

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS

1

Editorial Office: Republicii no. 24, Cluj-Napoca, Romania. Phone: 0264-405352

SUMAR ■ SOMMAIRE ■ CONTENTS ■ INHALT

STUDIA THEOLOGICA

- CRISTIAN BARTA, Blajul, *pietas et eruditio* ■ Blaj, *pietas et eruditio*.3
- ALEXANDRU BUZALIC, Timpul în spiritualitatea iconică ■ *Le temps dans la spiritualité icôniques*. 11
- IOAN MITROFAN, Etica contemporană în criză? ■ *Etica contemporanea in crisi?*31
- CRISTIAN F. SABĂU, O perspectivă teologico-fundamentală asupra *credinței trăite*, în viața și operele lui Nicolae Steinhardt ■ *Una prospettiva teologico-fondamentale sulla fede vissuta nella vita e nelle opere di Nicolae Steinhardt*.41
- CORNELIU C. SIMUȚ, *A Historical Approach to the Development of the Doctrine of Justification in the Theology of Philip Melanchthon (1518-1560)* ■ O abordare istorică a dezvoltării doctrinei despre justificare în teologia lui Philip Melanchthon (1518-1560)57
- ALEXANDRU BUZALIC, Spiritualitatea Bisericii Catolice Ucrainiene din secolul al XX-lea ■ *La spiritualité de l'Église Catholique Ukrainienne de XX^e siècle*79

STUDIA PHILOSOPHICA

- ANCA CÂMPIAN, George Herbert Mead – considerații formative ■ *George Herbert Mead – formative considerations*.99
- IONUȚ MIHAI POPESCU, Afirmarea de sine și formarea identității individuale ■ *Affirmation of the self and individual identity building* 115

ALINA NOVEANU, <i>Der universale Aspekt der gadamerschen Hermeneutik. (Ein Schritt von der philosophischen Hermeneutik zur einer hermeneutischen Philosophie?)</i> ■ Aspectul universal al hermeneuticii gadameriene (O trecere de la hermeneutica filosofică la o filosofie hermeneutică?).....	121
IONUȚ MIHAI POPESCU, <i>Coexistența nonviolentă a miturilor și relativizarea lumii disponibile</i> ■ <i>The Nonviolent Coexistence of Myths and the Relativization of the Available World.</i>	129

STUDIA HISTORICA

GHEORGHE GORUN, <i>Privilegiile "illyrice" (1690 – 1706) și rolul lor în istoria Bisericii românești transilvănene din secolul al XVIII-lea</i> ■ <i>I privilegi "illyrici" (1690 - 1706) e il loro ruolo nella storia della Chiesa romana di Transilvania del XVIII secolo</i>	135
DANIEL DUMITRAN, <i>Contribuții documentare la începuturile activității lui Ignatie Darabant</i> ■ <i>Dokumentarische Beiträge betreffend den Anfang der Tätigkeit von Ignatie Darabant</i>	159
ADRIAN APAN, <i>Din corespondența episcopilor Vasile Erdeli și Iosif Pop Szilaghi cu Alexandru Sterca Șuluțiu</i> ■ <i>Dalla corrisponzenza dei vescovi Vasile Erdeli e Iosif Pop Szilaghi con arcivescovo Alexandru Sterca Șuluțiu</i>	215
ALEXANDRU DRAGOȘ, <i>Măsuri birocratice ale regimului comunist față de Biserica Greco-Catolică în anii 1948 – 1949 în Maramureș</i> ■ <i>Misure burocratiche del regime comunista verso la Chiesa Greco – cattolica negli anni 1948 – 1949 in Maramureș.</i> ...	233

RECENZII - BOOK REVIEWS - COMPTES RENDUS - BUCHBESPRECHUNGEN

<i>Gândirea socială a Bisericii</i> , Ioan I. Ică jr., Germano Marani (coord.), Deisis, Sibiu, 2002, 616 p. (IONUȚ POPESCU)	249
Mihai Săsăujan, <i>Politica bisericească a Curții din Viena în Transilvania (1740 – 1761)</i> , Presa Universitară Clujeană, 2002, 260 p. (GHEORGHE GORUN).....	258

STUDIA THEOLOGICA

BLAJUL, *PIETAS ET ERUDITIO*

CRISTIAN BARTA

RIASSUNTO: *BLAJ, PIETAS ET ERUDITIO.* La città di Blaj non diventò casualmente il primo centro romeno di cultura moderna, il principale promotore dell'ideale nazionale e del progresso spirituale dei romeni transilvani. La venuta di Samuil Micu, Petru Maior, Gheorghe Șincai, Dumitru Caian, Timotei Cipariu, Simeon Bărnuțiu, Gheorghe Barițiu, Treboniu Laurian, Ion Micu Moldovan, Ioan Vancea, Augustin Bunea e degli altri greco-cattolici che hanno guadagnato dei posti eterni nel Panteone della cultura e spiritualità del popolo romeno, fu preparata dai primi vescovi greco-cattolici che sono visuti ad Alba-Iulia, Făgăraș e Blaj, nella prima metà del secolo XVIII. Blaj fu un miracolo per la cultura romena e questo è un fatto dovuto innanzitutto alla divina Provvidenza, ma anche ai gerarchi romeni che capirono benissimo la loro missione di illuminazione spirituale e culturale del popolo. La qualità delle loro opere riflette l'alto livello della formazione umanistica e teologica ricevuta nelle Università Cattoliche dell'Occidente. Essendo collegati alle idee e alle agitazioni ideologiche dell'epoca, non le hanno copiate, ma le hanno fatto passare per il filtro della loro propria realtà e tradizione ecclesiastica.

Mărturisim încă de la început că această temă ne-a fost inspirată de regretatul profesor Pompiliu Teodor, care, a sintetizat prin această fericită expresie, caracteristicile fundamentale ale Blajului și implicit ale Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică¹ în perioada Școlii Ardelene. Argumentația acestei formule – *pietas et eruditio* – revine și lucrării noastre, iar punctul de plecare nu poate fi altul decât Unirea cu Biserica Romei a românilor din Transilvania, realizată între anii 1697-1700. Desigur, spațiul acordat de regulă unei comunicări este prea mic pentru a analiza în întregime Blajul sub aspect cultural și religios, de la întemeierea sa și până în zilele noastre. Din acest motiv, ne vom limita la anii 1700 – 1762, adică la epoca episcopilor Atanasie Anghel, Ioan Giurgiu Patachi, Inochetie Micu Clain, Petru Pavel Aron și Atanasie Rednic.

¹ P. Teodor, *Sub semnul luminilor. Samuil Micu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, p. 76.

1. Unirea religioasă cu Roma, fundament al renașterii culturale și naționale

Istoriografia românească a acordat un spațiu amplu acestui subiect, de cele mai multe ori într-un spirit confesional sau politic.² Ea nu a fost lipsită însă de cuvinte de adâncă prețuire din partea unor istorici însemnați, între care Nicolae Iorga este deosebit de expresiv: "Din umilința lui (Atanasie) a ieșit mântuirea noastră [...] Fără unirea în credință cu împăratul nu era libertatea, prețuirea, recunoașterea demnității umane. Fără unirea în credință cu Roma nu erau școlile mari din străinătate pentru ucenici români, aspri în ale învățaturii, nu era mai ales acea mare școală pentru inima poporului nostru, care a fost Roma însăși. Fără noul curent de viață, format din izvorul Unirii, frăția într-o nouă idee (cea națională) n-ar fi venit să înlocuiască unitatea de lege, prin care înainte ne simțeam a fi un singur popor".³

Astăzi, în istoriografia română se face simțit un nou curent care promovează o cercetare istorică științifică și tocmai prin aceasta, neconfesională. Astfel, se afirmă ideea că "...unirea a creat un cadru pentru afirmarea politică și culturală, contribuind la procesul de occidentalizare în spațiul românesc. Prin unire s-a manifestat, în contextul central european și catolic, conștiința de sine a românilor, în prelungirea unei evoluții care coboară în timp în Evul Mediu. Acum se cristalizează un tip de solidaritate care prevestește conștiința modernă de națiune. Efectele au fost însă și politice și culturale colaborând la afirmarea națiunii în sec. al XVIII-lea. Unirea și făuritorii ei au devenit embrionar programul emancipării politice, cuprins în actele Unirii și oglindit de Diploma a doua leopoldină".⁴ Prin unirea cu Roma, Biserica Greco-Catolică a devenit singurul for românesc recunoscut de Imperiu și, în această calitate, a acționat pe plan bisericesc, politic și cultural pentru emanciparea social-politică a românilor. Activitățile de ordin intelectual, absolut necesare pentru fundamentarea ideologică a drepturilor cerute și garantate prin Diplomele leopoldine, au devenit posibile prin crearea unei legături constante cu centrele universitare renumite din Europa Apuseană.

² Pentru o interesantă sinteză privind Unirea, vezi I. Mârza, R. Câmpeanu, *Secvențe istoriografice privind Unirea religioasă a românilor ardeleni*, în *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 6/II, Alba-Iulia, 2002, p. 205-218; Gheorghe Gorun, *Problematica unirii Bisericii Românești din Transilvania cu Biserica Romei între istorie și politică*, în *Spiritualitate transilvană și istorie europeană*, editor I. Mârza și Ana Dumitran, *Bibliotheca Musei Apulensis X*, Alba-Iulia, 1999, pp. 149-159.

³ Nicolae Iorga, *Sate și preoți din Ardeal*, București, 1902, p. 191.

⁴ Cf. Pompiliu Teodor, *Istoria României*, Ed. Corint, București, 2002, p. 235.

2. Școlile și publicațiile teologice și istorice ale Blajului

Ctitorirea unor instituții de învățământ nu a fost străină planurilor episcopului Atanasie Anghel. Încă din anul 1701, când era prezent la Viena, el a cerut ca cei 30.000 de florini, cât valora hrana dată trupelor imperiale în timpul războiului cu turcii, să fie restituiți românilor în vederea creării și întreținerii unei școli unde să poată studia tinerii români.⁵ Necesitatea înființării unei școli românești a fost subliniată și în cadrul Sinodului din 8 iunie 1702.⁶

Vlădicul Inochentie Micu Clain a avut un rol determinant nu numai în crearea unui complex program de luptă cu scopul ridicării poporului român la rangul de națiune politică,⁷ prin numeroase memorii și drumuri la Viena și la Roma, dar și în vederea fondării unor școli românești greco-catolice⁸ în care să se poată forma o clasă intelectuală românească. Primul pas care trebuia făcut era formarea unor profesori care, la vremea potrivită, ar fi putut să-și înceapă nobila misiune de luminare a neamului. În acest sens, în anul 1736, când în urma tratatelor cu Curtea Imperială episcopul Inochentie a obținut schimbarea domeniilor de la Sâmbăta de Jos și de la Gherla cu domeniul Blajului, s-a stabilit în contract că din beneficiile noului domeniu se vor oferi burse pentru studenți, în țară și în străinătate: "... 6.000 de florinți pentru episcopul cel unit de lege grecească, pentru 11 călugări vasiliani, pentru 20 de alumni, carii să se țină în Blaj și alți trei alumni, carii să se trimită la Roma, în Colegiul de *Propaganda Fide*".⁹ În baza finanțării stabilite prin acest contract, episcopul Petru Pavel Aron a reușit să deschidă în anul 1754 trei școli: Școala de obște, deschisă tuturor, indiferent de vârstă, în care se învăța citirea, scrierea și cântul bisericesc; Gimnaziul, sau școala pentru învățarea limbilor și a științelor; Seminarul *Sf. Treime*.¹⁰ Deja

⁵ N. Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris Coronae S. Stephani*, I, Oeniponte, 1885, I, p. 276.

⁶ *Ibidem*, p. 312: "Ut iuventus in literis et virtute proficiat, ut mox post adventum Episcopi Albae erigantur scholae urgebit. Magistrum idoneum, et Romano-Catholicis unitum fidelem, aut in defectu talis Romano-Catholicum pro instruenda juventute in literis latinis et Valachicis proponet. Sataget etiam, ut scholae incrementum sumant".

⁷ D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, ediție nouă cu adăugiri și precizări, Ed. Țiințifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 187- 198.

⁸ Vezi Francisc Pall, *Inochetie Micu Klein. Exilul la Roma 1745-1768*, I, Cluj-Napoca, 1997, p. 9.

⁹ Apud Gheorghe Țincai, *Cronica Românilor*, an. 1736, ediție îngrijită de Florea Fugariu, Ed. Minerva, București, 1978, p. 254

¹⁰ Augustin Bunea, *Episcopii Petru Pavel Aron și Dionisiu Novacovici sau Istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, Tipografia Seminarului Archiepiscopiei, Blaj, 1902, pp. 278-279. Pentru o prezentare a evoluției acestor școli până în anul 1848, vezi I. Mârza, *Coală și Națiune. Țolile din Blaj în epoca renașterii naționale*, Cluj-Napoca, 1987, p. 58-78.

în luna decembrie a anului 1754 studiau în aceste școli 178 de elevi și candidați la Sfânta Preoție.¹¹ Întrucât în Seminarul *Sf. Treime* nu studiau doar aceia care doreau să devină preoți¹² și fiind o mare lipsă de personal preoțesc în eparhie, Petru Pavel Aron a inaugurat în noiembrie 1760 Seminarul *Bunavestire*, unde a primit 12 alumni, însă numărul lor s-a ridicat în scurtă vreme la 24.¹³ Toți aceștia erau întreținuți cu cheltuiala episcopului.¹⁴ El are marele merit de a fi înființat 55 de școli sătești.¹⁵ Tot el a reușit să mai obțină 5 burse de studiu pentru Colegiul de *Propaganda Fide* iar mai târziu au fost trimiși studenți și la Viena, Târnavia, Pesta și Lvov.¹⁶ În același timp, nobilimea română a început să frecventeze mai ales școlile catolice din Transilvania, conduse de iezuiți, piariști și franciscani.¹⁷

În privința formării preoțești, Petru Pavel Aron nu a copiat modelul roman în care predomina filosofia și teologia Sfântului Toma de Aquino; el și-a dat seama de necesitatea unei formări teologice în spirit răsăritean și de aceea a publicat, în anul 1763, *Opera philosophica et theologica Ioannis Damasceni*, în două volume.¹⁸

Dincolo de crearea unor instituții scolastice, episcopii uniți s-au îngrijit și de publicarea a numeroase catehisme care erau necesare atât pentru educarea în spirit religios a românilor, cât și în vederea cultivării identității catolice în sufletul lor. Episcopul Atanasie, în jurământul depus la Viena în 7 aprilie 1701, a promis să distribuie clerului și poporului un catehism catolic.¹⁹ Promisiunea a fost onorată în 1702, când la Alba-Iulia, pe cheltuiala cardinalului Kollonich, a fost publicată *Pâinea pruncilor*,²⁰ catehism realizat de teologul iezuit Baranyi. Tirajul a fost de mii de

¹¹ *Ibidem*

¹² A. Bunea, *op. cit.*, p. 296.

¹³ *Ibidem*, p. 298.

¹⁴ Zenovie Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, II, în *Perspective*, an. XIV-XVI, nr. 53-60, iulie 1991-iunie 1993, p. 55.

¹⁵ Augustin Bunea, *op. cit.*, pp. 364-365.

¹⁶ R. Câmpeanu, *Un efect spectaculos al Unirii religioase: integrarea elitelor românești în sistemul catolic de învățământ*, în *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 6/II, p. 132.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 127-140.

¹⁸ Octavian Bârlea, *Biserica Română Unită și ecumenismul Corifeilor Renașterii culturale*, în *Perspective*, an. V, nr. 3-4, München, 1983, p. 140.

¹⁹ N. Nilles, *op. cit.*, p. 283.

²⁰ "*Pâinea pruncilor* devine prima carte destinată ritului unit, urmată fiind de cele care vor continua să iasă de sub teasurile tipografiei blăjene aproape peste o jumătate de veac". Eva Mârza, *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba-Iulia 1577-1702*, Sibiu, 1998, p. 105.

exemplare, care au fost distribuite gratuit.²¹ De o largă răspândire s-a bucurat și *Catehismul* publicat în 1696 (reeditat în 1726) de Iosif de Camillis, episcopul greco-catolic de Muncaci, sub a cărui jurisdicție se aflau și zonele Sătmăr, Bihor și Maramureș.²² Spre deosebire de *Pâinea pruncilor* care nu se deosebește de orice alt catehism romano-catolic redactat într-un spirit moderat și diplomatic, *Catehismul* lui de Camillis abordează și probleme care țin de tradiția bisericească greacă a românilor ardeleni, ca de exemplu valabilitatea calendarului vechi și realitatea preotului căsătorit.

Primele manifestări depline ale erudiției greco-catolice încep în anul 1750, când Petru Pavel Aron și cei patru călugări din mănăstirea *Sf. Treime* – Grigorie Maior, Silvestru Caliani, Atanasie Rednic și Gherontie Cotore, toți cu studii făcute în Apus -, publică la Blaj: *Floarea adevărului pentru pacea și dragostea de obște, din grădinile Sfințelor Scripturi prin marea strădanie cucernicilor între ieromonași în mănăstirea Sfintei Troițe dela Blaj, acum întâi culeasă, carea luminat arată: cum Unirea alta nu este fără numai credința și învățătura Sfinților Părinți*. Lucrarea, care constituie prima încercare teologico-sistematică de fundamentare a punctelor florentine prin argumente desprinse atât din Sfânta Scriptură, cât și din operele Sfinților Părinți și din cărțile liturgice românești publicate de episcopi ortodocși în Țara Românească, reflectă o vastă și solidă cultură teologică, o profundă cunoaștere a teologiei răsăritene, dar și a celei apusene. Serioasa formare teologică, filosofică și istorică însușită în școlile Romei, Vienei și în alte centre apusene, începea așadar să dea roade. *Floarea adevărului* a fost tradusă de Petru Pavel Aron în limba latină, sub numele de *Flosculus veritatis*²³, intrând astfel în literatura teologică europeană. Ea a fost foarte apreciată și de Papa Benedict al XIV-lea.²⁴ La ea se vor raporta și alte lucrări²⁵ publicate în următorii ani: *Bucoavna* (1750-1754), *Dialog despre Sfânta Unire* (1753), *Învățătura creștinească prin întrebări și răspunsuri* (1754; ed. a doua în 1756 iar ed. latină în 1757), *Dogmaticesca învățătură a Bisericii Răsăritului* (1760), *Adevărata mângâiere în vreme de lipsă* (1761), *Începerea, așezământul și iscăliturile Sfântului Săbor de la Florența* (1762), *Catehismul*

²¹ Z. Păclișanu, *op. cit.*, I, pp. 163-164.

²² Ovidiu Ghitta, *Nașterea ueni Biserici*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, pp. 125-126.

²³ A. Bunea, *op. cit.*, p. 358.

²⁴ *Ibidem*, p. 369.

²⁵ *Ibidem*, p. 357-361; 368-373; Vezi și Z. Păclișanu, *op. cit.*, II, p. 63-73; 122-127.

*Mic*²⁶ (1763). Sub păstorirea lui Atanasie Rednic s-a publicat, în 1768, o lucrare care cuprindea operele ascetice ale Sfinților Pahomie, Dosoftei și Teodor Studitul.

Alte lucrări valoroase au rămas în manuscris. Amintim aici: o traducere a Vechiului Testament realizată de Petru Pavel Aron după Vulgata;²⁷ două lucrări ale călugărului Gherontie Cotore – *Despre schismăția grecilor și Despre articulusurile ceale de price* (1746). Acestea două sunt importante atât din punct de vedere al istoriei formării curentului național²⁸, întrucât reiau două argumente propuse de Inochentie Micu Clain în memoriile sale, ne referim la explicarea situației triste a românilor prin ruperea de Biserica Romei și la originea romană a poporului român, cât și sub aspect teologic deoarece se raportează la punctele florentine și la preceptele disciplinare ale Conciliului Tridentin.

3. Viața spirituală a Blajului

Ierarhii greco-catolici din prima jumătate a secolului al XVIII-lea nu au fost indiferenți cu privire la viața religioasă a credincioșilor, ci dimpotrivă s-au străduit să sădească în sufletele preoților, și prin preoți, în credincioși, o evlavie autentică. Viața spirituală a românilor uniți cu Roma trebuia să-și tragă seva dintr-o credință puternică, dar și din liturgia Bisericii. În acest scop au fost publicate la Blaj numeroase cărți liturgice: *Ceaslovul* (1751; ed. a treia în 1766), *Strajnicul* (1753), *Liturghia* (1753; ed. a doua în 1756), *Psaltirea* (1756; ed. a treia în 1764), *Euhologhionul* (1757), *Catavasierul* (1762; ed. a doua în 1769), *Acatistul* (1763), *Sfânta și dumnezeiasca lui Isus Christos Evanghelie* (1765), *Apostolul* (1767), *Penticostarul* (1768), *Octoihul* (1770), *Triodul* (1771).

Un rol important în organizarea vieții religioase au avut sinoadele ținute de episcopii mai sus amintiți. Astfel, în perioada 1700-1772, fără să luăm în calcul sinoadele electorale, s-au ținut 21 de sinoade²⁹ în care au fost abordate chestiuni referitoare la viața clerului, la condițiile pentru primirea treptelor Ordului sacru, la administrarea Sfintelor Taine, la organizarea bisericească. Nu puținele canoane finalizate cu *anathema sit*, pun în lumină încercări viguroase de reformarea a vieții bisericești.

²⁶ Este vorba de o redactare prescurtată a *Catehismului Roman*. Vezi O. Bârlea, *op. cit.*, p. 139.

²⁷ A. Bunea, *op. cit.*, p. 370-371; O. Bârlea, *op. cit.*, p. 140.

²⁸ *Ibidem*, p. 147-148.

²⁹ Charles de Clercq, *Histoire des Conciles. Tome XI: Conciles des Orientaux Catholiques. Première partie, de 1575 a 1849*, Paris, 1949, p. 122-132; 191-214.

Nu în ultimul rând, trebuie să subliniem că ierarhii greco-catolici au încurajat viața spirituală a poporului credincios prin puterea exemplului personal.

Episcopul Atanasie Anghel, intuind perspectiva emancipării românilor prin statutul de religie receptă garantat printr-o unire făcută în spirit florentin și de Diplomele leopoldine, a acceptat multe umiliri pentru binele poporului său. Între acestea, este suficient să amintim resfințirea sa sacerdotală și episcopală.³⁰

Succesorul lui Atanasie, episcopul Ioan Giurgiu de Patachi, cu strălucite studii la Viena și la Roma,³¹ a fost un puternic susținător al credinței catolice în dificilul context al luptelor împotriva Unirii și al mutării episcopiei de la Alba-Iulia la Făgăraș.³²

Al treilea episcop greco-catolic, Inochentie Micu Clain, nu mai are nevoie de prezentări. Lupta sa neobosită pentru neamul românesc denotă o convingere nemărginită în dreptatea lui Dumnezeu și o iubire imensă pentru fiecare suflet românesc. Numeroasele sale memorii trimise la Viena și la Roma, reprezintă dovada incontestabilă a faptului că a pus interesele neamului mai presus de ale sale. El a încarnat dorința de emancipare a românilor și "...a dat nației sale un ideal politic care i-a călăuzit toate marile acțiuni până la biruința definitivă din zilele noastre".³³ Vlădicul Inochentie a fost un fiu fidel al Bisericii sale și a luptat din răputeri pentru primirea drepturilor ei. A murit în exil, departe de pământul românesc, dar a precizat testamentar că: "Zilele mele sunt spre asfințit și aş vrea ca sufletul meu în timpul când se va despărți de corp să fie încredințat Creatorului prin rugăciunile și liturgiile săvârșite de voi pentru mine și oasele mele să aștepte obșteasca înviere în mănăstirea voastră din Blaj".³⁴

Petru Pavel Aron ne este înfățișat de istoriografia română ca un mare ascet: "Nu durmia nici odată mai mult de patru ceasuri și tot-de-una numai pe un sac de paie. În 24 de ore mânca numai odată. În păsimesi prânzia Dumineca și apoi până Miercuri nu gusta nimic, ci lucra pentru binele public și se ruga neîncetat, făcând nu numai mătaniile prescrise, ci și alte multe [...] Mijlocul lui până la morte unsprezece ani a fost încins pe pielea goală cu un lanț de fier, de care numai în zilele din urmă înainte de morte s-a descins și care se află astăzi în muzeul gimnasial din Blaș".³⁵ De asemenea, a impus în mănăstirea

³⁰ N. Nilles, *op. cit.*, p. 282-283.

³¹ Samuil Micu apud Gheorghe Țincai, *op. cit.*, an. 1716, p. 229.

³² *Ibidem*, p. 130.

³³ Z. Păclișanu, *op. cit.*, I, p. 339.

³⁴ I. D. Snagov, *Românii în arhivele Romei. Secolul XVIII*, Ed. Clusium, Cluj-Napoca, 1999, doc. XXVII, p. 191.

³⁵ A. Bunea, *op. cit.*, p. 10; Vezi și *Biserica Română Unită, două sute cincizeci de ani de istorie*, Cluj-Napoca, 1998, p. 73.

Bunavestire un riguros stil de viață monastic, care nu admitea consumarea alimentelor din carne.³⁶

Atanasie Rednic, ales episcop în 1764, "...era om forte zmerit, haine de mătăasă nici decum n-a purtat, hrana lui de când s-a făcut călugăr numai cu legumi și cu ulei a fost. În lucrurile sale nimic alta nu căuta, fără numai la mărirea lui Dumnezeu [...] Slujba rugăciunilor cea de toate zilele nici odată nu au lăsat să nu o fi zis ...".³⁷

Concluzii

Această scurtă privire retrospectivă, ne ajută să înțelegem de ce Blajul a devenit primul centru românesc de cultură modernă, liderul indiscutabil în lupta pentru idealul național al românilor ardeleni și principalul factor de echilibru și progres spiritual în Transilvania. Venirea lui Samuil Micu, Petru Maior, Gheorghe Șincai, Dumitru Caian, Timotei Cipariu, Simeon Bărnuțiu, Gheorghe Barițiu, Treboniu Laurian, Ion Micu Moldovan, Ioan Vancea, Augustin Bunea și a celorlalți greco-catolici care și-au câștigat locuri veșnice în Panteonul de cultură și spiritualitate a neamului românesc, a fost pregătită de fapt de primii vlădici care au activat la Alba-Iulia, Făgăraș și Blaj în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Blajul este fără îndoială un miracol în cultura românească, dar el se datorează, dincolo de providența divină, unor prelați care și-au înțeles misiunea de luminare spirituală și culturală a poporului românesc. Mulțimea și calitatea publicațiilor lor, reflectă formarea umanistă și teologică de înaltă calitate primită în Școlile Catolice ale Europei Apusene. Fiind la curent cu ideile și frământările ideologice ale vremii, ei nu le-au copiat, ci le-au trecut prin filtrul propriei realități și tradiții bisericești; *Floarea adevărului*, publicată la Roma în limba latină, a constituit o erudită carte de vizită trimisă Occidentului latin. Străduințele lor academice, au fost susținute de o credință catolică fermă și printr-o viață spirituală intensă.

Despre ei vorbea, cu accente profetice, Mircea Eliade: "Făclia aprinsă la Blaj acum 200 de ani n-a mai putut fi stinsă de atunci, și nici nu se va stinge vreodată. Episcopul Inochentie Micu n-a trecut-o numai în mâinile vrednicului său urmaș, Petru Pavel Aron; el a încredințat-o sutelor și miilor de tineri ardeleni care au învățat de atunci în școlile Blajului...".³⁸

³⁶ Z. Pâclișanu, *op. cit.*, II, p. 55-56.

³⁷ Samuil Micu apud Timotei Cipariu, *Acte și Fragmente*, p. 124-125.

³⁸ Mircea Eliade, în *Omagiu adus școlilor Blajului*, Paris, 1955, p. 248.

TIMPUL ÎN SPIRITUALITATEA ICONICĂ

ALEXANDRU BUZALIC

RÉSUMÉ. LE TEMPS DANS LA SPIRITUALITÉ ICÔNIQUES. Le temps est une manière d'être de l'être créé qui devient temporel et saisit lui-même dans une succession continue. L'éternité est supratemporel mais il y a aussi un processus d'évolution dans le monde spirituel vers la plénitude individuel, qui se trouve sous la loi d'une sorte de temporalité – l'éternité a une structure temporelle. L'image est une représentation de la réalité perceptible, dans laquelle chaque notion est saisie par une analogie, une représentation sensible. En Jésus Christ, Dieu est entré dans le monde de l'expérience humaine. Le II^e Concile de Nicée (787) a admis la légitimité du culte des images car, par une méditation par l'image, l'homme peut contempler la vérité au-delà des formulations conceptuelles. La spiritualité de l'Orient Chrétien (surtout les Églises d'origine gréco-byzantine) a une mentalité icôniques. Le temps vécu est perceptible par l'homme religieux dans une manière icôniques, qui s'exprime par icônographie, par liturgie et par théologie sacramentaire.

Introducere

Cultura bizantină se grefează pe moștenirea greco – romană specifică elenismului mediteranean. Antichitatea târzie se caracterizează printr-o coexistență a diferitelor școli filosofice, curentul cel mai răspândit rămânând neoplatonismul, alături de care se ridică gândirea creștină. Conciliile Ecumenice ale primului mileniu creștin vor reprezenta o încercare de desprindere a teologiei față de clișeele impuse de limbajul științific, respectiv filosofic, promovate de cultura profană și apărarea misterului unui Dumnezeu imanent în operele sale, creatorul cosmosului și în același timp transcendent spațiului și timpului. Trecerea de la cultura antichității la cultura medievală bizantină se poate observa prin modul în care omul începe să abordeze realitatea înconjurătoare, ajungându-se în cele din urmă la conturarea unei spiritualități care valorifică întru totul aspectul iconic al lumii materiale prin intermediul căreia se proiectează sub formă empirică și simbolică, realitățile lumii spirituale: unice, veșnice și neschimbabile. Omul religios, integrat spiritualității creștinismului răsăritean, " trăiește " aspectul iconic al lumii materiale, percepută empiric, valorificând aspectul suprasensibil " citit " din *Cosmos*-ul care-și revelează în mod iconic, fața mereu schimbătoare proiectată în spațiu și timp. Timpul devine o icoană a veșniciei, realitate ontologică care se răsfrânge și asupra modului cum omul bizantin percepe temporalitatea lumii.

De la cultura Antichității greco – romane spre cultura bizantină

Gândirea omenirii a fost marcată de marile sisteme ale Antichității fondate de Platon și de Aristotel. Aristotel propune o viziune asupra lumii în care observația empirică se îmbină cu raționalul, dând naștere unei metafizici în care spiritul și materia coexistă și poate explica atât problema ființei și ființării cât și problematica antropologică. Aristotel rămâne în filosofia antică doar prin intermediul logicii și a câtorva cărți din *Metafizica* sa, fiind aproape uitat de către creștini. Concepțiile lui Aristotel, cu puternice influențe platonice, s-au predat la școala din Edessa, întemeiată în secolul IV de Sfântul Efrem din Nisibis. Sirienii convertiți la creștinism, fiind cunoscători de limbă greacă, au avut acces și la lucrările filozofilor greci.

Școala din Edessa se va închide în anul 489 dH, iar profesorii ei vor trece în Persia. Din momentul în care islamul înlocuiește treptat creștinismul în Orientul Apropiat, singurii purtători ai filozofiei grecești vor fi pentru un anume timp sirienii.¹

Califii abbasizi, a căror dinastie se întemeiază în anul 750 dH, apelează la serviciile sirienilor care-și vor continua învățătura, deci implicit și filozofia lui Aristotel. Apar traduceri din greacă în arabă, fie din greacă în siriacă iar apoi în arabă. Astfel reprezentanții școlilor siriene au fost primii intermediari prin care gândirea greacă trece la arabi și evrei, iar apoi la filozofii creștini din Occident. Aristotel va fi redescoperit de Occident în secolul XIII, după contactul cu lumea arabă, un adevărat impact între civilizații, cu multe consecințe pentru cultura europeană apusene. Căpătând o orientare specifică prin Sfântul Augustin, teologia apuseană și creștinismul latin în general evoluează din gândirea Antichității pe un drum propriu, căpătând prin intermediul scolasticii structura speculativă clasică și prin evoluția ulterioară deschiderea spre dialogul cu științele Epocii Moderne și Contemporane.

La ora actuală, teologia apuseană se prezintă ca un pluralism de școli și curente care propun un punct de plecare specific, un anumit aspect și un limbaj specific prin utilizarea unor noțiuni bine definite *a priori*, regăsindu-se atât poziții tradiționale cât și nuanțe apropiate de limbajul teologic specific creștinismului răsăritean. În mod tradițional, formulările catehetice și definițiile clasice pornesc de la limbajul categorial aristotelic – tomist, în care regăsim categoriile aristotelice și prezentarea teologiei bazată pe unica Revelație care este însă interpretată în spiritul filosofiei clasice și a

¹ Etienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, București, 1995, p. 319

scolastici medievale. Realismul metafizic tomist pune în legătură lumea empirică, o realitate contingentă, de lumea spirituală, formală, care se actualizează *hic et nunc* în istorie; întreaga ființare, perceptibilă empiric sau supraempirică, este legată de Ființa necesară, izvorul ființării, de Dumnezeu.

Gândirea creștinismului răsăritean va fi influențată de sistemul filosofic platonice. Pentru Platon lumea ideilor reprezintă adevărata existență, lumea materială – empirică fiind doar o proiecție imperfectă a existenței ideale. Lumea suprasensibilă și spirituală nu numai că subzistă din punct de vedere ontologic ci are și un caracter noetic, fiind cognoscibilă prin intermediul cunoașterii intelective de care sufletul uman este capabilă. Platonismul mediu și neoplatonismul vor caracteriza din plin elenismul, impunând prin diferite modele antropologice gnostice scenarii soteriologice eronate ce au fost combătute de teologia creștină nou apărută. Categoria transcendentală a *frumosului*, descoperit mai târziu de creștinismul apusean ca o sumă a "Binelui" și "Adevărului" – categorii care reprezintă în mod absolut doar atribute ale divinității – era căutată în reprezentarea proporțiilor și conturilor, a armoniei și a trăirii estetice. Apar astfel modele antice ale frumuseții și perfecțiunii umane care provin din idealizarea trăsăturilor la modă în acel timp, în timp ce frumusețea interioară era atribuită eforturilor omului de a-și transcende condiția de ființă condiționată de materie; în acest context nu este de mirare faptul că zeitățile panteonului greco – latin sunt antropomorfizări ale trăsăturilor umane prezente în societate, zii (capricioși și inconstanți în decizii asemenea oamenilor) fiind proiecții ale virtuților sau păcatelor, frumuseții sau urâteniei, bunătații sau invidiei într-o lume ideală, însă fără suferințe existențiale și mai ales fără condiționare în spațiu și timp.

Spre sfârșitul Antichității putem vorbi despre o schimbare a mentalului colectiv, eforturile îndreptate cândva spre cultivarea esteticului fiind îndreptate mai ales înspre pragmatic și lupta pentru supraviețuire în condițiile instabilității politice și militare, a migrațiilor și a transformărilor ce prevesteau începutul Evului Mediu.

Filosofia ca meditație asupra lucrurilor de pe urmă și importanța acordată religiei începe să se manifeste și în domeniul artei. Dacă esteticul se exprimă în perioada umanismului Antichității prin reproducerea frumosului perceput de simțuri, odată cu apropierea de Evul Mediu timpuriu sculpturile și pictura încep să fie dedicate realităților metaistorice, frumosul fiind din ce în ce mai frecvent căutat dincolo de aparențele lumii empirice. Apusul creștin se va întoarce, prin gândirea aristotelico-tomistă a secolului al XIII-lea, la percepția realității în perspectiva istoricității, fiind centrat de acum înainte pe actualizarea *hic et nunc* a realității. În paralel, în Răsărit, categoriile lumii antice au fost preluate de cultura bizantină, însă într-un context istoric diferit, radicalizându-se de acum înainte anumite aspecte sub forma unei așa numite "tradiții."

Lumea bizantină

Imperiul bizantin se confruntă cu o situație total diferită față de ceea ce însemna puternicul Imperiu Roman, capabil să subordoneze prin forța și disciplina armelor întreaga *oikumenă*. Începând cu secolul V invaziile popoarelor migratoare modifică structura etnică și confesională a Europei, lovind granițele de Nord și Vest ale Imperiului bizantin. În Sud se manifesta pericolul persan, începutul secolului VII aducând cu sine apariția islamului și un nou pericol pentru granițele de Est și de Sud. Imperiul devine din ce în ce mai mic, principala grijă existențială constituind-o defensiva și lupta pentru supraviețuire. Creștinismul devine principalul factor care susține unitatea politică din interior și care asigură pacea cu noile popoare ce se așează pe teritoriul Imperiului (bulgarii și slavii), inculturat acestora prin intermediul alianțelor și misionarismului bizantin. Trecerea spre un nou model cultural îl reprezintă victoria iconodulilor la al doilea Conciliu din Niceea (787), spiritualitatea bizantină devenind de acum înainte iconică.

Conducerea bisericii este preluată de monahi, principalii susținători ai cultului icoanelor, curiile episcopale organizându-se de acum înainte după modelul vieții monastice. Spiritualitatea iconică valorifică Întruparea Fiului lui Dumnezeu care se face om, însușirea condiției materiale de către Dumnezeu, un fel de teofanie ce atinge materia și întregul cosmos. De acum înainte întreaga realitate vizibilă este privită în perspectivă simbolică, idealul constând în contemplație, adică în vederea universului îndumnezit de Spiritul Sfânt care pătrunde întreaga creație. Dacă în domeniul teologiei spiritualitatea iconică este valorificată de Grigore Palamas, lumea bizantină se manifestă prin viața liturgică. Sfânta Liturghie devine astfel o "icoană" perceptibilă în spațiu și timp în care omul se scufundă într-o realitate atemporală și metaistorică, participând la unica Liturghie săvârșită în lumea spirituală de unicul Preot al Noului Legământ. Preoția sacramentală reprezintă participarea Mântuitorului în istorie, celebranții acționând într-un timp și spațiu sacru *in persona Christi*. Cultul liturgic bizantin se dezvoltă în special între sec. IX – XI, preluând moștenirea patristică pe care o adaptează printr-o sinteză teologică și filocalică ce se va radicaliza sub forma unei așa numite "tradiții". Cultura laică pierde treptat dialogul cu lumea realităților religioase, omul bizantin fiind preocupat mai mult de metafizic și de dobândirea mântuirii promise de Isus Hristos. Spiritualitatea bizantină gravitează în jurul realității divine, teologia și citirea simbolismului iconic devenind principala trăsătură culturală. Individul se simte membru al Bisericii în primul rând prin identitatea religioasă pe care și-o asumă, fapt

care a dus din păcate și la rejectarea pluralismului și separarea față de creștinismul manifestat în alte ambiente culturale. În sfârșit, spiritualitatea iconică bizantină nu impune o abordare critică și rațională, oferindu-se omului care se angajează într-o experiență transcendentă și irațională prin "trăire".

Preocupările culturale trec de la preocupările axate pe prezent, pe înțelegerea și reprezentarea frumosului care se revelează într-un *hic et nunc* istoric (de exemplu idealul prezentat prin intermediul sculpturii în Antichitate, care "îngheață" frumosul, proiectat în materia aflată în continuă schimbare/transformare, în momentul actualizării sale în istorie), la meditarea adevărurilor unice, veșnice, neschimbabile prezente "în și deasupra" – *meta* – feței mereu schimbătoare a Universului. Baza teoretică a acestei mentalități este pur teologică: valorificarea Întrupării. Spațiul și timpul sunt sacralizate prin intermediul Fiului lui Dumnezeu, *Logosul* care se Întrupează în istorie, întregul Cosmos devenind o "icoană" prin care omul poate "citi" realitatea transcendentă a lumii spirituale. Timpul nu mai are valoare în semnificația sa empirică sau psihologică, devenind o "icoană a veșniciei." De aici și tendința contemplativă a răsăritului creștin post-iconoclast, axat pe "trăirea" realității supraempirice care este percepută de omul religios. Clădirea bisericii este o imagine a lumii – *imago mundi*, individul este om în măsura participării la umanitatea reală creată de Dumnezeu, scurgerea timpului istoric are un sens numai în perspectiva eshatologică a istoriei mântuirii, altfel spus viața omului dobândește valoare doar în măsura participării la realitatea divină. Timpul este prezentat în mod iconic de către spiritualitatea creștinismului răsăritean greco – constantinopolitan, în special prin iconografie, Sfânta Liturghie celebrată în Bisericile de rit bizantin și în interpretarea semnificației celebrării Sfintelor Sacramente.

Timpul și icoana

În primul rând se cuvine lămurită problematica timpului în perspectiva spiritualității iconice. Există un timp istoric, care se scurge liniar, continuu și ireversibil. Omul, în calitate de ființă condiționată de timp, percepe această scurgere experimentând fața empirică a lumii. Este cu precădere un timp profan, fără o semnificație deosebită, specific unui spațiu omogen. Timpul profan are și o ciclicitate dată de fenomenele naturii: alternanța anotimpurilor și ciclul zi – noapte. Alternanța fenomenelor naturale se petrece într-un alt moment istoric, astfel încât putem vorbi despre o ciclicitate aparentă. Istoria percepută de om ca individ face parte din marea scurgere a timpului care începe în momentul decăderii omenirii din starea sfințeniei originare. Aceasta este cunoscută ca o sumă de

experiențe istorice care se înscriu în marea istorie a mântuirii, în lungul drum de întoarcere a omenirii spre Dumnezeu. Întreaga umanitate constituie o unitate care se explică ontogenetic, fapt pentru care mântuirea este universală, atingând omenirea în pluralismul ei etnic, cultural și religios.

Lumea spirituală, în care se găsește Dumnezeu, este acategorială, neexistând spațiul în semnificația percepută de noi empiric și nici timpul terestru, constituind o realitate veșnică și neschimbabilă. Este o realitate metaistorică, mereu prezentă în și deasupra istoriei omenirii, care o va însoți până la plinirea eshatologică a planului divin de răscumpărare. Această realitate supraempirică și acategorială are însă și o structură temporală, manifestă mai ales în cazul sufletelor care nu sunt capabile de fericirea Cerului dar nu au rupt, prin păcat, comuniunea sfinților (în definiția teologiei catolice purgatoriul, sau în definiția teologului ortodox Dumitru Stăniloae "treptele superioare" ale iadului²), supuse prin harul lui Dumnezeu unui dinamism înnoitor. Aceste schimbări care se petrec în lumea spirituală datorate comuniunii sfinților în dinamismul Sfintei Treimi, reprezintă "etape" de evoluție spirituală (de spiritualizare în Dumnezeu) a sufletelor; dacă timpul ca accidentă este definit de filosofia aristotelico – tomistă ca măsura schimbărilor, transformărilor, putem vorbi, prin analogie, de o structură temporală a veșniciei, lumea metaistorică având un "timp" în dinamismul spiritual care ne conduce în camera nefăcută de mâini omenești a Tatălui³, prin Isus Hristos. Sufletul omului (un principiu spiritual, formal, care își actualizează potențele în lumea istorică prin intermediul trupului material, omul ca realitate materialo – spirituală fiind "prizonier" realității empirice) experimentează în momentul morții trecerea din realitatea istorică la subzistența în realitatea metaistorică a lumii spirituale.

Problemele legate de reprezentarea în materie a "chipului" – •••••••, Mântuitorului, a Preasfintei Născătoare, a Sfinților sau a Îngerilor, generate de criza iconoclastă au o implicație directă și asupra înțelegerii și reprezentării timpului. După Ioan Damaschinul, legitimitatea reprezentărilor iconice sunt date de actul Întrupării care spiritualizează materia:⁴ tot ceea ce a creat Dumnezeu este bun, apoi trupul omenesc, material – parte integrantă a

² Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, București, 1997, p. 145.

³ După concepția lui Origene despre om, trupul fiind material, distructibil, iar sufletul un principiu nemuritor care peregrinează pe Pământ până ce ajunge la mântuire, văzută ca participare la viața Treimică prin Isus în Spirit. *Contra Celsus*, VII, 32, în Orygenes, *Contra Celsus (Przeciw Celsusowi)*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa, 1986, p. 358-359.

⁴ Christof Schönborn, *Icoana lui Hristos*, București, 1996, p. 151.

naturii umane – a fost asumat de Hristos, fapt care dă o nouă semnificație lumii empirice. Universul empiric poartă în sine urmele Creatorului pentru cei care "citesc" aceste semne prin intermediul luminii naturale a rațiunii umane:⁵ Universul este intelectibil.

Materia este condiționată de timp, fiind în continuă mișcare, transformare; spiritul (precum și lumea spirituală) este caracterizat de veșnicie și neschimbabilitate. Materia este în opoziție cu spiritul, însă lumea spirituală, formală se află la baza existenței materiale. Există însă și analogia, pentru ca materia să aibă valoare de simbol, fiind în același timp o realitate ridicată la un alt nivel de către Hristos. Reprezentarea iconică devine o analogie prin care sub forma semnului⁶ ne trimite spre o realitate existențială însă nevăzută pe care o redă. Icoana pictată este o astfel de reprezentare. Pentru a-L înfățișa pe Dumnezeu, singura reprezentare acceptată inițial este icoana lui Hristos, "chipul vizibil al Tatălui nevăzut." Andrei Rubliov propune prezentarea Sfintei Treimi pornind de la scena întâlnirii de la stejarul din Mamvri (Geneza 18, 1 – 33) după o tradiție întâlnită în arta sacră a spațiului greco – bizantin, concepțiile teologiei trinitare răsfrângându-se asupra iconografiei timpului. Dinamismul treimic și neschimbabilitatea sunt reprezentate inițial prin fondul auriu: transcendența, lumea acategorială, veșnicia. Icoana lui Rubliov reprezintă în mod genial realitatea perihoretică a Sfintei Treimi: cele trei personaje au aceeași haine, același sceptru în mână, stau pe tronuri identice, au aceeași față – sunt trei Persoane egale în demnitate, este aceeași dumnezeire pe care o împărtășesc; există în coloritul hainelor diferențieri care dau individualitate personajelor, Tatăl având o haină diafană peste cămașa albastră (Cerul), Fiul are o togă de culoare albastră peste cămașa care îi revelează natura umană (este Dumnezeu adevărat și om adevărat), în timp ce Spiritul Sfânt, cu o cămașă de culoare albastră, poartă o togă verde (simbol a dinamismului vieții revelat de puterea lumii vegetale). Persoanțele sunt surprinse în nemișcare, totuși privirile și gesturile fiecăruia imprimă un dinamism care se centrează în jurul potirului ca semn clar a Sfintei Euharistii: Fiul și Spiritul privesc plini de iubire spre Tatăl (o comuniune contemplativă, în care iubirea este un liant nevăzut); de la Tatăl pornește binecuvântarea, un gest abia schițat, Fiul ține mâna asupra potirului ca un

⁵ CBC n. 36.

⁶ Unde semnul este o realitate care cade sub incidența simțurilor, prin care înțelegem o altă realitate.

semn a consacării liturgice, în timp Spiritul "sprijină" acțiunea consacării, completând (plinind) gestul personajului central. Egalitate și individualitate, nemișcare și dinamism, toate surprinse prin reprezentarea unor elemente din lumea categorială, istorică, care ne trimit spre înțelegerea unei realități supraempirice. Chiar mai mult, perihoreza se revelează în dublu aspect, atât ca *circumincessio* – sub aspect dinamic, cât și *circuminsessio* – aspectul static, dinamismul treimic, teologic, pornind de la Tatăl prin Fiul, în Spiritul Sfânt, pentru a se "coborâ" din veșnicie asupra Euharistiei: act prin care Dumnezeu se face prezent în istorie, har suprem în *iconomia* mântuirii. Treimea este o realitate veșnică care se coboară în timpul concret a istoriei omului.

Dacă Rubliov se folosește de aspectul iconic a întregii Creații pentru a surprinde dublul aspect al timpului ("Înghețat" în veșnicie și activ în istorie), irminiile bizantine exprimă prin fundalul auriu (mai presus de culorile lumii categoriale, aspectul atemporalității. Auriul este lumea spirituală. De exemplu, Icoana "Hristos Pantokrator" reprezintă o realitate mereu actuală: Din lumea spirituală, Hristos trimite în permanență harul său asupra omului istoric. Cel care se roagă și pătrunde semnificația icoanei, pătrunde dincolo de barierele lumii sensibile, printr-o acțiune asemănătoare experienței transcendente sufletului misticului aflat în contemplație. Icoana reprezintă un adevăr mereu actual în istorie, fondul auriu "înghețând" timpul în mod iconic: depășește valoarea simbolică, fiind "o fereastră spre lumea spirituală."

Imaginea sacră, care prezintă cu fidelitate ceea ce se petrece în jurul personajelor, prin reprezentarea cerului, norilor, etc, reușește să surprindă evenimentul istoric respectiv doar sub aspect static, fiind o "înghețare" a spațiului și timpului ca într-o fotografie. Imaginile sacre, marile opere ale Renașterii de o valoare estetică inegalabilă, propun omului o meditare a scenei care s-a petrecut în timp, evidențiind acele elemente valorificate de pietatea omului istoric: patima lui Isus, suferința Mariei la picioarele Crucii, etc. Spre deosebire de icoană, chiar dacă uneori se folosește de simbolismul acesteia, imaginea nu surprinde transcendența lumii spirituale; evenimentul din icoană s-a petrecut într-un moment istoric concret însă este actualizat de cel ce îi pătrunde sensul, omul putând participa oricând prin contemplație sau ajutat de celebrarea liturgică care îi dezvoltă prin cuvânt, muzică și ritual semnificația. Icoana este vie dacă însoțește cultul divin, scoasă din acest cadru și expusă într-un muzeu, chiar dacă nu își pierde semnificația profundă, devine doar un vestigiu al credinței vii.

Reprezentarea evenimentelor istorice este conformă aceluiași "irminii" care surprind "esența" timpului concret și o transformă într-un eveniment metaistoric. Un exemplu în acest sens este icoana clasică a Nașterii Domnului: Pruncul Isus ca personaj principal, învelit în fașe – aducând totodată cu giulgiul mortuar, o analogie ca un arc peste timp cu punerea în mormânt – ieslea reprezentată sub forma unui sarcofag, toate arată că este Cel ce s-a născut pentru a se jertfi. Maria nu este într-o atitudine de protejare maternă a Fiului, ci stă cu spatele spre Isus, într-o atitudine meditativă, ca semn al acceptării misterioasei maternități care o face să-L dăruiască întregii omeniri – acceptare a misiunii de împreună-mântuitoare și în același timp o acceptare a suferinței care o va simți mergând alături de Fiul ei pe calea crucii ("Și prin sufletul tău va trece sabie..." Luca 2, 35). În același timp, pot fi reprezentate scene petrecute într-o altă succesiune cronologică care sunt legate de evenimentul Nașterii: Iosif (fidel protector al Sfintei Familii, în umbra personajelor principale), cu o atitudine meditativă în care credința se luptă cu îndoielile firii omenești, este cel de dinainte și după revelația îngerului Domnului (Matei 1, 19 – 24), precum și sfântul care trăiește cu eroism virtuțile unei vieți ascunse dar plăcută lui Dumnezeu, în anonimatul Nazaretului și obligațiilor față de familie, societate și autoritățile supuse capriciilor Cezarului. Steaua de la Răsărit, îngerii care arată bucuria lumii spirituale, păstorii care vin să-L adore pe noul născut și închinarea Magilor, toate acestea într-o unică reprezentare. Evenimentele nu se petrec după reguli "crono" – "logice," ci după o logică iconică care proiectează esența evenimentul istoric respectiv în realitatea supratemporală, mereu actuală, a lumii spirituale.

În acest sens, Sfânta Liturghie celebrată în rit bizantin valorifică din plin semnificația iconică a timpului empiric, ca imagine a veșniciei.

Timpul în Sfânta Liturghie

Spiritualitatea bizantină se oferă ca o alternativă la spiritualitatea creștinismului apusean, latin. În cadrul fiecărui ambient cultural se dezvoltă un patrimoniu liturgic specific, prin intermediul căruia se pune în evidență moștenirea doctrinară și disciplinară a spațiului geo-cultural respectiv. Atât Sfânta liturghie latină cât și bizantină,⁷ reprezintă modul prin care se

⁷ Prin Sfânta Liturghie se generalizează aici fiecare formă de celebrare în interiorul căreia este prezentă Sfânta Euharistie, conformă prevederilor tipiconale (în ritul Bizantin Sf. Liturghie a Sf. Ioan Gură de Aur, și a Sf. Vasile cel Mare).

celebrează cel mai important și mai sfânt dintre sacramente, Sfânta Euharistie, însă sunt diferențe date de evoluția culturală în interiorul căreia se formează fiecare tradiție în parte. La bază se află Liturghia Bisericii primare, structura acesteia regăsindu-se și în celebrările diferitelor tradiții liturgice. Din punct de vedere dogmatic, ritul face ca să avem forme particulare diferite, însă aceeași valoare prin celebrarea Euharistiei: mulțumire și laudă adusă Tatălui, memorial de jertfă al lui Hristos și a Bisericii, precum și prezența reală a lui Hristos prin puterea Cuvântului și a Spiritului Sfânt.⁸

În ambientul teologic rus specific secolului XIX, se observă mai multe direcții de interpretare a Sfintei Liturghii:⁹

O primă direcție aparține școlii kieviene. Aceasta este susținătoarea interpretării comemorative, după modelul lui Nicolas Cabasilas, care vede în ritualul liturgic o comemorare a nașterii, vieții, patimii și morții lui Isus Hristos, comuniunea reprezentând în mod simbolic învierea. Este vorba despre valorificarea caracterului iconic ale gesturilor, cântărilor și riturilor practicate, care îl aduc pe om în fața unei realități metaistorice – Misterul Pascal – devenită istorică prin celebrarea Sfintei Liturghii prin semne sensibile care au efect sacramental (semne eficiente în ceea ce privește participarea omului istoric la evenimentele comemorate).

