunie 1917 Dr. Valeriu Hetco s-a deplasat în această comună și a vizitat școala, cerându-i expres preotului să întrețină curățenia, să repare geamurile care erau sparte și murdare, să confecționeze niște *lavițe* în locul băncilor vechi și stricate<sup>69</sup>. Peste câteva luni, adică la 16 ianuarie 1918, Dr. Valeriu Hetco se va grăbi să-l mustre pe acesta din urmă pentru faptul că, „în butul (ciuda n.n.) atâtor îndemnuri și porunci, acolo (la Vălani n.n.) nici acum nu se ține prelegere cu școlarii obligați la școală”, și nu s-au îndeplinit pretențiile sale, exprimate la 3 iunie 1917<sup>70</sup>. Supărat pe preot, care motivează toate deficiențele prin neprimirea niciunui, ajutor de la „scaunul școlar”, protopopul îi impută faptul că în realitate nici nu voiește, nici nu este capabil a face ceva în folosul școlii. La fel se arată și față de „docentele suplinitor, căci deși îl asigurase că va primi pentru propunere venitele locale, pentru care s-a angajat și înaintea D-lui inspector a propune”, nu s-a ținut de cuvânt. „Ce preot e acela”, se întreabă retoric Dr. Valeriu Hetco, în mustrarea amintită, „care nici în atari lucruri mici nu e în stare să executeze poruncile mai marilor săi?”, somându-l pe preotul Sever Buzillă să-i împlinească dispozițiile și să-i raporteze asupra acestui fapt în termen de 5 zile<sup>71</sup>. O mustrare asemănătoare a trimis Dr.

			46	250 gr.cink forgács	1
			47	Tablă „Să ne ferim de băuturi spirtoase”	1
			48	Un catehism	1
			49	O istorie biblică	1
			50	Abecedar român	1
			51	Abecedar maghiar	1
			52	Carte de citire rom. cls. II, III, IV	4
			53	Curs de învățarea limbii maghiare	1
			54	Aritmetică	1
			55	Geografie	1
			56	Carte poștală	1
			57	Néptanítók Lapja 1911 (publicație)	117
			58	Icoane de intuițiune din istoria Ungariei	10
			59	Inscripții	4
			60	Pene de scris și creion	3
			61	Protocolul elevilor școlari pe anii 1911/12, 1912/13, 1913/14, 1914/15, 1915/16	16

Petrani, la 20 iunie 1917

Sever Buzillă, docentele școlalei

(Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.87, f.61/62)

<sup>68</sup> *Ibidem*, Dos.87, f.77

<sup>69</sup> *Ibidem*, Dos.88, f.2

<sup>70</sup> *Ibidem*

<sup>71</sup> *Ibidem*

Valeriu Hetco la aceeași dată de 16 ianuarie 1918 și „învățătorului suplinitor” și preotului Cornel Marian din Prisaca, reproșându-i că în sala de clasă a școlii confesioanelor greco-catolice de acolo nu sunt decât două lavițe și că nu există sobă de încălzit<sup>72</sup>. La această imputare Cornel Marian răspunde pe larg peste două zile, adică la 18 ianuarie 1918 (Vezi Anexa 4)<sup>73</sup>. În acest răspuns precizează că a lipsit din localitate în perioada dintre 1 noiembrie 1917 și 5 ianuarie 1918, neputându-se, de aceea, ocupa de remedierea lipsurilor sesizate de către Dr. Valeriu Hetco. A avut, de la sosirea în Prisaca, unde s-a angajat să servească de învățător în locul socrului său, preotul titular Ioan Oprea, intenția de a face bine învățămîntului confesional local. N-a putut realiza, însă, în acest sens nimic, datorită „nepăsării”, deja tradiționale, a țăranilor față de soarta instrucției școlare a copiilor lor. A convocat, într-o adunare generală, așa cum îl sfătuiseră protopopul Dr. Valeriu Hetco, atât pe membrii scaunului școlar, cât și pe toți enoriașii cu fii de vârstă școlară, rugându-i să-l sprijine în acțiunea de „aranjare” a școlii și de dotare a ei cu bănci, tablă și sobă de încălzit, care după socoteala sa ar fi costat 600 de coroane și să-l remunereze anual pentru „prelegeri” cu alte 600, gata fiind, însă, ca din această sumă să accepte o scădere de până la 200 de coroane<sup>74</sup>. Țăranii au declarat, însă, sus și tare, în acea adunare, că nu au posibilitatea nici măcar să-și „îmbrace și încălțe” copiii pentru a putea frecventa *orele* sau *lecțiile*, necum să mai contribuie la dotarea școlii și la remunerarea dascălului. Pe lângă aceasta au mai motivat că nu-și trimit fiii la școală, pentru că sunt obligați să-i folosească în gospodărie.

Întristat, el cu preotul titular au vrut să mai țină o adunare generală, dar la ea, n-a participat niciun enoriaș, după care a lipsit, așa cum am arătat mai sus, vreme de mai bine de două luni din comună, de colectarea fondurilor menționate urmând a se ocupa Ion Oprea, socrul său. În ziua de Crăciun a anului 1917 acesta a încercat să strângă cu „tasul” la liturghie câțiva bani pentru copiii orfani, dar de la cei peste 200 de asistenți la serviciul divin nu s-a putut „ejecta” decât o coroană 56 fileri, și e lesne de închipuit în câtă vreme ar fi reușit să adune, așa cum se plănuse, cele 1200 de coroane pe seama școlii și a învățătorului. Cornel Marian promite că va mai încerca, încă o dată, să-i lămurească pe enoriași despre necesitatea de a face sacrificii pentru nevoile școlii lor, nefiind, însă, convins că în această acțiune a sa ar putea reuși. În încheiere, în relatarea sa scrisă își cere scuze de la protopop pentru că n-a fost în stare să-i împlinească dispoziția, rugându-l să arate și „forurilor mai înalte” cele scrise de el. Peste circa două luni, adică în 24 martie același an 1918, Dr. Valeriu Hetco sosește la Prisaca și participă la o ședință a senatului școlar, propunând să se adune, de la enoriași, suma de 100 de coroane, din care să se podească clasa și să se confecționeze încă patru lavițe, urmând ca masa și scaunul pentru dascăl să se împrumute de la protopopiat. Săraci și lipsiți de interes, așa cum

<sup>72</sup> *Ibidem*, f.47

<sup>73</sup> *Ibidem*, f.218-219

<sup>74</sup> *Ibidem*

constatase Cornel Marian, sătenii nu oferă, în scopul menționat, decât 26 de coroane, și de aceea, la 27 martie același an, el se plânge protopopului că nu poate *propune* la copii, întrucât nu s-au strâns banii necesari pentru nevoile școlii și pentru remunerația sa. La intervenția energică a lui Dr. Valeriu Hetco, enoriașii promis că vor oferi, pentru poditul sălii de clasă, precum și pentru confecționatul băncilor și cumpărarea unei sobe de încălzit, 200 de coroane, în așa fel ca, în 1 aprilie 1918, la școala confesională din satul lor cursurile să reînceapă. Cornel Marian promite și el, ca să-și dovedească buna credință, că va preda timp de o lună fără nicio remunerație<sup>75</sup>.

În cele din urmă la Prisaca școala s-a redeschis în condiții ceva mai bune, deși prezența la ore a elevilor era tot deficitară. Așadar, putem conchide că pe ansamblu învățământul confesional greco-catolic românesc se degrada în continuare datorită mai ales lipsei de cadre, căci învățătorii se aflau, cum am arătat, pe front.

În toamna anului 1918, Împărăția austro-ungară ajunsese, însă, la capătul puterilor; sleită materialicește, măcinată de lupta naționalităților pentru drepturi și libertăți, ea se rostogolea în prăpastia destrămării. În aceste condiții guvernul de la Budapesta a devenit dintr-o dată dispus a face românilor anumite concesii, cum ar fi cele privind, de exemplu, învățământul. O circulară a episcopului Demetrie Radu către preoții și învățătorii confesionali din dieceza sa, din 6 noiembrie 1918, este semnificativă în acest sens<sup>76</sup>. În ea se spune, în esență, că la începutul acelei luni ministrul ungar al cultelor și instrucțiunii publice i-a notificat „cum că în școlile elementare cu limba de propunere românească, limba maghiară de azi încolo în clasele I și II nu e obligatorie”<sup>77</sup>. Pornit pe drumul concesiilor, acordate desigur ca efect al presiunilor Consiliului Național Român nou creat, guvernul maghiar a „pășit” mai departe, emițând, la 25 noiembrie 1918, o dispoziție (nr.206631) în care așa cum rezultă din nota de comunicare a ei în parohiile diecezei, făcută la 5 decembrie 1918 de către episcopul Demetrie Radu, se precizează că în școlile elementare și în azilele de stat, cu elevi sau copii de altă limbă decât cea maghiară, predarea se va face în limba majorității elevilor, iar acolo unde sunt și elevi maghiari, limba lor se va întrebuița „pe mai departe ca limbă auxiliară”<sup>78</sup>. Dispoziția mai preciza că în școli ca cele de mai sus, în clasele a I-a și a II-a limba maghiară nu se va mai

<sup>75</sup> *Ibidem*, În ciuda faptului că învățătorii suplinitori își dădeau în multe locuri osteneala pentru a face ca starea învățământului să se îmbunătățească, frecventarea școlilor confesionale era destul de precară. Din documentele de arhivă rezultă că în anul școlar 1917-1918 în Delani existau 73 de copii de vârstă școlară (între 6-15 ani) dintre care 55 între 6-12 ani (22 băieți și 33 fete) și 18 între 13-15 ani (7 băieți și 11 fete), mult mai mult decât sunt astăzi, când după știința noastră școala s-a desființat; în Petrani, sat pe atunci cu 127 de case și 735 enoriași (320 bărbați și 410 femei), existau 77 elevi, dintre care în clasa I 46, în a II-a 15, în a III-a 10, în a IV-a 6. După examenele de sfârșit de an școlar au rămas necalificați nu mai puțin de 44 (28 din clasa I, 8 din a II-a, 5 din a III-a și 3 din a IV-a). În anul școlar 1919-1920 în comuna Vălanii de Beiuș existau 84 copii de școală, dintre care 58 între 6-12 ani (25 băieți și 33 fete) și 26 între 13-15 ani (11 băieți și 15 fete). Școala era însă frecventată de 18 elevi ( Dos.88, f.43, 242-245, 263; Dos. 89, f.52)

<sup>76</sup> *Ibidem*, Dos. 88, f.181

<sup>77</sup> *Ibidem*, f.216

<sup>78</sup> *Ibidem*

preda de fel. Pe cale de consecință, și „în spiritul echității”, în acele școli de stat elementare, unde elevii de limbă maghiară sunt în majoritate, se va preda și în viitor în ungurește, în timp ce „limba majorității populației nemaghiare (adică româna n.n.) din zonă va fi limbă (de predare n.n.) auxiliară (iar n.n.) limba minorității, începând de la a III-a clasă, se va propune ca studiu regulat”<sup>79</sup>. În dispoziție se mai arăta, apoi, că în școlile medii „superioare și civile” (de băieți și de fete), în „gimnaziile reale și comerciale superioare”, cu limba de propunere maghiară, se va introduce, ca studiu regulat și limba maternă a locuitorilor din acel teritoriu, într-un număr de ore fixat de minister și de inspectorii școlari, în scopul nedeclarat, desigur, de a-i pregăti spre a se implica rapid și temeinic în viața comunităților sociale din acele locuri. În mod neabătut, însă, în orice fel de instituție școlară religia se va preda numai în limba maternă a elevilor.

Toate aceste prevederi trebuiau anunțate enoriașilor de la amvon de către preoți, pentru ca aceștia, „la caz de lipsă și până la definitiva regulare, să-și știe apăra drepturile sale, pretinzând executarea lor”<sup>80</sup>. De altfel, la Liceul din Beiuș și la Preparandia din Oradea s-a trecut, încă din 15 noiembrie 1918, la repunerea românei în drepturile ei legale, avute înainte de 1888, în sensul că ea a devenit din nou, în acestea, limbă oficială de predare. Datorită lipsei cadrelor specializate, la școlile de stat din Beiuș, Ioaniș și Șuncuiș folosirea limbii maghiare a continuat și în anul școlar 1918-1919. Încurajați de împrejurări, enoriașii greco-catolici din localitățile unde școlile confesionale românești fuseseră închise au început să facă demersuri pentru reînființarea lor. În acest context, la 4 decembrie 1918 preotul George Papp<sup>81</sup>, împreună cu cei doi curatori ai săi, Gherasm Ghergariu și Atanasie Marnea și cu alți șapte locuitori din Băița, înaintează episcopului Demetrie Radu o petiție, solicitând bani pentru cumpărarea unei clădiri pe seama școlii românești confesionale ce va urma să se redeschidă. Ei arătau că doresc să-și cultive „limba ... maternă în școală și biserică”, nemaifiind de acord ca fiii lor, care din 1913 până în acel moment frecventaseră școala romano-catolică, să învețe într-o instituție școlară străină.

La 15 decembrie același an, episcopul Demetrie Radu ordonă ca în toate parohiile, unde școlile confesionale greco-catolice fuseseră desființate, să se reînființeze; la mai bine de o lună după sosirea acestui ordin, respectiv la 19 ianuarie 1919, tocmai în vremea în care sângeroasele trupe de secui ocupaseră zona, senatul școlar din Băița, întrunit de urgență, ajunge la concluzia că, întrucât „școala primară

<sup>79</sup> *Ibidem*

<sup>80</sup> *Ibidem*

<sup>81</sup> George Papp a venit la Băița încă din 16 mai 1913. În acel timp, în localitate funcționa ca învățător Ioan Filip, primind un salariu anual de 1200 de coroane, din care 818 de la stat ca „ajutor anual” și 382 de la enoriași. El locuia într-o clădire în care funcționa și școala, închiriată de la firma <<Darvasi>>, cu suma de 100 coroane anual. La sfârșitul anului 1913 contractul de închiriere a încetat și din acest motiv practic s-a desființat și școala, învățătorul Ioan Filip mutându-se la Vintere. Copiii români ai minerilor greco-catolici vor frecventa, în continuare, școala romano-catolică, la care însă după plecarea pe front a învățătorului titular a fost invitat să predea învățătorul pensionar Petru Mureșan. (Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.89, f.92)

națională de Băița, din propriile puteri n-o pot înființa, ci numai cu ajutor de la stat, din acel motiv că nici localitate (în sensul de clădire proprie n.n.), nici sală de învățământ în Băița nu este”, ar fi potrivit ca ea să se deschidă în clădirea „vigilantului” de pădure, adică a pădurarului, „de pe lângă Episcopul romano-catolic din Oradea”, iar salariul „dascălului” să fie de 400 de coroane anual, din care 183 din „fondul pensiunii băieșilor” și 217 „eiectați” sau colectați de la credincioși, rămânând ca la această sumă să se adauge o alta, apreciată de bunăvoința episcopului, din partea diecezei<sup>82</sup>. Preotul și membri Scaunului școlar din Băița mai sperau, însă, să câștige, pentru parohia și școala lor confesională, un plus de venituri de pe urma unui ipotetic schimb de proprietăți între un oarecare Dionisie Iordan, funcționar al primăriei Beiuș, și Domeniul greco-catolic din orașul cu nume omonim, în sensul ca cel amintit să primească, pentru cele 20 iugăre 400 de stânjeni ale sale (16 iugăre cultivabil, 3 iugăre „pădure defrișată”, 1 iugăr 400 stânjeni „grădină cu pomi altoiți”), aflate în Vașcău, date parohiei greco-catolice Băița, o suprafață echivalentă în hotarul orașului Beiuș<sup>83</sup>.

Problema redeschiderii școlilor confesionale greco-catolice s-a pus și în alte localități, unde acestea fuseseră desființate. Astfel, la Ioaniș, la 12 ianuarie 1919 s-a ținut o adunare a enoriașilor, cu participarea preotului și a 28 de țărani, spre a alege un curatorat sau senat bisericesc nou, și cu acea ocazie, „prezidiul” de organizare, impregnat de idealurile redeșteptării naționale, atât de vehiculate atunci și acolo, a declarat că „are ferma hotărâre ...(ca) până când se va prelua în posesiunea românească școala de stat din loc, să redeschidă școala veche confesională”, însărcinându-l pe curatorul Vasile Crăciun „să primească sarcina de a da în acest an școlar elevilor români cevași cunoștințe de carte românească”<sup>84</sup>.

Remunerația sa se va face în *bucate*, adunate de la săteni, (de la fiecare număr de casă câte „un pătrar de vică”, adică aproximativ 6-7 kg), poporenii acceptând, „cu plăcere și bucurie..., ca școala, îndată după ce se vor fi făcut curățirile de lipsă... și plinirea reparațiilor cerute, să fie redeschisă și dată destinațiunii sale înalte și frumoase, de a propaga lumină și carte românească, de la împlinirea cărei misiuni tirania oarbă a unui șovinism volnic o au privat acu-s 17 ani”<sup>85</sup>. Sosirea secuilor la Beiuș a obstaculat *elanul național* al sătenilor, făcând ca redeschiderea școlii confesionale greco-catolice românești să fie amânată până după alungarea acestora de către armata română<sup>86</sup>. Noua stăpânire, cea românească, a făcut ca în Eparhia greco-catolică de Oradea preocuparea pentru dezvoltarea învățământului confesional românesc să se intensifice, într-un context schimbat, cel al existenței de acum a Statului Național Unitar, prin alipirea Transilvaniei și a celorlalte provincii la Vechea Românie. Resortul învățământului din Consiliul Dirigent le-a cerut

<sup>82</sup> *Ibidem*, Dos.89, f.83, 215

<sup>83</sup> *Ibidem*, f.84

<sup>84</sup> *Ibidem*, f.103

<sup>85</sup> *Ibidem*, f.103

<sup>86</sup> Vezi C. Pavel...

episcopilor să întocmească, în acest sens, rapoarte concrete, cu situația școlilor din eparhiile lor, ca să poată lua anumite măsuri, legate de alocarea fondurilor pentru întregirea remunerației cadrelor, care acum trebuia preluată de Statul Român. Solicitați de către Demetrie Radu, printr-o circulară emisă la 28 mai 1919, protopopii din Eparhie îi trimit *situații* asupra învățământului confesional din districtele lor, cea a Dr. Valeriu Hetco din Beiuș fiind redactată după modelele mai vechi, ale dărilor de seamă ce se întocmeau la fiecare sfârșit de an școlar (Vezi Anexa 5)<sup>87</sup>. De fapt această *situație* (sau *conspect*) a fost redactată pe baza a numai zece note sau rapoarte sosite din parohii, care erau în număr de 13 plus o filie, și în ea se arată că în toate acestea, în afară de Fiziș, există *clădire* sau local pentru școală, precizând, totuși că în Băița ea este necorespunzătoare, iar în Pocola și în filia Drăgoteni, până la eliberarea teritoriului de către armata română, școlile confesionale greco-catolice au funcționat în aceeași clădire cu cele ortodoxe<sup>88</sup>. Dr. Valeriu Hetco mai arată, la fel ca în alte *situații* mai vechi, întocmite de el și pomenite mai sus, că în anul 1918-1919, *școlile* confesionale au funcționat în mod neîntrerupt doar la Beiuș, Finiș, Petrani și Pocola, și „provizoriu” sau cu discontinuitate, în Delani, Negru, Uileac și Vălani, în timp ce în Ioaniș și Șuncuiș elevii români au *umblat* la școala maghiară de stat, iar în Băița, Drăgoteni, Fiziș și Prisaca pur și simplu nu au mers la nicio școală, căci n-au avut unde. Până la acea dată, acolo unde școlile au funcționat, s-a primit în mod regulat ajutor de stat, fără de care, consideră Dr. Valeriu Hetco „pe viitor acestea nu pot exista”. Dascălii celor care au funcționat în mod provizoriu au fost plătiți slab, și numai din ceea ce s-a putut aduna de la enoriași, adică în produse, fapt care presupune ca și acestea să

<sup>87</sup> Din referirile lui Dr. Valeriu Hetco asupra învățământului confesional greco-catolic din protopopiatul său pe anul școlar 1918/1919 s-au păstrat în fondul arhivistic al Protopopiatului greco-catolic Beiuș, doar câteva, după cum urmează: la școala din Uileac existau, la sfârșitul anului școlar amintit, 39 de elevi, dintre care 31 în clasa I, 4 în a II-a și 4 în a III-a; la cea din Vălani erau, la începutul anului școlar 1919/1920 (după o consemnare din 15 noiembrie 1919) 84 copii de școală, dintre care 58 de 6-12 ani (25 băieți și 33 fete), 26 de 13-15 ani (11 băieți și 15 fete), dar era frecventată numai de 18; școala din Delani suferise în timpul revoluției lui Béla Kun mari distrugerii (îi lipseau două uși, îi fusese rechiziționat, contra a numai 148 coroane, un clopot de 37 kg, donat de Vasile Ignat), avea o grădină de 10 ari, un grajd acoperit cu țiglă și un teren cultivabil de 2 iugăre 750 stânjeni. (Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.88, , f.59); cea din Negru, construită din piatră și acoperită cu țiglă, avea o sală de învățământ cu 13 bănci și două table, o locuință pentru învățător cu două camere, o bucătărie și o cămară, „toaletă ecologică” cu trei încăperi, grajd cu două „despărțăminte”, coteț pentru animale mici, grădină de 5 ari și un teren arabil în suprafață totală de 80 ari (Dos. 89, f.241-242), fiind frecventată în anul școlar 1920/1921 de 40 elevi (26 în clasa I, 14 în clasa a II-a) (Dos.93, f70); cea din Uileac, ocupată în acel timp de biroul *miliției* (armatei n.n.) Regimentului VI Vânători din 1919, care îi provocaseră mari distrugerii îl avea ca învățător pe Gheorghe Ardelean din 1921 (Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos. 93, f.70)

<sup>88</sup> Școala din Pocola se afla pe un intravilan al bisericii greco-catolice, fiind construită pe cheltuiala ortodocșilor, iar în Drăgoteni, în părți egale pe cea a „ambelor strane”. Cu toate acestea ambele școli, și cea din Pocola și cea din Drăgoteni aveau caracter confesional greco „oriental”, adică ortodox, urmând ca pe viitor cele două biserici surori să se înțeleagă între ele cu privire la drepturile ce le au asupra lor (Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.89, f.121)

fie sprijinite, pe viitor, de către Statul Român. Dr. Valeriu Hetco face propunerea ca ajutorul de stat, în condițiile stăpânirii românești, să se acorde cât mai repede școlilor din Delani, Prisaca, Uileac și Vălani, adică acolo unde învățământul confesional greco-catolic stagnase, și în același timp posturile de învățători de aici, până atunci vacante, să se scoată la concurs. El mai propune, totodată, și alte măsuri, și anume: la Băița, unde nici greco-catolicii nici ortodocșii nu dispuneau de clădire pentru școală, să se treacă la întemeierea unei instituții școlare de stat; la Șuncuiș școala maghiară să fie etatizată, devenind românească, la Fiziș și Negru să predea în continuare, adică până la edificarea, pentru școli a unor locale noi, tot preoții, și în fine, ca ajutorul de stat să fie distribuit și școlilor din Beiuș, Feniș și Petrani, care funcționaseră din vechime neîntrerupt. Bazat pe aprobarea protopopului de la Beiuș, preotul din Vălani, Dionisie Văcărescu, solicită, printr-o petiție, la 16 iunie 1919, și obține de la Resortul pentru învățământ din Consiliul Dirigent, condus de dr. Valeriu Braniște, un ajutor de 600 de coroane, pentru a întregi remunerația învățătorului, la care enoriașii contribuiseră cu încă 600. Dionisie Văcărescu arăta că țăranii din Vălani refuzaseră să predea învățătorului o suprafață de 17 iugăre 439 de stânjeni, care aparținea școlii confesionale greco-catolice de aici, fiind folosită în mod abuziv de enoriași<sup>89</sup>. Aceștia din urmă, luați la întâmplare, adică din orice comună, se obișnuiseră să-i evalueze pe dascălii din școlile lor, ori pe preoții care-i suplineau, uneori laudativ, iar alteori critic. La Negru, de exemplu, în 23 noiembrie 1919, pe când preotul Gheorghe Ardeleanu, împlinind porunca protopopului Dr. Valeriu Hetco, își anunța enoriașii că este gata să înceapă „prelegerile” cu fiii lor, a întâmpinat, din partea acestora, o opoziție directă, concretizată prin convocarea, în 24 noiembrie, a unei adunări, la care cei prezenți au hotărât să trimită protopopului un protest împotriva sa. „De cinci ani de când s-au început războiul, copiii noștri au umblat... sub mâna D-lui preot la învățătură... (și) n-am văzut să fi făcut ceva succes cu ei. Dl. Preot n-au avut grijă de copii să-i învețe, numai să se servească cu ei, și acuma poporeni nu voiesc nici cum să-i deie pe băieți sub mâna d-lui Preot să-i învețe”, arătau enoriașii din Negru, în protestul lor<sup>90</sup>.

Din solidaritate de *castă*, probabil, dar și datorită firii sale înțelegătoare, protopopul Dr. Valeriu Hetco a refuzat să ia vreo măsură punitivă împotriva preotului din Negru, povățuindu-l să se ocupe cu mai multă stăruință de elevii săi. Din păcate situația din școala confesională greco-catolică de la Negru nu s-a îmbunătățit, astfel încât, în anul următor, inspectorul școlar Gheorghe Tulbure din Oradea face acolo o inspecție, și la 19 martie 1920 trimite Episcopiei constatările sale, în care declară că rezultatele obținute la catedră de preotul Gheorghe Ardeleanu sunt „cu desăvârșire

<sup>89</sup> *Ibidem*

<sup>90</sup> Acest protest este semnat de 20 capi de familie, după cum urmează: Nicolae Boldi, Luca Borha, Ioan Borha, Ioan Giurgiu, Maria Giurgiu, Moise Giurgiu, Dumitru Jurca, Lazăr Jurca, Vasile Jurca, Gheorghe Hinț, Ioan Hinț (primul), Ioan Hinț (al doilea), Ioan Hinț (al treilea), Ioan Hinț a Bumbului, George Nesse, Saveta Stanci și Ana Tulcan. (Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.89, f.229)



neîndestulătoare”<sup>91</sup>. Această constatare, veridică probabil, a provocat mânia vicarului general episcopesc Iacob Radu, om de o mare distincție intelectuală; ca urmare el a trimis, la 23 martie 1920, protopopului Dr. Valeriu Hetco o *adresă*, exprimându-și nemulțumirea față de „atitudinea” preotului din Negru, privind cauza școlii la care preda, semnalată și etichetată cu un calificativ dezonorant de către amintitul inspector orădean. (Vezi Anexa 6). Lui Iacob Radu nu-i convenea această situație, temându-se ca nu cumva organele de stat să rămână încredințate că Instituția ecclesială greco-catolică nu este capabilă să gestioneze, cum se cuvine, chestiunea școlilor confesionale. El era convins și voia să convingă și pe preoții din dieceză, că profesiunii lor îi incumbă misiunea nobilă de a contribui la propășirea instituției școlare greco-catolice, pe care preotul din Negru a neglijat-o, deși s-a bucurat de remunerația cuvenită învățătorului. Din acest motiv recomandă ca cel amintit să fie supravegheat sau controlat îndeaproape, pentru a putea suplini lipsurile semnalate de inspectorul Gheorghe Tulbure, *renitentul* urmând a fi obligat, dacă va persista în nepăsare, să returneze toți banii primiți pentru activitatea de la catedră<sup>92</sup>. Speriat de aceste observații, la 14 aprilie 1920 preotul din Negru îl informează pe Dr. Valeriu Hetco că elevii din parohia sa, „nu vin la școală”, și că dacă se plânge primarului acesta nu-l ajută, fapt pentru care renunță să mai facă pe învățătorul<sup>93</sup>. Nu era cu mult mai bună nici situația școlii confesionale greco-catolice elementare de la Beiuș, așa cum se precizează într-un raport al Dr. Valeriu Hetco, din 10 noiembrie 1919, trimis Episcopiei de la Oradea. În acesta se constată că la școala aamintită erau, la acea dată, doar 11 elevi, instruiți „provizoriu” de Alexandru Tyra, un om cinstit, dar foarte slab pregătit din punct de vedere profesional, și destul de în vârstă. Din acest motiv, de altfel, Dr. Valeriu Hetco face propunerea ca școala să fie desființată și elevii să treacă la cea de stat, unde existau doi învățători ortodocși, sugerând ca, pentru elevii greco-catolici, „să se aplice încă o putere (didactică n.n.) greco-catolică, fiind ceilalți doi învățători greco-orientali”<sup>94</sup>. Această ultimă propunere a nemulțumit profund Episcopia, făcând-o să ceară, *ex abrupto*, ca școala confesională greco-catolică elementară de la Beiuș să fie menținută cu orice preț. „Noi, din a noastră parte”, spunea atunci episcopul Demetrie Radu, „nu ne învoim la închiderea școlii din Beiuș pe anul acesta și (la) trimiterea elevilor la școala națională” (de stat n.n.)<sup>95</sup>. El cerea ca, în locul lui Alexandru Tyra să fie adus un altul, capabil, deocamdată suplinitor, și acesta, împreună cu Dr. Valeriu Hetco, să-i mobilizeze pe enoriași spre a-și trimite fiii la școală. Dr. Valeriu Hetco urma a se îngriji ca ea să fie dotată cu mijloacele financiare locale, necesare inclusiv remunerării învățătorului și în acest fel ea să devină o instituție prestigioasă, care „să servească de model și celorlalte școli din

<sup>91</sup> *Ibidem*, Dos.90, f. 95

<sup>92</sup> *Ibidem*, f.75

<sup>93</sup> *Ibidem*, f.76

<sup>94</sup> *Ibidem*, Dos.89, f.223-224

<sup>95</sup> *Ibidem*

dieceză”<sup>96</sup>. Între timp școala continuă să funcționeze, avându-l ca dascăl, până la 30 iunie 1920, tot pe Alexandru Tyra, deși Revizoratul școlar făcea, la 19 martie 1920, o *constatare*, arătând că starea ei este rea, că dascălul amintit e slab pregătit, dezordonat și lipsește de la ore, predarea făcând-o „într-un mod patriarhal”. În 23 martie 1920, în sfârșit, episcopul a propus ca Alexandru Tyra să fie pensionat, tratându-l, totuși, la sugestia Dr. Valeriu Hetco, cu multă îngăduință, întrucât, așa cum spunea acesta din urmă, el era „o personalitate foarte cinstită, om pur, cantor de primă forță și obedient până la *non plus ultra*”, neavând de a face, în cazul său, cu „renitență sau nesupunere, ci cu neputință”<sup>97</sup>.

„Blajinul” învățător Alexandru Tyra nu așteaptă, însă, aplicarea dispoziției de pensionare, ci își dă pur și simplu demisia. La cererea lui Dr. Valeriu Hetco, Senatul bisericesc din Beiuș îl însărcinează, totuși, ca să predea la școală și să cantoreze până la 30 iunie 1920, cu condiția de a-și „da silința să-și împlinească slujba spre îndestulare, și că nu se vor ivi căințe împotriva lui”<sup>98</sup>. În mod ciudat el se amestecă, însă, în politică „însoțindu-se” cu câțiva social-democrați de stânga, coordonați de „celebrul” Petringenaru, luând „parte activă la mișcări politice primejdioase siguranței statului, agitând poporul contra ordinii publice, contra proprietății particulare și a claselor sociale, și îndemnându-l la discordie și răscoală”, fapt pentru care „a fost și deținut și tras la procedură judecătorească”, apoi, de la 15 iunie 1920, pus definitiv în „indisponibilitate” și obligat să plece din locuința bisericii<sup>99</sup>.

Resortul de învățământ din Consiliul Dirigent a dispus, în primăvara lui 1920, organizarea primelor conferințe județene învățătoresți. În Bihor conferința s-a ținut la 5 mai 1920, la ea participând învățători de la toate tipurile de școli, fiecărui participant acordându-i-se o diurnă de 150 de coroane<sup>100</sup>. Dascălii aveau să ia cunoștință, astfel, despre proiectele de plan privind învățământul, ale guvernului de la București, în contextul dorinței ca structurile acestuia să se armonizeze una cu alta, indiferent de zone sau de provincii. Viitoarea lege a învățământului primar, din 26 iulie 1924, va da un cadru legal acestor prime încercări<sup>101</sup>. Până atunci, însă, noua stăpânire românească a găsit că e oportun să pretindă ca toate cadrele din învățământ să depună un jurământ de credință către Rege și guvern. La 17 decembrie 1920 vicarul Florian Stan, rămas provizoriu pe scaunul episcopesc al Diecezei de Oradea, după cumplita dispariție din viață a Episcopului Demetrie Radu, întâmplată la 8 decembrie același an, i-a anunțat pe toți protopopii, și prin ei pe dascălii școlilor confesionale greco-catolice, că la 27 decembrie, la orele 9 dimineața, trebuie să se prezinte la sediul Revizoratului Școlar din Oradea, pentru prestarea jurământului amintit, care „suna” astfel:

<sup>96</sup> *Ibidem*

<sup>97</sup> *Ibidem*, Dos.90, f.68-70

<sup>98</sup> *Ibidem*, Dos.91, f.93

<sup>99</sup> *Ibidem*

<sup>100</sup> *Ibidem*

<sup>101</sup> I.Degău, N.Brânda, *Beiușul și lumea lui*, vol.II, Editura Primus, Oradea, 2008, p.570

„Eu (numele și prenumele n.n.), jur credință Regelui Ferdinand I al României și guvernului, că voi ține legile și ordonanțele țării, mă voi supune superiorilor și îmi voi împlini datorițele, împreunate cu oficiul nou, cu punctualitate și conștiinciozitate, voi purta grijă de binele țării și al școalei și voi păzi secretul oficios. Așa să-mi ajute Dumnezeu!”<sup>102</sup>.

Deponenții acestui jurământ trebuiau să aibă cu ei diploma de școlarizare sau decretul de numire pe post; refuzul prestării sale „va avea drept urmare imediată ștergerea din corpul didactic și excluderea de la fondul regnicolar de pensiuine”<sup>103</sup>. Judecând această *stare de fapt* din punctul de vedere al gânditorului politic contemporan, ea se înscrie perfect în conduita noilor stăpâniri din statele naționale apărute după război, deși poate fi considerată oarecum pripită, întrucât procesul de integrare a Transilvaniei în noul stat, România Mare, de abia atunci începea. E de apreciat, totuși, că din Vechiul Regat au venit în Transilvania, așa cum am arătat altădată, o mulțime de învățători cu excelentă pregătire profesională, care au dus învățământul românesc din Transilvania pe calea unui progres până atunci nemaîntâlnit<sup>104</sup>. Activitatea lor se desfășura, nu în școli confesionale, ci în cele de stat, pentru care optau tot mai mulți dintre *poporeni*, chiar dintre cei până atunci reticenți în astfel de chestiuni, căci ele erau românești. Preotul Ioan Darabant din Fiziș constată, în acest sens, cu mirare, că la trei adunări parohiale, ținute consecutiv cu enoriașii din Fiziș, în 20, 21 și 27 noiembrie 1921, aceștia, „cu mare număr insistau pentru școală de stat”, *povățuiți* fiind de către un învățător din localitate, dornic să se stabilească în satul natal<sup>105</sup>. Realitatea era că în rândul dascălilor existau adânci și mocnite nemulțumiri pentru *postura* de subordonare pe care o aveau față de preoți, moștenită din perioada antebelică și devenită acum *anacronică*, întrucât tot mai mulți dintre aceștia aveau o calificare înaltă, și o concepție pedagogică modernă, în dezacord cu idealurile, socotite de ei, „înguste”, ale parohilor de țară. De altfel, așa cum se menționează într-o circulară a Episcopiei greco-catolice de Oradea, la sfârșitul lui februarie 1922 Ministerul de instrucție din România „a decretat statificarea învățătorilor de la școlile noastre, lăsându-i pe mai departe în postul avut la școala parohială”<sup>106</sup>. Demnitarii din minister ajunseseră la concluzia că biserica, deposedată prin legile de reformă agrară din 1921 de cea mai mare parte a proprietăților sale funciare, nu mai era capabilă să-și îndeplinească așa-numitele „sarcini de patronat”, adică să-și susțină școlile hotărând ca ele să fie *trecute la stat*. Față de această măsură Instituția ecclesială greco-catolică a manifestat, de la început, o puternică ostilitate. De aceea, punerea în practică a statificării a întârziat multă vreme, astfel încât, pe bună dreptate, protopopul Dr. Valeriu Hetco putea consemna, într-o adresă către

<sup>102</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos. 91, f.130

<sup>103</sup> *Ibidem*, f.129

<sup>104</sup> Blaga Mihoc, *Valențele emancipării*, Editura Logos '94, Oradea, 2004, p.84

<sup>105</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.93, f.90

<sup>106</sup> *Ibidem*, Dos. 94, f 19

parohiile din subordinea sa, din 8 iunie 1922, că până la acea dată nu i-a parvenit „niciun decret despre statificarea școlilor confesionale din aceste comune”<sup>107</sup>. Punerea în practică a statificării cădea în sarcina revizoratelor școlare de stat, celui de la Oradea revenindu-i a se ocupa de toate instituțiile școlare confesionale din Bihor.

În acest context, îndată după încheierea anului școlar 1921-1922, revizoratul orădean a cerut învățătorilor de la școlile confesionale greco-catolice din Uileac și Beiuș, „ca în termen de 3 zile să se declare că voiesc a trece în statul învățătorilor de stat”<sup>108</sup>. Această instituție a procedat, în vara lui 1922, prin revizorii săi, la emiterea unor adrese către toți învățătorii *confesionali* de la școlile primare din județul Bihor, prin care îi îndemna să „întemeieze eforii școlare de stat (menite n.n.) a face propunere pentru numiri acolo (de învățători n.n.), încă și cu delăturarea preotului, dacă acesta ar refuza”, provocând, din partea Episcopiei greco-catolice de Oradea, o nemulțumire și o reacție puternică, concretizată prin emiterea, la 29 iulie 1922, a unei ordonanțe de demitere din post a tuturor dascălilor care ascultă ordinele revizoratelor<sup>109</sup>. În ciuda acesteia, în multe comune învățătorii au întemeiat *eforii școlare*, sau consilii alcătuite din fruntașii satelor, care mijloceau obținerea, pentru învățători, a salariilor de la stat, și a unor fonduri necesare dotării și întreținerii școlilor, ceea ce însemna, de fapt, etatizarea acestora. La începutul lunii august a aceluiași an, învățătorul Ioan Mândru, de la școala confesională greco-catolică din Finiș, întemeiază o eforie școlară, după ce în prealabil, sătul de șicanele făcute de enoriași, ori de câte ori urma să contribuie la remunerația sa, a anunțat Episcopia că, în ceea ce-l privește, este de acord cu statificarea tuturor școlilor confesionale, în condițiile create în noul stat, România Mare<sup>110</sup>: preotul Ioan Iluț din localitate a cerut, la 15 august 1922, lui Dr. Valeriu Hetco să-l demită, însă, acest gest nu mai poate avea nicio urmare pentru Ioan Mândru, căci el urma a fi remunerat de către stat, iar școala trebuia să funcționeze cu acordul reprezentanților poporului din Finiș, în amintita eforie. Statul Român trecuse, de fapt, încă de la 1 aprilie 1922, la „întregirea” salariilor pentru *cadrele pedagogice* ale tuturor școlilor primare din țară, indiferent de caracterul lor<sup>111</sup>, fapt care îi ispitesc pe învățătorii de la școlile confesionale să fie de acord cu etatizarea acestora, aflată în plină desfășurare.