Școala istorică, reprezintă un alt curent liturgic care permite abordarea problematicilor legate de studiul liturgicii și tipicului dintr-o perspectivă pozitivă, istorică și științifică, o tendință conformă spiritului vremii însă restrictivă pentru spiritualitate. Se propune o abordare științifică bazată pe prezentarea evoluției istorice a principalelor etape dintr-o celebrare liturgică, o analiză a prescrierilor de tipic introduse în diferite mănăstiri care devin centre de reînnoire liturgică: Mănăstirea Studion – tipicul studit, Mănăstirea Sf. Sava – tipicul de la Ierusalim, tipicul kievian sau al Lavrei Pecersk sau tipicul de la Ujhorod în ambientul ucraineano – catolic, etc.

A treia direcție o constituie valorificarea scrierilor spirituale ale marilor maeștrii contemplativi. Teologia liturgică în spiritul vechii tradiții, a fost susținută de diaspora rusă, este susținătoarea teofaniilor liturgice, respectiv susține că Sfânta Liturghie este o revelație a dogmelor care sunt transpuse în semne și simboluri vizibile. Această direcție este legitimă prin

⁸ Cf. CBC nr. 1358.

⁹ Tomaș Špidlik, *La période synodale*, în *La Russie. Histoire des mouvements spirituels*. (=Dictionnaire de spiritualité), vol. 14, Paris, 1990, p. 92

faptul că valorifică un alt caracter al spiritualității iconice și icoanei: caracterul dogmatic; icoanele sunt dogme "scrise" prin intermediul imaginilor, locul lor este în celebrarea liturgică a Bisericii, alături de iconografia sacră având rolul de a învăța poporul în spiritul ortodoxiei doctrinare. Credința este privită de creștinul răsăritean sub aspectul irațional, raționalul și învățăturile teologilor fiind și ele prețuite, însă pentru mase contează "trăirea" și practicarea acestei credințe. Neajunsul acestei direcții constă în impactul cu gândirea laică actuală, deoarece fără argumente și o pătrundere a ceea ce este rațional în Revelație, credința slăbește sub loviturile îndoielilor induse de scepticismul și pragmatismul culturii contemporane.

Secolul al XIX-lea aduce după sine și apariția teologilor laici, prezenți și în diaspora secolului XX, persoane care și-au dedicat întreaga carieră studiului teologic și au realizat opere de referință pentru teologia ortodoxă rusă: Dostoievski (†1881), Vladimir Soloviev (†1900), Florenski (†1946), etc.

În ambientul greco – catolic rus kievian, lupta dintre cei inerți față de schimbare și adepții modernizării și evoluției spiritualității s-a desfășurat pe fondul măsurilor politice ale Curții din Viena. După intrarea Galiției și Zaccarpatiei în componența Austriei, clerul de mir și monahal de rit grec a fost supus aceluiași cerințe ca și clerul latin în ceea ce privește urmarea studiilor (minimum 14 luni de studiu din cadrul anului universitar, aproximativ patru semestre, la care se adăuga studiul și formarea spirituală făcută în mănăstiri sau în seminariile diecezane). Maria Tereza a introdus teologia în cadrul Universității din Viena în anul 1774, greco – catolicilor revenind biserica și seminariul "Sfânta Barbara", destinat în primul rând clericilor de rit bizantin din Ungaria, Transilvania, Croația și Galiția. În ceea ce privește interpretarea liturghiei s-a accentuat pe interpretarea aristotelico-tomistă și pe limbajul neoscolastic, decât pe valorificarea filoanelor tradiției răsăritene comune ortodoxiei schismatice și ortodoxiei intrate în comuniune cu Patriarhul Romei; în această perioadă prevederile de drept canonic și raporturile oficiale cu Biserica de rit latin au defavorizat cercetarea teologică autohtonă. Teologia catolică contemporană, prin pluralismul viziunilor propuse de diferite școli, invită fiecare Biserică locală să-și valorifice propriile tradiții care îmbogățesc patrimoniul teologic universal.

În mod tradițional, teologia latină se concentrează asupra "momentului" în care se produce transsubstanțierea prin consacrarea care înfăptuiește preschimbarea întregii substanțe a pâinii în substanța Trupului lui Hristos și a substanței vinului în substanța Sângelui Domnului; folosindu-se de categoriile aristotelice, teologia latină caută să identifice

"momentul" în care Trupul și Sângele Domnului se actualizează, fiind identificat cu relatarea cuvintelor înstituirii Euharistiei și puterea Spiritului Sfânt invocat mai înainte la epicleză.¹⁰

Primele lucrări teologice apărute în ambientul greco – catolic realizează practic o punte de legătură între viziunea latină – apuseană și afirmațiile tradiției proprii, comune răsăritului creștin. Se observă îmbrățișarea limbajului categorial apusean, de exemplu identificarea materiei și a formei, de acum constant prezentă în cateheza și teologia greco – catolică, prezentată însă ca o afirmare a veridicității afirmațiilor teologice specifice ambelor tradiții care au o valoare egală. Catehismul lui Iosif De Camillis, tipărit în 1726, explică Liturghia răsăriteană în limbajul categorial apusean, inițiind o linie constant prezentă în operele teologilor români. De exemplu, cuvintele epiclezei nu au valoarea de actualizare – în sens aristotelic – a Sfintei Euharistii, pentru că "această rugăciune au fost pusă de Sfinții Părinții Vasilie și Ioan cu Rostul de Aur în Lătrughiile lor, nu pentru ca să fie forma prefacerii [...]"¹¹ Utilizând un asemenea punct de plecare pentru argumentarea filosofico – teologică, forma Sacramentului nu poate fi alta decât "cuvintele Domnului"¹² prin care instituie Sfânta Euharistie (Luca 22,19; 22,20 / Marcu 14,22; 14,24, etc.), prezentă încă din timpul Bisericii primare, înainte de formulările liturgice particulare fiecărei tradiții liturgice. Interpretarea Liturghiei unei tradiții în limbajul categorial specific altei tradiții locale, chiar dacă acestea fac parte din aceeași Biserică a lui Hristos, trebuie făcută în spiritul respectării regulilor cercetării științifice, ținându-se cont de limbajul categorial, de punctul de plecare, de aspectivitate, precum și de posibilitatea ca orice afirmație să fie intersubiectiv verificabilă.

Episcopul Petru Pavel Aron (1752 – 1764) susține viziunea apuseană a identificării "momentului prefacerii": "Episcopul Aaron învăță pre popor, ca când zice preotul în liturghie: Luați mâncați șcl. și Beți dintru acesta toți șcl. toți să îngenunche,"¹³ ceea ce dovedește îmbrățișarea limbajului categorial apusean în explicare învățăturilor oficiale, în ambientul teologic român – unit cu Roma. Această preferință pentru limbajul latin nu vine în contradicție cu spiritualitatea răsăriteană vie, trăită de Biserica greco – catolică, ci se realizează o aprofundare a ceea ce este rațional și poate fi

¹⁰ Cf. CBC n. 1353

¹¹ *Catehismul lui Iosif de Camillis (1726)*, Editura Imago, Sibiu, 2002, p. 122

¹² *Ibidem*, p. 121

¹³ *Dein Istori'a Parentelui Samuel Clain, în Acte și Fragmente... edite și anotate de Timotei Cipariu*, Blasiu, 1855, p. 110

raționalizabil din mesajul Revelației divine, pentru a se întări credința trăită, misterul de nepătruns, astfel încât actul irațional de a accepta Adevărul să se îmbine armonios cu ceea ce poate fi înțeles (în sensul *Fides et Ratio*).

La nivelul discursului oficial se observă poziția lui Samuil Micu, care susține bine argumentat "momentul" transsubstanțierii prin utilizarea limbajului categorial apusean: materie și formă (aceasta din urmă constituită din anumite cuvinte care se bucură de o eficacitate imediată).¹⁴ Același Samuil Micu susținea actualizarea Euharistiei "cu cuvintele Domnului și Chemarea Duhului Sfânt,"¹⁵ nu în spirit polemic față de teologia oficială, ci în spiritul tradiției liturgice proprii, teologiei răsăritene lipsindu-i terminologia devenită "clasică" în acea vreme în Biserica apuseană. În lucrarea *Teologie dogmatică și moralicească despre Taina Euharistiei* S. Micu dovedește că este teolog al Bisericii catolice și în același timp un fin cunoscător al limbajului categorial aristotelico – tomist, explicând în spiritul acesteia transsubstanțierea care se produce "în momentul" rostirii "formeii" Euharistiei.

Căutând surprinderea "momentului" istoric – *hic et nunc* – în care se actualizează Sfânta Euharistie, o serie de autori ortodocși precum Teodor episcop de Andida în Pamfalia (sec. XII), Teodor Meliteanul (sec. XIV) sau Petru Movilă, preluând practic semnificația "formeii Sacramentului" în accepție latină, au atribuit valoarea acesteia cuvintelor epiclezei care este definită ca cererea adresată Tatălui de a trimite Spiritul Sfânt ("sau puterea binecuvântării sale") asupra pâinii și vinului, ca să devină, prin puterea lui, Trupul și Sângele lui Isus Hristos, pentru ca cei ce iau parte la Euharistie să fie un singur trup și un singur spirit.¹⁶

Alți teologi precum Nicolas Cabasila, episcop de Tesalonic (sec. XIII), Simeon de Tesalonic (†1429) sau Ieremia al Constantinopolului (†1594) susțin necesitatea anamnezei și epiclezei pentru consacrare.¹⁷

După ce creștinismul de tradiție constantinopolitană valorifică spiritualitatea iconică, punctul de plecare al înțelegerii Sfintei Liturghii constă în definirea timpului iconic. Timpul istoric este o icoană a veșniciei; de asemenea, spațiul și timpul nu sunt realități omogene, ci au o altă "densitate" în locurile unde Dumnezeu este prezent prin Sfintele Sacramente. Nu este vorba despre o simplă contractare sau dilatare a

¹⁴ S. Micu, *Teologie dogmatică și moralicească despre Taina Euharistiei*, p. 247, în C. Barta, *Tradiție și Dogmă*, Blaj, 2003, p. 102

¹⁵ *Ibidem*

¹⁶ CBC n. 1353

¹⁷ Vasile Suci, *Teologia dogmatică specială*, II, Blaj, 1908, p. 218

timpului psihologic (timpul "trăit" empiric cu intensități diferite în funcție de starea de spirit a individului), ci despre o modificare a cursului istoriei în mod local, punctual, însă care atinge structura intimă a spațiului și timpului. Sfânta Liturghie este un astfel de loc teologic în care "cerul se unește cu pământul" atât în sens figurat, cât și în sens metafizic. Părăsind spațiul și timpul profan, omul se pregătește să pătrundă treptat în misterul participării la un timp iconic. Credinciosul pătrunde în biserică urmând un ritual însoțit de rugăciuni care îl introduc treptat în realitatea participării la o acțiune istorică ce actualizează liturghia cerească, veșnică. Cel mai bine se poate exemplifica prin intermediul rugăciunilor preotului.

După intrarea în biserică și rugăciunile pregătitoare (Doamne, trimite mâna ta din înălțimea lăcașului tău și mă întărește spre slujba care mă așteaptă ca, fără de osândă să stau înaintea înfricoșătorului tău altar, să săvârșesc jertfa cea fără de sânge.¹⁸), preotul îmbracă ornatele liturgice invocând harul lui Dumnezeu care se varsă asupra preoților săi, apropiindu-se de misterul actualizării Jertfei Liturgice. Proscomidia depășește simplul aspect de pregătire a materiei Sfintei Euharistii, fiind o transpunere iconică a nașterii, vieții, patimii și morții Mântuitorului; aici putem sublinia timpul iconic care nu respectă ordinea cronologică a evenimentelor: se aduce "ca o oaie la înjunghiere," este împuns cu sulița de către ostaș pe cruce, apoi "vine steaua deasupra unde era Pruncul," pe masa proscomidiei fiind prezent în mod simbolic prin materia Sfintei Euharistii, Isus Hristos care s-a jertfit pentru noi. Materia Sfintei Euharistii astfel pregătite este o icoană a Mântuitorului. Cursul Sfintei Liturghii urmărește să ducă cererile credincioșilor în fața lui Dumnezeu și în același timp reprezintă o pătrundere din ce în ce mai adâncă în lumea spirituală, participând la unica și veșnică Liturghie Cerească. Preotul nu actualizează în sens aristotelic Euharistia, ci participă la o realitate supraempirică, gesturile și cuvintele aducând în mod iconic Cerul pe pământ pentru omul istoric care este condiționat și limitat de materie: "Stăpâne Doamne, Dumnezeul nostru, cel ce ai așezat în ceruri cetele și oștile îngerilor și ale arhanghelilor, spre slujba măririi tale: fă împreună cu intrarea noastră să fie Intrarea sfinților îngeri care slujesc împreună cu noi și împreună preamăresc bunătatea ta."¹⁹ O primă prezență a lui Hristos este actualizată prin Cuvânt; Evanghelia citită de preot (sau de diacon), reprezintă Cuvântul veșnic materializat prin învățătura pericopei din ziua respectivă, cu o semnificație mereu actuală pentru omul istoriei.

¹⁸ Din *Rânduiala Sfintei Liturghii*, rugăciunea înaintea ușilor împărătești, înainte de intrarea în altar.

¹⁹ *Rugăciunea Intratului*, în *Liturghia Sfântului Ioan Gură-de-Aur*.

Preotul este conștient că "este învrednicit a sta înaintea măririi sfântului altar" al Dumnezeului celui sfânt, fapt care îl exprimă permanent prin intermediul rugăciunilor care îi aduc aminte că în trup fiind, stă în fața unei realități mai presus de spațiu și timp. Liturghia păstrează în același timp aceeași semnificație universal prezentă în orice tradiție liturgică: Jertfa sacramentală ca aducere de mulțumire, memorial și prezență în "cel mai înalt grad sub speciile euharistice" a lui Hristos.²⁰ Modul cum se ajunge la această prezență este trăit diferit. În ritul bizantin, Spiritul Sfânt este invocat pentru a-l introduce pe celebrant în realitatea Liturghiei Cerești: "Deci pe tine te rog, cel ce ești singur bun și binevoitor: caută spre mine, păcătosul și netrebnicul tău rob, și-mi curățește sufletul și inima de cuget viclean; și mă învrednicește cu puterea sfântului tău Spirit ca, îmbrăcat fiind cu harul preoției, să stau înaintea mesei tale acesteia și să jertfesc sfântul și preacuratul tău Trup și prețiosul Sânge."²¹ Intratul cu darurile reprezintă un moment important în înțelegerea Liturghiei: Isus care s-a jertfit pe Cruce este dus în procesiune funerară, așezat pe piatra mormântului și învelit în giulgiu: "Iosif cel cu bun chip, de pe lemn luând preacurat trupul tău, cu giulgi curat înfășurându-l și cu miresme, în mormânt nou îngropându-l, l-a așezat;" în același timp se amintește opera mântuitoare prin care Hristos sfărâmă porțile iadului eliberând sufletele dreptilor Vechiului Testament și deschide porțile raiului, reprezentată și în icoana Învierii (*Ad infernum*): "În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu, și în rai cu tâlharul și pe scaun ai fost, Hristoase, cu Tatăl și cu Spiritul, toate umplându-le, cel ce ești necuprins." Dinamismul iubirii – "să ne iubim unul pe altul ca într-un gând să mărturisim: Pe Tatăl și pe Fiul și pe Spiritul Sfânt, Treimea cea de o ființă și nedespărțită" – îl introduce pe om în realitatea lumii spirituale, în Liturghia Cerească unde Arhanghelii, zeci de mii de Îngeri, Heruvimi și Serafimi cântă "cântarea de biruință" – "Osana întru cele de sus" – Isus oferindu-se prin prezența sa reală omului istoric. Preotul, *in persona Christi*, face gesturile Mântuitorului și rostește cuvintele consacării, Spiritul Sfânt săvârșind actualizarea lui Hristos din veșnicie în planul istoriei. Este o realitate unitară, în afara spațiului și timpului pe care omul istoric o reproduce în lumea materială, în care temporalitatea îl obligă la o succesiune de gesturi și cuvinte care exprimă într-o analogie iconică un tot unitar. Isus a Înviat iar mormântul său a devenit "izvorul mântuirii noastre"; El, Cel ce a Înviat, este prezent în Trup și Sânge, sub aparența Pâinii și

²⁰ CBC n. 1373.

²¹ *Rugăciunea Heruvicului în Liturghia Sfântului Ioan Gură-de-Aur.*

Vinului, puterea Spiritului Sfânt săvârșind transsubstanțierea. Urmează împărțășania prin care "se frânge și se împarte Mielul lui Dumnezeu, Fiul Tatălui, cel ce se frânge și nu se împărțește, cel ce se mănâncă și niciodată nu se sfârșește," viu și adevărat, după cum exprimă în mod iconic ritul zeonului – căldura – care ajută puterea credinței prin semne sensibile ce exprimă realitatea supraempirică.

După ce a participat în mod iconic la Liturghia Cerească, fiind concomitent în istoricitatea lumii materiale și în veșnicia lumii spirituale, omul se întoarce în timpul profan, lipsit de densitatea prezenței lui Dumnezeu care curbează spațiul și timpul până la realizarea unei porți de pătrundere în realitatea acategorială a lumii lui Dumnezeu: "Acum slobozește pe robul tău, Stăpâne, după cuvântul tău, în pace; că văzură ochii mei mântuirea ta, care ai gătit-o înaintea feței tuturor popoarelor..." Cuvintele lui Simeon rostite și la sfârșitul vecerniei însoțesc reîntoarcerea omului la timpul profan, părăsind Liturghia Cerească la care a participat pătrunzând în mod iconic până la marginea lumii spirituale; pătrunderea în întregime în lumea spirituală este posibilă numai prin desprinderea de lumea empirică și intrarea, prin moarte, în veșnicie.

Între interpretarea teologică apuseană și răsăriteană nu există divergențe atâta timp cât se respectă regulile expunerii științifice: punct de plecare, aspectivitate și intercomunicabilitatea. În acest sens, interpretarea specifică Bisericii latine trebuie să pornească de la definirea termenilor specifici, care permit în viziunea metafizicii aristotelico – tomiste identificarea unui "moment" al actualizării lui Hristos, prin transsubstanțiere: înainte de acest moment este prezența substanței pâinii și vinului, după consacrare/transsubstanțiere este prezentă substanța Trupului și Sângelui sub accidentele pâinii și vinului. În acest context putem vorbi despre un moment istoric când *hic et nunc*, prin Euharistie, Isus Hristos se actualizează în spațiu și timp spre folosul omului istoric. Din veșnicie, Hristos coboară în istorie.

Liturghia bizantină, exprimată în interiorul unei spiritualități iconice, trebuie interpretată în spiritul acesteia. Isus Hristos este real prezent în Euharistie, însă omul ajunge la aceasta pătrunzând în realitatea nevăzută a Liturghiei Cerești prin participare la Liturghia pământească ca o icoană a celei nevăzute săvârșite în veșnicie. Omul părăsește istoria până la limita care o separă de veșnicie, întâlnindu-se cu unicul Hristos care din sfânt lăcașul său și de pe scaunul mării Împărăției sale "[...] sus împreună cu Tatăl șezi și aici, împreună cu noi, nevăzut petreci;"²² În sensul timpului

²² Rugăciune spusă de preot în taină, înaintea înălțării Sfintei pâini și a frângerii, în *Liturghia Sfântului Ioan Gură-de-Aur*

iconic a vorbi despre un "moment" al transsubstanțierii reprezintă un abuz de limbaj care corespunde extrapolării rezultatelor unui aspect din cultura și tradiția creștină la aspectul culturii care valorifică aspectul iconic al lumii. Atât considerarea momentului rostirii formei cât și a rostirii cuvintelor epiclezei ca actualizare concretă a Euharistiei în cadrul Liturghiei bizantine nu își au sensul într-o realitate (supusă ce este drept curgerii timpului) în care omul participă la unica și veșnică Liturghie Cerească, mai presus de timp.

Concluzionând problematica timpului în Sfânta Liturghie, putem afirma faptul că interpretarea teologiei latine, cu limbajul categorial specific cât și viziunea participativă a omului din interpretarea care valorifică spiritualitatea iconică, sunt modalități complementare de a explica Liturghia din aspecte diferite, intrate în patrimoniul teologiei creștine în spații geoculturale diferite, care exprimă unicul adevăr învăluit în misterul transcendenței divine care se dăruiește concret în istorie.

Timpul și Sacramentele

Dacă Sfânta Euharistie îl aduce pe Hristos, real prezent (Trup și Sânge), din veșnicie în istorie, celelalte Sacramente fac prezentă "lucrarea Mântuitorului" în spațiu și timp. Însă orice acțiune în istorie este trinitară. Există un singur Dumnezeu, într-un dinamism trinitar, Creatorul întregii lumi văzute și nevăzute. Dumnezeu transcende Creația, fiind mai presus și totodată în Lume. Dumnezeu rămâne ascuns, de ne-atins în misterul transcendenței sale, însă este prezent în Creația pe care o menține în existență și în opera de mântuire a întregii omeniri.

Dinamismul treimic este mai presus de timp. Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt își păstrează identitatea și se întrepătrund neîncetat, din veșnicie (nu există un început și nici nu există un sfârșit). Iubirea divină, principiul spiritual care unifică și dă viață (în spiritul teologiei ioaniene), se revarsă din veșnicie săvârșind orice acțiune divină. Creația este marea operă a iubirii divine, care nu este făcută din necesitate²³ fiind un act liber și conștient al unui Dumnezeu personal: "Și a zis Dumnezeu: *Să fie...*"²⁴

²³ În spiritul gândirii platonice, Binele – *Bonum*, este principiul întregii existențe însă nu poate exista decât prin "împărtășire", prin "dăruire de sine" permanentă, altfel s-ar nega pe sine și nu ar mai exista. Prima consecință este că un astfel de principiu generează lumea din necesitate și această lume este veșnică, ca și *pleroma* – "lumea ideilor" din sistemul lui Platon.

²⁴ Facerea 1, revelează Creația ca un act al voinței divine care implică "Cuvântul" – informația care se actualizează în materie – în "prezența" Spiritului care "se purta pe deasupra apelor."

După căderea omului din perfecțiunea naturală, dăruită de Dumnezeu în cel mai înalt grad în momentul apariției sale ("după chipul și asemănarea Sa" Facerea 1, 26 – 27), începe "istoria mântuirii" în sensul lungului drum pe care omenirea o are de făcut până la revenirea la starea sfințeniei originare. Din veșnicie, Dumnezeu intervine în istoria omenirii, călăuzind poporul care primește planul de mântuire transmis prin Revelație. În perioada Vechiului Testament intervenția lui Dumnezeu este extraordinară, prin intermediul revelațiilor făcute autorilor inspirați sau revelațiilor particulare prin care îi face pe profeți călăuze spre calea care duce spre mântuire și spre plinirea istoriei. "El își revelează pe deplin planul trimitându-l pe Fiul său preaiubit, Domnul nostru Isus Hristos, și pe Spiritul Sfânt."²⁵ În planul istoriei mântuirii suntem acum în Epoca Bisericii, după promisiunea făcută de Isus ucenicilor săi (Ioan 16, 7 – 16), când Spiritul Sfânt revărsat din plin asupra Bisericii face prezentă lucrarea sfințitoare a lui Dumnezeu. Sfintele Sacramente sunt întemeiate de Hristos, sunt ale Bisericii, sunt prezente acolo unde este credința adevărată, fiind mijloace prin care primim mântuirea, acum, ca o "arvună a vieții veșnice."²⁶

Sacramentele sunt opera lui Dumnezeu Tatăl, prin Hristos care lucrează în mod concret încă din momentul instituirii lor până la sfârșitul planului de plinire a Creației, însă cel ce actualizează lucrarea în istorie este Spiritul Sfânt. Spiritul Sfânt constituie o punte de legătură între veșnicie și planul istoriei concrete, mai ales prin Sfintele Sacramente care dăruiesc "har" omului care le primește așa cum se cuvine. Ori de câte ori se celebrează un Sacrament este Hristos din veșnicie care prin puterea Spiritului Sfânt lucrează *hic et nunc* în Biserică.

Materia Sacramentelor, ritualul prin care se celebrează, forma, sunt acte săvârșite în această realitate materială cu valoare iconică pentru așteptările omului istoric; valoarea lor nu se oprește la aspectul simbolic, fiind eficiente, pentru că prin intermediul lor Dumnezeu se coboară din veșnicie făcându-se prezent, în ființă și prin lucrare, însoțind istoria omenirii pe calea devenirii ei istorice. Prin mântuirea actualizată în istorie de Isus Hristos prin opera sa, omul este condiționat *a priori* de voința universală, mântuitoare a lui Dumnezeu. Harul este un dar supranatural pe care nu îl merităm, dar îl primim datorită meritelor lui Hristos și datorită iubirii divine.

Universul întreg, în realitatea văzută și nevăzută este pătruns de Dumnezeu care l-a creat și îl menține în existență. În orice moment realitatea istorică și cea metaistorică este în comuniune prin Dumnezeu.

²⁵ CBC n. 50

²⁶ CBC n. 1114 – 1130

Trăind în istorie participăm prin existența noastră contingentă la planul metaistoric de plinire a Creației. Omul ca individ este liber să aleagă calea iubirii lui Dumnezeu sau calea atașamentului față de aspectul material, iluzoriu și mărginit al lumii; rămâne deschisă posibilitatea citirii semnelor Creației, care se descoperă omului în tumultul spațiului și timpului, dar ca o icoană a Ierusalimului Ceresc îi deschide porțile spre perfecțiunea și dinamismul metaistoric al veșniciei.

Concluzii

Spiritualitatea iconică rămâne și astăzi o alternativă pentru omul contemporan care îl caută pe Dumnezeu. Dacă raționalismul excesiv duce la sărăcirea spiritualității și teologiei creștine, scufundarea totală în irațional se dovedește la fel de periculoasă conducând omul contemporan spre agnosticism și îmbrățișarea unor afirmații eronate despre unicul Dumnezeu, izvorul ființării și Valoarea tuturor valorilor. Creștinismul are nevoie astăzi, mai mult ca oricând de un real dialog cu omul culturii actuale, fiind nevoie de o revalorificare a raționalului și limbajului teologic actualizat de trăirea mistică, mai presus de rațiune, care satisface așteptările cele mai intime ale omenirii.

Raționalul ancorat în aspectul empiric al existenței are nevoie de o deschidere care să îl conducă spre ceea ce este inefabil, însă mereu prezent în viața și așteptările intime specifice ființării umane. Aspectul iconic pe care îl descoperim în măsura în care pătrundem dincolo de limita empiricului ne conduce spre lumea spirituală, mai presus de spațiu și timp. Icoana este o fereastră spre lumea de dincolo, însă caracterul iconic al Sfintei Liturghii ne ajută să participăm la veșnicie, istoria omenirii fiind însoțită de Providența divină. Pătrunzând semnificația profundă a Universului, omul poate trăi în plinătatea existenței sale "în lume fiind" și totuși mai presus de aparența lumii (Ioan 15, 19).

Spiritualitatea iconică de origine bizantină și teologia speculativă apuseană se oferă astăzi ca o sinteză ce completează reciproc limitele fiecăreia în parte. Credința trăită și rațiunea care dă greutate faptelor, îmbogățesc patrimoniul cultural-spiritual al omenirii, devenind o bază pentru apropierea dintre creștini și unicul model etico-religios în care omul contemporan, trup și suflet – materie și spirit, își va găsi împlinirea celor mai intime așteptări, pe calea devenirii istoriei mântuirii.

ETICA CONTEMPORANĂ ÎN CRIZĂ?

IOAN MITROFAN

RIASSUNTO. ETICA CONTEMPORANEA IN CRISI? Diverse questioni in riferimento al fenomeno omosessuale costituiscono preoccupazioni tanto delle società civili quanto della Chiesa. Magistero ha pronunciato opinioni autorizzate, nella dottrina sostenuta dal Santo Padre Giovanni Paolo II direttamente oppure per mezzo dei diversi Dicasteri. Stiamo davanti a un fenomeno sociale e morale inquietante, ladove la legislazione non è ancora ben orientata in questa direzione oppure ha adottato una legislazione permissiva al fenomeno e hanno concesso o intendono concedere il riconoscimento legale alle unioni omosessuali, con le conseguenze sull'adozione dei figli. La presentazione intende di rimettere in attualità e di svegliare l'attitudine ferma contro alle simili aberrazioni legislative. Sono utilizzati argomenti logici e di buona fede, nell'interesse di salvaguardare l'equilibrio sociale conservando l'istituzione del matrimonio, la crescita normale e morale delle nuove generazioni dei giovani. Non di poca importanza è l'influsso tentato di tenere attenti gli uomini politici cattolici, quali per la loro condotta sociale possono e devono influenzare l'abrogazione di una tale legge oppure di opporsi alle iniziative del genere che costituiscono veri sbagli dalla legge naturale stessa.

Preambul.

Reflecțiile ce urmează sunt rezultatul unor îndemnuri pe care Biserica de azi le face global și în diferite ocazii prin reprezentanții săi autorizați, relativ la modalitățile în care este percepută astăzi conviețuirea în celula socială de tip familial. În mod explicit va fi tratată *problematica cuplurilor homosexuale*.

Nu putem face aprecieri globale cum că lumea de azi ar fi mai coruptă decât în alte timpuri; poate mai rafinată în exprimarea "nevoilor" sale care au ajuns să se strige de pe acoperișuri", atunci când este vorba de componenta instinctuală a ființei umane. Poate că revoluția sexuală declanșată cu câteva decenii în urmă în societatea post-industrială a lăsat urme adânci în mentalitatea omului din lumea civilizată; el încearcă să adapteze normele etice la curiozitățile sale și la fantezia ținută trează de elucubrațiile într-un tot incitante și păgubitoare pe care le furnizează mass-media, exercitând un autentic terorism intelectual.

"Proiectele" diferitelor tipuri de cuplu, vor să se erijeze în modernism, cu toate că înclinația spre comportamentul deviant pune serioase probleme de natură psihică determinate de fixații asupra sexualității infantile și neîmplinirea maturizării sexuale. Cu o informare superficială și un libertinaj evident, societatea, lumea de azi riscă să greșească și să compromită principiile fundamentale ale umanității și creștinismului, scopul său final: mântuirea veșnică.

Vom aborda cu această ocazie unul din cele mai controversate aspecte comportamentale ale dimensiunii sociale a omului: unirea între persoane de același sex. Pe lângă flagelul avorturilor și a eutanasiei, a ingineriei genetice culminând cu operațiile de clonare se poate vorbi de fapt că suntem în fața unei culturi a morții, în care valențele naturale și supranaturale ale afecțiunii reciproce dintre persoanele umane – așa cum a lăsat Dumnezeu – sunt periclitate.

Biserica intervine, traducând într-un limbaj accesibil tuturor starea de fapt și precauțiile ce se impun pentru desfășurarea comportamentului de acest fel.

În contrapondere cu multele legislații civile – care încearcă "să se alinieze" la o mentalitate libertină, Biserica trage un nou semnal de alarmă, spunând NU unirii dintre persoanele de același sex, un NU legislațiilor civile care consolidează ideea că se poate concepe viața de "familie" în acest fel – implicând pe cale de consecință creșterea și educarea unor copii (prin înfiere) în cadrul unor asemenea cupluri.

Mai întâi, un succint istoric.¹

De-a lungul istoriei iubirea dintre bărbați sau dintre femei există, fără a fi însă oficializată pe plan social sau politic, de nici o civilizație. În principiu, toate aceste culturi au reprobat fenomenul; s-a vorbit în diferite timpuri în mod diferențiat despre pederastie, sodomie și homosexualitate.

În *societățile antice* indo-europene, greacă, romană, celtică, germanică, slavă etc., se face o legătură între caracterul lor războinic și instruirea tinerilor pentru luptă. Implicit se asociază unele practici sexuale. Li se adaugă inițierile tranzitorii asupra celor de vârstă între 12-15 ani a imberbilor (insoleti) la care se renunță odată cu sfârșitul adolescenței și intrarea lor în rândul cetățenilor Atenei sau Romei. Continuarea unor asemenea practici după apariția caracterelor sexuale secundare era socotit scandal și adulții care continuau să fie practicanți pasivi erau desconsiderați și chiar puși la impozit asemenea comercianților pentru câștigurile realizate în acest fel (*lustralis collatio*).

¹ Cf. Michel Rouche, *Bref historique des attitudes officielles envers les pratiques dites <homosexuelles>*, în *Dossier bimestriel (de) Pastorale familiale*, nr. 5-6/2002.

Intervenția Republicii s-a făcut în favoarea unei societăți sănătoase, interzicând violul adolescenților liberi; nu existau aceleași interdicții relativ la sclavi (așa cum rezultă din relatările împăratului Hadrianus). Interdicțiile de acest fel au fost cunoscute și în Arabia, apoi s-au restricționat actele de "prostituție sacră din temple" ajungându-se până la pedeapsa cu moartea pentru practicile contra naturii (după Codul teodosian). Cu Platon la greci și Filon din Aalexandria la iudei apoi prin învățătura Sfinților Părinți ai creștinătății, aceste atitudini au fost stigmatizate și respinse. Chiar în opinia oficială a Bisericii, Conciliul din Elvira (304) pedepsea cu excomunicarea aceste practici asupra copiilor.

Practica de mai târziu a Bisericii, armonizată cu interesele Statului în păstrarea echilibrului, a fost milostivă; la recidivă însă, deficienții erau deferiți puterii seculare. Codul lui Justinian prevedea castrarea în situații similare; sancțiunile dure s-au extins apoi în lumea germanică și până în Anglia. Practicile vindicative s-au aliniat mereu lumii moderne.

Biserica a intervenit în favoarea apărării vieții, pronunțându-se pentru eliminarea pedepsei cu moartea (sec.XIII). Practicile homosexuale au rămas pe mai departe considerate păcat, atitudinea față de acesta fiind însă diferențiată. În Occident Sfântul Benedict, pentru a preîntâmpina un asemenea fenomen în comunitățile monastice, în situații specifice, a prevăzut în *Regula sa* că "... într-un dormitor monastic trebuie să fie alternate paturile individuale un tânăr și un vârstnic". Penitențialele (manualele de stabilire a pedepselor pentru păcatele individualizate) din secolele VI –XII prevedeau pentru asemenea căderi post îndelungat cu pâine și apă și excomunicarea până la revenirea la viața normală. În asemenea circumstanțe penitentul nu mai era deferit justiției civile. Pentru membrii clerului aceste păcate erau socotite la fel de grave ca și omicidiul, bestialitatea, incestul, avortul,... și se pedepseau mai drastic în comparație cu laicii.

Evoluția istorică a adus pe scena socială Ordinele călugărești în cadrul cărora nu se evidențiază explicit existența acestui fenomen. Pe de altă parte este menționată relația dintre Richard Inimă de Leu și Filip August, după descrierea clasică de "prietenie virilă între camarazii de arme", relație care nu se exprima în manieră sexuală.

Un alt fenomen numeric reprezentativ a însemnat dezvoltarea învățământului laic și clerical, apariția universităților și afluența omogen și exclusiv masculină a tinerilor studioși care terminau studiile cam la 35 de ani. Circondau acestor medii prostituatele care, refuzate fiind, îi taxau pe cei implicați drept sodomiți... opinie răspândită și în alte medii sociale.

În această perioadă (secolul al XIV-lea) sunt cunoscute cazuri celebre de relații de această natură între Eduard II regele Angliei și Pierre de Gabaston, încheiată cu pedepsire exemplară (1326) sau Gilles de Rais (1404-1440) mareșal francez, care a săvârșit - după opiniile autorului citat - între 140 și 800 de acte sodomitice cu ucideri de tineri, și ... a sfârșit-o pe eșafod.

Creștinătatea medievală, mai ales în pătura intelectualilor și artiștilor a fost puternic lovită de această meteahnă. Era de fapt și o criză a căsătoriei, și un mijloc "contraceptiv" acceptat de însăși femeile acelor timpuri. Apoi, pentru a nu crește numărul nemotivat al celibatarilor, au proliferat la nivelul municipalității marilor orașe deschiderea de stabilimente care să contrabalanseze păcatele contra-naturii.

Odată cu *Renașterea*, putem considera începutul celei de-a treia perioade, a individualismului. În timp ce societatea civilă devine mai puritană sub influența protestanților și catolicilor de-opotrivă, în mediile intelectuale și artistice "amorul grecesc" revine la modă. Unii trezesc conștiințele prin lucrările lor de ridiculare a metehnei respective (olandezul Rembrandt), alții fiind tranșant împotriva (filosofii Voltaire, Montesquieu, Rousseau) iar medicii asumându-i pe aceștia ca proprii lor clienți, odată scăpați (scoși) de sub autoritatea bisericească. Transferul de responsabilitate spre autoritatea laică se datora atitudinii iertătoare și miloase a Bisericii. Se menționează în acest sens înclinațiile lui Michelangelo, exprimate în celebra sa pictură din Capela Sixtină, lucru care negreșit era cunoscut și de Papa Iuliu II care i le-a trecut cu vederea. La fel, Caravagio se bucura de o acceptare pontificală. Dacă ne orientăm din nou spre Franța, constatăm că Revoluția n-a schimbat nimic din situația legală; abia în 1810 legislația civilă a prevăzut pedepse pentru fapta întreținerii relațiilor sexuale cu minori, legislație ce a dăinuit până în 1983.

În sfârșit, din secolul XX întreaga societate civilă europeană a condamnat legal, medical și religios practica homosexualității considerând pe făptuitori o minoritate. Abia în 1859 manifestarea a fost "diagnosticată" ca atare în literatura de specialitate și contrapusă heterosexualității.

Sistemele totalitate (nazism, marxism), au adoptat o atitudine contradictorie: la început au fost permissive manifestărilor homosexuale pentru ca apoi să treacă la represalii, ajungând până la pedeapsa cu moartea. În 1968 atitudinea curajoasă a mers până la a cere acestei manifestări statutul de egalitate între persoanele cu și fără asemenea înclinații cât și între heterosexualitate și homosexualitate. În ciuda tuturor încercărilor, nici civilizațiile păgâne și nici creștinismul nu au acceptat "normalizarea acestei deviații comportamentale" și nu au oficializat prin căsătorie asemenea cupluri.

Ce spune Biserica?

Încă din 1994, Sfântul Părinte Papa Ioan Paul al II-lea a abordat public problema homosexualității, oferind opinia cea mai autorizată în combaterea acestei anomalii. Poziția oficială a Bisericii o găsim în Catehismul Bisericii Catolice (nn.2357-2359 și 2396). În anul 1999 aceeași problematică a fost abordată de Consiliul Pontifical pentru Familie, într-o Sesiune Plenară. Opiniile exprimate în acest mod din partea Bisericii vin să contracareze permisivitatea ce rezultă din propunerile de lege elaborate la nivelul Parlamentului European, propuneri menite să elimine discriminările persoanelor care se află în situații similare.

Este foarte clar că în funcție de evoluția diferențiată a comportamentului uman la nivel global, Episcopii – ca principali factori decizionali și apărători ai credinței și doctrinei în teritoriu – sunt chemați să apere demnitatea căsătoriei - baza familiei - și să ilumineze mentalitatea oamenilor politici catolici, spre a-și armoniza influența socială cu gândirea catolică, orientând inițiativele legislative statale în această direcție.

a. Învățătura Bisericii insistă în primul rând pe conservarea însușirilor esențiale ale căsătoriei. Ea vede în cei doi parteneri (bărbat și femeie) care s-au căsătorit o complementaritate a sexelor, realitate evidențiată în toate marile culturi ale lumii. Instituită de Creator, această instituție presupune o dăruire reciprocă și definitivă între un bărbat și o femeie, având la bază iubirea și fidelitatea reciprocă din care rezultă procreerea și obligația de a crește și educa propriile progenituri; în nici un fel nu se pune la încercare logica evidențelor care nu poate concepe o schimbare a rolului prestabilit prin Creație a celor doi parteneri de sex diferit! Tatăl nu va putea niciodată să nască! Cuvântul Sfintei Scripturi este regăsit și în comportamentul uman bazat pe legea naturală. Este vorba de un El și o Ea "bărbat și femeie" (cf.Fac.1,27), egali dar complementari din punct de vedere sexual². Maternitatea este legată de structura personală a

² Ioan-Paul II, *Mulieris dignitatem – Scrisoare apostolică* a Suveranului Pontif asupra demnității și vocației femeii (dată) cu ocazia Anului Marial, Libreria Editrice Vaticana, Editions Mediaspaul, Paris, 15 aug.1988, p.23: "Le fait que l'homme, cree comme homme et femme, soit l'image de Dieu ne signifie pas seulement que chacun d'eux individuellement est semblable a Dieu, comme etre raisonnable et libre. Il signifie aussi que l'homme et la femme cree comme <unite des deux> dans leur commune humanite, sont appeles a vivre une communion d'amour et a refleter ainsi dans le monde la communion d'amour qui est en Dieu, par laquelle les trois Personnes s'aiment dans le mystere intime de l'unique vie divine".

ființei feminine și are dimensiunea personală a dăruirii (cf.Fac.4,1)³ Și aici se poate infiltra o motivație pentru cuplurile de lesbiene care, (prin intermediul unui terț) pot cere însămânțarea artificială spre a-și crește apoi "propriul" copil într-un cuplu nediferențiat sexual. Modelul nu rezistă din punctul de vedere al exigențelor sociale și religioase. "Dacă demnitatea femeii exprimă iubirea pe care ea o primește pentru a iubi la rândul său, paradigma biblică de <femeie> pare să spună că vocația femeii însăși o definește ordinea iubirii".⁴ Conviețuirea și coabitarea sunt elementele specifice legate de constituirea noii familii, prin desprinderea de proprii părinți naturali. Apoi, rezultatul acestei uniri este binecuvântarea și îndemnul lui Dumnezeu perpetuată dintru început în lume, spre a se înmulți oamenii (cf. Fac.1,28). Pentru creștini, aceste particularități sunt amplificate de caracterul de *sacrament* dat căsătoriei de Isus Cristos,⁵ Cel căruia I se atribuie instituirea sacramentelor inclusiv al sacramentului căsătoriei.

În situația de fapt, orice fel de unire – alta decât cea binecuvântată de Dumnezeu, este lipsită de vre-unul din caracteristicile esențiale, astfel încât nu întrunește caracteristicile unei căsătorii autentice; poate de aceea se spune "*uniri libere*", adică lipsite de conținutul esențial al căsătoriei-sacrament. În același timp, în mod expres, în învățătura biblică asemenea *uniri* sunt condamnate ca fiind "acte de gravă pervertire" (cf. Rom. 1, 24-27 s.a.).

Din respect față de demnitatea persoanei, Biserica învață și recomandă păstrarea respectului, compasiunea și eliminarea oricărei forme de discriminare față de persoanele cu asemenea înclinații naturale;⁶ cu toate acestea, nu disculpă înclinațiile homosexuale de adjectivul "obiectiv dezordonate" și practicile în acest sens le socotește "păcate grave împotriva castității" (cf. CBC nn. 2358, 2359, 2396). Nici legislația civilă, de regulă, nu permite discriminarea persoanelor pe criterii secundare, cum ar fi chiar și cel al orientării sexuale, aspect de fapt intim al personalității individuale.

b. Pe fondul existenței unor asemenea manifestări umane se brodează și fenomenul uniunilor homosexuale, care intenționează să fie oficial recunoscute, ele existând în fapt. Această recunoaștere legală conține în aparență o stare de fapt de importanță minoră; doar urmărind logica succesivă acestei recunoașteri ne dăm seama de gravitatea stării de fapt. Nu

³ *Ibidem*, p.70.

⁴ *Ibidem*, p.114.

⁵ Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede "*Dichiarazione su alcune questioni di etica sessuale*", Elle di ci editrice, Collana <Servizio dell'unita> nr.8, Leumann (Torino) 1988, p.11. nr. 7.

⁶ *Ibidem*, nr.8

rezultă că asemenea persoane s-ar mulțumi cu acceptarea și respectul social a stării lor ci vor să impună a fi socotită această stare ca normală și – fiind o stare lipsită de puterea procreativă pe motive dependente de această opțiune a partenerilor – forțează nota și se prevalează de "dreptul" cuplurilor firești care nu pot avea copii dar, care pot să-i înfieze, în condițiile legii (civile). Aici intervin însă preceptele legii morale care trebuie să dea și orientarea globală a Statului în promovarea binelui comun. Se cere o educație sănătoasă mai ales a tinerelor generații privitor la căsătorie și sexualitate. Toleranța față de fenomenele de comportament deviant nu are voie să creeze complicitatea Statului la acesta prin legalizarea sa; aceasta ar fi considerată în spectrul legii morale ca o cooperare la păcatul altuia. Oricine poate ridica în această situație obiecții de conștiință. Este însă de neadmis ca în mentalitatea generală să se stabilizeze o echivalență între heterosexualitate și homosexualitate, câtă vreme aceasta din urmă are ca suport doar comunicarea afectivă și nu și pe cea conjugală⁷.

c. De ce nu este bine ca legislația civilă să acorde recunoașterea legală a unirii homosexuale.

Mai întâi, *rațiunea sănătoasă* ne împiedică să fim de acord cu această legalizare. Chiar dacă legea civilă nu poate cuprinde toate subtilitățile legii morale, ea nu poate sta împotriva rațiunii sănătoase privitor la drepturile inalienabile ale persoanei. Obiecția că o asemenea lege nu vine în contradicție și nu vatămă dreptul nimănui, necesită o sancțiune legată de extensia fenomenului homosexualității care rămâne în sfera privatului, fenomenului de excepție și nu regulă; or tocmai această caracteristică îl obligă pe legiuitor să nu generalizeze un drept care nu există decât ca excepție, să nu declanșeze prin aceasta modificări ale întregii structuri sociale, să nu promoveze o mentalitate și un obicei păgubitor armoniei sociale, protejând prin această reținere binele comun.

Aprofundând apoi, *aspectele biologice și antropologice*, revenim la evidențe: uniunile homosexuale nu întrunesc elementele biologice și antropologice specifice căsătoriei și familiei, asupra cărora Biserica și (de cele mai multe ori) Statul se apleacă cu interes spre a le ocroti. Nu pot fi deci recunoscute legal fenomenele care nu au un suport real, pozitiv și rațional. Fenomenul acesta nu are dimensiunea conjugală a relației sexuale și prin urmare nici consecința firească și legitim legată de coabitare: procreerea.

⁷ Anatrella, Tony, "L'adoption – le pacte civil de solidarite", în *Dossier bimestriel de Pastorale familiale* nr. 5-6/2002, p.4.

Legat de pretenția de a înfia copii, este evident că un asemenea cuplu nu poate acorda acestor copii exemplul și modelul matrimonial autentic ci în mod logic un tip de relații umane distorsionate de la postura firească. Intervine aici o altă obligație a legii: cea de a promova și proteja drepturile copilului. Problema a fost abordată și în forurile internaționale (ONU: Discursul Sfântului Părinte Papa Ioan Paul al II-lea la Adunarea Generală a Națiunilor Unite din 2 oct.1979⁸); aici primează, după cum e și firesc *drepturile copilului*. Biserica s-a exprimat în mod explicit asupra acestor drepturi; amintim doar una din referirile cele mai autorizate: Exortăția apostolică a Papei Ioan Paul al II-lea asupra îndatoririlor familiei creștine.⁹

Pe de altă parte trebuie subliniat *aspectul social* al fenomenului unirilor libere. Sensul firesc al lucrurilor de matrimonial autentic misiunea de a menține echilibrul social (numeric, educațional, relațional). Nu se poate trata din punct de vedere social problema homosexualității în același fel cum este tratată în cazurile individuale; nu poate fi stabilită continuitatea între psihismul individual și dreptul care reglementează socialul. Trecerea la o conduită nediferențiată între masculin și feminin, ar avea la bază doar dorința manifestată dintre două persoane precum și aspectele financiare și patrimoniale necesare organizării contractului social. Acceptând și înglobând în legislație prevederi legate de unirea homosexuală, dimensiunea socială a căsătoriei este denaturată, caracterul heterosexual fiind pus sub semnul relativizării – cu grave consecințe asupra procreării și educării progeniturilor. Se adaugă aici imposibilitatea celor în cauză de a invoca autonomia individuală. Ea este agreată atunci când aduce un aport pentru dezvoltarea persoanei sau a societății; în asemenea cazuri Statul poate interveni cu recunoașterea legală specifică. Or, această particularitate comportamentală a unirilor homosexuale, nu există. Dimpotrivă, ele sunt nocive pentru dezvoltarea normală a societății.

Dacă aprofundăm *aspectul juridic* al problemei, constatăm că nici aici nu există o deplină libertate de a se face orice și oricum. Pe când căsătoriile heterosexuale constituie un suport al dezvoltării sociale și se încaadrează în realizarea bineului comun, unirea homodexuale nu pot acoperi această dimensiune specifică. Apoi, societatea nu recunoaște decât cetățeni și nu preferințe sexuale.¹⁰

⁸ Vezi: AAS 71 (1979), 1159.

⁹ Ioan Paul II, *Familiaris consortio*, Exortăție apostolică, ... Edizione Paoline, a 16-a ediție, 1990, p. 29.

¹⁰ Cf. Anatrella, Tony, *op. cit.*, p.6.

d. Cum colaborează și *ce pretinde Biserica din partea laicilor*, mai ales a celor a căror influență este puternică în mediul politic?

În afară de cetățenii obișnuiți, chemați să se opună fenomenului legalizării acestor uniuni homosexuale, un rol deosebit îl au factorii politici. Parlamentarii catolici, sunt obligați în conștiință să intervină ori de câte ori s-ar supune dezbaterilor un asemenea proiect legislativ, refuzând și pledând pentru eliminarea sa. Dacă asemenea lege este deja în vigoare în vreo țară, atitudinea lor este de a combate și a împiedica aplicarea sa, în interesul conservării și promovării binelui comun. În măsura posibilului, se va interveni pentru abrogarea unor asemenea legi.

Concludem că, deși Biserica are toată considerația față de persoanele cu înclinații naturale de acest fel, nu poate aproba comportamentul homosexual și nici o lege care să recunoască unirea între persoane de același sex. Legislația trebuie să asigure, pretutindeni ocrotirea căsătoriei și apărarea ei de impurificarea – prin asemenea excepții – a prevederilor pozitive orientate spre asigurarea binelui comun. Refuzând să conserve evidențele diferențierilor sexuale ale persoanelor societatea riscă stabilizarea unei confuzii a identităților și relațiilor interpersonale. Crearea și păstrarea structurilor sociale autentice și verificate peste secole, trebuie să se realizeze pe baza schimburilor reciproce și recunoașterea Celuilalt. Refuzul căsătoriei de teama unei ulterioare posibile separări, înclinațiile spre un comportament deviant sau specific unor minorități, legăturile care se vor oficializa între persoane de același sex, etc... sunt tot atâtea tipuri de situații dramatice cu care se confruntă societatea de azi. Neputând acoperi toate realitățile particularizate de viață, legea lasă un anumit grad de libertate omului, permițându-i și determinând în felul acesta persoanei umane asumarea unor responsabilități plecând și ajungând la subtilitățile afectiv-sexuale care au constituit subiectul prezentei analize.

**O PERSPECTIVĂ TEOLOGICO-FUNDAMENTALĂ ASUPRA
CREDINȚEI TRĂITE,
ÎN VIAȚA ȘI OPERELE LUI NICOLAE STEINHARDT**

CRISTIAN F. SABĂU

**RIASSUNTO: UNA PROSPETTIVA TEOLOGICO-FONDAMENTALE
SULLA FEDE VISSUTA NELLA VITA E NELLE OPERE DI
NICOLAE STEINHARDT.** Il presente studio mira a visitare alcuni degli

scritti di Nicolae Steinhardt dalla prospettiva dell'intreccio tra fede ed esistenza vissuta, tenendo in atto un secondo interesse, ossia quello di cogliere da questo autore uno "stile" di vita e di riflessione cristiana e teologica. Partendo dal presupposto che la mistica sia un modo di vivere in cui si sperimenta esistenzialmente l'assoluto di Dio per entrarci in maniera sempre più profonda, tentiamo di indagare teologicamente la «mistica» di questo autore, ossia i passaggi più significativi della sua esistenza, dalla felicità esuberante degli inizi, alla beatitudine calma della maturità. Integrando l'intuizione blondeliana che l'azione feconda l'esistenza più di quanto lo possa fare una mera speculazione, ci approssimeremo alla sorgente del suo tenore esistenziale, da cui desumeremo alcuni tratti e proposte concrete per uno stile di vita teologico aperto al dialogo e attento alle provocazioni culturali dell'ambiente circostante.