Pentru *srijinatorii* școlilor confesionale, adică pentru sătenii împovărați de grijile existenței de zi cu zi, etatizarea însemna o mare ușurare, căci în multe cazuri, la fel ca înainte și în timpul războiului, se sustrăgeau de la *contribuția* către școală, aducând-o câteodată în pragul desființării. Putem aminti aici situația școlii din Prisaca, despre care am vorbit mai sus, așa cum rezultă ea din rapoartele trimise protopopului de la Beiuș de către preotul local Ioan Oprea, la 13 iunie 1922<sup>112</sup>. La

---

<sup>107</sup> *Ibidem*, f.85

<sup>108</sup> *Ibidem*

<sup>109</sup> *Ibidem*, f.133

<sup>110</sup> *Ibidem*, f.154-156

<sup>111</sup> *Ibidem*, Dos. 95, f.61

<sup>112</sup> *Ibidem*, f.108-109

școala respectivă preda un *cantor* Nestor Plaștin, plătit anual cu „150 de lei și 6 căbele de bucate” (aproximativ 510 kg), din care în mod firesc nu se putea întreține, rămânând în sarcina parohului să-l ajute. Sătenii, în schimb, deși se angajaseră în mai multe rânduri „să prevadă școala cu cele de ale existenței, îi mănâncă și beau și puținul venit ce ar avea”; era vorba de faptul că arenda de 300 de lei anual, pentru pământul de 4 iugăre aparținând școlii, o foloseau doi țărani din comună, Atanasie Moane și Teodor Hus și nu învățătorul, cum s-ar fi convenit<sup>113</sup>. Pe lângă aceasta, școala avea urgentă nevoie de „10 bănci pentru elevi, o tablă de aritmetică, un glob (pământesc n.n.), un dulap, o sobă de încălzit pentru clasă, o hartă a Bihorului (alături de alta, a României, cumpărată pe banii săi de către bătrânul preot Ioan Oprea, aflat în comuna Prisaca din anul 1894 n.n.), o ștampilă, două registre de clasificări și progres, toate manualele de clasa a IV-a, și zidirea unui closet”, cu un cuvânt de câteva dotări esențiale, fără de care școala cu greu putea funcționa<sup>114</sup>. Cu greutate mari se confrunta și școala confesională greco-catolică primară din Beiuș, sesizate în repetate rânduri de protopopul Dr. Valeriu Hetco „Ordinariatului episcopesc greco-catolic de la Oradea”<sup>115</sup>. Într-o scrisoare a sa, din 4 octombrie 1922, trimisă forului amintit, arăta că din septembrie 1919, de când la Beiuș s-a înființat școala primară de stat, cea confesională a început să se confrunte cu o mulțime de necazuri. Mulți elevi de religie greco-catolică frecventau școala de stat „unde predau 6 puteri didactice” de confesiune ortodoxă și numai una, Eufemia Ștefănică, greco-catolică. Dr. Valeriu Hetco spune că elevii greco-catolici și părinții lor au fost terorizați de către cei 6 învățători ortodocși de la școala primară de stat, în frunte cu directorul Anton Nevriceanu, care i-au persuadat să se înscrie la școala lor și nu la cea confesională greco-catolică, de teamă că nu cumva, din lipsă de școlari, să-și piardă posturile. Urmarea a fost că în anii școlari 1920-1921 și 1921-1922 la școala confesională pomenită mai sus n-au „umblat” decât câte 8 sau 10 elevi, în timp ce la cea de stat în jur de 200<sup>116</sup>. Abia din toamna lui 1922, și în urma unei susținute propagande a protopopului Dr. Valeriu Hetco, la școala primară confesională greco-catolică s-au înscris 42 de elevi, unii veniți în acel an de la cea de stat, spre nemulțumirea lui Anton Nevriceanu. Situația școlilor confesionale greco-catolice din mediul rural era, totuși, de acum pecetluită, căci în aproape toate satele ele au devenit instituții de stat, cu învățători numiți prin concurs și plătiți de oficialități, independenți față de parohii locale. Pe greco-catolici îi deranja

<sup>113</sup> *Ibidem*

<sup>114</sup> În raportul preotului Ioan Oprea se fac și câteva referiri asupra moralității sătenilor: în el se spune, de exemplu, că Atanasie Moane „mâncătorul venitelor școlare” nu vine de fel la biserică (în 28 de ani n-a venit la slujbele duminicale de cât de vreo 4-5 ori, ( și ceea ce era mai grav „cochetează cu pocăitii”, iar un alt enoriaș, Gheorghe Borz, sosit din America cu o mulțime de bani, „preacurvea cu soția unui localnic, Gheorghe Lupaș, fost prizonier în Rusia, fapt pentru care Ioan Oprea a refuzat „să-i cuminece pe cei doi păcătoși care continuă a trăi în preacurvie” (Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos. 95, f.108-109)

<sup>115</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos. 94, f.263

<sup>116</sup> *Ibidem*

mai ales faptul că în școlile de stat erau numiți, aproape peste tot, învățători ortodocși, și că în acest fel educația religioasă a elevilor de alt rit decât al acestora era, dacă nu împiedicată, cel puțin neglijată. Așa s-a întâmplat, în toamna lui 1922, la Băița, unde însuși primcuratorul greco-catolic Gherasim Ghergar a votat, fără învoirea senatului școlar, alegerea unui învățător ortodox, numit Alexandru Nica, care, deși fiu al „șomarului” sau pădurarului de pe Domeniul romano-catolic, era un neîmpăcat dușman al unirii cu biserica Romei, dovedind că la români de multe ori interesele imediate erau mai presus decât cele profunde, de conștiință<sup>117</sup>. Și, tot așa, peste un an, respectiv la 30 septembrie 1923, la școala confesională greco-catolică din Delani, devenită din acel moment de stat, a fost numit ca învățător Dimitrie Matei, sosit din Vânători (județul Arad), fără învoirea Episcopiei, a protopopiatului, a preotului și senatului școlar local, înlocuindu-l pe „învățătorul provizoriu” Ioan Meze, absolvent doar al „cursului III preparandial de cantordocente”<sup>118</sup>. Biserica nu mai putea controla, așadar, activitatea învățătorilor numiți și plătiți de stat, chiar dacă în anii care au urmat protopopii vor continua să trimită Episcopiei rapoarte anuale privind „starea învățământului primar” din districtele lor<sup>119</sup>. Dar, întrucât statul asigura salariile dascălilor, precum și, așa cum am arătat,

<sup>117</sup> În 29 noiembrie 1923 instituția ecclesială din Băița, rămasă fără preot, prin moartea la 14 octombrie 1923 a preotului George Papp, a fost obligată să accepte instalarea în casa preotului, a postului de jandarmi contra unei chirii de 1200 de lei pe an (Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos. 94, f.263)

<sup>118</sup> În trecut fie spus, tocmai în momentul numirii la Delani a unui învățător de stat curatorul Costan Matica, pomenit de noi și cu altă ocazie, a “furat” din fața școlii de la Delani, aflată în reparație, 30 de care de nisip pe care le-a dus acasă la el și la câțiva dintre vecinii săi. (Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.96, f.212-213)

<sup>119</sup> Un astfel de raport sau „arătare despre starea învățământului primar din parohiile districtului greco-catolic al Beiușului în anul școlar 1922-1923”, întocmit de Dr. Valeriu Hetco se prezintă în felul următor:

**Tablel cu școlile și învățătorii**

Nr.crt.	Numele Parohiei	Caracterul școlii	Numele învățătorului	Observații
1	Beiuș	Șc.primară greco-catolică	Aurelia Fabian înv.supl.	Titular: George Nagy își face serviciul militar
2	Finiș	Șc.primară gr.cat.	Ioan Mândru înv.diplomat	
3	Fiziș	Șc. primară gr.cat.	Gavril Matias mirean cu școli de la sate	
4	Ioaniș	Școală de stat	Pătru Vlaicu înv.diplomat	
5	Șuncuiș	Școală de stat	Maria Vereș înv.diplomat	
6	Petrani	Șc. primară gr.cat	Sever Buzillă înv.diplomat	
7	Uileac	Șc.primară greco-catolică	George Ardelean învățător diplomat	
8	Vălani	Șc.primară greco-catolică	În anul școlar 1922/23 n-a funcționat școala	
9	Prisaca	Șc.primară greco-catolică	Crăciun Plaștin mirean cu două clase liceale	

alte fonduri pentru dotarea instituțiilor școlare, țărani din multe sate, s-au mobilizat spre a-și construi, acolo unde acelea lipseau, edificii școlare noi. La 2 iulie 1923 enoriașii din Fiziș s-au întrunit, și profitând de faptul că ministrul instrucțiunii Angelescu oferise comunității lor, în vederea edificării unei școli, 30.000 de lei, au hotărât, *in coram*, că „ei nu sunt aplecați și învoiți a zidi școală confesională, ci numai de stat, pentru că cea de stat a primit și ajutorul de stat<sup>120</sup>. Prin acest gest ei contraveneau dorinței Episcopiei și protopopiatului, care refuză inițial să doneze intravilanul necesar, aflat în proprietatea bisericii, spre a se construi pe el edificiul școlar. Protopopul din Beiuș dă însă, și acum dovadă de multă înțelepciune și la 2 octombrie 1923 sosește în Fiziș, sfătuindu-i pe țărani să ceară din nou Episcopiei aprobarea de a se construi școala pe intravilanul bisericii; în același timp, el propune noului episcop de la Oradea, Dr. Valeriu Traian Frențiu (1875-1952) să *accepte* cererea enoriașilor din Fiziș, și să-i ajute în acțiunea lor cu 20.000 de lei, de care mai aveau nevoie, numindu-l, în locul lui Ioan Darabant, om blând dar lipsit de energie, pe un altul, mai tânăr și întreprinzător<sup>121</sup>. De fapt, așa cum arăta, la 19 decembrie 1923, într-o scrisoare adresată Episcopiei, însuși preotul Ioan Darabant, enoriașii din Fiziș erau infestați de idei revoluționare, „ce au văzut și le-a(u) supt în străinătate”, și în special în Rusia, în timpul războiului. În frunte cu impulsivul și renitentul lor primar Iosif Șerb, ei au solicitat, încă din primăvara lui 1923, un ajutor pecuniar de la minister și un intravilan potrivit de la Comisia de ocol pentru împrumut, ca să-și edifice o școală, încheind, în acest scop, și un contract cu „maestrul constructor” Petru Cornea din Șuncuiș. Preotul Ioan Darabant încercase în zadar să-i lămurească, la 1 iulie 1923, într-o „adunare generală”, ca școala proiectată să nu fie de stat, ci confesională greco-catolică. Edificarea ei se va face, totuși, pe terenul bisericii, care, așa cum ceruse, la 29 octombrie 1923, episcopul Dr. Valeriu Traian Frențiu, urma să primească în schimbul acestuia, nu bani cum doreau primarul și enoriașii, ci un alt intravilan, la fel de valoros. Acordarea terenului cerut ca *schimb* pentru cel cedat se va amâna, însă, *sine die*. De aceea, biserica a fost nevoită să accepte pentru intravilanul cedat, acordarea unei chirii aproape modice<sup>122</sup>. La școala nou înființată a fost numită o învățătoare „interimară” ortodoxă, și acest fapt i-a nemulțumit foarte tare pe locuitorii greco-catolici din Fiziș, făcându-i să intervină la oficialități, de astădată pentru ca noua școală de stat să se transforme

10	Negru	Șc.primară greco-catolică	Gheorghe Hinsu absolvent al cursului III preparandial	
11	Delani	Șc.primară greco-catolică	În anul școlar 1922/23 n-a funcționat școala	
12	Pocola	Șc.primară greco-ortodox	Efrem Țigu înv.diplomat	
13	Băița	Școală de stat	Ioan Nica înv.diplomat	

(Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.96, f.132)

<sup>120</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.96, f.218

<sup>121</sup> *Ibidem*

<sup>122</sup> *Ibidem*, Dos.102, f.90, 92, 183

într-una confesională. După îndelungi tergiversări, și mai ales după ce în locul primarului Iosif Șerb fusese ales altul, la 18 aprilie 1926, cu alai mare, s-a procedat la *sfințirea* edificiului școlar din Fiziș, ca „școală confesională greco-catolică”<sup>123</sup>. În 25 septembrie 1926 preotul Ioan Darabant, lipsit de energie și ca urmare și de prestanță, va fi mutat, în sfârșit, la Hodișa, ca auxiliar pe lângă un altul mai tânăr, numit Iuliu Pop. Cu plecarea sa, s-a renunțat și la caracterul „confesional” al școlii din Fiziș, pe care comunitatea enoriașilor de aici, săracă și *nevolnică*, n-o mai putea susține.

---

<sup>123</sup> *Ibidem*, f.184, 246



## PRIMA PREDICĂ, ÎN CALITATE DE EPISCOP, A LUI IOSIF PAPP-SZILÁGYI

ADRIAN PODAR

**SUMMARY.** *Iosif Papp-Szilágyi's first sermon as a bishop.* Iosif Papp-Szilágyi was appointed bishop by the emperor Franz Joseph I, on the 1st of November 1862 and was confirmed by the Holy Father, the Roman Pontif Pius IX, on the 16th of March, the following year. He was ordained in Blaj, on the 3rd of May and ascended the episcopal throne on the 17th, the same month. His first enthroning sermon is very impressive from many points of view. Truly preoccupied with the life of his Eparchy, he is concerned with every field of religious life in the Greek-Catholic Church of Oradea. His model of leadership is Jesus Christ, the Son of God, the divine Shepherd. He orientates his speech towards all Christians whom he sees their children, his herd. The discourse involves priests, teachers, theology students and monarchs. The homily may be understood as a course of oratory. Very attentive to the style and the words he uses, the bishop of Oradea taught and prayed at the same time.

**Keywords:** Iosif Papp-Szilágyi, Greek-Catholic Church, sermon, Oradea

*Sermo per Josephum Papp-Szilágyi de Illyésfalva, Dei gratia et S. Apostolicae Sedis Auctoritate Episcopum Graeci Ritus Catholicorum M.-Váradinensem Sacrae, Caesare et Regiae Apostolicae Majestatis Consiliarium, SS. Theologiae Doctorem et I. Ordinis Francisci Josephi I. Equitem occasione canonicae suae in sedem episcopalem introductionis*<sup>1</sup> a fost rostită în 17 mai 1863, în fața Clerului Diecezei orădene și a fost tipărită în Oradea, de către Aloisiu Tichy.

Prezentarea acestei *Predici de instalare*<sup>2</sup> este oportună atât pentru noutatea pe care o aduce, aceasta nemaifiind publică până în acest moment, dar și pentru a releva personalitatea celui care a ocupat scaunul episcopal de Oradea până la vârsta de 61 de ani.

Numirea imperială, semnată de către Francisc Iosif I, a sosit la 1 noiembrie 1862, iar confirmarea din partea Sfântului Părinte, papa Pius al IX-lea, a fost făcută în 16 martie 1863. Consacrarea s-a făcut la Blaj, în 3 mai, iar înscăunarea a avut loc în data de 17 mai.

---

<sup>1</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale Bihor, *Fond Episcopia Greco-Catolică Oradea*, dos. 329, ff. 130-135, Vezi anexa alăturată.

<sup>2</sup> Prin traducerea predicii nu am urmărit o transpunere în întregime a acesteia, lucru pe care îl recunoaștem ca fiind necesar, ci, aici, am considerat util să surprindem valoarea mesajului, spiritul în care predica a fost scrisă și evidențierea caracterului episcopului Iosif Papp-Szilágyi.

Predica are șaptesprezece încheieturi, nemarcate, în mod evident pe parcursul omiliei, în care tratează diferite subiecte sau urmărește o serie de ținte pastorale, disciplinare sau didactice.

Prima parte începe cu recunoașterea sursei autorității sale, mulțumind lui Dumnezeu, regelui apostolic, papei Pius al IX-lea și preoților celor mari ai provinciei Mitropolitane de Alba Iulia și Făgăraș. Ales de Providență, numit de către preabunul și preasfântul rege apostolic, Majestatea Sa Francisc Iosif I, împărat al Austriei și Ungariei, instituit canonic de către Preafericitul Părinte, Papa Pius IX, conform canoanelor mitropolitane și după consacrarea ca episcop, Iosif Papp-Szilágyi cere ajutor Domnului, care l-a înzestrat cu o demnitate unică, să-i ofere harul Său.

A doua parte este o rugăciune pornită din adâncul sufletului. „Dă-mi, Doamne, să fiu asistat de Tronul Înțelepciunii Tale, ca să fiu în consonanță cu voia Ta pentru mântuirea turmei tale. Ajută-mă în fragilitatea și în insuficiența mea cu puternica Ta dreaptă, cu harul Tău supraabundent, cu lumina harului Tău și cu dreptul sfat<sup>3</sup>.

A treia parte începe cu o invitație: *percipite, Venerabiles sacerdotes, verba oris mei*, care este menită să ajungă la urechile tuturor ce locuiesc pe pământ, pentru ca lumina divină să strălucească și prin înțelepciune și știință, *ut per eam vita acquirant aeternam*<sup>4</sup>.

Următorul pasaj, al patrulea, este unul mai întins și constă în formularea crezului său și are un puternic caracter catehetic. Dacă ceva a existat, atunci Dumnezeu a fost acela, de la sine perfect și preafericit. În Dumnezeu era Cuvântul, Fiul lui Dumnezeu, prin care toate s-au făcut, Îngerii din cer, care păzesc oamenii, animalele, roadele pământului pentru folosul oamenilor și *homo Rex naturae factus, omnia subjecit sub pedibus ejus*.

*O, ineffabilem dilectionem Dei erga hominem*, care ne-a creat din nimic, ne-a făcut participanți la fericirea divină. Spune episcopul orădean, că Dumnezeu a creat omul în dreptate și în adevărul sfințeniei, l-a așezat în Paradisul bucuriei infinite cu Sine, astfel fiind în bucuria Sa perpetuă. Și nici căderea în păcat nu L-a îndepărtat pe Dumnezeu<sup>5</sup>, căci L-a trimis pe Fiul Său, *salvandum ipsum unigenitum suum Filium, morti tradidit in redemptionem ejus*; atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, cum citim în Evanghelia după Ioan.

Însuși Fiul lui Dumnezeu s-a coborât din ceruri printre oameni, din Fecioara Maria s-a făcut om, reînnoind omul scoțându-l din păcatul, care înanite întuneca lumina

<sup>3</sup> D.J.B.A., *Fond Episcopia Greco-Catolică Oradea*, dos. 329, f. 131

<sup>4</sup> Idem

<sup>5</sup> Temă folosită și în *Scurtă istorie a credinței românilor din sfintele cărți, și adevărate documente deduse prin Iosif Pap Selăjan de Ilyésfalva*, a S. Teologii Doctor, Canonic, Director Cancelariei Diecesane, Secretar Episcopesc, Consistorial Notar și Asesor cu binecuvântare arhierescă, Blaj, cu Tiparul Seminarului, 1845, pp. 3-4

minții sale. *Exemplum factus homini, ut secundum Illum viveret, qui est Via, Veritas, et Vita, ut cum illo viveret in aeternum.*

Pentru a conduce opera mântuitoare, Dumnezeu Fiul a fondat Biserica Sa, iar oratorul întărește ideea continuînd, Biserica lui Isus Cristos, Dumnezeu, care s-a împlinit cu Sângele Său, care a stins moartea cu învierea Sa și astfel, *homo resurgeret et ascenderet sicut Ipse Dei Filius post suam resurrectionem ascendit in coelum, ad aeternae beatitatis paradisum, ad fruendum Deo Summo Bono in sacula saeculorum.*

Isus a construit Biserica Sa pe apostoli, al căror vârhovnic este *unus Petrus*, dând fiecăruia să îndeplinească diferite sarcini, cum spune apostolul Pavel în epistola către Efeseni, capitolul IV, versetul 11, *ad consummationem Sanctorum in opus ministerii in aedificationem corporis Christi.* Atât timp cât vom răspunde acestei vocații de a ne asemena cu Fiul lui Dumnezeu, cu plenitudinea Lui, vom fi *bărbați perfecți, non simus parvuli fluctuantes, et circumferamur omni vento doctrinae in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris.* Cu toții suntem invitați să devenim „prin Spirit, locuință a lui Dumnezeu”, căci suntem construiți pe fundamental apostolilor și al profeților, pe însăși piatra unghiulară, Isus Cristos, prin care se construiește templul sfânt al Domnului. Edificiul Bisericii este Dumnezeu, coloana vie și fundamental adevărului, conform I Timotei capitolul III, versetul 15.

Biserica a fost construită pe apostoli, al căror mai-mare a fost Petru, care trăiește prin succesorii săi, Pontifii Romani, *quemadmodum confessa est universa Ecclesia in sacris oecumenicis conciliis Chalcedonensi et Ephesia ex toto Oriente et Occidente coadunata.* Însuși împăratul Constantin cel Mare, primul împărat creștin, recunoaște această autoritate a episcopului roman. Acesta spune despre ei următoarele: *decernimus Episcopum Romanum et successorem primi et Principis Apostolorum Petri Regia majorem in universam terram habere potestatem, et ab omnibus multo magis quam si Rex esset honorari et extolli, et essere quator Patriarcharum sedium caput, et judicari et decerni ab fidei orthodoxam pertinent.* Împăratul recunoaște Pontifului Roman succesiunea *petrină*, puterea regească, mare peste tot pământul, care este capul celor patru patriarhi, fiind judecătorul credinței ortodoxe.

Succesorii apostolilor sunt episcopii în comuniune cu Sfântul Scaun al Romei, al Sfântului Petru. Cei despărțiți de el, episcopi creștini fiind nu pot desfășura o misiune legitimă în turma lui Dumnezeu. Doar Colegiul Apostolilor poate desemna astfel de episcopi. Cum spune și Sfântul Ambrozie: *Ubi Petrus, ibi Ecclesia.*

În partea a cincea, retorul dezvoltă tema episcopatului, vorbind despre această înaltă demnitate bisericească. Ierarhul, cum spune Sfântul Clement Romanul, în scrisoarea către cei din Corint, este reprezentantul lui Isus Cristos. Și el are o misiune, cum precizează Sfântul Pavel<sup>6</sup>, „Luați seama la voi înșivă și la toată turma peste care Spiritul Sfânt v-a pus supraveghetori, ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu, pe care El a câștigat-o cu însuși sângele Său”. Sfântul Ciprian, învățător și doctor al Bisericii Orientale, spune: *Dominus noster, cujus praecepta et monita*

<sup>6</sup> Faptele Apostolilor XX, 28

*observare debemus, Episcopi honorem et Ecclesiae suae rationem disponens in Evangelio loquitur et dicit Petro: Ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam etc. Inde per temporem et successionum vices Episcoporum ordinatio et Ecclesiae ratio decurrit, at Ecclesia super Episcopos constituatur et omnis actus Ecclesiae per eosdem Praepositos gubernetur: cum hoc divina lege fundatum sit.* Și în scrisoarea către smirneni, Sfântul Ciprian zice că „fiecare episcop este următorul lui Isus Cristos”, iar celor din Filadelfia, că „buni, într-adevăr, sunt sacerdoții sau Sfântul Părinte căruia i s-au încredințat tainele lui Dumnezeu” și, tot acestora, le spune că cel care-l cinstește pe episcop, îl onorează pe Dumnezeu. Magnezienilor le spune că episcopul este cel care ține locul lui Dumnezeu, de aceea „supuneți-vă episcopului fără ipocrizie, căci dacă cineva înșeală episcopul, Dumnezeu îl vede”.

Aceasta este demnitatea episcopală, pe care ierarhul orădean o predică sacerdoților săi din dorința de a lăsa o mărturie personală de credință și de a-i face conștienți de harul lui Dumnezeu, care a permis ca Biserica Greco-Catolică orădeană să mai facă un pas istoric prin sfințirea și instalarea unui nou ierarh.

Fiecare episcop este un urmaș al lui Isus Cristos și, de aceea, unde este acesta, există rodnicia harului, în sens Euharistic. Fără episcop nu se poate boteza și nici nu se celebrează *Agapa*<sup>7</sup> și în locul în care el este, acolo e și Dumnezeu, acolo și lui Dumnezeu îi place.

Episcopul Iosif Papp-Szilágyi are în atenția sa atât texte occidentale, dar face referire, în egală măsură, la canoanele Pavilei. Astfel, el se dovedește, cu adevărat, a fi, în calitatea sa de ierarh, prototipul credinciosului greco-catolic, unit cu Sfântul Părinte în credință și observator al ordinelor și disciplinei Bisericii Orientale.

Sfântul Canon al Apostolilor XXXIX cere ca „fără acordul episcopului, preotul să nu îndeplinească nimic din nevoile de credință ale comunității”. Și Sfântul Canon al Apostolilor LX susține că în cazul în care un preot ar întreprinde vreo acțiune împotriva episcopului, să fie depus.

În partea următoare, episcopul de Oradea vorbește despre taina preoției, pornind de la izvorul acesteia, episcopul. „Cu câtă fidelitate, cu câtă supunere, cu câtă onoare și venerație sunteți datori episcopului vostru; câtă îndatorire religioasă trebuie să-i arătați și de aici onoarea și autoritatea voastră în fața credincioșilor voștri, onoarea adresată episcopului e datorie pentru voi, cel care vă dă misiunea și vă instituie canonic, el este cel care este judecătorul vostru”.

În secțiunea a șaptea a predicii, Iosif Papp-Szilágyi vorbește despre preoție, despre ce înseamnă acest sacrament și ce răspunderi incumbă. Preoții sunt sacerdoți de ordin secund, dar ei nu sunt instituție divină mai mică. *Episcopul* a dat sarcina pașterii turmei celor șaptezeci de apostoli, noii preoți, după noua rânduală, a lui Melchisedec. De aceea demnitatea preoțească este mare, căci preoții sunt locuitorii

---

<sup>7</sup> Autorul conservă sensul euharistic al discursului și în acest punct, *agapă* fiind masa, întinsă din iubire, la care se împărtășesc frații, cu toții.

lui Cristos, la altar. Ei sunt cei care aduc jertfa crucii, care a eliberat lumea de păcat. Voi, zice ierarhul orădean, sunteți înlocuitorii lui Cristos în tribunalele sfintei spovezi, *confide fili, remittuntur tibi peccata tua*, voi răspândiți *sentința divină a consolării*. Voi înlocuiți pe Cristos la amvon, predicați Evanghelia lui Isus, aduceți turmei lumina Lui. Voi sunteți îngeri dați oamenilor să aibă grijă de ei, sunteți trimiși păzitori de către Dumnezeu. Voi înșivă sunteți exemplul de viață sfântă.

Ce înălțător este corul vostru atunci când venerează pe Dumnezeu! Ce vocație mântuitoare aveți!, care lucrează pentru mântuirea neamului omenesc. Cât de sublimă este demnitatea voastră! Voi sunteți comeseni ai lui Cristos, dați mâinile voastre Fiului lui Dumnezeu pentru a transmite viața eternă. Voi sunteți judecători conștiințioși, la picioarele cărora sunt toți demnitarii pământului. Voi sunteți, cum spune evanghelistul Luca în capitolul XXII, versetul 30, *Sacerdos sum, Summum quod desiderabile est consecutus sum. O quanta tua benignitas aeternae Deus! qui e mille millionibus me elegisti et constituisti ducem populi Tui, elevasti me ad thronum ad iudicandas duodecim tribus Israel*. Într-adevăr, frați preoți, nu există pe pământ ceva superior preoției, căci de voi stă departe profanul.

Partea a opta este dedicată canonicilor Bisericii Catedrale. Între presbiteri sunt și canonicii, membrii Capitlului, cărora le spune că instituția lor vine *prima Ecclesiae aetate derivatur*, pe atunci ei se numeau *presbyterii urbis episcopalis*. Menirea lor este să fie asistenții Scaunului episcopal și să răspundă chemării episcopului, în calitate de asociați ai acestuia și administratori sacri. Despre a voi a spus Sfântul Ieronim *et nos habemus in Ecclesia senatum nostrum coetum Presbyterorum*; ei sunt, așadar, conducătorii preoților. Rolurile lor sunt acelea de a extirpa erorile, răspândind adevărurile evanghelice, de a eradica viciile, plantând virtuțile, de a susține disciplina Bisericii, cu atenție asupra celor căzuți, stingând controversile, *eminenter habetis vocationem*.

Voi sunteți exemplul de pietate și devoțiune către Dumnezeu, sunteți exemplul de credință vie, care strălucește oriunde, de sobrietate, de caritate pentru toți, de asistență sinceră și intimă cu mai-marele vostru, episcopul, spune ierarhul nou întronizat. Canonicii sunt exemplul de servire cu promptitudine a vlădicului, fiind sursă de inspirație pentru zelul în rugăciune și în cultul divin, de osteneală în practicarea oricărei virtuți creștine și de perfecționare a propriilor capacități științifice, căci ei sunt *seminaria Episcoporum*.

Canonicii sunt observatori ai corului, predicatori ai Sfintei Evanghelii de la amvon, în tribunalele Sfintei Spovezi, îndreaptă conștiințele vulnerabile, oferă jertfa la altar, fiind concelebranții și ministranții episcopului.

În partea a noua, atenția retorului se îndreaptă spre *reverendi Fratres Archidiaconi et Protopresbyteri rurales*, care sunt cei ce participă, cu munca lor, la împlinirea exigențelor episcopale. Voi aveți în grijă sufletul, vă preocupați de starea și vigoarea lui, sunteți conducătorii trimiși turmei, îndepliniți ritul, îndreptați muștrând și conduceți urmărind mântuirea.

Vocația voastră este mântuitoare, răspundeți-i cu sinceritate ca să se facă voia lui Dumnezeu în harul vostru. Lor, noul episcop, le transmite cuvintele lui Isus: *super pauca fuisti super multa te constituam, intra in gaudium Domini tui*, cuvinte din Evanghelia după Matei capitolul XXV, versetul 21.

*Ad vos iam progreditur Oratio mea Dilecti Fratres Sacerdotes cura animarum occupati Parochi et Parochiarum Administratores* în partea următoare. Chiar voi sunteți păstori ai turmei. Vouă vi s-a spus: *Pascite qui in vobis est, seu vobis concreditum gregem Dei*. Păstorul Isus Cristos zice: *Ego sum Pastor bonus, bonus pastor ponit animam pro ovibus suis*. Această atitudine exprimă cea mai mare caritate a păstorului pentru turma sa. Să o aplicați turmei voastre, exclamă ierarhul. Apoi, continuă pe un ton retoric interogându-se despre dragostea care o au preoții față de sufletele, pentru care Fiul lui Dumnezeu s-a oferit ca victimă. Dă ca model iubirea și ceea ce spune Sfântul Pavel în scrisoarea către romani, capitolul IX, versetul 3: „aș dori să fiu eu însumi afurisenie, despărțit de Cristos, pentru frații mei, cei de o seminție cu mine după trup, ei, care sunt israeliți”.

Episcopul Iosif Papp-Szilágyi îmbină stilurile oratorice. El este când patetic, când autoritar, alternând momentele în care descoperim canonistul sau, pur și simplu, predicatorul dăruit, care se adresează unui popor, pentru care a-și oferi viața proprie nu pare a fi prea mult.

Această nouă secțiune abordează îndatoririle preoților în general. Tonul discursului omiletic este, de acum înainte, mai grav. Ierarhul se adresează preoților, atrăgându-le atenția asupra ceea ce trebuie să fie, criticând înclinațiile lumești.

Vai vouă, preoților reci, insensibili, care nu însoțiți pelerinajul de credință al poporului vostru. Ei luminează după lumina voastră! La fel, vai, preoților, care nu își asumă sarcina de învățători evanghelizând și care nu își îndeplinesc serviciile școlare, care privează poporul de oficiul canonic bisericesc. Împliniți oficiul cu fervoare, după exemplul dat de Isus Cristos discipolilor și apostolilor săi. Își întărește spusele cu versetul 17, extras din prima scrisoare către Timotei, capitolul V: *Qui bene praesunt Presbyteri duplici honore digni habeantur; maxime qui laborant verbo et doctrina*. Cei care se achită de datoriile preoțești sunt demni de dublă onoare; prima este generată de efortul de a predica, a doua de cel de a învăța. Faceți predici omiletice și catehetice, lăsați-vă abandonați râvnei pentru studiu spre propria perfecționare. Iată principalele preocupări ale preotului în secolul al XIX-lea și concepția despre sacerdotiu a noului episcop<sup>8</sup>.

Vai, vouă, sacerdoților și preoților, care sunteți călduți<sup>9</sup> în rugăciune și în cultul divin. Pentru aceștia noul ierarh are cuvinte grele, spunându-le că *non meretur nomen sacerdotis, cuius character devotio non est. Sacerdotes perfunctorie*. Cei care nu pot să edifice turma lui Dumnezeu, sunt inutili oficiului lor. Episcopul

<sup>8</sup> D.J.B.A., *Fond Episcopia Greco-Catolică Oradea*, dos. 329, ff. 133-133v

<sup>9</sup> În original *tepidio*

completează spusele sale cu exclamația profetului Ieremia: „blestemat să fie tot cel ce face lucrurile Domnului cu nebagare de seamă”<sup>10</sup>.

Vai, vouă, preoților indiferenți, care nu acordați atenție deplină pastorației, nu vizitați infirmii, nu aveți grijă de săraci și nu consolați pe cei suferinzi; să fie demn de voi numele de pastor, se întrebă proaspătul demnitar.

Vai, vouă, preoților avari, care încărcați turma voastră și luați ultimul bănuț al săracilor. Episcopul se întrebă dacă un astfel de preot poate fi demn de încrederea și de iubirea turmei sale, căci acela este doar un mercenar, nedemn să ducă la bun sfârșit sacerdoțiul lui Dumnezeu. Apoi completează: *Est autem quaestus magnus pietas cum sufficientia. Nihil enim intulimus in hunc mundum; haud dubium quod nec auferre quid possumus. Habentes autem alimenta et quibus tegamur his contenti simus. Nam qui volunt divites fieri incidunt in tentationem et in laquedem diboli, et desideria multa inutilia et nociva, quae mergunt homines in interitum et perditionem. radix omnium malorum est cupiditas; quam quidam appetentes erraverunt a fide et inseruerunt se doloribus multis. Tu autem o homo Dei haec fuge, sectare vero justitiam, pietatem, fidem, charitatem, patientiam et mansuetudinem*<sup>11</sup>.

Vai și iarăși vai, preoților nestăpâniți și nesățioși; sobrietatea este onoarea frumuseții creștinilor și cu atât mai mult a preoților. Canonul XVI, al apostolilor Petru și Pavel, vorbește despre cel care spune cuvântul Evangheliei și are putere, spunând că acela nu bea vin și dacă bea nu-și pierde înțelepciunea și nici nu poate judeca rău, dar creștinul, mai degrabă, nu bea vin. Preotul trebuie să fie lung la vorbe și eficient în exemplu. Sfântul Pavel a spus *in omnibus te ipsum exhibe exemplum honorum operum*<sup>12</sup>. Fără a reduce din valoarea pedagogică și pastorală a mesajului său, episcopul Iosif Papp-Szilágyi spune că ceea ce a transmis clericilor săi este important, în egală măsură, și pentru sine.

A douăsprezecea secțiune a omiliei episcopale este îndreptată spre *alumni* Seminarului teologic. Pe aceștia îi invită să imprime studiul teologiei în inimile lor. Sfântul Ieronim accentuează ideea conform căreia cei chemați, împărtășesc viața lui Dumnezeu și Domnul este viața și partea lor. Fiecare este chemat de Dumnezeu, la fel cum El a chemat pe Aron<sup>13</sup>. Episcopul se adresează acestora invitându-i să-și examineze vocația și măsura în care aceasta este similară celei fratelui lui Moise. Prin preoție, trebuie căutată doar mărirea lui Dumnezeu și mântuirea sufletelor. Cel care are o vocație adevărată, nu poate fi nefericit. Atunci când e vorba despre munca pentru suflete, comoditatea nu are loc.

Preotul trăiește în continență și castitate, în sobrietate și în iubire față de Dumnezeu și oameni, în sârguință față de oficiile divine, căutând perfecțiunea și păstrând disciplina. „Ceea ce este flecăreala în gura laicilor, este blasfemie în cea a preoților”. În orice gând și acțiune, clericii trebuie să imite pe Isus, Marele Preot

<sup>10</sup> Ieremia XLVII, 10

<sup>11</sup> I Timotei VI, 6-11

<sup>12</sup> I Timotei II, 7

<sup>13</sup> Evrei V, 4

muncind, răbdând și fiind blând. Imitarea lui Isus se face până la jertfa pe cruce. Și dacă sunt dubii în privința vocației, nu mă voi grăbi să pun mâna<sup>14</sup>.

Cu secțiunea următoare, omilia se îndreaptă spre superiorii Seminarului, ai Gimnaziului, spre profesorii Preparandiei și magiștri școlari, cei care educă și cresc tinerii. Tezaurul sufletesc și speranța Bisericii sunt în mâinile voastre. Tinerii sunt ca ceara, au aceeași flexibilitate și maleabilitate, pe care se poate imprima, cu aceeași ușurință, chipul îngerului, dar și al diavolului. Voi sunteți un exemplu religios, moral și de studiu.

Următoarea parte înregistrează o mărturisire a episcopului nou înscăunat. El spune: *Nihil autem magis exopto, quam ut mihi tribuatur gratia sodales S. Bassili magni etiam in hanc Dioecesim introducendi*. Pentru noul ierarh de la Oradea, viața monahală înseamnă *majorem perfectionem*, căci ei sunt conservatorii căii sfaturilor evanghelice. Ei sunt cei care au ales voluntar sărăcia, castitatea perpetuă și ascultarea perfectă în Cristos. Membrii ordinelor religioase duc o viață asemănătoare celei a îngerilor, dar acest *splendidissimum Ecclesiae Ornamentum in hac Dioecesi nondum adest*.

În această a cincisprezecea parte episcopul invită preoții să-și dea seama de felul și de amploarea lucrării lui Dumnezeu în aceștia. Meritele lui Cristos se aplică lumii pentru ștergerea păcatelor și sfințirea acesteia. Cine s-a născut în Biserica Catolică, în afara căreia nu există mântuire, se hrănește cu laptele nealterat al credinței, al speranței sigure și al iubirii fervente, cu care Dumnezeu ne-a unit.

Veniți să-L adorăm pe Dumnezeu, invită noul întronizat episcop, să ne prosternăm în fața Lui mereu, acesta este exemplul pe care îl putem da credincioșilor noștri, iar ei, văzând opera noastră, să-L mărească pe Dumnezeu, cel din Ceruri. De la noi toți, oamenii trebuie să învețe adevărata credință catolică promovată de Biserică, singurul adevăr, deținătoarea adevărului; să împlinim adevărata iubire fără diferența de limbă sau de regiune, în orice frate, este imaginea lui Dumnezeu. Cristos a murit pentru toți oamenii, cu toții au ajuns la cunoaștere, au ajuns la Împărăția lui Dumnezeu și *sit unus Pastor et unum ovile*.

O importantă parte a prediciei sale este orientată spre tema, atât de dragă lui, unitatea Bisericii. De aceea, orația capătă accente de rugăciune, din care transpare vocea omului cu autoritate, care propune soluții concrete pentru atingerea acestui scop.

Prima sarcină este, ca prin munca și prin rugăciunea noastră, să ajungem la acordul Bisericii Orientale cu cea Occidentală, în Conciliul Florentin. Unitatea Bisericii să fie ținută în Sfânta Biserică Creștină. Cum scrie Sfântul Ciprian, amintit de Biserica Universală creștină în ziua de 2 octombrie, despre Satana, inamicul mântuirii, că el este cel care a scindat unirea<sup>15</sup>.

Așa a spus Domnul lui Petru: *Ego tibi dico inquit, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferorum non vincunt eam. Et*

<sup>14</sup> Să hirotonească

<sup>15</sup> Probabil, autorul are în minte și semnificațiile termenilor grecești *symbolon* și *diabolon*.



*tibi dabo claves regni coelorum: et quae ligaveris super terram, erunt ligata et in coelis* și tot acestuia, după înviere: *Pasce oves meas*, ceea ce întărește ideea conform căreia cel pe care este zidită Biserica, este și cel căruia i s-au încredințat oile spre a le paște. Iar mai apoi, tuturor le-a spus: *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos: accipite spiritum sanctum: si cujus remiseritis peccata, remittentur illi, si cujus teneueritis, tenebuntur*. Și așa s-a manifestat unitatea.

Această unitate trebuie ținută și protejată cel mai mult de către episcopi, cei care prezidează Biserica și de către episcopat, care este, el însuși, unul și indivizibil.

Acum este ocazia oportună să ținem unitatea Bisericii creștine, atât timp cât la *cathedra* vârhovnicului apostolilor se află Pontiful Suprem, Pius al IX-lea, de venerabil nume. Nici un predecesor al său nu s-a luptat atât de mult să restituie unitatea Bisericii și care, prin dreaptă credință și bune obiceiuri, promite conservarea drepturilor Patriarhilor orientali, conform sancțiunilor Conciliului florentin.

O, fraților, ce a împiedicat<sup>16</sup> până acum lanțul iubirii fraterne între creștini? Cel care i-a înșelat pe oameni în paradis îi înșeală și acum. Să ne rugăm ca diavolul să nu-și poată continua amăgirea și să vină Împărăția Cerurilor.

Din acest punct, debutează ultima parte a omiliei episcopului Iosif Papp-Szilágyi. În această secțiune, plasează omul în dubla sa vocație socială și religioasă, evidențiind atitudinile pe care ar trebui să le aibă creștinul secolului al XIX-lea, din părțile ungurene, pentru binele său, dar și pentru cel al Bisericii.

Omul are o dublă vocație, una spirituală cerească, la care răspund toți cei din Biserică și una socială, terestră ca membri ai societății civile. Suntem supuși puterii regelui, a cărui prerogative nu sunt mai mici decât cele de slujire lui Dumnezeu, căci *minister enim Dei est Rex*. Este amintită poziția Sfântului Pavel, din scrisoarea către romani capitolul XIII, versetele 4 și 5, căci *crux et gladius a Deo sunt*. Crucea este pentru mântuirea sufletelor și sabia pentru siguranța și prosperitatea vieții pământești, *ut quos doctrina cruces non cohibet, cohibeat timor gladii ut quietam et pacificam vitam agamus in timore Dei*. Ierarhul își invită preoții să fie exemplu lumii, căci cei ce se supun regelui și învățătorilor, se supun lui Dumnezeu. *Non est enim potestas nisi a Deo*. Regii dau răspundere numai în fața lui Dumnezeu. Supunerea față de acesta, este respect față de Dumnezeu. *Haec sunt principia Evangelica per ipsum Jesum Christum tradita, qui dixit, date quae sunt Caesaris, caesari. Quicumque ergo Regi et Magistrabus resistit, divinae ordinationi resistit*.

Regele merită respectul din partea tuturor creștinilor, el este apărător al credinței creștine și protector al vieții spirituale. Vai de turma fără păstor! Vai de armata fără conducător! Vai, societății umane fără rege! Dorința regelui să fie dorința noastră. Rugați-vă cu mine la Dumnezeu pentru regele nostru augustul împărat Francisc Iosif I și pentru toată casa regală.

De când Augusta Casă Regală a Austriei a eliberat țara noastră de jugul turcesc, a venit libertatea cu blândețile ei obiceiuri, progresul în artă și știință, perfecțiunea

<sup>16</sup> Întrerupt

legilor și adevărata civilizație socială. Acesteia, episcopul îi este recunoscător. În același timp, mulțumește nației române și Bisericii Greco-Catolice, care sunt în grija regelui apostolic, de Dumnezeu binecuvântatul, Francisc Iosif I, care a restituit Mitropolia, a dotat Biserica cu două Episcopii noi,<sup>17</sup> a suplimentat congrua preoților și a răspândit unirea construind biserici. Cu toții suntem datori lui, cu grațitudine perpetuă, pregătiți fiind mereu de orice sacrificiu.

În concluzie, episcopul Iosif Papp-Szilágyi adresează o rugăciune Părintelui Atotputernic, eternul Dumnezeu, pentru ca sub stăpânirea regelui românii să poată trăi după voia divină. De asemenea, îl roagă pe Dumnezeu pentru Păstorul cel mare al turmei sale, Pontiful Pius al IX-lea și pentru binecuvântarea turmei peste care a fost pus păstor, cerând și pentru sine puterea dreptei lui Dumnezeu, ca să-i fie plăcut Lui în toată viața sa. În final, la judecata secolelor, cere Proniei Divine să păstreze partea dreaptă pentru sine, clerul său și turma ce i-a fost încredințată.

Episcopul Iosif Papp-Szilágyi încheie predica sa cu *Ammen*-ul izvorât din credința sinceră în Dumnezeu și din dorința de a se abandona în mâna celui care l-a ales să păstorească Eparhia Greco-Catolică de Oradea.

## Anexa

### **Sermo per Josephum Papp-Szilágyi de Illyésfalva**

Dei gratia et S. Apostolicae Sedis Auctoritate Episcopum Graeci Ritus Catholicorum M.-Váradinensem Sacrae, Caesare et Regiae Apostolicae Majestatis Consiliarium, SS. Theologiae Doctorem et I. Ordinis Francisci Josephi I. Equitem occasione canonicae suae in sedem episcopalem introductionis, die 17 May 1863 ad Clerum Diocesanum habitus, M.-Varadini, Typis Aloysii Tichy, 1863

In nomine sanctissimae atque individuae Trinitatis:  
Patris et Filii et Spiritus sancti Amen!

Imperscrutabili divinae providentiae decreto, quo omnes creaturae ad sapientissime praefixos eis fines, imprimis vero homines ad imaginem et similitudinem Dei et ad aeternam apud Deum beatitatem create et vocati, diriguntur, per clementissimam Suae Sacratissimae Caesareo Regiae Apostolicae Majestatis Francisci Josephi I Austriae Imperatoris et Hungariae Regis presentationem ac nominationem, perque Beatissimi Patris Summi Ponticis Romani Pii IX, canonicam institutionem ad hanc sedem episcopalem graeci ritus

---

<sup>17</sup> Este vorba de cele două Episcopii, ale Lugojului și Gherlei, înființate o dată cu redeschirerea Mitropoliei de Alba Iulia și Făgăraș, în 1855.

catholicorum Magno-Varadinensem sublimatus et sponsus hujus Ecclesiae cathedralis renunciatus, post acceptam secundum dictamen Sacrorum Canonum a Metropolita Provinciae ecclesiasticae summi Sacerdotii, seu episcopalem consecrationem, quosuper coram vobis perlecta documenta testimonium ferunt, excelsa episcopalis Ordinis et Jurisdictionis inter vos Fratres Venerabiles universos Dioecesis hujus sacerdotes subsellia in nomine Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi, tamquam potestatem habens in cordis humilitate conscendo; confisus in Deum qui me sola dignatione sua vocavit, qui et dedit dignitatem, atque dabit ideo et virtutem; dedit potestatem, Ipse dabit etiam gratiam. – Non enim sufficientes sumus ex nobis quasi ex nobis, sed omni sufficientia nostra ex Deo est, sine ejus lumine nihil est in homine. In qua humillima confessione de profundis clamo ad Dominum: Da mihi Domine sedium tuarum assistricem sapientiam ut potestate mihi data utar prout consonum est voluntati Tuae et saluti graegis Tui, nunquam autem abutar, meamque fragilitatem et insufficientiam adjuvet omnipotes dextera, et superabundans gratia tua, gratia luminis, et recti consilii.

Hacque occasione percipite Venerabiles sacerdotes, verba oris mei; utinam audirent ea omnes qui inhabitant terram, ut omnes divino lumine illustrati, veram percipiant scientiam et sapientiam vitae hujus terrestres, ut per eam vita acquirant aeternam.

Antequam quidpiam aliud extitisset, extitit solus Deus ante omnia tempora ab aeterno Ipse perfectissimus in se et beatissimus, apud Deum erat Verbum<sup>18</sup> Filius Dei, per quem omnia facta sunt et sine illo factum est nihil, quod factum est, Coelum et terra, et omnia quae in eis sunt, Angeli in coelo ad custodiam hominis, animalia et fructus in terra ad usum partier hominis; omnia subjecit sub pedibus ejus, Homo Rex naturae factus. O ineffabilem dilectionem Dei erga hominem, quem ex nihilo creavit, ut felicitatis divinae fiat particeps. Et ceavit illum in justitia et sanctitate veritatis, locavitque eum in paradysum voluptatis infinite victurum cum Deo, si mandata Ejus servaret, sic constans in dilectione Dei. – Sed nec lapsum hominem in peccatum a se in aeternum removit Deus, Angelis peccantibus non pepercit, hominem lapsum erexit et ad illum salvandum ipsum unigenitum suum Filium, morti tradidit in redemptionem ejus. Sic certe dilexit Deus mundum ut unigenitum suum Filium daret, ut omnes qui crederent in Eum, non pereant, sed habeant vitam aeternam<sup>19</sup>. Ipse Dei Filius propter hominem descendit de coelo, ex Maria Virgine homo factus est ut obfuscatam peccato mentem lumine pristinae, in quo creatus erat, illustraret, voluntatem ejus renovaret, et exemplum factus homini, ut secundum Illum viveret, qui est Via, Veritas, et Vita, ut cum illo viveret in aeternum.

Ad quod salutis hominis opus operandum fundavit Dei Filius, Deus Jesus Christus Ecclesiam, quam acquisivit Sangvine Suo, quae dux esset homini a cunis usque in sepulchrum, quod aperiretur secundum exemplum resurrectionis suae;

<sup>18</sup> În original: \*) Evang Joan. c. I.

<sup>19</sup> În original: 1) Joan Evang. C. III v. 16

atque ipse quoque homo resurgeret et ascenderet sicut Ipse Dei Filius post suam resurrectionem ascendit in coelum, ad aeternae beatitudinis paradysum, ad fruendum Deo Summo Bono in sacula saeculorum. Et ideo Ecclesiam construxit ex Apostolis, quorum vertex esset unus Petrus, Prophetis, item Evangelistis, Pastoribus et Doctoribus, prout docet Apostolus Paulus inquit:<sup>20</sup> Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas; alios vero Evangelistas, alios autem Pastores et Doctores ad consummationem Sanctorum in opus ministerii in aedificationem corporis Christi, donec occuramus omnes in unitatem fidei et agnitionem Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi; ut jam non simus parvuli fluctuantes, et circumferamur omni vento doctrinae in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris. – Vel, prout brevis idem gentium Apostolus expressit inquit:<sup>21</sup> Superaedificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ipso summo lapide angulari Jesu Christo in quo omnis aedificatio constructa crescit in templum sanctum in Domino. Quod templum Ecclesia est Dei vivi columna et firmamentum veritatis<sup>22</sup>. Ergo Ecclesia Dei constructa est super fundamentum Apostolorum quorum Vertex Petrus in suis successoribus Romanis Pontificibus semper vivens, quemadmodum confessa est universa Ecclesia in sacris oecumenicis conciliis Chalcedonensi et Ephesia ex toto Oriente et Occidente coadunata<sup>23</sup>. Ipse etiam Constantinus magnus primus Imperator Christianus, confessionem emisit inquit: Decernimus Episcopum Romanum et successorem primi et Principis Apostolorum Petri Regia majorem in universam terram habere potestatem, et ab omnibus multo magis quam si Rex esset honorari et extolli, et essere quatuor Patriarcharum sedium caput, et judicari et decerni ab fide orthodoxam pertinent<sup>24</sup>.

Ceterorum autem Apostolorum successors sunt Episcopi cum Sancta Sede Beati Petri Romana communionem habentes. Qui enim Episcopi christiani ab christiani ab ejusdem Sedis principalis Apostolicae communionem abscissi sunt, legitima missione ad regendum gregem Domini destituti sunt, oberrantes extra veram Christi Ecclesiam, quae tantum illa esse potest, in qua collegium Apostolorum cum vertice Petro repraesentatum est. Unde S. Ambrosius inquit: „Ubi Petrus, ibi Ecclesia.”

Sinite iam nunc V. Fratres de Episcopi gradu et potestate brevibus sermonem fieri, cui semet ex mea in Thronum hoc episcopale consensione offert occasio.

Apostolis successerunt Episcopi, prout scribit S. Clemens Romanus Pater Apostolicus in sua ad Corinthios Epistola „Apostoli nostri, inquit, cognoverunt per Dominum nostrum Jesum Christum, quod futura esset contentio de nomine Episcopatus; ob eam ergo causam accepta perfecta praecognitione, constituerunt Episcopos et deinceps successionis regulam tradiderunt, ut cum illi decederent, misterium illorum et munus alii probati exciperent.”

<sup>20</sup> In original: 2) Eph. c. 4. v. 11.

<sup>21</sup> In original: 3) Eph. c. 2. v. 20.

<sup>22</sup> In original: 4) I Ad. Timoth. III. v. 15

<sup>23</sup> In original: 5) Vide Schrader Unitas Romana p. 72. 73.

<sup>24</sup> In original: 6) Blastaris Syntagma pag. 117. Lit. D.

S. Apostolus Paulus regimen Ecclesiae ad Episcopos spectare enunciavit scribens<sup>25</sup> „Attendite vobis et universo gregi, quo vos Spiritus sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei.” – Hinc sanctus Cyrianus Doctor etiam Ecclesiae orientalis<sup>26</sup> inquit: „Dominus noster, cujus praecepta et monita observare debemus, Episcopi honorem et Ecclesiae suae rationem disponens in Evangelio loquitur et dicit Petro: Ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam etc. Inde per temporem et successionum vices Episcoporum ordinatio et Ecclesiae ratio decurrit, at Ecclesia super Episcopos constituatur et omnis actus Ecclesiae per eosdem Praepositos gubernetur: cum hoc divina lege fundatum sit.” Propterea idem S. Doctor in Epistola ad Smyrnenses monet: „Omnes Episcopum sequimini ut Jesus Christus Patrem ” et ad Philadelphenos ait: „Boni quidem sunt sacerdotes, praestantius autem est summus Pontifex Episcopus, cui credita sunt sancta Sanctorum; cui soli secreta Dei tradita sunt.” Item ad Trallianos scribens inquit: „Decet singulos vestrum et praecipue Presbyteros refocillare Episcopum in honorem Patris Jesu Christi et Apostolorum.” Porro ad Philadelphenos scribens dicit; „Quotquot Dei et Jesu Christi sunt, hi sunt cum Episcopo. Qui honorat Episcopum, a Deo honoratus est; qui autem Episcopo clam aliquid agit, diabolo praestat praestat obsequium (ad Smyrneos)”. Atque ad Magnesianos „Hortor inquit, ut hoc sit vestrum studium in Dei concordia omnia agere Episcopo praesidente Dei loco.” Item: „sed et vos decet non familiarius ac superbe uti aetate Episcopi, sed secundum virtutem Dei Patris omnem impertiri illi reverentiam; quemadmodum novi sanctos facere Presbyteros... in honorem igitur Illius, qui vult (Dei), decet vos obedire Episcopo sine ulla hypocrisi: quia nequaquam Episcopum quis fallit, qui videtur, sed illudit invisibili (Deo). Decet itaque non modo vocari christianos, sed etiam esse, quemadmodum nonnulli Episcopum quidem nominant, sed sine ipso omnia faciunt. Tales vero non bona consensu praediti sunt, quia non secundum praeceptum congregantur. Omnes Episcopum sequimini ut Jesus Christus Patrem. Sine Episcopo nemo quidpiam faciat eorum quae ad Ecclesiam spectant Rata Eucharistia habeatur illa, quae sub Episcopo fuerit, vel cui ipse consenserit. Ubi comparuerit Episcopus ibi et multitudo sit. Non licet sine Episcopo neque baptizare, neque Agapen celebrare; sed quodcunque Episcopus probaverit, hoc et Deo est beneplacitum.

Hinc Canon SS. Apostolorum XXXIX. decernit: Presbyteri sine sententia Episcopi nihil perficiant; ipse enim (Episcopus) est, cujus fidei populus Domini creditus et a quo pro animabus eorum ratio exigetur.” Item Canon LV. SS. Apostolorum statuit: „Si quis clericus Episcopum contrumelia affecerit, deponatur. Principi enim populi tui non maledices. ”

Unde amplius cognoscitis honorabiles Fratres Sacerdotes! Quanta fidelitate, quanto obsequio, quanto honore et veneratione Episcopo vestro debitores sitis; quo

<sup>25</sup> În original: 1) Act. Apost. XX. v. 28

<sup>26</sup> În original: 2) Epist. XXVI

debito rite praestito, ex inde etiam vester honor et auctoritas coram inferioribus et vobis subordinatis vestraeque curae concreditis invalescent, eorumque obsequium experiemini, Episcopo per vos debite venerato Vestram auctoritatem et honorem sustentante, a quo et missionem et canonicam institutionem accepistis, Judexque vester est.”

Presbyteri autem Sacerdotes secundi ordinis non minus sunt divinae institutionis, locumtenentes 70 Discipulorum Domini Episcopis ad pascendum dominicum gregem in adjutorium dati, sacerdotes novae Legis secundum ordinem Melchisedec. Magna est vestra dignitas qua post Pontificiam major dari nequit, qui Christi vices geritis ad altare, offerentes hostiam propiciationis eandem in cruce oblatam, quae tollit peccata mundi. – Vos Christi vices geritis in sancto poenitentiae tribunali, qui loco ejus absolvitis peccatorem contritum et poenitentem, „confide fili, remittuntur tibi peccata tua” consolationis divinae sententiam proferentes. – Vos Christi vices geritis in sancto ambone, praedicantes Evangelium Jesu, Ejus doctrina gregem Domini illuminantes, et mandata Ejus inculcantes. Vos Angeli ad tutelam hominibus dati, ut fideles sint mandatorum Dei custodes, ipsi vos, exemplo vitae vestre sancte praeucentes. – O quam excelsus Chorus vester Venerandi Dei sacerdotes! Quid vestra vocationes salutaris? quae salutem generis humani operatur. Quid vestra dignitate sublimius? vos commensales Dei, Filium Dei manibus vestris offerentes, et distrahentes ad digne communicatum vitam aeternam. Vos conscientiarum Judices, ad quorum pedes prosternuntur omnes Dignitarii terrae. Ideo omnis vestrum dicere potest. „Sacerdos sum, Summum quod desiderabile est consecutus sum. O quanta tua benignitas aeternae Deus! qui e mille millionibus me elegisti et constituisti ducem populi Tui, elevasti me ad thronum ad judicandas duodecim tribus Israel”<sup>27</sup>.

Revera Fratres Sacerdotes, non est alter super terra quam sacerdos, qui dicere possit contentus sum; Summum enim quod appeti potest consecutus sum. Dummodo versus sit sacerdos et non fex, quales sunt illi, qui sacerdotium respectant tantum ut modum fors etiam commodius vivendi? O sacerdos procul este profani.

Cum iam inter Presbyteros distinctiores sint illi, qui Canonicorum Ecclesiae cathedralis dignitate insigniti sunt, ad vos nunc recurrit sermo meus Venerabiles Fratres viri capitulares cathedralis meae Ecclesiae Canonici. Institutum vestrum a prima Ecclesiae aetate derivatur, Presbyterii urbis episcopalis nomine insignitum, quibus delatus est honor Throno Episcopi assidendi, curarum et sollicitudinum mearum socii et Sacrorum administri. De vobis inquebat S. Hieronymus „Et nos habemus in Ecclesia senatum nostrum coetum Presbyterorum.” Cui et Nos praesidentes jus dicemus, errores extirpabimus veritatem evangelicam propugnabimus, vitia eradicabimus, virtutes plantabimus, ac disciplinam Ecclesiae sedulo conservabimus collabentem sustentabimus, collapsam diligenti cura restaurabimus, controversias sopiemus. Ad haec ut consilia vestra conferatis,

---

<sup>27</sup> In original: 1) Lucae c. 22. v. 30

eminentem habetis vocationem. – Unde facile expendere potestis : Vos Venerabiles Fratres specula et exemplaria esse debere universo clero vera in Deum pietate et devotione, viva fide, quae vestra omnimode resplendeat, sobrietate, ingenua erga omnes charitate, intima item ac sincera conjunctione cum capite vestro Episcopo, promptitudine ei obsequendi, zelo orationis et cultus Dei, in omni denique virtutis christianae et propriae scientificae perfectionis imprimis scientiae Sanctorum studio, ut idonei sitis Praesulis vestri consilarii et laborum socii, ut succrescatis et vos pro supremo sacerdotio et regimine Ecclesiarum juxta illud : „Capitula sunt seminaria Episcoporum.”

Hinc, non solum in sacro senatu et in choro diligenter vos conspiciam, verum etiam in sacro ambone Evangelium praedicantes, in sacro poenitentiae tribunali vulnera conscientiarum sanantes, ad altare hostiam propiciationis offerentes, Episcopo Vestro concelebrantes, ac ministrantes, verbo in omnibus quae Sacerdotalia sunt vos exercentes.

Sed et vos Admodum Reverendi Fratres Archidiaconi et Protopresbyteri rurales partem sollicitudinis nostrae episcopalis sustinetis, excubantes et sollicite advigilantes ut Nos de animarum statu et vigore disciplinae informare valeatis, atque pro Nobis intendentes particularium gregum Pastoribus Parochiarum Rectoribus, eisque commissis gregibus, ut omnes sibi incumbentes obligationes rite expleant, ut emendanda emendatis et conducentia salutaria media applicetis.

Quanti momenti sit vestrum Institutum? vos ipsi perspicitis pro Nobis legatione fungentes in gregibus, ut non seducantur ad venenata et ab inimicorum salutis insultibus defendantur.

Honorifica certe et salutaris est vestra vocatio, respondete ei cum sinceritate inquirentes quae sit voluntas Dei in obeundo munere vestro, ut vestro, ut vestrae villicationis rationes reddere possitis coram iudice Christo, qui dicturus est vobis. Euge servebone et fidelis, quia super pauca fuisti super multa te constituam, intra in gaudium Domini tui<sup>28</sup>.

Ad vos iam progreditur Oratio mea Dilecti Fratres Sacerdotes cura animarum occupati Parochi et Parochiarum Administratores. Vos etiam Pastores gregis. Vobis quoque dictum illud „Pascite qui in vobis est, seu vobis concreditum gregem Dei.” Vos quoque respicit exemplum summi Pastoris Jesu Christi inquentis „Ego sum Pastor bonus, bonus pastor ponit animam pro ovibus suis.” Quo dicto exprimitur summa charitaspastoris erga gregem suum. Expendite iam in quo consistere debeat charitas vestra erga concreditos vobis fideles? Dubio procul diligere debetis animas sicut Christus dilexit eas. Quid vobis pretiosius anima hominis, anima fidelium curae vestrae pastoralis concreditorum? pro qua salvanda Filius Dei semet ipsum victimam tradidit. Hac charitate affectus erat etiam S.

---

<sup>28</sup> În original: 2) Math c. 25 v. 21

Paulus inquit<sup>29</sup> „Optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis qui sunt cognati mei secundum carnem, qui sunt Israelitae.”

Vae frigido sacerdoti, qui non compatitur suis fidelibus in fidei rudimentis peregrinis. Quae si ad sufficientiam cognoscerent quanto lumine illustrati essent? Quae altera vere christiana esset eorum vitae ratio? Ideo vae non evangelisantibus sacerdotibus munus Doctoris populi in Ecclesia et schola non adimplentius, quos Canones Ecclesiae officio privari iubent. Hinc, prout ipsi quoque a me expectatis, oculi mei intendunt vobis, ut hoc officium docendi neutiquam negligatis, sed illud omni cum fervore ad exemplum Jesu Christi Apostolorum et Discipulorum Domini adimpleatis. S. Paulus duplici honore illos dignos esse enunciat<sup>30</sup> Presbyteros, qui docent, inquit „Qui bene praesunt Presbyteri duplici honore digni habeantur; maxime qui laborant verbo et doctrina.” Eapropter in conferendis dignitatibus et melioribus beneficiis, non quot annos in sacerdotio exegistis, sed quo modo exegistis, quantum docuistis? expensurus sum; quosuper testabuntur elaborati sacri sermones homiletici et catechetici, ex quibus zelum vestrum in docendo et studium propriae perfectionis dimetiar.

Vae sacerdoti et Parocho in oratione et cultu divino tepido. Non meretur nomen sacerdotis, cujus character devotio non est. Sacerdotes perfunctorie. Sacra peragentes scandalosi sunt, viva in mysteria Religionis fide destitui; qui gregem Dei aedificare nequeunt, ut adeo qua inutiles, officio suo indigni sunt: Maledictus inquit Spiritus Sanctus qui opus Dei negligenter<sup>31</sup>.

Vae Sacerdoti indifferenti qui muneris pastoralis partes accurate non explet, infirmos non visitat, curam pauperum et consolationem afflictorum negligit Dicite ipsi vos, num talis nomine pastoris dignus sit? Qui hujusmodi est sibi etiam dictum existimet quod capite III Libri Apocalypseos criptum est. „Scio opera tua, quoniam habes nomen hominis viventis et mortuus es non enim invenio opera tua, plena coram Deo; - poenitentiam age, si enim non vigilaveris, veniam ad te tamquam fur et nescies qua hora veniam ad te”.

Vae Sacerdoti avaro: qui exactionibus onerat gregem suum; qui a paupere ultimum obulum exequitur. Dignusne talis est amore et confidentia gregis sui? Vere hic mercenarius est, indignus, ut sacerdotio fungatur Deo. Audiat qui est hujusmodi S. Paulum Epistola ad Timoth. haec dicentem: „Est autem quaestus magnus pietas cum sufficientia. Nihil enim intulimus in hunc mundum; haud dubium quod nec auferre quid possumus. Habentes autem alimenta et quibus tegamur his contenti simus. Nam qui volunt divites fieri incidunt in tentationem et in laquedem diboli, et desideria multa inutilia et nociva, quae mergunt homines in interitum et perditionem. radix omnium malorum est cupiditas; quam quidam appetentes erraverunt a fide et

<sup>29</sup> In original: 1) Ad. Rom. c. 9. v. 3

<sup>30</sup> In original: 2) I Ad. Timoth. c. 5. v. 17

<sup>31</sup> In original: 3) Jeremiae c. 48. v. 10



inseruerunt se doloribus multis. Tu autem o homo Dei haec fuge, sectare vero justitiam, pietatem, fidem, charitatem, patientiam et mansuetudinem.”

Vae et iterum vae Sacerdoti incontinenti et crapusculo, sobrietas est decus pulcherrimum hominis christiani, tantomagis Pastoris. Audite canonem XVI. Apostolorum Petri et Pauli<sup>32</sup> cujus tenor est: „Qui potestatem habent, inquit scriptura, iracundi sunt, ideo ne bibant vinum, ne bibendo sapientiae suae obliviscantur, et incorrupte judicare non possint. Presbyteri ergo et Diaconi Ecclesiae potestates sunt; Hi igitur vinum ne bibant, ne quod Domini opus est contumelia afficiant: neque vero vino indulgeant. Quin et omnis christianus abstineat a vino”. Longum iter Fratres per verba, breve et efficax per exempla; miseremini Fratres miseremini animabus fidelium vestrorum ad ebrietatem et incontinentiam proclivium. „In omnibus inquit S. Paulus<sup>33</sup> te ipsum exhibe exemplum honorum operum”. Venerandi Dei Sacerdotes! haec quae vobis dixi, prius mihi dixi, nec ad vestram confusionem dixi, felicem enim me reputo Episcopum cui tam egregius obtigit clerus ut vos estis: sed dixi, ut qui justus est justificetur adhuc, qui sanctus est sanctificentur adhuc<sup>34</sup>.

Quae autem de munere pastoralis atque debita ejus expletione dixi, imprimite menti et cordi vestro Dilecti Filii, adhuc studiis theologicis incumbitis, et pro sacerdotio succrescitis, Seminarii theologici alumni. „Propterea vocantur Clerici, inquit S. Hieronymus, quia de sorte Domini sunt, et Dominus est sors et pars eorum. Qui autem aliud quid quaerit praeter Dominum, pars ejus non erit Dominus.” Et S. Paulus<sup>35</sup> Nec quisquam sumit sibi hunc honorem, sed qui vocatur a Deo, tamquam Aaron. Examine ergo vos, utrum cum vocatione Aaronis seminarium theologicum ingressi sitis? Num in Clericatu unice gloriam Dei et salutem animarum quaeritis? aut vero sacerdotium respicitis ut commodiorem modum vivendi? Absit ut ex motivo Clerici facti sitis. Nolite vos decipere Dilecti Filii! Nullus infelicio clericus veram clericalem vocationem non habente; commoda enim temporalia non inveniatis in Sacerdotio, quod ad commoda solum spiritualia, ad lucrum animarum destinatum est. Quanta autem perfectio in clerico requirantur ex inde dimetri potestis, si recogitaveritis, clericum formam gregis esse debere, speculum, in quo quilibet christianus conspiciere possit, qualis esse debeat in obedientia erga Praepositos, in continentia et castitate, in sobrietate, in charitate erga Deum et homines, in zelo officii et suae perfectionis, in sui oblatione pro servitio Dei, in omni denique conversatione et observantia disciplinae. Imo longe major in clericis perfectio postulatur. „Quae in ore laicorum sunt nugae, in ore clericorum sunt blasphemiae.” Clericus in omnibus cogitationibus, in omni sensu et actionibus imitari debet Jesum summum Sacerdotem in labore, in patientia, in mansuetudine, in omni denique virtute atque sui oblatione si necesse sit etiam usque ad mortem

<sup>32</sup> In original: 4) Apud Bevereg Tom. II.

<sup>33</sup> In original: 1) Ad. Timoth. c. 2. v. 7.

<sup>34</sup> In original: 2) Apocalyps. 22. v. 11

<sup>35</sup> In original: 3) Ad Hebr. c. 5. v. 4.

crucis. Expendite ergo, utrum ad haec omnia parati sitis? etiam mori? si hoc sacrificium fidelitas officio vestro debita exigat. Contestor autem, quoniam gravius onus animum meum premit, quam metus, ne cui indigno et non vocato manus imponam, et loco Angeli tutelarum, satanam et seductorem ducem et pastorem et gregi constituam.

Ideo nemini cito manus imponam, ne perditio animarum per indignum et non vocatum clericum procurata mihi adspirantis ad sacros Ordines indubia vocatio. Qui igitur non fedit sibi, hodie potius quam tardius exuat vestem clericalem, et si saecularia sapit, recedat ad saeculum; turpius enim ejicitur quam non recipitur hospes.

Eapropter vos quoque alloquor Seminarii Superiores atque Gymnasii et Praeparandae Professores nec non Scholarum Magistros, qui educandae et instituendae juventuti praepositi estis. Animarum thesaurus et spes Ecclesiae statusque publici in manibus vestris est. Juventus sicut caera flexibilis et tractabilis cui imago Angeli sicut et daemonis imprimi potest. Et vos rationem reddetis Deo, qualiter summi momenti munere vestro perfuncti estis? Num spiritus Institutorum quibus praeestis Christianus sit juxta mentem Ecclesiae? Num disciplinam manuteneatis? num et ipsi exemplo conversationis et vitae vestrae educationis intentae effectum adjuvetis? numve studia a vobis tradita ad religioso-moralem discipulorum vitam efformandam conspirent? Non minus pretiosus est mihi labor vester quam eorum, qui populum docent; etiam vos duplici honore dignos habebis juxta monitum Apostoli, quia et vos operamini verbo et doctrina. Habebitis me vestrorum conatum adiutorem, et nihil deesse patiar vobis ut in arduo et meritorio labore vestro vos animatos esse sentiat.

Nunc vero ad eos quoque sermo meus procederet, qui majorem perfectionem, ipsa sectari consilia evangelica proposuerunt, paupertatem nempe voluntariam, castitatem perpetuam, et obedientiam in Christo perfectam, Ordinis Religiosi viros intelligo, qui vita sua exhibeant viva exempla similitudinis Angelorum, prout scriptum est: „Minuisti hominem paulo minus ab Angelis gloria et honore coronasti eum.” Et iterum: „Erunt sicut Angeli Dei.” Sed pro dolor! Hoc splendidissimum Ecclesiae Ornamentum in hac Dioecesi nondum adest; hac Christi militia adhuc destitutor. Nihil autem magis exopto, quam ut mihi tribuatur gratia sodales S. Bassili magni etiam in hanc Dioecesim introducendi.

Nunc iam Venerabiles Dei sacerdotes! Recogitantes quanta operatus sit Deus in nobis, et gratiarum ubertatem quam inpendit nobis ex universo genere humano electis, quos posuit Deus super candelabrum, ut lucem praeferamus Gentibus ad applicationem meritorum Christi, ad expiationem peccatorum et sanctificationem. Qui in catholica Ecclesia extra quam non est salus, nati, eiusdemque maternis uberibus lactate nutrimur infallibili fide, certissima spe, et ferventi charitate per quam Deo juncti sumus. Venite adoremus et procidamus ante Deum, firmiter proponens, nomine et dignitate sacerdotali nos dignos constanter exhibere, vera exempla fidelium esse, ut et illi videntes opera nostra bona glorificent

Patrem qui in coelis est; Ut et illi qui adhuc extra verum Christi ovile sunt, doctrina nostra et vita illuminati uni Ecclesiae catholicae, praeterquam nulla alia est apud Deum aggregentur, quemadmodum vocationem habemus, ut omnes homines qui inhabitant terram unam veram fidem quam Catholica docet Ecclesia, solam veritatem, cui quod contrarium est veritas non est, profiteantur, eandem vitae aeternae spem foveant, atque eadem charitate supernaturali invicem amplectatur, sine differentia lingvarum aut regionum in quolibet fratre homine venerantes imaginem Dei. Et quoniam Christus pro omnibus hominibus mortuus est, omnesque vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis pervenire, ut adveniat Regnum Dei et sit unus Pastor et unum ovile.

Imprimis quod proxime ad nos spectat, studia nostra in id conferamus labore et indesinenti oratione ut Concordia Ecclesiae Orientalis cum Occidentali in Concilio Florentino producta iterum restituatur. O utinam intelligerent ad quos spectat, et qui sanctam Ecclesiarum christianarum unionem impediunt, quantum delinquent, et quantam damnationem sibi consciscant. Qui sanctum Cyprianum Universae Ecclesiae christianae Doctorem venerantur, cujus memoriam recolit Ecclesia Orientalis die 2-a Octobris, audient illum vere divina loquentem, dum de Unitate Ecclesiae sic scribit: „Inimicus salutis Satanas excogitavit novam fraudem ut sub ipso christiani nominis titulo fallat incautos, Haereses invenit et Schismata, quibus, subverteret fidem, veritatem corrumpere, scinderet unitatem; Hoc eo fit Fratres dilectissimi! Dumad unitatis originem non redicitur, nec caput quaeritur, nec Magistri coelestis doctrina servatur. Quae si quis consideret et examinet, tractatu longo atque argumentis opus non est. Probatio est ad fidem facilis compendio veritatis. Loquitur Dominus ad Petrum, Ego tibi dico inquit, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferorum non vincunt eam. Et tibi dabo claves regni coelorum: et quae ligaveris super terram, erunt ligatae et in coelis. Et iterum post resurrectionem suam dicit: „Pasce oves meas” super illum unum aedificat ecclesiam suam et illi pascendas mandat oves suas. Et quamvis Apostolis omnibus, post resurrectionem etiam potestatem tribuat et dicat: Sicut misit me Pater, et ego mitto vos: accipite spiritum sanctum: si cuius remiseritis peccata, remittentur illi, si cuius teneveritis, tenebuntur: tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hanc Ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui Ecclesiae renititur et resistit, qui cathedram Petri, super quem fundata est Ecclesia, deserit, in Ecclesia se esse confidit?

Quam unitatem firmiter tenere et vindicare debemus, maxime Episcopi, qui in Ecclesia praesidemus, ut Episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus.”

Imprimis autem nunc est opportuna occasio restituendae Ecclesiarum christianarum unionis, dum in cathedra Principis Apostolorum sedet Summus Pontifex Pius IX, est venerandum nomen ejus, quo nullus Praedecessorum suorum majorem impendit apostolicam sollicitudinem restituendae sacrae Ecclesiarum unionis; qui omnes peramanter invitat ad charitatis communionem ejusdem solum

fidei et professionem postulans, permittens de cetero ritus et consuetudines, quae rectae fidei et bonis moribus non adversantur, ac promittens servare privilegia et jura Patriarcharum orientalium juxta sanctionem Concilii Florentini.

O Fratres! Quid ergo adhuc impedire potest vinculi charitatis fraternae inter christianos restitutionem ac commune illud christianorum solatium, se, uti obligate sunt, fratres nominandi et diligendi atque conjunctis viribus eo connitendi, ut illi longe plures miliones incolarum terrae, qui Patrem adhuc non cognoscunt et quem Ille misit Jesum Christum, ad veram Ejus adorationem adducanturet per Ejus crucem salventur? Non aliud certe impedit hanc communem christianorum consolationem, quam opus salutanae, qui homicida fuit ab initio et mendaciis decepit hominem primum in paradiso et continuo decipit, ad multiplicandos socios aeternae damnationis suae. Indesinenter ergo oremus, ut destruat hoc opus diaboli, et adveniat Regnum Dei. Sed venerabiles Dei sacerdotes! Homo duplicem habet destinationem unam spiritualem coelestem, ad quam consequendam membra sumus Ecclesiae, alteram vero socialem terrestrem, ob quam membra sumus societatis civilis, subditi potestati Regis, quae potestas non minus ac Pontificalis a Deo est. Minister enim Dei est Rex, nec frustra gladium gestat, vindex in iram illi qui facit malum inquit Apostolus<sup>36</sup> Pontifex et Rex, crux et gladius a Deo sunt. Crux ad salutem animae, gladius autem ad securitatem et prosperitatem terrestris vitae, ut quos doctrina cruces non cohibet, cohibeat timor gladii ut quietam et pacificam vitam agamus in timore Dei. Ideoque etiam Regi nos subditos esse oportet, et quidem non solum propter iram verum etiam propter conscientiam ut monet Apostolus,<sup>37</sup> exemplum facti mundo, ut obedientes Regi et Magistratibus ipsi Deo obediamus. Non est enim potestas nisi a Deo<sup>38</sup> Ideo et tributa praestatis inquit idem Apostolus et prosequitur: Reddite ergo omnibus debita, cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal; cui timorem, timorem; cui honorem, honorem. Nemini quidquam debeatis, nos ut invicem diligatis. Reges responsables sunt soli Deo. Regis est imperare, subditorum vero obedire. Haec sunt principia Evangelica per ipsum Jesum Christum tradita, qui dixit, date quae sunt Caesaris, caesari. Quicumque ergo Regi et Magistrabus resistit, divinae ordinationi resistit. Contrarias doctrinas fugite tamquam divinae Revelationi adversas.

Quanta autem gratia Dei Venerabiles Fratres! nos christiano Imperatori et Apostolico Regi subesse, cujus leges christianum characterem praesefereunt et doctrinae morali christinae superstructae sunt, qui simul defensor fidei christianae et protector vitae spiritualis est. Simus ergo fideles Regi et adhaereamus illi ut Patri. Cooperemur pro viribus ad bonum Civitatis, et exhibeamus nos exempla obedientium christianorum subditorum, gratos nos exhibentes Regi a quo tanta beneficia in nos dimanant, a quo et justitiam expectamus et obtinemus. Vae gregi

---

<sup>36</sup> In original: 1) Ad Rom. c. XIII. v. 4

<sup>37</sup> In original: 2) Ibidem v. 5.

<sup>38</sup> In original: 3) Ibidem v. 1.

sine pastore. Vae exercitui sine duce. Vae societati humanae sine Rege. Voluntas ergo Regis nostra sit voluntas, sic agentes non peccabimus. Fundite una mecum preces ad Deum pro Augusto Imperatore et Apostolico Rege nostro Francisco Josepho I-o ac tota ejus domo regnante, pro Ducibus ejus et Exercitu, pro Magistrabus et quibus Ille potestatem dedit.

O Fratres! Ab Augusta domo regnante Austriaca Patreae nostrae a jugo Turcarum ejus virtute liberatae salus venit et mitiores regnicolarum mores, progressus in artibus et scientiis, perfectio legum, verbo vera socialis civilisatio promanat. Ab illius munificentia habemus Episcopatus nostros, Instituta literaria et educationis. Imprimis vero postremo tempore Natio nostra Romana et Ecclesia graeco-catholica peculiarem munificentiam Apostolici nostri Regis a Deo benedicti Francisci Josephi I-i experta est, qui Metropolitanam nobis restituit dignitatem, duos novos dotavit Episcopatus, qui Parochorum Congruam supplevit, cujus munificentia tot domus parochiales tot splendida templa ad incrementum sacrae Unionis in dies eriguntur, cujus denique Clementia ego quoque ad hanc sedem Episcopalem evectus sum. Nos ideo perpetua gratitudine tanto Patri et Domino nostro devincti sumus, parati illam contestari omni tempore omnique sacrificio.

O Domine sancte Pater omnipotens aeternae Deus! conserva illum, protege illum, ut sub ejus placido imperio vitam agamus pacificam tibi placentem, ut cum defecerimus in hac terra a te recipi mereamur in aeterna tabernacula. Conserva Domine et protege Summum gregis tui Pastorem Pontificem Pium IX., suscipe deprecationem nostram, atque compesce fluctus et undas quae ab inimico salutis agitantur, ut sentiat populus Tuus auxilium tempore opportuno. Benedic Domine clero huic atque gregi cui me Pastorem esse voluisti, benedic propitius et mihi, subleva infirmitatem meam omnipotenti dextera tua ut tibi placeam omnibus diebus vitae meae atque mihi una cum Clero et grege mihi credito inter oves locum praesta statuens in parte dextra, cum veneris judicare saeculum per ignem Ammen.

## ASPECTE DIN PERIOADA DE ILEGALITATE A BISERICII ROMÂNE UNITE: CUVÂNTĂRI FUNEBRE ȚINUTE LA ÎNMORMÂNTAREA PR. PROF. DR. GEORGE GRECU (13 MARTIE 1979)

OVIDIU HOREA POP

**RIASSUNTO.** *Aspetti dal periodo di illegalità della Chiesa Rumena Unita: Discorsi funebri tenuti al funerale del p. prof. dr. George Grecu (13 marzo 1979).* L'articolo presente tenta di illustrare alcune manifestazioni pubbliche durante il periodo della persecuzione della Chiesa Rumena Unita. Si tratta di due testi che furono letti a Cluj al funerale del sacerdote della resistenza greco-cattolica, George Grecu. L'interesse maggiore ci ha destato la descrizione della vita degli alunni rumeni nel Collegio Pio Romeno di Roma nel periodo della loro formazione romana. Dall'altra parte la lettura dei testi ci presenta il messaggio che i due autori tentano di trasmettere all'assistenza: l'incoraggiamento dei fedeli rimasti attaccati alla Chiesa Greco-Cattolica, cioè che il periodo di sofferenze potrebbe finire e l'elogio del patriottismo del deceduto mirava a convincere l'auditorio che i membri di questa Chiesa non sono membra morte per la nazione rumena.

**Keywords:** George Grecu, Silviu Augustin Prunduș, Nicolae Trifoiu, Greek-Catholic Church

Răsfoind prin arhiva rămasă de la pâr. Dr. Coriolan Tămăian (1904-1990), figură emblematică a rezistenței greco-catolice din Eparhia de Oradea din perioada 1948-1989, am găsit două cuvântări funebre ținute la înmormântarea profesorului George Grecu, preot din rezistența greco-catolică din eparhia de Cluj-Gherla. George Grecu s-a născut la 21 septembrie 1910 în comuna Rebrîșoara, azi în județul Bistrița-Năsăud și a decedat în Cluj-Napoca la 11 martie 1979.

La înmormântare, celebrată în 13 martie la capela cimitirului din Mănăstur, au luat cuvântul, printre alții, părintele Dr. Silviu Augustin Prunduș și domnul Nicolae Trifoiu, din partea Cercului rebrîșorenilor di Cluj-Napoca.

Lectura celor două texte, înainte de a face panegiricul preotului unit George Grecu, ne revelă două dimensiuni din viața Bisericii Române Unite de dinainte și de după suprimarea din 1948. Cu siguranță aceasta a fost și intenția celor care le-au redactat și rostit, adică au dorit să edifice asistența asupra finitudinii perioadei de lipsuri și injustiții față de Biserica Unită, cât și în victoria binelui asupra răului. Apoi se dorea circumscrierea parantezei de coșmar, când valorile spirituale și perene ale

neamului românesc au fost substituite și, sub presiune, impuse non-valori, străine sufletului lor. De asemenea vorbitorii adresau un mesaj și autorităților „prezente” la ceremonie, cu intenția de a le demonstra că Biserica Română Unită și Roma au educat în spirit național, mai ales acum când Partidul Comunist Român promova și se promova tot mai mult pe linia națională.

Astfel, pe de o parte, intrăm în atmosfera Colegiului *Pio Romeno* din Roma și în entuziasmul ce domina viața cotidiană a tinerilor studenți în teologie. Sunt evidențiate părțile frumoase ale vieții de Colegiu, uitarea ștergând din memorie părțile mai puțin plăcute. Fără îndoială că pentru tânărul din Căței (Silviu Augustin Prunduș), cu studii la Dej și Cluj, bazilica Sf. Petru și vestigiile romane au fost impresionate. Din mărturia lui aflăm cum a sosit primul student din țară, după deschiderea neoficială a Colegiului la 1 noiembrie 1935, episodul având loc în 21 noiembrie 1935.

Mai notăm faptul că în efervescența culturală, ce a caracterizat perioada interbelică și tinerii uniți se preocupau de studiile istorice sau de dezbaterile teologice care animau spiritele avansate din Biserica Ortodoxă și cea Unită.

Despre viața studenților români la Colegiul proaspăt deschis, astăzi putem adăuga mai multe lucruri. Între altele descoperim că viața lor a fost afectată de un conflict intern, care a opus două orientări și a determinat Congregația pentru Bisericile Răsăritene să trimită un Vizitator apostolic pentru pacificarea spiritelor. Avem la îndemână materialul scris, redactat în limba italiană de către Cirillo Korolevskij la 28 octombrie 1938: *Relazione sul Collegio Rumeno*, și adresat Congregației pentru Bisericile Răsăritene și implicit papei Pius XI. Afirmăm în treacăt că de pontificatul acestui Papă se leagă cel mai mare interes din timpurile moderne pentru creștinătatea răsăriteană. Textul dactilografiat însumează un rechizitoriu de 91 pagini și răspunde la 81 de puncte. Astfel tratează despre persoanele implicate în formarea studenților, despre programul spiritual din Colegiu, despre disciplină și despre studiu. Pentru formarea unei păreri cât mai exacte cu privire la situația existentă, trimisul Congregației a intervievat pe fiecare student în parte, întrebându-i lucruri din care să descopere cultura generală, pregătirea teologică, dar mai ales orientarea rituală.

Am descoperit că cei 26 de studenți, câți număra Colegiul în momentul vizitei, departe de a fi un grup omogen, erau angrenați în dispute ce-și aveau originea în maniera de formare primită în Academiile teologice din țară și în incapacitatea formatorilor de la Roma de a prezenta formarea din Colegiu în formă fundamentată teologic. Korolevskij menționează mai multe curente, cei mai numeroși fiind așa numiții „orientaliziști” și „latiniziști”. Nu insistăm asupra diviziunilor, însă din lectura documentului descoperim cum studentul-diacon Prunduș era trecut în fruntea „orientaliziștilor”, iar pe aceeași listă figura și preotul George Grecu. Dar să-l lăsăm pe p. Cirillo Korolevskij să se exprime: „*Orientaliziști*” *declarați am găsit doisprezece. Unii mi-au făcut mărturii cu adevărat mișcătoare, cu atât mai sincere cu cât unul sau altul pleca și nu mai avea nimic de pierdut. Întrucât am indicat principalii hibridiziști, cred că este necesar să fac același lucru cu cei de opinie contrară, între cei care rămân.*

*Diaconul Augustin Prunduș, teolog în anul III, de Cluj-Gherla, hirotonit diacon la 20 iulie 1938. Mi-a făcut o depoziție lungă și foarte precisă. Primul său cuvânt a fost: Ceea ce a făcut Sfânta Congregație a făcut foarte bine. Este cu atât mai convins cu cât de la început era de părere contrară, iar apoi s-a schimbat. Cunoaște foarte bine toată puțina literatură ascetică și devoțională din Transilvania. Impresia mea cu privire la el este foarte bună. Nu știu ce intenționează să facă după terminarea teologiei, însă ar fi după mine un subiect de cultivat și de încurajat.*

*P. Gheorghe Cosma, de la Oradea, însă format la Colegiul Grec. Și acesta a fost foarte precis și foarte categoric. Ar vrea să facă studii complete la Institutul Oriental: nu pot decât să recomand bunăvoinței superiorilor această optimă dorință.*

*P. Gheorghe Grecu, de Cluj-Gherla, format în Colegiul Grec. Și el a fost foarte precis.*

*Acești trei, și alții, mi-au făcut impresia unei seriozități și atunci când zic că au fost preciși înțeleg să spun că au fost unanimi în descoperirea detaliilor, astfel încât să nu rămână dubii cu privire la cauzele răului<sup>1</sup>...*

Mai menționăm și faptul că prietenia dintre George Grecu și Silviu Augustin Prunduș, stabilită în Colegiu, a continuat și după, în ciuda perioadei de persecuție, și nu întâmplător Prunduș a fost ales executor său testamentar.

Desigur nu este aici momentul să comentăm materialul prezentat Congregației de către Cirillo Korolevskij. Subliniem doar preocuparea instituției romane în a orienta corespunzător formarea tinerilor din Biserica Română Unită. Putem concluziona, fără pericol de a greși, că acuzațiile aduse Romei pe linia unei latinizări a Bisericii Unite nu totdeauna sunt fundamentate. Totuși trebuie să spunem că maniera și instrumentele de lucru cu care a operat Congregația n-au fost mereu cele potrivite. În cazul nostru Korolevskij reprezenta preotul doct, animat de un ideal teoretic, rob al unei ideologii, cu o gândire prea rigidă și gata să emită judecăți prea schematice. De aceea uita că are în față sa persoane atașate unei tradiții înrădăcinate între timp, tradiții ce nu pot fi înlocuite prin ordine sau decrete date de sus.

Să lăsăm, dar, să vorbească cele două documente.

## ANEXE

Cuvântare la mormânt – scrisă ulterior

Iubit și drag prieten, Înalt Prea Sfințiți Părinți Episcopi, Prea Onorați Părinți oficanți, Prea iubiți Părinți confrăți, Îndurerată familie, Iubiți frați și surori, Onorată asistență!

<sup>1</sup> C. Korolevskij, *Relazione sul Collegio Rumeno*, în *Prot. 500/1938, Romeni-Roma e Collegio, Visita apostolica al Pontificio Collegio Pio Romeno, fasc. I, Arhiva Congregației pentru Bisericile Răsăritene.*



Înainte de a-l coborî în mormânt pe scumpul nostru Păr. Gheorghe, mă simt obligat să spun un cuvânt de rămas bun pentru a omagia personalitatea lui și pentru a înțelege cum am ajuns să fiu eu lăsat executorul testamentului său.

De mult, la sărbătoarea Intrării în templu a Preacuratei Fecioare Maria, 21 noiembrie 1935, cu unul dintre cei de față (Dr. Ioan Dragomir) urcam cu un taximetru pe una dintre cele șapte coline ale Romei<sup>2</sup>, Passeggiata del Gianicolo și ne-am oprit la nr. 5 în fața Colegiului „Pio Romeno” al Bunevestiri, darul făcut Bisericii și poporului român de papa Pius al XI-lea. Era destinat să adăpostească tinerii români care poposeau în Cetatea Eternă pentru studii teologice, ca în vatră de lumină proprie națională să învețe limba și literatura română, istoria patriei și ritul liturgic străbun, alături de studiile teologice pe care le urmau la Ateneul „De Propaganda Fide”, situat la poalele aceleiași coline.

Deschis în toamna aceluși an, Colegiul Bunevestiri era format din tinerii alumni trecuți de la Colegiul grec „Sf. Atanasie”, pe unde poposiseră atâtea personalități de seamă, între care și „Episcopul sufletelor noastre” Ionel Suci, cum îi spuneau mulți dintre cei prezenți și din tinerii pe care i-au trimis ierarhii celor cinci eparhii, de care favor beneficiam și eu.

Deodată se deschide poarta și doi tineri diaconi îmbrăcați în uniforma caracteristică Colegiului, cu fețele senine, luminoase și plini de dragoste, se apropie de noi și întrebă: Sunteți români? Da! A fost răspunsul și după prezentările de rigoare Părintele Gheorghe m-a îmbrățișat cu deosebită afecțiune, fiindcă mergeam trimis de ierarhul său și al meu, al nostru al tuturor, Dr. Iuliu Hossu, primul român cardinal de mai târziu. În clipa aceea a început prietenia care m-a adus în fața mormântului și care continuă în eternitate.

Tocmai acum studenții ieșeau în recreație. Mergeți să vă primească, noi ne ducem la Vicariat. După ce ne întoarcem stăm de vorbă, spune Păr. Gheorghe, strângându-mi amical mâna.

În fața clădirii în formă de U, - cu brațul drept mai lung, terminat cu biserica în care în anul următor 1936 la 17 mai scumpul decedat a fost hirotonit preot, iar eu citeț sau lector de către I. P. S. Sa Dr. Valeriu Traian Frențiu, episcopul Oradiei – ne-au primit alumniii între care era angajat în conversații Păr. Simion Chișiu, în prezent ajutor de paroh în Sagna Moldovei, lângă Roman, care ne-a dus apoi la rectorul Colegiului Mons. Angelo dell’Acqua, mai apoi cardinalul vicar al Romei.

Părintele Gheorghe, după ce s-a întors, cu amabilitatea care l-a caracterizat toată viața, cu delicateța și sfiala pentru care a fost poreclit de colegii ironici maica Telesfora, s-a interesat de situația mea și apoi m-a întrebat pe rând de episcop, de membrii capitolului canonical: Dr. Octavian Domide, Dr. Victor Bojor, Ion Agârbiceanu, Dioniziu Vaida, Grigore Pop, Dr. Gh. Vidican, Titus Mălai; despre profesorii de la Academia Teologică: Dr. Gheorghe Strâmbu, Dr. Dumitru Manu,

<sup>2</sup> Autorul greșește când enumeră Gianicolo printre cele șapte coline ale Romei.