Printre feluritele distincții pe care Toma de Aquino le-a făcut pentru a analiza actul uman de credință, adică *credere Deum* (corespunzător cu *fides quae*) și *credere Deo* (corespunzător cu *fides qua*), putem întâlni încă o a treia, în general mai puțin amintită de către tradiția teologică: adică *credere in Deum*. Aceasta din urmă, «explicitează aspectul comuniunii eschatologice –ceea ce am putea numi *itinerarium fidei* (*fides ut via*) sau **itinerarul credinței**»¹. Dincolo de o analiză a conținutului de credință sau al actului de credință într-un anumit autor, -perspective de asemenea valabile pe care însă nu le vom dezvolta aici-, ne propunem să facem o trecere în revistă a traiectoriei relației cu Dumnezeu în existența concretă a călugărului Nicolae Steinhardt de la Rohia. Această perspectivă merge în paralel cu o exigență a Teologiei Fundamentale în special, care în ultima

¹ S. Pié-Ninot, *La Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia, 2002. p. 176

perioadă în diferiți autori² a creat spații mereu mai ample pentru îmbinarea între speculația teologică și experiența concretă a credinței. «În ambitusul catolic, criza modernistă și falimentul *analysis fidei* neoscolastice a redeșteptat atenția către mistică și a dus către felurite forme de reîmpreunare între experiență și teologie, între autorefecție transcendențială și descoperirea unui orizont care deocamdată nu reușește să o înțeleagă (și să o facă înțeleasă)»³.

Vom încerca așadar să facem în paginile care urmează, o lectură teologică a unor aspecte concrete ale vieții de credință a lui Nicolae Steinhardt, ținând ca fir roșu atenția înspre *fide ut via*, indicată de către Toma de Aquino ca fiind parte integrantă a unui crez creștin.

1. Privire teologică asupra credinței trăite

Mistica nu este o simplă experiență sau o teorie abstractă și nici un a trăi spiritualistic și rupt de realitate, ci un mod specific de-a experimenta realitatea în sine. Înseamnă a fi descoperit în propria viață absolutul lui Dumnezeu și a fi încercat a-l extinde în concretul existenței. O probă a autenticității unei astfel de experiențe este sosirea ei neașteptată, necalculată, întâlnirea într-un moment de cumpănă a prezenței Domnului care răstoarnă perspectivele și schimbă întreaga persoană. Vom mai adăuga însă că un al doilea criteriu de verificare a autenticității, este dat de continuitatea unei astfel de experiențe de-a lungul timpului: cu cât implicarea este mai stabilă și mai durabilă, cu atât mai mult fenomenul se va demonstra mai credibil. Vorbind mai pe înțeles, punctul de cumpănă este dat de trăirea cotidiană și de capacitatea de-a întrupa și de-a face să derive acolo (în viața concretă) ceea ce a fost primit prin Revelație. În mistică, nu e vorba așadar de un discurs ce se referă doar la minte sau doar la inimă, ci de o implicare a tuturor componentelor umane. Cum avea să spună H.-R. Patapievic, «am priceput atunci că sfințenia este un mod de-a fi *dans le vrai*, că adevărul nu este o operație intelectuală, ci un mod de-a fi, că a trăi *în adevăr* înseamnă a trăi *cu adevărat*»⁴. Nu în sensul excluderii operației intelectuale, ci integrând-o într-o «trăire teologică» de o amploare mai deplină decât simpla gândire.

Fundamental avem două dimensiuni, adică Revelație/intuiție a credinței și acțiune umană; în continuare ne propunem să surprindem

² Cfr. E. Salmann, *Presenza di spirito*, Edizioni Messagero Padova – Abbazia di S. Giustina Padova, 2000, p.193-208.

³ *Ibidem*, p. 204.

⁴ H.-R. Patapievic, *Zbor în bătaia săgeții*, Humanitas, București, 2002³, p.123.

echilibrul dintre ele în viața lui Nicolae Steinhardt. Dorim așadar să observăm modul în care intuiția credinței poate să fecundeze viața practică, și cum acțiunea din viața practică poate să consolideze însăși intuiția în credință.

Afirmând aceasta, am prefigurat deja ambitusul de studiu ale paginilor ce vor urma. Mistică, reflecție inteligentă și acțiune concretă ne apar ca și caracteristici diferite (ale lui Steinhardt, în cazul de față), iar în același timp sunt împreunate, exercitate în aceeași existență: în ciuda diversității lor așadar, posedă un *teren comun*, și trebuiesc privite împreună în interdependența lor. Ideea de bază așadar va fi dată de considerarea co-existenței lor, de manifestarea lor comun, în cotidian, iar aceasta va reuși probabil să recupereze însăși stilul lui Nicolae Steinhardt (care s-a demonstrat întodeauna ca un iubitor al concretului, al căutării unei legături între trăire gândită, contemplație și traiul de zi cu zi). Menținând și aici punctul de vedere al Teologiei Fundamentale, vom fi conduși spre a observa felurile trăsături ale existenței sale ca și *act de mărturie*: scriind, acționând, rugându-se, întâlnind persoane, Steinhardt dă mărturie despre speranța care-l animă și despre experiența care l-a schimbat.

a. Mistica vieții de zi cu zi

Caracteristic fiecărei experiențe mistice e faptul că de la un moment dat, omul nu se mai poate înțelege pe sine dincolo de aceasta, ci Absolutul devine parte din propria autodefiniție, istorie din propria istorie, punct hermeneutic unde să se întâlnească și de unde pornească atât sentimentele interioare cele mai mari, cât și întâmplările exterioare cele mai nesemnificative. Cu alte cuvinte, o experiență mistică rezultă a fi «un a trebui și un a putea să te definești și să te înțelegi pe tine ca intimitate atinsă și iluminată în partea fondului și orizontului propriului mod de-a gândi, de-a iubi și de-a fi»⁵. *Jurnalul fericirii* își atestă autorul ca un mistic, întrucât în acesta se poate intui circularitatea care pornește de la evenimentul întâlnirii cu Domnul, ce mai apoi se lasă vizitat de reflecție și care animă traiul concret.

Mistică înainte de toate ca și prezență a Domnului. Steinhardt încearcă să-l înțeleagă pe Christos în mod global, și consideră atenția Sa față de el în categoria de **gratuitate**: «Cum de m-a putut zări Christos Dumnezeu? Am fost, din ce în ce, atât de ascuns în mediocritate nemulțumită, în stupidă îngâmfare, în rău niciodată privit din exterior, în glod. [...] Cum de m-a văzut? [...] Cum de s-a miluit?»⁶.

⁵ E. Salmann, *op. cit.*, p. 198

⁶ N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Dacia, Cluj Napoca, 1997, p. 188.

Viziunea sa asupra lui Christos-cavaler⁷, Cel ce pune onoarea celuiilalt și mărinimia înainte de toate, ar putea să dea un răspuns implicit acestui interogativ. Însă aceasta e mai degrabă o întrebare retorică, pentru că vizita lui Dumnezeu păstrează în el sentimentul de stupeoare, dincolo de orice explicație rațională. De reținut afirmația sa asupra *privirii din exterior* câștigate doar prin experiența convertirii. Aceasta i-a dat un mod nou de-a se vedea și de-a vedea, o percepție reînnoită asupra întregii lumi, ce-l va ajuta să treacă la o lectură teologică a toate, toate fiind înțelese ca și *loci theologici*. Când în 1964 va fi eliberat, harul botezului și sentimentul fericirii fiind încă proaspete în el, va trăi ca și revelație o simplă plimbare pe stradă: «*Eu mergând pe străzi: totul e Dumnezeu, eroismul e totul. De aici tâșnește izvorul farmecului și al interesului, flacăra*»⁸.

Ceea ce poate provoca mirare, e descoperirea că se poate circula pe potecile aceleiași existențe, însă într-un mod diferit. Adevărul era acolo, la îndemână, însă nu fusese zărit. Acum însă, că darul privirii din exterior, sau darul **ochiului simbolic** (precum aş prefera să-l denumim⁹) a fost primit și cucerit, sensul și gustul vieții vor deveni evidente. Într-un mod asemănător descria H.-R.Patapievici mistagogia sa către adevăr, în care după un salt existențial ajunge să își dea seama de un "ochi simbolic" similar. «Adevărul nu e niciodată departe de noi; el ne așteaptă undeva în ungherele propriei noastre case, dar numai după o rătăcire însoțită de credință, prin locuri străine, înțelesul alcătuirilor în mijlocul cărora trăim își dezvăluie simplitatea lui fundamental familiară»¹⁰. Întâlnirea cu Christos a devenit istorie din propria istorie, instanță care trebuie căutată în fiecare instanță, fundament pentru autoexegeză care duce spre a vedea ca potențială 'istorie sfântă' propria viață, viața celuiilalt și aceea a lumii. Noua perspectivă o

⁷ Ar fi interesantă o analiză asupra punctelor originale din cristologia steinhardtiană, între care titlul de *cavaler* atribuit lui Isus s-ar distinge cu precădere. Ne propunem să revenim într-un studiu ulterior.

⁸ N. Steinhardt, *op. cit.*, p. 190.

⁹ În mod similar H.U.von Balthasar vorbește despre "ochi simplu" (reluând Mt 5,8), sau "ochi liniștit", "ochi odihnit". «Așadar este o parte esențială din dramatica catolică lupta pentru a obține acea privare care este în stare să îmbrățișeze totul, care este 'catolică' în adevăratul sens al cuvântului. [...] O privire care să nu dea înapoi dinaintea amploarei universale a acestui orizont și care să nu fugă de ceea ce se presupune a fi "devenit mondan" pentru a se refugia într-un spațiu sacral bine protejat, care are însă tăria să citească totul [...] după alfabetul învățat de către Christos». (H.U.von Balthasar, *La facoltà visiva dei cristiani*, in *Homo creatus est*, Morcelliana, Brescia, 1991, p. 62).

¹⁰ H.-R. Patapievici, *op. cit.*, p.122

denumim «ochi simbolic» pentru că posedă această capacitate a unei lecturări superioare, aproape sacramentală, individualizând tot ceea ce în mod ascuns sau explicit s-ar putea presta ca și simbol, purtător de sens sau trimitere către prezența dumnezeiască.

«Numai că nu oricine este în stare să recunoască transfigurarea când o întâlnește. Șmecherii pentru nimic în lume nu o concep; și nici contabilii sau fariseii. În bio-noosfera lor, pe care o duc mereu cu ei, în câmpul lor magnetic nu pătrunde ce nu-i conform crezului lor»¹¹. Steinhardt subliniază cu atât mai mult gratuitatea darului de-a fi deschis ochii, precum și libertatea celui care trebuie să-l primească. Cei ce sunt prea înabisați în propriile scheme, în propriile siguranțe nesigure, nu pot ajunge la o astfel de debalansare, care să le permită să asume pe deplin viziunea Celuilalt, ci vor rămâne în logica mărunță a unei vizuale strâmte.

Trecerea lui Steinhardt la creștinism s-a făcut fără îndoială sub semnul fericirii. Însă dincolo de momentele de convertire în sine, am vrea să surprindem aici pasul ulterior, adică dezvoltarea pe care aceasta a avut-o de-a lungul timpului. Ceea ce înțelege aproape imediat viitorul călugăr de la Rohia, e că starea de fericire este un har dat pentru a întări și a converti, însă că nu avea să dureze pe veci. Iar aceasta chiar pentru că creștinismul e concretețe, credință fără evidență și încredințare fără profituri imediate. «Se petrece, îmi pare, ceva asemănător cu ceea ce trebuie să se fi întâmplat pe drumul către Emaus. Mântuitorul nu mai e printre ai Săi, mirele a plecat. Dar se cuvine să începi tu, om, a secreta fidelitate și un fel nou de fericire, mai în surdină [...] Trebuie să dai tu însuși mai mult, nu mai ești simplu spectator, nuntaș, ci participant cu drepturi egale, asociat, făuritor de fericire pe cont propriu. Trebuie să dovedești un lucru foarte greu, că nu numai începutul – nunta- e curat, ci și că traiul cotidian poate fi menținut la un grad acceptabil de relativă noblețe și demnitate. **La fel** ca începutul **nu** e; și ne doare. Dar tocmai asta e diferența dintre copilărie și maturitate: durerea recunoscută și răbdată, acceptarea inevitabilei diferențe de nivel dintre puritatea nunții și a sărbătorii și impuritatea zilelor de rând și anilor pe șart»¹².

Viața creștină cunoaște diferența dintre copilărie și maturitate, spune el, între puritatea zilelor de sărbătoare și apăsarea zilelor obișnuite: omul trebuie să se obișnuiască să își creeze fericirea chiar suferind în tăcere, acceptând lipsa evidenței lui Dumnezeu, deprinzând «realitatea prezenței

¹¹ N. Steinhardt, *op. cit.*, p. 129. Sublinierea noastră.

¹² *Ibidem*, p.141

Mângâietorului în locul cel mai neașteptat, cel mai arid; în tine»¹³. Stările de fericire există, însă confirmând ceea ce spuneau Sf. Tereza de Avila și Sf. Ioan al Crucii, extaza e legată mai ales de fazele inițiale. Cu trecerea timpului, acestor manifestări vizibile, ‘convulsive’ le iau locul «stări de fericire calmă [...] și cuviincioasa interiorizare». Viața intimă cu Cristos ce devine matură, nu face gălăgie pentru că «merge spre esențe, în vremea ce orice extravaganță oprește atenția asupra amănuntului exterior»¹⁴.

Existența de fiecare zi, odată trecută exuberanța inițială, îl va constrânge să pășească cu propriile-i picioare, să ia act de transformările ce au avut loc în el, să-l facă să înțeleagă la ce punct se găsește pentru a putea să-și găsească echilibrul necesar. Fericirea care la început nu-l lăsa să doarmă noaptea, se transformă acum într-un eroism tăcut, suferitor și anonim, într-o combatere cu sine, dusă înainte zilnic cu constanță: «lucrul cel greu nu este să răspunzi unei situații aprige, fie ea chinuitoare, ci să deprinzi a rezista frecușului zilnic al banalității»¹⁵. În mod concret, acest lucru comportă a învăța să con-viețuiești înainte de toate cu tine însuși, înfruntând atât propriile antipatii cât și slujenia celorlalți.

Toate acestea se propun ca și fond pentru stări ambivalente: el este custodele fericirii pe care Dumnezeu i-o pregătește și la care îl cheamă cu insistență (p. 382), și în același timp este făuritorul aceleiași; e cel ce alege să-L urmeze pe Domnul dar și cel ce a fost smuls aproape cu violență. Dumnezeu este pentru el iubire și dulceață, viziune beatifică, și în același timp este îngerul ce se înfruntă cu Iacob, unul cu care trebuie luptat, Cel ce răvășește existența pentru a face din ea «ceva mai paradoxal și mai greu de înțeles decât a fost vreodată înainte și va mai putea fi vreodată în afara creștinismului»¹⁶. Mai mult, în scrierile care redau anii de închisoare, dar mai ales cei care au urmat eliberării, se remarcă prezența termenului **suferință**, și tentativa de a-i explica prezența în contextul vieții sale, alături de aceea a fericirii (pe care o vede ca și o îndatorire). Devoțiunea preferată devine aceea a crucii («simbolul interferenței cerului cu pământul»¹⁷) care îi transfigurează viața întreagă, punându-i înainte suferința ca și categorie generală de interpretare și companie prietenoasă. «Secretul suferinței nu i se va dezvălui pe deplin omului decât în ziua când va înțelege angoasa Fiului

¹³ *Ibidem*

¹⁴ *Ibidem*, p. 187

¹⁵ *Ibidem*, p. 139.

¹⁶ *Ibidem*, p. 285

¹⁷ *Ibidem*, p. 345

lui Dumnezeu, care-și dă viața și sângele pentru oameni și vede în veșnicul prezent al torturii prelungite până la capătul istoriei lumești, că oamenii nu răspund cu dragoste dragostei lui, că fac totul pentru a o da uitării și tot amână prin acest încăpățânat refuz coborârea sa de pe cruce»¹⁸. Așa cum pentru Dumnezeu suferința cea mai mare constă în îndepărtarea omului (iadul este pentru Dumnezeu un risc veșnic și o înfrângere¹⁹), tot așa pentru om, durerea cea mai atroce este aceea de a-L simți pe Dumnezeu departe. «Cel mai teribil paradox al libertății creștine este că a fi ales de Dumnezeu înseamnă a fi părăsit de El»²⁰ repeta Steinhardt citând-o pe S. Weil. Iar toate acestea sunt pâinea cea de toate zilele, asumată împreună cu fericirea ce trebuie căutată și făurită («prima datorie a creștinului: a fi fericit»²¹), cu credința ce trebuie mărturisită, și cu gentilețea și nobilitatea umană ce trebuie trăită față de sine și față de alții.

Ajungem astfel să vedem, acum din punct de vedere practic, o problemă care ține strict de ambitusul credinței: aceasta se dă în paradoxul cel mai mare, pentru că pur fiind o aderare sigură, credința este caracterizată și de obscuritate. Din punctul său de vedere, Steinhardt se declara uimit de profunzimea existențială a cuvintelor evanghelice *Cred Doamne, ajută necredinței mele!* Și se gândea că acestea conțineau miezul Evangheliei tocmai în contradictorieta lor. Cum se poate regăsi o conciliere acolo unde se crede în ceva în care de fapt nu se crede, unde se mărturisește ceva ce nu este perceput, unde te încredințezi unei prezențe care ți se dăruie chiar în absență?

Aceleași interogative și le pusese Maurice Blondel la sfârșitul secolului al-XIX-lea. Pentru filozoful francez, instanța care rezolvă aporia de-a trebui să trăiești ceva ce depășește capacitatea volitivă și trece dincolo și de cea interpretativă, este **acțiunea creștină**. «Acțiunea dă mai mult decât primește, și primește mai mult decât dă»²². Cel ce a simțit nevoia credinței fără a o avea, **trebuie să acționeze** ca și cum ar avea-o deja, pentru ca aceasta să izvorască în conștiința sa din profunzimile acelei acțiuni eroice care supune omul pe de-a-ntregul fecundității impulsului său. Aceasta de fapt nu pornește de la gândire înspre inimă, ci de la practică preia o lumină dumenzeiască pentru inteligență. Dumnezeu acționează în această acțiune, și

¹⁸ *Ibidem*, p. 269

¹⁹ Vezi reflecțiile din *ibidem*, p. 281

²⁰ *Ibidem*, p. 257

²¹ *Ibidem*, p. 315.

²² M. Blondel, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, San Paolo, Cinisello Balsamo-Milano, 1993, p. 516.

iată de ce gândul care urmează actului e mai bogat cu un infinit, față de cel care îl preceda. Acțiunea a intrat într-o lume nouă în care nici o speculație filozofică o poate conduce sau urma»²³. Blondel afirmă așadar că actul trăit conține în sine ceea ce mintea nu reușește în mod normal să surprindă și să înglobeze, și că acesta deschide vieții cărări noi, mai mult decât ar putea-o face singură reflecția. Ne amintim aici de cuvintele Mântuitorului care spunea că *numai cel care înfăptuie adevărul vine la lumină* (In 3,2) subliniind cât de mult acesta, adevărul, este legat de lucrarea dinamică și nu doar de un act intelectual sau contemplativ.

O idee similară, asupra măreției actului concret, care pornește de la credință și se întoarce tot la ea pentru a o însuși, este prezentă și în Steinhardt. El povestește o scenă din viața poetului francez Henri Michaux, candidat la călugărie, și o face ca și cum ar nara o întâmplare din propria sa existență: «*În mănăstirea unde (Michaux) ar dori să fie primit, se prezintă un candidat la călugărie. Îi mărturisește starețului: să știți, Părinte, că nu am nici credință, nici lumină, nici esență, nici curaj, nici încredere în mine și nici nu pot să-mi fiu mie însumi de ajutor, iar altora cu atât mai puțin; nimic nu am.*

Firesc ar fi fost să fie de îndată respins. Nu așa însă. Ci starețul îi răspunde: Ce-are a face! Nu ai credință, nu ai lumină; dându-le altora, le vei avea și tu. Căutându-le pentru altul, le vei dobândi și pentru tine». Și concludă Steinhardt- «Dăruind altuia ce nu ai –credință, lumină, încredere, nădejde- le vei dobândi și tu»²⁴.

Steinhardt povestește acest pasaj într-un discurs mai amplu care privește paradoxalitatea dăruirii pe care Domnul o cere de la om: omului așadar, nu i se cere să dea din ce are în plus, din ceea ce abundă. El trebuie să se dea pe sine însuși în întregime, pentru ca acest *sine însuși* să fie înmulțit. Dăruind totul, nimicul ce rămâne este umplut până la neverosimil.

Privind în ansamblu viața de credință a autorului nostru, mai ales în etapele ce au urmat închisorii și primirii botezului, obținem o perspectivă ce poate să ne lumineze, dându-ne noi puncte de referință pentru discursul pe care îl dezvoltăm. Am observat în Steinhardt trecerea de la o credință bazată pe evidența harului și a prezenței lui Dumnezeu, la o etapă în care acestea devin mult mai discrete, el trebuind să se încredințeze pe capacitatea proprie de-a vedea și de a rezista. Ceea ce aici stă la bază, e o hermeneutică

²³ *Ibidem*, p. 510. Sublinierea noastră.

²⁴ N. Steinhardt, *Dăruind vei dobândi*⁴, Dacia, Cluj Napoca, 2000, p. 77-78. Tot aceste gânduri inspiră și titlul volumului din care fac parte.

existențială între act și ceea ce împinge la împlinirea actului, între credință interioară și mărturie exterioră, care cu cât sunt puse în practică mai mult, cu atât găesc motive pentru a exista și a continua. Din aceeași perspectivă, P. Martinelli evidențiază într-o reflecție cu privire la mărturia creștină: «Credința de fapt, se întărește dăruind-o, adică aducând mărturie despre adevăr. Tocmai în actul concret al mărturiei [...] cel ce mărturisește descoperă încă și mai mult puterea mântuitoare a ceea ce lui i-a fost încredințat în credință. [...] Ceea ce se comunică interlocutorului este, într-un anumit sens, aprofundat încă și mai mult și verificat de însuși cel ce dă mărturie»²⁵. În actul de-a răspunde oricui cere socoteală despre nădejdea noastră (cfr. 1Pt 3,5), cel ce răspunde nu numai că împărtășește celorlalți propriile-i rațiuni, ci se auto-constrânge să le aducă la lumină, să le pună în ordine, și să devină mai conștient de ele. În toate aceste puncte, am surprins logica credinței care cuprinde adeziune, reflecție și faptă, legate una de alta.

b. Traiul de zi cu zi: cavalerism cu sine și față de ceilalți

Mărturia și fapta ce în viața concretă a lui Steinhardt îi întăresc credința, reies ici-colo din paginile sale (a căror sinteză este încredințată cititorului, datorită lipsei totale de sistematicitate a autorului). În general, ceea ce Steinhardt pune în practică în propria-i existență, este derivația concepției sale asupra lui *Isus cavalier*. Din propriul punct de vedere al credinței (cristologia cavalierească), Steinhardt derivă adesea o adevărată *antropologie cavalierească*, ca și linie pentru o conduită umană inspirată direct din modelul Christos. Vom alege și comenta câteva pasaje pentru a ilustra cât mai clar modul în care Steinhardt își însușește această «antropologie», vitalizând-o în propriile-i fapte.

În această optică, e interesant discursul pe care el îl face despre *bunăvoință*. În starea sa de viață, aceasta nu este doar o facultate la nivel condițional, care se poate alege sau nu, ci devine instinct, reacție spontană. În el așadar, «*se adaogă aici dorința de a le face altora binele, o imparțială înțelegere a oricărui om; nu gentilețea nițel isterică, a celui care a aflat o veste plăcută și se întrece în a fi binevoitor cu toată lumea, ci o mai adâncă hotărâre de a te purta frumos*»²⁶.

²⁵ P. Martinelli, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Paoline, Milano, 2002, p. 182.

²⁶ N. Steinhardt, *op. cit.*, p. 245

Convertirea va atinge și nivelul contactelor umane: după experiența în închisoare, el se simte aproape un alt om, pe calea eliberării de micile și stupidele pretenții omenești care dau naștere la certuri. «*De atunci îmi este nespuse de rușine. De prostii, de răutăți, de scârnavii. De toane. De viclenii. Rușine.*²⁷[...] *Starea de euforie și recunoștință de după botez mă îmboldește să caut prilejuri de-a face binele și a mă arăta cât mai prevenitor, serviabil, fără cusur. Și cât de bucuros mă simt că-s atât de liniștit și de indiferent față de micimile și deșertăciunile din jur!*»²⁸.

Nevoia steinhardtiană de-a concretiza ceea ce profesează la nivel teoretic, îl împinge să analizeze viața în cel mai mic amănunt. Lucruri care în mod normal sunt văzute ca și «mici scăpări», sau care sunt acceptate pentru că «...așa-i omul», sunt stigmatizate de către el cu atenție și răbdare, evitând micile compromisuri sau complăcerea în mediocritate. Consecința pentru raporturile individuale, este aceea a gentileței permanente (de altfel precum spuneam, cristologia lui Steinhardt îl contemplă și pe Christos ca domn, boier, gentil, *gentleman*), arătată față de toți, fie ei chiar și dușmani. «*Consider un semn de noblețe capacitatea de-a vorbi respectuos și tolerant despre adversar*»²⁹. Fără echivoc, ne revin în minte aceleași cuvinte ale Sf. Petru, considerate ca fiind Magna Charta a Teologiei Fundamentale – "Fiți gata todeauna să răspundeți oricui vă cere socoteală despre nădejdea voastră. Dar să fie cu **blândețe și cu respect**, având un cuget curat..."(1Pt 3,5). În mod indirect, noblețea tolerantă de care vorbește Steinhardt, se leagă de atitudinea de deschidere blândă și respectoasă din scrisoarea petrină.

Această atitudine deschide conștiința asupra lucrării lui Dumnezeu și în viețile altora, în ciuda lipsei de strălucire și de evidență, începând de la cele câteva gărzi ale închisorii în care mai reușea să întrezărească un minim de omenie, până la simple figuri anonime pe care le putea încrucișa mergând pe stradă. «*Există eroism și sfințenie. Dar există și o moderație, modestă ce-i drept, nepretențiosă, care și ea este de mare preț. De câte ori nu-s binecuvântați cei care –lăturiș- știu să aplice –omenește, creștinește, românește, bătrânește- litera neînduplecată*»³⁰ (cu privire mai ales la gărzile care în închisoare aveau datoria de-a îndeplini ordine "de sus").

²⁷ *Ibidem*, p. 245

²⁸ *Ibidem*, p. 256.

²⁹ *Ibidem*, p. 246

³⁰ *Ibidem*, p.236.

Eroism și moderație. Aici ies la iveală caracteristicile lui *Christos-cavaler*, atât ca și om dotat de curaj, cât și de *gentleman* care cultivă în inimă altruism și compasiune. Ceea ce Steinhardt trăiește, e o deschidere autentică, este atingerea devenirii «indiferent față de orișice diferență, rezervat și ospitalier pentru tot ceea ce-i sosește – pentru că are o sensibilitate pentru misterul ce conține fiecare părțică a universului»³¹: «*Nimic nu e firesc și totul e de mirare și minunat. Evoluția e o taină și o minune. Întrebările pe care și le pune conștiința sunt o taină. Natura și legile ei implacabile sunt o minune. Din toate părțile enigmele ne împresoară și tabără asupra-ne, neîntrerupt și mai persistent decât razele cosmice*»³². Și citind aceste rânduri, ne amintim de discursul asupra "ochiului simbolic" ce penetrează non-evidențele, pentru a se putea nutri.

Câte ceva din această trăire interioară, trebuie să fi fost observat și de cei ce-l înconjurau pe autorul nostru. Mai mult ca sigur că persoanele care mergeau să-l caute și să-l viziteze pe călugărul de la Rohia, au întrevăzut în el această lumină. Mai ales după tonsura în monahism, Steinhardt a fost ca un catalizator de prezențe, de persoane care duceau la el pentru a-l asculta și a-l întreba.

Am văzut modul în care sinteza credinței s-a produs în împletirea existențială a vieții sale, și am analizat-o până acum dintr-o perspectivă interioară (aceea a motivațiilor personale și a ideilor care, inspirate din credință, stăteau la baza acțiunilor sale). Am greși însă față de experiența sa, dacă nu am considera-o și dintr-un punct de vedere mai exterior: pornind de la întrebarea cum se va fi verificat prezența credinței în raporturile trăite, în întâlnirile cu acești oameni, în munca literară, în corespondență și în studiu. Acestei întrebări vom încerca să-i dăm un răspuns spre sfârșitul acestui punct.

Mărturia continuă a lui Nicolae Steinhardt, această formă de act al credinței trăite, date pentru a face să crească credința celorlalți (și implicit și cea personală), se regăsește în scrierile sale: mai ales în *Jurnal*, dar mai apoi întreaga carte a predicilor (*Dăruind vei dobândi*) e o astfel de demonstrație. *Jurnalul* înglobează pagini minunate de ascetică și direcțiune spirituală, puncte de referință pentru pașii concreți ai fiecărui om: eliberarea de păcat (p. 277), rugăciunea (p. 284), ispita (p. 299), discernământul moțiunilor propriului suflet și al dezamăgirilor (p. 305), indicații pentru cultivarea spirituală a prieteniei (p. 304) etc.

³¹ E. Salmann, *op. cit.*, p. 195.

³² N. Steinhardt, *op. cit.*, p. 247.

Pe lângă acestea, nu uităm și paginile de apologetică a creștinismului, fiind și acestea o formă de mărturie inteligentă asupra lucrurilor crezute. În *Jurnal* întâlnim adesea adevărate eseuri în miniatură. Inteligența sa pare o iscoadă atentă, ce încearcă mereu să făurească punți de legătură cu gândirea umană și cu toate formele sale de exprimare, individualizând puncte de contradicție, insuficiențe, aporii; el revizitează în formă de *flash*-uri episoade din istoria omenirii, decizii politice, motivații ale unor conflicte, pentru a conduce totul la centrul nodal care este Christos, și pentru a găsi în El căi de ieșire cu adevărat umane. Există mici bijuterii de confruntare filozofică cu existențialismul, cu Condorcet, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger. Din punct de vedere literar, e suficient să deschidem aproape fiecare pagină pentru a-i descoperi ca interlocutori ai săi pe Th. Mann, Dostoevskij, Ortega Y Gasset, Stendhal, Dickens. Eroul Francisc³³ al lui Balzac este înțeles ca și antimodel al măreției umane și îndemn la compasiune (opus lui Don Quijote), iar Dumitru³⁴ al lui Mircea Eliade întrupează credința inteligentă și solidă a unui oarecare din popor, împotriva unui pastor anglican agnostic și arogant. Toate aceste personaje sunt adunate de către autorul nostru pentru a realiza hermeneutica credinței și caricatura pozitivă a crezului său.

Steinhardt nu fuge nici înaintea provocărilor științei, arătând modul în care, până și în marile descoperiri fizice și atomice, implicarea credinței este un dat necesar, dacă nu chiar de bun simț (principiul reacțiilor înnăscute ale lui Monod, codul genetic, celulele cu funcțiune transmisivă, principiul evoluției, etc³⁵). Pentru ochiul său simbolic, totul poate și trebuie să fie condus către principiul de origine, fără exagerări sau prejudecăți, ci într-un mod senin și inteligent. Merită privit universul, pentru că aici Dumnezeu «*s-a furișat printre noi. [...] Creația nu este, după tot ce vedem cu ochii și tot ce ni se spune în Sfânta Scriptură, un joc ori un fleac pentru Creator: de vreme ce și-a dat pe unicul său Fiu pentru ea și a luat asupra-și riscul imens de-a pierde partida înseamnă că e ceva teribil de serios și pentru El și pentru noi*»³⁶.

Această aflare a *semințelor Cuvântului* aproape pretutindeni, este favorizată și de faptul că el înțelege că Dumnezeu nu se lasă condiționat de forme, ci se face prezent întrupându-se în funcție de limbajele omenești.

³³ *Ibidem*, p. 61-63

³⁴ *Ibidem*, p. 369.

³⁵ Vezi mai ales *ibidem*, pp. 164-165

³⁶ *Ibidem*, p. 208.

Astfel, Steinhardt face o diferență valabilă și pentru câmpul teologic și religios: «*Christos nu e legat de nici una dintre formele noastre, oricât de frumoase ori de venerabile. [...] Credința, dogmele, biserica sunt nemuritoare și inalterabile; dar culorile, melodiile, veșmintele, graiurile, gesturile se schimbă; [...] Crucea doar e pe veci*»³⁷.

Christos nu este legat de forme, însă creștinul da. Prin întreaga sa operă culturală, Steinhardt ne arată importanța discernământului diferitelor limbaje culturale, pentru că acestea, fiind folosite, să poată deveni canale pentru comunicarea misterului crucii și deci al credinței.

2. Concluzie.

Către o perspectivă nouă asupra credinței în Teologia Fundamentală

A vorbi despre credința unei persoane este un argument delicat, ce se poate face cu prudență și cu maximă pudoare. Aceasta, din cauza faptului că un astfel de studiu se aventurează pe tărâmurile sensibile și ascunse, rezervate mișcărilor celor mai personale ale sufletului și întâlnirii cu Dumnezeu. Însă tentativa noastră a fost motivată de dorința de a înțelege, din punct de vedere teologic, acea parte a trăirii lui Nicolae Steinhardt pe care el înainte de toate ne-a împărtășit-o în scrierile sale și care ar putea servi ca mărturie și exemplificare pentru itinerarul de credință al fiecăruia. Steinhardt nu a fost un teolog, iar această constatare ne ferește de ispita de-a aștepta de la el ceva ce nu ar fi fost îndatorirea lui să dea. Însă întâlnirea cu scrierile acestui autor pune în valoare existența unor moduri diferite și a unor nivele variate de-a vorbi despre Dumnezeu. Având marele public ca și interlocutor, Steinhardt nu a fost interesat de o tratare sistematică, chiar dacă acest lucru nu exclude finețea și precizia introspecției, precum și vigoarea în dezvoltarea propriilor idei. Mai mult decât un limbaj teologic, el recuperează acea formă literară a povestirii și a memorialului, rămânând astfel coerent cu pregătirea și cu caracterul său.

"Teologia" sa este una de natură existențială: marile idei nu sunt niciodată în detrimentul concreteței și a căutării unui canal care să realizeze o comunicare între reflecție și acțiune. Călugărul de la Rohia și-a demonstrat astfel împlinita maturitate monastică, nu doar în viața de rugăciune, ci și în această demonstrabilă unitate interioară, căutată de dintodeauna de monahi ca un apogeu (să ne amintim că etimologia cuvântului *monah* vine de la *monos* - unul, unic, în acest caz un om care

³⁷ *Ibidem*, p. 375

trăiește pe un plan unitar, unificând toate vocile prezente în sine). Considerăm acest lucru ca fiind o învățătură ce ar trebui asumată în Teologia Fundamentală: confruntarea cu pluralitatea interlocutorilor, ce provin din țesutul multiplu al culturii actuale, riscă pe de-o parte dispersiunea. Pe de altă parte însă, exemplul unitarității lui Steinhardt, se pune ca și luare-aminte, pentru a nu ne pierde pe drumul hermeneuticii continue care trebuie realizată între teologie și existență. Probabil una dintre marile probleme care au făcut mai fragilă poziția teologhisirii față de modernitate, a fost faptul că teologia și spiritualitatea nu mai trăiau aceeași circularitate care se verifica în primele veacuri. Amăgită de contestarea adusă-i în numele științei, teologia s-a ferecat mereu mai mult în sisteme raționaliste închise, îndepărtate de verificabilitatea practică și de capacitatea de-a nutri oarecum viața concretă de credință. Pe de cealaltă parte însă, spiritualității i-a lipsit baza solidă a rigurozității reflecției, abandonându-se în sfere exclusiv intimistice și devoționale.

Unitaritatea însă nu trebuie nicidecum înțeleasă ca și un a nu ține cont de contextele culturale. Din contră, o teologie responsabilă trebuie să-și dea seama că orice reflecție asupra religiei este situată într-un ambient cultural determinat, și că până și dogmele se subscriu unei situații delimitate din punct de vedere istoric. Teologia Fundamentală înglobează două tendințe, și anume aceea a *credibilității descendente* (ce privilegiază ca punct de pornire discursul asupra Revelației) și cealaltă al *pornirii ascendente* (care pleacă de la istorie, considerată ca și un punct crucial în care trebuie să intre teologia); dintre acestea două, Steinhardt s-ar apropia mai degrabă de a doua, dată fiind atenția sa pentru latura concretă, trăită, care este vizitată de către harul lui Dumnezeu iar mai apoi reinterpretată.

În acest ambitus, autorul ne poate indica o *via maestra*: el știe să profite de faptul de-a fi prezent față de sine însuși și față de momentul pe care îl trăiește, iar în această instanță, trece prin filtrul rațiunii propriile-i sale experiențe, pentru a le împărtăși cu contemporanii săi. Astăzi, această muncă de unificare și sondaj se face necesară mai mult ca oricând, căci cultura dominantă pare a bate calea unei exasperări a intimității. În sine, intimitatea este prețioasă, însă dacă devine unica măsură și unica siguranță, poate să rezulte strâmtă și dezolantă. E nevoie de-a se lăsa vizitată de către prezența lui Dumnezeu, conjugându-se cu reflecția, estetica, spiritualitatea și comunicarea. Din acest punct de vedere *Jurnalul fericirii* îndeosebi e o tentativă cu adevărat fericită de recuperare și reunire. Este pagina pe care experiența trăită, reflecția înțeleaptă și plenitudinea umană își dau mâna. E

povestirea omului în fața lui Dumnezeu, ce se găsește dincolo de inteligența extremă și de experiența cuprinzătoare: «*Dumnezeu e un Dumnezeu ascuns, (că) trebuie să-l aflăm, să-l descoperim; că lumea Lui trebuie s-o putem descifra. Nimic nu ne e dat mură-n gură, natura e complicată și dialectică, dincolo de complicații și dialectică ni se cere să o deslușim [...] Și până la urmă, în acest rebus, îl găsim pe Dumnezeu ascuns –unde? În locul cel mai puțin probabil fiindcă era cel mai evident –unde nu ne-am fi gândit [...] –în lăuntru inimii noastre*»³⁸. O astfel de căutare cere înainte de toate *pathos*, pentru că labirintul de aventură cu Dumnezeu este destul de încâlcit; sau, cu o expresie de-a lui M. Blondel, e nevoie a fi un om al dorinței: «Omul dorinței este rar; și e unicul care să fie măsura adevărului dăruit, unicul care să posede competența și discernământul în ceea ce privește originea sa. Pentru a o recunoaște, e necesar să nu ne așteptăm să fie așa cum am vrea-o, ci așa cum este»³⁹.

Pentru Teologia Fundamentală considerăm a fi interesantă contribuția lui Steinhardt în ceea ce privește tratarea post-modernității: pur nefiind un exponent direct al acesteia, mult din limbajul și din conținuturile sale rămân încă valabile. Ceea ce se impune ca și exemplu este așadar stilul său (*pathos*-ul față de creștinism), și *înțelepciunea* în a întrupa într-un anume limbaj crezul propovăduit. Specificul său este literatura, însă o literatură exercitată sub zodia Rusaliilor, favorizând adică coborârea Spiritului Sfânt, dar și îmbogățirea și fecunditatea limbajelor omenești. O îndatorire a Teologiei Fundamentale este aceea de-a discerne cultura, de-a se antrena în arta de-a intui direcțiile, și de-a întrezări roadele pe termen lung, nu doar în evenimentele prezente ci și în dezvoltarea lor ulterioară. A discerne așadar, fugind atât o atitudine de ostilitate negativistică, cât și una de acceptare naivă, promovând conținuturi pozitive: «Discernământul este un mod specific creștin de-a citi realitatea, care tinde să individualizeze într-un mod cât mai uman cu putință umbrele și luminile unui ambient social. Discernământul [...] caută să recunoască prezența Sfântului Spirit în uman; ampliază metoda de citire a unei situații, trecând de la descrierea factorilor exteriori la reflecția asupra atitudinilor sau dispozițiilor celor mai profunde ale persoanelor: dacă Spiritul lucrează, atunci roadele nu vor lipsi»⁴⁰.

³⁸ *Ibidem*, p. 262.

³⁹ M. Blondel, *op. cit.*, p. 505

⁴⁰ M. P. Gallagher, *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, San Paolo, Cinisello Balsamo-Milano, 1999, p. 169-170

A HISTORICAL APPROACH TO THE DEVELOPMENT OF THE DOCTRINE OF JUSTIFICATION IN THE THEOLOGY OF PHILIP MELANCHTHON (1518-1560)

CORNELIU C. SIMUȚ

REZUMAT. O ABORDARE ISTORICĂ A DEZVOLTĂRII DOCTRINEI DESPRE JUSTIFICARE ÎN TEOLOGIA LUI PHILIP MELANCHTHON (1518-1560). Articolul începe cu un scurt studiu al doctrinei despre justificare în tradiția catolică medievală, trecând în revistă câteva dintre cele mai importante aspecte dogmatice ale teologiei lui Toma d'Aquino, Duns Scotus, Petrus Aurioli și William of Ockham. În continuare, este analizată doctrina lui Melanchthon despre justificare, în cadrul căreia au fost identificate trei etape de dezvoltare. În primul rând, teologia timpurie specifică primelor scrieri ale lui Melanchthon: *Învățăături teologice* din 1518 și renumitul *Loci communes* din 1521. Această perioadă este dominată de preocuparea lui Melanchthon de a studia mai ales efectele păcatului asupra diferitelor aspecte ale naturii umane, doctrina despre justificare fiind formulată din această perspectivă. Teologia de maturitate a lui Melanchthon este dezvoltată în mai multe scrieri dintre care cele mai semnificative sunt *Scholia Epistolei către coloseni*, *Confesiunea de la Augsburg*, *Apologia Confesiunii de la Augsburg* și edițiile ulterioare ale *Loci communes*. În acești ani Melanchthon și-a formulat doctrina despre justificare ținând cont de hotărârile lui Dumnezeu *in foro divino*, de aici și expresia de justificare forensică, specifică teologiei sale. Ultima parte a studiului se concentrează asupra teologiei târzii a lui Melanchthon și, în special, asupra contribuției lui la redactarea *Cartei de la Regensburg*. Nu în ultimul rând, este amintită controversa lui Melanchthon cu Andreas Osiander, un alt renumit teolog lutheran, care l-a obligat pe Melanchthon să-și reformuleze mai ales învățătura despre imputarea neprihănirii lui Cristos.

Introduction

Philipp Melanchthon is unfortunately one of the less known theologians of Lutheran Protestantism at least in Eastern Europe. Evangelical theologian and philosopher, Melanchthon was not only the closest co-worker of Luther, as most of the specialized studies affirm, but also the first systematician of the Reformation, who in 1521, when he was only 24, published *Loci Communes Rerum Theologicarum*, considered the

first protestant treatise of dogmatic theology.¹ A year before, in 1520, at Luther's special request, Melanchthon had written *Theologica Institutio in epistulam Pauli ad Romanos* and *De Studio Doctrinae Paulinae*. Having arrived at Wittenberg in 1518 – at the age of 21 – after he had successfully graduated from the Universities of Heidelberg and Tübingen,² Melanchthon began his theological career, supporting his ideas from his own biblical exegesis³ and not depending upon Luther to such a great extent that we should deem him as an unworthy epigone of Luther.⁴ Melanchthon had always been ready to defend his own theses⁵ in public disputations, even before he graduated from university. His graduation thesis was about the doctrine of justification and it consisted of 24 articles. By that time, Melanchthon had launched a challenge to theology by affirming that the church has no need of any articles of faith, except for those from the Holy Scriptures and that the authority of the general councils of the church is inferior to that of Scripture.

¹ Bernard M. G. Reardon, *Religious Thought in the Reformation*, New York, 1981, p. 122.

² For a more detailed study about the life and work of Philipp Melanchthon, and also about his arrival at Wittenberg, cf. Manschreck, *Melanchthon, The Quiet Reformer*, 158-183; Reardon, *Religious Thought in the Reformation*, 118-122; Hillerbrand, *The Reformation in Its Own Words*, 372; Stupperich, *Melanchthon*, 10-150.

³ Cf. Reardon, *Religious Thought in the Reformation*, 120. Reardon thinks Melanchthon was more rooted in Scriptures than Luther.

⁴ Cf. Charles P. Krauth, *The Conservative Reformation and Its Theology*, Minneapolis, 1978, 201-258. Krauth and the entire conservative Lutheran school considers Melanchthon a theologian who lacked creativity and became a real theologian in the shadow of Luther, deemed the "brain" of the Reformation, the best Lutheran theology has ever produced. Krauth thesis is obviously childish, and subsequent research in the field of historical theology confirms it. For example, Bernard Reardon and Lowell Green are only two names who tried (and succeeded) to make a reevaluation of Protestant theology, and also a rediscovery of the theology of Philipp Melanchthon, to whom they ascribed the place he deserved in the Christian tradition.

⁵ It is exactly this steadfastness and readiness in defending his own opinions that brought Melanchthon the anonymity in which he has lain for more than four centuries. The Gnesio-Lutheran school (ultra-conservative) influenced the historiography to a larger extent that it has been initially believed. Melanchthon was not studied as one of the main theologians of the Reformation, alongside Luther, for the very reason that his ideas had not always been the same as Luther's. Unfairly left aside especially because of his theology of the Eucharist (which very much looked like Calvin's), Melanchthon was not known as an important theologian, so his life, work and activity were almost ignored before 1955. For more details, cf. Lowell Green, *How Melanchthon Helped Luther Discover the Gospel. The Doctrine of Justification in the Reformation*, Fallbrook, 1980, 118.

In this study we shall deal with the evolution of Melanchthon's doctrine of justification, which is, without any doubt, the most important doctrine of his entire theology. Thus, the doctrine of justification will be considered chronologically, beginning with Melanchthon's arrival at Wittenberg until his death. A *sine qua non* condition of understanding the theology of Melanchthon and, of course, the entire theology of the Reformation, is that Melanchthon had studied all his life, being always open to dialogue and ready to review his opinions according to his own biblical exegesis or on the basis of the discussions he had with other theologians, as long as the Holy Scripture was considered the final authority in dogmatic matters. Consequently, Melanchthon's theology of justification from 1518 is not the same as the one from the late 1550's. But, before analysing Melanchthon's doctrine of justification more earnestly, we shall briefly deal with the main soteriological doctrines of the Late Middle Ages, for a better understanding of the context in which Melanchthon formulated his own doctrine of justification.

I. The doctrine of justification in the Late Middle Ages

The doctrine of justification has surely been one of the most controversial issues throughout the entire church history. Even if it was not a problem of the early church⁶, the real trouble beginning only in the Middle Ages, the doctrine of justification was and still remains one of the main problems of the contemporary church. How is man saved? What is the role of man in salvation? What is the role of God in salvation? Who is the most important in salvation: God or man? What are the results of salvation? Who has the initiative in salvation? These are just some of the main questions which, starting with the Middle Ages, have tormented the Church of Christ dividing it into confessions with different approaches to the same doctrine of salvation. In fact, the doctrine of justification is the core of discord in Christian theology, because it separates the churches of the Reformation from the traditional Orthodox and Catholic churches.

Generally, medieval soteriology considers that fallen man becomes righteous again by the following: firstly the *infusion* of divine grace (consequently, the man depends directly on the church and on sacraments⁷),

⁶Cf. Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, Michigan, 1996, vol. II, p. 57.

⁷ It is very important to mention that until the golden age of the Middle Ages (Toma d'Aquino, Duns Scotus, William of Ockham, Gabriel Biel, Conrad Summenhart), Augustine's soteriology was the basis of medieval theology. Augustine argues in favor of a sacramental soteriology,

secondly the *free will* of man to move away from sin, and thirdly the *forgiveness of the guilt of sin* through the absolution offered by the priest. It should be said here that most of these elements may be easily found in various theories issued by some of the most important medieval theologians.⁸

Thus Toma d'Aquino supported the theory of grace in the soul as co-natural reality of man. He explains this by means of Aristotelian philosophy. Grace is not a substantial form, but an accidental one. Consequently, grace is not anything that belongs to the essence of man. God makes the *infusion* of grace, without which man cannot become a Christian. Grace remains in man and cannot be lost. Accordingly, grace is really and accidentally present in man.

Duns Scotus criticizes the doctrine about the *infusion* of grace supported by Toma d'Aquino. Being strongly influenced by Augustine's doctrine of predestination, Duns Scotus affirms the will of God is the one that makes man a Christian. God may live wherever He desires, but man is saved because God wants this to happen, not because he deserves salvation due to some inner qualities. Scotus criticizes d'Aquino because the latter binds God to the sacramental system, through which the *infusion* of grace is made. He claims that nobody is accepted by God as a result of his or her inner will and purposes. God owes nothing to anybody, but to Himself, that is to his own soteriological system. Lastly, Scotus says there are differences between God's will (the will of God is necessary and very important as it refers to the election of the saved and of the damned) and the fulfillment of God's will (it refers to the way man is saved, especially to the church and the sacraments). Consequently, the importance of the church, sacraments and priests consists in the fact that they are elected for the salvation of man as means. The most important thing for Duns Scotus is the will of God. The way through which it is realized is of secondary importance. Man is worthy of salvation only because God wills this to happen.

because, he said, the advantage of Christianity over manichaenism and platonism is the *sacramentum*. In Augustine's opinion, the healing power of the will and the power that can restore the self-control of the fallen man is primarily the Incarnation of Christ and then the sacraments of the church. Thus, the church is an extension of the Incarnation, and therefore it (i.e. the church) can forgive sins, just like Christ. The sacraments of the church are the power that really changes life (*gratia gratum faciens*). Because the church is an extension of the Incarnation, its sacraments do not depend on the moral quality of the minister (*ex opere operato*, unlike *ex opere operantis*, according to which the sacraments depend on the moral quality of the minister). For more details, cf. Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, London, 1980, 22-29.

⁸ The book written by Ozment, *The Age of Reform*, provided the basis of this chapter.

Toma d'Aquino and Duns Scotus are the "pillars" of medieval soteriology.⁹ Despite this, medieval soteriology has another two exponents, Petrus Aurioli and William of Ockham, who, although defenders and followers of the previous two, decisively brought their own contribution to the development of medieval soteriology.

Petrus Aurioli takes the theology of Toma d'Aquino *in extremis*. He criticizes Duns Scotus, saying that the divine acceptance consists of the one who is received and saved. Salvation is *in re*, and its basis is love. We must not forget that the age when Petrus Aurioli wrote his treatises was a time of tremendous confusion, and the papacy was fighting to maintain its supremacy in France and England. Aurioli's theology supports the decisions of the church, the sacraments and it is against any attempt to limit its power, as the Scotist doctrine had done. In Aurioli's opinion, good works performed in love are by themselves (or in an intrinsic manner) accepted by God through the *potentia Dei absoluta* and the *potentia Dei ordinata*.¹⁰

William of Ockham stresses to the point of exaggeration the doctrine of Duns Scotus and criticizes Petrus Aurioli. One of the most important statements of Ockham is that, through His absolute power, God can save

⁹ Their soteriology is sacramental. Even if we do not analyse their doctrine about the sacraments, we must draw the attention to some matters. Toma d'Aquino considers the sacraments as instruments of divine grace, because they contain communicated grace. As a result, sacraments are indispensable to salvation. On the other side, Duns Scotus thinks that sacraments are efficient not because they contain the communicated grace, due to some inner qualities, but because God wants to be present in them with His grace. In conclusion, sacraments are means of grace for both theologians, with the comment that in the case of Duns Scotus, they are subjected to the will of God. Cf. Ozment, *The Age of Reform*, 35.

¹⁰ At this point, a brief explanation of these two concepts is needed. The *potentia Dei absoluta* (the absolute power of God) and the *potentia Dei ordinata* (the ordained power of God) are complementary. According to the definition of Pierre d'Ailly, the *potentia Dei absoluta* represents the infinite range of possibilities of God. The *potentia Dei ordinata* represents a restrained number of possibilities, according to which God chose to work in the world. Consequently, we may say that the *potentia Dei absoluta* is manifested in ontology (in fact, for the medieval theologians, it represented the manifestation of the *Deus absconditus*), and the *potentia Dei ordinata* is manifested in economy, as it is the manifestation of the *Deus revelatus*. *Via antiqua*, represented in theology by Toma d'Aquino, supports the *potentia Dei ordinata* (physics is included in metaphysics). *Via moderna*, represented in theology by William of Ockham, works with the concept of *potentia Dei absoluta* (physics is separated from metaphysics). For more details, and in order to see the way in which these doctrines influenced the theology of the Reformation, especially Luther, Calvin (*via moderna*) and Zwingli (*via antiqua*), cf. Heiko A. Oberman, *The Impact of the Reformation*, Edinburgh, 1994, 3-21.

without the *infusion* of grace, that is without manifesting His ordained power. His extreme insistence the *potentia Dei absoluta* makes Ockham reaffirm Augustine's doctrine of predestination and the contingent character of the church, sacraments and priests. Thus Ockham offers an example. He claims that the salvation of Christians is realized through the *potentia Dei ordinata*, i.e. according to the rules instituted by God and within the limits of the Incarnation¹¹, while the apostle Paul's salvation was made through the *potentia Dei absoluta* (i.e., in a different manner from the common way), a viewpoint that was supported later by Erasmus. If in Aurioli's case there was a connection between love (the *infused* grace) and salvation, in Ockham's case there is no connection between love and salvation. Taken up to its last consequences, Ockham's theory may claim, for instance, that hate, not love, may be a part of salvation, as well as that God could have become incarnate in a donkey, not a man.¹² In conclusion, man can receive the necessary grace for salvation by doing his best (*quod in se est*). Ockham's doctrine is different from that of Pelagius in that it does not claim man can earn salvation by his own effort but only the necessary grace for salvation.