Dr. Emilian Lemeny, Cosma Avram, etc. În ziua următoare m-a condus la universitatea „De Propaganda Fide”, în a cărei Colegiu erau alți tineri români, dintre care unii mai sunt aici de față, care la fel m-au primit cu dragoste și cu multe întrebări despre țară, biserică și popor. Ce emoție a fost pentru mine când m-am văzut în institutul în care odinioară a studiat prima triadă a Școlii Ardelene – de care s-a făcut aici amintire - : Gheronte Cotorea, Silvestru Caliani și Grigore Maior, trimiși de vlădica Inochentie Mici Klein, ctitorul mănăstirii Sfânta Treime din Blaj, pe care a inaugurat-o și în care a deschis cu acești cărțurari școlile din Blaj, în 1754, vlădica Petru Pavel Aron, ctitorul mănăstirii Bunavestire din care s-a dezvoltat apoi Seminarul Teologic blăjan, omonimul celui roman. Tot acolo au studiat și cei din triada a doua, marii corifei ai Școlii Ardelene: Samuil Micu, Petru Maior și Gheorghe Șincai, toți călugări ai Ordinului Sf. Vasile cel Mare, pe care autoritățile de Stat i-a așezat în fața Universității clujene în maiestoaasa sculptură a lui Romulus Ladea. Este cu neputință de zugrăvit în slove sentimentul pe care l-am încercat când Păr. Gheorghe m-a dus în biblioteca institutului și în raft liber mi-a arătat cărțile pe care le-au răsfoit atâția bărbați de seamă din trecutul națiunii române, dar mai ales când m-a dus la cele 12 volume din „Annales Ecclesiastici” ale card. Caesar Baronius, din care Gheorghe Șincai și-a extras materialul pentru Cronică sa.

În fiecare săptămână joia era rezervată pentru cursuri interne la Colegiu și pentru vizitarea muzeelor și monumentelor de artă din Roma.

Primul drum l-am făcut cu Păr. Gheorghe la monumentală bazilică a Sf. Petru, unde pe mormântul Apostolului am rostit Crezul Niceno-Constantinopolitan. Apoi am mers împreună în Forul roman să-mi arate „actul de naștere al poporului român”, lângă care odinioară a prânzit și s-a culcat Badea Cârțan, vestita COLUMNA a lui Traian, pe care papa Pius al XI-lea împreună cu Școala Română din Roma, fondată de Vasile Pârvan, o făcuse în copie autentică și pe care în anul 1967 papa Paul al VI-lea, la cererea legăției române din Roma o făcuse dar patriarhului Iustinian, iar acela o făcuse dar Guvernului român. „Vezi, frate, mi-a spus Păr. Gheorghe, în vârful columnei nu mai este statuia împăratului Traian, ci statuia corifeului Apostolilor, Sf. Petru. Noi românii uniți am legat într-o entitate indivizibilă Roma împăraților și bazileilor cu Roma papilor, deoarece creștinismul nostru este răsăritean și roman, grec și latin”.

Din Forul roman cu Păr. Gheorghe am mers apoi la mormântul neînfricatului luptător pentru drepturile națiunii române Inochentie Mici, fondatorul Școlii Ardelene și tot cu el am fost odată și la Colegiul Germanicum- Hungaricum, unde și-a luat doctoratul în teologie Ion Giurgiu Patachi, inițiatorul școlii ardelene, în urma bulei „Rationi Congruit” a lui Clemente al XI-lea – prietenul lui Constantin Brâncoveanu – promulgată în 1721 de papa Inocențiu al XIII-lea, cu ocazia înființării Episcopiei Făgărașului, scoasă de sub jurisdicția episcopiei romano-catolice de Alba Iulia, bulă care pe bună dreptate poate fi socotită ca actul de naștere al Școlii ardelene.

Așa au trecut anii în Cetatea Eternă. Am conversat mult împreună în legătură cu teza sa de doctorat, despre care s-a amintit în predică: „De immaculata conceptione

Beatae Mariae Virginis secundum S. Andreiam Cretensem”, autorul canonului celui Mare, teză care n-a văzut lumina tiparului și este păcat că ar putea servi la apropierea Ortodoxiei cu Catolicismul pe linia ecumenismului actual, care încă de pe atunci mult ne preocupa pe toți studenții români din Roma. Ecumenismul Păr. Gheorghe Grecu se vede pe iconița de la hirotonirea lui: „Et alias oves habeo... et illas oportet me adducere” Mai am și alte oi... și pe acelea mi se cade să le aduc (Io. 10, 16). În Colegiul Bunevestiri nu se putea să nu se aprindă puternic dragostea pentru Maica Domnului, apărătoarea poporului român, așa că pe aceeași iconiță citim: „Precurată, ție îți închin ființa mea! Dă-mi harul ca bucuria și odihna mea, să-mi fie îndeplinirea datoriei în serviciul Fiului tău, iar consumarea vieții mele mântuirea sufletelor”. Aceasta l-a caracterizat întreaga viața.

În martie 1943 când m-am întors acasă Păr. Gheorghe era notar consistorial la Episcopia din Cluj și iarăși m-a luat de mână și la stăruința lui am fost numit subnotar consistorial, pentru ca, după ce m-am inițiat, să-mi cedeze locul de notar consistorial, iar el a trecut ca profesor la Academia de teologie.

Prietenia noastră în Hristos, începută și desăvârșită sub ocrotirea Maicii Sfinte, nu s-a întrerupt și n-a slăbit în cursul anilor cu vicisitudini și greutăți, ci s-a desăvârșit.

A dorit să mai revadă o dată Roma și pe urmașul Sf. Apostol Petru și Lourdesul, unde Regina Păcii a confirmat în 11 februarie 1858, când s-a descoperit Sf. Bernardeta Soubirous că este Neprihănită Zămislire, dogmă definită de Biserica în 8 decembrie 1854 de papa Pius al IX-lea: „Fecioara Maria printr-un har și privilegiu unic acordat ei în vederea meritelor Domnului Isus Hristos Mântuitorul lumii a fost scutită de orice prihană strămoșească”.

Înainte de plecare, în 7 oct. 1978 a întocmit Testamentul la Notariatul de stat, în care fără să mă consulte în prealabil m-a trecut și pe mine sub numele de Prunduș Silviu, cum mă cunosc prietenii, deși în buletin sunt Augustin, știind bine că nu-l voi refuza. Acest testament eu l-am citit abia duminică după moartea lui.

S-a întors acasă bolnav, dar foarte mulțumit că și-a putut realiza dorința de a venera pe Maica Domnului în sanctuarul de la Lourdes și de a duce Sfântului Părinte omagiu Bisericii și poporului român cu care s-a putut îmbrățișa în audiență.

Așa vă puteți acum explica de ce am fost lângă patul său de suferință și am asistat la trecerea sa în lumea dreptilor. Sâmbătă la ora 13 l-am cercetat în spital și am rămas lângă el asistându-l în ceasurile cele mai grele. A cerut și i-am dat delegare, apoi împărtășirea cu Sfintele Taine. „Am dezlegat, am fost dezlegat și sunt dezlegat. M-am cuminecat și acum pot pleca la Domnul care mă cheamă și la Maica Domnului care mă așteaptă” a spus surorilor călugărițe care erau de față. Am citit în auz Rânduiala la ieșirea sufletului din Molitvelnic și alte rugăciuni de circumstanță. A trecut apoi boabele Rozarului printre degete, schițând la fiecare decadă semnul sfinte cruci. Când l-am terminat mi-a spus: Dragă Silviu, te rog să pleci. Rog și pe surori să plece. Sunt liniștit! Nu mai este nevoie să stați lângă mine.

La insistențele lui m-am retras, fără să plec, iar surorile l-au convins să le admită peste noapte lângă el. Îndemnat să doarmă a început respirația grea de plecare, respirând pentru ultima dată la ora 4, 24 dimineața. Așa s-a stins preotul Domnului, mărturisitorul credinței.

Citindu-i atunci noaptea rânduiala înmormântării preoților, am rămas adânc impresionat de stihira de la Laude în care citim: Prin Taina Ta cea dătătoare de viață, Hristoase, îndumnezeindu-se la moarte, acum la Tine se mută, dumnezeiescul Tău slujitor. Pentru cel credincios moartea este o trecere de pe pământ la cer. Este adevărata sărbătoare a Paștilor, pesah - trecere. Este un paradox, o ciudățenie, să vorbim de îndumnezeire în fața trupului neînsuflețit care coboară în mormânt. Noi însă mărturisim în crez: Aștept învierea morților și viața veacului care va veni. Trupul, „vatra păcatului”, coboară în mormânt până la judecata din urmă, dar sufletul se prezintă în fața Dreptului Judecător pentru a fi glorificat, înslăvit, îmbrăcat în lumina dumnezeirii. Trupul până la a doua venire va rămâne în pământ, dar atunci se va scula întru mărire ca trupul Domnului înviat din morți. Sf. Împărtășanie pe care a primit-o ca viatic, merinde de drum, este chezașia învierii trupului.

Frate dragă, slujba ta n-a încetat. Tu continui să liturghisești în cer. Pe una dintre coroanele aduse citim: TU ES SACERDOS IN AETERNUM – Tu ești preot în veac. Pomenește-ne pe noi pe toți la altarul cel ceresc și noi te vom pomeni la altarul de pe pământ. Te îmbrățișăm cu îmbrățișarea și salutul liturgic: Hristos în mijlocul nostru! Odihnește-te în pacea și lumina dreptilor unde te așteaptă martirii și mărturisitorii Bisericii noastre care te-au precedat. Pomenirea ta din neam în neam! Amin.

Dr. Silviu Augustin Prunduș

Cuvânt funebru ținut la înmormântarea Prof. dr. GEORGE GRECU (n. 1910) în ziua de 13 martie 1979.

Îndurerată familie,  
Întristată asistență,

În numele CERCULUI REBRIȘORENILOR DIN CLUJ-NAPOCA, afiliat Societății de științe istorice din Republica Socialistă România – Filiala Cluj, reprezentând pe clujenii născuți sau originari din frunzașă comună fostă „grânicerească”, Rebrîșoara, de lângă Năsăud, dar și pe mulți consăteni de acolo și din alte localități din țară, dintre care rudenii, foști colegi, prieteni și cunoscuți, - aducem prinosul și omagiul nostru celui plecat dintre noi, profesorul rebrîșorean dr. George Grecu, unul dintre membrii fondatori ai Cercului rebrîșorenilor. A fost prezent la toate manifestările Cercului nostru, ca și ale năsăudenilor din municipiul Cluj, aici, unde și-a desfășurat cea mai mare parte din activitatea profesională:

profesor îndrumător al multor promoții de tineri călăuziți și în anii grei ai războiului, ai ocupației, când au știut studenții români clujeni, împreună cu profesorii lor, între care decedatul, să reziste și să se apere, cu demnitate românească, împotriva celor care, furioși, îi atacau pentru prezența și hotărârea lor de a reprezenta neamul nostru încercat, umilit și nedreptățit în acei ani, cu hotare impuse care îl despărteau în două pe aceste meleaguri străbune; apoi, în anii de dinainte de pensionare, muncitor conștiincios la instituțiile sanitare clujene.

A menținut mereu, cel căruia îi omagiem viața încheiată acum, legătura cu satul natal, cu plaiurile Rebrîșoarei și ale Năsăudului, reînprospătându-și și primind puteri noi, din seva pământului și a aerului curat de munte, îmbărbătare de la oamenii aceia din Țara Năsăudului, despre care Nicolae Iorga spunea că „e o rasă de oameni tare, cu liniile alese și cu deșteptăciune în față...” din care „a răsărit pentru tot poporul românesc... și George Coșbuc, mlădiță a trunchiului grăniceresc”. Adăogăm că și alți înaintași, dintre care Mureșenii rebrîșoreni: Andrei, Iacob, Ioachim, Artenie, ai căror strănepoți mai trăiesc încă pe acolo și dintre ei sunt prezenți și aici.

Îmi amintesc de o excursie prin Munții Rodnei, organizată de câțiva tineri, în vara anului 1947, când ajunși pe stâncile munților aparținând comunei noastre, profesorul George Grecu, le-a vorbit și despre tinerețea lui, asemănătoare tuturor acelor ce am apucat anii mai grei dintre cele două războaie mondiale și, unii, și dinaintea celui dintâi când, cei care erau din satele din jurul Năsăudului, precum era și Rebrîșoara, mergeau pe jos la școlile năsăudene, la renumitul liceu „George Coșbuc”, kilometri întregi, făcuți zi de zi, iarnă – vară, când se învăța, făcându-se lecțiile, seara, până târziu, la lumina lămpii cu naft (petrol), când în mâncarea obișnuită, rareori era pâinea de grâu, cumpărată de la „pecul” din Năsăud. Apoi terminați anii de liceu, înflăcărat și de îndemnul unor profesori precum cel de latină și greacă, directorul – savant Vasile Bichigeanu ori de renumitul profesor de limba română, Ioan Pecurariu și alții, s-a hotărât să plece la Roma, pe urmele atâtor înaintași, foști și elevi ai gimnaziului superior grăniceresc din Năsăud, ajunși oameni de seamă ai neamului. A fost cel dintâi rebrîșorean care a urmat școlile înalte din cetatea eternă. A venit de acolo specializat și în filozofie, iar mai târziu, aici, la Universitatea clujeană, a urmat și științele naturale, dornic, pasionat, să cunoască natura și mai ales omul, capodopera acesteia, coroana magnifică, singura ființă rațională di lume. A fost pasionat și de istorie, de trecutul neamului, de trecutul Ardealului, al Țării Năsăudului, de trecutul Rebrîșoarei.

Acum, înainte de sfârșitul neașteptat, a dorit să mai vadă o dată Roma, Italia, ca și Franța, țările surori latine. A găsit totală înțelegere la autoritățile competente. Și-a putut vedea îndeplinită dorința. A fost până la Paris și până în munții Pirinei, la granița Spaniei. Și apoi în Italia, la Roma. A revăzut locașurile înalte de cultură, pe care le frecventase ca student, acele locașuri, bogate în amintiri, importante și pentru istoria neamului nostru, așa cum, recent, în revista „România literară”, arată un scriitor, care și el le-a vizitat anul trecut: „Roma este plină de asemenea locașuri de cultură, dar nici unul mai apropiat, mai al nostru

decât acesta, adică cel al Propagandei Fide, unde au studiat corifeii Școlii Ardelene – și de unde, folosind o imagine uzată de atâta întrebuițare, dar care se suprapune exact peste realitate, a răsărit lumina pentru românii ardeleni din secolul al XVIII-lea” (Ion Maxim, *Străbătând Italia*, în „România literară”, nr. 8/1979).

N-a rămas acolo, cum poate unii s-ar fi așteptat, S-a întors ca să moară aici, ca să fie îngropat în pământul țării căci, cum spunea Lucian Blaga, într-un patetic articol intitulat „Patrie și Înviere”, citat de același scriitor, fost, mi se pare și student și al defunctului ori pe care sigur l-a cunoscut, - pe marginea unui cuvânt al marelui înaintaș, martir al neamului, Inochentie Micu – Clain, cel care nu s-a putut întoarce să se odihnească în pământul părinților săi: „Nu poți învia decât în pământul patriei” (L. Blaga).

Și acum, celui plecat, neașteptat de repede, pe drumul fără de întoarcere, pe care-l vom urma fiecare, - cu ultimul bulgăre de pământ aruncat aici, în groapa care-l primește, în dealul acesta răscolit, de atâtea ori, în curs de milenii, de strămoși, între care și de Gelu, - noi, consătenii și apropiații lui, rostim versurile poetului, ce-i al neamului și-al tuturor, dar mai mult al nostru:

„Și clopotele-n limba lor  
Plângeau cu glas tânguitor;  
Și-adânc, din bubuitul frânt  
Al bulgărilor de pământ,  
Vorbește un glas, un cântec sfânt  
Și-nălțător:

„Nu cerceta aceste legi,  
Că ești nebun când le-nțelegi!  
Din codru rupi o rămurea,  
Ce-i pasă codrului de ea!  
Ce-i pasă unei lumi întregi  
De moartea mea!”

SIT TIBI TERRA LEVIS!

Nicolae Trifoiu,  
Inițiatorul Cercului rebrîșorenilor

## PREOTUL ÎN EPARHIA ROMÂNĂ UNITĂ DE ORADEA MARE ÎN ULTIMA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA

SILVIU-IULIAN SANA

**RIASSUNTO.** *Il sacerdote nell'Eparchia Rumena Unita di Oradea nella seconda metà del secolo XIX. Il presente studio si propone di evidenziare alcuni aspetti della vita dei sacerdoti romeni uniti dall'Eparchia Romena Unita di Oradea Mare, specialmente perché nell'ultimo periodo gli studi della storia ecclesiastica non si sono preoccupati sufficientemente del clero minore, il quale ebbe contatto diretto con i fedeli. Senza essere un problema già definitivo, il presente lavoro si sofferma su alcuni aspetti importanti della vita dei sacerdoti della seconda metà del secolo XIX: l'identità e la preparazione; lo stato clericale; le competenze e le relazioni gerarchiche; le entrate e la moralità. Durante il periodo compreso tra gli anni 1850-1900 il sacerdote continua ad essere il fattore essenziale sul quale si appoggiò la vita delle comunità ecclesiali locali. Formato nei seminari latini, il sacerdote greco-cattolico portò con sé esigenze diverse dalle antiche pratiche. Arrivato in parrocchia, dovette seguire le prescrizioni dei canoni ecclesiastici stabilite dai tre Sinodi Provinciali e dal diocesano locale del 1883, lottando in vano non poche volte con le realtà della vita locale. Formato per servire, il sacerdote greco-cattolico della seconda metà del secolo XIX, guidò il destino dei romeni uniti, specialmente per quanto riguarda la moralità e la spiritualità, senza tralasciare l'aspetto culturale delle masse e della nazionalità. Nel tempo si è vista l'identificazione con la comunità parrocchiale, l'evoluzione positiva o negativa della parrocchia, dipendendo più delle volte dal grado del suo coinvolgimento nella pastorale dei propri fedeli.*

**Keywords:** priest, Greek-Catholic Diocese, Oradea, provincial council

Ruptura provocată prin ideile Revoluției franceze și apoi - pentru românii transilvăneni - de cea din 1848, a dat naștere unei societăți noi, preotul fiind unul dintre primii oameni din obștea sătească, care a receptat sub toate formele, consecințele acestei transformări. Starea lui începe să se îmbunătățească; dacă la sfârșitul deceniului absolutist era încă considerat *popa satului iobăgesc*, lucrând pământul alături de țăranii încredințați lui spre păstorire, în anii liberalismului austriac, preotul va acționa sub un alt statut, raporturile cu țăranii schimbându-se, din moment ce aceștia devin proprietari funciari. Acum preotul de *tip vechi* care umblă în straie

țărănești<sup>1</sup> apune, pentru a face loc preotului de *tip nou*, intelectual, care participă la viața satului, nu numai din punct de vedere religios, ci și cultural și național.<sup>2</sup>

Înmulțirea instituțiilor de învățământ și perfecționarea instruirii clerului s-a pliat aproape perfect pe societatea posteroară evenimentelor revoluționare din 1848/1849. Îmbunătățirile de pe tărâm ecleziastic susținute de Curtea Vieneză și exercitate prin interesul primar al episcopilor, s-au înscris în continuitatea începută prin cele două diplome leopoldine, care au reglementat statutul clerului chemat la o bună pregătire intelectuală și o viață virtuoasă, pentru a-și putea împlini misiunea sacerdotală în mijlocul comunității parohiale. Un motiv deosebit a fost acela de a alinia clerul local la cerințele și exigențele clerului latin, format după prevederile Conciliului tridentin. Însă și aici, la fel ca în Transilvania,<sup>3</sup> au existat și excepții de la regulă, episcopul eparhial în acord cu judecata tribunalului bisericesc, fiind nevoit a curăța “uscăturile” care puneau în pericol comunitățile parohiale.

Vocația preotului român unit din veacul al XIX-lea a stat sub semnul pregătirii temeinice a misiunii sale. Ea a început în momentul conștientizării faptului că îi sunt încredințate suflete de care este răspunzător în fața lui Dumnezeu, a episcopului și a națiunii române. Din această perspectivă, drumul preotului român unit din veacul al XIX-lea a fost vocația unui destin: călăuzirea spirituală și națională a credincioșilor.

### 1. Identitate și pregătire. Starea clericală

*Identitatea preotului român unit.* Pentru autoritățile politice, preotul era considerat un funcționar – în virtutea *tradiției* create de Maria Tereza și Iosif al II – căci sistemul birocratic austriac creat în veacul al XVIII-lea s-a infiltrat în toate ungherele vieții cotidiene.<sup>4</sup> Datele statistice date către șematismele diecezane cât și ținerea în evidență a registrelor matricole (înregistrarea nașterilor, căsătoriilor și deceselor din parohie), confirmă faptul că preotul acționa deseori ca funcționar, atribuțiune care trebuia făcută cu regularitate și acribie.<sup>5</sup>

Statutul preotului depășea această competență administrativă. Prin hirotonirea sacerdotală, preotul era mai mult decât un simplu funcționar, el fiind încardinat într-o eparhie și numit pentru o parohie; conduita sa trebuia să se încadreze în modelul

<sup>1</sup> Vezi capitolul *Condiția preotului în lumea românească din Transilvania* la Teodor Nicoară, *Transilvania la începutul timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală, mentalități, identități*, Cluj, 2001, p.84-90.

<sup>2</sup> Ioan Ciocian, *Biserica și societatea românească din Transilvania. Vicariatul Silvaniei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, „Vasile Goldiș” University Press, Arad, 2000, p. 92-93.

<sup>3</sup> Vezi Greta-Monica Miron, *Biserica greco-catolică din Transilvania. Cler și Enoriași (1697-1782)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004 p. 147; Daniel Dumitran, *Un timp al reformelor. Biserica Greco-Catolică din Transilvania sub conducerea episcopului Ioan Bob (1782-1830)*, editura Scriptorum, București, 2005.

<sup>4</sup> W. M. Johnston, *Spiritul Vienei. O istorie intelectuală și socială 1848-1938*, Polirom, Iași, 2000, p.57.

<sup>5</sup> Vezi Silviu-Iulian Sana, *Protopopi și protopopiate în Eparhia Română Unită de Oradea (1850 – 1900)* în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, 2, 2006, (sub tipar). (prescurtat Sana, *Protopopi*).



preotului de tip tridentin, bine pregătit și cu o viață exemplară pentru a putea să păstorească comunitatea parohială încredințată.<sup>6</sup>

Cea dintâi epistolă pastorală a episcopului Vasile Erdelyi către clerul său, dată la 12 septembrie 1843, creionează coordonatele identității preotului român unit. După ce arată clerului sublima chemare a sacerdoțiului - marea datorie de a învăța și de a povățui poporul pe calea mântuirii - îi îndeamnă pe toți să se cultive prin studiul teologiei și lectură continuă de *opuri și cărți bune*, și mai ales să fie tuturor *pildă bună*, prin viață cinstită și cucernică. În mod cu totul special, le poruncește să nu-și părăsească parohia în Dumineci și sărbători și peste săptămână să slujească Sfânta Liturghie cât mai des. Să țină posturile și să se ferească de exces de băutură; în afara cazului când călătoresc, să umble totdeauna în reverendă; să-și cultive în mod decent părul și barba și să aibă o viață familiară exemplară, având în această privință grijă mai ales de pretesele care trebuie să fie exemplul tuturor femeilor din comună.<sup>7</sup> Astfel, pentru ca să-și îndeplinească misiunea întru edificarea poporului, preoții au stat mereu în atenția episcopilor, urmărindu-se comportamentul moral și exemplul personal al acestora.<sup>8</sup>

Documentele sinodale din perioada ultimei jumătăți de secol XIX, au definit identitatea preotului care se sprijină pe misiunea ce i-a fost încredințată. Preotul nu poate fi preot doar pentru el însuși, ci după hirotonire este desemnat de episcop pentru o comunitate parohială:

*Parochul este preotul acel'a, pe carele Episcopul îl pune preste un teritoriu anumit, dându-i putere ordinaria, de a porta grigia de sufletele credincioșilor din acel'a.*<sup>9</sup>

Înainte de a fi introdus în parohie, preotul depunea o mărturisire de credință, după formula prescrisă pentru credincioșii orientali de către Papa Urban VIII și Benedict al XIV-lea.<sup>10</sup>

*Pregătirea și studiile.* În secolul al XIX-lea s-a acordat o grijă deosebită educării aspiranților la preoție, care în a doua jumătate a secolului au devenit tot mai numeroși. În întreaga Europă, problemele legate de formarea lor și de studii au ocupat primul loc. Aceasta era moștenirea iluminismului, majoritatea aspiranților la preoție din această perioadă, fiind formați în seminariile teologice, după sistemul

<sup>6</sup> Vezi Miron, *op.cit.*, p. 182.

<sup>7</sup> Iacob Radu, *Șematismul istoric al Diecezei Române-Unite a Orăzii-Mari, 1777 – 1927*, Oradea, Tipografia „Ateneul” Societate Anonimă, 1927, p. 111.

<sup>8</sup> Iudita Călușer, *Episcopia Greco-Catolică de Oradea*, Editura „Logos '94”, Oradea, 2000, p. 179.

<sup>9</sup> Vezi *Conciliul Provincialu Primu alu Proviciei Basericești Greco-Catolice de Alba-Julia și Făgărașiu ținutu la anul 1872*, Blaș, 1872, (prescurt. Conciliu, 1872), p. 49.

<sup>10</sup> Ioan Genț, *Administrația bisericească, Oradea-Mare, 1912*, p.195. Sinodul I Provincial din 1872 precizează argumentele pentru care trebuie depusă această mărturisire de credință: *Pentru acea S. Baserică dela începutul ei, pretindea profesiunea esternă a credinței și dela celi ce se apropiuau de primirea S. botez. Până și anumite formule specială, cerea mărturisirea credinței dela cei ce se întorceau dela vre-un eres la baserica catolică. Era dela cei aleși, cu ocasiunea consacrarăi, baserica nostra până în ziua de astăzi e sub trei formule distinse cere sema despre credința lor cu privire la adevărurile de baserica deținute; pentru că prin consoația credinței adeverate, se se arate adevărata succesiune a Episcopilor.* (Vezi *Conciliul*, 1872, p. 13)

de învățământ teologic romano-catolic. Pentru a contrabalansa efectele negative ale societății moderne, Biserica Catolică a crescut exigențele cerute pentru pregătirea spirituală a candidaților la preoție și pentru învățământul teologic.<sup>11</sup>

Învățământul teologic a stat mereu în atenția ierarhilor uniți, mai ales că după înființarea episcopiei (1777), episcopul Ignatie Darabant - asemenea episcopului de Muncaci și cel de Crijevaț (Croația) - a cerut împăratului, aprobarea înființării unui seminar teologic greco-catolic pentru pregătirea științifică a viitorilor preoți, demers care a fost înfăptuit abia la începutul secolului al XX-lea.<sup>12</sup> El nu a obținut decât aprobarea pentru deschiderea unui seminar *minor*, unde erau formați atât clericii cât și laicii.<sup>13</sup> Astfel, în privința învățământului teologic superior, *tutela* latină a continuat în secolul XIX-lea, atât din considerente de ordin doctrinar - în bună tradiție a Conciliului de la Trento (1545 – 1563) care pretindea o alegere și o educare adecvată a clerului – cât și a fragilității clerului unit de a rămâne fideli Unirii, conflictele confesionale din secolul al XVIII-lea de pe teritoriul Bihorului<sup>14</sup> fiind o mărturie de care romano-catolicii au ținut cont și în secolul al XIX-lea.

Aspiranții la preoție au studiat în seminariile teologice romano-catolice din Imperiu. Însă marea majoritate dintre preoți, au studiat la Oradea. Ei s-au pregătit din punct de vedere intelectual la seminarul teologic romano-catolic din oraș, locuind și beneficiind de formare liturgică și spirituală la Seminarul *leopoldin* mic greco-catolic, înființat prin diploma din 30 ianuarie 1792 dată de împăratul Leopold al II-lea<sup>15</sup>.

Sinodul Provincial întâi din 1872, a stabilit în formulă obligatorie necesitatea studiilor teologice pentru viitori preoți, *guvernarea sufletelor* fiind *măestria măestriilor*, Biserica totdeauna fiind cu luare aminte la pregătirea încă din tinerețe a celor care li se încredințau păstoria sufletelor.<sup>16</sup>

Formarea în seminar a aspiraților la preoție, indică saltul pe care-l făcuse Biserica Unită, de la o biserică rurală din secolul al XVIII-lea unde protopopul îi învăța pe preoți,<sup>17</sup> la biserica-instituție care *investește* într-o pregătire calitativă a clerului:

... *pre lângă cunoștințele necesare gramaticali și filosofice se propuneau candidaților la preoție mai vârtos științele S. Scripturi și a ss. Canoane, și dein tinereție se deprindeau aceia în pietate și în viruțile recerute de statutul, pentru care se pregăteau. Studiile obligatorii pre lângă cele îndatinate se fie și studiul dreptului Basericeii de rit grecu, a ritului basericesc, și al elocinței sacre în mod theoretic și practic. Era ce se fiene de educațiunea spirituală a Clerului tîneru, sinodul decide, că*

<sup>11</sup> Hertling, Ludwig S.J., *Istoria Bisericii*, ArsLonga, Iași, 2001, p. 532.

<sup>12</sup> Vezi Călușer, *op.cit.*, p.124.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>14</sup> Pentru detalii vezi Silviu-Iulian Sana, *Contribuții noi la istoria Bisericii Greco-Catolice din Bihor. Ancheta judiciară din 1727 în Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, XLIX, 2, 2004, p. 143 – 156 (prescurtat Sana, *Ancheta judiciară*);

<sup>15</sup> *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1900, p. 54-60.

<sup>16</sup> Conciliul, 1872, p. 155.

<sup>17</sup> Miron, *op.cit.*, p. 212.

în tote Seminarile diecezane să se țină exerciții spirituale<sup>18</sup> de două ori pe an, la începutul cursului anual, și la SS. Pasci, era clericii să fie datori a se mărturisi cel puțin o dată într-o lună, și se se îndemne la primirea desă a Sântei Cuminecături.<sup>19</sup>

Începând cu anul 1864, șematismele eparhiei orădene au oferit informații personale despre preoți: starea clericală, locul de absolvire al studiilor, parohia încredințată și examenul prosinodal.<sup>20</sup> Tabelul de mai jos indică situația statistică a locului unde au studiat preoții din cadrul Episcopiei române unite de Oradea (1864 – 1900):

Tabelul nr. 1

Anul	Studii de teologie la Seminarul											Total / an
	Oradea	Budapesta	Târnavia	Viena	Ungvar	Strigoniu	Gherla	Satu Mare	Blaj	Roma	Alte seminarii	
1864	79	13	12	15	35	-	-	1	1	2	11*	169
1871	95	16	14	21	39	-	1	4	1	3	11*	205
1900	78	26	2	6	38	8	2	31	6	7	3*	207
<b>Total</b>	<b>252</b>	<b>55</b>	<b>28</b>	<b>42</b>	<b>112</b>	<b>8</b>	<b>3</b>	<b>36</b>	<b>8</b>	<b>12</b>	<b>25</b>	<b>581</b>

Statistica de mai sus arată că în intervalul de timp 1864 – 1900, ponderea cea mai mare de absolvenți a avut-o seminarul episcopal romano-catolic din Oradea (252), urmat apoi de seminarul greco-catolic de la Ungvar (112 preoți), de cel de la Budapesta (55 preoți) și cel greco-catolic – *Sfânta Barbara* din Viena (42 preoți). Pentru acesta din urmă, se observă o scădere a numărului de absolvenți ajungând ca în anul 1900, șematismul să indice doar 6 preoți care au terminat teologia acolo. Spre sfârșitul secolului, a crescut numărul preoților care au studiat la Satu Mare (36 preoți), Strigoniu (8 preoți), Blaj (6 preoți) și Roma (7 preoți) și scade numărul celor care au fost trimiși la studii la Viena (6 preoți), Târnavia (2 preoți) și a celor proveniți din alte locuri.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Venite din spiritualitatea latină, mai exact din cea iezuită, practica exercițiilor spirituale consta de obicei în retragerea pentru câteva zile în reculegere și rugăciune într-o mănăstire sau chiar în clădirile seminariilor eparhiale. (Vezi Anton Rus, *Influența paradigmei devoționale latine asupra religiozității populare greco-catolice (1918–1948)* în *Annales Universitatis Apulensis*, seria *Historica*, 6/1 2002, al Universității 1 decembrie 1918, Alba Iulia, p. 224.)

<sup>19</sup> Conciliul, 1872, p. 157.

<sup>20</sup> Vezi Sana, *Protopopi* (sub tipar)

\* Majoritatea dintre aceștia au avut studii de teologie la Arad, trecând la Unire și încardinându-se în Eparhia română unită orădeană.

<sup>21</sup> Pentru detalii despre seminariile teologice, vezi Călușer, *Op.cit.*, capitolul *Instruirea preoților din eparhia de Oradea*, p. 119-165.

Însă în formația intelectuală a aspiranților la preoție, pe lângă corpul profesoral, interveneau și preoții sau protopopii. Un astfel de caz este cel al protopopului Ioan Darabanth de Satu Mare, care la 26 iulie 1873 îi trimite o scrisoare episcopului Iosif Papp-Szilagyi. Acesta îl roagă pe vâdic, ca pe Andrei Lazăr, absolvent al anului II-lea *al Sacrei Theologii* în seminarul din Satu Mare, să fie lăsat a-și *depune* examenul din Teologia Pastorală și Dreptul Bisericesc, separat de ceilalți colegi, *că așa dispensat fiind* să nu fie luat în armată.<sup>22</sup> Alături de scrisoarea protopopului, este prezentă și scrisoarea lui Andrei Lazin. Cererea tânărului teolog este mai bogată în conținut decât a protopopului: *...cu fiască încredere să binevoiți a-mi da libertate a depune despre cursul 3-le theologic ca privatist esaminile, și încă în forma: ca la începutul anului scolastic a și depune din Theologia pastorală, și în luna Martiu sau Mai din Ist Ecclesiastic, tot odată pe lângă acesta regulat a și absolvi cu ceilalți Dogmatica specială și Morală. Sperând că Ilustritatea voastră ca Părinte Preabun de veți împlini rogarile mele umilite, cu atât mai vârtos mă rog Ilustrissime Domne ca părinți miei sunt înaintați în etatea lor și tot odată nici materialmente nu sunt în starea bună din ce cauză nu numai că nu mă pot ajuta cu nemica ci cu mare nerăbdare me așteaptă ca absolvând cursul meu eu se le dau ajutoriu.*<sup>23</sup> Observăm că intervenția protopopului Darabanth a întărit cererea teologului Lazin, care chiar dacă a invocat motivul armatei și al părinților bătrâni, nu a reușit să înduplece Ordinariatul diecezan care a decis să nu fie scutit de la cursuri: *Așternându-mi Frăția voastră Reverendisimă, su 26 juliu a.c. Nr. 81 recursul teologului diecezan Andrei Lazin, carele cere să i se deie facultate spre a potea depune privat esamenul din studiale an III că așa precând lu-ar chiama la sierbițiu militariu actual, să poată fi theolog absolut, gata spre primirea ordurilor: cu acesta se rescrie, se-i faci cunoscut respectivului, cumcă rogamintea lui în împrejurările sub versante nu-i putem face destul și respectiv nu-l putem absolvi dela frecventarea regulată a cursului teologic întreprins. Prin urmare, după ce singura calitate de teolog, absolut nu i-ar pote suffraga spre acea, pentru mediolocirea absolvirii teologului numit de sub îndetoria sierbițului militariu actual, este neaparat de lipsă, ca prin întrepunerea judelui cercual, respectiv se se medilocescă la comanda militaria, de care se țiene, înregistrarea dânsului ca teolog diecezan, și adnotarea acestei împrejurări (că adecă e teolog) și în pa-ssul de licenția(Urloabs-Bass) ce i-se-a dat după ce lu-a asentat. Spre ce scop se străpune Frăției Voastre atestatul oficios alăturat spre înmănarea respectivului lângă o îndrumațiune potrivită pentru mediolocirea înregistrărilor de mai sus, prin întrevenirea judelui cercual administrativ.*<sup>24</sup> Apelul la autoritățile locale a fost sugestia cea mai pertinentă pentru protopop, propunerea de scutire fiind oarecum *jucată*, pentru că tânărul Andrei Lazin avea 23 ani și era în anul II de teologie și nu în *pass de licență* așa cum comunicase Ordinariatul. Motivul reîntoarcerii acasă pentru a-și ajuta părinții, nu a fost luat în

<sup>22</sup> Arhivele Naționale a Județului Bihor, *fond Episcopia Greco-Catolică de Oradea* (în continuare A. N. J. B., *fond E.G.C.O.*), inv. 1403, dos. 368, f.71.

<sup>23</sup> A. N. J. B., *fond E.G.C.O.*, inv. 1403, dos. 368, f.73.

<sup>24</sup> *Ibidem*, f. 74.

considerare de către episcopie, probabil dintr-o motivație teologică (renunțarea la cele lumești) și una educativă. Nu știm cum s-a sfârșit demersul tânărului Lazin, însă în șematismul eparhial din 1900, Andrei Lazin era paroh în parohia Socodiel din protopopiatul Satu Mare și avea examenul prosinodal luat.<sup>25</sup>

Însă și după hirotonire, preoții trebuiau să se perfecționeze în continuare în științele sacre, una dintre modalitățile găsite de episcopul Erdelyi fiind *examenul prosinodal*.

*Examenul prosinodal* a fost introdus în perioada episcopului Vasile Erdelyi (1843 – 1862), fiind în uz numai în eparhia orădeană. Măsura luată de episcop în 1853, a fost determinată de sistemul defectuos de acordare a parohiilor, de ocuparea și mutarea preoților dintr-o parohie mai puțin dotată în alta mai avută. Acest examen prosinodal a avut un dublu rol: cel de perfecționare a clerului și de ștergere a animozităților dintre ei.<sup>26</sup>

Examenul prosinodal avea următoarele reguli: la examen erau admiși doar preoții care au funcționat cel puțin trei ani în păstorirea sufletelor sau în alt oficiu bisericesc. Doctorii în teologie și cei în drept canonic erau scutiți de la acest examen, iar preoții licențiați aveau dispensă numai de la acele studii din care aveau examen *riguros*. Episcopul putea să scutească de acest examen pe aceia care prin lucrările lor au arătat cunoștințe teologice fundamentale, și pe aceia care au funcționat cu laudă în timp de șase ani în oficiul bisericesc conferit. Examenul avea patru obiecte de studiu: a) teologia dogmatică și exegeza evangheliilor; b) teologia morală și pastorală – din ultima se insista mai ales pe Sfintele Sacramente, pe Taina Spovedaniei; c) dreptul canonic; d) lucrări omiletice și catehetice. Cei care obțineau un punctaj insuficient la una din materiile de studiu, repetau examenul numai la materia respectivă. Dar cei care au obținut punctaj insuficient la mai multe materii, repetau tot examenul.<sup>27</sup>

Circulara episcopului Erdelyi din 28 martie 1853 a fixat măsuri severe pentru desfășurarea examenului prosinodal.<sup>28</sup> Astfel, parohiile se vor conferi numai printr-un concurs scris și verbal foarte sever.<sup>29</sup> La începutul secolului XX-lea, materiile de examen sau îmbogățit cu decretul celor trei Concilii Provinciale, ale Sinodului diecezan orădean din 1882, legile politico-bisericești și legile școlare. Aceste cunoștințe fundamentale erau necesare în păstorirea sufletească și conducerea școlilor parohiale, a căror directori și cateheți erau preoții.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Lazin Andrei, născut la 20 noiembrie 1850 în filia Atya. Examenul de maturitate absolvit în Oradea-Mare la 1871. A absolvit cursul de teologie la Liceul episcopal teologic romano-catolic din Satu Mare în anul 1874. În anul 1900 era văduv. A fost hirotonit preot la 9 aprilie 1876 după care a fost prima dată capelan în Leta Mare; din 1879 a fost administrator în Kis-Tothfalu și din 1886 a fost numit paroh în Socodiel. În anul 1884 obține și examenul prosinodal. (Vezi *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1900, p. 310)

<sup>26</sup> Călușer, *op.cit.*, p. 144.

<sup>27</sup> Genț, *op.cit.*, p. 222.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p.145.

<sup>29</sup> Radu, *op.cit.*, p. 114.

<sup>30</sup> Genț, *op.cit.*, p. 222.

Sinodul I Provincial desfășurat în perioada 23 aprilie/5 mai – 14 /27 mai 1872 a fixat câteva norme în ceea ce privește datoria clerului de a se perfecționa în științele sacre:

*Fiindcă oficiul pastoral al preotului este de a combate erorile, a deslega îndoielile, și a delătura defăimările lucrurilor celor sante, de sine se înțielege, că el trebuie să fie prevăzut cu toate armele necesare, că-ci la din contră scade vedea și autoritatea adevărilor propuse de Baserică, și astfel preotul trage asupra-și pedeapsa amenințată de Domnul prin gura profetului: "Pentru că ai lepădat știința, și eu te voi lapeda pre tine, că să nu preoțești mie."(Oseea, cap. IV, 6)*

*Perfecționarea clerului în științele sacre o pretinde înaintarea rapede a culturii în tote clesle societatei, de ora-ce la din contra, singur statul preoțesc ar rămâne înderupt cu nespusă scădere a autorității sale, o poștește mai încolo și împrejurarea aceea, că inimicii credinței prin cultura cea irreligiosa, nu înceta a învinui baserica că densa ar fi părtinitoarea obscurantismului.*

*Sinodul pre basa motivelor aduse asceptă dela cler împlinirea conșcinciosă a acestei datorințe sante, și-l admoniază, că în cultivarea științelor sacre să aibă înaintea ochilor numai mărirea lui Domnezieu, mântuirea sufletelor credincioșilor și binele basericei, era spre ajungerea scopurilor acestora să se silească a-și procura mediulocele literarie necesarie, câștigându-și cel puțin câte un manual din fiecare ram al științelor teologice și înfietând cu poteri unite biblioteci diecezane, districtuali și parochiali.<sup>31</sup>*

Pentru a cunoaște starea intelectuală a preoților din eparhia sa, episcopul Mihail Pavel va insera în formularele-tip după care lucrau protopopii, și rubrica cu întrebarea *se năzuiește a se cultiva prin lectură folositoare ?*. Tabelul de mai jos, oferă o perspectivă procentuală asupra câtorva protopopiate în ceea ce privește obligația clerului de a se perfecționa prin lectură (vezi tabelul nr. 2).

Tabelul nr. 2

An	Protopopiat	Nr. preoți	Citesc	Indiferenți	Probleme
1880	<i>Lunca</i>	9	7	2	-
1880	<i>Carei</i>	7	5	-	1 sărac; 1 bolnav
1880	<i>Satu Mare</i>	7	5	2	-
1880	<i>Crișului</i>	7	7	-	-
1881	<i>Vășad</i>	10	7	2	1 bolnav
1882	<i>Mădăraș</i>	6	5	1	-
1882	<i>Șiria</i>	5	4	1	-
<i>Total / 7 protopopiate</i>		51	40	8	3

Dincolo de aceste date statistice, care oferă o imagine reală asupra stării intelectuale a clerului din cele șapte protopopiate pe parcursul a trei ani, se remarcă

<sup>31</sup> Conciliul, 1872, p. 133.

acribia și seriozitatea câtorva protopopi care au menționat și ce citeau preoții. Astfel protopopul de Carei, Vasile Vankay Vanc descrie situația preotului Ignațiu Silaghi din Genț care *se năzuiește să citească*; dar pentru că starea materială era slabă, acesta nu își putea procura cărțile necesare. Venitul mic din parohie, nu-i permitea preotului Silaghi și să-și întrețină familia de 4 copii și să-și cumpere cărțile necesare.<sup>32</sup> În parohia Istrău din același protopopiat, preotul Mihai Peter *se năzuia citind cărți bisericești*, pe când preotul celibatar Ioan Antal din Moftinu Mic, avea mari probleme de vedere, preotul încercând și așa să citească dar *fără reușite*.<sup>33</sup> Preotul Ioan Szobotha din parohia Porcsalma (protopopiatul Satu Mare), citea *jurnalul maghiar*.<sup>34</sup> Protopopul de Vășad, Paul Papp a menționat la fiecare parohie vizitată, ce anume citea preotul. Astfel, Mihai Bandici preot în Pișcolt, citea *carte morală și jurnale*,<sup>35</sup> Emanuil Dudinsky din Nyir-Acsad *se năzuia prin lectura nouă*,<sup>36</sup> Vasile Pilip care avea 71 de ani din Șilindru, lectura *Magyar Allam Religio și Masuak Deak*;<sup>37</sup> Iosif Florea paroh în Chiniz, se cultiva cu literatură română, iar Ioan Lazăr din Nyir-Adony citea Sfinta Scriptură, *alte cărți și foi conservative*.<sup>38</sup>

Diversitatea publicațiilor sau cărților pe care le citeau preoții – care chiar dacă este semnalată de un singur protopop - indică un salt calitativ și în mentalitatea lor, căci citirea regulată nu doar a cărților bisericești ci și a altor publicații din epocă, a însemnat o perfecționare continuă, de care cei mai mulți au devenit conștienți.