These are the main medieval (scholastic) doctrines of salvation. In his extravagant and fairly bombastic style, Luther declared the whole medieval theology (with the notorious exception of Gregorius of Rimini¹³) as being impregnated with Pelagianism. But what was Melanchthon's opinion?

II. The doctrine of justification in the early theology of Melanchthon (1518-1529)

At least at the beginning of his theological career, when he arrived at Wittenberg on the 25th of August 1518, Melanchthon did not have a very

¹¹ Calvin's theory of *extra calvinisticum* is also very interesting. According to this theory, God can act beyond the limits of the Incarnation. In fact, *extra calvinisticum* is a continuation of Luther's doctrine of the *potentia Dei absoluta*. Cf. Ozment, *The Impact of the Reformation*, 20.

¹² This is the classical criticism of ockhamism. Cf. Ozment, *The Age of Reform*, 40.

¹³ Gregorius of Rimini (1538) accused Ockham of Pelagianism, because he shared Augustine's pessimism about fallen human nature. De Rimini thought Adam had needed the grace of God in order to do good works before the Fall, so that fallen man is in a much greater need of the grace of God. The extremism of Gregorius of Rimini (as in the case of Augustin and Calvin) ended up in the doctrine of the double predestination from eternity, of some to eternal life, and of others to eternal damnation. Another great scholastic theologian, Gabriel Biel (1420-1495), defended Ockham against Gregorius of Rimini. Cf. Ozment, *The Age of Reform*, 42.

good opinion about scholastic theology. In his inaugural speech, held on the 29th of August¹⁴ and entitled "About the improvement of the study of young people", Melanchthon strongly criticized Toma d'Aquino, Duns Scotus, Durandus and Bonaventura, and also their followers, whom he deemed "barbarians who practice barbarous arts".¹⁵ He thought that the contempt towards the Greek language, the neglect of mathematics and sacred studies, the corruption of classical rhetoric and dialectics (the science of logic) appeared in universities because of them.

Likewise, Melanchthon associates the decadence of medieval piety to the decadence of the study of letters and to the break of the "alliance" between humanist and theological studies. Instead of scholastic authors, Melanchthon suggests the study of Plato, Homer, Vergilius, Horatius and of "the true and historical Aristotle" (instead of the Aristotle of scholastic commentaries).¹⁶ Defending a philosophy which was meant to work for public welfare, Melanchthon harshly criticized the philosophical "delirium" of the scholastics, because he thought it had no practical utility, but only a speculative use.¹⁷ Consequently, it seems that medieval theology was not a worthy pattern to be followed at least for Melanchthon. As such, Melanchthon particularly moved away from scholastic approaches to the doctrine of salvation. As such, what follows is an analysis of Melanchthon's doctrine of justification, but before this two things must be made clear. Firstly, this study is organized chronologically, as mentioned in the introduction. Thus, Melanchthon's doctrine of justification will be portrayed from 1518, when he published his *Theological Institutes* (which preceded the first edition of the *Loci Communes* published in 1521) to his death in 1560. A special attention is due to the transition of his early theology of justification to a more mature approach. Secondly, it should be said that in Melanchthon's theology *justification* is not a synonym of *salvation*. Thus justification is a step within the larger process of salvation, which includes sanctification and glorification.

¹⁴ A much more detailed account of Melanchthon's arrival at Wittenberg would be interesting to read. Cf. Green, *How Melanchthon Helped Luther Discover the Gospel*, 118.

¹⁵ Cf. Ozment, *The Age of Reform*, 311.

¹⁶ Cf. Ozment, *The Age of Reform*, 311.

¹⁷ Melanchthon strongly supported the idea that philosophy and, in fact, all humanistic disciplines, must be studied in schools to the benefit of people. He had always believed that humanism must not distort the message of the Gospel. For more details, cf. Green, *How Melanchthon Helped Luther Discover the Gospel*, 121.

The Theological Institutes (1518) and the first edition of the *Loci Communes* (1521)

The *Theological Institutes* is Melanchthon's first great systematic work, published in 1518-1519, and it preceded his more elaborate study, *Loci Communes*, whose first edition appeared in 1521.¹⁸ In his *Theological Institutes*, Melanchthon is concerned with the doctrine of justification and its collateral aspects: sin, law and grace. Melanchthon's doctrine of justification starts from a doctrine of sin that moves away from any scholastic understanding, and is based – to a greater extent – on the authority of Augustine. Sin is not isolated from works; its source is the very corruption of the heart and emotions. In other words, sin is self-love (*amor sui*). However, in the *Loci Communes* of 1521, Melanchthon approaches the problem of the free will before discussing the problem of sin.

Human emotions (*affectus*) have control over the will (*voluntas*). At this stage, Melanchthon does not agree with the terms "reason" or free "will", and he prefers to talk about the "cognitive faculty" and the "faculty which is subjected to emotions" (love, hate, hope, fear, etc.). Reason is incapable to control emotions. Reason may give advice, but it cannot compel. Melanchthon thinks that sin deeply penetrates the entire human being and does not limit itself to some external works. In Melanchthon's opinion, the claim that man is free to perform good works and, consequently, to deserve divine grace is nothing but a huge mistake. As previously shown, human nature is led by self-love (*amor sui*). Man cannot even choose to love, let alone love God: "The Christian acknowledges that nothing is less in his power than his heart", Melanchthon writes.¹⁹ *Original sin*, the innate bias of man to commit sin, is a kind of present and corrupted or depraved desire. When Scriptures talk about flesh (*σάρξ*), they do not mean only the body as in medieval theology, but the entire human tendency and disposition; no aspect of human being is excluded.

In the following paragraphs, Melanchthon approaches the doctrine of law, whose main function is to clarify the meaning of the concept of *sin*, to affirm what is good and to forbid what is evil. Melanchthon is convinced that such an action is necessary in order to crush human self-sufficiency. Thus reason sees the law as being "the corrector of crimes" or "the guide to a better life", while the Scriptures talk about the law in more dramatic

¹⁸ Our study follows the chronology suggested by Bernard Reardon in *Religious Thought in the Reformation*, 121-142.

¹⁹ Reardon, *op. cit.*, 124.

terms: "the power of wrath" or "the power of sin": The work of the law is to kill and to damn, to reveal the root of our sin and to perplex us... It mortifies not only avarice and desire, but the root of all evils, our love of self, the judgment of reason and whatever good our nature seems to possess.²⁰

When man realizes he is a sinner, his first impulse is to run to the law in order to find a shelter because he cannot stand before God due to the corruption of his heart. However, man cannot obtain salvation through his own powers because of original sin, which is thought to be an "inborn passion, a ravaging assault, by which we are dragged into transgressions."²¹ So, man runs to the law in order to find a sort of refuge, that is he tries to do good works according to the "external" requests of the law. This action is suggested by reason. The real problem appears when man realizes that even the law cannot be of any help, it does not change him and the only thing left for him to do is sin again. Melancthon gives two reasons why the law is incapable to set the sinner free. First, the power within man which corresponds to the law is reason (*cogitatio*). If liberation comes by the law, then reason should be strong enough to change the emotions of the heart. This could be true theoretically but in reality this is impossible. Sin defeats the sobriety of the heart. Thus, man does not observe the law, even if reason tells him to do so, but gives free rein to his sinful desires.²² Secondly, human will is as weak as reason in obeying and fulfilling the commandments of the law. As Melancthon suggests, the will may at best assist the performance of legal acts (*opera legis*). These acts have no value before God, as long as they are performed without love and without the inner desire to do them. If performed without self-dedication, these legal acts or works are of no use to justification.

As it cannot work either by reason or by will, the law has consequently no power to save but only to bring about other damnations. Melancthon claims that the law cannot delete sin from the past and cannot provide the necessary power for the avoidance of sin in the present. The law does not provide the necessary power for its fulfillment; thus the law is only a kind of whip (*flagra*), which tortures sensitive consciences and produces much suffering. In Melancthon's opinion, the result of such a state of facts is hatred towards

²⁰ Melancthon quoted by Reardon, 124.

²¹ Melancthon quoted by Green, 129.

²² At this point, Melancthon admits his teaching is opposed to that of scholastic theologians and pagans but he also claims that all have been mistaken in trying to work on their reason in order to improve their morals. Melancthon goes as far as to say that not even one of the great scholastic doctors, together with their sentences, did not succeed in changing a single human heart towards good. Cf. Green, 130.

the law; more specifically, he means hatred which appears consciously or even unconsciously. As long as the law is the law of God, hatred would also be directed towards God. The man who begins to hate God because of the law has a totally different perspective about God: God is not a God of love any more but a God of revenge: "From the sweet name of God is made the name of a Hangman or a Avenger or even harsher than these. For that cause Paul said that the letter kills and the Law works wrath."²³ Thus, the law does not save or justify man, but it condemns him. If man can be really saved, then he must be saved by another power, not by the power of the law.

This gives Melanchthon the possibility to talk about the grace proclaimed through the Gospel. According to Melanchthon the Gospel brings to humanity the power of grace and righteousness, for which Christ is a pledge. Melanchthon's doctrine of Gospel and grace is different from the Catholic approach in many aspects. Thus, in Melanchthon's writings, grace must not be understood in the scholastic sense of *gratia infusa*, i.e. the infusion of certain qualities, but as in Scriptures, i.e. as divine favour, God's benevolence towards us. Grace means forgiveness and removal of sins. Justification comes as an acceptance of the Gospel by faith. Melanchthon is sure that the doctrine of justification by works is false: "When justification is attributed to faith, it is attributed to the mercy of God; it is taken out of the realm of human efforts, works, and merits."²⁴

The only justification we have is *imputed* (not *infused*) to us by God on the basis of Christ's merits. This idea, which somehow foresees the doctrine of forensic justification, will be developed by Melanchthon in his subsequent works. Salvation, as described by Melanchthon, is made by Christ and perfected in us by the Holy Spirit. Christ is the propitiatory work that made the sinner deserve the purifying Spirit, by whom he is cleansed of his sin.²⁵

²³ Melanchthon quoted by Green, 131.

²⁴ Melanchthon quoted by Reardon, 125.

²⁵ The very next stage in Melanchthon's argument is the discussion about faith. In his theology, faith is not described as in medieval theology: neither *fides informis* (incomplete faith, intellectual acceptance only), nor *fides formata* (perfect faith, accompanied by *caritas*, that is good works). Faith is simply *fiducia* (trust in the divine mercy promised by Christ). To trust God means to respond to Him in any circumstance, in any hardship, in life and in death. Cf. Reardon, 126. Actually, this is Melanchthon's mature doctrine of faith. In 1521, Melanchthon offered the following definition of faith: "Faith is the firm awareness about the Word of God; by faith we are illuminated and God is shown to us." Cf. Green, 132. This definition is strange enough, because we know that Luther and Melanchthon developed the idea (which belongs to the Reformation only) of faith as trust (*fiducia*), as we have previously shown. This must not make us wonder, because we already know that Melanchthon constantly reviewed his theology, modifying and improving it.

During the first stage of his development as an Evangelical theologian (1518-1521), Melanchthon did not build a complete understanding of justification. Thus, justification is the reception of grace by which man has the necessary faith to acknowledge Christ as the author of his righteousness, because the death of Christ brought satisfaction for his sins. Due to His merits, Christ obtains the Holy Spirit for all believers, He gives Him (the Spirit) to them, and the Spirit works righteousness in each one of them. Melanchthon stresses the functional aspect of justification, the receiving of grace, the acknowledgment of Christ, the change of feelings, the bias towards good and the move away from evil, the peace (*tranquillitas*), received as a result of the acceptance of justification. All these come to believers due to the merits of Christ (*propter Christi meritum*), i.e. sins are not put on the account of the sinner, but on Christ's.

We must notice that while Luther stressed justification by faith (*sola fide*), Melanchthon stressed justification by grace (*sola gratia*), which emphasizes the exclusivity of God's initiative in the act of salvation. These approaches do not mutually reject themselves, but they are both fundamental elements of biblical justification.

III. The doctrine of justification in the mature theology of Melanchthon (1530-1540)

Melanchthon's theology has always been "on the verge", in the sense that it could be interpreted as synergism. Luther, however, firmly rejected any sort of human cooperation in the act of salvation, and proclaimed the slavery of human will. In other words, the will is not free to decide in spiritual matters, but only in moral matters.²⁶ Melanchthon's concern was that Luther's doctrine destroyed human responsibility and provided a false assurance. As such, Melanchthon stressed individual responsibility and ascribed a greater power to the will. This meant that Melanchthon could not agree with the idea that God saved man by faith, so that he could go on with his life without the slightest need for works.

What is man's contribution to salvation? What is God's contribution to salvation? Are good works necessary? Can we speak of synergism? The doctrine of justification as a *forensic* action of God actually saved Melanchthon's theology.

²⁶ See the dispute between Luther and Erasmus. Cf. Green, 200.

The doctrine of *forensic justification* made Melanchthon reconsider his doctrine of the law and Gospel. The law imposes some requirements which no man can fulfill. Consequently, the whole of mankind, all men and women are considered to be sinners before God. In Melanchthon's opinion, this is the first forensic act of God, the act of the utterance of a decision *in foro divino*.²⁷ The proclamation of the Gospel brings the message of grace, which overtakes the accusations of the law. This tells us the requests of the law have been fulfilled by the Son of God, Jesus Christ. Due to the merits of Christ obtained at the cross, all men and women are *declared, considered* just, righteous, without sin, by a forensic decision (*justum pronuntiari*). All sins are removed and thus all the accusations of God according to the requests of the law are nullified by forensic justification only. Melanchthon thinks the voice of the law is silenced only by forensic justification, otherwise man would have a nomological existence, not an evangelical existence.

Our opinion is that the doctrine of forensic justification is specific to Melanchthon's theology, although some aspects might also be encountered in Luther. We support our affirmation on the basis of the fact that Luther preferred to describe the doctrine of justification from the perspective of the doctrine of Christ and faith, and Melanchthon is the only one who describes justification from the perspective of divine and forensic decisions.

The positive contribution of the doctrine of forensic justification to Protestant soteriology is that it stresses God's role and initiative in the salvation of man and categorically rejects any human interference in the initiative and performance of salvation. This can be noticed especially in Melanchthon's doctrine of sin, envisaged from a forensic perspective. Sin must be taken seriously. Salvation from sin comes only as a result of God's sole initiative. To consider sin a matter that can be solved by the good works of man is to diminish the vital role of the saving work of Christ. The more seriously we deal with sin, the more we magnify Christ, the more we ignore sin, the more we diminish Christ's role.

The doctrine of forensic justification gives man the possibility of a new beginning with God and not only that, but also solves the problem of past, present and future sins. In Melanchthon's theology, the forensic justification is by grace alone (*sola gratia*), and the sinner's appropriation of the forensic justification is made by faith alone (*sola fide*). The acceptance of the forensic justification does not lead to an estate in which, once arrived,

²⁷ Green, 201.

man will not sin again. Man will always sin even if he is justified, but he will also have the possibility to come back to God. This does not mean that man is permitted to commit sins just because he has the possibility to come back to God. As we have seen, Melanchthon did not define faith as trust in God only but also as a chance of feelings, which produce a different conduct. Here, we need to talk about the necessity of good works. Before doing this, however, we shall briefly address the problem of the *imputation* of Christ's righteousness.

The necessary condition that forensic justification should be applicable is the *imputation* of Christ's righteousness to sinful man.²⁸ The doctrine of the imputation of Christ's righteousness is forensic in essence and it appears in Melanchthon, although it might also be found in Luther. The basis of salvation by imputation does not consist of the imputation of a person's faith but in the external (*extra nos*) imputation of Christ's righteousness.²⁹

Turning to good works, we shall see that these are necessary if we follow Melanchthon's theology in this particular period. Melanchthon begins to pay greater attention to human responsibility in the editions of *Loci Communes* after 1522. Thus, predestination loses its importance in Melanchthon's theological system: it is not mentioned in the *Augsburg Confession*, and in his subsequent writings Melanchthon does not even bring it to issue.

a. The Doctrine of Justification before 1530-1531

A very important step in Melanchthon's theological development was the year 1527, when he published the *Scholia about the Epistle to*

²⁸ Cf. Green, 204. In this context, Luther uses the concept of *fröhliche Wechsel* (*commercium admirabile*), the blessed exchange by which Christ assumes our sins and offers us his righteousness instead. The doctrine of *fröhliche Wechsel* is of mystical origin and it was especially developed by Luther before he had clarified many of his basic doctrines of his theology.

²⁹ It is very likely that Melanchthon inspired himself from the *Novum Instrumentum Omne* (1516) written by Erasmus. Here, in the commentary at Romans 4, Erasmus wrote that the greek word *λογίζεσται* (to consider, to deem) must be translated in latin by *imputatum est* where it is written: "Abraham believed God and this was credited (considered) to him as righteousness." However, Melanchthon makes a further step away from Erasmus, by transferring the righteousness from a certain person (for example, Abraham) to the person of Christ. Christ's righteousness is imputed to man, not the righteousness of man to himself. Consequently, God justifies, not man. Cf. Green, 205.

Colossians. The central idea of the epistle is, in Melanchthon's view, the meaning of the Gospel; consequently, Christian righteousness must be different from the righteousness of common people and from that offered by the Ten Commandments.³⁰ Our justification does not depend on our merits but on the fact that, by faith, we accept to be freely forgiven for the sake of Christ. If salvation depended on human righteousness, we could never be sure of salvation, because the law always condemns us (*quia enim lex semper nos condemnat*).

If we believe we are forgiven of sins for the sake of Christ, we appropriate the forensic justification, so only then we are actually justified. We must notice that the forensic justification *sola gratia* which is uttered or pronounced by God is, in fact, a justification *de iure*, while the appropriation by faith of this justification by grace is a justification *de facto*. The renewal of life must follow the appropriation of justification, i.e. justification *de facto*. Melanchthon wrote: "Nor can faith exist without keeping the teachings of God."³¹ Where the real and true faith is, the forgiveness of sins is followed by the work of the Holy Spirit, so that "the new being brings a new life, new deeds." (SA IV, 212)

Melanchthon was very concerned that a proper life should necessarily follow the forgiveness of sins. This may be seen also in his *Instructions to the Visitors of the Clergy in the Electorate of Saxony*, which was published in 1528. Melanchthon's view is that if forgiveness of sins is preached without repentance, it follows that the new people imagine they have already received the forgiveness of sins, and thereby they become cocksure and fearless, which is then greater error and sin than all the error that preceded our time.³² Melanchthon insisted that the Ten Commandments must be diligently preached, in order that people should learn to fear God and to be urged to real repentance. Good works are necessary to prove that man has appropriated his justification, which has its basis not on his works, but on Christ's works on the Cross.

³⁰ Green, 215.

³¹ Melanchthon quoted by Green, 215.

³² Melanchthon quoted by Green, 215.

b. The Doctrine of Justification in 1530-1531: *The Augsburg Confession* and the *Apology to the Augsburg Confession*

Because of the very difficult situation Protestants had to face in 1530³³, Melanchthon was extremely cautious in writing the *Augsburg Confession*, which caused him to afford limited space to the doctrine of justification in Article IV: "Also they teach that man cannot be justified (obtain forgiveness of sins and righteousness) before God by their own powers, merits, or works; but they are justified freely (of grace) for Christ's sake through faith, when they believe that they are received into favour, and their sins forgiven for Christ's sake, who by his death satisfied for our sins. This faith doth God impute for righteousness before him. Rom. iii and iv".³⁴

In the Confession, Melanchthon did not manage to develop the doctrine of justification to a great extent but he would consequently do so in the Apology, a year later. In fact, the central idea of the Apology is justifying and saving faith. Melanchthon said that to be justified meant to make (*effici*) unjust people just or to regenerate them. This means that a righteousness which is not theirs is imputed to them, accordingly this righteousness is not of their own, but is alien to them (*justitia aliena*). The doctrine of the *justitia aliena* can also be found in Luther, but, regardless whether it is Luther's invention or not, Melanchthon used it to emphasize the exclusivity of God in the initiative and the performance of salvation.

³³ Protestantism had already lost many of its privileges at the Second Diet of Speyer (1529) and it was divided, at least from the dogmatic point of view as a result of the unsuccessful disputations at the Marburg Colloquy (1529), when Luther and Zwingli (but also Melanchthon and Oecolampadius) could not reach an agreement concerning the Lord's Supper. For more interesting details, cf. Clyde L. Manschreck, *Melanchthon, The Quiet Reformer*, Nashville, 1958, 162-180. One of the most serious problems Melanchthon had to face when he was to write the *Augsburg Confession* was Johann Eck's work, *404 Theses*, a compilation of passages taken out of their original context from the works of Luther, Karlstadt, Zwingli and Melanchthon, which sought to denigrate Protestant doctrines, with the pretext to "better" inform the citizens of Augsburg. This work of Eck caused Melanchthon many troubles, though he did his best to write the Confession in a smart and less polemical manner. The emperor Charles V had summoned the Protestants at the Diet of Augsburg in order to present their doctrines in a Confession. The real motive of the emperor's decision was, in fact, the external position of the Empire: the Turks, under the leadership of Suleiman II, were already at the gates of Vienna. Notwithstanding, it is equally true that the getting worse of the religious problem in Germany threatened to turn into a serious political crisis.

³⁴ Schaff, *The Creeds of Christendom*, vol. III, 10.

Protestants were blamed for rejecting good works, and their *sola fide* doctrine completely ignored the importance of good works.³⁵ To the Catholic party, good works are worthy of eternal life due to the grace of Christ, which makes them so. Melancthon's answer to these accusations can be found in the *Apology to the Augsburg Confession*. Melancthon, however, does not simply defend a doctrine of good works, but actually provides a new theology of good works, presented in a systematic manner.³⁶ One of Melancthon's most important ideas is that which emphasizes the consecutive dimension of good works, which must necessarily follow faith. The "battle" of good works is not fought on dogmatic ground, but on biblical ground, because both parties brought forth arguments from Scriptures. Melancthon is very cautious to show that good works are necessary to the new life, which is to "strengthen our calling", as the apostle Peter had said. Melancthon also takes good care not to suggest a causal relationship between good works and the forgiveness of sins. Once faith is achieved, he said, the new life must necessarily (*necessario*) perform good works.³⁷ Good works are deemed to have an ethical mandate. Justification is the basis of good works (the relational importance of good works is stressed). Melancthon thought that to be justified meant that anyone who believed God in his heart was declared just and afterwards he produced fruit which was pleasing because of faith.³⁸ This does not mean, however, that good works lead to the forgiveness of sins. In other words, faith produces good works, which are accepted because of faith.

c. The Doctrine of Justification after 1531

After 1531, Melancthon's theology underwent a very important change. Thus he separated justification from sanctification (*regeneratio*) both in theory and practice, and defined sanctification as a distinct stage in the salvation process, so that justification became exclusively a matter of *imputed* (not *infused*, as in the Catholic tradition) righteousness. There is a

³⁵ Cf. Rivka Horvitz, *Augsburg Then and Now*, in *Journal of Ecumenical Studies*, 17/3 (1980), 483-490. The forensic aspect of justification by faith brings a certain balance to the *sola fide* doctrine, in the sense that the appropriation of justification is made by faith, justification being actually achieved by Christ's sacrifice on the Cross. It is not good works that lead to the appropriation of justification.

³⁶ Cf. Carl E. Maxcey, *Bona Opera. A study of the Development of Doctrine in Philipp Melancthon*, Nieuwkoop, 1980, 25.

³⁷ Maxcey, 29.

³⁸ Maxcey, 33.

difference between making someone righteous (*iustum effici*) and declaring or considering someone righteous (*iustum reputari*). Thus, justification becomes a totally different stage from sanctification, i.e. a stage that completely belongs to God. In this Protestant soteriology differs completely from the Catholic teaching of salvation, which is based on Augustine's theology.

It is very important to analyse simultaneously both Augustine's and Luther's doctrine, on the one hand, and Augustin's and Melanchthon's, on the other.³⁹ In the former case we see that Augustin thought justification was from outside the sinner (*extra nos*), but it became part of him. Likewise, Luther thought justification was from outside the sinner, but it remained outside him (*justitia aliena*). Thus, Augustine claimed that the sinner was made righteous (*iustum effici*), but Melanchthon said the sinner was considered or declared righteous (*iustum pronuntiari, iustum reputari*). Consequently, in Augustine, salvation consists of one stage only, throughout which the sinner is made righteous, but in the case of Melanchthon, salvation is a process which consists of two distinct stages: justification (the sinner is considered righteous *in foro divino*) and sanctification (the sinner is made righteous). To these two stages a third one will finally be added: glorification, which is the eschatological fulfillment of salvation. Although these stages are distinct, they cannot be divided. In the 1555 edition of the *Loci Communes*, Melanchthon showed that he did not separate the imputation of Christ's righteousness from "the new and eternal life actually beginning in us, which is a new light and obedience towards God (...) Justification always brings new life and obedience with it (...) and the beginning of renewal always occurs at the same time as justification"⁴⁰. So, these two stages do depend on one another to such an extent that they cannot be separated; once justification is appropriated by faith, the new life must necessarily and immediately begin to be manifested, either in the changing of mind or in visible good works. The only mention we must note is that good works must always reflect the change of mind. Thus, a simple question arises: do good works save? Yes, they do. They do not justify, but they do save. Good works are not necessary to justification, which is the initiative of God alone (without any human merit), but good works are necessary to sanctification, as a proof of the appropriation of justification (i.e. man must cooperate with God in the process of salvation). Good works are not performed by man alone, but by man who is helped by God. In doing good works, man cooperates with the Holy Spirit who is given to him by Christ in order that good works should be performed.

³⁹ For more details, cf. McGrath, *Reformation Thought*, 83.

⁴⁰ Reardon, 133.

Melanchthon's doctrine is definitely not synergist, at least not at this point in time, because salvation was initiated by God and not by man, and it was God alone who had the initiative in saving man. It was not man that came to his senses and wanted to save himself. And even if he had wanted to, he could not have achieved his salvation. God alone granted salvation to man.

IV. The doctrine of justification in the late theology of Melanchthon (1541-1560)

In 1541, important discussions began at Regensburg (Ratisbon) between Catholics (Gropper, Julius Pflug and Johann Eck) and Protestants (Martin Bucer, Philipp Melanchthon and Johannes Pistorius). The Colloquy of Regensburg ended with the promulgation of five articles, which made up the *Book of Regensburg*. The last article is the so-called doctrine of "double justification", the most promising formula of the nature of salvation, which gave many hopes for reconciliation in future. The doctrine of double justification tries to reconcile both the Protestant and Catholic theology of justification in such a way that, according to the *Book of Regensburg*, man is saved both before God by the external imputation of Christ's righteousness (which is the Protestant argument) and partially by an inner righteousness due to his own existence as a being created by God, because man is created in the image of God (which is the Catholic argument).

In this last stage of his theology, Melanchthon added to his doctrines a kind of "intellectual" element and returned to the scholastic balance between reason and revelation.⁴¹ The most important event of this period was the controversy with Andreas Osiander, which compelled Melanchthon to seriously review his doctrine of the presence of Christ in the believer. Briefly, Osiander supported the so-called "theory of mystical justification", which upheld the following idea: salvation, which is totally achieved due to

⁴¹ This made Melanchthon review his position concerning the relationship not only between theology and philosophy, but also between theology and other sciences. Melanchthon thinks that the natural knowledge of God, offered by *philosophy*, is completed by the knowledge offered by revelation or *theology*, through the agency of *history*. In Melanchthon's opinion, theology (the content of which is supernaturally revealed) must not be confounded with philosophy (whose content uses reason and universally true principles), because each of them works with different methods. Consequently, theology is not un-scientific, because the content of God's revelation must be organized scientifically. The dialectics (the faculty of using human reason) must also be accepted in theology. Cf. Reardon, 138.

the free grace of Christ and by faith, does not consist of the *imputation* of Christ's righteousness only, but also of the *ontological transfer* of this righteousness to the believer. Accordingly, the main issue of this controversy is Christ's role in justification.⁴² Melancthon was actually forced to give an answer to some consequences which derived from Osiander's doctrine: firstly the diminishing of the role of human nature in the salvation process, because Osiander claimed salvation was efficient due to its being transferred to the believer, not due to Christ's death on the cross; secondly the diminishing of the "once-and-for-all" aspect of salvation. Actually, the problem Osiander could not handle was the relationship between justification and sanctification.

Melancthon answered Osiander, and showed the way in which the presence of Christ and the inner renewal must be discussed in the broader context of forensic justification. He said that the righteousness which the believer expects was not the forgiveness of his sins, but rather that God should be completely present in him. Although God dwells in his saints, they are still subjected to error. Consequently, the believer must not be misled to think that justification consists of Christ's dwelling in him or in moral perfection only, but to be comforted with the assurance of God's mercy. In the end, the osiandric controversy did produce some good results and it had many positive effects on Melancthon, who had to review and clarify his doctrine of Christ's presence in the believer from the perspective of forensic justification. Due to this controversy, the main shift in the theology of forensic justification by imputation was that Melancthon did not talk about the imputation of righteousness for the sake of Christ any more, but about the imputation of Christ's righteousness.

The last issue at stake is the difference between justification and sanctification. Melancthon said good works could not be performed unless we had previously been justified by faith and only after, being already justified, we received the Holy Spirit.⁴³ While interpreting the Epistle of James, Melancthon claimed that this makes reference to those who had already been justified by faith: these are those who perform good works. Melancthon explained: To be justified does not mean here to effect a just man out of an impious, but in the forensic usage, to pronounce just (...) The doers of the law are they who have been justified, that is, pronounced just,

⁴² Osiander attacked the doctrine of justification by imputation only and dubbed Melancthon Judas Iscariot. Cf. Green, 229.

⁴³ Green, 261.

who believe in God from the heart, and therefore subsequently produce good fruits, which are pleasing to God on account of faith, and for that reason they are the fulfillment of the law.⁴⁴

Justification is seen as the forgiveness of sin, the divine acceptance and the imputation of Christ's righteousness (*remissionem peccatorum et acceptionem divinam seu imputationem iustitiae*) (*Corpus Reformatorum* 15, 511). Good works are subsequent, not constituent to justification. Likewise, sanctification is subsequent, not constitutive to justification. Justification exists only due to the grace of God, as the apostle Paul said: "Man is justified by faith, without the works of the law" (Romans 3:28).

The last stage in the salvation process is glorification. Glorification is a doctrine to which Melanchthon did not pay a special attention. It rather belongs to his ecclesiology and may be inferred from christological perspective. In the last period of his life, Melanchthon gave up the platonic ecclesiology, which supported the idea of the existence of an invisible church in heaven and of a visible church on earth and finally based his ecclesiology on christology, which added an eschatological dimension to it, due to the second coming of Christ. Then the church will be completed in the eschaton, since the church is the community of all those justified. Consequently, glorification is the last stage of salvation and it emphasizes, unlike justification and sanctification, the communitary aspect of salvation, an aspect which, unfortunately, the theology of the Reformation has neglected much too often.

Conclusion

Justification is the most important doctrine in the *corpus* of Melanchthon. Being constituted as a reply to medieval scholastic theology (especially to the theology of Toma d'Aquino) of justification by the *infusion* of divine grace in man, Melanchthon formulates his doctrine in a new way: in his thought, justification is a forensic act of God, a totally divine act, which consists of considering the sinner to be righteous (*justum pronuntiari, justum reputari*), by a decision that was uttered *in foro divino*.

The necessary condition for the application of forensic justification is the *imputation* of righteousness due to Christ's merits on the cross to sinful man. It is very important to notice that forensic justification by imputation is a justification by grace (*sola gratia*), initiated and achieved by

⁴⁴ Melanchthon quoted by Green, 261.

God the Father, through His Son, Jesus Christ. Consequently, we may speak of a *de iure* justification (justification by grace) and of a *de facto* justification (the appropriation by faith of the justification by grace). Only the appropriation of this forensic justification by imputation is by faith (*sola fide*), and it opens the way to the next stage in the salvation process: sanctification. In sanctification, good works are necessary. In fact, they necessarily (*necessario*) follow faith, being produced by it. Accordingly, good works are not necessary to justification, which is totally a divine act, but they are necessary to sanctification, which is the cooperation between God and man in the salvation process. Thus, Melancthon's doctrine of justification cannot be accused of synergism, because our salvation was initiated by God alone, not by man (not even by both God and man). Moreover, sanctification cannot be rightly performed without the assistance of the Holy Spirit who is given to the believer when he appropriates the forensic justification. Good works are not necessary to justification, but they are necessary to the entire salvation process.

The last change in Melancthon's doctrine of justification consists of the fact that, due to the osiandric controversy which compelled him to review and clarify more doctrines, including the doctrine of Christ's presence in the believer, Melancthon will no longer talk about the imputation of righteousness due to Christ's sacrifice at the cross, but about the imputation of Christ's righteousness only.

Sanctification is a different stage in the the salvific process, a subsequent stage to both *de iure* and *de facto* justification. We must not forget that sanctification is not an exclusively human act, but rather a divine-human one, because human efforts to perform good works are assisted by the Holy Spirit. Glorification is the last stage in the salvation process and may be inferred his christocentric ecclesiology, which belonged to his last years of. The church, which is the community of all those who are justified by the imputation of Christ's righteousness (in a forensic way), will be completed in the eschaton, at Christ's second coming. Only then will each member of Christ's church and all together be perfected and the salvation process finally and fully achieved.

SPIRITUALITATEA BISERICII CATOLICE UCRAINIENE A SECOLULUI AL XX-LEA

ALEXANDRU BUZALIC

RÉSUMÉ. LA SPIRITUALITÉ DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE UKRAINIENNE DE XX^e SIÈCLE. En mars 1917 le gouvernement de tsars fut renversé et remplacé par un gouvernement à tendance libérale et puis s'imposa le gouvernement soviétique, le Saint-Synode inaugura le Concile panrusse qui jugea nécessaire de redonner un chef unique en la personne d'un patriarche. L'archevêque Tychon de Vilna remplit cette fonction jusqu'à sa mort en 1925. Après la mort du Patriarche Serge (†1944) l'Eglise Orthodoxe Russe a été bien tolérée par le gouvernement soviétique. Les Eglises Greco – Catholiques entrent en cathacombe (1945 – 1948) mais après la chute de communisme, l'Eglise a pu jouer avec succès le rôle d'unificateur et de libérateur.

La începutul secolului XX Biserica Ucraineano – Catholică era deja o Biserică greco – catholică puternică, cu un mare număr de credincioși, cu o istorie proprie și o conștiință clară a apartenenței la spiritualitatea Mitropoliei Kievului, continuatoarea moștenirii creștine din prima perioadă de înflorire a culturii creștine kieviene. În primii 44 de ani ai secolului XX Biserica Ucraineano – Catholică a fost condusă de Mitropolitul Andrei Șeptyckyîi (†1944) – *Андрей Шептицький*; acesta, după terminarea studiilor juridice în anul 1888, a intrat în noviciatul noului OSBM, apoi a îndeplinit între anii 1893 – 1897 funcția de Magistru de novici, fiind primul "nou" vasilian ales ca episcop, la început eparhial de Stanislav din anul 1899, iar din 1900 ales Mitropolit de Kiev.¹

Lui Andrei Șeptyckyîi îi revine meritul de a fi condus și organizat Biserica Ucraineano – Catholică în perioada decisivă de recunoaștere a Ucrainei ca stat independent, trecând prin perioada de grea încercare a două războaie mondiale, consolidând viața spirituală a credincioșilor din țară și din diasporă.

¹ Исидор Патрыло, *Нарис історії галицької Провінції ЧСВВ* (Isidor Patrylo, *Schiță a istoriei Provinciilor galiciene OSBM*), în *Analecta OSBM, ІСТОПІ ЧСВВ*, Видавництво ОО. Василіяні, Рим, 1992, p. 338.

Cealaltă Biserică care își asumă trecutul Bisericii kieviene, într-o evoluție proprie separată de cultura și limba kieviană, Biserica Ortodoxă Rusă, profită în anul 1917 de guvernarea liberală ce ia locul în luna martie guvernării autocrate a Țarului și inițiază un Sinod panrus.² La data de 7 noiembrie 1917 după "Revoluția din Octombrie" vine la putere guvernarea sovietică, care va influența istoria pământurilor ruse. Terminat în septembrie 1918, Sinodul a hotărât restaurarea Patriarhatului Moscovei și alegerea în această funcție pe Tyhon, Arhiepiscop de Vilnius, care va fi persecutat de puterea sovietică până în anul morții sale, în anul 1925. Biserica Ortodoxă Rusă a fost condusă de mai mulți administratori patriarhali, până în anul 1943 când este ale Patriarh Serghei (†1944). După aceea, puterea sovietică s-a folosit din plin de prerogativele Patriarhatului pentru a controla Bisericile ortodoxe din Republicile Sovietice însă mai ales pentru a limita autonomia Bisericii Catolice de rit latin de pe teritoriul URSS și scoaterea în afara legii – intrarea în catacombe – a Bisericii Ucraineano – Catolice din Ucraina și de pe teritoriul altor state aflate în Blocul Comunist.

Datorită renașterii filocalice, teologia ortodoxă a dat mari teologi precum Pavel Alexandrovici Florensky (†1943), din 1930 exilat în Siberia, apoi prin intermediul Mănăstirii din Valaam – situată în apropierea Finlandei, în afara teritoriului sovietic – a apărut în anul 1936 o antologie despre clasicii ruși care au scris despre *Rugăciunea lui Isus* semnată de Egumenul Hariton. Monahismul rus de pe Muntele Athos a dat teologiei pe starețul Silouan (†1938), în timp ce teologia rus' moscovită se va dezvolta în diasporă pe linia Institutului Sfântului Serghie din Paris (deschis în anul 1925) care reunește teologi și gânditori care au emigrat după Revoluția din Octombrie: Serghei Nikolaevici Boulgakov (†1944), Nicolai Alexandrovici Berdiaev (†1948), Vladimir Nicolaevici Lossky (†1958), Paul Nicolaevici Evdokimov (†1970) și alții, care prin formația lor, prin deschiderea față de teologia catolică sau prin abordarea temelor legate de spiritualitatea răsăriteană, se apropie prin limbaj și metodă de abordarea teologilor ucraineano – catolici din diasporă și din aceeași perioadă istorică.

² Tomaș Špidlik, *Le rétablissement du Patriarcat*, în *La Russie. Histoire des mouvements spirituels*. (=Dictionnaire de spiritualité, vol. 14), Editeur Beauchesne, Paris, 1990, p. 95.

Biserica Ucraineano – Catholică în timpul Mitropolitului Andrei Șeptyțkyî (1900 – 1944)

Andrei Șeptyțkyî rămâne o personalitate de seamă a culturii și spiritualității ucrainene, care a condus destinele Bisericii Ucrainene pentru aproape o jumătate de secol. A aparținut unei familii nobiliare ce a dat Bisericii mai mulți egumeni și episcopi, precum și alți doi Mitropoliți prin Atanasie și Lev.

Mitropolitul Andrei Șeptyțkyî s-a remarcat prin activitatea de sprijinire a culturii și educației, fiind fondator și susținător pentru numeroase proiecte culturale, școli de diferite grade, muzee, etc. Prin orientarea sa, a sprijinit spiritualitatea tradițională slav' – bizantină, fiind acuzat uneori de către "latinizanți" de simpatie față de Moscova. Chiar dacă în calitate de călugăr a aparținut noului OSBM, în anul 1906 a fondat Ordinul Studit, titulatură prin care numea de fapt monahismul vechi, slav al Lavrei Pecersk. În anul 1913 egumen al Mănăstirii studite din Unev (vechi așezământ OSBM) va ajunge fratele Mitropolitului Andrei, ieromonahul Clementiî Șeptyțkyî.³

Pentru a sprijini activitatea misionară și implicarea socială a Bisericii, Mitropolitul Andrei Șeptyțkyî a sprijinit fondarea "ramurii bizantine" în L'viv a Ordinului Părinților Redemptoriști, precum și Ordinul Surorilor Studite, Congregația SS. a Sf. Iosafat, Congregația SS. a Sf. Iosif – sau SS. Iosifite, Congregația Preasfintei Familii, Congregația SS. Mironosițe și "ramura de rit bizantin" a Vincentinelor – SS. Din Congregația Sf. Vincențiu de Pauli.

Înainte primul război mondial a făcut și o călătorie pe ascuns în teritoriul Imperiului Rus, unde a luat legătura cu comunitățile greco – catolice din Kiev, Odesa și alte localități din Ucraina. În timpul călătoriei la Roma, a primit din partea Papei Pius al X-lea dreptul de a organiza Biserica Catholică din Rusia de rit bizantin. În ceea ce privește formarea conștiinței naționale, școlile, gimnaziile, organizațiile studentești și a intelectualilor, etc, au contribuit în mod hotărâtor la eforturile de cristalizare a statului Ucraina (1918 – 1920).

În timpul ocupației ruse din anul 1914, Mitropolitul Andrei Șeptyțkyî a rămas în L'viv, în timp ce un mare val de emigranți ucraineni au plecat spre Vest. Țarul Nicolae al II-lea l-a deportat pe Mitropolit într-o mănăstire din Kurs'k, după care a fost mutat cu domiciliu forțat în Suzdal,

³ Kost' Panas, *Istoria Bisericii Ucrainene*, în original: Кость Панас, *Історія Української Церкви*, НВП "Трансінтех", Львів 1992, p. 133

în condiții deosebit de vitrege (inclusiv interzicerea celebrării Sfintei Liturghii). În timpul guvernării liberale din 1917 merge în Petersburg, unde hirotonește 6 preoți greco – catolici, după care se îndreaptă spre Ucraina unde vizitează comunitățile din Kiev, Odesa și alte localități din Răsărit, unde credincioșii au rezistat campaniei de rusificare forțată susținută de autoritățile țariste. Datorită frontului Austriaco – Rus, întorcerea în Galiția era imposibilă, fapt pentru care trece prin Stockholm și abea pe data de 10 septembrie 1917 se întoarce în L'viv. Biserica Ucraineano – Catholică a rezistat campaniei de prigonire și rusificare forțată, fiind în momentele cele mai dificile unicul sprijin pe care poporul îl putea primi. După destrămarea Imperiului Austro – Ungar, Mitropolitul Andrei Șeptykyi va milita pentru unitatea teritorială a Ucrainei, însă în ciuda eforturilor depuse, Galiția de Vest va intra în componența Poloniei, Ucraina nedevenind un stat suveran sub pretextul că nu a existat de-a lungul istoriei ca formațiune statală independentă. În acest timp Mitropolitului îi revine misiunea de a ajuta la renașterea vieții spirituale a credincioșilor săi.

Monahismul vasilian a contribuit și el în mod decisiv la consolidarea vieții spirituale a ucrainenilor, atât din teritoriile mamă cât și din diasporă, înființându-se primele misiuni greco – catolice și apoi provincii ale OSBM în străinătate. Capitlul provincial din Jovkiv (1926) a înaintat Scaunului Apostolic cererea de a avea dreptul să numească la conducerea "Congregației Ruse a Sfântului Vasile cel Mare" un Arhimandrit care să-și aibă Curia Generală la Roma, loc unde să se poată deschide și o casă de studii pentru studenții vasilieni.⁴ Cererea a fost aprobată și s-a hotărât numirea unui consultor al OSBM ca "Procurator" la Roma, cu misiunea de a pregăti din punct de vedere administrativ mutarea întregii Curii Generale. Primul Capitlu General s-a desfășurat la Dobromil în anul 1931, unde a fost ales primul Arhimandrit al noului OSBM prin părintele Dionisie Tkaciuk. Alături de prevederile constituționale privind alegerea Protoarhimandritului și a Consulei Generale de la Roma (care în 1931 a funcționat provizoriu în L'viv, apoi din 1932 la Roma), s-a stabilit că numele "Congregației Ruse a Sfântului Vasile cel Mare" se schimbă în "Ordinul Vasilian al Sfântului Iosafat" – *Василіянським Чином св. Йосафата*, nume sub care este înregistrat oficial până astăzi, chiar dacă membrii săi se semnează doar cu inițialele OSBM. Deschizându-și mai multe provincii, Ordinul fondat de

⁴ Porfirii Pidrucinyi, *Curia Generală OSBM în Roma*, în original: о. Порфірій Підручний, *Генеральна Курія ЧСВВ в Римі*, în *Analecta OSBM, НАРИС ІСТОРИ ЧСВВ*, Видавництво ОО. Василіян, Рим 1992, p. 578.

Sfântul Iosafat Kunțevici (†1623) și Iosif Veliamin Ruts'kyî (†1637) capătă de acum structura organizatorică și înfățișarea pe care o are și în zilele noastre OSBM al Sfântului Iosafat.

În teritoriile Ucrainei, Mitropolitul Andrei Șeptyțkyî a înființat în anul 1928 în L'viv Academia Teologică, instituție ce-și propunea să continue teologia în direcția dezvoltată de Academia Kieviană sub conducerea lui Petru Movilă,⁵ dar și de Academia Slavo – bizantină din Moscova, susținătoarea școlii spirituale kievine.⁶

În anul 1920 Poloniei îi revine teritoriul de Vest al Voliniei, însă se va interzice vizitatorilor apostolici numiți de Șeptyțkyî (din 1920 Episcopul Boțian, iar din 1926 Episcopul Tcearnețky) să-și desfășoare activitatea în regiune, parohiile fiind împiedicate să-și desfășoare activitatea, aproximativ 200 de biserițe de rit bizantin fiind distruse. Această situație a fost prezentată Vaticanului dar și Ligii Națiunilor. În anul 1933, în timpul "foametei," Mitropolitul a încercat să trimită ajutoare în Ucraina, însă autoritățile staliniste au refuzat sub pretextul că "nu există foamete în Ucraina." În anul 1939 Biserica Ucraineano – Catholică din Galiția și Zaccarpattia avea un număr de 4,37 milioane de credincioși în patru Eparhii și două Administraturi Apostolice: 3040 parohii cu 4440 de biserici. De asemenea, alături de Mitropolit mai funcționau 10 Episcopi, 2950 de preoți de mir, 520 de ieromonahi și 1090 de monahii. În afară de Academia Teologică mai existau cinci Seminarii superioare cu 540 de seminariști și două Școli seminariale ("Seminarii mici").

În anul 1939, datorită pactului Ribbentrop – Molotov, se ajunge la subordonarea Țărilor Baltice și Ucrainei de Vest sub autoritățile staliniste și la ocuparea Poloniei de către armata germană. Sub ocupația armatei roșii, Mitropolia are numai de suferit de pe urma măsurilor politice luate: închiderea Academiei Teologice, a Seminariilor și școlilor patronate de Biserică, au fost interzise publicațiile religioase, s-a interzis predarea religiei în școli și întrunirea organizațiilor religioase de pietate. Din anul 1940 o serie de intelectuali, clerici și credincioși au fost arestați, din 1941 începând deportări ale ucrainenilor din Vest în Siberia și Cazahstan. Din 1941, armatele germane vor lua locul rușilor, fapt care va permite în data de 30 iunie 1941 în L'viv proclamarea înființării Statului Ucraina. Cu acest prilej, Mitropolitul Andrei Șeptyțkyî va semna o scrisoare pastorală, datată 1.07.1941, ce va fi citită în toate bisericile. Sunt remarcate eforturile susținute

⁵ *Ibidem*, p. 135.

⁶ Tomaș Špidlik, *La période synodale*, în *La Russie. Histoire des mouvements spirituels*. (=Dictionnaire de spiritualité), vol. 14, Éditeur Beauchesne, Paris 1990, p. 77 - 78.

de Șeptyțkyî în scopul salvării evreilor prizoniți de către "SS", un număr de câteva zeci primindu-i în gazdă pentru a-i adăposti; sunt cunoscute și protestele făcute în această privință, fiind singurul glas din acel timp ce s-a ridicat oficial împotriva exterminării evreilor. În toamna anului 1942 s-au format primele trupe ale Armatei Ucrainene de Eliberare, primind din partea Mitropoliei Ucraineano – Catolice un număr însemnat de preoți – capelani care au asigurat asistența spirituală în rândul militarilor. Anul 1943 aduce cu sine un alt val de emigranți ucraineni, unii susținuți moral sau financiar de Mitropolitul Andrei Șeptyțkyî care a primit numeroase delegații în audiență.

În vara anului 1944 Ucraina de Vest va fi pentru a doua oară ocupată de trupele sovietice, până la sfârșitul războiului reducându-se drastic drepturile și activitatea Bisericii Ucraineano – Catolice, interzicându-se din nou tipărirea literaturii religioase și religia în școli. S-a cerut integrarea Bisericii Ucraineano – Catolice în Biserica Ortodoxă Rusă, fapt respins atât din considerente religioase cât și naționale.

Pe data de 1 noiembrie 1944, Mitropolitul Andrei Șeptyțkyî se stinge din viață, după ce și-a slujit turma încredințată spre păstorire în cele mai dificile situații, luptând pentru ca Ucraina să devină un stat independent, integrat prin mentalitatea locuitorilor săi în spiritualitatea și cultura europeană creștină și catolică, fapt zădărnicit de politica sovietică.

Locul rămas vacant a fost ocupat imediat de către Arhiepiscopul coadjutor Iosif Slipyîi, care avea să fie alături de Biserică în timpul celei mai mari prigoane pe care Biserica lui Hristos a suferit-o în teritoriile aflate sub influența comunismului. De acum evenimentele petrecute în Ucraina aveau să devină modelul de acțiune a guvernelor comuniste, care s-au folosit de Bisericile Ortodoxe în scopul scoaterii în afara legii și prigonirea greco – catolicilor din Polonia, Cehoslovacia, Ungaria și România.

Activitatea Bisericii Ucraineano – Catolice în catacombe⁷

Mitropolitul Iosif Slipyîi a fost supus încă de la începutul activității sale de conducător al Bisericii Ucraineano – Catolice, la numeroase presiuni atât din partea autorităților staliniste, a miliției și serviciilor secrete sovietice, cât și din partea Bisericii Ortodoxe Ruse, manipulată în scopul restrângerii și lichidării greco – catolicismului de către comuniști.

⁷ Datele de mai jos referitoare la istoria în clandestinitate au fost sintetizate din mai multe surse publicate în limba ucraineană, izvoarele de referință rămânând *Analecta OSBM*, *Istoria Bisericii Ucraineano – Catolice a lui Kost' Panas și mărturisirile clerului de mir și a ieromonahilor vasilieni* făcute cu diferite prilejuri.

O primă cerere adresată Mitropolitului se referea la ruperea legăturilor cu Roma și subordonarea față de Patriarhatul Moscovei, ceea ce ar fi însemnat apostazie. Pentru a induce în eroare credincioșii greco – catolici, autoritățile comuniste au căutat să înscezeze o mișcare de refacere a "unității" Bisericii Ruse în jurul Moscovei ca unică moștenitoare a tradiției kieviene, care ar fi venit din partea credincioșilor ce și-ar fi descoperit conștiința "ortodoxă" schismatică și s-ar fi lepădat de "rătăcirile" propuse de papistași. Era nevoie de acordul ierarhiei catolice, fapt ce nu s-a întâmplat niciodată. Spre sfârșitul anului 1944 a început o campanie de propagandă prin care Biserica Ucraineano – Catholică era denigrată, datele istorice referitoare la "Unie" erau deformată, în timp ce Biserica Catholică era prezentată după o istorie bisericească deformată, învinuind-o de "colaborare cu dușmanii," de "sprijinire a naționalismului burghez," de "spionaj în favoarea agenturilor străine," precum și de alte asemenea "fărădelegi." Preoților și credincioșilor greco – catolici li se va cere nesupunerea față de ierarhie (total dedicată Bisericii lui Hristos) și trecerea sub jurisdicția Moscovei. Din anul 1945 s-a început în presă o campanie de denigrare a defunctului Mitropolit Andrei, în același an fiind arestat în Berlin și prelatul papal Petru Bergun, vizitator apostolic pentru ucrainenii din Germania. Pe data de 11 aprilie 1945 au fost arestați Mitropolitul Iosif Slipyîi, Episcopii Mykyta Budkyîi și Mykolay Tcearnețky, împreună cu câțiva preoți. În aceeași zi a fost arestat Episcopul Hrihoryîi Homyșyn și Episcopul auxiliar Ivan Liatyșevs'kyîi din Stanislav. Pe data de 19 septembrie 1945 urmează Episcopul Iosif Koțilovskyîi și Episcopul auxiliar Hryhoryîi Lakota din Peremis'k – *Przemysł* din Polonia, primul eliberat în anul 1946 pentru scurt timp în scopul conducerii "pseudosoborului" de rupere față de Roma și întemnițat din nou pe data de 25 iunie 1946 pentru refuzul de a conduce și semna "reunirea" Mitropoliei Catolice din L'viv cu Patriarhatul Moscovei. În scurt timp întregul cler din funcțiile de conducere a fost întemnițat și judecat, însă nici un Episcop nu a căzut în apostazie. Mitropolitul Iosif Slipyîi și Episcopul său auxiliar Mykyta Budkyîi au fost condamnați la 8 ani de detenție, Episcopul Hrihoryîi Homyșyn (atunci în vârstă de 80 de ani) a primit 10 ani de muncă într-un lagăr de concentrare, Episcopul Mykolay Tcearnețky a fost condamnat la 5 ani de detenție, în timp ce Episcopul Iosif Koțilovskyîi va muri pe data de 17 noiembrie 1947 într-o tabără de muncă, toți fiind acuzați de autoritățile staliniste de activitate împotriva guvernului sovietic și colaborare cu Germania nazistă. Ucraina de Vest a cunoscut în acea perioadă un val de arestări și deportări în Siberia, precum și o serie de represii și persecuții pe toate planurile.