*Starea clericală.* Informațiile oferite de șematismele diecezane au oferit posterității pe lângă locul absolvirii studiilor și informații despre starea clericală, pregătirea și competența acestora. Statistica din anul 1864 și 1900 (vezi tabelul nr. 3) făcută pe baza datelor oferite de șematismele diecezane, ne oferă indicii suficiente despre pregătirea, competența și starea clericală a preoților uniți din eparhie.

Tabelul nr. 3

<i>Șematism</i>		1864	1900
<i>Stare clericală</i>	Căsătoriți	109	153
	Văduvi	36	20
	Celibatari	24	24
<i>Pregătire</i>	Preoți cu examen prosindal reușit	53	95
	Preoți fără examen prosindal	72	69
	Preoți-profesori scutiți de examenul prosinodal	23	40

<sup>32</sup> A. N. J. B., fond E.G.C.O., inv. 1403, dos. 369, f. 16.

<sup>33</sup> *Ibidem*, f.19.

<sup>34</sup> *Ibidem*, f. 30.

<sup>35</sup> *Ibidem*, f. 46.

<sup>36</sup> *Ibidem*, f. 47.

<sup>37</sup> *Ibidem*, f. 48.

<sup>38</sup> *Ibidem*, f. 52-54.

<i>Şematism</i>		1864	1900
<i>Competență în funcție de pregătire</i>	Parohi cu examen prosinodal reușit	48	60
	Parohi fără examen prosinodal	51	23
	Cooperatori/administratori parohiali cu examen prosinodal reușit	5	30
	Cooperatori/administratori parohiali fără examen prosinodal	36	46
<i>Indefinit</i>	Clerici la care nu se amintește examenul prosinodal	22	8
	Clerici la care nu se amintește starea matrimonială	4	8

În șematismele eparhiei din 1864 și 1900 – pentru că numai acesta au oferit în mod analitic date personale al personalului eparhial - se observă că numărul celibatarilor rămâne același, pe când numărul de preoți văduvi, scade de la 36 în 1864, la 20 în anul 1900. În același șematism (1900), crește numărul preoților căsătoriți, *index-ul* raportând pe toții preoții din cadrul eparhiei: activi, deficienți, pensionari, ș.a.

Revenind la pregătirea preoților, tabelul de mai sus confirmă cât de mult a influențat examenul pro-sinodal statutul și competența preoților. La 1864 eparhia a avut 52 de clerici care au reușit la examenul prosinodal, dintre care 53 erau *parohi*, iar 5 administratori parohiali. La început de secol, numărul clericilor care aveau examenul prosinodal a crescut la 95, iar cel de parohi cu examen prosinodal reușit la 60. În ceea ce privește numărul preoților fără examen prosinodal, aceștia au fost și din categoria celor căsătoriți cât a celibatarilor. Numărul lor a scăzut în 1900, dar încă întâlnim preoți parohi care nu aveau examen prosinodal, unii dintre ei fiind și protopopi.<sup>39</sup>

Detalii despre starea clericală a preoților găsim și în rapoartele trimise de protopopi către episcopie. Astfel în vice-arhidiaconatul Beiuș raportul protopopului Andrei Papfalvay întocmit la 31 octombrie 1858, oferea informații despre 7 preoți: 5 căsătoriți, 1 văduv și un celib.<sup>40</sup> Pentru districtul vice-arhidiaconal Holod, în 1 decembrie 1860, protopopul Ioan Clintoc oferă date despre *purtarea și acomodăciunea morală* celor 5 preoți căsătoriți din parohiile Holod, Rogoz, Sâmbăta, Drăgești și Decănești.<sup>41</sup>

## 2. Competențe și relații ierarhice

Prin studiile făcute, candidații la hirotonire au fost formați în a-și însuși și conștientiza competențele care le reveneau odată cu primirea hirotonirii. Dar drumul spre hirotonire era marcat de o serie de *trepte*, pe care candidatul trebuia să le

<sup>39</sup> Vezi Silviu-Iulian Sana, *Protopopi și protopopiate în Eparhia Română Unită de Oradea (1850 – 1900)* în Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis, 2, 2006, (sub tipar)

<sup>40</sup> A. N. J. B., *fond E.G.C.O.*, inv. 881, dos. 193/1881, f. 146-148.

<sup>41</sup> A. N. J. B., *fond E.G.C.O.* nr. 169, inv. 1403, dos.369, f. 1.



treacă: *ordurile* minore - lectoratul și ipodiaconatul – erau anterioare alegerii stării de viață (celibat sau căsătorie), urmate apoi de treapta diaconiei și în final, de taina preoției:

*Deoarece înseși ministerul Preoției așa sânt, este un lucru divin, că acela să se potă deprinde cu mai mare demnitate și venerațiune, prin una dispusețiune tare acomodată s-au instituit mai multe orduri de miniștri, care din oficiu să servească Preoției.*

*Gradele ordurilor sunt: Lectoratul și Subdiaconatul cari conțin în sine Ostiariatul și Acolitatu, ce se conferesc afară de altariu; apoi Diaconatul, și în urmă Sacerdoșiul...*<sup>42</sup>

Observăm că formulele fixate în cadrul lucrărilor Conciliului Provincial au adoptat limbajul teologic romano-catolic, îmbogățind teologia greco-catolică românească, încă de pe vremea lui Gherontie Cotore.<sup>43</sup> De asemenea, Conciliul vede puncte de legătură între treptele minore clericale din ritul bizantin și cel latin: treapta Lectoratului are aceeași demnitate cu treapta Ostiariatului; și apoi Subdiaconatul (Ipodiaconatul) cu Acolitatu, ele fiind slujiri pe care clericii minori le săvârșesc în afara altarului.<sup>44</sup> Atât Subdiaconatul cât și Lectoratul erau obligatorii mai mult ca trepte premergătoare sau de tranziție spre Diaconie. Înainte de a fi hirotonit diacon, candidatul ales primește mai întâi hirotesia de lector și apoi de ipodiacon.<sup>45</sup>

*Hirotonirea.* Conciliul Provincial I (1872) a fixat în formula obligatorie și criteriile necesare pentru cei care doreau să fie preoți. Puteau candida la hirotonire, numai tinerii care erau botezați, care avea taina Mirungerii și tonsura clericală (Lectoratul) adică să fie deja inițiați în ordurile inferioare.<sup>46</sup> Ei trebuiau să fie *scutiți de iregularități*:

*I. Cari au: a) etatea canonică; b) să fie înzestrați cu sciețiile teologice necesarie; c) să nu fie încurcați în bigamie succesivă adevărată ori interpretativă; d) să fie liberi de obligațiunea de a da rațiuni pentru administrarea bunurilor lumești; e) să nu aibă defecte trupești și să nu fie smintiți de minte ori cu alte morburi grele sufletești; f) să nu fie de curând botezați (neofii) ori clinici; g) cu privire la ordul Episcopesc, să nu fie căsătoriți, ori muierea să intre în mânăstire.*

*II. Asemenea se mai recere dela cei ce voiesc să primească ordurile sacre: a) să nu fie încurcați cu crimele apostaziei, heresului și a schisme; b) să nu fie vinovați de*

<sup>42</sup> Conciliul, 1872, p.87.

<sup>43</sup> Alexandru Buzalic, *Ekleisia – Din problematica eclesiologiei contemporane* -, editura BunaVestire, Blaj, 2005, p. 96.

<sup>44</sup> În acest caz Conciliul provincial I, pune semnul egal în mod greșit între ostiar (ritul latin) și lector (ritul bizantin). Unele servicii bisericești inferioare au dispărut din Biserica din Răsărit, dar s-au păstrat în cea din Apus, ca: ostiarii (ușierii sau portarii), exorcistii și acolii. Numai ipodiaconatul și lectoratul (treapta de citeț sau psalt) se mențin până astăzi în ambele biserici. În afară de ipodiaconat, în ritul latin se păstrează până astăzi patru dintre vechile trepte ale clerului inferior de odinioară, care alcătuiesc, așa numitele *ordines minores* și anume: ostiarii, lectorii, exorcistii și acoliții. (Vezi Ene Braniște, *Liturgica generală I*, ediția III, editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002, p. 91, prescurtat Braniște, *Liturgica I*).

<sup>45</sup> *Ibidem*

<sup>46</sup> Conciliul, 1872, p.89.

*ucidere de om și bataci; c) să nu fie precurvari și incestuoși; d) să nu fie împleticiți în fapte rușinoase contranaturali; e) să nu fie mutilați cu voia; f) să nu ajungă la preoție prin simonie; g) să nu fie ordinați a doua oară, nice botezați a doua oară; h) să nu fie desprins ordul sacru, dela care fu suspins; i) să nu fi făcut funcțiunile ordurilor neprimite nici să fi primit orduri sacre în mod nelegiuit, nici să fi primit ordurile sacre sărind vreunul din acele; k) să nu fie încurcați în căsătorii nelegiuite, nici să fie ușurați; l) să nu fie născuți din pat nelegiuit.<sup>47</sup>*

Exigențele accederii la taina preoției, erau necesare nu doar pentru simplul fapt al identificării preotului cu idealul evanghelic,<sup>48</sup> ci mai ales pentru disciplinarea clerului și conștientizarea misiunii sale. Multitudinea de cerințe, multe inspirate din dreptul canonic latin, erau fundamentate, pentru că în secolul al XVIII-lea episcopii uniți s-au confruntat cu indisciplina și chiar bigamia preoților. Introducerea acestei discipline eclesiastice a fost un proces de durată, care s-a realizat cu greutate, de multe ori fiind necesare impunerea unor exigențe venite din exterior, pentru a da rezultate.

Candidatul la preoție era hirotonit de către Episcopul locului, prin *punerea mâinilor*, iar formula rostită era *o rogăciune, care e diversă după diversitatea ordurilor*.<sup>49</sup> În cazul în care scaunul episcopal era vacant, hirotonirea clericilor era făcută de către episcopul *co-provincial* la recomandarea a Ordinariatului eparhial.<sup>50</sup> Episcopul hirotonea candidații la Preoție în baza unor recomandări făcute de către preoții formatori din seminar sau protopopi. Un astfel de caz este cel al tânărului Ioan Farcaș, care este recomandat episcopului Vasile Erdelyi de către protopopul de Carei, Toma Șorban.<sup>51</sup>

Datorită abuzurilor petrecute în obținerea hirotonirii și implicit a beneficiului parohial, Conciliile Provinciale și cele diecezane locale au stabilit clar procedura de primire a parohiei de către preotul nou sfințit. Fără îndoială că recomandările făcute de protopopi aveau rostul de a-l *îmbuna* pe episcop în a-i acorda tânărului preot o parohie bună, aceasta fiind făcută probabil pe baza cererii unei comunități, care nu avea preot sau care dorea un preot mai bun.<sup>52</sup> În cazul acesta, protopopul avea obligația prescrisă de Conciliul Provincial I *să se îngrijească în mod provizoriu despre administrarea parohiei vacante, căutând să rezolve situația dată*.<sup>53</sup>

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 89-91.

<sup>48</sup> *Și zicea către toți: Dacă voiește cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și i-a crucea în fiecare zi și să-mi urmeze Mie.* (Evanghelia după Sf. Luca, 9, 23).

<sup>49</sup> Conciliul, 1872, p. 89-91.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> A. N. J. B., *fond E.G.C.O.* nr. 169, inv. 1403, dos.368, f. 4.

<sup>52</sup> Pentru Eparhia română unită transilvăneană, Ioan Bob (1782 – 1830) a fost unul dintre primii ierarhi care nu a fost de acord cu ocuparea parohiilor cu candidați recomandați de comunități. Într-o scrisoare adresată la 14 noiembrie 1800, inspectorului Perceiului Gheorghe Pop, episcopul Bob recomandă comunității ca *de se va întâmpla în vreun sat să fie vacanție și poporenii vor popă...acei oameni să aleagă trei preoți și să-I arate nouă pre nume și acei popi or face examen din moralis, care va răspunde mai bine acela o va căpăta și așa or înceta simoniile ce să fac cu mutarea noastră.* (Vezi Dumitran, 2005, p. 343).

<sup>53</sup> Genț, *op.cit.*, p.183.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, obținerea unei parohii greco-catolice se făcea prin concurs public, pentru ca parohia vacantă să fie ocupată de un preot apt:

*Ca să fie cu adevărat canonică conferirea beneficiului parohial, se recere: a) cu privire la beneficiu, ca acela să fie vacant nu numai în faptă ci și după drept; b) cu privire la candidat se recere ca acela să aibă cvalificațiunile poftite în ss. canoane, adecă: etate legitimă, moralitate nepătată, nume bun și pregătire bună în științele teologice; c) cu privire la formă se recere ca beneficiile să se conferească gratuit, evitându-se și cea mai mică umbră de simonie, să se conferească mai încolo beneficiile absolut, întregi și fără micșorare cât se poate în timpul cel mai scurt, să nu sufere credincioșii ceva daună sufletească.<sup>54</sup>*

Făceau excepție de la regula concursului public acele parohii, unde credincioșii asigurau în mod deplin suportul material și financiar pentru preot, cantor-învățător și crâsnic. Astfel, reprezentanții aleși ai unei astfel de parohii, adică curatorii împreună cu membri senatului scolastic în cazul în care parohia era vacantă, se puteau bucura de dreptul *quasi-patronal* de a-și alege ei înșiși paroh sub prezidiul protopopului *dintre cei trei, care au candidat din partea episcopului eparhial în înțelegere cu Consistoriul.*<sup>55</sup> Și patronul parohiei putea prezenta episcopului un candidat pentru postul de paroh, el neputând *conferi beneficiul parohial* ci doar să-l prezinte în termen de patru luni.<sup>56</sup>

Exemplificarea excepțiilor de la această regulă vor demonstra, că lucrurile nu erau făcute întotdeauna *ca la carte*. Pentru perioada anterioară Primului Conciliu Provincial, un exemplu elocvent, ne oferă scrisoarea preotului Nicolae Bistranu, paroh de Șintea. Acesta adresează la 30 iunie 1860, o scrisoare episcopului Erdelyi cerându-i ca parohia în care păstorește el, să i-o dăruiască fiului său, Vasile care și-a câștigat *iubirea și învoirea deplină a poporului* din Șintea. Rugămintea preotului avea un fundament: fiind chemat în Șimand pentru a fi preot acolo, el nu a plecat pentru că avea promisiuni de la *cei rămași în neunire* din Șintea, că *se vor întoarce de la schismă.*<sup>57</sup> Surprinzător, în anul 1864, preotul Vasile Bistranu<sup>58</sup> era administrator parohial în parohia cerută de către tatăl său, unde chiar dacă avea doar o capelă, păstora 1360 de credincioși.<sup>59</sup>

Un alt episod din aceeași problematică, este dialogul purtat de episcopul Iosif Papp-Szilaghi cu un profesor din Beiuș. Acesta a răspuns personal preotului-profesor Ioan Selagian, profesor gimnazial în Beiuș, care cerea cu insistență plecarea

<sup>54</sup> Conciliul, 1872, p. 69.

<sup>55</sup> Genț, *op.cit.*, p.235-236.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>57</sup> A.N.J.B., fond. E.G.C.O., inv. 1403, dos.368, f.64.

<sup>58</sup> Bistranu Vasile, născut în 1830, termină teologia la Arad, căsătorit, convertit la Unire în 1859, este hirotonit preot în 18 octombrie același an. Până să ajungă administrator parohial în Șintea a fost preot-cooperator în Șiria. În 1864 nu avea examenul prosinodal luat. ( *Vezi Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis, 1864*, p.113).

<sup>59</sup> *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis, 1864*, p. 56.

într-o parohie: *Iubite fiule ! Cu privire la repetitele roğări ca să-ți dăm parochia; parochia de Vad, care o ai cerut-o, fiind conferită Notariului Consistorial Vasile Iluțiu; pentru jubinția Ta, am rezervat parochia de Moftinu-Mic în comitatul Satumarelui aproape de Vezend, unde ai moșia; pentru acea Parochia de Kis-Majteny se va administra până ce aministratoriul strămutându-se la alta parochia și vom putea face provisiune de alt Profesor în gimnaziul de Beiuș, îți vom conferi și vei putea ocupa rezervata-ți parochie.*<sup>60</sup>

Pentru protopopiatul Ardușat, un alt fel de caz în ocuparea sau eliberarea parohiei fără concurs este cel din parohia Buzești. În acest caz, laicii adresează în 14 decembrie 1873 o scrisoare la episcopie prin care au cerut înlocuirea preotului local Ștefan Pop cu un alt preot. Consistoriul diecezan i-a comunicat protopopului Vasile Catoca, alături de răspunsul în scris al preotului învinuit să își exprime și acesta părerea despre situație.<sup>61</sup>

O altfel de excepție a fost cazul preotului Grigore Kovari din Fiziș, care în 30 ianuarie 1874, datorită unei bolii de picioare, i-a cerut episcopului Ioan Olteanu să-l numească de paroh în parohia vacantă Ioaniș. Preotul aducea următoarele motive: parohia din Fiziș e mai bogată decât cea din Ioaniș, însă sănătatea lui nu-i permite să urce pe dealuri, la pământul parohiei sale actuale, preferând să fie în Ioaniș care deși este mai săracă, îi va permite să-și conserve sănătatea; de altfel, preotul Kovari menționează că din punct de vedere sanitar, medicul i-a interzis urcarea pe dealuri, recomandându-i *preumblarea pe șes și pe lângă apa curgătoare*, având alături și atestatul medicului. Fiind preot de 17 ani, și de 14 ani în Fiziș, și-a făcut datoria pastorală conștiincios, cerând Ordinariatului aprobarea în virtutea unei purtări morale bune.<sup>62</sup> Cererea parohului de Fiziș a fost acceptată de episcopie pentru că în anul 1881, acesta apare în șematismul eparhiei ca paroh în comuna Ioaniș din protopopiatul Beiuș.<sup>63</sup>

*Cursus Honorum.* După hirotonire, tânărul preot nu era numit imediat *paroh*, această competență fiind încredințată respectivului, doar după o perioadă de acomodare și dacă a dovedit o *faimă* bună și calitățile necesare de a păstori pentru mulți ani comunitatea la care a fost încredințat. În general, imediat după hirotonire, tânărul sacerdot funcționa ca și preot *cooperator* sau ca și *capelan*. Aceste funcții, erau secundare și de multe ori necesare, căci ei erau încredințați preoților-parohi pentru ai ajuta, împlinind toate funcțiile pe care aceștia nu le putea întotdeauna satisface, grija pentru responsabilitatea sufletelor și buna administrare a parohiei rămânând în mână parohului respectiv. Preotul *cooperator* putea cu acordul parohului, să beneficieze de venituri din partea parohiei.<sup>64</sup> Și *capelanul* beneficia de venituri din parohie: *din bani gata, venitul pământului capelan, a treia parte din stola și*

<sup>60</sup> A.N.J.B., fond. E.G.C.O., inv. 1403, dos.368, f.116.

<sup>61</sup> *Ibidem*, f.126.

<sup>62</sup> A.N.J.B., fond. E.G.C.O., inv. 1403, dos.368, f. 142-143, 144.

<sup>63</sup> *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1881, p. 70.

<sup>64</sup> Genț, *op.cit.*, p. 201.

*locuință în natură*.<sup>65</sup> Într-un cuvânt, a sta pe lângă un preot paroh a însemnat ucenicie, iar dacă parohia era mare, un ajutor indispensabil.

*Administratorul parohial* avea aceleași drepturi ca și preotul-paroh, singura diferență fiind aceea că se putea transfera din parohia pe care o administra, după voia episcopului eparhial. Această funcție putea fi preluată de preot în două moduri: administrator parohial local – care în mod stabil era încredințat cu conducerea parohiei – și interimar – căruia i s-a încredințat parohia de către protopop, numai pentru un timp, până la denumirea noului paroh sau administrator parohial.<sup>66</sup>

*Preotului paroh* îi era conferită parohia prin numire sau concurs public, din partea episcopului locului. El era instalat de către protopop, momentul festiv implicând participarea la Sfânta Liturghie în prezența poporului. Noul paroh era obligat să depună mărturisirea de credință după formula prescrisă pentru credincioșii orientali de către Papa Urban al VIII-lea și Benedict al XIV-lea.<sup>67</sup> După profesiunea de credință, protopopul îi preda cheile bisericii și Evanghelia în semn al puterii cu care a fost investit, îl recomanda iubirii și încrederii credincioșilor, iar în final, noul paroh ținea o cuvântare credincioșilor. Odată cu preluarea beneficiului, în prezența protopopului, era obligat să facă inventarul pentru toate bunurile parohiei. Un exemplu în acest sens este instalarea în parohia Macău, a preotului George Iuhasz.<sup>68</sup> Astfel, în anul 1881 după ce a consultat pe membri Consistoriului diecezan, episcopul Mihail Pavel i-a încredințat canonicului Augustin Luran, introducerea în parohia de Macău a preotului George Iuhasz, în funcția de paroh și protopop. Vlădicul i-a cerut canonicului să observe, *respectul îndatînat și modalitatea oficiilor, după statutele diecezane*.<sup>69</sup> Raspunsul canonicului nu a întârziat. Raportul menționează că după ce l-a introdus în mod solemn, în dubla funcție, canonicul a participat împreună cu noul protopop și alături de curatorii bisericii, la inventarul bisericii și al casei parohiale, lucru obișnuit căci preluarea tuturor bunurilor se făcea atunci când era numit un paroh nou. Canonicul a remarcat că multe dintre obiectele din inventar nu mai erau de nici un folos, spunându-le curatorilor să păstreze doar cele ce sunt folositoare și a căror păstrare să nu strice frumuseței Casei Domnului. Și pentru că parohia deținea pe lângă arhiva parohiei și arhiva protopopiatului de Macău, canonicul este scandalizat de cea mai mare dezordine pe care a găsit-o între acele acte, acest lucru întîmplându-se probabil datorită neglijenței fostului paroh-protopop Alexandru Kabany care în ultimii săi a continuat să activeze în calitatea amintită. Noul paroh și protopop a primit însărcinarea din partea canonicului Luran, să *ordoneze arhivul parohial și protopopial, amintind episcopului că oficiul protopopesesc n-are alt sigiliu decât cel parohial*.<sup>70</sup>

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>68</sup> Vezi Sana, *Protopopi*, (sub tipar).

<sup>69</sup> A.N.J.B., fond. E.G.C.O., inv. 881, dos.1252/1882, f. 21.

<sup>70</sup> *Ibidem*, f. 19.

Conciliul Provincial I din 1872 a definit statutul preotului paroh, fixându-i prin misiunea încredințată de către Biserică, drepturi și obligații:

*Drepturile și datorițele parohilor sunt următoarele cu privire la Ministeriu: 1. Administrarea tuturor sacramentelor, afară de S. Sacrament al Hirotoniei, și anumit: parohii au drept ordinar a administra S. Botez, a conferi botezaților și Sacramentul Sântului Mir ca autorizați spre aceea de Biserică, a asculta mărturisirile credincioșilor săi în sântul tribunal al Penitenței, și a le administra acestora eschisiv sacramentul S. Euharistii pe timpul Paștilor, a celebra în toate duminicile și sărbători S. Liturgie pentru poporeni săi, a împărtași cu cele sacre pe cei morboși, și a le administra Ungerea cea de pe urmă, a binecuvânta eschisiv căsătoriile credincioșilor săi, a da facultate preoților străini de a celebra în biserica parohială S. Liturgie, ori a face altă funcțiune bisericească, însă amintind pe Pontificele Roman, pe Metropolit și pe Episcopul Diezezei. 2. Parohii sunt îndreptățiți și îndatorați a priveghea peste decorarea cultului divin și peste frumusețea casei Domnului, a face toate funcțiunile sacramentali prescrise în Euhologiu și nerezervate Episcopului, a înmormânta pe cei ce răposează în teritoriul parohiei sale, a vesti căsătoriile parohienilor proprii, a publica ss. sărbători legate și începutul posturilor, precum și ordinațiunile venite de la locuri mai înalte, a duce protocoalele matriculari după formulele prescrise, și a da extrase autentice din acelea, precum și a duce protocoale despre ordinațiunile Conzistoriali, Episcopoești și protopopești. 3. Mai încolo parohii sunt îndatorați a priveghea peste moralitatea credincioșilor supuși grigei lor, a delătura scandalele publice, a da testimonii despre purtarea morală a poporenilor săi, când se va cere, și a coramiza atestatele de paupertate date de oficiul comunal, precum și atestatele pensionaților, și a dispensa în cazuri extraordinare de la lucruri oprite, duminică și în sărbători după amiazăzi. 4. Cu privire la magisteriu, parohii sunt îndreptățiți și îndatorați a predica cuvântul lui Dumnezeu, domineca și în sărbători, a catechiza tinerimea adultă precum și pruncii de la școală, amăsurat prescrierilor diecezane, și ca directori școlari a inspecționa și a purta grije de învățământul elementar, a examina pe moașe în cunoștințele religioase, cu care trebuie să fie înzestrate, a griji de averile bisericesti, parohiale și școlare, amăsurat prescrierilor diecezane, și a compune în mod blând certele între parohienii săi. 5. Parohii au drept a se bucura de toate venitele și emolumentele, cari după statutele diecezane, și după datina legală sunt împreunate cu beneficiul lor. 6. Au dreptul a fi sub scutul ss. canoane, și pentru aceea parohii investiți nu se pot lipsi de oficiu, decât prin proces formal pentru vină canonică. 7. Parohii au drept a se folosi de sigil oficios, a lua parte în mod mijlocit la sinoadele diecezane, precum și la alegerea Episcopului după datina bisericeii noastre, unde e în vigoare.<sup>71</sup>*

Correspondența dintre episcopie și preoți ne oferă câteva indicii asupra îndeplinirii atribuțiunilor de către aceștia din urmă. Rapoartele trimise de protopopi, au semnalat mai degrabă aspectele negative – acolo unde era cazul - decât pe cele pozitive. Astfel, în 12 februarie 1881, cu ocazia unei vizitații în parohiile protopopiatului Lunca, vice-arhidiaconul Antoniu Bonyi l-a informat pe episcop că preotul din

<sup>71</sup> Conciliul, 1872, p. 49-54.

Cristur, Avram Nedelcu e prea bătrân, cerând *depunerea lui definitivă* din parohie pentru că îl încurca în cele oficiale atât pe preotul Petru Hetco din Monoș-Petreu, care-l ajuta, cât și pentru că nu putea să satisfacă în totalitate exigențele oficiului său.<sup>72</sup> Răspunsul din partea episcopiei, era clar: *cu privire la pensionarea preotului Nedelcu se va pertracta în Consistoriu*. În plus, răspunsul conținea și alte referințe la alți preoți: *preotul Mihail Mărcuțiu să fie mai acurat și mai diligent în împlinirea oficiului și preotul Ioan Cinca să poarte mai bine grije de școala și față de poporeni să nu fie indezirat*.<sup>73</sup> Un alt răspuns tip-somație adresat preotului paroh din Pișcolt, Mihai Bandiciu este adresată de episcopie în 23 mai 1881, către protopopul de Vășad, Paul Papp. Cererea episcopiei este fundamentată mai ales că parohul Bandiciu își neglija îndatoririle: *este nepăsător față de școală întru atât încât instituțiunea poporală în ace parohie începe a fi neglijată cu totul, și că e în restanță după mulți ani cu rațiunile bisericesti*.<sup>74</sup> Astfel, i se cerea protopopului să ducă la îndeplinire somația episcopului, să-l mustră pe paroh care trebuia să refacă în termen de 14 zile rațiunile bisericesti.<sup>75</sup>

### 3. Venituri și moralitatea clerului

În general atitudinea clerului în privința realizării veniturilor și a purtării morale, poate fi considerată una din componentele esențiale care a influențat stabilitatea sau instabilitatea unei comunități parohiale. Nu putem afirma că aceste două componente din profilul uman al preotului, au fost singure în măsură să dea un verdict final asupra preotului sau comunității sale. Prosperitatea unei parohii putea să-l motiveze pe preot să-și facă datoria mai bine, dar în măsura în care acesta era *înclinat* spre cele materiale, putea la fel de bine să-l conducă spre patima lăcomiei, atitudine care i-a scandalizat pe credincioși. Totuși, Conciliul provincial a argumentat cu fundament evanghelic, că slujirea sacerdotală implica și răsplată:

*Parochii au dreptul a se bucura de toate venitele și emolumintele, care după statutele diecezane, și după datina legală sunt împreunate cu beneficiul lor, după zisa S. Apostol: Au nu știți, că cei ce lucrează celea sante dela biserică mănca, și care siervesc altariul, cu altariul se împărtășesc. Așa și Domnul a dispus, că cei ce predică Evanghelia, din Evanghelie să se hrănească*.<sup>76</sup>

*Congrua*,<sup>77</sup> *lecticalul*<sup>78</sup> și *stola*<sup>79</sup>. Decretul imperial din 1743 dat de împărăteasa Maria Tereza, este cel dintâi act oficial care reglementează categoriile de venituri

<sup>72</sup> A.N.J.B., fond. E.G.C.O., inv. 1403, dos.369, f.2.

<sup>73</sup> *Ibidem*, f. 3.

<sup>74</sup> *Ibidem*, f. 45.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> Conciliul, 1872, p.53.

<sup>77</sup> *Congrua* sau *angarie* termen folosit care desemnează salariul în bani pe care preotul îl primește de la patronul parohiei sau din altă parte. (Vezi Genț, *op.cit.*, p. 240).

<sup>78</sup> *Lecticalul* este prestațiunea (serviciul) pe care credincioșii o dădeau preotului, în bucate sau în bani ca preț de răscumpărare (*Ibidem* p. 246).

bisericești și cuantumul lor. Deceniile 4-5 ai secolului al XVIII-lea au reprezentat un timp forte, care a fixat un cadru legislativ pentru diferitele categorii de venituri, valabil pentru tot secolul, modificările ulterioare făcându-se în limitele acestui cadru juridic.<sup>80</sup>

În secolul al XIX-lea, pentru Episcopia de Oradea au existat câteva reglementări ale veniturilor bisericești. În anul 1807, din 63 de parohii numai 32 aveau sistematizate salariile preoțești, iar 31 care aveau și capelani, preoții abia aveau din ce trăi. Meritul ridicării salariilor preoților i-a aparținut lui Samuil Vulcan, care în anii 1808-1809 a uniformizat veniturile tuturor preoților cu venituri locale cu tot. Astfel, în afară de cei trei parohi din Oradea (600 fl), Arad (650 fl) și Macău (450 fl), toți preoții aveau un venit de 300 florini, prin întregirea ce le revenea de la patronii parohiilor sau de la *Fondul religios*.<sup>81</sup> În anul 1840, episcopul Vasile Erdelyi a ridicat veniturile bisericești la 300 florini, la parohiile noi trecute la unire și la cele desprinse din Eparhia de Muncaci, a căror ajutoare varia între 45-70 florini pe an. Episcopul nu i-a uitat nici pe preoții mai săraci, și în 1850 a provocat clerul să doneze câte 30 de cruceri la fiecare 100 de florini din salariul lor, pentru procurarea veșmintelor la clericii săraci.<sup>82</sup> Pentru perioada imediat următoare din anii 1848/1849, mulți preoți au suferit de pe urma mișcărilor anticlericale din satele românești. Inițiatorii acestora au reținut, din gesturile politice ale fostului guvern revoluționar maghiar, popularizate de voie de nevoie chiar de unii preoți români, doar principiile anarhice care-i îndrituiau să nu-i mai plătească pe slujitorii bisericii și ai școlilor patronate de aceștia.<sup>83</sup>

O altă inițiativă în ceea ce privește veniturile preoților a făcut-o episcopul Iosif Papp-Szilaghi. În 1863, imediat după instalarea sa, însoțit de canonicul Ioan Szabó, Szilaghi a plecat la Viena să negocieze îmbunătățirea salariilor preoților din eparhia sa.<sup>84</sup>

Veniturile care serveau pentru subzistența preotului conforma statutului său puteau proveni din următoarele surse: locuința parohială, cu anexele corespunzătoare, curte și grădină; din *congrua*; din porțiunea canonică ori din arenda acesteia; servicii în natură, manual și cu jugul, sau în caz de răscumpărare, cu bani echivalenți pentru acest serviciu; unele drepturi din cimitir, cosirea ierbii din cimitir, dreptul de lemnărit, dreptul de pășune; *lecticalul*; *stolele* de botez, cununie ș.a.; taxe stabilite de Ordinariat

<sup>79</sup> *Stola* sau *competență stolară* – sumă de bani pe care o plăteau credincioșii parohului pentru anumite servicii bisericești. Taxa stolară se plătea de obicei pentru: botez, rugăciunea la 40 de zile de la naștere (moltva), pentru vestirile premergătoare cununiei, pentru binecuvântarea căsătoriilor, pentru certificat de căsătorie, pentru înmormântare, pentru extrase matricole ș.a. (*Ibidem* p. 250). Facem o precizare în ceea ce privește lucrarea d-nei Iudita Călușer *Episcopia* care la pagina 189 vorbește de *stola din partea statului*. D-na Iudita Călușer face confuzie între *stola* pe care am definit-o mai sus, și *congrua*, care putea să vină și din partea statului (Vezi nota 97).

<sup>80</sup> Miron, *op.cit.*, p.275-277.

<sup>81</sup> Radu, *op.cit.*, p.94; Călușer, *op.cit.*, p. 188.

<sup>82</sup> Radu, *op.cit.*, p. 114.

<sup>83</sup> Blaga Mihoc *Biserică și societate în nord-vestul României*, Editura „Logos ‘94”, Oradea, 2003, p.136.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p.152.



pentru eliberarea extraselor matricole; stipendii pentru Liturghii fundamentale și Liturghii manuale; onorare pentru catehizare.<sup>85</sup>

Pentru a ține sub control veniturile preoților, și pentru a nu se produce abuzuri din partea lor, episcopul Ioan Olteanu a cerut prin ordinul nr. 1210, dat în 1 octombrie 1874 protopopilor să verifice veniturile fiecărei parohii. Protocoalele parohiilor unite din vice-arhidiconatul Ierului descriu situația reală a veniturilor.<sup>86</sup> Se observă că aceste venituri (*lecticalul, stola*) date de către credincioși, nu difereau prea mult. Pentru parohia Sanislău (vezi tabelul nr. 4), taxele *competenței stolare* pe care o cerea preotul de la credincioși, era următoarea:<sup>87</sup>

Tabelul nr. 4

Mai încolo s-a plătit pentru funcțiunea preoțiască și cantorească:	La Preot		La Cantor	
	Florini	Kr.	Florini	Kr.
1. Fiecare pentru îngropare mare cu parastas până în 1863 a plătit	1	-	-	40
2. Iară din 1863 până acuma	2	-	-	80
3. Pentru predicățiune și iertăciuni	5	-	1	-
4. Pentru o singură evanghelie	-	34	-	-
5. Pentru îngroparea mică la Preot cu parastas până în 1863, iară de atunci	1	-	-	40
6. Pentru una Liturgia sierbită	-	40	-	10
7. Pentru sâșțirea casei	1	-	-	50
8. Pentru Maslu	1	-	-	50
9. Pentru 3 vestiri și cununie până în 1863 s-a plătit	2	-	-	24
10. De la 1863 până în ziua de astăzi	3	-	-	45
11. Pentru dimisionalu	1	-	-	-
12. Pentru molitva sau introducerea muierii	-	44	-	-
13. Pentru estrasul matriculariu	1	-	-	-
14. Pentru înștiințare familială (csalad értesítő)	2	-	-	20

Pentru a exemplifica și veniturile realizate din *congrua* parohială, tabelul de mai jos indică veniturile realizate de preoții și cantorii din protopopiatul Lunca în anul 1878:<sup>88</sup>

<sup>85</sup> Genț, *Op.cit.*, p.240-241.

<sup>86</sup> A.N.J.B., fond. E.G.C.O., inv. 1403, dos.368, f.152-174.

<sup>87</sup> *Ibidem*, f.152.

<sup>88</sup> *Ibidem*, dosar 352, f.100 – 103.

Tabelul nr. 5

Nr crt	Numele preoților și a cantorilor din Distr. V.A.D. de Lunca	Nr. protocol	Competenția trimestrială totală (I, II, III, IV)		Sau solvit în fund. V-orfaneu total (I, II, III, IV)		Pentru vice-arhidiacolat total (I, II, III, IV)		Sau adunat total (I, II, III, IV)	
			Fl	Kr	Fl	Kr	Fl	kr	Fl	kr
1	Antoniu Millian paroh în Er-Tarcea	83	137	64	-	-	-	-	137	64
2	Moise Nieșiu paroh în Ghenetea	84	283	76	12	60	4	-	267	16
3	Ioan Tâmovean paroh în Sântlazăr	85	315	-	12	60	5	-	297	40
4	Paul Erdely paroh în Deda	87	292	88	12	60	4	-	276	28
5	Ioan Cincea paroh în Djir	88	302	48	12	60	4	-	285	88
6	Petru Hetco paroh în Monoșpetreu	89	236	24	7	-	4	-	225	24
7	George Leucuția paroh în Abrămuț	90	271	68	18	90	4	-	248	78
8	Mihai Mărcuțiu paroh în Crestur	91	288	60	12	60	4	-	272	-
9	Ioan Silaghi cantor în Monoșpetreu	92	84	-	-	-	1	60	82	40
10	Florian Horgoșiu cantor în Abrămuț	93	27	44	-	-	-	80	26	64
11	Ioan Csenger cantor în Sântlazăr	94	99	52	-	-	2	-	97	52
12	Ioan Molnar cantor în Crestur	95	18	36	-	-	-	80	17	56
13	Gabriel Nistor cantor în Djir	96	25	48	-	-	-	80	24	68
Total			2383	88	88	09	35	-	2260	79

O altă sursă de venituri la care apela episcopul era cea din fundațiunile diecezane, *fondurile religioasă și pavelian*.<sup>89</sup> Astfel, pentru anul 1899 episcopul Mihail Pavel a trimis prin intermediul canonicilor Moise Neș și Antoniu Szarkady, la 60 de preoți din parohiile mai slab dotate câte 100 de florini.<sup>90</sup> Însă acest ajutor era condiționat de episcop, prin obligația preoților de a-și duce copiii la școală, după cum relatează printr-o scrisoare preotul Grigore Talpași din Galoș-Petreu. Acesta îl roagă pe episcop să-i trimită banii mai repede motivând că este *morbos*, adică bolnav și nu poate umbla bine. Acesta cere ca să primească banii până la finele lunii iulie 1899 pentru ca în luna august să poată merge la *scăldări* după cum i-au prescris medicii.<sup>91</sup> Ordinariatul s-a îngrijit de această rugămintă și preotul Talpași a primit banii în 29 iulie 1899.<sup>92</sup>

*Moralitatea clerului.* Cea dintâi epistolă pastorală a episcopului Vasile Erdelyi către clerul său, dată la 12 septembrie 1843, îi îndeamnă pe toți să fie tuturor pildă bună, prin viață cinstită și cucernică. În mod cu totul special, le poruncește să nu-și părăsească parohia în Dumineci și sărbători și peste săptămână să slujească Sfânta Liturghie cât mai des. Să țină posturile și să se ferească de exces de băutură; în afara cazului când călătoresc, să umble totdeauna în reverență; să-și cultive în mod decent părul și barba și să aibă o viață familiară exemplară, având în această privință grijă mai ales de preotesele care trebuie să fie exemplul tuturor femeilor din comună.<sup>93</sup> Astfel, pentru ca să-și îndeplinească misiunea întru edificarea poporului, preoții au stat mereu în atenția episcopilor, urmărindu-se comportamentul moral și exemplul personal al acestora.<sup>94</sup> Același episcop, prin alte trei circulare, le-a cerut preoților să nu se amestece în treburile politice și în problemele lumești ale credincioșilor, căci prin aceasta se expuneau să fie duși pe la tribunalele civile și militare și astfel, să-și neglijeze datoria sacerdotală față de comunitate.<sup>95</sup> Episcopul Erdelyi face acest lucru după tumultuoasele evenimente de la 1848, care au influențat puternic și viața eparhiei sale.

Episcopul Iosif Papp-Szilaghi a continuat să supravegheze prin protopopii săi starea morală a clerului eparhial. Prin circulara dată în 11 martie 1865, pentru întărirea credinței și o viață creștină, a ordonat preoților ca în toate zilele din postul Paștilor să țină serviciul divin prescris în cărțile liturgice Orolighion și Triod, orientându-se după tipicul bisericesc prescris acolo.<sup>96</sup> De asemenea, episcopul Mihail Pavel știind că viața spirituală a credincioșilor se poate promova și întări printr-o viață corespunzătoare a clerului, i-a îndrumat pe aceștia prin mai multe epistole pastorale și circulare *să premergea poporului cu pildă bună întru toate și*

<sup>89</sup> Vezi descrierea făcută asupra acestei problematice la Iacob Radu, *op.cit.*, (capitolul XII. *Fondurile și Fundațiunile Diecezane*) p. 222 – 230.

<sup>90</sup> A.N.J.B., fond. E.G.C.O., inv. 1403, dosar 374, f.1 – 23, 25 – 40, 42 – 61.

<sup>91</sup> *Ibidem*, f. 24.

<sup>92</sup> *Ibidem*, f. 23.

<sup>93</sup> Radu, *op.cit.*, p. 111.

<sup>94</sup> Călușer, *op.cit.*, p. 179.

<sup>95</sup> Radu, *op.cit.*, p.112.

<sup>96</sup> Radu, *op.cit.*, p.152.

să se năzuiească a fi la înălțimea acestei chemări. Și pentru a face acestea le-a arătat și mijloacele potrivite recomandându-le cărți și reviste bune și devoțiunea cultului euharistic, *cel mai curat izvor de pietate și perfecțiune evanghelică*.<sup>97</sup>

Punctul culminant în fixarea unor norme și direcții pentru moralitatea clerului eparhial l-a constituit Sinodul diecezan din 1883. Aici s-a stabilit un regulament despre viața și moralitatea clerului. În decretul al III-lea s-a dispus cu valoare de statut *regulamentul referitor la viața religios-morală și consolidarea disciplinei în cler și popor*.<sup>98</sup>

Documentele de arhivă scot la iveală situații diferite în privința moralitatea clerului. Astfel, încă de pe vremea episcopului Erdelyi, în vizitațiile lor în parohii, protopopii erau obligați să trimită anual un raport al stării morale a preoților din fiecare protopopiat. În timp, acest formular-tip a evoluat, fiind introduse rubrici noi.<sup>99</sup> Tabelul informativ trimis către episcopie de către protopopul Andrei Papfalvay, semnat în 31 octombrie 1858, era redactat în latină și cuprindea 8 întrebări despre: numele, vârsta și localitatea unde celebrează preotul; starea clericală, și dacă este căsătorit câți copii are; a treia rubrică se referea la purtarea sa față de popor și cum procedează în educația copiilor săi; urmează rubrica *despre purtarea politică*; zelul cu care își îndeplinea datoria de a catehiza tinerimea; păstrarea registrelor matricole și alte documente ale parohiei; caracterul moral; ultima rubrică era rezervată pentru observațiile protopopului.<sup>100</sup> În 1866, tabelul informativ era deja redactat în limba română și cuprindea aceleași rubrici.<sup>101</sup> În anii 1880-1881, tabelele informative erau tipărite și conțineau și alte întrebări referitoare la statutul, viața și moralitatea preoților: *cum este purtarea morală, politică și conjugală; în ce stare sunt puterile fizice ale preotului; ce zel arată în împlinirea oficiului său, în administrarea sacramentelor, în propunerea religiei și catechizare; ce grijă poartă de averile basericești și parochiale, de baserică, de edificiile parochiale și școlare, de instrucțiunea școlară; este acurat sau ba în scrierea matricolelor, rațiunilor basericești, protocoalelor oficioase și împlinirea ordinațiilor publice; se năzuiește prin lectură folositoare; cum se poartă preotul față de parohialii săi; portul exterior corespunde sau nu statutului preotesc*.<sup>102</sup> Pentru a exemplifica din moralitatea preoților din eparhia orădeană, vom extrage câteva *informațiuni* trimise de protopopi, episcopiei. Astfel, preotului George Darabanth, capelan în Carei i se face o scurtă descriere pe fiecare rubrică: 29 de ani, 5 ani de preoție, căsătorit și cu purtare (morală, politică și conjugală) foarte bună; avea 2 copii mici. Puterile fizice sunt bune și arată *zel foarte bun în împlinirea oficiului său, în administrarea sacramentelor, în propunerea religiei și catechizare*; de asemenea are grijă de edificiile parohiei, *se năzuiește* cu lecturi bune; portul său

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>98</sup> *Din sinodul diecezan gr.-cat. de Oradea mare ținut dela 7 până la 12 Novembre st.n. 1882 în Foia basericescă. Organ pentru cultura religiosă a clerului și a poporului*, an I, 1883, Blaș, p. 125-128 (prescurtat *Sinod diecezan 1883*).

<sup>99</sup> A.N.J.B., fond. E.G.C.O., inv. 1403, dos.369, f.105 - 106.

<sup>100</sup> *Ibidem*, dos.193, f. 146-148.