Falsul Sobor de reunificare cu Biserica Moscovei a fost condus de trei preoți apostatați: Havryil Kostel'nyk – paroh al bisericii cu hramul "Schimbarea la față" din L'viv, căruia i s-a încredințat conducerea, ajutat de preoții Myhayl Mel'nyk – din eparhia de Przemyśl de pe teritoriul Poloniei și Anton Pel'vețkyî din eparhia de Stanislav. Aceștia au înaintat îndemnuri de unire a Bisericii Ucraineano – Catolice cu Moscova după modelul uniunii politice dintre Ucraina și Rusia. La îndemnul "deputaților poporului," așa numita grupă de inițiativă din cadrul Bisericii Ucraineano – Catolice a primit "împuțernicirea" de a conduce parohiile subordonate, având și misiunea de a înainta autorităților comuniste lista persoanelor care nu se supun ordinelor date. Protestele clerului greco – catolic și argumentele legate de canonicitatea numirilor au rămas fără rezultat. Pe data de 20 februarie 1946, ternarul numit de comuniști a convocat preoții care s-au supus (de numărul zecilor) în Kiev, unde au făcut mărturisire publică referitoare la "trecerea" lor de partea ortodocșilor. Drept răsplată, pe 24 respectiv 25 februarie 1946, preoții Mel'nyk și Pel'vețkyî au fost hirotoniți Episcopi ai Bisericii Ortodoxe Ruse, în timp ce Kostel'nyk a primit funcția de protopop. Între 8 – 10 martie 1946, "grupa de inițiativă" a convocat Pseudosoborul ordonat de comuniști în biserica cu Hramul Sfântul Gheorghe – *св. Юря* din L'viv, unde s-a prezentat un document semnat de 214 preoți și 19 mireni, prin care se afirma că toți credincioșii Bisericii Ucraineano – Catolice au rupt legătura cu Roma și au trecut în sânul patriarhatului moscovit. După ce s-au trimis telegramele de rigoare lui Stalin, Patriarhiei și guvernului sovietic din Kiev, pe data de 5 aprilie 1946, delegația Pseudosoborului în frunte cu Kostel'nyk a fost primită cu brațele deschise de către Patriarhul Alexei al Moscovei.

Cu toate că acest Pseudosobor nu a fost canonic, în scurt timp s-a trecut la lichidarea parohiilor greco – catolice, preoții lor întemnițați sau deportați; peste 2000 de preoți, monahi și monahii au primit ani grei de muncă în tabere de concentrare, în timp ce alți preoți au ales calea exilului... (Acest scenariu, jucat de autoritățile comuniste și de Bisericile Ortodoxe autocefale, cu mici variații în funcție de împrejurări, avea să se mai repete în anii 1947 și 1948, rămânând fraților ortodocși doar să-și facă *mea culpa* pentru greșelile istoriei și să aducă reparare acolo unde injustițiile aduse de simbioza "comunism – colaboratori" încă mai persistă). Greco – catolicismul nu a fost lichidat, ci s-a organizat în clandestinitate, funcționând în catacombe.

*

Persecuțiile au purificat și întărit credința greco – catolicismului, transformându-l într-un mijloc de rezistență și de luptă împotriva comunismului, asimilat prin raționalizare, pe bună dreptate, cu "balaurul roșu" din Cartea Apocalipsei. Credincioșii au păstrat o serie de practici de pietate inculturate de-a lungul timpului, precum Rugăciunea Rozariului, Calea Crucii, Rugăciuni către Inima Preasfântă a lui Isus – *Молебень*, Rugăciuni către Sfântul Iosafat, Sfântul Iosif, Preasfânta Familie, sau rugăciuni de mijlocire și cerere către diferiți Sfinți din calendarul latin (Sf. Anton, Sf. Rita, etc.), toate căpătând o formă specifică locului. Calea exilului și persecuțiile care au însoțit istoria acestor pământuri încă din cele mai vechi timpuri ale creștinismului kieviaan, au favorizat o sensibilitate deosebită față de tema "străinătății," a condiției existențiale umane și fidelității față de ceea ce este propriu, față de pământurile natale – *Рідна земля*, lupta pentru libertate, și altele, astfel încât un simplu cântec liturgic, cum ar fi "La râurile Babilonului" din perioada de început a perioadei Triodului, capătă o nouă și profundă semnificație: un psalm ca o sinteză a suferinței acestor pământuri.

Perioada cristalizării conștiinței naționale și lupta pentru înființarea unei Ucraine independente, a făcut ca anumite simboluri naționale precum steagul galben – albastru sau tridentul ca emblemă a Ucrainei să fie prezente în biserici, alături de cultivarea limbii literare, a literaturii autentice prin poetul național Taras Șevcenko și prezentarea unor învățături din istoria spiritualității kieviene, făcută uneori prin predici, exerciții spirituale sau prelegeri publice.

Tensiunile interetnice dintre rusini/ucraineni și moscoviți, dar și dintre ucraineni și poloni, datorate schimbării autorităților odată cu granițele de-a lungul istoriei, au făcut ca o parte a credincioșilor să-și continue practica sacramentală în bisericile ortodoxe care au păstrat limba de cult slavonă, în scopul atragerii acestora înființându-se de exemplu Mitropolia Ortodoxă din Varșovia – țară majoritar catolică, unde ortodocșii sunt numai etnicii minoritari de origine baltică, bielorusă sau rus moscovită – unica instituție ecleziastică ce a avut dreptul de a practica în mod public ritul slavo – bizantin. Alți credincioși au ales practica sacramentală în Biserica Romano – Catholică, în bisericile de rit latin numite în popor "kostel'y" (cf. lb. polon. *kościół* – biserică) sau "biserica polonă"; și într-un caz și într-altul majoritatea credincioșilor și-au păstrat conștiința apartenenței la Biserica Ucraineano – Catholică și conștiința națională, indiferent de particularitățile persecuției și formei de rezistență din locul respectiv.

Colinzile și obiceiurile populare ucrainene – în totalitate creștine ca origine și conținut – au fost mijloace prin care sărbătorile și-au păstrat izul de altă dată, la fel ca Postul Mare, Sărbătorile Bobotezii – Iordanul, Învierii, a Rusaliilor sau a Adormirii Maicii Domnului, însoțite de pelerinaje tradiționale, de practici de pietate sau de obiceiuri proprii fiecăruia. Mărturisirea de credință transpusă în cântec și alte melodii pe versuri legate de credința în Adevărata Biserică au devenit mijloace de îmbărbătare în asupririle timpului, fapt ce dă un specific aparte acestor momente liturgice sau cu diferitelor prilejuri în care "credința" se proclamă public.

* *

Moartea lui Stalin în anul 1953 a readus în sufletele greco – catolicilor speranța redobândirii statutului legal. Începând cu anul 1955, tot mai mulți preoți și călugări s-au reîntors din Siberia, Kazahstan sau alte locuri unde au fost exilați, printre care Episcopii Mykolay Tcearnețky și Ivan Liatyșevs'kyî, care și-au îndeplinit în clandestinitate misiunea de păstori ai Bisericii. În timpul destalinizării din guvernarea Hrusciiov, au fost trimise și petiții privind legalizarea Bisericii Ucraineano – Catolice.

Adunarea protopopilor ortodocși din Eparhia de L'viv (1957) a depus numeroase plângeri referitoare la activitatea ilegală (din perspectiva statului sovietic) a clericilor greco – catolici, cu toate că oficial Biserica Ucraineano – Catholică fusese desființată. Pentru ocuparea posturilor vacante din Ucraina de Vest, au fost hirotoniți preoți ortodocși cu 3 sau 6 luni de cursuri, marea majoritate dovedindu-se nevrednici din punct de vedere moral pentru a conduce comunitățile formate în practica și viața spirituală. În anul 1959, Hrusciiov a declanșat o campanie generală antireligioasă, un mare număr de parohii și seminarii fiind desființate.

În timpul discuțiilor premergătoare Conciliului Ecumenic Vatican II și invitării Bisericii Ortodoxe Ruse printre invitați, Papa Ioan al XXIII-lea a cerut eliberarea din detenția a Mitropolitului Iosif Slipyîi. Hrusciiov a aprobat "iertarea" Mitropolitului și plecarea spre Roma, însă nu i s-a permis un ultim rămas bun din partea L'vivului. La începutul anului 1963 ajunge în Roma, unde va lua parte la lucrările Conciliului Ecumenic Vatican II.

În clandestinitate, în anul 1963 a fost hirotonit Episcopul Vasil' Velickovs'ky, care a preluat și prerogativele Mitropolitului pentru Biserica Ucraineano – Catholică de pe teritoriul URSS. Propaganda comunistă a început în anul 1965 o nouă campanie de denigrare a Bisericii Ucraineano – Catolice, publicând printre altele și o "Istorie a Bisericii Ucrainene" în care datele și evenimentele au fost fals prezentate. În ciuda persecuțiilor fățișe și

a faptelor istorice de necontestat, acum se implementează peste tot ideea că ucraineano – catolicii au trecut la Patriarhatul Moscovei din voința poporului. Din anul 1968 au început să se publice tot mai multe cărți de cult în limba ucraineană, dorindu-se înlocuirea edițiilor greco – catolice aflate în uz. În același an, Patriarhul Filaret a declanșat o nouă ofensivă împotriva "uniaților," autoritățile civile condamnând doi preoți greco – catolici la muncă în lagărele de concentrare; în anul 1969 l-au arestat pentru 3 ani, pe Episcopul Vasil' Velickovs'ky pentru "activitate împotriva autorității sovietice și ascultarea postului Radio Vatican."

După arestarea lui Vasil' Velickovs'ky, prerogativele Mitropolitului vor fi îndeplinite provizoriu de Volodymyr Sterniuk, care a reîntărit rezistența greco – catolicilor din Ucraina. Încep să fie hirotoniți preoți în clandestinitate, în timp ce tot mai multe femei depun voturi călugărești în comunități de viață consacrată clandestine. Anul 1988 a fost sărbătorit în mod deschis de către ucraineano – catolici cu ocazia a 1000 de ani de la încreștinarea rușilor kieveni, după care accidentul de la Ciornobyl' a fost urmat de proteste și mitinguri în L'viv împotriva condițiilor politice, economice și persecuției libertății religioase.

Pe data de 22 ianuarie 1989, cu ocazia sărbătoririi a 71 de ani de la înființarea Republicii Populare Ucraina Unite, greco – catolicii s-au manifestat public în fața bisericii Sf. Gheorghe din L'viv, un număr foarte mare de credincioși (aproximați după unele surse la câteva mii) rugându-se sub conducerea părintelui redemptorist Myhayl Voloșyn. Acum se înregistrează și ultimile persecuții fățișe din partea Mitropolitului ortodox Nicodim, însă mitingul din L'viv din 12 martie 1989, prin marele număr de participanți, avea să deruteze miliția și autoritățile comuniste, obligate să recunoască drepturile și libertățile cerute. Biserica Ucraineano – Catholică de pe teritoriul Ucrainei avea să se manifeste public începând cu Sâmbăta Mare (30 aprilie) a anului 1989, de atunci urmându-se constant redobândirea drepturilor și revenirea la normalitate a Bisericii care începe o nouă perioadă de renaștere spirituală.

La ora actuală, viața monastică a Ordinului Vasilian al Sfântului Iosafat se desfășoară pe teritoriul Ucrainei în două Provincii istorice: Provincia Preasfântului Mântuitor – *Provincia Halicensis SS. Salvatoris* cu mănăstiri și reședințe în L'viv, Krechiv, Cervonohrad, Jovka, Hoșiv, Dobromil, Drohobyci, Ivano – Frankivs'k, Zolociv, Buceaci, Ulașkivți, Lavriv, Krasnopuscea și reședința extrateritorială din Vilnius – Lituania, și Provincia Zacarpătia a Sfântului Nicolae – *Provincia Transcarpatica S. Nicolai*, cu mănăstiri și reședințe în Imstyceve, Boroniava, Malyi Bereznyîi, călugării vasilieni administrând și un număr de parohii.⁸

⁸ *Catalogus Ordinis Basiliani S.ti Iosaphat. Ad curiam Generalem Ordinis.*

În ceea ce privește teologia și viața spirituală, PP. OSBM ai Sf. Iosafat au publicat un mare număr de publicații, cea mai prolifică tipografie fiind în Toronto – Canada. O prină traducere a *Liturghierului și Molitvoslovului* au apărut la Roma în anul 1968 din inițiativa Mitropolitului Iosif Slypyîi, numit Cardinal, care devine primul Arhiepiscop Major pentru toți ucraineano – catolicii din lume, fiind pomenit de credincioși ca Patriarh. Din inițiativa conducerii Curiei OSBM din Roma au apărut mai multe cărți de cult în limba ucraineană literară, adaptate în spiritul Conciliului Ecumenic Vatican II: *Triodul și Mineiul* (1972), *Molitvoslov I* (1975), *Molitvoslov II* (1978), pentru a se ajunge la varianta aflată în uz în mănăstirile vasiliene *Molitvoslov* (1990).⁹ La ora actuală Sfânta Liturghie se celebrează după varianta oficială aprobată de Arhiepiscopul Major Mitropolit Cardinal Myroslav Liubacivs'kyî în 19 mai 1987 multiplicată în anul 1988 cu ocazia "Mileniului de la încreștinarea Rus – Ucrainei."

La susținerea rezistenței greco – catolice din Ucraina, un rol important l-a jucat Biserica Ucraineano – Catholică din diasporă și activitatea susținută de Ordinul Vasilian al Sfântului Iosafat din Roma și din provinciile OSBM din străinătate. Începând cu anul 1821, valuri de emigranți ucraineni au părăsit pământurile natale pentru a-și încerca norocul în țări din Europa, însă mai ales pe Continentul Sud și Nord American. Datorită unității și conștiința poporului, a misiunilor bisericii ucraineano – catolice în mijlocul noilor așezări și a monahismului sau a congregațiilor de bărbați și femei care au preluat nu numai activitatea de păstorire sufletească, ci și educația în limba natală, astfel încât astăzi, uneori la 200 de ani de la stabilirea primilor emigranți în noile teritorii, comunitățile greco – catolice cunosc limba ucraineană, păstrează obiceiurile populare, au înființat școli de toate gradele unde se predă în limba maternă.

Din punct de vedere canonic, Biserica Ucraineano – Catholică este la ora actuală o Arhiepiscopie Majoră, fiind condusă de-a lungul timpului de Mitropoliții Cardinal Iosyf Slypyîi, Cardinal Miroslov Liubacevsky și cârmuită actualmente de Cardinalul Liubomyr Hussar.

Un loc aparte prin istoria sa dar și prin importanța pe care a avut-o pentru credincioșii greco – catolici de pe teritoriile Slovaciei, Ungariei și României, prin formarea episcopilor "uniți" și a monahilor, îl ocupă regiunea Ucrainei Transcarpatice.

⁹ *Molitvoslov*, în original *Молитвослов, Часослов – Октоїх – Триодь – Мінея*. Видавництво ОО. Василян, Рим – Торонто, 1990, р. 5 – 6.

**Biserica din Zacarpatia: teritoriul Rusiei Subcarpatice –
*Карпаторуська (regiunea Transcarpatică)***

Regiunea Transcarpatică – *Закарпаття*, își leagă începuturile vieții creștine de misiunile Chirilo – Metodiene, devenind un important punct de legătură între Kiev și Vestul Ucrainei după încreștinarea Rusiei Kieviene sub Volodymyr cel Mare (988). După cum am mai afirmat, un rol deosebit de important în înlăturarea păgânismului și transformarea creștinismului dintr-o credință oficială într-o credință trăită profund de poporul rus' au avut-o călugării kievieni. Activitatea monastică a acestora se desfășoară în regiunea Mukacevo – Munkaci și în părțile Maramureșului, un rol deosebit jucându-l Mănăstirea Sfântul Nicolae din Mukacevo ctitorită de cneazul Teodor Koriatovyci (†1415) pe locul unor mai vechi așezăminte călugărești. Această mănăstire a devenit un puternic centru de spiritualitate, aici înființându-se Eparhia de Mukacevo. După înființarea OSBM de către Sfântul Iosafat (†1623) și Mitropolitul Iosif Veliamin Rutsky (†1637), călugării Eparhiei de Mukacevo au preluat *Regula* promulgată de Rutsky, după cum stă mărturie și numele de vasilieni pe care și-l atribuie monahii pe la jumătatea secolului al XVII-lea. În anul 1721 vin din Halicina – Galiția de mai târziu – monahi care restaurează mănăstirea și introduc practicile citirii lecturii în trapeză, meditația zilnică, citirea la cină din *Regulile* Sfântului Vasile cel Mare, precum și rugăciunea comunitară citită antifonal pe două strane, după modelul practicat în Mănăstirea din Lavriv.¹⁰

Până în anul 1733, Episcopii Eparhiei erau în același timp și Arhimandriți ai Mănăstirii din Mukacevo, de care depindeau toate mănăstirile din Zacarpatia. Primul Protoegumen separat de funcția de episcop eparhial a fost Hrihoriî Bulko (†1742), sediul episcopal rămânând în aceeași mănăstire. Datorită neînțelegerilor dintre Episcopul Iuriî Blajovs'kyî (1738 – 1742) și Protoegumenul Hrihoriî, acesta din urmă va fi trimis din anul 1740 în Mănăstirea din Bixad – Maramureș¹¹. Abia Episcopul Ol'șavs'kyî (1743 – 1767) va muta sediul episcopal în localitatea Mukacevo (1753), lăsând Mănăstirea "Sfântul Nicolae" monahilor OSBM prin Egumenul Mănăstirii Hedeon Pazyn, nu fără regrete. Perioada de

¹⁰ A. Pekar, *Provincia Vasiliană Sf. Nicolae în Zacarpatia*, în original o. A. Пекар, *Василіянська Провінція св. Миколая на Закарпатті*, în *Analecta OSBM, НАРИС ІСТОРИЇ ЧСВВ, Видавництво ОО. Василіян, Рим 1992*, p. 385.

¹¹ Înființată în anul 1700 de către Episcopul Iosif Decamelis OSBM (1689 – 1706) de Mukacevo în scopul întăririi greco – catolicismului în Nordul Transilvaniei.

înflorire a mănăstirilor din Zaccarpattia avea să dureze până la moartea Protoegumenului Ioachim Bazylovyci (†1821), după care urmează o perioadă de criză generală a monahismului vasilian. Spiritul secularizării impus de iosefinism va afecta și clerul greco – catolic, astfel încât viața spirituală se stinge în sufletele tinerilor, în timp ce spiritul monahismului autentic murise. Este perioada lipsei de chemări, în timp ce mulți tineri care au încercat viața călugărească au părăsit drumul ales inițial. În timpul vizitațiilor canonice inițiate pe teritoriul Imperiului Austriac de către Papa Pius al IX-lea, în anul 1856 episcopul I. Gaganet - Ї. Гaгaнeц (1843 – 1875) - a propus ajustări la vechea Constituție, Noua *Regulă – Правила*, fiind acceptată la Capitlul din Mukacevo din 1858. Noile prevederi nu au adus schimbările așteptate atât datorită licșorării numărului de călugări din mănăstiri, cât și datorită maghiarizării greco – catolicismului din regiune. Episcopul de Mukacevo, Vasyl' Popovici (1837 – 1864) a încercat să deschidă o tipografie în alfabetul chirilic, lucru care va fi împiedicat de autoritățile care au acuzat călugării vasilieni rusini de "slavofilie." Greutățile aveau să dureze până la începutul secolului XX.

Sinodul Eparhiei de Mukacevo condus de Episcopul Iuliu Firțak (1891 – 1912) între 8 – 10 noiembrie 1903 la Ujhorod, a hotărât reînnoirea călugărilor vasilieni după modelul de la Dobromil, însă datorită autorităților, nu se puteau invita vasilienii de la Dobromil, în timp ce iezuiții Provinciei Ungare nu erau de preferat datorită tendințelor de maghiarizare din timpul acela. De aceea s-a hotărât ca noul OSBM din Zaccarpattia să nu dețină privilegiul exemptiei, ci să depindă de episcopul eparhial, direct responsabil de bunul mers al noviciatului, scolasticatului și studenților filosofi și teologi aflați în Mănăstirea "Sfântul Vasile" din Ujhorod.¹²

Sub conducerea Protoegumenului Ioakym Homa (1906 – 1931), Mănăstirea "Sf. Petru și Pavel" din Bixad intră în componența Eparhiei de Gherla, Episcopul Vasile Hossu (1912 – 1916) venind cu propunerea emancipării vasilienilor români. Același lucru îl cere și administratorul noii Eparhii de Hajdudorogh (înființată în 8 iunie 1912) Episcop A. Papp referitor la Mănăstirea din Mariapocs, din anul 1913 mănăstirile vasiliene din Zaccarpattia fiind sub jurisdicția Eparhiilor de Mukacevo, Preșov, Gherla și Hajdudorogh. Păstrarea unei linii directe comune ar fi fost posibilă numai prin dobândirea exemptiei de către vasilienii din Zaccarpattia, născându-se ideea extinderii reformei de la Dobromil și în teritoriile

¹² *Ibidem*, p. 391.

Eparhiilor susnumite, chiar și împotriva voinței eparhilor locului.¹³ După terminarea primului război mondial Mănăstirea Bixad intră în componența României, Mănăstirea Mariapocs intră sub Ungaria, Provinciiei Zaccarpattia rămânându-i mănăstirile din Mukacevo, Ujhorod, Malyîi Bereznîi, Hust – Boroniava și Imstyceve, intrate în noua formată Ceho – Slovacie. Prin Decretul Congregației pentru Bisericile Răsăritene din 6 aprilie 1921 au fost incluse în Zaccarpattia Mănăstirile Bixad – România și Mariapocs – Ungaria, cu toate că aparțineau din punct de vedere canonic altor Eparhii. Oficial, vasilienii galițieni încep reforma după modelul de la Dobromil pe data de 28 februarie 1921, când se deschide noviciatul din Mukacevo, venind și primii monahi din Mariapocs. Prin numirea vasilienilor reformați la conducere și venirea altor membrii formați în spiritul noului OSBM, mănăstirile au intrat treptat în componența Ordinului: la 5 decembrie 1923 este numit la Mariapocs Egumen p. Atanasie Maxim OSBM (1878 – 1952), prin aprobarea Congregației pentru Bisericile Orientale din 28.03.1924 mănăstirea intrând în componența "Congregației Ruse a Sfântului Vasile cel Mare." Părintele ieromonah Atanasie Maxim OSBM va include Mănăstirea "Sf. Petru și Pavel" din Bixad în componența Congregației la data de 9 iunie 1925, când devine Egumen al Bixadului, conducerea Mariapocs-ului fiind preluată de către p. Leontiev Dolhyîi OSBM. În 1931 noul Ordin capătă un Arhimandrit prin p. Atanasie Tkaciuk OSBM și un nou nume: *Ordinul Vasilian al Sf. Iosafat*. Prin Decretul din 2 aprilie 1932, Roma aprobă canonic înființarea *Provinciei Sf. Nicolae* din Zaccarpattia (care înlocuiește numele de *Карпаторуська* aflat în uz pentru a nu deranja sensibilitatea maghiară și română), în componența ei intrând mănăstirile din Ungaria, România și Iugoslavia. Protoegumenul noii Provincii OSBM este ales în același an, p. Policarp Bulyk OSBM, consultori fiind câte un reprezentant din fiecare țară: p. Hlib Kinah – pentru Zaccarpattia, p. Atanasie Maxim – pentru România și p. Mykolay Dudaș – pentru Ungaria. Părintele Atanasie Maxim OSBM va primi privilegiul de a fi recunoscut "Superior regional al vasilienilor români cu drepturi de Viceprovincial."¹⁴ În anul 1937 este recunoscută oficial *Provincia Romena SS. Apostoli Petri et Pauli*, conducerea fiind schimbată provizoriu încă odată datorită schimbării granițelor în anul 1940, protoegumen fiind numit p. Leontiev Dolhyîi (†1942) cu o consultă alcătuită din superiorii pentru vasilienii ucraineni –

¹³ *Ibidem*, p. 392.

¹⁴ A. Pecar OSBM, *Provincia Română*, în *Analecta OSBM, НАРИС ІСТОРІЇ ЧСВВ, Видавництво ОО. Василян, Рим 1992*, p. 426.

Antoniii Stankanyneț, români – Atanasie Maxim și maghiari – Bartolomeu Dudas. După moartea lui Dolhyi, Protoegumen este numit Dudas, în consultă fiind Ivan Lykiî – pentru maghiari, Gheorghe Marina – pentru români și Antoni Mondyk – pentru ucraineni. După anul 1944 – 1945 structura Provinciilor se reface, înființându-se la data de 7.03.1947 *Provincia Hungarica S. Stephani*; în anul 1950 sunt desființate abuziv de către comuniști toate Ordinele monastice și Congregațiile, vasilienii maghiari din diasporă construind din 1971 în Matawan – New Jersey "Mănăstirea Preasfintei Fecioare de la Mariapocs," astăzi funcționând mănăstirile și reședințele din Mariapocs, Hajdudorog și Anarcs. Mănăstirile Provinciei Române (Bixad, Moisei și Nicula) intră în componența OSBM al Sf. Iosafat, până la desființarea abuzivă a Bisericii în 1948.

Mănăstirile din Zaccarpatia intră în componența Ucrainei sovietice pe data de 29 iunie 1945, urmând de acum același drum ca și restul Bisericii Ucraineano – Catolice din țara mamă.

Viața spirituală a Bisericii Ucraineano - Catolică din diasporă

Prin intermediul unei puternice diaspore ucrainene, Biserica Ucraineano – Catolică a fost obligată să-și păstorească și turmele aflate departe de pământurile de origine. Un câmp de lucru deosebit pentru misionari avea să devină America de Nord prin Canada și Statele Unite ale Americii, precum și Brazilia și Argentina în America de Sud, locuri unde comunitățile greco – catolice aveau nevoie de păstori și spirituali pentru nevoile proprii.

Canada. Primele date sigure despre emigrația ucrainenilor în Canada sunt legate de primele două familii care s-au stabilit în anul 1891, urmate până în anul 1900 de valuri de emigranți din Ucraina de Vest, alungați de politica de ocupație a Imperiului Rus și Imperiului Austro – Ungar. La sfârșitul anului 1900 se găseau în Canada peste 20 de mii de ucraineni numai din Galiția. Primii pioneri ai pământurilor canadiene au fost în căutarea unor condiții de muncă și de viață mai bună, fiind total lipsiți de conducători și păstori din propria națiune, așa cum aveau comunitățile de emigranți din Anglia, Germania sau Irlanda. Pentru păstoria rusinilor – ucrainenilor din Galiția, Zaccarpatia, Bucovina și Volinia, în anul 1901 erau doar 4 preoți de mir. Episcopatul latin cere sprijinul Mitropolitului Andrei Șeptykyi, care va trimite în anul 1902 primii părinți vasilieni în misiune. În anul 1921, însăși Mitropolitul Andrei va fi primit de vasilienii din Mundare

– Alberta. În anul 1923 se va deschide primul noviciat OSBM din Canada.¹⁵ La început sub *Provincia Americano – Canadiană*, din anul 1948 devine Provincie separată a OSBM al Sf. Iosafat. La ora actuală *Provincia Canadensis SS.mi Cordis Iesu* are mănăstiri și reședințe în Winnipeg, Weston, Toronto, Thornhili – Ontario, Grimsby, Ottawa, Vanccouver, Edmonton, Mundare, Vegreville și o reședință extrateritorială în Bradford – Anglia. Alături de vasilieni, episcopatul ucraineano – catolic din Canada este ajutat de un mare număr de preoți de mir, de PP. Redemptoriști de rit bizantin și de Congregații de femei.

SUA. Primele misiuni organizate au început prin părintele ieromonah Kyryl Gulovici, vasilian "vechi" din Zaccarpatia, în anul 1889. Primii vasilieni reformați sosesc între anii 1900 – 1903 în împrejurimile orașului Chicago, din anul 1907 conducând primele parohii. Un rol important l-a jucat și Episcopul Constantin Bohacevskyi de Philadelphia, la cererea căruia PP. Pius al XI-lea va înființa inițial *Provincia Americano – Canadiană*, pentru o mai bună organizare a activității misionare.¹⁶ Același Episcop va încredința vasilienilor parohia "Sf. Nicolae" din Chicago în data de 1.10.1932, lăcaș de cult deosebit de important prin activitatea sa în rândul diasporei, dar și în favoarea Bisericii din teritoriile natale. După vizitația canonică a p. Arhimandrit D. Tkaciuc făcută pe Continentul American în anul 1934, se constată nevoia de a se separa din punct de vedere cele două Provincia Americano – Canadiană, în conformitate și cu organizarea Eparhiilor Bisericii Ucraineano – Catolice. În 1948 apare *Provincia Americana B. V. Mariae Assumptae*, care are astăzi mănăstiri și reședințe în Long Island City, Glen Cov N.Y., New York, Hamtramck, Warren – Michigan, Chicago și Detroit, călugării ajutând astăzi prin participare activă și comunitățile ucrainene din Brazilia.¹⁷

¹⁵ Meletii M. Solovii OSBM, "Schită a activității PP. Vasilieni în Canada", în original o. Meletii M. Solovii, *Нарис праці ОО. Василіян у Канаді*, în *Analecta OSBM, НАРИС ІСТОРІ ЧСВВ, Видавництво ОО. Василіян, Рим 1992*, p. 420 – 431.

¹⁶ În decretul Sf. Congregații pt. Bisericile Orientale din 24.02.1932 se stipulează: *Cum Ordinarii pro fidelibus ritus rutheni in Statibus Foederatis Americae Septentrionalis (i. e. Ep. C. Bohačevskij et Ep. B. Takač A. P.) spirituales exigentias suarum communitatum pluries aperuerint votaue porrexerint ut etiam in eorum ditones religiosi Basiliani mitterentur [...] SS. D. N. Pius Div. Prov. PP. XI in audentia [...] mandavit ut nova Provincia ita erecta "Provincia Americano – Canadensis" in posterum appelatur.*

¹⁷ *Catalogus Ordinis Basiliani S.ti Iosaphat. Ad curiam Generalem Ordinis.*

Brazilia. Chiar dacă primele valuri de emigranți rusini – ucraineni se stabilesc, după unele surse, în jurul anului 1821, așezări compacte de diferite mărimi au apărut prin venirea ucrainenilor galițieni în jurul anului 1895, stabilindu-se în regiunile Rio-Claro, Jangad, Porto-Union, Curitiba, Prudentopolis, ș.a.; numai în Parana figurau între 1896 – 1897 un număr de peste 15000 de emigranți ucraineni. Aici au contribuit la construirea primelor drumuri, la defrișări și pregătirea terenului pentru agricultură, precum și la alte activități prin care jungla a cedat în fața omului. În scurt timp, coloniștii rusini – ucraineni au simțit nevoia organizării vieții spirituale sub îndrumarea propriilor preoți, fapt pentru care comunitățile din Rio – Claro s-au adresat Mitropolitului de L'viv Silvester Sembratovici, cu cererea de a trimite misionari în Brazilia. După ce au activat un număr de câțiva preoți de mir, în Curitiba se înființează prima misiune OSBM (1897), care va deveni în anul 1931, la inițiativa p. Arhimandrit D. Tcaciuc, Vice-Provincia Braziliano-Argentiniană Sfântul Iosif.¹⁸ În anul 1948 se înființează *Provincia Brasiliana Sancti Iosephi*, care are astăzi mănăstiri și reședințe în Irati, Prudentopolis, Ivaí, Curitiba, Iracema, Sao Paulo, Ponta Grossa, Pitanga, Roncador, Campo Mourao. Pe lângă activitatea pastorală și apostolatul tipărit, în Brazilia s-au remarcat Societățile culturale și școlile ucrainene, înființându-se Seminarul mic din Prudentopolis – "Sf. Iosif" și un gimnaziu unde lucrează alături de vasilieni și surorile Slujebnițe ale M.D. și catehetele Congregației Inimii lui Isus. Brazilia a asigurat și asigură în continuare misionari pentru comunitățile din Argentina.

Argentina. Primele grupuri organizate de emigranți polonezi și ucraineni ajung în 1897. Inițial s-au ocupat de comunitățile ucrainene doi preoți polonezi (1903) care au activat în Apostoles. Datorită activității preoților ortodocși ruși, în Buenos Aires-ul anului 1907 un număr de 90 de familii ucrainene dintr-un total de 160 de familii au aderat la comunitatea ortodoxă, prin așa numita *Schismă de la Tres Canones*, cu consecințe vizibile până astăzi.¹⁹ La cererea comunității catolice din Tres Canones, din anul 1908 au început să vină primii misionari vasilieni din Brazilia. În anul 1948 se va înființa *Vice – Provincia Argentina Immaculatae Conceptionis B. V. Mariae* cu mănăstiri și reședințe în Obera, Apostoles și Berisso.²⁰

¹⁸ V. Burko, "Provincia Braziliană Sf. Iosif," în original o. В. Бурко, *Бразилійська Провінція св. Йосифа*, în *Analecta OSBM, НАРИС ІСТОРИЇ ЧСВВ, Видавництво ОО. Василян*, Рим 1992, p. 493 – 516.

¹⁹ V. Kovalyk OSBM, *Viceprovincia Neprihánitei Zámisliri a PSf. F. M. din Argentina*, în original, o. В. Ковалик, *Містопровінція Непрочного Зачаття П.Д.М. в Аргентині*, în *Analecta OSBM, НАРИС ІСТОРИЇ ЧСВВ, Видавництво ОО. Василян*, Рим 1992, p. 546 – 559.

²⁰ *Catalogus Ordinis Basiliani S.ti Iosaphat. Ad curiam Generalem Ordinis.*

În afară de marile comunități de dincolo de Oceanul Atlantic, comunități ucraineano – catolice organizate din punct de vedere canonic se găsesc astăzi în Anglia, Italia, Franța, Germania, Austria, Polonia și România.

*
* *

Spiritualitatea diasporei se grefează de regulă pe spiritualitatea Bisericii mamă, însă capătă o nuanță specifică în funcție de particularitățile locului. Un rol deosebit de important îl are pastorația, făcută în majoritatea cazurilor în limba națională.

Biserica devine sufletu comunității. Sfânta Liturghie se celebrează fie în slavona veche fie în limba ucraineană. Activitatea de cateheză și predicile rostite în biserici se face în limba maternă, excepție făcând localitățile unde prin căsătorii mixte s-a schimbat structura etnică a credincioșilor, situație când este utilizată limba oficială a statului respectiv. Acolo unde nu există școli cu predare în limba ucraineană, activitatea catehetică este completată și de predarea limbii materne, lucru deosebit de important pentru păstrarea identității naționale. Un rol deosebit de important îl joacă și "prima Sfântă Împărtașanie," o practică preluată din Biserica Romano – Catholică prin care copii ajunși la vârsta priceperii trec printr-o inițiere catehetică de bază, devenind în mod festiv membri practicanți ai Bisericii care în mod conștient primesc Sfintele Taine. O caracteristică a comunităților catolice constă în participarea activă a întregii obști la Sfânta Liturghie prin acordarea răspunsurilor și cântarea cântărilor liturgice și de cor, în timp ce ortodocșii se folosesc doar de cântăreții din străină.

Sărbătorile bisericesti sunt trăite la o altă intensitate, fiind ocazii prin care obiceiurile populare sunt învățate și păstrate din generație în generație. Apostolatul tipărit se dovedește un alt mijloc de susținere a vieții spirituale, ziarele, revistele și cărțile de spiritualitate și de teologie publicate în diasporă fiind singurele ediții posibile în perioada guvernării sovietice din Ucraina. Aceste lucrări de istorie, teologie și spiritualitate au fost unicele apariții oficiale până în anul 1990, cărțile de cult aflate în uz provenind de regulă din străinătate, cea mai importantă editură fiind a PP. OSBM din Roma și tipografia lor din Toronto.

Prin susținerea manifestărilor culturale, uneori organizate de păstoriile sufletești ai comunităților, diaspora și-a păstrat identitatea și s-a făcut cunoscută mai bine în țările de adopție.

ALEXANDRU BUZALIC

Fiind Arhiepiscopie Majoră, Biserica Catolică ucrainiană a reușit să uniformizeze practicile disciplinare și de tipic pretutindeni unde există comunități organizate, astfel încât oriunde trăiesc, prin viața și activitatea lor, credincioșii ucraineano – catolici sunt o mărturie vie a unității Bisericii în diversitatea riturilor și tradițiilor locale, rămânând fideli credinței în Hristos sub cărmuirea spirituală a Papei de la Roma. De acum înainte spiritualitatea Bisericii se clădește și se consolidează pe bazele trecutului, în timp ce istoria contemporană, prin intermediul faptelor, abia acum se scrie...

STUDIA PHILOSOPHICA

**GEORGE HERBERT MEAD - CONSIDERAȚII
FORMATIVE**

ANCA CÂMPIAN

ABSTRACT. GEORGE HERBERT MEAD – FORMATIVE CONSIDERATIONS. George Herbert Mead was the most prominent member (after John Dewey) of the so-called Chicago School, a group of thinkers concentrated around the University of Chicago at the beginning of the 20th century. Mead's theoretical beliefs are self-evident in his lecture notes, the few writings published during his lifetime and his posthumous books: *Philosophy of the Present* (1932), *Mind, Self and Society* (1934), *Movements of Thought in the 19th Century* (1936) and *The Philosophy of the Act* (1938). Upon his death at 68, in 1938, Mead had not published one single book. After the posthumous publishing of his books he was, however, acknowledged as one of the greatest American pragmatists. His views dominated sociology and social psychology during the first decades of the 20th century, yet echoes of those views are present in those fields even today. Starting from realities of evolutionist biology, he tried to explain the birth and evolution of the spirit, and the self-consciousness. Mead acknowledged human behavior in its social context, which allowed him to find in language and the whole communicational field the key for the existence of the self. Mead's philosophy is a blend of behaviorism and pragmatism. Like his fellow philosophers, he is both a psychologist and more than a traditional philosopher, with both theoretical and practical aptitudes. Mead's thought gives main roles to social context and social experience, prioritizing the explaining of human behavior and its influence on language. Mead tried to use sociology and its tools to solve the crisis of authority plaguing modern world. This is why he saw any research on man as anchored in society, and any research on authority as contained within the dimension and limitations of society. While other philosophers of nature were only interested in describing existing reality, Mead- as the true pragmatist that he was- was motivated to find true solutions to true problems.

De-a lungul unei perioade de un secol și jumătate, marcată de aventuri cum poate nici un alt popor nu a cunoscut, americanii și-au constituit spiritul și caracterul specific, iar mai apoi și-au elaborat propria filosofie. Fără îndoială, nenumărații vizitatori străini, care au invadat America și au interpretat, fără a ezita, conștiința americană, nu au avut nici o dificultate în a o distinge de conștiința europeană. Prima (conștiința americană) este modelată de jocul subtil

al unui patrimoniu și al unui mediu, ambele variate și complexe, deoarece acest patrimoniu nu a fost doar englez, ci și european, și nu a fost clădit numai în secolul al XVII-lea sau al XVIII-lea, ci de-a lungul a 2000 de ani. Că America a fost urmașa Angliei este un lucru îndeobște admis, dar nu se poate uita că rădăcinile culturii și ale instituțiilor sale coboară până la vechii greci și până la civilizația romană. Faptul că o moștenire atât de eterogenă s-a putut întruchipa într-un caracter național atât de omogen, ne îndreptățește să credem că influența mediului a fost decisivă. Pe scurt, nu mediile particulare -adică cele determinate de zonele geografice sau de particularitățile regionale ale Americii- au fost acelea care au determinat caracterul american sau au creat tipul american, ci mediul american în ansamblul său - cu sentimentul spațiului, cu dorința de mișcare, cu atmosfera de independență și cu tot ceea ce încuraja inițiativa și optimismul. În timp ce în Europa -continent al vechilor tradiții feudale și naționaliste- particularul a luat-o înaintea generalului, în America -țară ce a atins maturitatea în timpul revoluției industriale și recunoștea puține tradiții ale puternicelor fidelități locale- generalul a luat-o înaintea particularului. Acest popor care încorporează categoriile rasiale cele mai diverse, această țară unde climatele și solurile ofereau cea mai mare varietate și-a conturat un caracter național distinct și stabil, cu o ușurință care nu numai că a depășit așteptările criticilor săi, ci a sfidat istoria și experiența umană de până atunci.

În planul gândirii, în ultima treime a secolului al XIX-lea, s-a constituit curentul pragmatist (Charles S. Peirce, William James și Chauncey Wright, împreună cu John Fiske, Nicholas St. John Green și Oliver Wendell Holmes Jr. fondează la Cambridge -Massachusetts- *Metaphysical Club*, în cadrul căruia s-a conturat filosofia pragmatistă), ca o încununare a împrejurărilor sociale și locale amintite mai înainte, exprimând, inițial, spiritualitatea americanului de mijloc și fiind, totodată, o reacție critică la adresa unei filosofii lipsite de aderență în realitățile vieții sociale americane, așa cum era, spre exemplu, metafizica promovată de neohegelienii de la Saint Louis, grupați în jurul revistei intitulată *Revista de filosofie speculativă*.¹

Era momentul în care, în jurul Universității din Chicago -ce tocmai fusese întemeiată-, munca științifică a nucleului de gânditori concentrați aici (Albion Small, W.J. Thomas, John Dewey etc.) să constituie un adevărat curent spiritual. Filosofia americană nu a fost niciodată apreciată la justa ei valoare pentru vitalitatea, diversitatea și profunzimea de care a dat dovadă. După sfârșitul celui de-al doilea război mondial, a existat însă o preocupare în creștere privind contribuția celor șase consacrați sau "clasici" ai filosofiei

¹ Sidney Hook, *The Metaphysics of Pragmatism*, Chicago, 1927, p.25

americane: Charles S. Peirce, William James, Josiah Royce, George Santayana, John Dewey și Alfred North Whitehead. Oricum, puțini au încercat să pătrundă dincolo de radiațiile muncii acestor filosofi, la acelea ale numeroșilor alți gânditori moderni, care sunt demni de admirat sau măcar de luat în seamă. Zece gânditori sunt, în general, neglijați, atunci când se discută despre filosofii americani: Ralph Barton Perry, William Ernest Hocking, George Herbert Mead, John Elaf Boodin, Wilbur Marshall Urban, De Witt H. Parker, Roy Wood Sellars, Arthur O. Lovejoy, Elijah Jordan și Edgar Sheffield Brightman. Opera și biografia lor necesită o explorare sistematică. Pe toți îi unește *originalitatea gândirii și comprehensivitatea viziunii lor filosofice*, acestea constituind criteriile de bază care au stat la alegerea și selectarea prezentării unuia dintre ei, în studiul de față. Ne vom preocupa, de asemenea, de concretizarea intenției noastre mai vechi de a furniza o mostră de gândire filosofică din perioada de trecere la un nou secol și credem că obiectivele subliniate justifică alegerea făcută.

În grupul de gânditori care s-au concentrat la Universitatea din Chicago, la cumpăna veacurilor al XIX-lea și al XX-lea, și care, în curând, au devenit cunoscuți sub denumirea generică de *Școala de la Chicago*, George Herbert Mead – după John Dewey – a fost cel mai proeminent. Construcția teoretică a lui Mead este evidentă, în toată anvergura și profunzimea sa, atât în notele de curs și în cele câteva scrieri publicate încă în timpul vieții,² cât și în cele patru cărți publicate postum. Prima se bazează pe unele dintre lucrările sale manuscrise și pe așa-numitele *Carus Lectures* și este intitulată *Philosophy of the Present*.³ A doua (asupra căreia ne vom apleca mai mult în lucrarea de față deoarece în ea este prezentată chintesența gândirii meadiene) s-a alcătuit după notele preluate din lecturile cursului său de psihologie socială, publicate sub titlul *Mind, Self and Society*.⁴ A treia conține note din lecturile cursului său referitor la *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, publicate sub același titlu,⁵ iar a patra se constituie din alte lucrări care nu au văzut lumina tiparului, suplimentate cu câteva note din cursurile sale, toate reunite sub titlul

² În lucrarea lui Andrew J. Reck, *Selected Writings*, Chicago & London, 1964, sunt reunite articolele scrise de George Herbert Mead și apărute în diferite reviste sau studii de specialitate.

³ George Herbert Mead, *The Philosophy of the Present* (editată și cu o introducere de Arthur E. Murphy; cu note introductive de John Dewey), La Salle, 1932

⁴ Idem, *Mind, Self and Society* (editată și cu o introducere de Charles W. Morris), Chicago, 1934

⁵ Idem, *Movements of Thought in the Nineteenth Century* (editată și cu o introducere de Merrit H. Moore), Chicago, 1936

The Philosophy of the Act.⁶ Umbră de Dewey, a cărui ascendență a recunoscut-o, Mead nu a fost totuși uitat de către cei care l-au apreciat. "Dacă Dewey ne oferă o ordine și o viziune, Mead ne oferă o profunzime analitică și o precizie științifică. Dacă Dewey este roata și multiplele spițe ale roții contemporane pragmatice, Mead este butucul acestei roți".⁷

George Herbert Mead s-a născut la 27 februarie 1863, la South Hadley (Massachusetts). A absolvit *Oberlin College* în 1883, următorii ani fiind preocupat în special de activitatea pedagogică. Apoi a plecat la Harvard, continuându-și studiile de filosofie, unde a fost influențat de James și de Royce. A plecat, mai apoi, ca și mulți alți studenți din generația sa, în Germania, la Berlin, unde a studiat -printre altele- teoria lui Wundt. Nu își terminase încă disertația în vederea susținerii lucrării de doctorat, când a fost chemat, ca succesor al lui Tufts, la Universitatea din Michigan. Mead și tânăra sa soție s-au instalat la Ann Arbor, nu departe de locuința lui Dewey, ceea ce a dus la împrietenirea celor două familii și, implicit, la exercitarea influenței lui Dewey asupra lui Mead, lucru pe care îl vom sublinia mai amănunțit în paginile următoare. În 1892, Mead a obținut o catedră la Universitatea din Chicago, care tocmai se întemeiasă, iar doi ani mai târziu, l-a urmat aici și Dewey, influența pe care a exercitat-o unul asupra celuilalt fiind majoră și continuând a se manifesta chiar și după plecarea lui Dewey la Universitatea Columbia, în 1904. Mead și-a continuat activitatea la Universitatea din Chicago, unde a ocupat diverse funcții administrative, fiind, printre altele, și director al departamentului de filosofie. Când a murit, în 1931, la vârsta de 68 de ani, Mead nu publicase încă nici măcar o carte, el primind postum recunoașterea ca fiind unul dintre cei mai scripitori pragmatisti americani. În timpul deceniului de dinaintea morții sale, sociologii Universității din Chicago -unde Mead a predat filosofia- au evidențiat contribuțiile originale aduse de profesorul Mead în domeniul a ceea ce ei numeau *psihologia socială*. Studenții de la sociologie luau cu asalt cursurile sale, iar, mai apoi, au introdus scrierile sale de psihologie socială în literatura sociologică fundamentală. Deși punctul lui de vedere a fost dominant în sociologia și în psihologia socială americană cu precădere, în primele decenii ale secolului XX, impactul gândirii sale continuă să se simtă și astăzi.

⁶ Idem, *The Philosophy of the Act* (editată și cu o introducere de Charles W. Morris, în colaborare cu John M. Brewster, Albert M. Dunham și David L. Miller), Chicago, 1938

⁷ Idem, *Mind, Self and Society - From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago & London, 1967, p. XII

Doar o parte din demersurile sale s-au întruchipat în volume clar constituite. Deși ideile lui au fost reproduse destul de explicit, sensurile s-au confundat ori s-au interpretat greșit de multe ori, fiind privite din alte puncte de vedere decât cele proprii lui Mead.

Viața lui Mead a traversat *perioada de aur* a filosofiei americane (etapă ce s-a întins de la Războiul Civil până la Marea Criză Economică, dovedind că America devenise o mare putere a lumii), în timpul căreia s-a născut pragmatismul, prima mișcare filosofică americană care a invadat capitalele Europei. După cum am văzut, mari filosofi au onorat scena spirituală americană în această perioadă: Charles S. Peirce, William James și Josiah Royce, care au îmbogățit prima fază a *vârstei de aur*, urmând -în faza a doua, cea de maturizare- John Dewey, George Santayana și Alfred North Whitehead. De pe *lista canonică* a celor șase filosofi americani clasici, numele lui Mead este omis, dar luând în considerare contribuțiile sale aduse la dezvoltarea pragmatismului -așa după cum vom vedea în cele ce urmează- contribuții orientate înspre psihologia și filosofia socială, înspre istoria intelectuală și înspre filosofia științei, precum și realizările în formularea unei filosofii a actului (cu temporalitatea sa emergentă și cu conceptul său asupra perspectivelor) i se poate cu ușurință conferi o poziție eminentă în istoria gândirii americane.

George Herbert Mead a fost, după Dewey, cel mai creativ filosof pragmatist american din perioada cuprinsă între primul război mondial și criza economică din anii 1929-1933. Domeniile gândirii sale se întind pe o arie destul de largă a orizontului intelectual caracteristic etapei pe care sugestiv am numit-o *vârsta de aur* sau *etapa clasică a filosofiei americane*. În ceea ce privește originalitatea de gândire, Mead a fost mai bun decât oricare alt gânditor american al vremii sale, atât Dewey cât și Whitehead identificându-l cu o minte seminală, de cea mai înaltă clasă. Deși nu a fost un scriitor prea prolific, el a dorit să-și construiască un sistem teoretic cât mai clar și mai complex, fiind călăuzit -ca și Peirce de-altfel- pe tot parcursul vieții sale de acest vis al încadrării gândirii într-un sistem, dar, din nefericire, nu a mai trăit pentru a-și împlini visul.

Mead și-a impus lui însuși să formuleze psihologia socială științifică și empirică. Pornind de la faptele biologiei evoluționiste, el a încercat să explice cum anume ia naștere și există *spiritul*, *sinele* și *conștiința de sine*. Cele două prezumții fundamentale ale gândirii lui sunt: a) fenomenul mental poate fi explicat în termeni behavioriști, fără dependență de ceva; b) în mod radical, în timpul procesului evolutiv, apar noi tipuri de fenomene.

El a luat întotdeauna în considerare comportamentul uman în contextul lui social și acest lucru i-a permis să găsească, în limbaj și în întregul câmp comunicațional, cheia spre apariția *sinelui* și spre dezvoltarea puterii gândirii reflexive. Așa după cum deja a fost menționat, cele mai multe dintre scrierile lui Mead au fost publicate postum, după fragmente de manuscris și după note de curs ale studenților. Unul dintre exegeți, Charles W. Morris, afirma că "deși a publicat multe lucrări în domeniul psihologiei sociale, profesorul Mead nu și-a sistematizat niciodată poziția și rezultatele într-o formă mai largă". De ce? Tot Morris oferă un răspuns: "Că el (Mead n.n.) nu a fost creatorul unui sistem se datorează faptului că a fost permanent angajat în a construi unul. Gândirea lui a fost prea plină de transformări interioare pentru a-i permite să-și așeze ideile într-o formă ordonată".⁸

Filosofia lui Mead face parte din behaviorism și pragmatism. Ca toți cei ce fac parte din aceste curente, Mead e în același timp psiholog și e mai mult decât filosof în sens tradițional. El consideră că funcția filosofiei este de a interpreta știința contemporană ei, în speță -cel puțin la începutul carierei sale- biologia evoluționistă. Dar în timp ce behavioriștii, din grija pentru obiectivitate, refuză să studieze spiritul, iar pragmatii descriu *abstract* actul cunoașterii, Mead extrage din concepția evoluționistă o cu totul altă filosofie. Pe el, ca și pe Dewey de altfel, ceea ce îl învață evoluționismul este că spiritul face parte din natură și că actul de gândire transformă natura. Dar mai mult decât Dewey, Mead insistă asupra *originii sociale a spiritului*, precum și asupra *caracterului social al actului*.

O perspectivă interesantă asupra carierei lui Mead și asupra influențelor care i-au determinat gândirea se poate obține prin încercarea de a-l compara cu Dewey. John Dewey s-a născut în 1859, Mead în 1863. Dewey a publicat prima lui carte în 1886 -când avea 27 de ani- a doua în 1888, iar altele două în 1894, urmând ca la 43 de ani să fie salutat pentru importante sale contribuții în domeniul logicii experimentale; publicațiile lui voluminoase și riguroase legate de mai multe domenii erudite ne sunt conștientizate cu ajutorul multor materiale publicate postum. Randamentul lui Mead a fost mult mai restrâns în domeniu, dedicat fiind, aproape în întregime, problemelor filosofice și psihologice. Opera sa include relativ puține articole asupra educației și, în special, asupra reformei sociale. În timp ce Dewey a devenit cunoscut publicului prin ideile sale din domeniul educației în secolul al XIX-lea și în primul deceniu al celui următor, Mead a fost introdus în *Who's Who in America* numai în 1910 -cu șapte ani după Dewey- mai mult pentru întreaga sa activitate

⁸ *Ibidem*

didactică de la Universitatea din Chicago decât pentru cele scrise. Mead nu a devenit -și probabil nici nu a dorit să devină- un reprezentant al cauzelor liberale, cauze care l-au făcut pe Dewey o figură atât de remarcabilă pe scena națională americană. De aceeași lipsă de recunoaștere, Mead a avut parte chiar și în rândul filosofilor: în 1909, în trecerea în revistă a pragmatismului semnată de James Pratt, contribuțiile sale anterioare au fost omise; în 1912, Ralph Barton Perry -care mai apoi a editat scrisorile lui William James- nu l-a menționat în lucrarea sa *Present Philosophical Tendencies*, iar, în final, Mead a rămas cu ceea ce a publicat răzleț el însuși, fără a-și cumula studiile și articolele într-o carte, și cu volumele alcătuite postum de discipolii săi din notele de curs ale studenților, din cursurile susținute, din alt gen de notițe sau din scrieri nepublicate. Una dintre întrebările controversate care se pot pune asupra biografiei lui Mead ar fi cea referitoare la ezitarea sa de a publica un volum major, într-un domeniu în care cărțile erau de o importanță vitală. Dewey a fost cel care -în virtutea prieteniei sale cu Mead- a făcut lumină în această problemă, precizând că "în permanență lucra cu ideile lui, astfel încât cea mai mare parte a ideilor sale a fost publicată numai după ce a murit" sau că "era un gânditor original ...și de o specificitate ieșită din comun în raport cu ceilalți".⁹ Fiica lui Dewey, Jane, amintea că "din moment ce Mead a publicat atât de puțin în timpul vieții, influența sa asupra lui Dewey a fost efectul conversațiilor purtate de-a lungul mai multor ani, iar extinderea acestei influențe a fost subestimată".¹⁰

Mead, la rândul său, l-a elogiat pe Dewey, plasându-l pe un loc central în enumerarea predecesorilor săi, în întregul șir al gânditorilor americani pe care-i pomenește.

Într-un eseu publicat înspre sfârșitul vieții, Mead a susținut că cel mai izbitor caracter al conștiinței americane anterior apariției pragmatismului a fost ruptura dintre politic-economic, pe de-o parte, și politic-activități creative din domeniul științei și culturii, pe de altă parte. În acest context a admis că idealismul profesorului său Josiah Royce, cu viziunea lui asupra "libertății spiritului și a dominației gândirii în Univers ...unde noi ne găsim toți împreună",¹¹ l-a urmărit mulți ani, dar, în ultimele analize, Mead a judecat filosofia lui Royce ca "parte a evadării din cruditatea vieții americane și nu ca

⁹ Horace Standish Thayer, *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism*, Indianapolis, 1984, p. 237-238

¹⁰ *Ibidem*, p. 238

¹¹ George Herbert Mead, *Josiah Royce – A Personal Impression*, în *The Journal of Philosophy*, XXVII/1917, p.129

interpretare a ei". În comparație cu Royce, Dewey a "călătorit" prin gândirea americană foarte bine. Pragmatismul, așa cum a fost conceput de James și elaborat de Dewey, a remediat ruptura dintre curentele interpretative și forțele direcționiste ale civilizației americane. Asupra lui Royce, Mead s-a pronunțat în mod critic, deoarece a considerat idealismul său inaplicabil la realitățile civilizației industrial-urbane din America.

În filosofia socială, tezele lui Mead au fost, ca și cele ale lui Dewey, atât teoretice cât și practice. Pledoaria metodei științifice asupra soluționării problemelor sociale, neîncrederea în ceea ce privește valorile transcendente și panaceele universale caracterizează atât gândirea lui Mead, cât și pe cea a lui Dewey. În concepția ambilor, deopotrivă, pragmatismul a devenit o filosofie socială, preocupată de remedierea situațiilor problematice apărute în societate. Pentru Mead, de o importanță deosebită a fost furnizarea unei psihologii sociale, care să ofere programe de reconstrucție a personalității și a societății, iar aceste deziderate au conferit psihologiei sociale dezvoltate de Mead un loc aparte în dezvoltarea științelor sociale în Statele Unite ale Americii. *Tradiția Chicago*¹² a influențat în mod vital științele sociale, acest lucru datorându-se, în mare parte, lui Mead.

Trebuie însă să recunoaștem, de la începutul incursiunii în studiile lui Mead, că, deși a dezvoltat teoretizări ambițioase și minuțioase, el nu a mai dus la bun sfârșit sarcina începută, aceea de a încheia un sistem filosofic. Expresia incompletă a gândirii filosofice a lui Mead se poate asemăna cu un proiect îndrăzneț, dar neterminat, al unei clădiri: se poate întrezări destul de mult din structura finală, dar între întreg și părți se află goluri, care nu ne permit să ghicim cum ar arăta construcția finisată. Pentru a face lucrurile mai dificile, s-a întâmplat ca Mead să aibă un stil literar destul de greoi, ca majoritatea filosofilor americani de altfel, stil datorat, în parte, nenumăratelor formulări și reformulări rezultate din prea-plinul ideilor pe care le-a avut și, pe de altă parte, datorat multiplelor influențe percepute din știința vremii sau de la un gânditor la altul.

În acest context, putem identifica, printre altele, și influența concepției lui Peirce asupra teoriei lui Mead a spiritului și a evoluției *sinelui*, chiar dacă această influență a rămas mai puțin evidențiată. Ambii au fost de acord că o filosofie presupune și o semiologie, o teorie a cunoașterii ca sistem de semne; amândoi au subscris schemei triadice potrivit căreia subiectul răspunde obiectului prin medierea interpretantului, care transmite sensul (înțelesul) experienței. Punctul de vedere conform căruia nu este posibilă gândirea fără semne a devenit fundamental pentru filosofia lingvistică a lui Mead, alături de

¹² Idem, *A pszichikum, az én és a társadalom. Szociálbehaviorista szempontról*, Budapest, 1973, p.23
106

cel ce susținea că nu există altă realitate decât cea a limbajului și a interacțiunii dintre *signifier* și *signified*. Peirce i-a arătat lui Mead că omul este o ființă care se folosește de semne (*sign-using creature*) și că întreaga gândire participă la limbaj și la simbolizare. Mead a fost de acord cu Peirce asupra importanței filosofiei ca și proces comunicativ, primul fiind mai puțin convins de faptul că adevărul poate fi atins atâta timp cât există o întrebare care continuă indefinit. Între Peirce și Mead putem detecta și o oarecare asemănare a reperelor vieții științifice: nici unul nu a publicat vreo carte de filosofie în timpul vieții, deși fiecare a avut o influență imensă, relevată mai ales în momentul în care manuscrisele lor au fost descoperite și aduse la lumină.

Mead a fost un adept sigur dar critic al teoriilor lui Darwin și Wundt, care au fost surse de bază ale propriei psihologii sociale; de asemenea, de mare importanță pentru Mead au fost și funcționalismul întâlnit în lucrarea lui James, *Psychology*, precum și concepția sa teleologică asupra spiritului. Analizele lui Dewey asupra stimulului și răspunsului ca și acte în interiorul unei coordonări mai largi a comportamentului reflexiv au fost, totodată, de o influență majoră în structurarea concepției lui Mead. Cu alte cuvinte, deși s-a adâncit profund în tradiția pragmatistă, Mead a fost un gânditor eclectic, iar natura exactă a influențelor sale formative nu este ușor de aflat. De aceea, orice cercetare asupra evaluării originilor istorice ale concepției lui Mead, a biografiei sau a lucrărilor lui este speculativă și realizabilă oarecum prin inferență.

Reprezentând una dintre cele mai comprehensive și elaborate dintre teoriile pragmatiste asupra spiritului și comportamentului, abordarea lui Mead este în total acord cu abordările lui Peirce și Dewey în privința originii biosociale și a funcționării gândirii și se situează departe de abordarea pragmatică specifică individualismului lui James. Pentru Mead, analiza comportamentului ca avându-și originile în mediul social este relevantă în descrierea acțiunii umane, deoarece acest comportament condiționează actele (acțiunile) umane.

Aristotel a subliniat, pentru prima dată, convingerea că omul este un *zoon politicon anthropos* (*animal social*), conturându-se ca singurul din regnul animal care posedă limbajul ca o artă socială.¹³ El a arătat că societatea (*polisul*) este prioritară, în ordinea naturii (nu din punct de vedere temporal), individului și familiei și a subliniat că natura umană, însoțită de abilitățile ei, precum vorbirea, percepțiile morale etc., nu pot fi înțelese fără referire la contextul social în care apar. Parcă a-l completa pe Aristotel, Mead scria: "Pentru psihologia socială, întregul (societatea) este prioritar părții (individului)

¹³ Aristotel, *Politica*, București, 1924, p.22

și nu partea, întregului; iar partea este explicată în termenii întregului și nu întregul, în termenii părții...".¹⁴ Iar din acest punct de vedere, abordarea lui Mead este aristoteliană.

Contextul social și experiența socială îndeplinesc roluri majore în gândirea meadiană, în sensul unei priorități în explicarea comportamentului uman și chiar a unei *priorități cauzale* în ceea ce privește influența asupra limbajului și a inteligenței. În nici un caz, potrivit lui Mead, o analiză asupra comportamentului uman nu poate presupune că societatea ia naștere ca rezultat al expresiei conștiințelor de sine.¹⁵

O ilustrare a pozițiilor asupra cărora Mead a obiectat ne conduce la a vedea cum și de ce a pus el atât de mult accentul pe aspectul social.

Unul dintre cei vizați de Mead în această problemă este Thomas Hobbes cu al său *Leviathan*, pe a cărui pagină de titlu a ediției din 1651 se gravase o figură umană cu un corp alcătuit dintr-o multitudine de indivizi. *Marele Leviathan*,¹⁶ cum îl numește Hobbes, este "un stat... care nu reprezintă alceva decât un om artificial".¹⁷ El descrie acest om artificial a fi " o *Multitudine* astfel unită într-o singură *Persoană*".¹⁸ Această imagine a statului ilustrează cu promptitudine una dintre tezele lui Hobbes, conform căreia societatea este un corp artificial compus prin mișcarea mai multor părți atomice. Acest punct de vedere mecanicist, nominalist și întrutotul individualist asupra organizării sociale sugerează în continuare că ordinea socială este efectul, rezultatul colectiv al reunirii indivizilor, motivați de interese sigure și comune. Iar sugestia că societatea este un sistem mecanic, determinat de interesele comune ale fiecărui individ, este în totalitate încurajată de Hobbes. Rezumând, societatea este derivată din personalitatea umană și susținută prin eforturile comune ale indivizilor separați.

Asupra acestei viziuni a structurii sociale -în mod special asupra consecințelor sale psihologice și metodologice- Mead a fost deosebit de critic, una din obiecțiile sale fiind cea potrivit căreia teoria hobbesiană a dat greș în a oferi o explicație adecvată spiritului, precum și cea ce susține faptul că întregul

¹⁴ George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, p.7

¹⁵ Vezi Andrew J. Reck, *Selected Writings*, p.65

¹⁶ Titlul complet al operei principale a lui Hobbes este: *Leviathan sau materia, forma și puterea unui stat ecleziastic și civil*. În ea, filosoful concepe statul ca rezultat al unui *contract social*, încheiat cu scopul de a pune capăt tuturor neînțelegerilor și de a menține pacea în societate. Însă prin respectivul contract, în schimbul păcii și securității, oamenii și-au cedat statului drepturile lor naturale, Hobbes concepând statul ca pe o putere totalitară, indiferent de forma pe care ar dobândi-o.

¹⁷ ****Enciclopedia of the Social Sciences*, vol.VII, New-York, 1959, p.395

¹⁸ *Ibidem*

social este analizat prin însumarea părților individuale. Iar metodologia folosită -argumentează Mead- conduce la o concepție falsă asupra realității și, inevitabil, conduce la împrejurarea că analizele asupra semnificației (în special asupra evoluției și funcționării limbajului și conștiinței) să fie imposibile.

Teoria lui Mead asupra spiritului, semnificației și comportamentului se conturează încă din cele mai timpurii scrieri ale sale, în care se referă și la ceea ce ne "învață" știința: "*Weltanschauung*-ul oricărei perioade reprezintă rezultatul tuturor realizărilor științifice și o cauză a acestora. Nu putem înțelege pe nimeni în parte, fără a înțelege întregul și întregul este mult mai comprehensibil decât oricare știință singulară... Poate fi un hegelianism, dar este o bună doctrină educațională cea potrivit căreia întregul este mult mai concentrat decât partea".¹⁹ Atât pentru Mead, cât și pentru behaviorismul social²⁰(este apelativul pe care l-a dat el însuși pentru a-și defini poziția și asupra căruia vom mai reveni), întregul este de o importanță fundamentală: "În psihologia socială, nu clădim comportamentul grupului social în termenii indivizilor separați care îl compun. Noi încercăm să explicăm comportamentul individului în termenii comportamentului organizat al grupului social... Pentru psihologia socială, întregul (societatea) este prioritar părții (individului) și nu partea, întregului; iar partea este explicată în termenii întregului și nu întregul în termenii unei părți sau a mai multor părți".²¹ În contrast evident cu teoria hobbesiană asupra societății, Mead susține că actul social care implică individul împreună cu ceilalți membri ai grupului său aparține unui proces social și că individualitatea emerge din acest proces social. *Sinele*, conștiința de sine, spiritul, gândirea, toate sunt manifestări sociale, acest lucru însemnând că situațiile sociale sunt precondiții, în fapt, și pentru explicații teoretice ale genezei *sinelui* și comportamentului inteligent.²²

La aceste concluzii ajunge Mead după ce, în tinerețe, a trăit (la fel ca și Dewey) o criză a credințelor religioase, în urma căreia a suferit (ca și William James) traume emoționale și intelectuale, care aproape că au dus la atacuri de anxietate și la căderi nervoase. Când era într-o stare de adâncă depresie, el a dezvăluit -așa cum s-a exprimat într-o scrisoare privată din anul 1890- o

¹⁹ Andrew J. Reck, *Selected Writings*, p.68

²⁰ Vezi George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, capitolul intitulat *The Point of View of Social Behaviorism*, p.1-42

²¹ *Ibidem*, p.7

²² Andrew J. Reck, *Selected Writings*, p.102-103

incapacitate de a exista și funcționa într-o lume lipsită de sens și de scop.²³ În mod clar, această timpurie alienare a lui Mead reflecta o sete pentru găsirea unei autorități, o nevoie de a trece dincolo de negațiile sceptice ale unui tânăr agnostic și dorința de afirmare a unor sisteme de idei pozitive, care să îi permită să cunoască lumea și "să fie acasă în ea".²⁴ Când a descoperit filosofia lui Dewey, și-a dat seama că spiritul și societatea sunt organic relaționate la natura activității umane. În acel moment, Mead a început să caute un echivalent moral al religiei în sociologie și a dezvoltat, astfel, o teorie în care geneza *sinelui* emerge din procesul comunicativ al gesturilor și al altor forme de comportament simbolic.

El a încercat să folosească sociologia pentru a rezolva criza de autoritate din epoca modernă. Acest lucru se străduiește să-l demonstreze în *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, unde Mead a descris cum marii gânditori ai secolului al XIX-lea – ca Hegel, Kant și Marx – au încercat să rezolve o problemă lăsată în așteptare de Revoluția Franceză, și anume înlocuirea autorității arbitrare a vechilor instituții ale Statului și ale Bisericii cu o nouă autoritate rațională. Astfel, s-au constituit teorii și sisteme intelectuale, care au reușit să explice cum anume ordinea societății și direcția istoriei decurg dintr-o natură rațională a omului, precum și din caracterul rațional al societății înseși. De aceea, conform acestei mari tradiții moștenite de la antecesori, Mead a fost convins că cel mai potrivit studiu asupra omului trebuie să înceapă cu societatea, iar căutarea autorității în lume trebuie să înceapă și să sfârșască totodată în interiorul dimensiunilor societății.²⁵

"Mead mă uimește pe zi ce trece" îi scria Dewey lui James în 1892,²⁶ ca rezultat al conlucrării rodnice la Universitatea din Chicago. Aici, Dewey l-a introdus pe Mead în rezolvarea problemelor filosofice la care lucra, în special în activitatea privind definirea conceptului de *arc-reflex* și în cea privind reevaluarea gândirii ca o problemă de *stimul-răspuns*. Dewey a înțeles că spiritul este nu numai reactiv, dar și activ și că ar fi greșit să credem că doar spiritul gândește, iar corpul acționează. Convingerea lui Dewey cum că spiritul este un *organism complet* care are comportamentul său l-a "lovit" pe Mead cu forța unei revelații religioase. Într-o scrisoare adresată părinților săi, Mead afirma: "Am văzut că toate problemele, în special cele privind organismul

²³ George Herbert Mead, *A pszichikum, az én és a társadalom. Szociálbehaviorista szempontból*, p. 75

²⁴ *Ibidem*, p.78

²⁵ George Herbert Mead, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, p.265

²⁶ Andrew J. Reck, *Recent American Philosophy*, New-York, 1963, p. 85

uman, devin spirituale atunci când le privim ca făcând parte din procesul neîntrerupt al vieții, că trupul și sufletul nu sunt decât două părți ale aceluiași lucru și că prăpastia dintre ele este doar expresia faptului că viața noastră nu realizează încă idealul care ar putea deveni în momentul când am înțelege că actele noastre nu sunt doar ale noastre, ci fac parte dintr-un proces mai mare, care îl include pe Dumnezeu, așa cum este el revelat în Univers".²⁷ Lumea lui Mead a fost mai mult spațială decât temporală, el privind societatea ca "locul unde *sinele* poate fi găsit".²⁸

În încercarea de a oferi pragmatismului precizie științifică și de a-i conferi adâncime filosofică, Mead a fost preocupat de ceea ce Arthur Murphy a numit *pragmatismul constructiv*.²⁹ În loc de a se disipa pe sine însuși în polemici împotriva doctrinelor tradiționale, *pragmatismul constructiv* a fost susținut de un *entuziasm pentru experiență*, reușind în detaliu să elucideze procesul cunoașterii și al structurii obiectelor sale. Mead a îmbogățit semnificația pragmatismului în aranjarea lui istorică și în ambianța sa socială. "Ceea ce filosofia a făcut, în special din timpul Renașterii, a fost de a interpreta rezultatele științei",³⁰ însă Mead a considerat pragmatismul un produs al conjuncției dintre două dezvoltări științifice: psihologia behavioristă și metodologia științifică.³¹ Fundamentele behavioriste ale pragmatismului derivă din teoria darwinistă a evoluției biologice. Observând ființele vii ca fiind angajate într-o luptă fără sfârșit pentru a controla mediul înconjurător, teoria lui Darwin impune o concepție naturalistă asupra spiritului, care, în mod radical, redefiniște gândirea sau inteligența. "Gândirea este un proces elaborat de selectare, un proces elaborat de prezentare a lumii, astfel încât să devină favorabilă pentru comportament... Testul inteligenței se găsește în acțiune".³²

Fundamentul metodologic al pragmatismului își are rădăcinile în cercetarea științifică, ce este "doar procesul evoluționist devenit conștiință de sine".³³ Iar pentru aceasta este nevoie și este esențială activitatea de rezolvare a unei probleme, situațiile problematice cu care metoda științifică este în directă legătură fiind similare cu obstacolele pe care le întâlnesc animalele; ambele seturi de probleme obstrucționează activitatea, indiferent dacă este o activitate inteligentă sau sunt activități musculo-motorii ale organismului. Scopul omului

²⁷ *Ibidem*, p.89

²⁸ *Ibidem*, p. 90

²⁹ George Herbert Mead, *The Philosophy of the Present*, p.XIII

³⁰ *Idem*, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, p. 343

³¹ *Ibidem*, p.351

³² *Ibidem*, p.345

³³ *Ibidem*, p.364

de știință în laboratorul său, ca și cel al fiarei în junglă, este de a controla faptele, de a face față mediului înconjurător pentru activități viitoare. Cum spunea Mead, "animalul face același lucru pe care îl face omul de știință".³⁴

Izvorât din interesanta confluență a celor două dezvoltări științifice - behavioristă și metodologică- pragmatismul se concentrează atât asupra comportamentului și conduitei, cât și asupra verificării ideilor, prin intermediul experienței. Această aplecare asupra comportamentului implică o teorie a acțiunii și, cu excepția sugestiilor lui Dewey, nimeni înaintea lui Mead nu a încercat să avanseze o filosofie a acțiunii la o asemenea scară, bazată pe principiile pragmatice. În raport cu cerințele empirice ale pragmatismului, potrivit cărora ideile trebuie să fie supuse testelor experienței, este important de notat că abordarea pragmatică a experienței la Peirce, Dewey și Mead exclude *subiectivismul*, în mod uzual asociat empirismului tradițional. Nu numai că experiența este concepută în termenii unor verbe -în sensul de a face, mai degrabă, decât de a fi, de a exista într-un sens pasiv- ci este înțeleasă și ca un proces social.

Pragmatismul constructivist al lui Mead se bazează pe *teoria actului* și pe *teoria experienței sociale*. Această structurare -fundamentată pe *behaviorismul social*- a influențat în mod considerabil domeniul psihologiei sociale. Aici, ideile de bază ale lui Mead merg înapoi la zilele de început ale Școlii de la Chicago, la primele articole publicate și la cursul de psihologie socială pe care l-a introdus, în 1900, la Universitatea din Chicago. În acest sens, Charles Morris spunea: "... aerul greu încărcat psihologic s-a precipitat, ducând la forme funcționale și behavioriste".³⁵

Gândirea lui Mead s-a propagat dinspre psihologia socială înspre domeniul mult mai larg al principiilor filosofice generale, iar cosmologia sa este construită în conformitate cu concepțiile sale sociologice. Deși munca în domeniul psihologiei sociale i-a conferit o reputație de durată, el a încercat să-și exprime concepția filosofică printr-o cosmologie și o metafizică. Destul de des, termenul de *metafizică* -în scrierile lui Mead- primește conotații peiorative, deoarece, ca și Dewey, el a fost critic față de metafizica tradițională, în legătură cu acceptarea valorilor statice care sunt transcendente experienței, în legătură cu originarea spiritului în natură și în legătură cu căutarea unei finalități străine metodei științifice de "reconstrucție continuă în fața evenimentelor care iau

³⁴ *Ibidem*, p.346

³⁵ *Idem, Mind, Self and Society*, p.XII

naștere dintr-o nouă continuitate".³⁶ Mead a recunoscut, însă, o altă semnificație, mai pozitivă, a termenului. Într-un fragment, publicat de altfel postum, el întreba: "... există un tip de gândire metafizică ce poate fi, într-un sens, descriptivă a lumii, atâta timp cât vine din interiorul întinderii gândirii noastre? Putem să aflăm caracterele esențiale ale lumii, așa cum intră ele în experiența noastră, fără a încerca să prezentăm universul ca întreg?".³⁷ Răspunsul lui se pare că a fost afirmativ. În primul rând, prin descoperirea naturii esențiale a obiectelor ce ni le apropiem, direct sau indirect, putem -scria el- "să încercăm să le aducem în conduita noastră actuală, în viața noastră actuală și, astfel, să prezentăm o viziune mai puțin transcendentă, adică filosofia noastră... este ceva ce poate fi găsit în experiență".³⁸

Dar cum poate fi posibilă o metafizică bazată pe principiile pragmatismului? Oare nu metafizica duce spre salturi dincolo de experiență, dincolo de această lume? Mead niciodată nu a pus problema așa de tranșant, iar scrierile sale relevă direcția unui posibil răspuns. Filosofia -spunea el- "este acasă în lumea în care trăim și ne mișcăm", doar atâta timp cât "ne permite nouă, care suntem părți ale acestui univers evolutiv, să prindem înțeleșul care îl are pentru noi, deoarece procesul evolutiv apare în noi, ca inteligență".³⁹ Astfel, Mead a încercat o filosofie cosmologică, "o metafizică preocupată... cu sensul apariției și prezenței în univers a inteligenței reflectivă umane - acea inteligență care transformă cauzele și efectele în scopuri și consecințe, reacțiile în răspunsuri și anulează limitele impuse de procesele naturale".⁴⁰

În acord cu pragmatismul, metodologia științifică este o activitate de rezolvare a unor probleme, care sunt specifice și restrânse la regiuni parțiale ale unei lumi pe care oamenii de știință au luat-o drept cea mai bună; iar scopul ei este de a găsi soluții care să ducă la continuarea activității. S-ar putea să pară că, cunoașterea este prea "interesată de sine" și prea "strictă" pentru a oferi loc și feluritelor investigații cerute de o filosofie cosmologică. Pragmatismul constructiv al lui Mead, deși s-a manifestat în cadrul concepției pragmatiste asupra cercetării ca o activitate de rezolvare a unei probleme, a găsit loc și pentru dezvoltarea metafizicii care să se preocupe de concepțiile generale asupra lumii și de căutarea cunoașterii, pentru propriul său interes. Așa cum scria chiar Mead, "cunoașterea de dragul cunoașterii este sloganul libertății, pentru că numai ea singură face posibilă reconstrucția și extinderea limitelor comportamentului".⁴¹

³⁶ Idem, *The Philosophy of the Present*, p.102

³⁷ Idem, *The Philosophy of the Act*, p.626

³⁸ *Ibidem*, p. 627

³⁹ *Ibidem*, p. 515

⁴⁰ *Ibidem*, p.517

⁴¹ Idem, *Scientific Method and Individual Thinker*, în vol. *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*, New-York, 1917, p. 425

Într-unul dintre primele sale articole publicate într-o revistă filosofică, Mead a definit metafizica drept o metodă de rezolvare a problemelor generale. După părerea lui, "o situație metafizică" implică o problemă persistentă, care nu poate fi ignorată, cum ar fi afirmarea realității unui tip de experiență cu prețul alegației nerealității unui alt tip. Metafizica -potrivit lui Mead- implică o "declarație a problemei esențiale într-o formă permanentă, în termenii realității unei idei sau a unui sistem de idei și a nerealității a ceea ce intră în conflict cu acesta". Iar "soluția problemei aduce cu ea dispariția respectivei probleme".⁴²

Pragmatismul constructivist al lui Mead, împreună cu metafizica privită drept o activitate reconstructivă⁴³ adresată acelor probleme de mare generalitate, a trebuit să facă față revoluției în fizică marcată de teoria relativității și de mecanica cuantică. Pentru că Mead a fost unul dintre pragmatistii care a făcut acest lucru, gândirea lui aparține, așa cum a observat Arthur Murphy, acelu gen de filosofie a naturii care a înflorit în anii '20 ai secolului trecut și care a culminat cu lucrarea *Process and Reality* a lui Alfred N. Whitehead.⁴⁴ În timp ce alți filosofi ai naturii au fost interesați doar să descrie realitatea existentă, propunând diferite scheme categoriale de explicație, Mead -ca un adevărat filosof pragmatist- a fost motivat întotdeauna de nevoia de a găsi soluții la probleme, iar soluțiile oferite de el au schițat intenția de a crea un sistem filosofic major, din păcate însă neterminat.

⁴² Idem, *Suggestions toward a Theory of the Philosophical Disciplines*, în *Philosophical Review*, IX/1900, p. 2-4

⁴³ Reconstrucția pentru Mead este o metodă de cunoaștere, care se folosește de un ansamblu de concepte ce constituie de fapt o rețea deductivă. Fiecare concept nou introdus este definit pe baza conceptelor anterioare și servește, la rândul său, la definirea altor concepte ce urmează a fi utilizate. Astfel, cu fiecare nouă propoziție, se captează câte un aspect al obiectului cercetat. În mod ideal, ansamblul propozițional ar trebui să oglindească imaginea globală a obiectului. În același timp, reconstrucția este cu atât mai adecvată, cu cât surprinde mai multe laturi ale fenomenului.

⁴⁴ George Herbert Mead, *The Philosophy of the Present*, p. XV

AFIRMAREA DE SINE ȘI FORMAREA IDENTITĂȚII INDIVIDUALE

IONUȚ MIHAI POPESCU

ABSTRACT: AFFIRMATION OF THE SELF AND INDIVIDUAL IDENTITY BUILDING. The individualism promoted by the ethics of authenticity allows to be interpreted in a double manner: as a growth of egotism and atomisation (i.e., identity through differentiation and independence), or as a greater responsibility toward the other, as a consequence of the inner-made solidarity). The opening toward alterity is compromised by rejecting the external values; the model of identity through differentiation and independence opposes the model of identity through obeying some internal or external laws. This type of identity was first described by Aristotle.

Prima perioadă a eticii seculare era caracterizată exigența datoriei în numele unor valori generale, nu în numele Divinității¹. În al doilea ciclu a fost abandonată exigența datoriei, afirmându-se o etică a autenticității, care nu mai recunoaște nici o valoare exterioară, universală, de dragul căreia să își sacrifice confortul și identitatea prezentă, locul marilor idealuri fiind luat de dorințele imediate. În opinia lui Luc Ferry,² acest fapt nu reprezintă un egoism exacerbat, ci faptul că oamenii au renunțat la solidarizări exterioare, cerute de imperative etice, ci fiindcă așa le cere propria lor conștiință, deschiderea către Celălalt nu se realizează prin oglindirea într-o generalitate, ci face parte din structura mea. Un argument în acest sens ar fi un sondaj de opinie realizat în Franța, în care la întrebarea *În hotărârile majore pe care le luați, vă bazați pe propria conștiință sau pe dogmele Bisericii?*, peste 80% dintre intervievați au optat pentru prima variantă. Considerăm, însă, că întrebarea nu este corectă, deoarece sugerează că între conștiința personală și canoane ar exista un raport de opoziție, dar dogmele (și orice valori culturale) nu sunt un rețetar, ci exprimă valori și opțiuni care trebuie interiorizate, apropiate. Etica datoriei este înlocuită cu etica autenticității,

¹ Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*.

² *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, France Loisirs, Paris, 1996

conform căreia autentic înseamnă "să fii tu însuși", ceea ce presupune că identitatea individuală este deja dată și, la rigoare, nu poate fi modificată, de vreme ce refuză orice influență exterioară. Răul înseamnă să nu fii autentic, dar, în lipsa unui simț al autenticului, cum stabilim gradul de autenticitate, dacă nu prin raportare la ceva exterior? Actuala etică vine în continuarea opțiunilor iluministe (refuzul unor autorități exterioare, în numele rațiunii), dar după ce proiectul iluminist a eșuat, mentalitatea a rămas intactă. Asemenea unei imposibile întoarceri în copilărie, modernul mai poate accepta ca autoritate ceea ce a învățat să considere creații ale sale (Divinitatea) sau atitudini depășite (tradiția, credința). Solidaritatea impusă de conștiință este socotită de Luc Ferry interioară, dar cum se poate forma o conștiință în absența valorilor? Soluția propusă este grija față de Celălalt care apare ca rezultat al unei combinații dintre iubirea privată și grija față de aproapele. Rezultatul acestor opțiuni este un nou umanism, care nu respinge transcendența, deși respinge normele religioase. Omul-Dumnezeu reprezintă o transcendență, dar pusă din interior. Însă această re-divinizare, care ar conferi un nou sens vieții, nu depășește individualismul modern, în care oamenii sunt indivizi nu pentru că sunt unici, ci fiindcă sunt diferiți de un general. Transcendența pusă de om mă depășește doar ca specie, deoarece, chiar dacă nu îi aparțin așa cum o albină aparține roiului, eu nu găsesc alt sens dispariției mele decât o specia umană care îmi supraviețuiește. Celălalt tip de individualism este cel în care afirmarea de sine nu înseamnă respingerea devenirii și a legii, o primă identitate de acest fel fiind descrisă de Aristotel.

Poate fi acceptat faptul că, în general, *Politica* lui Aristotel are drept obiect cea mai bună guvernare. Premisa anteriorității cetății față de individ și convingerea că omul deplin se realizează numai în interiorul cetății sunt motivele pentru care preocuparea pentru omul virtuos se manifestă prin cercetarea celei mai potrivite organizări politice, al cărui model este *polis*-ul grecesc. Irepetabilitatea în istorie a acestui model nu înseamnă absența unor soluții general valabile în ceea ce privește rolul legii în asigurarea simultană a libertății și guvernării cetățenilor. Interesul nostru față de omul virtuos nu este motivat de o identitate între virtutea aristotelică și o posibilă virtute contemporană, ci de modalitatea în care virtuosul se raportează la lege pentru a-și afirma identitatea. Această tensiune este exprimată în Cartea a III-a *Politicii*, care propune o definiție a cetățeanului în sens absolut, contrazicând definiția din aceeași Carte a III-a în care se afirmă că cetățeanul este relativ la constituție. Raportul de contradicție logică dintre cei doi termeni dispare, dacă ținem cont de contextul în care apare adjectivul *absolut* și îi limităm aplicabilitatea doar în interiorul unei constituții. Tensiunea între

absolut și relativ se păstrează însă și poate fi înțeleasă mai bine dacă ne reamintim o definiție a cetății din Cartea I: "Comunitatea deplină [...] este cetatea, care atinge limita totalei autarhii și care se creează în vederea vieții, deși dăinuie în vederea vieții bune"³. Termenul *viată* se referă la viața instinctivă, iar *viață bună* se referă la viața raportată la virtute. Cele două noțiuni sunt în raport de coordonare și sunt prezente tot timpul în cetate, menirea acesteia fiind să asigure fiecărei generații trecerea de la animalitate la virtute.

Întrebarea de la începutul capitolului 4 pune problema raportului dintre omul care își afirmă identitatea singulară și cel a cărui identitate se raportează la un universal (lege politică sau natură umană)⁴. Solidaritatea lui Aristotel cu o antropologie în care nu existau preocupări pentru ceea ce astăzi numim conștiință de sine și viață particulară a făcut ca această problemă să rămână neexplicitată, ducând la confuzii. Ele se clarifică dacă acceptăm că identitatea (virtutea) omului nu se desfășoară numai relativ la universalul rațional, ci și prin raportare la un universal irațional. Aristotel nu avea cum să se oprească asupra unor astfel de fenomene, dar efectele lor sunt cuprinse în descrierea guvernărilor discutate, însă sunt atribuite altor cauze, motiv pentru care argumentările suferă de eroarea împătririi termenilor. Definierea bărbatului ales, a cărui virtute este înțelepciunea practică, este problematică. Înțelepciunea teoretică este o cunoaștere a universalului și stă sub semnul necesității. Facultatea care permite libertatea este înțelepciunea practică. Ea implică atât o cunoaștere a universalului, cât și a particularului și are ca domeniu situațiile în care particularul nu este o simplă exemplificare a universalului, ci apare numai grație intervenției omului. Relevantă pentru interesul nostru este dubla natură a rațiunii practice, rațională și irațională. Descrierea sufletului (*Etica nicomahică*, I, 13) deosebește o parte rațională și una irațională, precum și o a treia parte care îmbină raționalul cu iraționalul. Virtuțile dianoetice aparțin părții pur raționale, iar cele etice părții mixte, înțelepciunea practică fiind indicată ca una dintre virtuțile dianoetice, ceea ce pare să contrazică dubla ei natură. Înțelepciunea practică ce îl caracterizează pe bărbatul ales pare să aibă un statut aparte, întrucât presupune și o componentă etică, altfel posesorul ei ar fi tiran sau escroc: "Înțelepciunea practică nu se identifică cu această facultate [de a găsi cele mai bune mijloace pentru un scop, fără a ne pune problema dacă scopul este nobil sau josnic], dar nu poate exista fără ea. Iar

³ *Politica*, I, 2, 1252b 27-30 (citatele din *Politica* sunt redactate din traducerea Alexander Baumgarten, IRI, București, 2001)

⁴ *Politica*, III, 4, 1276b 18-19

dispoziția habituală care este înțelepciunea practică nu se poate realiza [...] fără ajutorul virtuții etice"⁵. În cazul bărbatului ales, înțelepciunea practică nu este o virtute pur dianoetică, ci implică o legătură aparte cu iraționalul. În continuare, vom încerca să arătăm că specificitatea bărbatului ales este rezultatul sintezei dintre rațional și irațional și, astfel, tensiunea dintre bărbatul ales și cetățeanul destoinic poate fi păstrată fără să ducă la contradicții. Analiza raportului dintre individ și lege în guvernarea cetății ne arată statutul riscant al cetățeanului mult mai virtuos decât ceilalți: fie este acceptat în mod natural drept conducător, fie va fi îndepărtat din cetate, deoarece nu se poate supune legilor mai puțin virtuozitate redactate de concetățeni. Cele două soluții reflectă două modele de organizare legitimă a cetății. Primul este modelul polarizat între un conducător *ca un zeu între oameni*, și cetățenii care îl acceptă în virtutea unei superiorități evidente. Al doilea model este cel omogen, în care cetățenii consideră că egalitatea în fața legii este cea mai importantă valoare. Întrebarea asupra identității celor două virtuți are sens numai în cazul primului model, în special în cazul unui om determinat. În această situație, întrebarea asupra coincidenței dintre virtutea cetățeanului destoinic și bărbatul ales încearcă să explice cum poate să facă virtuosul pereche cu cetatea, să asculte de lege și să nu asculte de ea în același timp. Într-o democrație cetățeanul trebuie să învețe să conducă și să fie condus. Și bărbatului ales îi revin amândouă, a conduce și a fi condus, însă ascultă în mod diferit și chiar de alte legi, căci nu se poate supune unor legi inferioare virtuții lui. Aristotel afirmă că superioritatea bărbatului ales este evidentă în mod natural celorlalți⁶, fără să indice vreo justificare a acestei evidențe. Credem că descoperirea temeiului acestei evidențe este un punct cheie în deslușirea raporturilor dintre cetățeanul destoinic și cetățeanul ales, iar pentru a înțelege mecanismul acestei evidențe este profitabil să facem un ocol și să pornim de la raportul modern dintre conducător și mulțime. Atracția irezistibilă pe care liderul o exercită asupra părții iraționale a maselor se explică prin accesul la un fel de memorie a speciei ce ar exista în fiecare individ, căreia conducătorul i se poate adresa, transferând asupra sa autoritatea tradiției și autoritatea pe care înaintașii au avut-o asupra individului. Bărbații aleși, precum Pericle și Iason, fac pereche cu cetățenii în același fel în care liderii moderni sunt ceruți de mase. Virtutea lor este pusă pe seama părții raționale din componenta opinativă a sufletului,

⁵ *Etica nicomahică*, VI, 13, 1144a 30-36 (citatele din *Etica Nicomahică* sunt redată după traducerea Steliei Petecel)

⁶ *Politica*, III, 13, 1284b 17-33

partea rațională impunându-și punctul de vedere în fața părții iraționale. Există însă două posibilități prin care cele două componente acționează împreună. Aristotel le descrie pe amândouă ca și cum ar fi un singur fenomen, dar exemplele arată că s-a apropiat de fenomene cărora nu le-a descris specificul din cauza concepției despre om și lume a epocii: "se mai manifestă în ei și un fel de instinct contrar rațiunii, cu care se află în conflict și căreia îi opune rezistență"⁷. Acesta este raportul cel mai des întâlnit între rațional și irațional, atât în *Politica*, cât și în *Etica nicomahică*. Conform lui, cele două părți au obiective contradictorii, dominația uneia echivalând cu o înfrângere a celeilalte. Al doilea model introduce nuanțări: "facultatea apetitivă și dorința în general participă într-un fel la rațiune, în măsura în care este docilă și se supune acesteia. Lucrurile se petrec întocmai ca atunci când ascultăm de sfaturile unui părinte sau ale prietenilor, iar nu ca în studiul matematicilor"⁸. Și aici raționalul își impune punctul de vedere, dar prin colaborare, iraționalul exprimându-se pe sine prin manifestările ghidate de rațiune.

Diferența dintre cele două modele este diferența dintre cetățeanul destoinic și bărbatul ales. În primul caz, instinctele se opun și sunt supuse de rațiune; în al doilea, cele două părți devin una. De aici rezultă influența exercitată de astfel de oameni asupra maselor. Rațiunea lor este intim legată de irațional și se adresează direct inconștientului mulțimii. Rețeta își dovedește de fiecare dată eficacitatea, mai ales dacă ea este formată din cetățeni responsabili, fiindcă ei identifică iraționalul cu pasiunile stârnite de senzorial, rămânând nepregătiți în fața unor ispite ale iraționalului, exprimate sub forma idealurilor.

Singularitatea cetățeanului virtuos este dată de raportul privilegiat pe care îl are cu legea, el este legea însăși. Aristotel avea în vedere legea socială, dar credem că și în această situație sub același nume sunt desemnate două realități, legea interioară (a afirmării propriei identități) și cea exterioară. (a dezvoltării și dăinuirii cetății). Bărbatul ales este una culegea, adică ascultă într-un fel care îi este propriu de legea interioară și cea exterioară. Ceea ce am numit aici universal irațional este echivalentul a ceea ce Jung a numit inconștient colectiv. Prezența acestuia în identitatea individuală explică modul în care bărbatul ales își este lege sieși și justifică apelul la teorii ulterioare lui Aristotel. Legătura și unitatea dintre componentele colectiv-irațională și individual-rațională este realizată prin procesul de individuație⁹. În

⁷ *Etica nicomahică*, I, 13, 1102b 18

⁸ *Etica nicomahică*, I, 13, 1102b 30-34

⁹ C. G. Jung, *Personalitate și transfer*, Teora, București, 1996.

lipsa unei comunicări între irațional și rațional, identitatea poate să se blocheze la unul dintre cele două niveluri. Blocarea la nivelul irațional, are loc atunci când conștientul nu poate să controleze invazia conținuturilor inconștiente și contradicțiile care coexistau neproblematic în inconștient, pătrund în conștient și îl fărâmițează. Blocajul la nivelul rațional are loc atunci când conștientul caută să evite cu orice preț descompunerea cu care îl amenință inconștientul, cea mai sigură protecție fiind respingerea oricărui contact cu zona periculoasă. Asumarea identității proprii implică riscul destrămării în universalul haotic al inconștientului sau ostracizarea venită din partea corpului social. Singularitatea bărbatului ales vine din poziția de echilibru față de rațional și irațional, față de colectiv și individual, menținându-și centrul personalității în singurul punct în care cele două perechi de opuși pot comunica liber.

DER UNIVERSALE ASPEKT DER GADAMERSCHEN HERMENEUTIK. (EIN SCHRITT VON DER PHILOSOPHISCHEN HERMENEUTIK ZUR EINER HERMENEUTISCHEN PHILOSOPHIE?)

ALINA NOVEANU

REZUMAT. *Aspectul universal al hermeneuticii gadameriene (O trecere de la hermeneutica filosofică la o filosofie hermeneutică?)* Hermeneutica filosofică gadameriană își are expresia cea mai concentrată în enunțul „Ființa ce poate fi înțeleasă, este limbă“ (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*), acesta fiind totodată punct de plecare al unora dintre dezbaterile filosofice cele mai reprezentative ale secolului XX, (Gadamer-Habermas, Gadamer-Derrida). Textul de față își propune urmărirea genezei acestei idei în cadrul lucrării „Adevăr și metodă“ pornind de la concepția gadameriană asupra limbajului (*Sprache*) înseles ca și comunicare (*Gespräch*). Acestei structurări a limbajului pe principiul întrebării și răspunsului (și niciodată a enunțului pur) îi corespunde comprehensiunea (*Verstehen*) ca proces dinamic, ca înțelegere cu celălalt (*Verständigung*). Dată fiind această dependență a actului comprehensiunii de limbaj, acesta din urmă determinând atât obiectul cât și desfășurarea procesului (*Vollzug*) comprehensiunii, aspectul universal al hermeneuticii este prin urmare legat în mod firesc în cadrul concepției gadameriene, de limbă. Cu toate acestea, ființa nu devine prin aceasta în mod automat, limbă. Accentul în cadrul propoziției „Ființa ce poate fi înțeleasă, este limbă“, este purtat de acel *poate*, sensul expresiei deplasându-se astfel: „Ființa, în măsura în care aceasta poate și va fi înțeleasă, este (va deveni în urma actului comprehensiunii) limbă“. Textul arată că această interpretare va permite totodată trecerea de la o hermeneutică filosofică (ca cercetare a comprehensiunii) la o filosofie hermeneutică, ca raportare comprehensivă la modurile în care ființa devine manifestă, la ceea ce putem numi universul hermeneutic sau „lume“.

Der dritte Teil von *Wahrheit und Methode* setzt an mit der Aufweisung der Sprache als „Medium der hermeneutischen Erfahrung“. Aus dieser Analyse ergibt sich, dass die Sprachlichkeit des Verstehens sowohl den hermeneutischen Gegenstand, wie auch den hermeneutischen Vollzug bestimmt. Der Ausgangspunkt ist, die im II. Teil infolge der Analyse des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins hervorgehobene, Gesprächstruktur des Verstehensaktes.

Dass „die Partner des Gesprächs weit weniger die Führenden als die Geführten“¹ sind, entspricht der Abwendung vom Subjekt und von der Subjektphilosophie, die Gadamer mit Heidegger vollzieht. Diese Abwendung bedeutet nicht etwas eine Ausschaltung oder Nichtwahrnehmung der eigenen Subjektivität in Anlehnung an ein Objektivitätsideal (wie es etwa im Historismus der Fall gewesen ist) sondern vielmehr eine Radikalisierung der Anerkennung der nicht zu überwindenden Subjektivität des Subjektes (wie sie sich z. B. aus der Herausarbeitung der Vorurteile als Bedingungen des Verstehens ergibt). Ausgangspunkt wird aber nicht mehr das Subjekt sein, welches vielmehr in seiner relativen Machtlosigkeit gegen die eigenen Vorurteile und die wirkenden Kräfte der Geschichte und den Tradition in die er sich bewegt, blossgestellt wird. Diese Einsicht bedeutet aber auch kein Relativismus in dem Sinne, dass die Hoffnung auf Verstehen und Anspruch auf Wahrheit in den Geisteswissenschaften aufgegeben wird. Vielmehr heisst es, dass man die Begriffe von Verstehen und Wahrheit in Bezug auf diese Situation neu auffassen muss und immer die Bedingtheit des Subjektes durch die Stellung innerhalb eines bestimmten Kontextes mitzuberocksichtigen hat. Die wahre Macht der Vorurteile, das sagt Gadamer oft genug, liegt in ihrer Nichtanerkennung. Erst wo man sie sich ausspielen lässt, kann man sie prüfen und, je nach Fall, ausklammern. Wie gesagt, der Ausgangspunkt kann nicht mehr das Subjekt sein. Die Wahrheit die sich auftut, ist keine Besitzwahrheit sondern eine Teilhabewahrheit. Verstehen ist auch nicht mehr als Handlung des Subjektes aufzufassen sondern als Geschehen.

Bei Gadamer ist aber in diesem Kontext doch von einem *Bewusstsein* die Rede, obwohl Heidegger den Begriff gemieden hatte. Gadamer spricht in *Wahrheit und Methode* von wirkungsgeschichtlichem Bewusstsein, aber das darf nicht täuschen: wie auch Jean Grondin in diesem Zusammenhang argumentiert, es ist mehr die Rede von einem Sein als von einem Bewusstsein.² Wir kommen auf das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein, zu sprechen weil es hier auf eine wichtige Bestimmung dieses ankommt. Gadamer hatte den kontrollierten Vollzug der Verschmelzung von Gegenwarts- und Vergangenheitshorizont als *Wachheit* des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins bezeichnet,³ dessen *Wahrheit* war die Aufweisung der Gesprächsstruktur des

1 *Wahrheit und Methode*, von nun an WM, S.387

2 Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, S. 160 ff

3 WM, S. 312

Verstehens.⁴ Die Sprachlichkeit des Verstehens ist die *Konkretion* des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins, denn es wird berücksichtigt, dass der eigentliche Spielraum in dem sich Vergangenheit und Gegenwart so vermitteln, dass Verständnis daraus entspringen kann, und die Art und Weise der Vermittlung von der *Sprache* gegeben sind. *Die Sprache ist das universale Medium in dem sich das Verstehen selber vollzieht. Die Vollzugsweise des Verstehens ist die Auslegung.*⁵

Kehren wir zurück zu den beiden schon angedeuteten Aspekte die den „Wesensbezug zwischen Sprachlichkeit und Verstehen“ hervortreten lassen. Die Sprache bestimmt den Gegenstand der hermeneutischen Untersuchung. Diese Tatsache liegt spätestens seit Diltheys Scheitern in seinem an Schleiermacher anknüpfenden Versuch, in einer Einfühlung oder Reproduktion fremder Seelenzustände den Schlüssel des hermeneutischen Phänomens zu sehen, fest. Auch hier spricht Gadamer gegen eine Einfühlungshermeneutik, genauso wie er gegen den Begriff eines „ursprünglichen Lesers“ wie er bei Schleiermacher vorzufinden ist, argumentiert.⁶ Was man zu verstehen sucht, ist der Sinn der dem Autor und dem Interpreten gemeinsamen Sache, und das ist nicht der Seelenzustand des Autors. Zwar kommt es zu einem „Gespräch“ zwischen dem Zu- Verstehenden und dem Verstehenden, aber Zweck dieses Gespräches ist Einverständnis in der *Sache* zu finden. Gadamer geht auch auf das Verhältnis von Sprachlichkeit und Schriftlichkeit ein, denn Schriftliches wird von jeher als „bevorzugter Gegenstand“ der Hermeneutik erkannt: „Alles Schriftliche ist ... eine Art entfremdete Rede und bedarf der Rückverwandlung in Rede und in Sinn.“⁷ Es ist der Hermeneut und der Ausleger Platons der da spricht.

Warum kann man aber immer auch von Sprache oder Sprachlichkeit reden, wenn man vom Gespräch spricht? Jean Grondin⁸ erörtert diesen Zusammenhang in dem Kapitel *Sprache aus dem Gespräch* seiner Einführung in die philosophische Hermeneutik: „Zu fragen ist eben, *warum* Sprache und Gespräch zu austauschbaren Grössen werden dürfen. Gegen wen richtet sich die Hervorhebung des dialogischen Wesens der Sprache? Diese Akzentsetzung erhebt sich zweifellos gegen die Herrschaft der Aussagelogik in der abendländischen Philosophie.“⁹ Die Logik der

4 WM, S. 383

5 WM, S. 392

6 Vgl. WM, S. 398-399

7 WM, S. 397

8 Grondin, Einführung..., *Sprache aus dem Gespräch* S.164 ff

9 Ebd. S. 164

Aussage wird für die Methodengebundenheit der abendländischen Philosophie verantwortlich gemacht, der Gadamer mit seiner Hermeneutik des Gesprächs entgegenwirken möchte. Die Sprache vollzieht sich als Gespräch und nicht in Aussagen, die beliebig isoliert werden können, analog der Durchführung eines Experimentes. Die Aussage entspricht nicht der Wirklichkeit eines Sprachlebens, sie ist schliesslich eine Abstraktion. Sprache ist immer Gespräch und von daher vollzieht sie sich als Frage und Antwort. Wenn Sprache die Struktur des Gesprächs hat und Verstehen in seinem Vollzug die gleiche Struktur besitzt, wird ersichtlich, warum gesagt werden kann, dass Sprachlichkeit den Vollzug des Verstehens bestimmt.