<sup>101</sup> A.N.J.B., fond. E.G.C.O., inv. 1403, dos.369, f.1.

<sup>102</sup> *Ibidem*, f. 5-8.

exterior *corespunde* statutului preoțesc. În ultima rubrică protopopul scria: *Numai bine poți zice despre acest capelan.*<sup>103</sup> Pentru protopopiatul Sătmarului, vice-archidiaconul Ioan Darabanth menționează despre preotul Ioan Szobotha din Porcsalma că *administrează sacramentele inconvenienter și face o cateheză mediocră.* În scrierea rațiunilor bisericești este *acurat, dar neglijent cu cele din 1879 nefiind acurat pentru că nu se înțelege cuvintele.* În privința comportamentului cu poporul, acest preot este *ingrat.*<sup>104</sup> Protopopul Ioan Boroșiu semnalează într-o informațiune din anul 1880 că preotul Ioan Venter, paroh în Beznea de Sus nu mai trăiește cu soția sa. Cauza dușmăniei nu-i este cunoscută protopopului, deoarece atât credincioșii cât și alții, nu cunosc detalii despre despărțirea celor doi. Ioan Boroșiu precizează următoarele: *...a mea umilită părere ar fiine acolo ca amentitul preot să ducă soția sa legiuită acasă.*<sup>105</sup> Răspunsul episcopului Mihai Pavel nu întârzie. Astfel, la 11 aprilie 1881 acesta comunică Ordinariatului, următoarele: *Cu privire la preotul din Benea, Ioan Venter să se întrebe protopopul pentru ce nu-l informează despre purtarea morală? Și să-i impună să-și aducă acasă pe soția sa de căsătorie alcum urmările neplăcute nu îl vor înconjura.*<sup>106</sup> La rândul său, Ordinariatul diecezan i-a comunicat protopopului să pună în aplicare decizia episcopului Pavel: *Ți se comite a-l provoca cu toată seriozitatea, ca să-și fină cu atât mai vârtos de datorica sa strânsă, a-și duce acasă soția, pentru a nu scandaliza pe credincioșii săi, și pentru că, la din contra, nu va înconjura urmările neplăcute. cu această ocazie comitem a ne susține relațiunea conștiencioasă despre purtarea morală a preotului numit.*<sup>107</sup> Cerințele episcopului și Ordinariatului erau întemeiate și conforme dreptului canonic, mai ales că despărțirea de soție putea duce la scandalizarea credincioșilor. Însă din *informațiunea* trimisă la episcopie, putem deduce și altceva din profilul uman și profesional al lui Ioan Venter. Pe lângă omisiunea voluntară sau involuntară a protopopului referitor la *purtarea morală*, Ioan Venter avea în 1880, 34 de ani, cu 5 ani de preoție. Purtarea sa politică era *îndestulătoare*. Nu avea copii. Arăta un *zel bun* în împlinirea oficiului său sacerdotal, avea grijă de averile parohiei și de *instrucțiunea școlară*. Era *acurat* în scrierea rațiunilor și *se năzuia* prin lecturi bune. Comportamentul și portul clerical, față de credincioși era bun.<sup>108</sup> Descrierea protopopului Boroșiu oferă imaginea unui preot *muncitor* care își făcea datoria. Însă ierarhia bisericească nu putea fi indiferentă față de viața personală a preotului care putea oricând oferi motiv de scandal credincioșilor și care trebuia să ofere un model demn de urmat de către credincioși. Pedagogia modelului era indispensabilă statutului clerical, pentru că altfel se putea cădea în ipocrizie și fariseism.

Un alt exemplu negativ este înfățișat episcopiei de către protopopul de Vășad, Paul Papp prin informațiunea pe anul 1881. Astfel, preotul celib Ioan Szabo în vârstă de 51 de ani (21 ani de preoție), paroh în Galoș Petreu, cu puterile fizice

<sup>103</sup> *Ibidem*, f. 22.

<sup>104</sup> *Ibidem*, f. 30.

<sup>105</sup> *Ibidem*, f. 136.

<sup>106</sup> *Ibidem*, f. 34.

<sup>107</sup> *Ibidem*, f. 35.

<sup>108</sup> *Ibidem*, f. 136.

în stare bună, se arăta indiferent față de împlinirea oficiului său pastoral, de averile parohiale și instrucțiunea școlară. În privința scrierii registrelor matricolelor nu era acurat și se comporta ne-edificatoriu față de credincioșii săi. Observațiile protopopului sunt directe: *Preotul acesta se vede a nu poseda prudența pastorală. Poporenii nu-l iubesc din care cauză au părăsit și biserica.*<sup>109</sup> Prin circulara cu numărul 1214 din 23 mai 1881, Ordinariatul diecezan îi răspunde protopopului Paul Papp spunându-i printre altele: *Pe preotul din Galoș-Petreu Ioan Szabo, îl vei invita cu toată seriozitatea a se năzui a câștiga iubirea și încrederea poporenilor săi, precum și prin purtarea sa afabilă și neacepționată să câștige în interesul său propria adesiune a poporenilor, te vei folosi spre aceasta de toată prudența pastorală recerută, care o va însuși să-și țină de datoria strânsă, a chiamării sale, că numai în ast mod va putea înfăptui lucrarea mântuirii sufletelor concredite grijei sale pastorale.*<sup>110</sup> Sfaturile date de Ordinariat către protopop erau deosebit de pertinente mai ales că parcursul acestui preot era – după cum este semnalizat și de către șematismele eparhiei – mai deosebit. Vreme de 20 de ani acesta a ocupat tot pe funcția de administrator parohial, și nu își luase examenul prosinodal.<sup>111</sup> probabil că delicatețea sfaturilor date către protopop au indicat că Ordinariatul a încercat să țină cont de probleme umane ale sacerdotului.

Pentru cazurile mai grave, episcopia a organizat procese disciplinare prin care s-au cercetat în amănunt cauzele și consecințele încălcării dreptului canonic. Astfel au fost cazurile preoților Teodor Ivan paroh de Topa de Criș (1852),<sup>112</sup> Samuil Farkaș din parohia Pocola (1855),<sup>113</sup> Nicolae Petruția din Dostatu (1895)<sup>114</sup> și Teodor Dringo paroh de Șimand (1899)<sup>115</sup>

\*

Pentru parohia greco-catolică din satul românesc, influențele politice, filozofice și sociale s-a simțit mai lent și diferențiat de la o zonă la alta, pentru că majoritatea popoarelor de pe teritoriile ungare nu erau interesate de politică naționalistă.<sup>116</sup> Această responsabilitate căzuse în secolul al XIX-lea în mâna clasei mijlocii care va juca un rol tot mai important, emancipându-se față de ierarhiile tradiționale ale lumii aristocratice.<sup>117</sup> În cadrul acestei categorii mijlocii, alături de burghezia orașelor, s-au integrat preoții și învățătorii. Ei au făcut legătura dintre sat și oraș, dintre

<sup>109</sup> *Ibidem*, f. 49.

<sup>110</sup> *Ibidem*, f. 45.

<sup>111</sup> Ioan Szabo senior, născut în 21 decembrie 1830. Urmează cursurile de teologie la Budapesta și le absolvă la Oradea. Este hirotonit preot celib în 1860. În 1871 este administrator parohial în parohia Tria din protopopiatul Popești iar în 1881 este tot administrator parohial în parohia Galoș Petreu din protopopiatul Vășad. Nu avea luat examenul prosinodal. (Vezi *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis*, 1871 și 1881)

<sup>112</sup> A.N.J.B., fond. E.G.C.O., inv. 1403, dos.576, f.70 – 86.

<sup>113</sup> *Ibidem*, f.70 – 86. Vezi Anexa nr. 1.

<sup>114</sup> *Ibidem*, f. 92.

<sup>115</sup> *Ibidem*, f.93 – 103v.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>117</sup> Furet, 2000, p.17.

mentalitatea satului și mentalitatea cercurilor eclesiastice și politice superioare, asemenea unui canal de legătură prin care au pătruns în mediul rural, nu doar directivele statale și religioase, ci și ideile revoluționare ale secolului al XIX-lea. *Ei sunt, așa cum spunea Barițiu, drojdia care face să dospească aluatul dens al unei societăți țărănești pe care revoluția o va instala în planul istoric al Transilvaniei.*<sup>118</sup> În acest cadru trebuie amintite și evenimentele bisericesti care au condus poporul credincios și pe preoți spre disciplinarea moravurilor suficient de laxe moștenite din perioadele anterioare, dar și la imprimarea unor *programe* de catehizare lucruri absolut necesare pentru o biserică se integrate universalității catolice.

Pentru perioada anilor 1850 – 1900 preotul continuă să fie factorul esențial pe care s-a sprijinit viața comunității bisericesti locale. Format în seminariile latine, preotul greco-catolic a adus cu sine exigențe diferite de vechile practici. Însă odată ajuns în parohie, a trebuit să urmeze prescrierile canoanelor eclesiastice fixate în cele trei Sinoade Provinciale și cel diecezan local din 1883, luptându-se de multe ori în zadar cu realitățile vieții locale.

Format pentru a sluji, preotul greco-catolic din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a călăuzit destinele românilor uniți, mai ales în privința ridicării morale și spirituale, fără a neglija aspectul culturalizării maselor și al susținerii naționale. Identificarea cu comunitatea parohială s-a putut observa în timp, evoluția pozitivă sau negativă a parohiei depinzând în cea mai mare parte de gradul implicării sale în pastorația credincioșilor săi.

## Anexe

### 1.

#### Venerabilului Consistoriu !

Rezultatul încercării noastre în cauza învinuitului D. Paroh din Pocola, Samuil Farkas aici alăturat, îl trimitem împreună cu preamilita noastră opinie.

Cu toate că memoratul D. Paroh și-a câștigat spre propria sa apărare atestată la prima vedere îndestulare: acele totuși nu sunt în stare de a-i demonstra deplina lui nevinovăție; pentru acele părți sunt contrare propriei sale mărturisiri, parte se văd a nu fi destul de autentice.

Așa trecând cu vederea ceea ce zice D-sa în punctul 1 al răspunsului său, că adecă din slăbiciune omenească a excedat de câteva ori în folosirea beuturii spirituoase, - și totuși toate atestatele mărturisesc contrariul – memorând numai cazul scandalos din 14 iunie a.c. Fasiunea verbală a Domniei Sale, făcută înaintea noastră și însemnată suplu la al 2-lea punct protocolariu, e cu totul osebită de declarațiunea scrisă la menționata în al 4 –lea punct protocolar și noi nu pricepem, cum a putut da atestatul unul dintre gendarmii, care l-au petrecut până acasă – magistrul de vîgîlie n-a fost atunci de față, după ce mai mulți beiușani și din ținutul acesta, demni de toată credința, l-au văzut zăcând în ziua aceia lângă calea publică. Iară cum că atestatele de supt a, b, c, nu au caracter cu totul autentic, deducem din împrejurarea cu respectivele mărturii, că nu s-au avîntat nici până astăzi la autentificarea acelorași.

<sup>118</sup> S. Retegan, *Satul românesc din Transilvania, ctitor de școală (1850-1867)*, Echinox, Cluj, 1994, p. 5.

Noi credem, că la slăbiciunea D. Paroh mult a contribuit și purtarea preotesei sale, care de mai multe ori l-a părăsit fiind aproape de muma sa, unde se vede a fi aflat, totdeauna părtinire.

Drept aceea preaumilita noastră părere ar fi: ca Venerabilul Consistoriu, îndatorând pe preoteasa spre a se reîntorna la bărbatul său, să se străpună la alt beneficiu mai departe de Beiuș; prin aceasta preotesei i s-ar precurma ocaziunea de al părăsi așa ușor.

Pe lângă care preaumilita opiniune rămân în Beiuș 22 septembrie 1855.

Ai Veneratului Consistoriu,

Preaumiliții servi  
Andrei Pappfalvay  
Matei Kișiu  
Membri deputațiunei consistoriale

*A.N.J.B. fond E.G.C.O. nr. 169, inv.1403, dosar 576, f. 70- 70v.*

\*

### Prea onorată Deputațiune Consistorială!

În 14 iunie a.c. am fost în Beiuș spre împlinirea lipselor casei mele, iară gândindu-mi lucrul meu după miaduri am mers așa cu cinste, și pe drum mergând m-am întâlnit cu doi jindari, care mergeau pe sate din diregătorie, și cu ei până acasă cu cinste am venit; în urmarea acestora soacra mea în ante celor mai mărturisite despre mine, această hulă a scornit, cum că eu bat pe drum m-am culcat și jindarii către casă m-au dus, dară aceste toate nu sunt drepte, precum arată documentele jindarilor sub A, B, alăturat.

Dat în Pocola 26 iulie 1855

Umilit serv  
Samuil Farkas-Paroh în Pocola

*A.N.J.B. fond E.G.C.O. nr. 169, inv.1403, dosar 576, f. 72.*

\*

Örmester Müller Ioszef Ur Parancsolatajaböl mind mint szolgálatban menő Csendörös 14 Junius-ba itt Belenyeben a Vasár alkalomával itt bent levő Pokolai Lelkész Farkas Samuel Ural eszrevete a Varadi utum haza felé mendven osze talalkoztünk vele, es mint esmerösök, velünk együtt ment Pokolára es az hogy jozan volt mint ezendologrull bizonyítjuk.

Kelt Belényes 26 07. 1855

Gladovky Andras  
Csendör

*A.N.J.B. fond E.G.C.O. nr. 169, inv.1403, dosar 576, f. 74.*



\*

Răspunsul  
lui Samuil Farkas parohul gr-catolic de Pocola  
la următoarele puncte întrebationale făcute:

1. *Făcut-a mai de multe ori exces în folosirea  
beuturii spirtuoase ?*

Conștiind atest, cum că numai de trei ori am cedat în folosirea beuturii spirtuoase, dară niciodată din ceva reutate, ci numai din slăbiciunea firii omenești, și mai vârtos din amâreală, care au cauza necredinței soției mele cătră mine, pentru că soția mea prin îndemnarea mumii sale, mai în toată zi m-a horit și a batjocorit de mine și de casa mea nu au grijit, precum se cuvine la o soție adevărată, ci în toată săptămâna, câte două sau trei zile în Beiuș la mumă-sa, a petrecut precum arată atestatul sub a, și 6, de la mine mai de multe ori fără cauză a fugit precum se atestă sub 6, și ce este mai mult ca o soție adevărată, mai de trei ani cu mine nu s-a împreunat, ce cu Peter Gyuri au curvit, precum care faptă urâtă am zis mumii Sale, cum că să o dojenească spre cuvinte; a mele soacră mea pe mine ocărând a zis *apoi de au făcut, au făcut, ce bai ai domnie ca de aceia*, - mai încolo eu în Prisaca aveam parohie bună, unde aveam venit pe an 1500 de florini valută/an așa dat fiind, și nici o datorie nu a avut, și în mai bună francă a vrut a fi, de am fi avut o soție cu credință cătră mine, precum este sub a, dar soacra mea împreună cu soția mea, m-au înșelat la Parohia de Pocola, unde odihnă nu este, iară venitul meu este numai de 850 fl. valuta cu totul, cu aceasta pronunț, cum că *cu ce este Parohia de Prisaca mai bună decât Pocola, cu aceia te voi ajuta, ca arendă casei soțului Neubauer, și era un darab de vie voi da ție, numai de vii la Pocola*. Iată în ce stare și calvar mau adus pe mine soacra și soția mea, m-au înșelat de la parohia bună și aducând la parohia slabă și neodihnită ce prin această mai mare cale cu arenda, soacra mea soției mele spre curvie și spre ura față de mine; pentru care excesul al meu mai beutam.

2. *Fost-a pentru necumpătata beutură spirtuoasă admonestat de la Oficiul V.A.Diaconal gr-catholic de Beiuș, și de câte ori ? În scris a fost admonestat sau și cu cuvântul ?*

Oficiul V.A. Diaconal din auzitul altora m-au admonestat de două ori.

3. *Dat-a scandal poporenilor săi prin necumpătată beutură spirtuoasă ?*

Prin necumpătată spirtuoasă beutură la poporeni mei scandal nu am dat precum se arată sub 1, 2.

4. *Băut-a și la poporeni săi beutura spirtuoasă până la beție, și de câte ori ?*

Nici la poporeni mei dară nici în pomene nu am băut până la beție, precum pot atesta poporeni mei.

5. *Băut-a în popina locală ?*

În popina locală nu am băut precum se atestă sub 3.

6. *De când a început a folosi băutura necumpătată spirtuoasă ?*

Eu beutura necumpătată nu am folosit fără numai trei ori precum stă scris la punctul 1.

7. *De când nu șade muierea cu dânsul și de ce ?*

Muierea mea a fugit de la mine până acum de patru ori fără cauză, și acum mai de pe urmă, eu nefiind acasă, a fugit în 23 iunie a.c. mai cu tote uneltele cășii mele a fugit precum este scris sub 6, iară pentru ce a fugit, cauza nu știu.

8. *Mărturisește ceva spre nevinovăția sa în contra punctelor acestora ?*

În contra punctelor acestora nevinovăția pot adeveri cu documentele aceste sub I, II, III, IV alăturate.

9. *Este dator oarecui cu bani, și de este, cu cât ? când va putea depune toată datoria ?*

Sunt dator mai cu 700 fl. valută care am făcut de când sunt în Pocola, la prea puțin venit al Parohiei, pe care îl voi depune până anul viitor 1856 luna a 6-a.

Dat în Pocola în 22 iulie 1855

Samuil Farkas  
Paroh g.c. în Pocola

Înainte noastră a recunoscut Samuil Farkas acest răspuns a fi al lui propriu cu mâna sa scrisă.

Dat în Beiuș 24 iulie 1855

Andrei Pappfálvay – paroh gr-catholic și vicearhidiacon de Beiuș

Matei Kișiu – profesor gimnazial membri ai Deputațiunii Consistoriale

\*

În urma grațioasei determinațiuni consistoriale din 28 iunie a.c. no. 787 subscrișii membri prin Veneratul Consistoriu spre acest scop deputați a încercat cauza învinuitului D. Paroh din Pocola, Samuil Farkas precum urmează:

1. În 21 iulie a.c. s-a autentificat răspunsul aici alăturat al chestionatului D. Paroh la punctele datatorii comunicate cu dânsul mai înainte în scris

2. Fiind acest răspuns e defapt necomemorându-se în trimisul caz din 14 iunie a.c. când adică numitul Paroh aflat culcat lângă calea publică, prin doi jengarmi a fost petrecut de aceștia până acasă în Pocola. S-a provocat, ca în privința acestei întâmplări să dea o deslușire meritorie. La care

Domnia sa recunoaște cumcă în ziua mai sus numită, ca în zi de târg a venit la Beiuș pentru cumpărarea unor articole trebuioncioase la casă. Aici l-a întâmpinat servul Domnului Samuil Galbory și invitându-l în casă la ospătat cu vreo două pocale de răchie. După amiază, nimic prânzind a plecat către casă, însă fiind de o parte ostenit de umbletele cele multe, iară de altă parte spiritul răchiei ațâțiat de căldură, ca și una durere de cap s-a pus la odihnă lângă cale, și venind doi jendarni s-a dus cu ei până acasă, unde mai bând puțin cu jendarmii și fumând niște tutun rău, l-au amețit capul; și în acesta calitate l-a aflat respectivul Vice-A.Diacon împreună cu judele orașului Vasile Vass și profesorul gimnaziului Vasile Szilaghyi. Mai încolo apromite, cum că spre adevेरirea trediviei sale cu această ocaziune va produce atestate de la jendarmii, care l-au însoțit până acasă.

3. Pentru a se cunoaște mai chiar statutul passiv al numitului D. Paroh, s-a provocat, ca punctul al 9 –lea din răspunsul său să-l lămurească prin numirea tuturor creditorilor specificând întreaga datorie. La aceasta

A numit pe următorii creditori, specificând și suma cu care e dator fiecăruia:  
Neguțătorului din Beiuș,  
Moise Gutman.....200 fl.  
Arendatorului din Răbăgani,  
Iacob Markovics.....200 fl.  
Economului din Suncuiș,  
Petru Dumitraș.....190 fl.  
Judelui din Pocola,  
Leopold Grünberger.....50 fl.  
În suma 640 fl. v.a

4. În 26 iulie admanuat promisele atestate de la jendarmi împreună cu declarațiunea scrisală în privința purtării sale din 14 iunie.

5. Bătând tare la ochi, cum că unele atestate ale învinutului D. Paroh sunt coramisate cu mâna streină de ceea ce le-au descris, - dar și altuminterea vedinduse a fi cu cale acele autencice: în 6 sept. a.c. s-a chiebat înainte dascălul din Prisaca Teodor Molnar, și cel din Petrani. Coloman Văcărescu să-și dea dechiarățiunea în privința atestatelor parte scrisă, parte coramisate prin trânșii. La care

1. Tot în ziua mai sus însemnată s-a provocat învinutului D. Paroh, ca mărturiile sale cele din Pocola să le înfățișeze aici pe 10 – iară cele din Prisaca pe 13 ale acestei luni, pentru ca să se poată asculta sub jurământ despre cele ce a mărturisit în scris în favoarea D. Sale.

2. Dat în Beiuș 22 septembrie 1855

Dascălul din Prisaca Teodor Molnar recunoaște, cumcă atestatele de sub a, b, c, I și II le-a scris dânsul în prezența martorilor; scrisul însă e al Domnului paroh Samuil Farkas. Dascălul din Petrani, Văcărescu declară cumcă atestatul de sub II la coramizat nefiind de față mărturiile, iară cel de sub III l-au scris dânsul după dictarea Domnului S. Farkas.

După ce înfățișarea acelor mărturii în zadar s-a așteptat până acum și cauza aceasta s-a trăgănat prea îndelungat timp: încercarea s-a încheiat în ziua de astăzi.

Andrei Pappfalvay  
Matei Kișiu  
Membrii deputațiunei Consistoriale

*A.N.J.B. fond E.G.C.O. nr. 169, inv.1403 , dosar 576, f.78 – 79v.*

\*

### Mult onoratului Domn Andrei Pappfalvay paroh și vice-arhidiacon de Beiuș

În urmarea rezultatului încercat prin Frăția Ta în cauza Parohului de Pocola Samuil Karkas, așternute aici în 22 septembrie 1855 no 101, se lasă Frăției Voastre că după acele spuse, nu se va putea sili a-i împăciui pe Paroh cu Preoteasa, să-i asupriți pe aceștia după forma Ta, să vă năzuiriți drept așa din toate puterile de a-i împăciui pe aceia iarăși laolaltă statornic în pacea casnică, ce de cumva nu vor socoti nici decum, să ascultați pe preoteasa aceea, după forma sa luând mărturisirea de la aceea, și fiind de lipsă să ascultați sub jurământ și mărturiile cele ar avea înaintea, spre întărirea asertelor sale; la una dată să o îndatorați pe acea după găsitele circumstări în numele acestei S. Scaun, de a merge la bărbatul său cu care să viețuiască în pace și în conțelegere împreună după voia lui Dumnezeu. Despre acest lucru, rezultat apoi să și referezi Frăția Ta aici cu opiniune meritorie.

Dat în Urbea Mare din ședinția consistorială gr.catholică română ținută în 28 septembrie 1855.

*A.N.J.B. fond E.G.C.O. nr. 169, inv.1403 , dosar 576, f. 80.*

\*

Alább irt hitelesen bizonyitom, miszerént mint köri Jegyző Preszáka kössébe, harmadfél évekeneit, csak nem 4 nap megjelentem – naponta különböző idobe gyakorta éjjeleken is és mind annyisor a mennyiszer megjelentem. Soha, ott vólt G. Catholicus Lelkes Farkas Sámuel Úr heizát, ur illő tistelet megadhatása végett elnem kesültem, többször úgyis törtent, hogy a Farkas Lelkesi Úrat egyiedül találtam odahazu de mindenkor a legjozanabb állapotba. Szovúl sem én nem láttam, sem a néeptől nem hallottam soha, hogy i többszor Farkas Tisztelendő Ur reszeg volna.

Továbbá bizonyitom hogy i miolta mint Pokolai Lelkész sistelhetem, vólt persze vagy 4-irbe megkeresni, a mikoris mindenki szinte mint annak előtti időbe karakteréhez illő maga réeselet és jozan állapotba találtam: - Adion Isten ! hogy mindenko ily jó lelkű lelkészeket szem lélhetnek, a Preszakai G. Cath. hitoallásnak minden napi niendataik – nem csak Preszákán !! de mindenütt és mindenhu.

Kelt B. Ujlak august 1-en, 1855

Budonyi György  
Jegyző

*A.N.J.B. fond E.G.C.O. nr. 169, inv.1403 , dosar 576, f. 87.*

## **BENKOVICH ÁGOSTON VÁRADI PÜSPÖK MŰKÖDÉSÉNEK GÖRÖG KATOLIKUS VONATKOZÁSAI (1682-1702)**

**VÉGHSEÖ TAMÁS**

**RIASSUNTO.** *Attività unionistica di Agostino Benkovich, vescovo di Varadino (1692-1702) tra i cristiani orientali.* L'unione dei cristiani orientali con la Chiesa cattolica era sempre frutto di un'attività missionaria. In questo processo complicato – per la sua peculiarità – i singoli missionari (sacerdoti diocesani, monaci o vescovi) avevano un ruolo molto importante. Infatti, la loro personalità, credibilità, il loro zelo e impegno risultò spesso determinante per l'esito delle iniziative unionistiche e per la sopravvivenza dell'unione stessa. Per questo motivo nella ricerca sulla storia della nostra Chiesa dobbiamo dedicare molta attenzione ai singoli missionari. Facendo ricerche sulla loro formazione e attività missionaria, e indagando sui motivi e principi che essi seguirono, getteremo luce anche sulle pagine ancora oscure della nostra storia. Nel presente articolo cerco di individuare gli aspetti più importanti dell'attività unionistica di Agostino Benkovich, vescovo di Varadino. Benkovich era un personaggio tipico della Chiesa cattolica ungherese del XVII. secolo. Convertito al cattolicesimo, fu alunno dei gesuiti nel collegio di Pozsony. A 18 anni entrò nel famoso Ordine dei Paolini, venne mandato a Roma per studiare nel Collegio Germanico ed Ungarico. Dopo il suo ritorno si aggregò al gruppo dei missionari paolini, i quali svolsero la loro attività nell'Ungheria Superiore. Conoscendo la lingua rutena Benkovich entra con facilità in contatto con il clero orientale della regione, guadagnando con il suo sincero impegno la loro fiducia. Il clero orientale praticamente lo considerò vicario di rito del vescovo di Eger. Più tardi fu anche viceprefetto delle missioni, poi venne eletto Generale dell'Ordine. Nel 1681 l'imperatore Leopoldo lo nomina vescovo di Varadino e prevosto di Lelesz. Poiché fino a 1692 la sua sede episcopale fu occupata dai Turchi, nel primo decennio del suo episcopato alloggiò a Lelesz. Dopo la liberazione di Varadino cominciò subito il lavoro di ricostruzione della sua diocesi. Dal protocollo del processo informativo, diretto dal nunzio di Vienna Buonvisi risulta che la sua nomina fu dovuta in gran parte alla loro nota attività unionistica. Il grande promotore dell'unione, Leopoldo Kollonich considerò Benkovich adatto di mettere in atto i suoi piani relativi agli orientali. Data la vicinanza di Munkács, anche la scelta di Lelesz – come sede per il neoletto – rivela le sue intenzioni. Tra 1682 e 1692 Benkovich ebbe numerose occasioni di agire a favore dell'unione. In quel periodo nella diocesi di Munkács la situazione fu caotica. Per la sede episcopale ci furono vari aspiranti, appoggiati da diverse autorità. L'unione stessa fu messa ripetutamente in discussione, mentre la regione venne devastata da eserciti ribelli ed imperiali. Per mettere fine alla situazione caotica Kollonich mise da parte i diversi candidati e nel 1690 fece nominare vescovo uno straniero, il greco Giovanni De Camilis, scrittore della Biblioteca Vaticana. Benkovich ebbe il compito di introdurre De Camilis al possesso della diocesi ed aiutarlo nei primi tempi. Dopo la liberazione di Varadino e del territorio della diocesi Benkovich dovette affrontare un serio problema, del resto comune in tutte le regioni liberate: la mancanza di manodopera. Dal punto di vista ecclesiale il problema si presentò

anche in forma di mancanza di fedeli cattolici. Tramite l'insediamento di massa di coloni romeni ortodossi Benkovich pensò di supplire non solo alla mancanza di manodopera, ma anche a quella di fedeli. Basandosi sulle sue esperienze avute nell'Ungheria Superiore tra i ruteni, il nuovo vescovo di Varadino propagò l'unione con pazienza e sincero impegno anche tra i romeni. Benkovich iniziò il lungo processo che nel 1777 condusse alla fondazione della diocesi greco-cattolica di Varadino. Accluso all'articolo si pubblica il protocollo del processo informativo (conservato nell'Archivio Segreto Vaticano – Fondo Concistoriale) antecedente alla conferma della nomina di Benkovich per la sede episcopale di Varadino.

**Keywords:** Benkovich Ágoston, Roman-Catholic bishop, Oradea, greek-catholics

### 1. Bevezetés

A görög katolikus egyházak létrejöttének körülményeit kutatva számos tanulsággal szolgál az események alakításában főszerepet vállalt papok, szerzetesek és püspökök életútjának vizsgálata. A Rómával való egység missziós munka eredményeként jött létre, melyben a személyes meggyőzés, az egyházi tisztséggel járó széles jogkör és politikai befolyás, valamint az unió ügye melletti szilárd elkötelezettség nagyon fontos szerepet játszottak. A történelmi Magyarország különböző vidékein létrejött egyesült egyházak története számos példával szolgál arra, hogy az unió sorsa időnként egy-egy buzgó szerzetes vagy főpap elkötelezettségén múltott. Életútjaik és kapcsolatrendszerük vizsgálata lehetővé teszi annak feltárását is, hogy egyrészt miért tartották fontosnak az egyes régiókban élő keleti keresztények katolizálását, másrészt pedig milyen elképzelések alapján tervezték meg (amennyiben lehet tudatos tervezésről beszélni) az egység megteremtésére irányuló törekvéseiket.

Az alábbiakban egy olyan főpap életútját és az unió érdekében tett lépéseit szeretném felidézni, aki eddig többnyire elkerülte kutatóink figyelmét, vagy csak az események egyik mellékszereplőjeként került megemlítésre. Ennek oka talán korának – hangsúlyozottan – viszonylagos forrásszegénysége. Pedig Benkovich Ágoston (1632-1702) pálos misszionárius, rendfőnök, majd pedig váradi püspök egyike azon egyházi személyeknek, akik mind az északkelet-magyarországi, mind pedig az erdélyi-partiumi görög katolikus egyház létrejöttében fontos szerepet játszottak. Halálának háromszázadik évfordulóján életének és munkásságának felidézésével kívánok előtte tisztelegni.

Benkovich Ágoston püspöki működésének görög katolikus vonatkozásait két időszakban célszerű vizsgálni. 1682 és 1692 között kinevezett és a Szentszék által megerősített váradi püspökként a leleszi prépostságban él és látja el a hiteleshely vezetését. 1692 és 1702 között ténylegesen Váradon székelő püspökként, de 1699-ig a leleszi prépostságot is megtartva tevékenykedik<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Bunyitay, V., A váradi püspökség története alapításától a jelenkorig. IV. kötet: A váradi püspökök a száműzetés s az újjáalapítás korában (1566-1780), (Málnási, Ö. szerk.), Debrecen 1935. 183.

## 2. Benkovich Ágoston életútja püspöki kinevezéséig (1632-1682)

Benkovich Ágoston 1632-ben született Nyitraapátiban, evangélikus nemesi családban. Katolizálásának pontos időpontja és körülményei ismeretlenek. Turkovich Mátyás pálos rendi titkár szerint katolikus pap keresztelte, majd pedig gyermekkorában az esztergomi érsek térítette meg<sup>2</sup>. Szülei a jezsuiták pozsonyi gimnáziumában tanítták. 1652-ben húsz évesen belépett a pálos rendbe, s a rend bécsújhelyi kolostorában elkezdte bölcseleti tanulmányait. A szorgalmas szerzetest 1653-ban Ivanovich Pál rendfőnök Rómába a jezsuiták vezetése alatt álló Német-Magyar Kollégiumba küldte, ahol a rend alapítványi helyekkel rendelkezett. Itt fejezte be bölcseleti tanulmányait, s kezdte el a teológiát. Tanulmányait – meglepően sok társához hasonlóan – megromlott egészségi állapota miatt nem tudta befejezni. 1658-ban röviddel pappá szentelése után<sup>3</sup> kénytelen volt visszatérni Magyarországra. Elöljárói – a többi pálos növendékhez hasonlóan – kiváló jellemzéssel bocsátották útjára<sup>4</sup>. A barokk Rómában eltöltött évek, a katolicizmus életerejének közvetlen, mindennapi megtapasztalása és a magas színvonalú jezsuita oktatás mély nyomokat hagyott a fiatal szerzetes lelkében. Benkovich – több tucatnyi társához hasonlóan, kik ezekben az évtizedekben Rómában végezték tanulmányaikat – egy egészen újszerű és a kor követelményeinek megfelelő egyházképpel és egyházi szemléletmóddal felvértezve tért haza Magyarországra.

Hazatérése után azonnal csatlakozott a pálos misszionáriusok csoportjához, akik 1641 óta a szintén egykori római növendék Vanoviczi János vezetésével Felső-Magyarországon működtek<sup>5</sup>. A pálos missziók pátriárkájának nevezett Vanoviczi felismerte, hogy a súlyos válsággal küzdő pálos rend csak úgy menthető meg, ha magáévá teszi a kor egyházának lelkipásztori szemléletét. A pálos hithirdetők a század ötvenes éveitől kezdődően egyre nagyobb számban voltak jelen a térségben. Munkájukat a római Propaganda Kongregáció támogatásával és felügyelete mellett végezték, 1669-től szervezett missziófőnökség keretein belül. Benkovich hamar megbecsült hithirdetővé vált, mivel ruszin nyelvismeretét a térségben élő keleti szertartású keresztények körében végzett lelkipásztori munkában jól hasznosították. Terebesi házfőnökként a Vanoviczi alapította iskolát

<sup>2</sup> Turkovich Mátyás OSPPE rendi titkár eskü alatt tett vallomása Benkovich váradi processzusában: ASV Fondo Concistoriale Processus vol 81. fol. 659v. Turkovich állítását Branich György pálos is megerősíti vallomásában: ASV Fondo Concistoriale Processus vol 81. fol. 660v-661. A jegyzőkönyv szövege a függelékben olvasható.

<sup>3</sup> Pappá szentelésének dokumentumai a Német-Magyar Kollégium Levéltárában: ACGU Hist. 40. fol. 365-366.

<sup>4</sup> Életrajzi adatait a Német-Magyar Kollégium anyakönyvéből közli: VERESS, E., *Matricula et acta alumnorum Collegii Germanici et Hungarici ex Regno Hungariae oriundorum*, vol. I. *Matricula (1559-1917)*, Budapest 1917. 53.

<sup>5</sup> A XVII. századi pálos missziók történetét dolgozza fel Galla Ferenc kéziratban fennmaradt monográfiája: GALLA, F., *Pálos missziók Magyarországon*, Magyar Országos Levéltár, letéti eljárás alatt. A kéziratról: FAZEKAS, I., Galla Ferenc „Pálos missziók Magyarországon” című kiadatlan munkája in Sarbak, G. (szerk.), *Pálos rendtörténeti tanulmányok*, Csorna 1994, 219-228.



is vezette, ahol a pálosok a katolikus gyermekeken kívül protestáns és ortodox gyermekeket is oktattak és nyertek meg a katolikus egyháznak<sup>6</sup>. Az 1671-ben útjára indított erőteljes rekatolizációs hullámban a pálosok is részt vettek. Szelepchényi érsek a Szepességben bízott rájuk plébániákat. Az öregedő Vanoviczi a missziófőnökség vezetését egyre gyakrabban Benkovich-ra bízta, akit utódjaként jelölt meg. A tehetséges és szorgalmas szerzetesre a renden belül is felfigyeltek: először a rend központjának számító máriavölgyi kolostor vezetésével bízták meg, majd 1669-ben Kéry János rendfőnök helyettesének választották. 1675-ben Kéryt a király váci püspökké nevezte ki, aki utódjának a rendfőnöki tisztségben Benkovich-ot ajánlotta. Megválasztása után Benkovich továbbra is nagy figyelmet szentelt a missziók fenntartására, s megtartotta a missziófőnöki tisztséget is<sup>7</sup>. Rendfőökként a már korábban beindított rendi reformok megerősítésén munkálkodott, s utat nyitott a pálosok Csehországi meglepedése előtt<sup>8</sup>.

### 3. Benkovich Ágoston a leleszi prépostságban

Az elkötelezett hithirdetőre és a rendi reformok buzgó támogatójára felfigyeltek a császári udvarban is, s hamarosan Kollonich Lipót és Szelepchényi érsek emberei között tartották számon. Nem keltett különösebb meglepetést, amikor 1681-ben a soproni országgyűlésen Lipót császár az elhunyt Luzensky Joachim váradi püspök utódjává nevezte ki<sup>9</sup>. 1682 őszén már kinevezett és Róma által megerősített váradi püspökként csatlakozott Szelepchényi érsek leveléhez, melyet a gallikán cikkelyek megfogalmazása ellen adott ki, elsőként a világegyházban<sup>10</sup>. A többnyire Rómában nevelkedett püspöki kar tagjai részéről nem meglepő a gyors és határozott reagálás a pápai hatalmat megkérdőjelező kezdeményezésre.

Mivel a váradi egyházmegye, s maga a püspöki székhely is még török megszállás alatt állt, a császár Benkovich-nak adományozta a leleszi prépostságot is. Az uralkodó szakított a korábbi gyakorlattal, mely szerint a kinevezett váradi püspökök általában a szepesi prépostságot kapták meg, mely megfelelő javadalmat biztosított nekik. Bunyitay szerint ennek oka az volt, hogy helyileg közelebb legyen Váradhoz<sup>11</sup>. Azonban az is elképzelhető, hogy a császár inkább a görög

<sup>6</sup> A pálos misszionáriusok és a görög katolikusok kapcsolatához: VÉGHSEŐ, T., *Pálos hithirdetők kapcsolatai Északkelet-Magyarország görög katolikusaival (1642-1682)*, Athanasiana 12 (2001) 65-79.

<sup>7</sup> A pálos missziók helyzetéről Rómába, a Hitterjesztés Szent Kongregációjának küldött jelentései: TÓTH, I. GY. (ed), *Relationes missionariorum de Hungaria et Transilvania 1627-1707*, Roma-Budapest 1994. 183-202.

<sup>8</sup> KISBÁN, E., *A magyar pálosrend története*, I. köt. Budapest, 1938. 262.

<sup>9</sup> Elismerését és rátermettségét bizonyítja, hogy ugyanebben az évben Eszterházy Pál nádor egri püspöknek ajánlja, mert alkalmasnak tartja arra, hogy segítségére legyen Csáky István felső-magyarországi főkapitánynak a régió újjáépítésében: IVÁNYI, E., *Eszterházy Pál nádor közgazgatási tevékenysége (1681-1713)*, Budapest 1991. 35.

<sup>10</sup> HERMANN, E., *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*, München 1973<sup>2</sup>. 287.

<sup>11</sup> BUNYITAY, *op. cit.* 148.

katolikusok között szerzett tapasztalatára és tekintélyére számítva helyezte Benkovich-ot Munkács közelébe. Püspöki kinevezésében ugyanis jelentős szerepet játszott a görög katolikusok között kifejtett tevékenysége. A római megerősítést megelőző kánoni vizsgálat (processus informális) fennmaradt jegyzőkönyve<sup>12</sup> szerint a beidézett négy tanú közül három (Sámbár Mátyás jezsuita, Turkovich Mátyás és Branich György pálosok) a görög katolikusok között végzett tevékenysége miatt tartja Benkovich-ot alkalmasnak a püspöki méltóságra. Még egyértelműbben fogalmaz Bébery Gergely pálos rendfőnök, aki azzal az indoklással adja meg az ilyenkor megkövetelt rendi elbocsátót<sup>13</sup>, hogy az uralkodó az unió előmozdítása miatt nevezte ki őt váradi püspöknek<sup>14</sup>.

Az unió ügyének elkötelezett támogatója, Kollonich Lipót is egyengette Benkovich útját a püspöki szék felé. Nyilvánvalóan meglátta benne a megbízható munkatársat. Ebben – amint később látni fogjuk – nem kellett csalódnia<sup>15</sup>.

Benkovich leleszi prépostságba történő kinevezése nem csak azt a célt szolgálta, hogy püspöki címéhez méltó anyagi feltételek közé kerüljön. A leleszi konvent ugyanis évszázadok óta hiteleshelyként is működött, ezért annak vezetője mindig előkelő helyet foglalt el a közhitelesség intézményrendszerében. A hiteleshelyek a XIII. századtól egészen az 1874-es közjegyzői törvény megalkotásáig a közhitelesség legfontosabb szervei voltak<sup>16</sup>. A török hódoltság alatti és utáni északkelet-magyarországi birtokviszony-rendezésekben a leleszi hiteleshelyen őrzött oklevelek, illetve a prépost által hitelesített másolatok igen fontos szerepet játszottak. A prépost nagy tekintélynek örvendő személy volt, akit szívesen kértek fel vitás ügyekben döntőbírónak, illetve különféle vizsgálatok lefolytatására<sup>17</sup>.

Így tehát amikor 1682. május 25-én a Szentszék megerősítette kinevezését<sup>18</sup>, Benkovich egy igen fontos hivatalt vehetett át a leleszi prépostságban, mely révén számos alkalommal intézkedhetett a régióban élő görög katolikusok érdekében.

<sup>12</sup> ASV Fondo Concistoriale – Processus vol. 81. fol. 651-664v. A jegyzőkönyv vonatkozó részeinek ismertetése: VÉGHSEŐ, *op. cit.* 77-78.

<sup>13</sup> A rendi szabályzat tiltotta, hogy a rendtagok püspöki és egyéb méltóságokra törekedjenek. Ezért amennyiben egy pálos került kinevezésre, a rendfőnöktől kellett engedélyt kapnia annak elfogadására.

<sup>14</sup> ASV Fondo Concistoriale – Processus vol. 81. fol. 662.

<sup>15</sup> Kollonich pártfogásának jele az is, hogy 1689-ben többek között Benkovich-ot is jelölte az alkancellári címre: vö. MAURER, J., *Cardinal Leopold Graf Kollonitsch, primas von Ungarn. Sein Leben und sein Wirken*, Innsbruck 1887. 262. Később fontos állami bizottságokban bíz rá feladatokat: IVÁNYI, *op. cit.* 134. 174. 185.

<sup>16</sup> BÓNIS, GY., *A közhitelesség szervei Magyarországon és a magyar hiteleshelyi levéltárak*, in *Levéltári Híradó* 14 (1964) 125-126.

<sup>17</sup> Így például 1689-ben Benkovich a Gersei Pethő, a Barkóczy és Károlyi családok között ítélezik: BUNYITAY, *op. cit.* 149.; Ugyanebben az évben ő vezeti azt a bizottságot, mely a sátoraljaújhelyi pálos kolostor 1678-as ostromának körülményeit vizsgálta: DAP, 1090.; De a császár megbízásából is indít vizsgálatot 1691-ben Szirmay István ügyében: EFL Archivum Vetus 1092. n.n.

<sup>18</sup> A megerősítő bulla átirata: ASV Index Bullarum Innocentii XI. Lib. VII. f. 218. Szentelésére 1683. január 17-én Nagyszombaton került sor. Szentelői: Kéry János váci püspök (Benkovich rendtársa),

Kinevezését maguk a görög katolikusok is úgy tekintették, mint korábbi érdemeinek elismerését és ügyeik kezelésének magasabb szintre emelését. Branich György vallomásában utal arra, hogy tudomása szerint Benkovich az esztergomi érsek megbízásából tevékenykedett a görög katolikusok között<sup>19</sup>. Egy 1732-ben kiadott pálos rendtörténeti műben a szerző, Pongrátz Ignác azt állítja, hogy az egri püspök kinevezett rítus-vikáriusaként működött<sup>20</sup>. Pongrátz feltételezését többen is átvették, bár annak igazságtartalma megkérdőjelezhető<sup>21</sup>. Mindenesetre – ha nem is hivatalos megbízás alapján – Benkovich mindenképpen nagy tekintélynek örvendő személyiség volt, akihez a görög katolikusok bizalommal fordulhattak.

Benkovich egy olyan időszakban foglalta el a leleszi prépostságot, amikor a munkácsi egyházmegyében káosz uralkodott. Partén Péter püspök 1664-ben bekövetkezett halála után a kinevezési jog tisztázatlansága miatt az egyházmegye gyakorlatilag főpásztor nélkül maradt. A belpolitikailag egyébként is zűrzavaros években egymást váltották vagy éppen egymással versenyeztek az udvar és Báthory Zsófia jelöltjei. Ez természetesen negatív hatással volt az unió ügyére. Benkovich kinevezésének időpontjában az uralkodó által 1676 végén vagy 1677 elején kinevezett Theophanes Maurocordato volt a munkácsi püspök, aki azonban már 1678-ban elhagyta Magyarországot és Bécsbe költözött. 1681. decemberében a soproni országgyűlésen tartózkodva Szelephényi érsek a távollévő megyéspüspök helyettesítésére Lipniczki Jánost vikáriussá nevezi ki. Hodinka teljes joggal feltételezi, hogy az egyházmegye zűrzavaros állapotáról az országgyűlésen jelenlévő felsőmagyarországi főpapok – köztük pálos rendfőnökként Benkovich – tájékoztatták az érseket<sup>22</sup>. Ezt kiegészíthetjük azzal, hogy az uralkodó ugyanezekben a napokban nevezte ki Benkovich-ot, mégpedig Eszterházy nádor javaslatával ellentétben nem a görög katolikusok számára oly érzékeny egri püspöki székbe, hanem az ebből a szempontból közömbös váradi egyházmegye élére. Lipniczki és Benkovich egyidejű kinevezése mögött tehát a munkácsi egyházmegye helyzetének rendezése állt. Kettejük szoros munkakapcsolatát bizonyítja az is, hogy 1686 elején Lipniczki a makoviczai krajnán végzett egyházlátogatásáról Benkovich-nak tett jelentést<sup>23</sup>. Ez az egyetlen irat maradt fenn Lipniczkitől, minek alapján viszont joggal feltételezhető, hogy más alkalmakkal is írt beszámolót Benkovich-nak. Az sem zárható ki, hogy erre az esztergomi érsek kötelezte is. Lipniczki jelentésére reagálva Benkovich Szentiványi Márton<sup>24</sup> jezsuitának, Kollonich bizalmasának, írt levelében azt ajánlja, hogy Lipniczki kapja meg legalább azt az évi 200 forintot, amit a munkácsi

---

Mario Trivulzio azori püspök és Széchenyi Pál pécsi püspök. Feljegyzés a nagyszombati pálos rendház naplójában: DAP, 570.

<sup>19</sup> ASV Fondo Concistoriale – Processus vol. 81. fol. 661.

<sup>20</sup> PONGRÁTZ, I., *Triumphus Sancti Pauli*, Posonii 1732.

<sup>21</sup> VÉGHSEŐ, *op. cit.* 75-78.

<sup>22</sup> HODINKA, A., *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*, Budapest 1909. 390.

<sup>23</sup> HODINKA, *op. cit.* 391.

<sup>24</sup> Szentiványi Márton (1633-1705) jezsuita, ez időben a nagyszombati egyetem tanára.

püspökök a szepesi kamarától mindig is kaptak. Mellékel egy kimutatást a munkácsi püspök jövedelméről, s megemlíti, hogy jó lenne, ha Kollonich tenne valamit a görög katolikusokért. Szükség is lett volna a gyors közbelépésre, mivel ekkor Lipniczkin kívül Monasztelli Demeter esperes is gyakorolta a joghatóságot, míg az uniót elutasító papságot a Miszticén székelő Zékány püspök, majd 1686 novemberében bekövetkezett halála óta egy Metód nevű szerzetes irányította. 1685-től Lubomirszky Szaniszló herceg ajánlásával a lengyel Kulcsiczky Porphyrius is igényt tartott a munkácsi püspöki székre. Ezzel egyidejűleg Rafael Angelo galatai érsek neve is felbukkan, mint az egyházmegye adminisztrátora<sup>25</sup>. Kollonich megkeresésére Benkovich Lipniczkit kinevezését támogatta 1688 őszén, míg Kulcsiczky éppen az ő ajánlását kérte egy neki eljuttatott jelentésében<sup>26</sup>. Nyilvánvalóan tisztában volt azzal, hogy Benkovich befolyásos személyiség, kinek véleményét az udvar figyelembe veszi.

Kollonich azonban úgy döntött, hogy mellőzi a jelölteket és Rómából hozat új főpásztort az egyházmegye számára. Választása egy görög származású szerzetesre, Joannis De Camelisre (1641-1706), a vatikáni könyvtár írnokára esett. A tizenkét éves korától Rómában nevelkedett De Camelis nem volt elméleti ember, mivel a Propaganda Kongregáció megbízásából évekig misszionáriusként működött Albániában. Ezért minden szempontból alkalmasnak tűnt egy olyan egyházmegye vezetésére, melyben gyakorlatilag missziós munkát kellett végezni. De Camelis beiktatásában és tájékoztatásában Kollonich fontos szerepet szánt Benkovich-nak<sup>27</sup>. Szükség is volt egy tapasztalt, a helyzetet jól ismerő főpap segítségére, mivel Kollonich Rómában nem a valós helyzetről tájékoztatta az információt kérő De Camelist, hanem sokkal inkább terveiről. Maga Benkovich is meglepődött, amikor De Camelis megmutatta kinevezési okmányát, melyben az állt, hogy apostoli vikáriusként alá van vetve az egri püspöknek. Azt tanácsolta De Camelisnek, hogy ne is mutassa meg az okmányokat senkinek. De Camelis azonban azzal érvelt, hogy Kollonich-nak van alávetve. Erről maga De Camelis számol be Kollonich-nak<sup>28</sup>. Kollonich ugyanis Rómában azt a tájékoztatást adta neki, hogy a munkácsi egyházmegye a kalocsai érsekséghez tartozik. Ez természetesen nem volt igaz. Viszont a gyakorlatias Kollonich valószínűleg arra gondolhatott, hogy a görög katolikusokkal kapcsolatos döntésekben végeredményben mindig az ő szava a döntő. De Camelis levelében azt írja Kollonich-nak, hogy Benkovich-ot sikerült megnyugtatnia. Sokkal valószínűbb azonban az, hogy a tapasztalt főpap tisztában volt azzal, milyen újabb konfliktusok forrása lesz a jövőben az egri püspöknek való alávetettséget rögzítő záradék.

<sup>25</sup> HODINKA, *op. cit.* 391-393.

<sup>26</sup> HODINKA, *op. cit.* 404-405.

<sup>27</sup> Érdekes egybeesés, hogy Benkovich és De Camelis ugyanabban az évben (1653) kezdték meg római tanulmányaikat, s lakóhelyeiket, a Görög Kollégiumot, valamint a Német-Magyar Kollégiumot mindössze néhány száz méter választotta el egymástól.

<sup>28</sup> HODINKA, *op. cit.* 571.

Kollonich utasításainak megfelelően 1690. április 20-án Benkovich beiktatta De Camelist<sup>29</sup>, majd a következő években segédkezik az egyházmegye birtokainak visszaszerzésében és anyagi helyzetének megszilárdításában<sup>30</sup>.

Figyelmét azonban ebben az időszakban egyre inkább az kötötte le, hogy a felszabadító háborúk sikereinek köszönhetően püspöki székének tényleges birtokba vétele elérhető közelségbe került.

#### 4. A váradi püspöki székből

Jóllehet Várad felszabadítására csak 1692-ben kerülhetett sor, az egyházmegye északi területei már 1686-ban a császári csapatok fennhatósága alá kerültek. A török hódoltság teljes felszámolása már valóban csak idő kérdése volt, ezért Benkovich joggal számíthatott arra, hogy hosszú évtizedek után ő lesz az első váradi püspök, aki ténylegesen is irányíthatja az egyházmegyét. Tudatosan készülve az újjáépítés nehéz feladatára, az első adandó alkalommal tevékenyen bekapcsolódott a régió újjáéledő közéletébe. A felszabadított területeken már 1687 őszén újjáalakult Bihar vármegye, melynek főispánja 1688 tavaszán – ősi szokásjog alapján – a váradi püspök lett<sup>31</sup>. 1691 őszén a felszabadító sereg körülfárta Váradot, de a város bevételére csak 1692 nyarán kerül sor. Az ostrom utolsó napjaiban és a város elestekor jelen volt Benkovich is, aki az elsők között léphetett be a csaknem teljesen elpusztult városba<sup>32</sup>.

Az újjászervezést gyakorlatilag a nulláról kellett elkezdenie. Nem csak papjai és templomai nem voltak, de hívei sem. Mint bihari főispánnak és hamarosan mint birtokaiba visszahelyezett váradi püspöknek ugyanazzal az égető gonddal kellett megküzdenie, mint a felszabadított területek összes többi földbirtokosának: az emberhiánnyal. A budai kamara megbízásából Bihar vármegyéről már 1692-ben összeírás készült, mely siralmas képet fest az állapotokról. A vármegyében a legutóbbi, 1552-ben készült összeírás óta 680 település tűnt el. 1692-ben mindössze 112 helységben élt népesség, a legtöbb helyen 3-4 család. Mezősi Károly becélése szerint a vármegye lakossága az 1552-es 285 ezer főről 12 500 főre csökkent<sup>33</sup>. Egyházi tulajdonban az 1692-es összeírás szerint mindössze három falu volt. Egy évvel később azonban az uralkodó Benkovich kérésére elrendelte,

<sup>29</sup> Beiktatásáról és a kezdeti nehézségekről számol be De Camelis a Propaganda Kongregációnak írott levelében: SC Greci dal 1622 al 1700 vol. I. 378., valamint fennmaradt naplójában. A naplót Zsatkovics Kálmán adta közre: *De Camelis József munkácsi püspök naplója*, Történelmi Tár, IV. Budapest, 1895. 700-724.

<sup>30</sup> HODINKA, A. *A munkácsi görög szertartású püspökség okmánytára, 1458-1715*, Ungvár 1911. 264., 271., 275., 282., 283.

<sup>31</sup> BUNYITAY, *op. cit.* 152.

<sup>32</sup> BUNYITAY, *op. cit.* 159.

<sup>33</sup> MEZŐSI, K., *Bihar vármegye a török uralom megszűnése idejében (1692)*, Budapest 1943. 185. Megjegyzendő, hogy Dávid Zoltán és Bársony István kétségbevonják az összeírás megbízhatóságát és Mezősi becéléseit: DÁVID, Z., *Magyarország népessége a 17-18. század fordulóján. Népességtörténeti forrásaink értékelése*, Történeti Statisztikai Évkönyv 1961-62. 217-257.; BÁRSONY, I., *A váradi püspökség Bihar megyei birtokainak jobbágysága a XVIII. század első harmadában*, in *Magyar Történeti Tanulmányok* (12), Debrecen 1979. 59-114.

hogy az 1552. évi összeírást alapul véve a váradi püspök kapja vissza birtokait. Ekkor több mint száz falu került a püspökség birtokába<sup>34</sup>.

Az emberhiány az ország minden táján csak szervezett betelepítésekkel volt orvosolható. A szervezett telepítések egy 1689-ben kiadott császári rendelet alapján kezdődtek. Ez Kollonich Lipót elképzeléseit tükrözi, aki *Einrichtungswerk*jében kiemelt figyelmet szentelt az ország gazdasági talpra állításának. A telepítések célja egyértelműen gazdasági volt, nem feltételezhető semmilyen népességgpolitikai indíték<sup>35</sup>. A telepítési pátens kiadása után a földesurak nagy lendülettel fogtak hozzá a telepítésekhez<sup>36</sup>. Benkovich sem folyamodhatott más eszközhöz. A telepítés azonban nem csak gazdasági, hanem egyben lelkipásztori feladat is volt a főpásztor számára, mivel számottevő szabadon mozgatható néptömeget az ortodox vallású románság körében lehetett találni. Betelepítésük, mely jelentősen megváltoztatta a vármegye nemzetiségi arányait, Benkovich idejében kezdődött el, s a XVIII. század első évtizedeiben gyorsult fel. Az 1692. évi összeírás alapján Mezősi 10% körülire teszi a román nemzetiségűek arányát, s megjegyzi, hogy az összeírásban a román lakosság egyházszervezetére utaló jelek nem fedezhetőek fel<sup>37</sup>. 1715 és 1720 között a magyar háztartások száma megduplázódott, míg a románoké megötszöröződött. Egy 1773-ban készült összeírás Bihar vármegyében 130 magyar település mellett már 330 román helységet számlál<sup>38</sup>.

A Benkovich által szervezett telepítésekről kevés adat maradt fenn. Az bizonyos, hogy a szokásos adókedvezményekkel jelentős számú telepest sikerült birtokaira hozatni, hiszen egy 1696-ban készült összeírás már 218 lakott települést számlál. Az is igaz viszont, hogy a lakott helységek számának megduplázódása nem járt együtt a lakosság számának ugyanilyen arányú gyarapodásával<sup>39</sup>. Bársony István szerint a román telepések betelepítése az 1700-as évek elejére már hosszú múltra tekinthetett vissza, s ha maga a folyamat – megfelelő konkrét források hiányában – nehezen is ragadható meg, a tények önmagukért beszélnek: az újabb és újabb falvak lakóinak többsége román<sup>40</sup>.

Az egyházmegye újjászervezésében tehát Benkovich-nak az volt az elsődleges feladata, hogy a megmaradt kevés számú katolikus mellé az unió terjesztésével újabbakat szerezzen<sup>41</sup>. Ehhez gyakorlott munkatársakra volt szüksége, ezért a missziószervezésben járatos szerzetesrendekhez fordul segítségért. 1698-ban a pálosoktól kér papokat. Erről Nádasi László pálos missziófőnök számol be a

<sup>34</sup> MEZŐSI, *op. cit.* 187.

<sup>35</sup> HERMANN, E., *Telepítések a XVIII. században*, in *Katholikus Szemle* 1936/IV. 238-247. és 1936/V. 300-306.

<sup>36</sup> Ez gyakran okozott konfliktusokat, mivel a földesurak a telepítés költségeit gyakran azzal igyekeztek csökkenteni, hogy a birtokaikon keresztülvonuló telepéseket egyszerűen feltartóztatták. Emiatt Benkovich-ot is elmarasztalták: BUNYITAY, *op. cit.* 176.

<sup>37</sup> MEZŐSI, *op. cit.* 228. Az összeírás egyetlen katolikus papot sem, s mindössze tizenhét prédikátort említ.

<sup>38</sup> MEZŐSI, *op. cit.* 232-234.

<sup>39</sup> BALOGH, J. – SZENDREY, I., *Bihar megye benépesülése a török hódoltság után*, in *Magyar Történeti Tanulmányok* (6), Debrecen 1967. 42-47.

<sup>40</sup> BÁRSONY, *op. cit.* 67.

<sup>41</sup> BUNYITAY, V., *Bihar vármegye oláhjai és a vallási unió*, Budapest 1892. 34.

Propaganda Kongregációnak írt levelében<sup>42</sup>. 1699-ben alapítványt tesz a jezsuiták váradi megtelepítésének előmozdítására<sup>43</sup>, 1701-ben pedig ferenceseket hív püspöki székhelyére<sup>44</sup>.

Ő maga a korábban már többször tanúsított figyelmességgel kezeli a görög katolikus papság ügyeit. 1694-ben legközelebbi munkatársának, Farkas István helynöknek ezt írja: „az oláh papságot protegálja kegyelmed, paraszti dologra ne üzessenek”<sup>45</sup>. Az unió terén eredményeit viszont inkább a későbbi korokból származó forrásokból lehet felmérni. 1711-ben Kébell Mihály akkori vikárius arról számol be Csáky Imre püspöknek, hogy a Benkovich idejében unióra lépett román papok egy része elpártolt a katolikus egyháztól. Farkas István helynökről megjegyzi, hogy az egyesült papságra is felügyelt, nekik kelyheket és egyéb egyházi felszereléseket adományozott. Egy 1729 előtt írt beszámoló arról ír, hogy az egyesült papság másik része viszont rendszeresen megjelent Váradon az Úrnapi körmeneten: egy pap a keresztet vitte, egy másik pedig minden évben felváltva görögül, rácul és románul a negyedik evangéliumot énekelte. Feladatának tekintette a protestánsá lett román falvak katolizálást is, amiben a jezsuiták siettek segítségére<sup>46</sup>, valamint a paphiány miatt ortodoxzá lett magyarok visszatérítését<sup>47</sup>. Egyes források szerint fontos szerepet játszott az egyesült papság jogait biztosító császári rendelet megszületésében<sup>48</sup>. 1699-ben eléri, hogy a császár felmentse az egyesült papságot a katonai beszállásolás terhe alól<sup>49</sup>.

Az ugyanezekben az években Erdélyben létrejövő unió szervezésében nem találkozunk Benkovich nevével, bár Gánóczy szerint ő is tevékenyen részt vett benne<sup>50</sup>. A fennmaradt iratokban neve mindenestre nem szerepel. Benkovich főispánként konfliktusba keveredett az erdélyi rendekkel<sup>51</sup>, talán ez magyarázza távolmaradását az erdélyi egyházi ügyektől.

Gondja volt arra is, hogy az unió ügyét előmozdító teológiai írások megjelenhessenek, ezért nem sokkal halála előtt lefordíttatta és kiadatta régi barátjának és munkatársának, Szentiványi Mártonnak egyik művét<sup>52</sup>.

<sup>42</sup> APF SOCG vol. 521. fol. 95-100v.

<sup>43</sup> KERESZTÚRI, J. A., *Compendiaria descriptio foundationis ac vicissitudinum episcopatus et capituli Magno-Varadiensis*, Magno-Varadini 1806. 96-97.

<sup>44</sup> BUNYITAY, *op. cit.* 186. és 413. Gánóczy szerint a ferencesek már 1693 óta jelen voltak Váradon: GÁNÓCZY, A., *Episcopi varadiensis fide diplomatum concinnati opera et studio*, Viennae 1776. 362-363.

<sup>45</sup> BUNYITAY, *op. cit.* 187.

<sup>46</sup> BUNYITAY, V., *Bihar vármegye oláhjai és a vallási unió*, Budapest 1892. 35-36.

<sup>47</sup> BUNYITAY, *op. cit.* 187.

<sup>48</sup> GÁNÓCZY, *op. cit.* 364. Tény, hogy a diploma kiadásának időpontjában Benkovich Bécsben tartózkodott: BUNYITAY, *op. cit.* 174.

<sup>49</sup> HODINKA, A. *A munkácsi görög szertartású püspökség okmánytára, 1458-1715*, Ungvár 1911. 304.

<sup>50</sup> GÁNÓCZY, *op. cit.* 368.

<sup>51</sup> BUNYITAY, *op. cit.* 187.

<sup>52</sup> Szentiványi Márton. *Oeiven okok és indulatok. Miért A' mostani Keresztyének koezoett lévoe Vallásokból egyeduel a' koezoenséges Romai Vallást kell választani, és minden egyebeknél foellyeb boecsulleni. Mellyek új esztendoere 1702. Az ellenkezo Atyafiaknak ajándék gyanánt adattak, SZENTIVANYI*

Benkovich saját egyházmegyéje számára kívánta megnyerni a románokat, ezért minden bizonnyal meglepte az uralkodónak az a rendelete, mellyel az erdélyi egyesült püspök joghatóságát kiterjesztette minden román nemzetiségű hívére, akkor is ha azok Erdély határain kívül élnek. Erről maga Atanáz erdélyi püspök értesítette Demeter várad-ráczvárosi főesperest 1701 nyarán<sup>53</sup>. Nem sejtette, hogy részben az ő munkája eredményeként, melyet az unió mellett elkötelezetten végzett, néhány évtized múlva az egyházmegyéjében élő görög katolikusok a teljes önállósulás útjára léphetnek. Ő azonban ennek a folyamatnak csak az első állomásait figyelhette meg. 1702. október 28-án az egyházmegye újjáépítésén fáradozva érte a halál.

Jezsuita neveltetés, katolizálás, szerzetesi hivatás, római tanulmányok, misszionáriusi-lelkipásztori szolgálat, elkötelezettség a szerzetesi élet reformja mellett, püspökként pasztorális szemlélet az egyházmegye vezetésében, az egyház egységének előmozdítása: egy szóval, Trident utáni mentalitás jellemezte Benkovich Ágostont. Az a Trident utáni mentalitás, melynek köszönhetően a magyar katolikus egyház a XVI. század végi – XVII. század eleji mély válságból kilábalva a fejlődés és a megerősödés útjára lépett.

#### Rövidítések

CGU	Archivio del Collegio Germanico ed Ungarico
PF	Archivio della Sacra Congregazione de Propaganda Fide
SV	Archivio Secreto Vaticano
AP	GYÉRESSY, A. (ed.), <i>Documenta Artis Paulinorum</i> , 3 kötet, Budapest 1975-1978.
FL	Egri Főegyházmegyei Levéltár
C	Scritture riferite nei Congressi
OCG	Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali

---

MARTON *Jesus Társaságában lévoe Pap, és Theologus által. Most pedig Magyar nyelvre forditattak, és ki-nyomtattattak A' Nagyságos és Méltóságos Tiszteendőe Benkovics Agostonnak, Váradí Puepoeknek, Bihar Vármegyének oerokoos Foe Ispannyának és a' Felséges Romai Császár Magyar Országí Király Tanátsának Koeltségével. Nagy-Szombatban, az Academiai Boetuekkel, Hoermann János által 1702. 12r. 193 lap. RMK I. 1661.*

<sup>53</sup> NILLES, N., *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris Coronae Sancti Stephani*, Oeniponte 1885. 387-388.



## FÜGGELÉK

**Benkovich Ágoston váradi processzusának jegyzőkönyve  
ASV Fondo Concistoriale - Processus vol 81. fol. 651-664.  
Bécs, 1682. március 6-24.**

A püspökjelöltek kánoni vizsgálatának menetét 1591-ben XIV. Gergely (1590-1591) az *Onus apostolicae* kezdetű bullával rögzítette. A vizsgálat lefolytatásában kulcsszerepet játszottak a Szentszék követei, akik megbízható tanúk beidézésével és meghallgatásával győződtek meg arról, hogy a jelöltek alkalmasak-e a püspöki méltóságra. Kérdéseket tettek fel a betöltendő püspöki székek kapcsolatban is. A vizsgálat eredményét a nuncius a konzisztoriális kongregációhoz terjesztette fel, ahol megszületett a végleges döntés<sup>i</sup>.

Benkovich Ágoston processzusában két jezsuita, Gribóczy Mihály és Sámbar Mátyás, valamint két pálos, Turkovich Mátyás és Branich György tanúskodtak. A jezsuitáknak felelniük kellett az egyházmegye állapotára vonatkozó kérdésekre is, míg a nuncius a pálosokat csak a jelölt személyéről kérdezte.

A tanúmeghallgatások jegyzőkönyvéhez mellékeltek a pálos rendfőnök levelét is, melyben engedélyezi, hogy a rendi tilalom ellenére a jelölt elvállalja a püspöki méltóságot. A vizsgálatnak része volt az is, hogy a jelölt élő szóban, eskü alatt, a nuncius jelenlétében letette a hitvallást. Ezt egy nyomtatott formulárról kellett felolvasnia, amit kiegészítettek a nevével, s csatoltak az iratokhoz (Fol. 657-658.).

(Fol. 651.) In Nomine Domini Amen. Per hoc publicum processus seu inquisitionis instrumentum cunctis pateat evidenter et notum fiat omnibus et singulis, ad quos spectat, seu in futurum spectare poterit, quod cum Admodum Reverendus Pater Augustinus Benkovich Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae fuerit a Sacra Cesarea Maiestate tanquam Rege Hungariae apud Sanctissimum Dominum Nostrum Innocentium divinae providentiae Papam XI ad Episcopalem Ecclesiam Varadiensem in Hungaria nominatus, instanter petiit ab Eminentissimo et Reverendissimo Domino Francisco Sacrae Romanae Ecclesiae Presbitero Cardinali Bonvisio<sup>ii</sup> apud eandem Sacram Cesaream Maiestatem, nec non per Germaniam Hungariamque cum facultate legati de latere Nuntio Apostolico ut processus seu generalis inquisitio tam super statu Ecclesiae Episcopalis Varadiensis, quam super

<sup>i</sup> A kánoni vizsgálat történetéhez: JEDIN, H., Die Reform des bischöflichen Informativprozesses auf dem Konzil von Trient, in Jedin, H. (Hrsg.), *Kirche des Glaubens - Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, Band II. *Konzil und Kirchenreform*, Freiburg-Basel-Wien 1966. 441-459. o. A Vatikáni Titkos Levéltárban őrzött magyar vonatkozású jegyzőkönyvekről Galla Ferenc készített összefoglalót: GALLA F., A püspökjelöltek kánoni kivizsgálásának jegyzőkönyvei a Vatikáni Levéltárban, in *Levéltári Közlemények* 1942-1945. 141-186. o.

<sup>ii</sup> Francesco Buonvisi (1626-1700) 1675 és 1689 között volt bécsi nuncius.

ipsius promovendi qualitatibus, aliisque necessariis legitime formaretur, idem Eminentissimus et Reverendissimus Dominus Cardinalis Bonvisius Nuntius Apostolicus auctoritate apostolica qua fungitur, petitioni praedictae tanquam iustae et equitati consonae annuendo infrascriptum processum iuxta formam Constitutionis felicitis recordationis Gregorii XIV ac normam et praescriptam Urbani VIII etiam felicitis recordationis anno 1627 emanatam, die veneris sexta mensis Martii anno Domini millesimo sexcentesimo octagesimo secundo Indictione quinta // (Fol. 651v.) Pontificatus eiusdem Sanctissimi Domini Nostri Innocentii Papae XI anno sexto. Viennae Austriae in Palatio Apostolico solitae residentiae Illustrissimorum et Reverendissimorum Dominorum Nuntionum Apostolicorum aliquot ecclesiasticos et saeculares dignos viros ex officio pro sequentibus diebus ut infra ad se secreto vocari mandavit, qui praevio iuramento ad Sacra Dei Evangelia praestando ad particularia interrogatoria tam super statu Ecclesiae Varadiensis quam ipsius Admodum Reverendi Patris Augustini Benkovich promovendi qualitatibus satisfacerent.

Interrogatoria autem super quibus singulos testes respective examinari decrevit circa qualitates ipsius promovendi sunt infrascripta videlicet.

Primo. An testis cognoscat Admodum Reverendum Priorem Augustinum Benkovich, quomodo, a quo tempore circa, an sit ipsius consanguineus, cognatus, affinis, nimium familiaris, inimicus, aemulus vel odiosus.

2.o. An sciat in qua civitate, vel loco, et dioecesi dictus Pater Augustinus sit natus et quae sit causa scientiae?

3.o. An sciat ipsum natum esse ex legitimo matrimonio atque honestis et catholicis parentibus, et quae sit causa scientiae?

4.o. An sciat cuius aetatis sit, praesertim an explectent annum trigesimum, et quae sit causa scientiae?

5.o. An sciat eum esse in Sacris ordinibus constitutum, quibus a quo // (Fol. 652.) tempore circa, praesertim, an ante sex menses, et quae sit causa scientiae?

6.o. An sciat eum esse in ecclesiasticis functionibus, et in exercitio ordinum susceptorum diu versatum in susceptione sacramentorum frequentem, et devotum, et quae sit causa scientiae?

7.o. An sciat eum semper catholice vixisse, et in fidei puritate permansisse, et quae sit causa scientiae?

8.o. An sciat eum praeditum esse innocentia vitae bonisque moribus et an sit bonae conversationis, et famae, et quae sit causa scientiae?

9.o. An sciat eum esse virum gravem, prudentem, et usu rerum praestantem, et quae sit causa scientiae?

10.o. An sciat eum aliquo gradu in Jure Canonico vel in Sacra Theologia insignitum esse, quibus in locis, quanto tempore, et quo fructu ipsi Theologiae vel Juri Canonico operam dederit, et an vera doctrina polleat, quae in Episcopo requisitur ad hoc ut possit alios docere et quae sit causa scientiae?

11. An sciat eum aliquo munere aliquando functum esse vel circa curam animarum vel regimen alterius Ecclesiae se exercitasse, et quomodo in eis se gesserit tam quo ad doctrinam, quam quo ad prudentiam, integritatem et mores, et quae sit causa scientiae?

12.o. An sciat eum aliquando publicum aliquod scandalum dedisse circa fidem, mores seu doctrinam, vel aliquo corporis aut animi vitio, alione canonico impedimento teneri quominus possit ad Ecclesiam Cathedralem promoveri, et quae sit causa scientiae? // (Fol. 652v.)

13.o. An eum idoneum existimet ad bene regendam Ecclesiam Cathedralem, et praesertim Varadiensem ad quam ipse est nominatus, an dignum qui ad illam promoveatur, et an ipsius promotionem eidem Ecclesiae Varadiensi utilem et proficuum futuram esse censeat, et quare ita existimet?

Interrogatoria vero super quibus singulos testes respective idem Eminentissimus Dominus Cardinalis Nuntius examinari voluit pro habenda informatione status Ecclesiae Varadiensis sunt infrascripta videlicet

Primo. An testis sciat in qua provincia sita sit Civitas Residentiae Episcopalis Varadiensis, cuius situs, qualitatis, et magnitudinis sit, quot constetur domibus, et a quot Christifidelibus inhabitetur, cuius dominio in temporalibus subiaceat, et quae sit causa scientiae?

2.o. An sciat in illa Civitate esse Ecclesiam Cathedralem, sub qua invocatione, cuius structurae et qualitatis, an aliqua reparatione indigeat, et quae sit causa scientiae?

3.o. An sciat cui Archiepiscopo sit suffraganea, et quae sit causa scientiae?

4.o. Quot et quales sint in dicta ecclesia dignitates, canonicatus, et alia beneficia ecclesiastica, quis sit numerus omnium presbiterorum et clericorum inibi in divinis inservientium, quae sit dignitas maior post Pontificalem, quales sint redditus dignitatum Canonicatum, et aliorum beneficiorum, et an adsint Praebendae Theologalis et Poenitentiaria, et quae sit causa scientiae?

5.o. An in ea exerceatur cura animarum, per quem, an sit in // (Fol. 653.) ea fons baptismalis, et quae sit causa scientiae?

6.o. An habeat Sacrarium sufficienter instructum sacra superlectili, caeterisque rebus ad divinum cultum, et etiam ad Pontificalia exercenda necessariis, chorum, organum, campanile cum campanis, et coemeterium, et quae sit causa scientiae?

7.o. An in ea sint corpora vel aliquae insignes reliquiae Sanctorum quomodo asserventur, et quae sit causa scientiae?

8.o. An habeat domum pro episcopali habitatione, ubi et qualem, quantum distet ab ecclesia, et an reparatione indigeat, et quae sit causa scientiae?

9.o. An sciat verum valorem reddituum mensae episcopalis, ad quam summam annuatim ascendunt, in quibus consistant, an sint aliqua pensione oneratis, id cuius vel quorum favorem dicta pensio sit reservata, et quae sit causa scientiae?

10.o. Quot existant in illa civitate ecclesiae parochiales, et unaquaeque habeat fontem baptismalem, quot item in illa existant ecclesiae collegiatae, quot monasteria virorum et mulierorum, quot confraternitates, et hospitalia, et an ibi sit mons pietatis, et quae sit causa scientiae?

11.o. Quantum sit ampla dioecesis, quot, et quae circa complectatur, et quae sit causa scientiae?

12.o. An in ea erectum sit seminarium quot in eo pueri alentur, et quae sit causa scientiae?

13.o. An ipsa ecclesia vacet, quomodo a quo tempore citra, et quae // (Fol. 653v.) sit causa scientiae?

Die sabathi septima mensis Martii millesimo sexcentesimo octogesimo secundo. In Palatio supradictae Nuntiaturae Apostolicae constitutus personaliter coram Eminentissimo Domino Cardinali Bonvisio Nuntio praefato Admodum Reverendus **Michael Griboczy**<sup>iii</sup> Rector Collegii Soproniensis Societate Jesu aetatis suae 59, ut dixit et ex aspectu apparet testis ex officio assumptus, et secreto vocatus, cui delato juramento per eundem Eminentissimum Dominum Cardinalem Nuncium Apostolicum de veritate dicenda prout tactis Sacris Scripturis in forma iuravit et examinatus super qualitatibus personae ad suprascripta interrogatoria respondit ut infra videlicet.

Ad primum. Cognosco Admodum Reverendum Patrem Augustinum Benkovich Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae alias Generalem, cum iam a 24 annis circiter fuerim Tyrnaviae multo tempore, quando ipse etiam erat ibi, non sum ipsius consanguineus, cognatus, affinis, nimium familiaris, inimicus, aemulus vel odiosus.

Ad secundum. Non scio.

Ad tertium. Non scio.

Ad quartum. Non scio.

Ad quintum. Non scio praecise.

Ad sextum. Ipse est in ecclesiasticis functionibus et in exercitio sacerdotis satis versatus, devotus, ac frequens in celebrando sacro prout in his habet praecipue summam laudem universalem, et ego vidi multoties in nostra ecclesia taliter se gerentem.

Ad septimum // (Fol. 654.) Non scivi aliquid in contrarium imo potius comendabilem eum observavi.

Ad octavum. Possum dare testimonium quod dictus Pater Augustinus sit vitae innocentis, bonorum morum, optimae conversationis, et famae, imo specialem suae Religionis, quod multis occasionibus communiter intellexi, et praesentialiter observavi.

---

<sup>iii</sup> Gribóczy Mihály (1625-1690), jezsuita missziófőnök, a nagyszombati és soproni kollégium rektora, a nagyszombati egyetem kancellárja, a kassai kollégium rektora, majd az erdélyi jezsuita misszió elöljárója.

Ad nonum. Scio eum esse virum gravem prudentem et usu rerum praestantem quia talem expertus fui in diversis discussionibus, conversationibus et negotiis.

Ad decimum. Non scio de aliquo doctoratu particulari, sed possum testari quod sit valde eruditus ac peritus in Jure Canonico itaut sit sufficientissimus pro episcopatu optime instruendo ac regendo et hoc scio per experientiam ut supra.

Ad undecimum. Cognovi ipsum tempore quo fuit socius Generalis, ac Generalis etiam sui Ordinis, ac laudabiliter apud suos, et ceteros se gessit prout ex communi fama audivi, ac ut supra percaepi.

Ad duodecimum. Nihil mali ac impedimentum in ipso esse unquam audivi aut cognovi, imo semper intellexi ipsum in omnibus laudabilem.

Ad decimum tertium. Idoneum ipsum existimo ad bene gubernandam dictam Cathedralis, ac praecipue Varadiensem, ac dignum ut ad illam promoveatur, sicuti censeo Ecclesiae Varadiensi utilem, et proficuum ipsius promotionem, quia mihi constat ipsius doctrina, virtus et zelus et fuit dictus Pater Augustinus in illis partibus vicinis dictae dioecesis, ubi habitavit // (Fol. 654v.) et sic acquisivit particulares notitias.

Interrogatus deinde super statu Ecclesiae Varadiensis respondit ut sequitur, videlicet

Ad primum. Varadinum est in finibus Transilvaniae in quae civitate sunt aliqui catholici, sed quia occupatur a Turca, ibi non potest residere episcopus, qui residere solet in alio loco seu Praepositura Lelesziensi exempta, et propinqua, haec scio quia mansi in eadem Praepositura.

Ad secundum. Non est nunc Varadiensis Ecclesia Cathedralis licet fuerit celeberrima, scio ut supra.

Ad tertium. Archiepiscopo Strigoniensi suffraganea est Varadinensis Ecclesia prout scio ex causis praedictis.

Ad quartum. Non sunt canonicatus, dignitates, nec similia, scio ut supra.

Ad quintum. Per dioecesim sunt diversae parochiae, sed nullus parochus in civitate Varadiensi, scio ut supra.

Ad sextum. Non est ibi sacrarium, nec supellex sacra, sed in Praepositura praedicta sunt omnia necessaria pro episcopo, scio ut supra.

Ad septimum. In ipsa arce Varadiensi est corpus Sancti Ladislai Regis quod servatur absque laesione tam haereticorum quam turcarum, scio ut supra.

Ad octavum. In dicta Praepositura est domus valde bona Praepositurae et solet habitari ab Episcopis Varadiensibus coniuncta ecclesia, prout vidi.

Ad nonum. Episcopo Varadiensi solet simul dari Praepositura Lelesziensis, vel // (Fol. 655.) Scepusiensis ut se substineat caeterum sola Mensa Episcopalis in praesenti statu vix habebit circa sexcentos florenos annuos, consistentes in subditis, et non sunt aliqua pensione onerati, scio ut supra.

Ad decimum. In tota dioecesi non sunt, nec Collegiatae nec Monasteria virorum, sed tantum parochiae aliquae cum suis fontibus baptismalibus, scio ut supra.

Ad undecimum. Amplissima esset dioecesis Varadiensis quasi ad viginti milliaria undequaque.

Ad duodecimum. Non est seminarium, sed sola schola, scio ut supra.

Ad decimum tertium. Vacat per mortem domini Luczenskii<sup>iv</sup> antecessoris episcopi, qui obiit anno praeterito, scio ex fama, et notia communi.

Quibus habitis fuit dimissus testis, et ei impositum ut se subscriberet, prout fecit. Ego Pater Michael Griboczy deposuit ut supra.

Die eadem sabathi septime mensis Martii 1682 in eodem palatio constitutus personaliter coram Eminentissimo et Reverendissimo Domino Cardinali Bonvisio Nuntio Apostolico praefato Reverendus Pater **Mathias Sambar**<sup>v</sup> Societate Jesu, aetatis suae annorum sexaginta septem ut dixit, et ex aspectu apparet testis ex officio assumptus, et secreto vocatus, cui delato iuramento per eundem Eminentissimum et Reverendissimum Dominum Cardinalem Nuntium Apostolicum de veritate dicenda, prout tactis Sacris Scripturis in forma iuravit, et examinatus super qualitatibus personae ad suprascripta interrogatoria // (Fol. 655v.) respondit ut infra, videlicet.

Ad primum. Cognosco admodum Reverendum Patrem Augustinum Benkovicz Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae alias Generalem a quindecim annis quando habitavi ego apud principissam Ragoczianam, et ipse manebat in propinquo Monasterio, non sum ipsius consanguineus, cognatus, affinis, nimium familiaris, inimicus, aemulus vel odiosus.

Ad secundum. audivi communiter quod ipse sit Nobilis Hungariae Inferioris, et cognovi alios de sua consanguinitate, aliud non scio.

Ad tertium. Non scio.

Ad quartum. Non scio.

Ad quintum. Non scio.

Ad sextum. Scio quia vidi quod ipse sit valde versatus, devotus ac frequens in celebrando sacro, et functionibus cum etiam convixerim cum illo.

Ad septimum. Nunquam audivi aliquem defectum fidei de ipso.

Ad octavum. Ipse fuit semper vitae innocentis, et habuit bonos mores, bonam conversationem et famam, scio quia ut dixi praticavi cum ipso diu.

Ad nonum. Semper agnovi illum pro viro gravi, prudenti, et usu rerum praestanti, toto sexennio praecipue quo vixi cum illo propter diversas occasiones spirituales et communes pro bono Regni.

---

<sup>iv</sup> Luzensky Joachim 1676 és 1681 között váradi püspök.

<sup>v</sup> Sámbar Mátyás (1618-1685) jezsuita hitszónok, a győri kollégium rektora.

Ad decimum. Scio illum esse virum doctum ac optimum pro episcopatu // (Fol. 656.) quia convertit plurimos schismaticos, et multum profuit catholicae religioni.

Ad undecimum. Pervenit in suo ordine etiam ad gradum Generalis, cum magna etiam caeterorum laude.

Ad duodecimum. Nihil mali de ipso fuit unquam a me auditum, nec dubitatum.

Ad decimum tertium. Idoneum ac dignum esse illum existimo ac censeo pro episcopatu Varadiensi, ac utilem pro episcopatu eius personam, quia ultra virtutes, ac zelum et prudentiam, notitias particulares habet illarum partium dictae dioecesis, in cuius vicinia habitavit, laborando pro catholica fide.

Interrogatus deinde super statu ecclesiae Varadiensis, respondit ut infra videlicet.

Ad primum. Varadinum est prope Transilvaniam, sed quia occupatur a Turca, non potest ibi residere episcopus, nec etiam parochus scio ex certis relationibus habitis, et notitiis acquisitis per multos annos quibus fui primus inter missionarios Transilvaniae.

Ad secundum. Non est ibi amplius ecclesia cathedralis quae erat insignis scio ut supra.

Ad tertium. Archiepiscopo Strigoniensi suffraganeus est episcopus Varadiensis quod est notorium.

Ad quartum. Nihil ibi est de canonicatibus aut conventis in interrogatorio scio ex praedictis modis.

Ad quintum. Non est parochus in dictae civitate, sed solum aliquis // (Fol. 656v.) missionarius scio ut supra.

Ad sextum. Necessaria ad celebrandum et pro episcopo reponiuntur solum in praepositura Lelesziensi in qua solet residere episcopus Varadiensis, quia solet simul de illa provideri scio ex causis praefatis.

Ad septimum. Dicitur communiter quod ubi erat ecclesia servetur adhuc corpus Sancti Ladislai regis Hungariae scio ex publica fama.

Ad octavum. Datur episcopo Varadiensi praepositura Lelesziensis ut plurimum vel Sceputiensis, et in unaquaque est domus pro episcopi habitatione commoda et propinqua seu contigua ecclesiae praeposituali, scio occasionibus praedictis.

Ad nonum. Antiquis temporibus magnos redditus habebat mensa episcopalis Varadiensis, nunc autem ex aliquibus subditis vix percipiet sexcentos florenos annuos circiter, et quia cum istis licet nulla pensione onerati vix posset sustentari, datur ei aliqua praepositura ut dixi, in causa scientiae ut supra.

Ad decimum. Nec collegiatae nec monasteria aliqua reperiuntur intra dioecesim Varadiensem et solum intra eam sunt aliquae paucae parochiae habentes suum fontem baptismalem, scio ut supra.

Ad undecimum. Dioecesis Varadiensis esset satis ampla, se extendens ad viginti milliaria circiter tam in longitudine quam in latitudine, sed fere tota patitur tyrannidem turcicam. Scio propter dictas causas.

Ad duodecimum. Non est aliquod Seminarium particulare pro Varadiensibus // (Fol. 659<sup>vi</sup>.) sed tantum quaedam schola, et mittuntur ad collegia Hungariae prout observari vidi.

Ad decimum tertium. Dominus Luczenski episcopus antecessor obiit anno praeterito, et propterea ab illo tempore vacat dicta Ecclesia Varadiensis, prout est notorium.

Quibus habitis fuit dimissus testis, et ei impositum ut se subscriberet prout fecit.

Ego Pater Mathias Sambar Societate Jesu Convictus Nobilium Regens Soproniensis deposui ut supra.

Die lunae vigesima tertia mensis Martii millesimo sexcentesimo octagesimo secundo in Palatio praefato Nuntiaturae Apostolicae constitutus personaliter coram Eminentissimo et Reverendissimo Cardinali Nuntio ut supra Reverendus P. **Mathias Turkovich**<sup>vii</sup> Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae Secretarius, aetatis suae quinquaginta annorum ut dixit, et ex aspectu apparet. Testis ex officio assumptus, et secreto vocatus, cui delato iuramento per eundem Eminentissimum et Reverendissimum Dominum Cardinalem Nuntium Apostolicum de veritate dicenda, prout tactis Sacris Scripturis in forma iuravit, et examinatus super qualitatibus personae ad superscripta interrogatoria respondit ut sequitur.

Ad primum. Ab annis circiter viginti quattuor nosco ipsum Reverendum Patrem Benkovicz quando ipse venit de studio Collegii Germanici Sancti Apollinaris Romae. Non sum ipsius consanguineus, cognatus, affinis, nimium familiaris, inimicus, aemulus vel odiosus. // (Fol. 659v.)

Ad secundum. Natus fuit in quadam villa Archidioecesis Strigoniensis quod scio ex certis relationibus habitis.

Ad tertium. Ex relatione indubitata et fide digna percepi quod ipsius parentes essent lutherani, ipse tamen fuit baptizatus a parochio catholico, et huiusmodi relationes habui occasione ingressus ipsius in meam Ordinem.

Ad quartum. Dictus Pater est annorum circiter quinquaginta trium et certe ultra triginta annos, quod scio ex dictis occasionibus.

Ad quintum. Omnes ordines etiam presbiteratus accepit Romae adhuc erat in collegio ideoque plusquam ab viginti annis est sacerdos, quod scio ex causis praefatis.

Ad sextum. Scio ipsum esse in functionibus ecclesiasticis satis versatum et in celebrando sacro devotum, ac frequentem quia hoc vidi et observavi per sex annos continuos, quibus fui apud eum tunc Generalem mei Ordinis.

Ad septimum. A prima iuventute qua per Archiepiscopum Strigoniensem viventem fuit conversus ad nostram sanctam fidem, dum adhuc erat in studio grammaticae semper fuit catholicus zelans, cum omni puritate fidei, scio ut supra.

---

<sup>vi</sup> A 657-658. lapokon nyomtatott hitvallás-formula található, Benkovich nevének beírásával, Francesco Buonvisi nuncius és Francesco Tucci protonotárius hitelesítésével.