Diese Einsicht gleicht doch einer Selbstzurücknahme der Sprache ins Gespräch, denn wenn Sprache immer Gespräch ist, heisst es nicht notwendigerweise, dass Gespräch immer Sprache bedeutet, dass Frage und Antwort auch richtig zur Sprache kommen. Deshalb ist Verstehen, trotz der Aufweisung seiner Struktur von Frage und Antwort, von Gespräch, nicht einfach nur unter Sprache, als Gesagtes, zu betrachten. Wir kommen so zum universalen Aspekt der Hermeneutik und der bekannten Formulierung *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*.¹⁰

Der Satz widerspricht scheinbar dem von uns oben Gesagten. Wenn man ihn so, versteht, dass alles uns verständliche Sein, Sprache sei, dann kann man Argumente entgegenbringen, laut denen es auch andere Arten von Erfahrungen nichtsprachlicher Natur gäbe, die der Mensch macht, wie z. B. Arbeit oder Herrschaft.¹¹ Aber dieses Argument trifft nicht den Sinn des Satzes. Gadamer selbst erklärt das Gemeinte in seiner Selbstdarstellung: „Allzu bekannt sind all jene vorsprachlichen und übersprachlichen Innewerdungen, Stummheiten, Schweigsamkeiten, in denen sich unmittelbare Weltbetroffenheit ausdrückt- und wer wird leugnen, dass es reale Bedingungen menschlichen Lebens, dass es Hunger und Liebe, Arbeit und Herrschaft gibt, die nicht selber Rede und Sprache sind, sondern ihrerseits den Raum bemessen, innerhalb dessen Miteinander- Reden und Aufeinander- Hören statthaben kann. Das ist sowenig strittig, dass es vielmehr gerade solche Vorgeformtheiten menschlichen Meinens und Redens sind, die die hermeneutische Reflexion erforderlich machen“.¹²

Es gibt aussersprachliche Erfahrungen, und darüber reflektiert man auch, und versucht, sie innerhalb eines inneren Gespräches zu verstehen.

10 WM, S. 478, Hervorhebung von H.G. Gadamer

11 Vgl. J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*

12 *Gesammelte Werke* (von nun an GW) 2, S. 496-497

Aber welche andere Möglichkeit zur Gesprächsführung gibt es, ausserhalb von Sprache? Hierzu Grondin: „Wenn gleichwohl eine *prinzipielle* Sprachlichkeit unserer Spracherfahrung behauptet wird, liegt es nur daran, dass Sprache das einzige Mittel für das (innere) Gespräch, das wir für uns selbst wie füreinander sind, verkörpert. Die Grenze der jeweiligen Aussage wird nämlich nur im Lichte dessen gefühlt, was *auszusagen* wäre. Deshalb gestattet sich die Hermeneutik einen Satz wie „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.“ Dabei ist jedoch das Gewicht auf das „kann“ zu „legen“.¹³ Das Sein, sprachlich oder nicht, welches den Raum füllt, in welchem sich der Mensch als verstehendes Wesen bewegt, wird, soweit begriffen, *begrifflich*, wird zur Sprache. Natürlich gibt es Sein, das nicht Sprache ist. Aber soweit es uns angeht (oder, *anspricht*) ist es Sprache. Sein, soweit er verstanden wird, ist Sprache. (Dass es verstanden wird setzt voraus, dass er es auch verstanden werden kann). Ausserdem gibt es noch einem wichtigen Punkt, und zwar, zur Sprache gehört auch das Scheitern des Versuches, etwas zur Sprache zu bringen. Vielmehr ist das „Ringens um das richtige Wort“ sogar mehr für die Sprache kennzeichnend als ihre veräusserte Form. Nicht, dass man etwas ausdrückt, aber das man es immer versucht, und sobald es einem gelingt, auch tut, gehört zur prinzipiellen Sprachlichkeit des Verstehens. Dieser ständige Drang nach dem richtigen Ausdruck für das was dem Inneren, als „inneres Wort“ innewohnt, das Verhältnis des Wortes zum Geiste und zur Sache selbst wird in *Wahrheit und Methode* in Anknüpfung an die stoisch-augustinische Verbumlehre ausgelegt.¹⁴ Die für die Hermeneutik wichtigsten Konsequenzen dieser Lehre sind zweierlei: erstens ist das innere Wort des Geistes nicht durch ein reflexives Akt gebildet, sondern drückt die Sache aus. Da das Wort des Geistes im Geiste verbleibt, hätte man den Eindruck als ob es sich hier um ein Verhalten zu sich selbst handele „In Wahrheit ist aber bei der Bildung des Wortes keine Reflexion tätig. Denn das Wort drückt gar nicht den Geist, sondern die gemeinte Sache aus... Das Denken, das seinen Ausdruck sucht, ist nicht auf den Geist, sondern auf die Sache bezogen“.¹⁵ Man hätte somit ein weiteres Argument für die prinzipielle Sprachlichkeit des Verstehens. Wenn erst das Wort da ist und dieses zuerst Sache ist, dann ist mit der Sache auch gleich das Wort gegeben. Als zweites unterstreicht Gadamer anhand dieser Lehre den *Geschehenscharakter* der Sprache. Geschehen gehört zum

13 Grondin, ebd., S. 167

14 WM, *Sprache und Verbum*, S. 422 ff

15 WM, ebd. S. 430

Sinn selbst. Und dass Verstehen in einem anderen Sinne doch auch Geschehen ist, macht aus dem Geschehenscharakter der Sprache wieder einen Grund für den Sprachlichkeitscharakter des Verstehens.

Ein Letztes wäre in diesem Zusammenhang noch zu erörtern, und zwar die Idee eines *universalen* Aspektes der Hermeneutik. Was Gadamer damit meint, entnehmen wir seiner Selbstdarstellung: „Der hermeneutische Aspekt kann also nicht auf die hermeneutischen Wissenschaften von Kunst und Geschichte, nicht auf den Umgang mit >Texten<, aber auch nicht, in Erweiterung, auf die Erfahrung der Kunst selbst beschränkt bleiben. Die Universalität des hermeneutischen Problems... geht auf das All des Vernünftigen, das heisst auf all das, worüber man sich zu verständigen suchen kann“.¹⁶ Daraus lassen sich mehrere Schlüsse formulieren: der universale Aspekt meint, erstens, die Überschreitung des traditionellen Rahmens von Hermeneutik als geisteswissenschaftliche zu einer philosophischen Hermeneutik. Zweitens weist der Terminus „universal“ auf die Universalität des Sprach*universums*.¹⁷ Die prinzipielle Sprachlichkeit von der Gadamer spricht, kann nicht durch die Verschiedenheit der Sprachen begrenzt werden, denn es ist der gleiche Zug der sich durch diese Vielheit von Sprachen durchsetzt: die Tatsache dass der angemessene Ausdruck für etwas gesucht wird, dass es um die gleiche Suche nach dem richtigen Ausdruck handelt. „Wo Verständigung unmöglich scheint, weil man <verschiedene Sprachen> spricht, ist die Hermeneutik nicht etwa am Ende. Dort stellt sich die hermeneutische Aufgabe vielmehr in ihrem vollen Ernst, nämlich als die Aufgabe, die gemeinsame Sprache zu finden. ... Sie ist zwischen Sprechenden spielende Sprache, die sich so einspielen muss, dass Verständigung beginnen kann und selbst da, wo verschiedene >Ansichten< sich unversöhnbar entgegenstehen. Die Verständigungsmöglichkeit kann zwischen vernünftigen Wesen nie verneint werden“.¹⁸ Gegen die Deutungen die etwa ein Universalitätsanspruch oder Absolutheitsanspruch der Philosophie Gadamers in seiner Aufweisung eines universalen Aspektes sehen, sieht J. Grondin in dieser Formulierung gerade die Anerkennung der eigenen Endlichkeit: es ist die nie aufgehörende Suche, die universal ist. „Im inneren Wort, in dem es konstituierenden Trachten nach Verstehen und Sprache, das das Universum unserer Endlichkeit ausmacht, wurzelt die Universalität des hermeneutischen Philosophierens. Kann es für die Philosophie ein

¹⁶ GW 2, S.497

¹⁷ Vgl. dazu auch Grondin, *Die Universalität des hermeneutischen Universums*, S.167ff

¹⁸ GW 2, S. 497

Universelleres als die Endlichkeit geben?“¹⁹ Damit wird zugleich auf ein Weiters hingewiesen: Grondin spricht hier von hermeneutischem *Philosophieren*. Bis jetzt war es aber von einer philosophischen Hermeneutik die Rede gewesen. Es ist aber eine neue Dimension, die der universale Aspekt eröffnet: die Hermeneutik ist nicht mehr auf die hermeneutischen Wissenschaften (oder Geisteswissenschaften) beschränkt, sondern wird *erweitert*, zur Aufgabe der Philosophie überhaupt. Es ist ein Schritt weiter, den Gadamer in diesem letzten Kapitel von *Wahrheit und Methode* macht, von der philosophischen Hermeneutik zur hermeneutischen Philosophie, das zugleich ein anderes Verständnis von Philosophie einführt, alles am Leitfaden der Sprache als universales Medium der Welterfahrung. Seine Hermeneutik wird aus Erläuterung des Verstehensphänomens zur Erläuterung des Weltphänomens als ein Sprachliches. Dabei unterstreicht Gadamer, dass mit dem Bezug von Sprache und Welt es nicht zu einer Vergegenständlichung der Welt käme, wie es etwa im Falle der Naturwissenschaften ist, vielmehr bleibt damit Welt das, was sie ist, *Welt*, denn ihre sprachliche Erfahrung läuft aller anderer Erfahrung voraus, auch der Erkenntnis des Seienden. Bevor es als Seiendes erkannt wird oder sogar ausgesprochen, ist es bereits Sprache: „Die Sprachlichkeit unserer Welterfahrung ist vorgängig gegenüber allem, das als seiend erkannt und ausgesprochen wird. *Der Grundbezug von Sprache und Welt bedeutet daher nicht, dass die Welt Gegenstand der Sprache wurde.*²⁰

Die Sprache ist also der ontologische Hebel für die Transformation der Hermeneutik aus geisteswissenschaftlicher in weltaufschließender, in hermeneutischer Philosophie.²¹ Sprache als Welterfahrung erweitert die Dimension der Hermeneutik derer Gegenstand und Vollzug sie bestimmt, auf dieses Ganze was das hermeneutische *Universum* ausmacht. Und das ist unsere Welt.

¹⁹ Grondin, ebd, S.170

²⁰ WM, S.454, Hervorhebung H. G. Gadamer

²¹ Dieser Aspekt wird auch von G. Figal in seiner Abhandlung: "Philosophische Hermeneutik- hermeneutische Philosophie" erörtert.

COEXISTENȚA NONVIOLENTĂ A MITURILOR ȘI RELATIVIZAREA LUMII DISPONIBILE

IONUȚ MIHAI POPESCU

ABSTRACT: THE NONVIOLENT COEXISTENCE OF MYTHS AND THE RELATIVIZATION OF THE AVAILABLE WORLD. The equal justification of mythical truth is seen by Culianu as a curse for mankind. The consequence of this fact is the violence manifested in order to impose a certain truth, the available world being disputed by myths in order to make real their own type of world. A solution is that one chosen, as it seems, by the contemporary age, by underlining the affirmation of individuality and relativizing world so much that it becomes inconsistent. One of the outcomes is a fragmentary and superficial self. The other solution proposes to set up new worlds so that competition is to disappear.

Într-una din cărțile sale sale I. P. Culianu afirmă că "blestemul omenirii este că toate miturile ei sunt deopotrivă de adevărate"¹. Propoziția este deopotrivă foarte generoasă, dar și foarte plată. Foarte ușor ar putea să fie reformulată *toate miturile omenirii sunt deopotrivă de false*, exprimând înțelegerea religiilor comună contemporanilor cu o formație pozitivistă. Pentru a vedea dacă fraza oferă mai mult decât un truism, vom în cerca să vedem ce înseamnă că un mit poate fi adevărat. Ceea ce spune Culianu poate fi o exemplificare a valorilor de adevăr ale implicației logice, unde o formulă de tipul *fals implică adevăr* are valoarea de adevăr "adevărat". Ele au aceeași valoare de adevăr pentru că nu există o realitate obiectivă la care să ne raportăm pentru a le verifica. Cu acest tip de verificare suntem în interiorul teoriei adevărului corespondență, conform căreia o propoziție este adevărată sau falsă după cum ceea ce spune se regăsește sau nu în realitate. Una dintre presupuzițiile acestei teorii este că există o singură realitate, care se impune cu evidență participanților celor care comunică. În cazul propozițiilor de tipul *acest măr este roșu* teoria poate fi aplicată foarte ușor, dar cum s-ar aplica ea în cazul miturilor? conform teoriei, mitul conform căruia zeita atena s-a născut din capul lui zeus este adevărat dacă ar fi existat personajele și situația enunțate. În această accepțiune, toate miturile sunt la

¹ I. P. Culianu *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Nemira, București, 1995

fel de adevărate sau de false, deoarece se consideră că nici un personaj mitologic nu aparține realității.

Eroarea abordării mitului prin această înțelegere a adevărului vine de la raportul între mit și realitate pe care ea îl presupune, anume că mitul este precedat de o realitate la care se raportează, însă mitului îi este proprie tocmai instituirea unei realități. Am putea să considerăm un mit adevărat sau fals după cum lumea propusă de el este sau nu cea care ni se oferă. Cosmogoniile străvechi și teoriile științifice contemporane sunt principii explicative la fel de bune. Însă de cele mai multe ori când tipuri de lume diferite se întâlnesc, ele vin în conflict. Un exemplu este conflictul dintre lumea europenilor și lumea amerindienilor, încheiat în favoarea albilor. Să tragem de aici concluzia că teoriile științifice sunt mai adevărate decât miturile amerindienilor? oricum am răspunde la întrebare, este foarte greu să susținem astăzi că soarele moare după fiecare apus și renaște la fiecare răsărit grație riturilor unui anumit trib.

Lumea propusă de știință pare să se bucure de recunoaștere generală, în toate culturile. Diferența dintre științele contemporane și celelalte teorii (mituri) instaurative este de alt ordin decât diferențele dintre teoriile instaurative în general, diferență care ține de trecerea de la concepțiile tradiționale la cele moderne. În «timpul "concepțiilor despre lume"».² Heidegger arată că una dintre caracteristicile modernității este știința, a cărei esență stă în cercetare, metodă și exploatare organizată. Știința actuală nu este o continuare mult mai performantă a ceea ce anticii sau chiar medievalii înțelegeau prin știință. Grecii nu urmăreau exactitatea, așa că este lipsit de sens să spunem că știința modernă este mai exactă decât cea antică. La fel este lipsit de sens să afirmăm că teoriile actuale despre gravitație sunt adevărate, în timp ce teoria aristotelică care spune despre corpurile grele că se îndreaptă în mod natural în jos și cele ușoare în sus, ar fi falsă. Știința greacă concepea altfel natura corpurilor și a spațiului, "sprijinindu-se pe altă ex-plicare a ființării și condiționând, în consecință, un alt mod de a vedea și interoga fenomenele naturale."³ Propriu cercetării este că se face întotdeauna după un proiect, se desfășoară după "proiectarea într-o regiune a ființării, de exemplu natura, a unui plan determinat de fenomene naturale"⁴. Altfel spus,

² Martin Heidegger, *L'époque des "conceptions du monde"*, în *Chemins qui menent nulle part*, Gallimard, 1980, Paris

³ *Ibidem*, p. 98

⁴ *Ibidem*, p. 102

cercetarea modernă are loc numai în interiorul unui proiect care decupează deja o zonă a ființării și numai ceea ce intră în acest decupaj poate fi conceput ca obiect al științei. Omogenitatea spațio-temporală este doar unul dintre criteriile în funcție de care fizica modernă delimitează ceea ce poate fi natură și ceea ce nu. Superioritatea științelor contemporane față de mituri este incontestabilă numai dacă rămânem pe terenul acestora. Adevărul furnizat de ele, bazat pe corespondența cu realitatea, se relativizează în momentul în care realitatea la care se raportează se dovedește a fi construită/constituită pe baza unor opțiuni prealabile. Științele devin și ele, oarecum asemenea miturilor, teorii care urmăresc afirmarea și confirmarea unei lumi.

Miturile sunt egal îndreptățite în măsura în care propunerile lor au aceeași consistență în spațiul posibilului. În *arborele gnozei*⁵, culianu prezintă un mod de derulare a actualizărilor diferitelor teorii. Dacă unele fapte ne par inexplicabile, este pentru că nu suntem capabili să percepem complexitatea realității. De exemplu, în fizică, unde s-au descoperit 11 dimensiuni, unii savanți consideră că electricitatea este manifestarea gravitației din alte dimensiuni. Lumea noastră are 3+1 dimensiuni și pentru că nu avem acces la altele, nu putem avea o reprezentare a fenomenelor mai complexe, dar putem avea o formulă a lor, obiectele ideale, care operează într-o dimensiune logică. Timpul este dimensiunea în care se proiectează pentru noi fenomene din alte dimensiuni. Astfel, religia este manifestarea unuia dintre fenomenele care țin de o realitate mai complexă, pentru care putem să avem o singură "formulă logică" aproximativ completă, dar a cărei actualizare ia întotdeauna forme diverse. De exemplu, gnosticismul și creștinismul ar fi actualizări diferite ale aceleiași formule complexe, în funcție de anumite opțiuni.

Religiile nu sunt decât părți ale aceluiași sistem, "obiecte ideale", jocuri la care opțiunea pentru una dintre variante ar trebui să rămână fără consecințe fizice pentru cei care au optat, un joc fără învinși sau învingători (nu există regulă pentru șah mat, ci doar posibilitatea exercitării gândirii). În istorie nu a fost așa, jocurile au avut (aproape) de fiecare dată o miză existențială și victoria a fost forțată cu ajutorul *puterii*, care a eliminat jucătorii adversi. Nu faptul că toate miturile sunt egal îndreptățite este un blestem, ci faptul că această echivocitate duce la violență. De aceea credem că propoziția *blestemul omenirii este că toate miturile ei sunt deopotrivă de*

⁵ *Arborele gnozei*, Nemira, București, 1988

adevărata este mai mult decât un truism care se referă la întemeierea unei religii oarecare, anume că existența unor valori diferite reprezintă un blestem pentru omenire, că aceasta nu a găsit (încă) o soluție prin care acceptarea valorilor și diversitatea lor să nu ducă la violența fizică. În acest context, provocarea pe care sentința lui Călianu o lansează indirect este *dacă și cum diversitatea religioasă poate să devină o binecuvântare*. Istoria de până acum a apariției și confruntărilor religiilor ne permite să spunem că soluția pentru diversitatea religioasă nu este impunerea (doar prin puterile omului!) unei religii privilegiate, "mai adevărată" decât celelalte. După ce iluminismul a destrămat ireversibil vraja și dependențele societăților tradiționale, menținute de religie, s-a încercat soluția rațiunii, care să răspundă atât nevoii unor valori universale, cât și cerinței neutralității, neimplicării sentimentului sau interesului subiectiv. Ea a favorizat, însă, ideologii care au dus la totalitarisme de diferite forme. În aceste condiții este preferabil să renunțăm la căutarea unui reper absolut, fiindcă cei care cred că îl posedă vor avea pretenții de dominație. Prima perioadă a eticii seculare era caracterizată exigența datoriei în numele unor valori generale, nu în numele divinității. Apoi a fost abandonată exigența datoriei, afirmându-se o etică a autenticității, care nu mai recunoaște nici o valoare exterioară, universală, de dragul căreia să își sacrifice confortul și identitatea prezentă, locul marilor idealuri fiind luat de dorințele imediate. Este una dintre soluțiile vremurilor de azi, promovarea unei relații mai relaxate cu valorile. Dacă relațiile puternice cu profunzimea care ne construiesc identitatea duc la violență în relațiile orizontale cu oamenii, atunci ea trebuie construită la un nivel mai superficial. Situația este descrisă, printre alții, de Lipovetsky, în *era vidului*⁶. După căderea în desuetudine a rașionalei și disciplinatei epoci moderne, care propunea modele de urmat, singura valoare acceptată este împlinirea personală. Aceasta nu se manifestă prin grija sporită pentru construirea unui caracter, ci, într-o societate a consumului și cu o estetică hedonistă, prin sporirea alegerilor produselor sau serviciilor pe care le achiziționăm. Identitatea se construiește prin apartenența la diferite microgrupuri și realizarea personală devine echivalentă cu individualizarea consumului, de la anumite produse cu caracteristici specificate de noi producătorului, până la alegerea unor terapii, grupuri de întâlnire sau diete personalizate. Atenției față de eu îi corespunde o neglijare a spațiului public și a valorilor

⁶ G. Lipovetsky *L'ère du vide*, Gallimard, Paris, 1993

transcendente. Rezultatul nu este, însă, cel așteptat, un eu mai puternic: atent exclusiv la sine, receptând un flux foarte mare de informație, fără o comunicare cu celălalt, eul devine mai șovăitor. Neglijarea alterității exterioare duce la formarea unei alterități interioare, apare o ruptură între conștient și inconștient. Dispariția reperelor majore duce, de asemenea, la creșterea importanței evenimentelor cotidiene, a opțiunilor secundare. În plus, grija pentru securitatea eului duce la scăderea sau îmblânzirea violenței, dar eul se simte tot mai vulnerabil și mai amenințat, nu atât de evenimente neplăcute, cât de posibilitatea ca acestea să se întâmple: "insecuritatea este corelatul ineluctabil al unui individ destabilizat și dezarmat, amplificând toate riscurile, obsedat de problemele sale personale [...], traumatizat de o violență despre care nu știe nimic."⁷ Miturile coexistă non violent într-o societate puternic individualizată, în care până și mitologiile sunt personalizate. Cu sfera de influență redusă la un individ (un microgrup), miturile nu mai generează violență, fiindcă aceasta are nevoie de un spațiu social pentru a se desfășura, care acum este neglijat. Lumile pe care le propun și pe care le susțin nu au nevoie să fie întemeiate de cosmogonii care să se aplice întregului univers. De fapt, universul individului se restrânge, iar ceea ce este dincolo de el nu mai prezintă interes. Mai mult, acest "miniunivers" personalizat își pierde din consistență, asemenea individului care îl locuiește: "procesul personalizării [...] favorizează comportamentele aberante, indiferente, într-un anumit fel, principiului realității [...] în consonanță cu narcisismul dominant și cu corelatul său, realul transformat în spectacol ireal, în vitrină de expoziție fără profunzime [...]. Consecința a dezafectărilor marilor finalități sociale și a întâietății acordate prezentului, neonarcisismul este o personalitate vagă, fără structură interioară și fără voință."⁸ Această soluție se bazează pe următorul raționament: dacă realitatea este locul în care apar conflictele, atunci aceasta trebuie relativizată până îi dispare consistența. Astfel, nimeni nu va mai investi putere pentru a-și impune formula, adică violență, într-o realitate a cărei importanță nu depășește sfera de acțiune a unui microgrup.

Există și alt tip de relativizare, bazată pe o consistența unei realități, mult mai complexe decât cea a experienței curente, raportul dintre cel două fiind asemănător cu cel dintre un corp tridimensional și proiecțiile lui în

⁷ *Ibidem*, p. 288

⁸ *Ibidem*, p. 298

plan. Independența față de realitate nu se obține prin renunțarea la norme și valori, ci prin depășirea lor într-un exercițiu al puterii. Exemplul cel mai cunoscut sunt șamanii, necondiționați de constrângerile specifice presupuzițiilor unui anumit tip de lume. Soluția pe care culianu o propune funcționează după următorul tip de raționament: dacă adevărurile miturilor devin conflictuale numai atunci când își dispută actualizarea într-o singură lume disponibilă, atunci trebuie înmulțite numărul lumilor disponibile, la extrem prin instituirea unei lumi pentru fiecare mit.

STUDIA HISTORICA

**PRIVILEGIILE "ILLYRICE" (1690-1706) ȘI ROLUL LOR
ÎN ISTORIA BISERICII ROMÂNEȘTI DIN TRANSILVANIA
DIN SECOLUL AL XVIII-LEA**

GHEORGHE GORUN

RIASUNTO. I PRIVILEGI "ILLYRICI" (1690-1706) E IL LORO RUOLO NELLA STORIA DELLA CHIESA ROMENA DI TRANSILVANIA DEL XVIII SECOLO. Nell'analisi storica dell'evoluzione della Chiesa romena di Transilvania fin'ora non sono stati presi in calcolo gli effetti dei quattro privilegi accordati dalla Corte imperiale, tra gli anni 1690 s 1706, da Viena alla Chiesa serba guidata dal patriarca Arsenie Cernovici, sebbene si sapeva da molto della loro esistenza. La loro breve analisi apporta nella discussione storiografica nuovi elementi, che chiariscono da una parte la politica religiosa della Corte di Viena, e dall'altra spiega gli eventi tesi che hanno marcato la storia della Chiesa romena di Ungheria e Transilvania durante quasi tutto il secolo XVIII. Il più importante dettaglio lo rappresenta senza dubbio, l'uso da parte della Chiesa serba dell'esonero della decima, accordato da Leopold I in cambio all'impegno dei serbi nella guerra anti-otomana, per attirare alla Chiesa ortodossa i romeni greco-cattolici, per cui la Chiesa greco-cattolica è stata destabilizzata frequentemente, nell'intero corso della prima metà del XVIII-o secolo.

În istoria Bisericii românești din Transilvania din secolul al XVIII-lea apar, în mod frecvent, referiri la așa numitele "privilegii illyrice", mai ales în momentul în care se pune în discuție, din motive cât de poate de variate, ori fundamentul juridic al Ortodoxiei transilvănene din prima jumătate a acestui secol, ori – mai târziu – justificarea apropierei românilor de catolicism, explicată drept respingere a "sârbizării" lor, după ce anterior fuseseră supuși "calvinizării".¹ Chestiunea este suficient de complexă pentru a nu ne aventura acum în dezbateră ei, mai ales că discuția, care durează de mai bine de un secol, se mulțumește să bată pasul pe loc, întorcând-o când

¹ Vezi o ultimă dezbateră, mai extinsă, în Ana Dumitran, Gúdor Botond, Nicolae Dănilă, *Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania (mijlocul secolului XVI – primele decenii ale secolului XVIII)*, Alba Iulia, 2000

pe o parte, când pe alta, fără a încerca ca adevărat să iasă din impasul interpretativ printr-o abordare complet nouă.²

Convinși că progresul analizei istorice a raporturilor religioase românești transilvănene din perioada de sfârșit a secolului al XVII-lea și prima jumătate a secolului al XVIII-lea nu poate ocoli politica religioasă a Curții vieneze, a cărei autoritate fusese extinsă asupra Transilvaniei cu doar câțiva ani mai înainte, ultimele noastre cercetări de arhivă au dus la descoperirea privilegiilor acordate de împăratul Leopold I Bisericii ortodoxe sârbești, despre a căror existență istoriografia noastră are cunoștință, dar nu au fost niciodată analizate în mod serios, nefiind publicate vreodată de aceasta.³ Cum privilegiile illyrice au, în opinia noastră, o importanță cu totul aparte în evoluția vieții religioase românești din Transilvania și Partium, ne grăbim să le introducem acum în circuitul științific autohton, ca unul din punctele de pornire ale unor viitoare analize istorice ale chestiunii, mai ales că ele au fost identificate într-un fond arhivistic foarte rar cercetat de istoricii români: registrele regale (*Libri regii*) din Cancelaria aulică a Ungariei păstrate la Arhiva Națională a Ungariei din Budapesta, în care toate actele emise de suveran care priveau teritoriile aparținătoare de coroana Sfântului Ștefan erau copiate înainte de a fi eliberate din Cancelarie.⁴ În total suveranii austrieci au acordat sârbilor patru privilegii,⁵ în 11 decembrie 1690, 20 august 1691, 4 martie 1695 și 29 septembrie 1706.⁶ În cele ce urmează îl publicăm doar diploma din 29 septembrie 1706, întrucât acesta le conține și cele trei diplome anterioare, întărindu-le efectul juridic.

² Această situație a fost abordată încă în 1915 de Zenovie Pâclișanu care constata că nu exista o bună istorie a aderării românilor la Catolicism, ci doar lucrări care ori fac apologia unirii religioase, ori o condamnă ca pe un act ce a zdruncinat temelia unității naționale românești, vina nefiind doar a istoricilor ortodocși, ci și a celor greco-catolici care, s-au mulțumit să reia mereu expunerea aceluiași etape ale opțiunii confesionale românești din 1697-1700. Zenovie Pâclișanu, *Cum ar trebui scrisă istoria Unirii?*, în *Cultura Creștină*, V, nr. 9, 1915, p. 271-274

³ Ele au fost publicate de Jovan Radonić și Mita Kostić, *Srpske privilegije od 1690 do 1792*, Beograd, 1954, inaccesibilă nu numai nouă, ci și celorlalți istorici români (nu avem nici un indiciu că cineva dintre istoricii români ar fi văzut lucrarea).

⁴ Magyar Országos Levéltár (Arhiva Națională a Ungariei), Budapesta, secția A, Cancelaria aulică a Ungariei, *fondul A. 57, Libri regii*

⁵ Numărarea lor exactă aparține însuși împăratului Iosif I, în cadrul celui de-al patrulea privilegiu, din 29 septembrie 1706. Vezi mai jos anexa.

⁶ *Ibidem*, vol. XXI, p. 77-78 (privilegiul din 11 decembrie 1690); vol. XXVII, p. 179-181 (privilegiul din 20 august 1691); vol. XXVII, p. 181-184 (privilegiul din 4 martie 1695) și vol. XXVII, p. 176-186 (privilegiul din 29 septembrie 1706). Tot acolo mai există și alte diplome în beneficiul patriarhului Arsenie Csernovics (vol. XXII, p. 59, vol. XXIII, p. 419-421 etc.), dar care nu ne interesează acum.

Primele trei așa zise "privilegii illyrice" au fost emise de împăratul Leopold I, în calitate sa de suveran al Ungariei, în beneficiul sârbilor care au fost nevoiți, în anul 1690, să își părăsească locurile natale, în contextul războiului susținut practic de întreaga Europă creștină, sub egida *Ligii Sfinte*, împotriva Imperiului otoman, începând din anul 1686 și încheiat odată cu cea de-a doua cucerire a Belgradului și pacea de la Passarowitz din 21 iulie 1718. Momentul părăsirii de către sârbi a teritoriului natal se înscrie în secvența istorică legată de numele lui Gheorghe Brancovici (fratele episcopului transilvănean Sava Brancovici) care, în anul 1688, a propus Curții austriece să-i furnizeze 30.000 de luptători pentru războiul antiotoman ce urma să se desfășoare în ținuturile locuite în majoritate de sârbi. Până la urmă, Gheorghe Brancovici (distins de Leopold I cu titlul de baron în 1683 și apoi de conte în 1688) s-a dovedit a fi un aventurier: în contextul apropierea trupelor Ligii Sfinte, a reușit să mobilizeze câteva mii de oameni și, beneficiind de sprijinul deplin al Bisericii sârbești, care a văzut în el un eliberator, și-a luat titlul de "despot al Illyriei, Serbiei, Moesiei, Traciei, Bulgariei și Bosniei". Acest act politic a trezit resentimentele Curții imperiale și, în 1689, Gheorghe Brancovici a fost capturat de Ludovic de Baden, fiindu-i fixate succesiv reședințe obligatorii în mai multe orașe din imperiu, printre care și la Sibiu unde a locuit o vreme.

După dispariția de pe scena politico – militară a lui Gheorghe Brancovici, locul de lider al sârbilor a fost preluat de patriarhul de la Peć (localitate cunoscută în istoriografie mai mult în forma sa turcească Ipek), Arsenie Cernovici, adept convins al colaborării cu Imperiul austriac. În condițiile reculului forțelor creștine de pe frontul antiotoman din nord – vestul Balcanilor, generat de insuccesul trupelor Ligii Sfinte pe teritoriul sârbesc și a victoriilor din Transilvania din faza inițială a răscoalei lui Emeric Tököli, Curtea imperială a fost determinată să recurgă la ajutorul sârbesc oferit de Arsenie Cernovici, care a fost nevoit să-și părăsească reședința de la Peć, tocmai din cauza incapacității trupelor Ligii de a-i înfrânge pe turcii din părțile de sud ale Serbiei. Cernovici a pornit, împreună cu circa 37.000 de familii, spre nordul eliberat al Serbiei. În aceste condiții istorice, la 6 aprilie 1690, într-un manifest adresat sârbilor și albanezilor, Leopold I i-a solicitat pe sârbi să se ridice pentru eliberarea lor de sub "jugul turcesc", îndemnându-i la luptă împotriva "domniei barbare otomane".⁷

⁷ Darkó Jenő, *Lipót császár által a magyarországi szerbeknek adományozott kiváltságok háttere*, în *Végvár és társadalom a visszafoglaló háborúban (1686 – 1699)*, Eger, 1989, p. 190. Acest manifest leopoldin către locuitorii creștini din Balcanii de nord-vest nu a fost primul, el fiind anticipat de un altul, din 1 februarie 1687, este adevărat, adresat patriarhului constantinopolitan Kallinikos I. *Ibidem*, p. 191-192

La 18 iunie 1690, Arsenie Cernovici a ținut, în Belgradul încă deținut de creștini, o adunare cu participarea credincioșilor săi, în care s-a hotărât alăturarea sârbilor la coaliția europeană și trimiterea episcopului de Ineu, Isaia Diacovici la Viena să ofere Curții imperiale colaborarea antiotomană a sârbilor de sub conducerea patriarhului de Peć. Vizita la Viena a lui Isaia Diacovici a avut drept rezultat un nou manifest, din 21 august 1690, al lui Leopold adresat nu numai patriarhului Cernovici și episcopilor săi, ci tuturor clericilor și laicilor, cu un cuvânt întregii comunități de rit grecesc și națiunii sârbești, prin care suveranul austriac îi invita pe toți sârbii să se angajeze ca, de acum înainte, "...veți trăi și muri în umbra protecției noastre". În schimbul implicării în războiul antiotoman, sârbii urmau să primescă libertate religioasă absolută, fiind liberi să-și aleagă singuri și să-și pună un conducător al Bisericii care să fie de națiune (a se citi etnie) și limbă sârbă, care să fie ales de starea eclesiastică și laică dintre ei, iar acesta era liber să dispună asupra tuturor bisericilor de rit răsăritean, să sfințească episcopi, să trimită preoți în mănăstiri, să construiască biserici din propria sa autoritate acolo unde era necesar, să trimită preoți sârbi în orașe și sate etc. Cu alte cuvinte, patriarhul Cernovici urma să îndeplinească, ca și până atunci, poziția de întâistătător a comunităților sârbești și a tuturor comunităților de rit grecesc și să se bucure de autoritatea proprie în baza privilegiilor câștigate de Biserica răsăriteană de la precedenții regi ai Ungariei. Iar aceasta urma să se întâmple – conform promisiunii imperiale – într-un spațiu balcanic enorm, care cuprindea întreaga Grecia, Serbie, Bulgaria, Dalmație, Bosnie, în episcopia ienopolitană și Herțegovina, precum și în Ungaria și Croația, peste tot unde credincioși de-ai săi locuiau cu adevărat și s-ar fi supus cu toții împăratului Leopold.⁸

De remarcat că în lista țărilor asupra cărora patriarhul Arsenie Cernovici urma să își extindă autoritatea spirituală, Transilvania nu figurează. Asupra acesteia, cel puțin în anul 1690, Leopold I nu s-a arătat dispus să extindă privilegiile illyrice, probabil din cauza nesiguranței posesiunii acesteia în momentul respectiv, ori – și mai probabil – a existenței unor alte proiecte ale Curții imperiale. De fapt, nici unul din cele patru privilegii primite de sârbi între anii 1690 – 1706, nu au privit principatul Transilvania.

⁸ *Ibidem*, p. 192. Dar promisiunea făcută de Leopold I întâia dată la 21 august 1690, figurează invariabil în toate privilegiile ulterioare care compun pachetul de "privilegii illyrice", compunând coloana vertebrală a acestora.

Angajamentul leopoldin din manifestul de la 21 august 1690, a fost însă lărgit cu mult, depășind sfera religioasă. El a avut în vedere și societatea sârbească laică, a cărei atragere în conflictul antiotoman ce se prefigura era absolut necesar. Leopold s-a angajat, cu același prilej, să nu permită ca stările laice sârbești să fie tulburate în drepturile lor de celelalte autorități locale sau de stat, asemenea celor eclesiastice, ei urmând să beneficieze de vechile privilegii date lor de regii anteriori Ungariei în privința dijmei, a dărilor și a încartiruirilor militare. Mai mult, Leopold nu a permis nici unei autorități să se amestece în problemele interne ale societății sârbești, nu numai în mănăstiri și biserici ci și în "reședințele laice", cu alte cuvinte în așezările sârbești de pe teritoriul regatului Ungariei. Singurul îndreptățit să judece cauzele juridice din interiorul comunităților sârbești urma să fie capul Bisericii sârbești, patriarhul Arsenie Cernovici, investit de Leopold cu un fel de suzeranitate neobișnuită chiar și în spațiul balcanic. A fost, fără îndoială, un proiect de organizare socială de tip teocratic, ce urma să funcționeze – cel puțin în perioada de exil al sârbilor ce se prefigura pentru perioada de început a colaborării austro-sârbe – paralel cu cel al statului, acesta fiind încă departe de a se fi organizat cât de cât în noile teritorii achiziționate de la Imperiul otoman. Fără îndoială că scutirea sârbilor de dijmă, de dările obișnuite și de încartiruirile militare a constituit un bun punct de plecare în perioada istorică următoare, ele constituind baza juridică a privilegiilor illyrice. Aceste privilegii le-a asigurat sârbilor o poziție privilegiată în interiorul Imperiului austriac pe tot parcursul secolului al XVIII-lea, dar mai cu seamă în regatul Ungariei, poziție spre care au râvnit, mai apoi, și alte popoare, printre care trebuie să-i amintim de pe acum și pe români.

Manifestul leopoldin din 21 august 1690, a fost urmat, peste numai câteva luni, de primul privilegiu illyric, datat la 11 decembrie 1690,⁹ în care Leopold enunța că Arsenie Cernovici, arhiepiscopul Bisericii sârbilor de rit grecesc, s-a smuls de sub tirania barbară a turcilor și și-a făcut publică dorința ca el și toți urmașii săi să trăiască și să moară în umbra protecției leopoldine, motiv pentru care suveranul austriac le asigura privilegiile, libertățile și scutițiile din manifestul din 21 august 1690, luându-i sub protecția sa regală împreună cu familiile și bunurile lor. Acest act se referea nu numai la persoanele eclesiastice din anturajul fostului patriarh de Peć – devenit, în noile condiții, cel puțin în actele oficiale emise de Curte, numai

⁹ *Liber regius*, vol. XXI, p. 77-78; *Ibidem*, vol. XXIX, p. 178-179, *Ibidem*, vol. XXX, p. 146-148. Vezi și textul anexat al privilegiului din 1706.

arhiepiscop – adică a celorlalți episcopi ai sârbilor, ci la toate stările eclesiastice și laice, la căpitanii, vice-căpitanii și locuitorii de rit grecesc și de etnie sârbă din Grecia, Bulgaria, Herțegovina, Dalmația, Podagaria, Ienopole și din alte teritorii anexate acestora. Acum Leopold merge și mai departe, dispunând ca, în spiritul acestor privilegii, libertăți și scutiri, amintitul arhiepiscop cu episcopii săi, toți ceilalți clerici, precum și laicii de orice rang, toți credincioșii de rit grecesc ai amintitei biserici răsăritene, de orice stare socială ar fi fost, să fie apărați față de orice fel de violențe, tulburări și pagube, atât ei cât și familiile, bunurile și averile lor. Evident, se poate pune problema: de cine trebuiau să fie apărați sârbii lui Arsenie? Evident de stăpânii domeniali și de autoritățile locale ale Ungariei, pe teritoriul căreia urmau să se stabilească în anii următori.

Patriarhul – arhiepiscop Arsenie Cernovici, a dar curs invitației imperiale din manifestul din 21 august 1690, conform căreia sârbii urmau să se supună autorității suveranului austriac și "...veți trăi și muri în umbra protecției noastre", părăsindu-și teritoriile locuite până atunci și mutându-se, cândva între datele de emitere a celor două acte, respectiv 21 august și 11 decembrie 1690, pe teritoriul ungar. În iarna din anii 1690 – 1691, au avut loc discuții între o comisie imperială condusă de comandantul cetății din Buda și o delegație sârbească, dar fără participarea lui Arsenie Cernovici (era bolnav de podagră), în cursul cărora a reieșit că sârbii erau dispuși să se integreze în frontul antiotoman numai cu anumite condiții: scutirea de sarcinile publice, folosirea unui steag propriu și permisiunea de a-și alege un conducător laic ce urma să poarte titlul de vice-despot.¹⁰ Se pare că nevoia implicării sârbilor în războiul antiotoman a fost atât de acută încât, la 3 aprilie 1691, împăratul Leopold le-a aprobat în grabă toate revendicările, cu excepția eliberării din prizonierat a despotului Gheorghe Brancovici. În scurtă vreme, la Buda, în postul de vice-despot a fost ales Ioan Monasterli, sârbii primind astfel, alături de conducătorul religios consacrat, și un conducător laic, începând organizarea lor militară.¹¹

În istoriografia ungară există o întreagă controversă privind refugierea și stabilirea sârbilor pe teritoriul Ungariei, discuția fiind începută

¹⁰ Darkó Jenő, *op. cit.*, p. 194. El susține că principala lor revendicare a fost, totuși, eliberarea din închisoare a despotului Gheorghe Brancovici. Se pare că acesta și-a câștigat la Curtea imperială neîncrederea prin vizita la Moscova pe care a făcut-o, împreună cu fratele său Sava. Szalay László, *A magyarországi szerb telepek jogviszonya az államhoz*, Pesta, 1861, p. 18-21

¹¹ Nagy Lajos, *Rácok Budán és Pesten*, în *Tanulmányok Budapest múltjából*, XIII, 1959, p. 63

încă la mijlocul secolului al XIX-lea de László Szalay,¹² continuată de Gyula Szekfű,¹³ Antal Hodinka,¹⁴ Takáts Sándor¹⁵ etc. Ultima dată această problemă istorică a revenit în atenția istoricilor unguri în anul 1989, când au dezbătut diversele ei aspecte în contextul războaielor de recucerire din 1686 – 1699 proiectate de Liga Sfântă, discuția fiind publicată într-un volum de Muzeul din Eger.¹⁶ În cursul acestei îndelungate analize, László Hadrovics a afirmat despre Arsenie Cernovici că, în 1690, patriarhul de Ipek (Peć), până atunci conducător al unui stat sârb vasal turcilor, nu a făcut altceva decât să s-a sustras de sub suveranitatea turcească și s-a grăbit să treacă sub suzeranitatea Imperiului austriac, împreună cu întregul sistem de autoconducere existent în Balcani în acel moment, încheind cu Leopold I un compromis.¹⁷ Meritul acestui transfer de suveranitate i-a revenit, integral, lui Arsenie Cernovici, Curtea austriacă arătându-și tot timpul recunoștința față de el pentru acest transfer, în mod special prin acordarea privilegiilor illyrice. Din acel moment, chestiunea politică a sârbilor din Ungaria a primit o conotație eclesiastică extrem de puternică, ilustrată și de cel de-al doilea privilegiu illyric acordat de Leopold la 20 august 1691, adică după ce sârbii de sub autoritatea patriarhului s-au stabilit în masă pe teritoriul Ungariei istorice, cu titlu provizoriu.¹⁸

Prima parte a acestui privilegiu nu este altceva decât repetarea textului primului privilegiu, emanat în 11 decembrie 1690. Dar cum situația politică din interiorul comunității sârbilor, stabiliți de acum în Ungaria, era

¹² Szalay László, *A magyarországi szerb telepek jogviszonya az államhoz*, Pesta, 1861

¹³ Szekfű Gyula, *A magyar állam életrajza. Történelmi tanulmány*, Budapesta, 1923; Idem, *Állam és nemzet. Tanulmányok a nemzetiségi kérdéstről*, Budapesta, 2001, p. 118-121

¹⁴ Hodinka Antal, *Ami a karlóczai békekötésből kimaradt és következményei*, în *Hadtörténelmi közlemények*, 1935 și *Az ipeki szerb pátriárka Magyarországon való állandó letelkepedésre adománylevetel kér I. Lipót királytól*, Pécs, 1943

¹⁵ Takáts Sándor, *Kisérletek a magyar haderő feloszlására 1671-1702*, în *Magyar küzdelmek*, Budapesta, s.a., nr. 272

¹⁶ *Végvár és társadalom a visszafoglaló háborúk korában (1686-1699)*, Eger, 1989

¹⁷ Hadrovics László, *A magyarországi szerb kérdés balkáni gyökerei*, în *A Magyar Történettudományi Intézet Évkönyve*, Budapest, 1942, p. 362

¹⁸ În anii de la începutul ultimului deceniu al secolului al XVII-lea, sârbii refugiați de sub conducerea patriarhului Arsenie Cernovici s-au stabilit mai cu seamă în părțile de sud ale Ungariei istorice, în așezările din văile Dunării și a Tisei, cu deosebire în comitatele Bács și Csongrád. În anii următori ei au înaintat spre nord, ajungând să se stabilească la Buda, Mohács, Székesfehérvár, Esztergom, Komárom, Eger, Miskolc, Szeged, Pécs, Szentendre, dar și în valea Mureșului, în comitatele Cenad, Arad și Zarand, cu deosebire la Arad, Oradea, Satu Mare etc.

sensibil schimbată (printre altele, exista un vice-despot, un conducător laic ce ar fi putut concura cu patriarhul Arsenie Cernovici în plan politic), Leopold s-a simțit îndreptățit să fortifice poziția mai vechiului său aliat, mai sigur decât alți conducători ai sârbilor, decretând că dacă cineva dintre sârbii de rit grecesc murea fără urmași, averea acestuia urma să revină arhiepiscopului Cernovici și Bisericii sale. La fel, dacă înceta din viață arhiepiscopul sau un episcop, atunci bunurile lor reveneau arhiepiscopiei. Mai mult chiar, Leopold I a decretat cu acest prilej că "dorim și poruncim ca toți să depindă de arhiepiscop, ca de capul Bisericii, fie acela cleric sau laic." Doar acest privilegiu din 20 august 1691 – singurul din cele patru diplome așa-zis "illyrice" – conține această prevedere care l-a situat pe capul Bisericii sârbești deasupra tuturor stărilor sârbești, fie ele eclesiastice sau laice. Practic poziția patriarhului – arhiepiscop ortodox al sârbilor a fost investit de Leopold I cu autoritatea suverană, dar numai pentru credincioșii săi de rit grec.

Probabil că această poziție a suveranului a fost urmarea unei viziuni politice cu caracter provizoriu, urmând să fie valabilă numai pe perioada exilului sârbilor în Ungaria. În același timp, Leopold I a și pregătit calea spre viitoarea preluare a Serbiei ca provincie imperială separată, după cucerirea definitivă a ei, prin înlăturarea conducătorului laic al statului sârbesc: în acel moment despotul Gheorghe Brancovici, ales legal de conașionalii săi, era sancționat cu domiciliu forțat, iar vice – despotul Ioan Monasterli a fost redus la o poziție subalternă, sub autoritatea patriarhului – și inaugurarea unei formule statale teocratice care nu era specifică nici unui stat din sud-estul Europei. Altminteri, după ce acești actori au părăsit scena istoriei, funcția de despot a rămas, pe termen lung, fără titular, trecând în mod tacit în posesia Casei de Austria.¹⁹

Față de primul privilegiu, cel de-al doilea conține explicit numai cea mai atractivă prevedere, ca sârbii să nu plătească dijma autorităților din locurile unde s-ar fi stabilit. Evident că aceasta nu i-a scutit complet pe sârbi de plata dijmei în anii următori, ea fiind acordată numai patriarhului, ca unui adevărat suveran ce era. Însă această așa zisă scutire, neobișnuită la acea vreme, oricât de provizorie s-a dorit a fi, a creat numeroase probleme cu autoritățile din zonele în care s-au stabilit, mai cu seamă pentru că exilul nu a fost chiar atât de scurt cum și-a imaginat-o Curtea imperială. Întrucât Leopold nu a reglementat niciodată raporturile sârbilor aflați în exil cu

¹⁹ Darkó Jenő, *op. cit.*, p. 196. Dar titlul de despot al Serbiei nici nu a figurat în lungul șir al titlaturilor obișnuite ale împăraților austriei, semn că existența lui nu a fost niciodată recunoscut în mod oficial.

autoritățile locale și cu instituțiile statului, comunitățile sârbești – beneficiare ale privilegiilor illyrice în discuție – au ajuns cu acestea în conflict, mai cu seamă după ce stabilirea provizorie în Ungaria a devenit, pentru mulți dintre ei, cvasi-definitivă.²⁰ S-a ajuns până acolo încât, mai cu seamă în prima parte a secolului al XVIII-lea, sârbii au constituit în Ungaria, tocmai în baza privilegiilor lor din anii 1690 – 1706, un adevărat "stat în stat", în frunte cu patriarhul stabilit la Buda, devenit de-a dreptul incontrolabil pe seama autorităților legale. Abia spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, sârbii stabiliți definitiv pe teritoriul Ungariei – este drept cu mult mai puțini decât cei care au imigrat în ultimul deceniu al secolului al XVII-lea – au ajuns, cu mare greutate, să recunoască autoritatea comitatelor ca fiind valabile și în cazul lor.²¹ Mai ales pentru că, spre surprinderea generală, Arsenie a recurs la măsuri de organizare a statului său teocratic în exil, înființând pe teritoriul regatului Ungariei șapte episcopii de rit grecesc.²² Mai mult decât atât, ca semn al colaborării antiotomane a sârbilor cu imperialii, dar foarte probabil și al intenției de Curții imperiale de a ține sub control stările nobiliare ungare recalitrante, în baza dreptului său de patronat (*ius patronatus*) asupra Bisericilor din regat, la 4 martie 1695, Leopold I a legalizat existența acestor episcopii sârbești de rit răsăritean prin cel de-al treilea privilegiu illyric. Ni se pare evident că proiectul lui Arsenie de organizare a episcopiilor sale sufragane din Ungaria s-a făcut cu acordul prealabil al suveranului.

Cea de-a treia diplomă privilegială illyrică rezumă celelalte două privilegii anterioare, singura noutate fiind organizarea Bisericii și, prin intermediul ei, a întregii societăți sârbe al cărui exil se prelungea deja prea mult peste proiectele inițiale ale împăratului. Natural, poziția eminentă a patriarhului a fost menținută. Dar acum împăratul precizează, chiar în diplomă, episcopii subordonați acestuia și teritoriul peste care se întindea autoritatea lor: Isaia Diacovici, episcop de Timișoara și Ienopole (precum și arhimandrit al Mănăstirii de la Krusedol), Ștefan Metoviaci, episcop de Karlovač și Zrinopol, Eftimie Drobnjak, episcop de Szeged, Eftimie Popovici, episcop de Buda și Székesfehérvár, Eftimie Tetovaci, episcop de

²⁰ Erich Zöllner vorbește de-a dreptul despre o "colonizare" a celor 30.000 de familii sârbești conduse de patriarhul Arsenie, în schimbul unei autonomii atât bisericești, cât și politice. Erich Zöllner, *Istoria Austriei*, I, București, 1997, p. 313

²¹ Szalay László, *op. cit.*, *passim*

²² Propunerea patriarhului Arsenie către Leopold I, formulată probabil în cursul anului 1694 (actul nu este datat) se află între documentele iezuiților păstrate la Biblioteca Universității din Budapesta, Secția de manuscrise, *fond Colecția Kaprinai*, dos. XXXVIII, p. 229.

Mohács și Szigetvár, Spiridon Stibicza, episcop de Vrșac și Efreem Benianin, episcop de Eger și Oradea. Din cele șapte episcopii sârbești existente în anul 1695, cea de la Buda și Székesfehérvár, în fruntea căreia se afla episcopul Eftimie Popovici, și cea de la Oradea și Eger, în fruntea căreia se afla episcopul Efreem Benianin erau cele mai nordice, ele fiind situate chiar în centrul, respectiv estul geografic al Ungariei istorice.

Natural, Biserica romano-catolică din Ungaria a replicat instantaneu, protestând împotriva creerii acestor episcopii de rit grecesc, în fruntea protestelor instalându-se arhiepiscopul de Eger, Fenessy.²³ Acesta a găsit fundarea episcopiei de la Eger și Oradea complet nejustificată, cu atât mai mult cu cât pe teritoriul diecezei sale, la Muncaci, exista deja un episcop pentru credincioșii de rit grecesc în persoana lui Ioan Iosif de Camillis. La 25 februarie 1699, însuși primatul Ungariei, cardinalul Kollonics, s-a adresat lui Arsenie Cernovici, exprimându-și dezacordul față de înființarea în Ungaria a acestor episcopii sârbești de rit grecesc, atrăgându-i atenția că după ce a fost salvat de suveranul Leopold I de sub jugul turcesc, ritul său a primit privilegiile cunoscute dar fără a aduce prejudicii episcopilor romano-catolici. Ori, în timpul vizitelor canonice pe care Arsenie le-a efectuat în diecezele sale a adus prejudicii serioase acestora. Prin urmare, l-a invitat pe acesta din urmă să se restrângă doar la "... insula sa Szentendre" pe care a primit-o de la suveran și să nu-i mai tulbure nici pe cei care au venit cu el din "Turcia", dar nici pe cei care doreau să se unească cu Biserica romană!²⁴ Termenii scrisorii cardinalului Kollonics către conducătorul Bisericii sârbești din Ungaria, Arsenie Cervenovici, sugerează linia politicii religioase a Curții imperiale, care ar fi dorit ca sârbii să se unească cu Biserica Romei. Această realitate a intențiilor de politică religioasă pe termen lung a Curții imperiale este confirmată de trecerea la Unire, încă în anul 1695, a episcopului de Eger și Oradea, Efreem Benianin, care a fost timp de două decenii vicar al lui Arsenie, încă pe vremea când acesta s-a aflat în "Tracia",²⁵ precum și de o a doua pierdere a unui ierarh sârb, al episcopului de Buda (Eftimie Popovici?), care a trecut la Unire în anul 1698 sau 1699.²⁶

²³ *Ibidem*, p. 231-233. Documentul nu este datat. La sfârșitul său, o altă mână a trecut o mențiune despre sfințirea bisericii grecești din Eger, dedicată Sfântului Nicolae, cândva în cursul anului 1705.