<sup>vii</sup> Turkovich Mátyás (1629-1684) pálos tanár, több rendfőnök idejében rendi titkár.



Ad octavum. Ipse est optimae conversationis, vitae ac famae, cum moribus exemplaribus prout fuit semper, scio ut supra.

Ad nonum. Diversas occasiones habui in meo Ordine experiendi quod ipse sit vere vir gravis, prudens, et usu rerum praestans.

Ad decimum. Gradum aliquem non accepit, sed tam Romae, // (Fol. 660.) quam in aliis studiis Ordinis nostri tale profectum fecit in Sacra Theologia ac Jure Canonico, ut omnem habeat doctrinam quocumque episcopo dignam et sufficientissimam ad docendum alios, quod scio ut supra.

Ad undecimum. Non fuit parochus, nec aliquem ecclesiam administravit, sed in Ordine fuit Prior, fuit Vice Praefectus Missionum, Vicegeneralis, et tandem Generalis, ac in omnibus istis muneribus doctrinam prudentiam ac morum integritatem maximam ostendit, prout notum est toti meo Ordini.

Ad duodecimum. Nihil unquam potui intelligere de aliquo vitio ipsius animi, vel corporis quo impediretur promoveri ad Ecclesiam Cathedralem, nec de scandalo, aut alio simili malo, quod scivissem occasionibus praefatis.

Ad decimum tertium. Existimo ipsum dignissimum ut promoveatur ad ecclesiam aliquam praesertim Varadiensem, cui certe non poterat dari episcopus magis utilis et proficuus, quia in dicta dioecesis et in vicinia sunt multi Rutheni, quorum linguam callet dictus Pater Benkovich, et bonum modum habet cum ipsis, de quibus multos ad nostram sacram fidem convertit in diversis occasionibus, prout est notorium in illis partibus, et in meo Ordine.

Quibus habitis fuit dimissus testis, et ei impositum ut se subscriberet prout fecit. Ego frater Mathias Turkovich deposui ut supra. // (Fol. 660v.)

Die supradicta vigesima tertia Martii millesimo sexcentesimo octagesimo secundo, in eodem Palatio ut supra. Constitutus coram eodem Eminentissimo et Reverendissimo Cardinali Nuntio praefato Reverendus Pater **Georgius Branich** Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae, aetatis suae annorum quadraginta septem ut dixit, et ex aspectu apparet. Testis ex officio assumptus, et secreto vocatus, cui delato iuramento per eundem Eminentissimum et Reverendissimum Dominum Cardinalem Nuntium Apostolicum de veritate dicenda, prout tactis Sacris Scripturis in forma iuravit, et examinatus super qualitatibus personae ad suprascripta interrogatoria respondit ut infra videlicet.

Ad primum. Ipsum agnosco a viginti quattuor annis postquam dictus Pater Benkovich reversus fuerat Roma, non sum ipsius consanguineus, cognatus, affinis, nimium familiaris, inimicus, aemulus vel odiosus.

Ad secundum. Natus fuit in quodam loco intra dioecesim Strigoniensem, ubi egomet fui, et propterea scio.

Ad tertium. Scio natum esse ex legitimis parentibus, non tamen catholicis, quos non novi, sed affines, et sorores, ideoque haec scio.

Ad quartum. Quinquaginta trium annorum circiter est dictus Pater Benkovich, prout scio, cum sit de meo Ordine.

Ad quintum. A viginti quinque annis circiter scio quod ipse est sacerdos, cum talis factus venerit Romae, et semper deinde celebravit, prout satis est notum.

Ad sextum. Scio bene ipsum esse in ecclesiasticis functionibus expertum et in celebranda missa frequentem, et devotum, quia // (Fol. 661.) multoties potui faciliter id observare.

Ad septimum. Scio quod postquam ipse fuit conversus in prima iuventute semper vixit in fidei puritate, cum potius converterit alios multos, et aliquando conviximus in eodem loco.

Ad octavum. Scio ex causis praefatis, quod ipse est bonae conversationis et famae, innocentis vitae ac morum optimorum.

Ad nonum. Ipse se monstravit semper virum gravem, prudentem, et usu rerum praestantem, propter quas virtutes fuit in meo Ordine promotus ad digniora.

Ad decimum. Non scio de gradu, sed de ipsius studio, doctrina, et sapientia habeo notitiam certam ex multis occasionibus, ita ut certe sit sufficiens pro quocumque episcopato, et ad docendum alios.

Ad undecimum. Scio quod in meo Ordine habuit omnia munia, etiam Generalatum, et semper se gessit cum summa laude quoad doctrinam, prudentiam, integritatem, et mores.

Ad duodecimum. Nihil scio mali alicuius, quod possit ei obstare ad promotionem, et si quid tale esset, audivissem murmurari.

Ad decimum tertium. Existimo eum idoneum ad bene gubernandam ecclesiam cathedralem praecipue Varadiensem ad quam ipse est nominatus. Dignum censeo illum, ut ad eam promoveatur, et hoc proficuum eidem ecclesiae, quia quando in illis partibus fuit delegatus ab Archiepiscopo Strigoniensi, multos de illis Ruthenis convertit ad nostram fidem, et liberavit diversos eiusdem ritus // (Fol. 661v.) presbiteros, qui angariabantur ad laborandas terras sicuti coloni, ac propterea multum amatur ibi ab omnibus, et poterit maiores fructus facere.

Quibus habitis fuit dimissus testis, et ei impositum ut se subscriberet prout fecit.

Ego frater Gregorius Branich deposui ut supra.

Die martis vigesima quarta mensis Martii de mandato eiusdem Eminentissimi et Reverendissimi Domini Cardinali fuit in forma solita huic processui inserta professio fidei emissa per ipsum nominatum episcopum Varadiensem, nec non consueta licentia Reverendissimi Patris Generalis continens etiam particularem dispensationem tenoris prout infra describitur; ac requisitus dictus Admodum Reverendus Pater Augustinus nominatus ad Ecclesiam Varadiensem de aliis scripturis exhibendis, asseruit haberi non posse, sed cum fuerit ordinatus sacerdos circa annum 1656 in Collegio Germanico Sancti Apollinaris Romae, ibidem constabit de ipsius natalibus baptismata, ac omnium sacrorum ordinum susceptione. Nominatio autem Cesarea huic processui annectitur.

Litterae Reverendissimi Patris Generalis sunt sequentis tenoris.

Frater Gregorius Bebery<sup>viii</sup> Fratrum Eremitarum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae Prior Generalis Reverendissimo Fratri Domino Augustino Benkovich Electo Episcopo Varadiensi salutem et perennem in Domino benedictionem. Cum ad episcoporum numenem et caetum tuis ita meritis efflagitantibus evexerit // (Fol. 662.) te autoritate Apostolica Cesarea Regiaque Maiestas Presulem te nimirum Ecclesiae Varadiensi praeficiendo. Munus quippe arduum, nec sarcina levis, et vel ipsis Angelicis humeris formidanda. Quam quidem (quae tua est modestia) sponte fugiens et declinans, ad nostram quam professus obedientiam confugisti, eo vel saltem consilio, ut communia ordinis nostri suffragia nequaquam amitteres; quin vero etiam (si iugura collo subdere oporteat) ad illud sapienter fortiterque ferendum per illa iuveris. Non igitur prudentiam tuam, doctrinam, religionisque mores, et regiminis experientiam probe agnoscentes, quamquam modestiam tuam laudamus et suspiciamus, Sanctissimae tamen Imperatoriae Regiaeque Maiestatis propositum, et consilium magis efferimus, et excipimus, Ecclesiaeque Varadiensi de huiusmodi tua promotione gratulamur; Et quamvis eiusmodi dignitatem acceptandi vetaret tibi articulus anno 1647 in Capitulo Generali conditus, et postea anno 1681 pariter in Capitulo Generali confirmatus, nihilominus gravibus rationibus permoti signantes vero quod eo fine ad dictum episcopatum promovearis, ut schismaticos Ruthenos, dexteritate qua ea in parte cum iis agendi polles, ad gremium, et unionem Sacrae Matris Ecclesiae, reducere, ovibusque tuae dioecesis inter haereticos et dictiones Turcicas constitutis prospicere valeas. Autoritate, quam Nobis Constitutiones nostrae per Sanctam Sedem Apostolicam confirmatae parte tertia capite trigesimo quarto // (Fol. 662v.) paragrafo septimo numero tertio concedunt cum dictis articulis dispensamus, factumque episcopatum, et alias dignitates ecclesiasticas, quod ex nobis est acceptandi licentiam Tibi, et facultatem praesentium tenore concedimus, et impertimus suffragia demum, merita, ac Ordinis nostri beneficia non modo integro tibi mansura, maiori quin potius cumulo, si fieri potest exhibenda esse volumus, ac decernimus. In quorum fidem has manu propria subscripsimus, et officii nostri sigillo communiri facimus.

In conventu nostro Beatae Mariae Virginis Tallensi in Hungaria die quarta Martii anno Domini millesimo sexcentesimo octagesimo secundo.

Frater Gregorius Bebery Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae Prior Generalis manu propria

Locus sigilli

Frater Mathias Turkovich secretarius manu propria<sup>ix</sup>.

<sup>viii</sup> Bébery Gergely 1681 és 1686 között pálos rendfőnök.

<sup>ix</sup> Innentől a jegyzőkönyv végéig (663v.) hitelesítő záradékok következnek Francesco Tucci protonotárius és követségi ügyhallgató mint jegyzőkönyvvezető, valamint az eljárást levezető nunciuss részéről. Az irat legvégén olvashatalan aláírásokkal olvasható a szentszéki megerősítésre tett javaslat.

**RECENZII – BOOK REVIEWS****Toma de Aquino - *Summa Theologica*, traducere sub coordonarea Alexander Baumgarten, Editura Polirom 2009.**

*Summa Theologica* rămâne o lucrare de referință pentru orice cercetare sau demers teologic, mai ales în ambientul teologiei catolice. Prin complexitatea argumentării, Toma de Aquino reprezintă cel mai bine epoca marilor sisteme filosofico-teologice medievale, constituind în cadrul scolasticii acel reper necesar oricărei aprofundări filosofice sau teologice care ne trimit la argumentarea lui Dumnezeu, a omului, a raportului om – creație – Dumnezeu, precum și toate adevărurile de credință, sacramentele și mijloacele de sfințire pe care omul le are la îndemână în Epoca Bisericii. Lucrarea *Summa Theologica* a fost începută după 1265 și a rămas neterminată, la moartea lui Toma din Aquino, rămânând neterminată partea dedicată teologiei spirituale, conform dezvoltării corpului argumentărilor astfel încât să formeze o *summa* adică o prezentare eshaustivă a problematicilor specifice întregii teologii.

În cadrul pluralismului școlilor teologice contemporane, *Summa Theologiae* și sistemul de argumentare scolastic au fost detronate de abordările biblice, patristice, transcendente, existențialiste, istorice, etc., totuși orice încercare de dezvoltare a conceptelor teologice vor apela din necesitate la revelația biblică, la dezvoltarea patristică și se vor opri la momentul Toma de Aquino, deoarece a marcat întreaga teologie post-Tridentină până la jumătatea secolului XX. Afirmările magisteriale „clasice” se bazează pe argumentarea scolastică și pe limbajul aristotelico-tomist folosită și de Toma de Aquino în *Summa*, definițiile teologice magisteriale și manualele de teologie preluând termenii: materie, formă, spirit, act, potență, accidentă, substanță, etc., acestea generând

o terminologie de specialitate de neînlocuit dacă se încearcă surprinderea intervenției *hic et nunc* în spațiu și timp, în istorie, a lui Dumnezeu veșnic, transcendent, sub forma epiclezelor – rugăciuni de intercesiune a Spiritului Sfânt prin invocarea lui Dumnezeu trinitar într-un anumit scop. Astfel avem „transsubstantierea”, materia și forma sacramentelor, etc.

Proiectul, coordonat de Alexander Baumgarten are ca scop realizarea primei traduceri integrale a lucrării lui Toma din Aquino. Volumul de față reprezintă primul din cele patru volume care vor reuni peste 4.000 de pagini ale variantei latine *Summa Theologica*, proiect care își propune să ajungă la sfârșit în anul 2011. Potrivit reprezentanților editurii, publicarea lui Toma din Aquino este un proiect ambițios, deoarece încă sunt țări și limbi care nu au această operă tradusă.

În România au mai apărut, până în prezent, traduceri ale unor părți din *Summa Theologica*, printre care „Iter Sapientie. Studii patristice și medievale” (2003) tradus de Bogdan și Miruna Tătaru-Cazavan, „Despre Dumnezeu Treime” (2004) tradus de Cristian Șoimușean și „Despre Dumnezeu – De Deo” (1997) tradus de Gh. Sterpu și P. Găleanu, însă nu toate transpun cu acuratețe sensul textului latin și se îndepărtează cu atât mai mult de dezvoltarea ulterioară a semnificațiilor în teologia catolică, mai ales după dezvoltarea dată de Francisc Suarez SI sau a direcțiilor analitice desprinse din neo-tomismul secolelor XIX-XX.

Traducerea completă a *Summei* lui Toma de Aquino vine astăzi, în contextul lipsei izvoarelor teologice și magisteriale traduse în limba română, ca o contribuție

importantă ce își va arăta importanța în viitor, prin introducerea textului Aquinatului în scrierile teologice contemporane și deschiderea posibilității unei critici de specialitate care să conducă spre o mai bună cunoaștere reciprocă și la o aprofundare ce va conduce spre elaborarea unei teologii ecumenice și va deschide calea spre dialogul teologic între catolici și

ortodocșii români. De asemenea, această muncă de traducere va fi utilizată de către toți cei ce se pregătesc pentru a deveni teologi, facilitând activitatea seminariilor și cursurilor de teologie.

**ALEXANDRU BUZALIC**

---

**Cristian Barta, *Epistemologie teologică*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca 2008, 308 pagini.**

---

Lucrea *Epistemologie teologică*, se înscrie pe linia studiilor din domeniul propedeuticii teologiei și a teologiei fundamentale, oferind o amplă prezentare a problematicii abordării teologiei ca știință. Teologia se impune ca unul dintre principalele domenii ale cunoașterii, alături de filosofie, dobândind o poziție privilegiată în Evul Mediu în cadrul Universităților. Treptat, metodologiile teologice au diferențiat domeniile teologiei de științele empirice și umaniste, pozitivismul secolului XIX negându-i caracterul științific. În secolul XX teologia își regăsește locul în învățământul universitar, atât prin abordarea globală a religiei ca un factor generator de cultură, cât mai ales ca proces didactic de predare-învățare a disciplinelor teologice ca parte a formării teologilor și viitorilor clerici. Sub acest aspect, teologia devine o știință umanistă care atinge tangențial problematicile filosofiei clasice și mai ale metafizicii ca o căutare a primelor principii, dar care este ancorată din necesitate în metodologia specifică aprofundării *sacrei doctrine*, cu acceptarea *apriori* a adevărului revelat și argumentarea ulterioară multiaxială conform metodologiilor și competențelor fiecărui domeniu științific în parte.

Capitolul I, "Despre istoricul științificității teologiei" este consacrat prezentării

dezbaterii referitoare la încadrarea metodologică a teologiei de la știință eminentemente speculativă, *scientia specialis*, practică, pentru a se ajunge odată cu triumful pozitivismului la negarea caracterului științific. Capitolul al II-lea este consacrat aprofundării problematicilor „credinței, rațiunii și experienței în studiul teologic”. În dezvoltarea oricărei direcții de cercetare teologică se impune îmbinarea celor „două aripi cu care spiritul uman se înalță spre contemplarea adevărului” (*Fides et Ratio* – prolog), în caz contrar rezultând fie un sistem rațional rupt de finalitatea soteriologică a mesajului revelat, fie exaltarea iraționalului în detrimentul elementelor raționalizabile din revelație, situație ultimă ce conduce spre modernism. Autorul tratează în continuare problematica cunoașterii experimentale, de la posibilitatea acesteia, până la actualizarea ei în Sfânta Scriptură și interpretările lui Edward Schillebeeckx, Karl Rahner sau Walter Kasper. Capitolul al III-lea este consacrat „metodei teologice”. În acest scop, autorul prezintă modelul sapiențial biblic, dezvoltarea patristică, evoluția specifică Evului Mediu timpuriu și a marilor sisteme teologico-filosofice medievale, pentru a ajunge la Epoca Modernă.

Începând cu capitolul al IV-lea, autorul ne introduce în mod original în

problematica „izvoarelor teologiei greco-catolice românești”. Astfel este justificată existența „școlii teologice greco-catolice românești” care își stabilește propriile repere metodologice și competențe, izvorâte de fapt din dialogul teologic dintre Apus și Răsărit. Fiind obligați sa-și valorifice patrimoniul teologic, liturgic, disciplinar și spiritual, greco-catolicii au înțeles cel mai bine complementaritatea viziunilor propuse de școlile teologice occidentale, de la catafatism la teologia misterului, cu viziunea orientală, mistagogică, ancorată în literatura patristică și filocalică, trăită prin liturghie. Teologii și ierarhii greco-catolici români au susținut dialogul și aprofundarea cunoașterii reciproce dintre cele două mari părți ale creștinismului european, atât la nivelul teologiei dogmatice cât și la nivelul disciplinar practic și al teologiei sacramentale, ancorate în ritul greco-bizantin. După prezentarea specificului teologiei românești din Transilvania și a izvoarelor teologiei greco-catolice, în capitolul al V-lea, Cristian Barta abordează problematica „teologiei catafactice, apofatice și doxologice”. Autorul își începe argumentarea prin prezentarea câtorva repere care dezvoltă problematica „cunoașterii lui Dumnezeu” așa cum o întâlnim în teologia universală, de la Dionisie Areopagitul, Sfântul Ioan al Crucii la teologia doxologică ce rezultă din experimentarea lui Dumnezeu în cadrul liturgicii greco-bizantine, iconicul actualizând realitatea spirituală a unicei liturghii cerești în realitatea *hic et nunc* a istoriei.

Capitolul al VI-lea, este consacrat „limbajului teologic” constrâns întotdeauna la un limbaj categorial care explică realitatea supraempirică, transcendentă, a lui Dumnezeu. Astfel se impune „tăcerea” în fața misterului și „limbajul teologic” în efortul omului de a a-L înțelege și a-L face înțeles pe Dumnezeu. Capitolul VII intitulat

„Magisterul și libertatea de cercetare a teologului” expune condițiile cercetării teologice și particularitățile colaborării teologului cu definițiile magisteriale care normează și asigură ortodoxia credinței în întreaga Biserică a lui Hristos. Ediția se încheie prin prezentarea concluziilor și a rezumatului în limbile engleză și italiană, precum și a bibliografiei și indicilor care completează aparatul critic al lucrării.

Prin lucrarea intitulată „Epistemologie teologică”, Cristian Barta reușește să deschidă un domeniu al teologiei catolice românești și greco-catolice în special, care se impune pe fundalul dezvoltării teologiei contemporane. Accentele puse pe particularitățile dialogului dintre școli, metodologii și spiritualități legitime Bisericii Una, deschid calea spre înțelegerea unității și unicității Adevărului transcendent revelat de Dumnezeu în și prin Hristos, în pluralismul tradițiilor Bisericilor care călăuzesc credincioșii spre acest Adevăr. Astfel, „teologia este cunoașterea dobândită prin experiența întâlnirii cu Dumnezeu cel viu în liturghia Bisericii, în ascultarea Evangheliei și în iubirea aproapelui” (Cristian Barta, *op.cit.*, p. 247), definiție care ne arată complexitatea teologiei, o știință și un demers gnoseologic care se verifică și se comunică atât în planul discursului categorial cât mai ales în planul cunoașterii experimentale specifică misticiei. Cunoașterea reperelor epistemologice ale teologiei este necesară atât discursului teologic cât și receptării critice din partea celorlalte domenii ale cunoașterii, făcându-se distincția clară dintre demersul științific comun științelor empirice și *sacra doctrina*.

**ALEXANDRU BUZALIC**

---

**Albert Gerhards – Clemens Leonhard (ed.), *Jewish and Christian Liturgy and Worship. New Insights into its History and Interaction*, Jewish and Christian Perspectives Series, vol. 15, Brill, Leiden – Boston, 2007, 334 p.**

---

Volumul reunește contribuțiile participanților la un simpozion comemorativ desfășurat la Aachen în noiembrie 2003. În felul acesta, respectivii specialiști în domeniile studiilor liturgice iudaice, creștine sau comparative, precum și organizatorii evenimentului și editorii volumului au materializat, în parte și probabil în anticipație, dorința rabinului, cercetătorului și promotorului unui dialog la nivel academic între evrei și creștini, care a fost Jakob J. Petuchowsky (1925-1991), respectiv cea a înființării unui institut internațional pentru studiul comparativ al liturgiei iudaice și a celei creștine. Contribuțiile reunite în acest volum sunt grupate în patru părți: una introductivă, a doua dedicată poeziei liturgice, a treia, intitulată „Teologie și istorie”, iar patra, „Judaism rabinic și creștinătate”. Partea introductivă ne informează mai întâi, prin introducerea semnată de editorii volumului, despre împrejurările care au făcut posibil evenimentul și semnificația sa, apoi un articol evocă personalitatea celui comemorat prin acest eveniment, iar ca un studiu de caz al convergenței liturgiei iudaice și a celei creștine, găsim o abordare interdisciplinară asupra momentelor liturgice *Kedusha* și *Sanctus*. Cea de-a doua parte grupează un număr de șase contribuții, unele aducând în atenția specialiștilor tematici mai largi, dar încă insuficient explorate: despre semnificația surselor descoperite în *Genizah* din Cairo pentru studierea liturgiei iudaice și a celei creștine timpurii, și cea despre istoria și funcția textelor biblice în rugăciunile iudaice. Următoarele trei abordează aspecte mai strict circumscrise din legislația mozaică și din rugăciunea iudaică: comentarii în formă poetică a obligației zecuielii anuale și trienale, și a iertării datoriei și eliberării sclavilor la fiecare șapte ani (*Asser Te'asser*

[= „Să pui deoparte zeciuială...”], cf. Dt 14,22 – 15,18); diferite dezvoltări ale textelor ce corespund schemei rugăciunii de încheiere a mesei (*birkat ha-mazon*), relevate dintr-un corpus de 469 de manuscrise (secolele X-XIII) provenind din *Genizah* din Cairo (autorul sugerează în introducerea sa un posibil interes istoric în studierea acestor texte, ca reflectând un aspect important al vieții cotidiene în comunitățile evreiești din bazinul mediteranean din acel interval de timp); un studiu comparativ între tradiția poetică ebraică pe tema plângerii pentru distrugerea Ierusalimului și a Templului (*kinot*) și cea în dialect aramaic, de la sfârșitul Antichității. Ultimul studiu din această a doua parte este unul de critică literară asupra textului unei omilii în versuri a episcopului Iacob de Sarug despre diaconul Efrem, prin care justifică, pe baza referinței la Ex 15,20 și urm., determinarea cu care acesta lăsa deoparte interdicția formulată de apostolul Pavel (1 Cor 14,34 și urm.), ca femeile să tacă în Biserică. Cea de a treia parte a volumului („Teologie și istorie”) include mai întâi un studiu de natură metodologică („Reflecții asupra explorării liturgiei iudaice și creștine din punctul de vedere al unei teologii sistematice a liturgiei”), după care urmează trei articole dedicate unor aspecte particulare ale liturgiei creștine: unul despre situația actuală a cercetării anaforalelor etiopiene, cu o detaliere a chestiunilor puse de cea atribuită Apostolilor, a cărei publicare într-o ediție critică este anunțată; un altul care întreprinde o investigație din punct de vedere liturgic-euharistic în scrierile lui Origen, ca martor, dar și protagonist al unui „praxis euharistic de rugăciune” (cf. p. 223), într-o perioadă de tranziție, din acest punct de vedere; în finalul acestei părți, un articol cu titlu

interrogativ – „Crezul în liturgie: rugăciune sau imn?” – la care răspunsul cere a fi nuanțat. În ultima parte a volumului, după cum lasă de așteptat titlul acesteia (*Rabbinic Judaism and Christianity*), cu excepția primului studiu, celelalte patru sunt propriu-zis de factură comparativă. Dar și în primul dintre ele, cititorul creștin nu poate să nu facă analogii cu ceea ce în credința sa este desemnat drept *communio sanctorum*. Articolul urmărește, de fapt, să documenteze cu surse rabinice rolul semnificativ al strămoșilor Israelului (sunt menționați patriarhii Avraam, Isaac și Iacob, soția acestuia din urmă, Rahila, Moise și Ilie), în rugăciunea care apelează la meritele acestora în invocarea milei divine, dar și la „responsabilitatea” ce o au față de descendenții lor, până la realizarea deplină a izbăvirii poporului lui Israel. Următorul articol, intitulat „Regele Solomon și Psalmii 72 și 24 în dezbateră între evrei și creștini”, ne oferă un exemplu în care evoluția comentariilor rabinice a fost condiționată de interpretarea creștină (mesianică) a acestor psalmi, un exemplu, deci, că între cele două sfere religioase condiționările nu au fost unidirecționale. Al patrulea articol realizează un studiu comparativ asupra sărbătorilor Cincizecimii (Shavuot/Rusalii creștine) așa cum acestea apar descrise în mod comparativ și polemic în surse din secolele IV și V, pe de o parte creștin-patristice, pe de alta, rabinice, dar mai în detaliu, în Talmudul palestinian,

care prezintă o istorie a instituirii acestei sărbători creștine paralele celei iudaice, sub forma unei parodii polemice asupra evenimentului relatat în Noul Testament (Fap 2). La fel de interesant, cel puțin pentru liturghiștii creștini, și ultimul articol, tot sub un titlu interrogativ: „Rădăcinile Euharistiei creștine timpurii: binecuvântări iudaice sau *symposia* elenistice?”, întrebare ce se naște ca urmare a dezvoltării relativ recente a unei noi paradigme pentru studierea practicii liturgice euharistice timpurii. Răspunsul propus nu este unul tranșant, ci invită cercetătorii la a revedea textele sursă și din această nouă perspectivă, răspunsul sau ponderea celor două influențe putând varia de la caz la caz. Încercând să rezumăm un evantai atât de larg de preocupări reunite în cadrul lucrărilor prezentate în respectivul simpozion comemorativ, trebuie să constatăm că ideea fondatoare a lui Jakob J. Petuchowski continuă să rămână una atractivă, ale cărei roade, în mod sigur, nu s-au încheiat odată cu acest eveniment științific. Cercetătorul sau teologul catolic poate nutri speranța unor beneficii în urma unor astfel de preocupări, asemănătoare celor pe care le-au adus, la începutul secolului XX, cele ce mai târziu au fost desemnate drept „mișcări”: biblică, patristică, liturgică, ecumenică.

CORNEL DÎRLE

---

**David C. Alexander, *Augustine's Early Theology of the Church. Emergence and Implications, 386-391* (col. „Patristic Studies”, vol. 9), Peter Lang, New York, 2008, 451 p.**

---

Iată o carte care demonstrează valențele, am spune ineputabile ale operei augustiniene, mai ales după ce doar cu un an anterior apăruse un studiu tot asupra perioadei inițiale a gândirii teologice a

viitorului episcop din Hippona (Harrison, C., *Rethinking Augustine's Early Theology: An Argument for Continuity*, Oxford Univ. Press, 2007). Aceasta de față reprezintă lucrarea de doctorat în istorie și teologie



patristică elaborată și susținută de David C. Alexander în cadrul Universității din Edinburgh. Din nota biografică despre autorul cărții, un tânăr laic american, remarcabil este faptul că acesta, după ce a călătorit mult în lumea mediteraniană a creștinismului timpuriu (în special, în Nordul Africii), în prezent, ca cercetător independent, scrie și călătorește în cele patru continente pentru a conferența pe teme privind viața și opera lui Augustin, creștinismul timpuriu și doctrina și practica creștină. Avem astfel suficiente argumente să ne lăsăm introduși cu încredere în expunere. Și, într-adevăr, cartea se prezintă ca un demers propedeutic, urmând firul cronologic în evoluția spirituală și în conturarea gândirii teologice a lui Augustin despre Biserică. Intervalul de timp studiat este cel cuprins între convertirea sa (vara lui 386) și intrarea sa în rândul clerului din Hippona (391), spre deosebire de studii anterioare asupra aceleiași teme, care iau în considerare doar scrierile sale ca preot și apoi episcop. Respectivul interval de timp este împărțit de autor în cinci perioade, fiecareia alocându-i spațiul unui capitol al cărții: din vara lui 386 – primăvara lui 387, la vila de la Cassiciacum, în mijlocul unui cerc de familiari și prieteni, cu care va realiza un mod de viață comunitar în anii ce vor urma (cap. I); din februarie/martie, până în luna septembrie a anului 387, la Milano, înainte și după primirea Botezului (cap. II); septembrie 387 – august/septembrie 388, la Roma, în așteptarea îmbarcării spre locurile natale (cap. III); 388 – 389, la Thagaste (cap. IV); 390-391, tot în Thagaste, însă ca o perioadă în care are loc o primă sinteză eclesiologică în gândirea lui Augustin și o orientare spre modul „monastic” de viață al comunității inițiate cu câțiva ani în urmă la Cassiciacum (cap. V). Din punct de vedere metodologic, sunt analizate scrierile lui Augustin databile în fiecare din aceste perioade, nu doar din punctul de vedere doctrinar (primii ani

dedicându-i, de fapt, proiectului redactării unui *cursus* în artele liberale, în lumina noii sale credințe), ci și în referințele lor mai mult sau mai puțin explicite la natura comunității încheiate în jurul lui Augustin. În capitolul conclusiv (VI) autorul este de părere că spre sfârșitul anului 390, ideile lui Augustin despre Biserică, chiar dacă nu erau încă sistematice, au evoluat spre o înțelegere coerentă, care poate fi identificată în trei părți: primele două cuprind modurile de a înțelege Biserica în lume și în istorie. Aceste prime două aspecte plasează Biserica în planul și lucrarea lui Dumnezeu pe pământ și includ idei despre activitatea, poziția și constituția Bisericii. Însă înțelegerea pe care o are despre realitățile pământești ale acesteia, sunt în referință la cele cerești, veșnice. Dar ce e important de remarcat, aceste două aspecte reies din viața spirituală personală a lui Augustin, oferindu-i un cadru de viață și de acțiune în sânul comunității creștine, în sens larg, și în lume. Astfel că înțelegerea care reiese a o avea Augustin despre Biserică, la sfârșitul acestor ani formativi în viața creștină, este integrată vieții sale concrete. Originalitatea lucrării considerăm că se află tocmai în această referință continuă la modul de viață comunitar din acești primi ani ai vieții creștine a lui Augustin: la evoluția percepției pe care o are despre noua comunitate și la modul în care Augustin înțelege să se implice față de ea. Trei anexe consistente cu privire la cronologia operelor augustiniene din perioada considerată, la lexicul specific temei studiate și la modul în care Augustin utilizează Scriptura în aceste prime scrieri, precum și bibliografia la zi, am putea spune, sunt menite să confirme acribia studiului care însoțește o pasiune cultivată cu inteligență.

**CORNEL DÎRLE**

---

**Ivan Biliarsky/Radu G. Păun (ed.), *The Biblical Models of Power and Law/Les modèles bibliques du pouvoir et du droit. Papers of the International Conference, Bucharest, New Europe College 2005/Actes du colloque international, Bucarest, New Europe College 2005* (colecția „Rechtshistorische Reihe, vol. 366), Peter Lang – Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main, 2008, 309 p.**

---

Conform Notei editorilor acestui volum (p. 9), Colocviul internațional desfășurat la București în anul 2005, sub egida New Europe College, era cea de-a doua manifestare dintr-o serie de trei, desfășurate pe parcursul a trei ani la București și la Sofia, toate având ca obiect de studiu teologia politică medievală în spațiul ortodox. Mai precis, un studiu comparativ, prin contribuții din partea unor istorici, istorici ai artei și juriști, care s-au aplecat cu precădere asupra unor arii și perioade ale societăților majoritar ortodoxe mai puțin cercetate până în prezent, cum sunt așa numitele „periferii bizantine” și perioada post-bizantină, pentru a surprinde modul în care Biblia a inspirat ideologia politică și dreptul în Evul mediu și la începuturile Epocii moderne în aceste spații.

Volumul de față grupează un număr de 13 comunicări în trei secțiuni intitulate, respectiv „I. The Power and the Spirit: Rethinking the tensions”, „II. The Profets and the Kings” și „III. Biblical arguments at work”.

Deși majoritatea contribuțiilor vizează argumente restrânse din punct de vedere cronologic și/sau spațial, ansamblul lor permite o aproximare diacronică a unor puncte comune, menită să motiveze continuarea unor astfel de abordări interdisciplinare. De exemplu, în legitimarea autorității politice sau în conjugarea raporturilor dintre puterea politică și cea bisericească, apelul la diferite figuri biblice, precum regele David sau fiul său, Solomon, sau Înțelepciunea personificată (cf. Prov 8,15), sau cea de *Hristomimētēs* (imitator al lui Hristos) sau figura istorică a împăratului Constantin cel Mare; la fel, tema Judecării de apoi, ca element simbolic care structurează spațiile și structurile juridice din Evul mediu până în timpurile noastre.

Interesante sunt nu doar metaforele biblico-politice în sine, ci și surprinderea împrejurărilor care au motivat asumarea sau abandonarea unei anumite figuri în favoarea alteia, la un moment istoric dat.

Ca un caz aparte (de la „periferia”, nu bizantină, ci chiar a creștinătății răsăritene medievale), prima din suita comunicărilor, pe care îl menționăm spre incitarea curiozității posibililor cititori ai acestui volum, este cea semnată de Ivan Biliarsky, intitulată „The Birth of the Empire by the Divine Wisdom and the Ecumenical Church (Some Observations on the Ethiopian Book of Kebra Nagast” (p. 23-43). *Kebra Nagast* (= „Gloria Regilor”, în limbajul Ge’ez) este titlul unei cărți, o compilație databilă în secolul al XIV-lea, care exploatează o tradiție oarecum comună Orientului Apropiat, privitoare la fiul ce s-ar fi născut din perechea regele Solomon și regina din Saba. Autorul întreprinde o investigație în contextul istoric deosebit de complex Etiopiei creștine în care a fost pus în circulație respectivul text, menit să consacre autoritatea unei noi dinastii care tocmai a acces la putere (și care s-a menținut până relativ recent), care se erija drept garanta ortodoxiei adevăratei Biserici ecumenice (în polemicile confesionale cu Bisericile calcedoniene = de tradiție bizantină) și în contextul unor lupte interne cu etnicii evrei etiopieni. Cu privire la acest ultim detaliu, interesantă este evocarea, în respectivul text, a unei *translatio* a Chivotului Legământului din Templul din Ierusalim în Etiopia, drept pentru care monarhii etiopieni nu vor mai opera doar cu metafore și comparații, ci se vor insera direct în istoria sacră: poporul pe care îl conduc nu este *un* Nou Israel, ci este chiar *Noul* Israel, așa cum și regele nu este

un nou David, ci chiar succesorul lui Menelik/ David II, fiul regelui Solomon.

Le fel de interesant, de data aceasta din perspectiva oportunităților pe care le întrevădem utile în mai multe privințe prin aprofundarea argumentului autorității (mai precis, a diagnozei respectivului concept), este articolul profesorului Hans Hattenhauer: „*Per me regens regnant* (Prov. 8,15). *Biblische Spruchweisheit als politisches argument*” (p. 163-181), în care este examinată istoria

acestui dicton salomonic în diferitele sale utilizări sau abandonări, dicate de diferite împrejurări și interese. Prin această menționare ne exprimăm și dorința de a vedea lărgită sfera unor astfel de studii comparative și interdisciplinare realizate de niște cercetători laici, la arealul creștinătății tradiționale apusene și răsăritene.

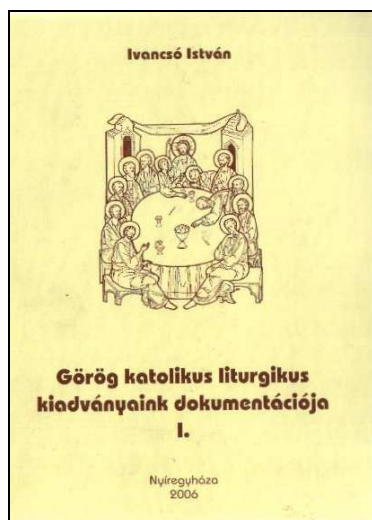
CORNEL DÎRLE

---

**IVANCSÓ, I., *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja, Nyíregyháza 2006.***

**Documentația publicațiilor liturgice greco-catolice I.  
(Görög katolikus liturgikus kiadványaink I. Nyomtatásban megjelent művek)**

---



Dr. ISTVÁN IVANCSÓ este rector și profesor universitar la Institutul Superior de Teologie Greco-Catolică „Sf. Atanasie” din Nyíregyháza (Ungaria), membru în Comisia Teologică Internațională a Bisericii Catolice, autor a multor publicații, organizator a numeroase simpozioane pe teme liturgice, lansând cu ocazia jubileului de 25 de ani de la hirotonirea preoțească o carte cuprinzând documentația publicațiilor liturgice greco-

catolice maghiare. Așa, precum el însuși scrie: „*acest volum ... este rezultatul muncii științifice și al cercetării de mai mult de un sfert de secol.*” Prezentarea acestei publicații oferă posibilitatea de a face cunoștință cu autorul, iar cei interesați de aceste publicații liturgice pot avea la îndemână acest sumar al cărților liturgice, al cărților de rugăciune și de cântări religioase, al studiilor și publicațiilor de natură șiturgică. Consultarea sau studierea tuturor acestor publicații presupune totodată și cunoașterea limbii maghiare, însă aceluia care se dedică studiului științific al Liturgiei, poate fi un real ajutor datorită detaliilor care uneori sunt indispensabile în munca de cercetare.

Prezentarea publicațiilor liturgice oferă o privire detaliată în vederea cunoașterii istoriei liturgice a Bisericii Greco-Catolice maghiare, orientându-i pe cei interesați în a înțelege formarea și evoluția cultului liturgic al acestei Biserici. Ca și o ultimă remarcă, prin publicația sa, autorul a salvat de la pierire niște valori inestimabile. Indiferent de numărul demografic al unui popor, tradiția acestuia constituie un tezaur trăit și susținut de-a lungul timpului prin rugăciunile și cântările liturgice ale Bisericii sale.

Multe din operele prezentate de autor în această publicație au fost scrise și publicate în orașe care la ora actuală se află pe teritoriul României sau a Ucrainei de azi. Lucrările au fost scrise de preoți, care păstorindu-și credincioșii, dar din cauza vicisitudinilor istoriei au rămas despărțiți de tradiția și cultura lor natală, însă prin Liturgie, și-au păstrat limba, au reușit să rămână uniți. Foarte multe din aceste publicații prezentate de autorul acestei cărți se află încă în uzul credincioșilor din parohiile greco-catolice maghiare din România și din Ucraina, incluzând aici și cărțile liturgice folosite în biserici (Liturghier, Apostol, Cărți de rugăciune, etc...).

Din seria publicațiilor catedrei liturgice ale Institutului Superior de Teologie Greco-Catolică „Sf. Atanasie” din Nyíregyháza, prezenta operă apare în anul 2006 sub numărul de 14, cu subtitlul **Opere tipărite**.

Primele 32 de pagini, cu numerotare romană, încep cu prefața cărții scrisă de părintele Dr. Pregon István, fost vicar general al eparhiei și fost rector al Institutului, decedat în 13.12.2006. Prefața este urmată de o lungă introducere structurată de autor în 7 puncte principale:

#### Introducere

1. Materialul cărții;
2. Metodologia aplicatăde:
  - 2.1. Prezentarea surselor:
    - 2.1.1. Fondul arhivistic;
    - 2.1.2. Circulare emise;
  - 2.2. Bibliografia secundară;
3. Clasificarea materialului;
4. Literatura de specialitate utilizată:
  - 4.1. Domeniile ei
  - 4.2. Literatura de specialitate
5. Ordinea publicațiilor;
6. Publicațiile omise din această carte:
  - 6.1. Edițiile fără dată;
  - 6.2. Edițiile care lipsesc;
  - 6.3. Edițiile americane care lipsesc;
7. Concluzie

Partea introductivă pregătește conținutul volumului de 1010 pagini printre care se găsesc pe alocuri ilustrații. Opera în sine este o colecție extinsă de date și informații fără a lăsa mult spațiu interpretărilor subiective sau personale ale autorului. Publicațiile liturgice sunt prezentate în ordine cronologică, în dreptul cărora au fost trecute diferite referințe și amintiri, iar în notele de subsol au fost menținute trimerile la adresa lor din cadrul literaturii internaționale de specialitate. Recurgerea la multitudinea notelor de subsol este motivată de autor care a fost consecvent propunerii sale din prefața volumului: „*N-am dorit să intru în presupuneri*”.

Aportul volumului de față se recunoaște prin prezentarea publicațiilor greco-catolice maghiare – un total de 270 de opere –, începând cu anul 1825, fără a omite însă informațiile și studiile apărute pe marginea respectivelor ediții liturgice, constituind astfel o anumită bibliografie secundară. Pe alocuri, ilustratele (foto) incluse în volum conțin primele pagini ale operelor prezentate alături de istoricul apariției lor, menționate fiind aprobările autorităților bisericești și procesul de editare până la lumina tiparului. Nu sunt omise nici referințele apărute la adresa publicațiilor în presa bisericească. Fiecare publicație prezentată în volumul prezent are și o scurtă recenzie, uneori însoțită și de o scurtă evaluare.

Sunt alte 16 publicații liturgice care nu au fost prezentate de către autorul volumului deoarece nu se cunosc datele publicării lor. Alte 23 de publicații liturgice au fost omise datorită imposibilității de a putea fi consultate de autorul volumului prezent. Aceste 23 de volume au fost însă trecute în revistă mulțumită documentațiilor arhivistice în care s-au găsit diferite referințe și informații despre existența lor, rămânând să constituie obiectul unui volum care se va publica ulterior. O ultimă categorie de publicații liturgice care au fost omise este constituită din cele 10 ediții liturgice ale diasporei americane.

„Până la apariția cărții avem cunoștință despre un total de 319 opere greco-catolice, cu caracter liturgic, în limba maghiară. Fiecare publicație a mea despre colecție o încheiam prin exprimarea acelei speranțe că sunt încrezător în sporirea (n. tr. colecției). De multe ori am spus-o și o repet din nou: continui colecționarea (n. tr. operelor) și prelucrarea materialului, având încrederea ca astfel colecția va deveni tot mai bogată și în același timp se va îmbogăți și și documentația despre viața liturgică a Bisericii noastre greco-catolice maghiare” – afirmă autorul acestui volum.

Permiteți-mi ca această prezentare să se încheie cu scoaterea în evidență a unei opere din multitudinea celor publicate aici. Nu am ales-o pe cea mai importantă, ci mai degrabă una care să întărească cele spuse de mine mai sus (în acest volum apar și opere care s-au născut pe teritoriul actual al României din grija unor preoți care i-au slujit pe credincioșii lor greco-catolici maghiari) și care dorește să fie un omagiu adus străbunicului meu care m-a botezat, fiind primul pas – cu certitudine făcut fără această intenție – în drumul meu spre preoție.

ULICSÁK BÉLA, *Útban az örök haza felé* (În drum spre Patria Veșnică), Szatmárnémeti (Satu Mare), cu aprobarea autorității eparhiale greco-catolice din Sighetu Marmației, sub numărul 1355-1946. Este vorba de o carte de mici dimensiuni (14,5 x 10 cm, 31 + 1 de pagini).

Cartea, apărută după al doilea Război Mondial cu intenția de a fi un simplu caiet de rugăciuni, este editată fără copertă separată, pagina principală îndeplinind acest rol. Ultima pagină nu este numerotată, cuprinzând și un mic cuprins al cărții.

Respectiva publicație se încadrează mai degrabă în șirul cărților de evlavie decât în rândul celor de rugăciune sau de cântări religioase. Singurul element pentru care poate fi considerată carte liturgică este „Rugăciunea din ceasul morții”. Astfel își prezintă autorul Apropria operă:

„Frate! Viața noastră pământească este un mare pelerinaj, o înaintare a maselor spre Patria Veșnică! În acest pelerinaj, înaintare, vrând sau nu, fiecare dintre noi trebuie să ia parte. Primește și citește cânticica aceasta de mai multe ori, cât mai des, atât în clipele de solitudine cât și în mijlocul celor dragi sau cunoscuți-

*Ia-o și citește-l cânticica aceasta de mai multe ori, cât mai mult, în orele singuratice, sau când ești printre cei iubiți, și printre cunoștințe. Străduiește-te să înțelegi cum să realizezi în viața ta pământească cele scrise în ea, ca să trăiești precum Fiul lui Dumnezeu, iar după viața ta pământească să poți avea parte de fericirea veșnică.”* (Satu Mare, 19 Martie 1946)

**PALLAI BÉLA JR.**