²⁴ *Ibidem*, *fond Colecția Hevenessi*, dos. XXIV, p. 59 – 61. Kollonics mai amintește și de unele biserici pe care le-au construit catolicii și pe care sârbii le-au "preluat", precum și de unele "bunuri temporale" pe care le-au primit "cu ușurință".

²⁵ *Ibidem*, *fond Colecția Kaprinai*, vol. XXXVIII, f. 237. Actul nu este datat.

²⁶ *Ibidem*, *fond Colecția Hevenessi*, dos. XXIV, p. 57-58. Actul este datat 17 februarie 1699, fiind adresat cardinalului Kollonics, și conține, printre altele, angajamentul arhiepiscopului sârb Arsenie să nu se opună trecerilor la Unire.

La 29 septembrie 1706, împăratul Iosif I, fiul și beneficiarul întregii autorități imperiale austriece – cu problemele sale cu tot – înstituite cu migală de Leopold I, a acordat cel de-al patrulea – și cu știința noastră ultimul²⁷ – privilegiu illyric. Și de data aceasta, privilegiul a fost emis într-un moment în care autoritatea imperială austriacă din Ungaria era într-o situație dificilă, fiind pusă sub semnul întrebării de răscoala lui Francisc Rákóczi al II-lea și când Curtea avea nevoie stringentă de sprijinul militar al sârbilor. O recunoaște deschis însuși împăratul Iosif I, care amintește la sfârșitul diplomei de "modernum turbulentum" din Ungaria. Iar textul diplomei mărturisește și ea nu numai graba emiterii ei, ci și lipsa oricăror încercări ale Curții de renegociere a termenilor în care s-a făcut întărirea mai vechilor privilegii, multe din ele deja depășite.

De fapt, acest al patrulea privilegiu illyric nu este altceva decât o reconfirmare, o întărire a valabilității tuturor privilegiilor anterioare, de după decembrie 1690, El conține, în întregime, textele primelor trei privilegii și doar o relativ scurtă parte, de încheiere, a acestuia, în care suveranul "întărește, confirmă și menține", fără alte comentarii, toate "privilegiile, prerogativele, imunitățile și bunavoințele" acordate patriarhului Arsenie Cernovici și poporului sârb de către Leopold I. A fost, fără îndoială, prețul pe care puterea imperială a trebuit să o plătească în contul ajutorului pe care sârbii l-au acordat Curții în întreaga perioadă extrem de tulbură din anii 1703 – 1711, aceștia fiind principalul sprijin al imperialilor în întreaga perioadă.

Repunerea în actualitate în cursul anului 1706, a întregului sistem al privilegiilor illyrice, a avut și o urmare mai greu de anticipat atunci: scutirea de plată a dijmei de care beneficiau sârbii așezați pe teritoriul Ungariei, și care a constituit un argument categoric pentru sprijinirea de către aceștia a puterii austriece, a fost urmată și de Francisc Rákóczi al II-lea care, încercând să-și alăture poporul de rând, până atunci destul de reticent față de mișcare, i-a scutit și el de dijma, de data aceasta pe țărani, la 7 septembrie 1705.²⁸ Când principele Rákóczi, nemaivând resurse de susținere a războiului cu austrieceii, a descoperit ce eroare făcuse scutindu-i pe țărani de obligația achitării dijmei, a fost deja prea târziu: încercarea de a reintroduce dijma a amenințat însăși mișcarea rákócziiană cu pierderea sprijinului țărănimii, ceea ce ar fi dus la pierderea bazei de masă a ei. În același timp, atât scutirea de dijma introdusă în cazul sârbilor de privilegiile illyrice, cât și

²⁷ Darkó Jenő, bun cunoscător al problematicii sârbilor din Ungaria și lucrând cu documentele publicate în 1954 de Jovan Radonić și Mita Kostić, nu amintește de loc de acest privilegiu, ca și cum acesta nu ar fi existat. *Ibidem*, p. 196.

²⁸ *Archivum Rákócziianum*, editat de Thaly Kálmán, Pesta, I, 1873, p. 708

în cazul țărânimii de către Francisc Rákóczi al II-lea, a pus sub semnul întrebării, pe termen lung, justificarea obligației de a mai plăti dijma în mentalul popular colectiv din primele decenii ale secolului al XVIII-lea, creind mari probleme mai ales după încheierea păcii de la Satu Mare, când toți stăpânii domeniali au avut dificultăți uriașe de a reintroduce obligațiile senioriale obișnuite anterior.

Cum mișcarea rákócziană s-a stins, în anul 1711, printr-o capitulare lipsită de glorie,²⁹ singurele reglementări juridice care au rămas în vigoare și după 1711 prin care obligația dijmei mai putea fi contestată au rămas privilegiile illyrice, reconfirmate de Iosif I în 29 septembrie 1706. Astfel că, în deceniile care au urmat, până spre mijlocul secolului al XVIII-lea, aceste privilegii au constituit pentru țărâtime, atât pentru cea din Ungaria cât și pentru cea din Transilvania, un miraj spre care au tins cu toții. Și aceasta, în ciuda faptului că, în schimbul a 3.000 de florini, însuși patriarhul Arsenie Cernovici a renunțat, în iulie 1696, la dreptul de a încasa dijma de la propriul său popor, în favoarea Cămarii aulice.³⁰ Astfel că scutirea de dijma a credincioșilor de rit grecesc a devenit doar un pretext propagandistic, fără nici o bază juridică reală. Totuși nu este de mirare că deceniile următoare sunt pline de exemple în care diverși trimiși ai ierarhiei sârbești în așezările rurale românești din Ungaria și Transilvania, au fost capabili să trezească interesul locuitorilor români față de Biserica ortodoxă prin simpla amintire a posibilității de a scăpa de dijma, dacă ar fi trecut sub ascultarea ei.³¹ Căci, în opinia publică țărănească din prima jumătate a secolului al XVIII-lea, a fost insinuată treptat părerea că apartenența la Biserica ortodoxă aducea cu sine beneficiile acordate de privilegiile illyrice amintite mai înainte, mai cu seamă de scutirea de dijma, problema eternă a oricărui țăran. Evident că a fost o opinie falsă: dijma seniorială fiind încasată la un moment dat de împuterniciții episcopilor sârbi, a creat între țărani impresia că se plătea contribuția obișnuită pentru întreținerea episcopului ortodox; în realitate, se plătea dijma obișnuită. Această împrejurare a fost folosită ca mijloc de prozelitism religios în beneficiul Bisericii ortodoxe sârbe.

²⁹ Un exemplar imprimat al păcii se află inserat și în registrul de procese verbale ale congregației nobiliare ale comitatului Bihar păstrate la Hajdu-Bihar megyei levéltár Debrecen (Arhiva județului Hajdu-Bihar Debrecen), *fond IV.A. 1/a*, cutia 22, p. 134-143.

³⁰ Nagy Lajos, *Rákóczi Budán és Pesten*, în *Tanulmányok Budapest múltjából*, XIII, 1959, p. 65-66

³¹ Vezi dezbaterile chestiunii la Nicolae Iorga, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, I, București, 1989, cap. *Mișcări țărănești ale românilor în numele Ortodoxiei*, p. 274-277, în bună măsură pe baza documentației furnizate de Ștefan Tășiedan, *Icoane din viața poporului român din Bihar (1726-1748)*, în *Cultura creștină*, III, 1913, nr.1 și urm.

În lumina acestor documente, politica Curții imperiale față de Biserica de rit grecesc, ortodoxă, nu pare a fost chiar atât de exclusivist – procatolică, pe cât s-au străduit să o definească unii istorici. Suveranii austrieci, mai cu seamă Leopold I, indiscutabil un campion al Contrareforme, s-au străduit cu adevărat să restaureze Biserica catolică în teritoriile recent cucerite (*neoacquisitae* după formula consacrată în actele imperiale ale epocii). Unele reglementări leopoldine au și limitat libertatea cultelor religioase acatolice: în anul 1701, Leopold I a interzis protestantismul în teritoriile cucerite după anul 1683, precum și în cele din vecinătatea graniței cu Imperiul otoman, dar l-a permis în regiunile care, înainte de 1681, au făcut parte din regatul ungar aflat sub stăpânirea sa directă.³²

Cercetări mai recente susțin că, în ciuda aparențelor sale de monarh absolutist, nu Leopold I a proiectat politica religioasă a monarhiei dunărene ci ministrul său favorit, începând cu anul 1672 președinte al Cancelariei aulice a Ungariei, contele Leopold Kollonich, viitorul primat al Ungariei. Acesta i-a prezentat lui Leopold I spre aprobare, la 15 noiembrie 1689, un plan de reorganizare a regatului Ungariei, deja binecunoscutul *Einrichtungswerk*, care conținea punctele de vedere ale celor mai importanți oameni de stat austrieci privind reorganizarea noii provincii ungare unificate după alungarea turcilor din fostul regat al Sfântului Ștefan, care avea un capitol special privind viața bisericească. În conformitate cu acest plan, principala acțiune politică a Curții urma să fie readucerea la catolicism a "necredincioșilor" și a "schismaticilor", cei din urmă prin unirea lor cu Biserica Romei. Urmău să primească statutul de confesiuni recepte trei confesiuni: catolicismul, lutheranismul și calvinismul (ultimele două fiind considerate secte), în timp ce ortodoxia, unitarianismul, anabaptismul, zwinglianismul și iudaismul urmau să fie din punct de vedere juridic numai tolerate. În virtutea acestor directive, peste un deceniu, s-a realizat Unirea Bisericii ortodoxe române din Transilvania cu Biserica Romei, precum și a celei similare din Slavonia și Ucraina subcarpatică.

Planul lui Kollonics nu a avut totuși o valoare absolută, el fiind aplicat destul de elastic. Dovadă stau tocmai privilegiile illyrice acordate Bisericii ortodoxe sârbe în anii 1690 – 1706, a căror emitere, din punctul de vedere al proiectului kollonicsian, pot fi considerate drept o abatere radicală de la acesta. Până la urmă, ceea ce a decis în ce măsură urma să fie aplicat *Einrichtungswerk*-ul a fost impus de realitățile politice: dificultățile de pe

³² Joseph Maurer, *Kardinal Leopold Karl Graf von Kollonisch, Primas von Ungarn*, Innsbruck, 1887, p. 362

teatrul de război antiotoman din spațiul balcanic de nord – vest a pretins ca sârbii să fie coopțați ca beligeranți de partea creștină. Ca atare, Curtea a trecut peste proiectul kollonicsian, Biserica ortodoxă sârbă, care în proiectul lui Kollonics urma să fie doar tolerată, a primit cele mai largi privilegii posibile la timpul respectiv, fiind practic ridicată la rang de religie de stat nu numai în Serbia, ci în tot spațiul slavilor sudici care, în ultimă instanță, erau teritorii care aparțineau de coroana regală ungară a Sfântului Ștefan. Căci prin privilegiile din 1690 – 1706, ortodoxia sârbă a primit misiunea să mobilizeze împotriva turcilor, prin Biserică, pe toți creștinii răsăriteni din nordul Balcanilor. Această realitate este afirmată de toate cele patru privilegii în discuție, care a acordat Bisericii sârbe de rit grecesc un rol eminent nu numai în Serbia, ci și în Grecia, Bulgaria, Dalmația, Bosnia, Herțegovina, Croația și Ungaria, cu părțile anexate acesteia în urma alungării turcilor. Acest spațiu indicat în privilegiile illyrice, care depășește cu mult așa – zisul teritoriu național sârbesc, a devenit apoi, în secolele următoare, principala țintă politică a sârbilor, "Serbia Mare", viitoarea Yugoslavia din secolul al XX-lea, dezmembrată în condiții tragice în urmă cu doar câțiva ani. Pe bună dreptate, s-ar putea spune că, într-un fel, problema yugoslavă de la finele secolului al XX-lea, a fost creată la Viena la cumpăna dintre secolele al XVII-lea și al XVIII-lea!

Aplicarea selectivă a proiectului kollonicsian, determinată de nevoia stringentă a Imperiului austriac de a se alia cu sârbii conduși de patriarhul Arsenie Cernovici împotriva turcilor, acordarea privilegiilor illyrice din perioada anilor 1690 – 1706, a dus la eșecul celui alt proiect de Unire a Bisericii de rit răsăritean din Croația și Slavonia. Unirea a avut succes doar în Transilvania și în Ucraina subcarpatică, pentru că în acest spațiu privilegiile illyrice nu au avut efect (deși, în deceniile de după pacea de la Satu Mare din 1711, ierarhia sârbă s-a străduit să le impună). În mod formal, linia de demarcație dintre cele două spații o reprezintă Mureșul, devenit pentru secolele următoare un fel de frontieră religioasă.

Pe de altă parte, este sugestiv și faptul că, din punct de vedere administrativ, cele două spații au fost subordonate la două instituții aulice distincte: spațiul sudic Comisiei aulice de război, iar cel nordic Camerei aulice. În epoca următoare, între cele două foruri aulice au existat, tot timpul, diferențe majore în abordarea politică a problematicilor religioase: Comisia aulică de război a sprijinit – mai mult sau mai puțin dezinteresat – Biserica ortodoxă sârbă, în timp ce Camera aulică a sprijinit Biserica unită, interzicând prozelitismul religios ortodox în zona sa de acțiune. Stau dovadă

în acest sens, privilegiile acordate de Camera scepusiensă cu sediul la Zips (în Slovacia de astăzi) comunităților de rit grecesc din așezările din comitatele Sătmar, Ugocsa, Ung, Bereg și Szabolcs, aflate în administrarea sa – spre exemplu Satu Mare, Mintiu, Debrețin, Diosig, Komarom, Tokay etc. – în care coloniștii sârbi, greci, albanezi, macedo-români, etc., amestecați cu ruteni, au primit dreptul de a se stabili și de a presta îndeletniciri lucrative (comerț, meșteșuguri) numai sub condiția expresă de a se uni cu Biserica romană.³³

Prin urmare, la finele secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, politica religioasă a Curții imperiale față de confesiunile acatolice a fost departe de a fi unitară pe întregul său teritoriu, modul de abordare fiind determinat de interesele politice și militare zonale ale provinciilor sale estice. Se detașează totuși două direcții principale: prima, colaborarea cu Biserica ortodoxă sârbă din zonele sudice ale noii provincii ungare recent recuperate de la Imperiul otoman, iar a doua, diametral opusă celeilalte, de foarte puternic prozelitism catolic, în spiritul Contrareforme, concretizată în unificarea cu Biserica Romei a Bisericii ortodoxe din Transilvania, Ungaria de nord-est și Ucraina subcarpatică. Această politică religioasă caracteristică a creat Curții imperiale, încă cursul primei jumătăți a secolului al XVIII-lea, numeroase probleme interne, scăpând de sub control conflictul dintre cele două direcții religioase și punând – la mijlocul secolului al XVIII-lea – sub semnul întrebării întreaga acțiune politică religioasă, detensionarea situației fiind realizată prin abandonarea, în anul 1759, a opțiunilor categorice în favoarea confesiunii catolice.

ANEXĂ

1706 septembrie 29, Viena

Confirmatio privilegiorum archiepiscopi et patriarchae rascianorum, totiusque populi rasciani graeci ritus ecclesiae orientalis.

Nos Iosephus etc. Memoriae commendamus etc. Quod fidelis noster venerabilis Arseni Csernouich ecclesiae graeci ritus archiepiscopus rascianorum patriarcha, tam suo, quam totius gentes rasciana, et populosque serviani nominibus, et in personis exhibuit, et praesentavit, maiestati nostrae quasdam literas privilegiales simul et protectionalis sacratissimi condam

³³ Arhiva Primațială Esztergom, *fond Ecclesiasticis vetus*, nr. 274/1, p. 1-3 (2 aprilie 1685); Arhiva Națională a Ungariei, secția A, Cancelaria aulică a Ungariei, *fond A. 57, Libri regii*, vol. XVIII, p. 169; *Ibidem*, vol. XX, p. 372-383; etc.

principis, ac domini Leopoldi romanorum imperatore, ac Germaniae, Hungariae, Bohemiae, Dalmatiae, Croatiae, Sclavoniae regis, semper augusti, genitoris, et praedecessoris nostri gloriosae reminiscendae desideratissimi, primus quidem 11-ma decembris in anno Domini 1690, secundus vero anno 1691 die 20 augusti, tertius denique sub dato 4 mensis martii in anno Domini 1695, omnes omnino in hac civitate nostrae Vienna Austriae per expeditionem cancellariae nostrae regiae aulico Hungaricae latino idiomate confectas, et emanatas, propriaque manu eiusdem paternae maiestatis nostrae subscriptas, et secreto sigillo, quo ut rex Hungariae utebatur, communitas, quibus mediantibus eadem olim paterna maiestas nostra non modo vetustam eiusdem archiepiscopi, et patriarchae auctoritatem, praefataeque gentis, suprascripta die 11-a praenotati mensis decembris anni praenominati 1690 modo praevio confectarum, et emanatarum verbalis tenor et sensus sequitur, atque procedit hanc in modum. Leopoldus Dei gratia etc. Universis, et singulis fidelibus nostris dominis praelatibus, magnatibus, et nobilibusque nec non supremis et vice comitibus quorumcunque comitatuum item nostrarum, et aliorum oppidorum, ac villarum iudicibus, consulibus, et rectoribusque praesidiorum propterea nostrorum quorumcunque commendantibusque, supremis, et vice capitaneis, aliisque cuiuscunque gradus, status, honoris et militaris aequae, ac cameralis officii honoribusque, ubicunque in annotatis regnis nostris Hungaria videlicet, Dalmatia, Croatia, Sclavonia, Servia, Rascia, Bulgaria, Bosnia, ac partibus eisdem annexis, Herzegovina nimirum, Jenopoli, et in Podagaria existentibus, et constitutis, praesentes nostras nisuris, lecturis aut legi auditurus salutem, et gratiam. Quoniam nos honorabili devoto nobis dilecto Arsenio Csernovich, orientalis ecclesiae ritus graeci rascianorum archiepiscopo, episcopos item, omnibusque aliis ecclesiasticis, et saecularibusque, statibusque, capitaneis, vice capitaneis, toti denique communitati eiusdem graeci ritus, et nationis rascianorum, per Graeciam, Bulgariam, Rasciam, Herzegovinam, Dalmatiam, Podagariam, Jenopolim, caeteraque praedictis annexa loca commorantibus, qui videlicet ex faucibus turcarum tyrannidis erepti, iuri nostro se, suosque posteros universos, et in sinum gratiae, clementiaeque nostrae, qua domini et regis sui legitimi subjicientes, sub umbra protectionis nostrae posthac vivere, et more laudabili animi fortitudine declararent, non solum certa privilegia, libertatisque, et immunitates vi benigni diplomatis nostri die 21 mensis augusti anni nunc currentis infrascripti, sub propriae manus nostrae subscriptione emanati concedenda, et impertiendas, verum eosdem

universos cum tota familia, rebusque, et bonis quibusvis, ac facultatibus eorum in nostram regiam tuitionem, et singularem tutelam, ac protectionem suscipiendos, imo vestrae etiam defensionis, tuitioni, et speciali protectioni committendos esse duximus. Eapropter vobis, quibus supra universis harum serie firmiter praecipientes etiam mandamus, quatenus amodo imposterum praespecificatos archiepiscopum, episcopos, altosque alios ecclesiasticos, et saeculares, cuiuscunque status, conditionis praecitatae orientalis ecclesiae graeci ritus homines, cum eorum familia, rebusque, et facultatibus ipsorum universis, in praeattactis ipsorum privilegiis, libertatibus, et immunitatibusque, in praeinserto benigno diplomate nostro uberius denotatis, et expressis, contra omnes violentos ipsorum imperitores, turbatores, et damnificatores vice, et in persona nostra tueri, defendere, et manutenere, in iisdemque tum vos ipsi conservare, quam per alios conservari facere, denique praemissa gratia nostra praevio modo iisdem clementissime impertita eosdem uti, frui, et gaudere permittere, ipsisque omni auxilio, et assistentia adesse, deque salvo conductu potissimum vero memorato archiepiscopo interdum etiam de vecturis providere modis omnibus debeatis, et teneamini. Autoritate nostra regia vobis ea in parte hisce plenarie concessa, et attributa. Secus non facturi. Praesentibus perlectis exhibenti restituti. Datum in civitate nostra Vienna Austriae. Die 11 mensis decembris anno domini 1690 regnorum nostrorum etc. Leopoldus. Blasius Jáklín episcopus Thininiensis. Ioannes Maholany. Secundarum item series talis est. Nos Leopoldus etc. Dei gratia electus romanorum imperator (titulus). Honorabili devoto nobis dilecto Arsenio Csernovich, orientalis ecclesiae graeci ritus rascianorum archiepiscopo, episcopus, omnibusque aliis ecclesiasticis et saecularibus, capitaneis, vice capitaneis, toti denique comunitati eiusdem graeci ritus, et nationis rascianorum per Hungariam, Sclavoniam, Illyricam, Missiam, Arbaniam, Graeciam, Bulgariam, Herczegovinam, Dalmatiam, Palagiam, Ienopoliam, caeteraque annexa loca, et quibuscunque aliis praesentes nostras lecturis, inspecturis, vel audituris gratiam nostram caesaream atque regiam et omne bonum. Non solum ex demisso libello nobis vestrum ordinum nomine per ablegatam ad nos episcopum Ienopolitanum Isaia Deakovics, verum et verbali eiusdem expositione luadentius clementissime percepimus demissam gratiarum actionem vestram, quod vos e faucibus barbarae turcarum tyrannidis ereptos pristinae restituerimus libertati, obligationemque perpetuam, qua nobis obtanti beneficii exhibitionem obstricos vos, posterosque vestros profiteamini, debit quidem vestro, nostra tamen eo maiori satisfactione, quod agnito tuee nostro vos in sinum gratia,

clementiaque nostrae, qua domini, et regis vestri legitimi propriates sub umbra protectionis nostrae exhibitionis vestra intuitu vos universos, et singulos in tutelam nostram caesareo – regiam clementissime tam suscepimus, quam ad egregium propositum animis vestris figendum, et filiis inculcandum perpetuo, omnibusque in occurrentiis realibus documentis, magisque confirmandum. Ad arma proinde contra infensissimum christiani nominis hostem, et persecutorem vestrum sub auspiciis nostris, nostrorumque belli ducum directione sumenda, propulsandasque iniurias, calamitates, ac miseras vobis iniquissime crudelissimaeque hactenus illatas paternae hortamur, vicissim ob lenitatem, ac dulcedinem imperii, dominobusque nostri in ipso limine sentiatis, petitionibus vestris pietate nobis connaturali annuentes benignissime decrevimus, ob iuxta orientalis ecclesiae graeci ritus rascianorum consuetudinem, ac normam veteris calendarii libere conservemini, et prout hactenus, ita deinceps a nullis ecclesiasticis, vel secularibus statibus ulla afficiamini molestare, liceatque vobis inter vos ut propria facultate ex natione, et lingua rasciana constituere archiepiscopum, quem status ecclesiasticus, et saecularis inter se eligere, isque archiepiscopus voster liberam habeat facultatem disponendi cum omnibus orientalibus graeci ritus ecclesiis, equas consecrandi, sacerdotes in monasterii disponendi, templa ubi opus fuerit, propria facultate extruendi in civitatibus, et villis rascianos sacerdotes subordinandi. Verbo sicut hactenus graeci ritus ecclesiis, et eiusdem professionis communitati praeesse valeant, et propria autoritate ecclesiastica vigore privilegiorum a praedecessoribus nostris divis quondam Hungariae regibus vobis concessorum, in tota Graecia, Rascia, Bulgaria, Dalmatia, Bosnia, Ienopolia, et Hercegovina, nec non in Hungaria, et Croatia, Missia Illyria, obi de facto existunt, et quatenus, ac quamdiu nobis universi, et singuli fideles, ac devoti eruat, facultate disponendi gaudeat. Statibus porro ecclesiasticis, velut archiepiscopo, episcopis, monachis, omnisque generis sacerdotibus ritus graeci, in monasteriis, et templis maneat propria facultas disponendi, ita ut nemo in praedictis monasteriis, templis, et residentiis vestris violentiam exercere valeat, rerum in decimis contributionales, et quarteriis antiqua immunitate gaudeant, nec super ecclesiastica statu ullus saecularium praeter nos potestatem habeat arestandi, vel incaptivandi aliquem, sed archiepiscopus tales a se dependentes ecclesiasticos poenam aliquam incurrentes iure ecclesiastico, seu canonico punire quaeat. Conferimus etiam, et confirmamus graeci ritus templa, monasteria, et ad hac spectantia, prouti etiam archiepiscopum, et episcopos concernentia bona, qualiacunque illa sint,

iuxta collationem praedecessorum nostrorum possidenda quantum templa christiani hominis hostis turca vobis ademit, eaque recuperata manibus vestris resignari demandavimus, archiepiscopo denique, vel episcopis vestris necessitates ex exigente monasteria, et ecclesias in civitatibus, aut pagis visitantibus, vel etiam parochos, et communitatem instruentibus, a nemine tunc ecclesiastico, tum saeculari molestiam inferri patiemur. Adhibebimus quaque pro omnibili omnem conatam, ut per victoriosa arma nostra auxiliante Deo repetitam gentem rascianam quo citius in territoria, seu habitationes antehac possessas, denuo introducere, et inimicos abinde repellere possimus, volumusque, ut sub directione, et dispositione propriis magistratibus eadem gens rasciana perseverare, et antiquis privilegiis eidem a maiestate nostra benigne concessis, eiusque consuetudinibus imperturbate frui valeant. Insuper annuimus, et in eo, quodsi ex ipsis graeci ritus sine consolatione prolium, et consanguineorum aliquis decederit, ex tunc talis omnis substantia in archiepiscopum, et ecclesiam, non secus si archiepiscopus, et episcopus quispiam moriatur, talis etiam omnis substantia in archiepiscopatum devolvetur. Denique ut omnes ab archiepiscopo, tamquam capite suo ecclesiastico tam in specialibus, qua saecularibus dependeant, clementissime volumus, et iubemus. Quam munificentissimam, clementissimamque concessionem nostram in vobis omni conatu, et viribus demorendam, fidemque, ac devotionem vestram inviolabiliter observandam continuo, nullisque procellis tuendam fore nobis firmiter promittimus, et in antiquo vobis universim, et singilatim in gratia nostram caesaream regiam clementissime confirmamus. Datum in civitate nostra Vienna Austriae, die 20-ma mensis augusti anno Domini 1691. Regnorum nostrorum romani trigesimo quarto. Hungariae, et reliquorum trigesimo septimo. Bohemiae vero trigesimo quinto. Leopoldus mp. Blasius Jáklín episcopus Nitriensis. Ioannes Maholány. Tertiarum tamen continentiae sic se habent. Nos Leopoldus Deo gratia electus romanorum imperator etc. (titulus). Fidelibus nostris universis, et sigulis dominis praelatis, baronibus, et magnatibus, signanter autem futuro Strigoniensi, et Colocensis, ac Baciensis ecclesiarum archiepiscopis, principi dicti regnis nostri Hungariae palatino, item comitibus iudici curiae nostrae regiae, oti etiam supremo partium praeatacti regni nostri Hungariae superioris generali, et regnorum nostrorum Dalmatiae, Croatiae, et Sclavoniae bano, consiliariis nostris intimis. Porro personalis praesentiae nostrae in iudiciis locumtenenti, et consiliaris nostris, nec non Hungaricae, et Scepusiensis camerarum nostrarum praefecto, administratori, et caeteris consiliariis. Praeterea supremis et vice comitibus,

iudicialium, et iuratis assessoribus quorumcunque praerepetitorum Hungariae, Dalmatiae, Croatiae, et Sclavoniae regnorum nostrorum comitatum. Insuper praesidiorum nostrorum quorumcunque supremis et vice capitaneis et totiusque officialis militaribus equestris pariter, ac pedestres ordinis praesentibus, et futuris, simul vel divisim constitutis, cum praesentibus requirendis salutem, et gratiam nostram. Humillime repraesentavit maiestati nostrae venerabilis Arsenio Csernouics, servicarorum graeci ritus archiepiscopus, quod licet is non dudum ab hinc evolutis annis sub moderni adversus iuratum christiani nominis hostem etiam num magistrantis belli tractu, victricium armorum nostrorum progressu incitatus, luculentoque divinae benedictionis vires nostras promoventis exemplo componetus, excutiendum tyrannidis othomanicae iugum, una cum populis rascianis in servitute barbara pridem gementibus animum adiecisset, eumque in finem non solum nostro, qua legitimi regis iuri, gratiaeque, et clementiae caesareae, se, in posteros ipsorum subiectos, verum etiam desertis intra turcarum, ditiones, domiciliis, obiectisque fortunis, et facultatibus, paternis laribus exules, et intra regni nostri Hungariae confinia translocatas, advindicandam ulterius, et profligandam immanissimi hostis crudelitatem, sub nostrae perpetuo protectionis umbra vivere, et mori paratos declarasset, eoque non aspernandae virtutis, et generositatis facinore, benigna ondulata, et diplomata in anno praesertim millesimo sexcentesimo nonagesimo, et nonagesimo primo emanata, immunitatesque, et praerogativas ibidem contentas a nostra impetrasset maiestate, quoniam tenore non modo vetus eiusdem archiepiscopi autoritas, et populi rasciani ritus sarta tecto conservari, verum etiam plena spiritualis administrationis libertas, imo in temporalibus quoque onerum quorumlibet, et obventiorum, signanter autem decimarum immunitas iisdem concedi dignoscebatur, reperiri tamen nonnullos fideles nostros otiusque status regnicolas, qui non attentis benigna voluntate, et concessione nostra praemissum archiepiscopum et populum servianum iam in avito sui ritus exercitio turbare, iam ab administratione speciali arcere, iam denique ad incompetentem decimarum praestationem compellere attentarent, non sine gravi ipsorum praeiudicio, et iactura servitii nostri discrimine manifesto. Supplicando apud maiestatem nostram memoratus archiepiscopus servianus debita cum instantia humillime, quatenus pro animandis eorum servitiis, pristina ipsorum iura benigne conservare, archiepiscopi dignitatem, et in promovendis sui ritus episcopis autoritatem confirmare, episcopis porro imperturbatam pastoralis muneris administrationem permittere, toti denique

populo liberam obique sui ritus professionem, et consuetam a decimis immunitatem denuo concedere, eatenus in regiam protectionem nostram, ac defensionem clemnter assumere dignaremur. Quorum demissa instantia nostris humillime proposito, et relata fidelibusque dicti populi rasciani servitiis contra communem christianitatis hostem generose impensis, copiosaque suis sanguinisque effusione contestatis in benignam reflexionem sumptis, atque constantia eorum devotionem etiam in futuram benigne nobis pollicentes (usque ad ulteriorem benignam dispositionem, et ordinationem nostram pro ratione temporis instituendam) clementer decrevimus, ut et memorato archiepiscopo vetusta dignitas, et episcopos sui ritus promovendi facultas (siquidem eide iure, et more eiusdem ritus sui competeret) integra maneat, et constituti per eum episcopi, signanter vero honorabiles Isaias Diakovich Tömösvariensis, Ienopolitanus, et archimandrita monasterii Crusedoliensis, Stephanus Metouiach Carlostadiensis, et Zrinopoliensis, Iephtimias Drobnjak Segediensis, Iephtimias Popovich Budensis, et Albae Regalensis, Iephtimias Tetouacs Mohacsiensis, Szigethiensis, Spiridon Stibicza Versacziensis, et Iephrem Benyanin Varadiensis et Agriensis (quos videlicet nos praesentium virtute benigne admittendos, et tolerandos censuimus) per assignatos sibi districtus, in quibus videlicet numero competente rasciani, seu serviani populi de turcicae, ut ac moratum est, servitiis iugo in nostram devotioni asserti familiae de consilii nostri aulae bellici voluntate consederunt, se seque collocarunt, spiritualia sua munia imperturbate obite, dates corrigere, et perdemeritis punire, stolas, et proventus ecclesiasticos sibi de ritu, et antiqua consuetudine competentes percipere, officiumque suum (citra tamen ullum praelatorum nostrorum, et ecclesiae romanae catholicae praeiudicium) administrare. Et populus denique omnis in praesidiis, oppidis, confiniis, et ditionibus nostris locis videlicet sibi per memorati consilii nostri aulae bellici commissionem concessis, ubicunque locatus libero sui ritus, et possessionis exercitio, absque omni metu, periculo, corporisque, vel facultatum detrimento gaudere, pristinaque, et iam antiquitus vigore Mathiae regis decreti quinti, articuli tertii, et Vladislai regis decreti secundi, articuli ultimi eisdem admissa decimas ipse populus pro sui ritus episcoporum alimentis, et redditibus, nullis praelatorum nostrorum, vel cameralium officialium impedimentis in contrarium obstantibus convertat, et applicet. Proinde quo in praemissarum libertatum, et immunitatum usu securius persistere, et beneficiis per nos impertitis feliciter conservari, ac per id in coepto adversus othomanicam tzranidem odio, et fervore alacrius perseverare, debitamque

nobis devotionem, et laudabilem serviendi animum generose, ac constanter continuare possint. Eisdem universos archiepiscopum videlicet, episcopos, et populus servianos de turcica servitute recenter vindicatos cum tota familia, et bonis ac rebus quibusvis facultatibusque eorum in nostram regiam tuitionem, et singularem tutelam, ac protectionem suscipiendos, imo vestrae etiam tuitioni, defensionis, ac speciali protectioni committendos esse duximus. Idcirco fidelitatibus vestris, quibus supra universis, et vestrum singulis harum serie firmiter praecipientes benigne comittimus, et mandamus, quatenus praemissa simul, vel divisim requisiti fueritis, ipsos contra quoslibet illegitimos, et violentos impetitores, turbatores, et damnificatores, rebus sicuti praefertur stantibus, tueri, protegere, ac defendere in praemissisque indultis, et concessionibus nostris conservare, et manutenere omnibus debeatis, et teneamini autoritate nostra regia vobis hac in parti per nos plenarie concessa, et attributa, iureque, et iustitia mediante secus non facturi. Praesentibus perlectis, exhibenti restititis. Datum in civitate nostra Vienna Austriae die 4-ta mensis martii anno Domini millesimo sexcentesimo nonagesimo quinto. Regnorum nostrorum romani trigesimo septimo, Hungariae et reliquorum quadragesimo, Bohemiae vero anno trigesimo nono. Leopoldus. Blasius Jaklin episcopus Nitriensis. Paulus Mednyanszky. Nos itaque, qui nihil magis in vobis habemus, quam desideratissimi olim genitoris nostri vestigia incitari, clementissimae concessionis, ordinationis, et dispensationis eiusdem ob praeclare gesta fidelibus suis benigne elargitas, omni conatu manutenere, et conversare. Cum igitur ob id, tum vero benigne attendentes, et considerantes memorati rascianorum patriarchae, et archiepiscopi Csernovich, nec non gentis, seu populi rasciani praestantia merita, de augusta domo nostra austriaca sibi comparata, dum nempe dicta gens, seu natio per omnes rerum vicisitudines flagrantibus cum inumani hoste, turca bellis, ac etiam modernis per nonnullos abalienatos hungaros suscitatis intestinis motibus, et tumultibus, alorumque adversorum casuum turbinibus, in illiberata erga nos fidelitate perseverando specialem devotionis, et obsequii zelum plurimis in occasionibus, inferendis promptis suppetiis, et sublevandis oneribus communibus prompto animo exhibuit, ac impendit, imposterumque pari fide, et alacritate sese exhibiturum, et impensurum pollicetur. Humillima huiusmodi supplicatione eorundem nostrae modo, quo super facta maiestati regia benignitate exaudita, clementer et admissa praefatas literis privilegiales et protectionales nostri reminiscentiae caesareae regia paterna maiestas nostrae non cancellatas, neque indigne sui parte suspectas, sed

omni prorsus vitio, et suspicione carentes, praesentibus literis nostris ibidem privilegialibus de verbo ad verbum sine diminutione aliqua insertas, et inscriptas, quo ad omnes earundem continentias, clausulas, et articulos eatenus, quatenus eadem rite, et legitime existunt emanatae, viribusque earundem veritas suffragatur, ratas, gratas, et accepta habentes, vigore etiam benignae resolutionis nostrae per cameram nostram aulicam sub dato diei septima septembris anni modolibentis infrascripti, regiae Hungariae pariter aulicae cancellariae nostrae intimatae, praedeclarata autoritate nostra regia approbavimus, roboravimus, ratificavimus, et confirmavimus praeterea praedictum patriarcham, et archiepiscopum, universumque populum rascianorum firmiter assecurantes, et in verbo nostro regio affidantes, quod intuitu praesertorum fidelium servitionum, exindeque comparatorum meritorum eorundem, super reliquis etiam humillimis petiris hic, et nunc ob modernum turbulentum dicti regni nostri Hungariae statum haudita facile resolvi queuntibus, affulgente eiusdem regni tranquillitate benigne statuere, ac iisdem (in quantum servitio nostro, regnique legibus non repugnaverint) clementer annuere velimus. Reservantis insuper nobis facultatem reddita divino favente nomine, praefatorumque rascianorum, et aliorum fidelium subditorum nostrorum coniuncta opera, dicto regno nostro Hungariae, et fimitimis provinciis nostris optata quiete, eosdem immunitatis, praerogativas, et privilegia ulterius explicandi, ac in meliorem pro temporum conditione formam redigendi, simul et propensum nostrum in gentem rascianam animum amplius demonstrando, prout nimirum ad nostram, regnorumque, et provinciarum nostrarum, ac etiam ipsiusmet praefati populi serviani, seu rasciani utilitatem, et bonum conducere videbitur. Imo acceptamus, roboramus, ratificamus, et confirmamus, assecuramusque, et reservamus modis, et formis, ut praemissum est, uberius denotatis. Salvo iure alieno. Harum nostrarum secreto sigillo nostro, quo ut rex Hungariae utimur, impendenti communitarum vigore, et testimonio liberarum mediante. Quapropter universis, ut singulis fidelibus nostris totiesfacti regni nostris Hungariae partiumque eidem annexarum statibus, et ordinibus ecclesiasticis pariter, et saecularibus, aliisque regnicolis, et officialibus, et subditis nostris, cuiuscunque status, gradus, honoris, dignitatis, et praeeminentiae obvis constitutis, et existentibus harum serie firmiter praecipientes committimus, et mandamus, quotiens saepe repetitum patriarcham, et archiepiscopum Arsenium Csernouics gratemque, et populum rascianum, omnibus praemissis privilegiis, praerogativis, immunitatibus, gratiis, indultis, iuribus, et libertatibus quiete, et absque

GHEORGHE GORUN

omni molestia, ac impedimento uti, frui, gaudere, et potiri sinant, in eisque manuteneant, et defendant, nihilque contra eorum tenorem sub legali anima duersione, et indignatione nostrae attentent, sut faciant, vel ab aliis attentari, facereque permittant. Datum per manus fidelis nostri nobis dilecti spectabilis, ac magnifici comitis Nicolai Illesházy de Illesháza, haereditarii in Trenchin, eiusdemque et Liptoviensis comitatum supremi, ac perpetui comitis, camerarii, et consilarii, nec non aulici Hungarici cancellarii nostri in civitate nostra Vienna Austriae die 29 mensis septembris anno Domini 1706. Regnorum nostrorum romani etc.

**Copie autenticată, A. N. U., secția A, Cancelaria aulică a
Ungariei, *fond A. 57, Libri regii*, vol. XXVII, p. 176 – 186**

CONTRIBUȚII DOCUMENTARE LA ÎNCEPUTURILE ACTIVITĂȚII LUI IGNATIE DARABANT

DANIEL DUMITRAN

ZUSAMMENFASSUNG. DOKUMENTARISCHE BEITRÄGE BETREFFEND DEN ANFANG DER TÄTIGKEIT VON IGNATIE DARABANT. Die vorliegende Studie stellt einen reichen dokumentarischen Stoff dar, und zwar den Briefwechsel des Vikars des griechisch-katholischen Bistums aus Făgăraș, Ignatie Darabant, mit dem jesuiten Missionaren Teophilus Delpini, in den Jahren 1767 – 1768. Die im Anhang der Studie wiedergegebenen Briefe wurden in zwei Etappen niedergeschrieben. Die ersten Briefe äussern die Tätigkeit von Darabant in Wien, wo dieser als unofizieller Agenten des Bischofs Atanasie Rednic im Jahre 1767 gewirkt hatte, wobei die anderen sich auf die Tätigkeit des Vikars in Blaj und auf dem Gebiet der Diözese am Ende des Jahres 1767 und den Beginn des Jahres 1768 beziehen. Es wird auch die Problematik der religiösen Vereinigung, den Wiedergewinn der Kultusgebäude und die Subsistenz des unierten Klerus herangegangen. Andererseits versucht man den jungen rumänischen Leuten den Studium in den oberen Studiumzentren des Imperiums zu erleichtern. Man beobachtet die missionare Tendenz in den Beziehungen mit den nicht unierten Gläubigen und die Feindlichkeit gegenüber der orthodoxen Hierarchie. Kritik wird wegen das parteische Verhalten der protestanten Beamten der Hofkanzlei und der siebenbürgischen Gubernium gegenüber der nicht Unierten ausgeübt. Der wichtigste Ziel Darabant's war seitens Delpini von den Autoritäten des Prinzipats und besonders von dem Generall-Kommandant Siebenbürgens einige Interventionen zugunsten der Unierten zu erzielen. Ein ähnliches Apell geschieht auch in zwei Briefe an den römisch-katholischen Bischof von Siebenbürgen, Bajtay József.

Începuturile activității eclesiastice a viitorului episcop greco-catolic al diecezei de Oradea, Ignatie Darabant, sunt destul de puțin cunoscute.¹ Ca apropiat al lui Atanasie Rednic, el a fost și primul vicar general al diecezei Făgărașului în timpul acestui episcop, între anii 1765-1768.² Documentele pe care le edităm cu acest prilej, descoperite în arhiva Arhiepiscopiei

¹ Câteva date sumare oferă Iacob Radu, în sinteza aniversativă a diecezei (*Istoria diecezei române-unite a Orăzii-Mari scrisă cu prilejul aniversării a 150 de ani de la înființarea aceleia. 1777-1929*, Oradea, 1930, p. 78); o analiză mai recentă, pe baza referințelor bibliografice și a surselor disponibile, la Gheorghe Gorun, *Contribuții la biografia și activitatea lui Ignatie Darabant*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Historia*, XXXVI, 1-2, 1991, p. 45-50.

² Ioan Rațiu, *Din trecutul ordului basilitan*, în *Anuarul Institutelor de învățământ greco-catolice din Blaj pe anul școlar 1911-1912*, Blaj, 1912, p. XXXI.

Romano-Catolice din Alba Iulia,³ oferă o interesantă perspectivă asupra demersurilor sale din această perioadă, care au avut în vedere concretizarea privilegiilor clerului greco-catolic și promovarea unirii religioase.⁴ Aceste documente constituie în cea mai mare parte corespondența lui Darabant cu iezuitul Ioannes Teophilus Delpini, membru al rezidenței din Alba Iulia (între anii 1765 și 1770),⁵ mai exact scrisorile trimise acestuia de vicarul general în anii 1767 și 1768.⁶ Din consistentul material epistolar erau cunoscute până acum doar două scrisori, editate fragmentar de Nicolaus Nilles.⁷

Frecvența acestui schimb epistolar și conținutul scrisorilor demonstrează existența unor relații extrem de apropiate între vicarul general și Delpini. Încetarea corespondenței la scurt timp după înlocuirea lui Darabant cu Iacob Aron în funcția de vicar general se poate explica, desigur, prin strictețea normelor regulei basilitane (așa cum se și scuză Darabant în scrisoarea din 8 octombrie 1768), dar și prin semnificația acestei corespondențe. Ea avea evident și un caracter informativ, dar se urmărea cu prioritate utilizarea influenței lui Delpini pe lângă autoritățile transilvănene, în special pe lângă generalul-comandant al Principatului, în același timp și președinte al Guberniului⁸, în vederea susținerii intereselor clerului greco-catolic și a promovării unirii religioase. De altfel, și alți reprezentanți ai ierarhiei greco-catolice au considerat oportună cultivarea relațiilor cu Delpini,⁹ și nu numai ei.¹⁰

³ Arhiva Arhiepiscopală și Capitulară de Alba Iulia. Fond *Arhiva Arhiepiscopiei*, seria *Acte privind alte confesiuni. Acte privind unirea cu Biserica Romei*.

⁴ Pentru această problemă vezi și Daniel Dumitran, *Contribuții documentare privitoare la problema misionarismului greco-catolic în timpul episcopului Atanasie Rednic*, în *Apulum*, XL, 2003 (în curs de apariție).

⁵ Karl Fabritius, *Namen und Verwendung der Jesuiten, welche von 1730-1773 in den siebenbürgischen Ordenshäusern wirkten*, în *Archiv des Vereines für Siebenbürgische Landeskunde*, n. f., XI, 1873, p. 177.

⁶ Majoritatea sunt scrisori expediate de Ignatie Darabant în perioada în care a deținut funcția de vicar general, doar ultimele două, din 8 octombrie și 1 noiembrie 1768, fiind trimise după înlocuirea sa. Singurele scrisori cu un alt destinatar sunt cele din 27 ianuarie și 6 martie 1768, care au fost adresate episcopului catolic al Transilvaniei Bajtay József Antal (anexele XVI și XVIII).

⁷ Nicolaus Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani*, II, Oeniponte, 1885, p. 636-638; am optat pentru reeditarea ambelor scrisori, dat fiind că, în cazul primeia, din 3 iulie 1767, Nilles a reprodus doar două foarte scurte fragmente, iar din cea de a doua, din 8 octombrie 1768, a fost omis post-scriptumul.

⁸ Cele două demnități cumulate au fost deținute în această perioadă de Andrei Hadik (1764-1767) și Carol O'Donell (1767-1770). Pentru activitatea lor vezi Rolf Kutschera, *Guvernatorii Transilvaniei 1691-1774*, Sibiu, 1943, p. 60-75.

⁹ Este vorba de Iacob Aron și Filotei Lászlo (vezi studiul nostru, citat mai sus), dar și de episcopul Atanasie Rednic, dacă avem în vedere scrisoarea acestuia, menționată de Zenovie Pâclișanu (*Istoria Bisericii Române Unite*, partea a II-a, 1752-1783, în *Perspective*, XIV-XVI, nr. 53-60, iulie 1991-iunie 1993, p. 107).

Un prim grupaj epistolar (anexele I-XI) datează din perioada pe care Ignatie Darabant a petrecut-o la Viena, din însărcinarea episcopului Atanasie Rednic, în anul 1767; prima scrisoare a fost expediată în data de 5 iunie, probabil cu mult timp după sosirea în capitala imperială, iar ultima în 16 octombrie.¹¹ Misiunea sa a precedat-o pe cea a agentului oficial al ierarhului greco-catolic la Curtea vieneză, Ioan Neagoe, despre care Darabant vorbește în mai multe rânduri în scrisorile sale, ca și pe cea a fratelui episcopului, Ștefan Rednic, sosirea la Viena a acestuia din urmă determinând și mult așteptata întoarcere în țară a lui Darabant.¹² Cea mai importantă însărcinare a sa la Curtea imperială a fost încercarea de reglementare a situației domeniului Cut, a cărui trecere definitivă în proprietatea Bisericii greco-catolice, întâmpina opoziția foștilor posesori, Gabriel Bethlen (cancelar aulic al Transilvaniei până în anul 1765) și fratele lui Nicolae.¹³

În al doilea rând, demersurile vicarului general au vizat câștigarea sprijinului Curții pentru o soluționare mai favorabilă a problemei dotării clerului, în legătură cu conscripția clerului și a bisericilor greco-catolice care se efectua chiar în acea perioadă în Transilvania.¹⁴ Acest sens l-au avut intervențiile sale la Curte, unde s-a întâlnit, printre alții, cu Josef Pichler, secretarul cabinetului secret al Mariei Tereza, cu membrii ai Cancelariei Aulice a Transilvaniei, precum consilierul Wolfgang Cserei, sau s-a adresat în scris unor membri ai Consiliului de Stat, precum Borié. Impunerea clerului greco-catolic pentru posesiunile proprii, prin "Systema Bethlenianum", perpetuată și în proiectele ulterioare de impunere ("Systema Buccowianum", deja pusă în practică, respectiv proiectul propus de președintele în funcție al Cancelariei Aulice, Samuel von Brukenthal), reprezentau dificultăți majore cu care Darabant s-a confruntat, invocând în favoarea sa, de exemplu, modelul diecezei greco-catolice de Munkács pentru a sublinia similaritatea privilegiilor clerului greco-catolic.¹⁵ Pe de altă parte, exprimându-și opinia față de poziția Guberniului Transilvaniei, adoptată de Curte, cu privire la

¹⁰ Am întâlnit, în această corespondență, o scrisoare expediată de Iosafat Devai la 30 octombrie 1767, o alta a protopopului de Alba Iulia Alexandru Aron, din 14 ianuarie 1768, și o alta a preotului Ion Aron din Bungard, "parochus interimalis Cibiniensis", databilă în aceeași perioadă.

¹¹ Aceasta este data redactării, scrisoarea fiind probabil expediată din Buda (vezi anexa XI); scrisoarea următoare a fost și ea expediată din Pesta, la 26 octombrie (vezi anexa XII).

¹² Anexele V, VI, XI.

¹³ Domeniul Cut fusese achiziționat de episcopul Petru Pavel Aaron de la cancelarul Gabriel Bethlen și lăsat prin testament de același ierarh în favoarea mănăstirii și a seminarului "Buna Vestire", înființate de el. Pentru această chestiune, ca și pentru demersurile pe lângă curtea imperială efectuate de episcopul Atanasie Rednic în vederea obținerii aprobării testamentului antecesorului său vezi Augustin Bunea, *Episcopii Petru Pavel Aron și Dionisiu Novacovici sau istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, Blaj, 1902, p. 300-312. Aici vezi anexele I, II, VI, VII, IX, XI.

¹⁴ Este vorba de problema "imunității", invocată repetat în scrisori, de exemplu la 21 august, când menționa că "majori mihi curae est immunitas, quam Kutt" (anexa VII).

¹⁵ Anexele II, VII.

necesara distincție între preoții în funcție și cei supranumerari, vicarul consideră că preoții rămași fără credincioși trebuiau să se bucure de aceleași privilegii ca și cei în funcție; în general însă, o decizie nu putea fi luată fără o cunoaștere concretă a numărului și statutului preoților, rezultate, se poate înțelege, din aceeași conscriere în curs de finalizare.¹⁶

În același sens, dar și în perspectiva mai largă a măsurilor necesare pentru promovarea unirii religioase, Darabant vorbește într-o scrisoare care nu trebuia în nici un caz să ajungă la cunoștința episcopului catolic, despre acuzația că unirea ar fi principala motivație pentru emigrarea românilor, și nu greutatea taxelor și a sarcinilor publice.¹⁷ Gravitatea chestiunii îl determină pe vicar să-i sugereze lui Delpini efectuarea unei anchete (asumându-și o delegare din partea Curții !) împreună cu unul din protopopii români (este indicat Elias Bulgarovits, protopopul Sibiului¹⁸), pentru a afla adevăratul motiv al emigrărilor. Și aceasta pentru că, observă Darabant, în cazul în care acuzația s-ar verifica, nu mai putea fi solicitată nici imunitatea în măsură să confere clerului unit un statut distinct de cel al clerului neunit, nici restituirea bisericilor și nici demiterea episcopului Dionisie Novacovici. Atitudinea de evidentă ostilitate față de unire a Guberniului și a episcopului catolic era demonstrată, conform opiniei vicarului greco-catolic, de faptul că aceste autorități vehiculau o asemenea acuzație la adresa unirii pe care o transmiteau și consilierilor Cancelariei Aulice. Într-o altă scrisoare¹⁹ este dezvăluită convingerea Guberniului că emigrările se datorau situației defavorabile a neuniților, lipsiți de biserici, ceea ce și determinat permisiunea acordată acestora de a-și construi lăcașuri de cult, fără a ține seama de proporția credincioșilor uniți din respectivele comunități.²⁰

Demersurile lui Darabant nu au găsit sprijinul așteptat, de unde și nerăbdarea lui de a se întoarce acasă, după ce va fi fost înlocuit de un agent oficial. Tocmai în această chestiune acuză el, chiar într-una dintre primele scrisori,²¹ atitudinea consilierilor catolici ai Cancelariei Aulice (atât

¹⁶ Anexa IV.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Șematismul din 1767 îl amintește ca protopop al districtului Rășinari, inspector al districtului Pichindeal și paroh al Sibiului. *Titulare Dacicum etc. pro anno MDCCLXVII*, Cibinii, p. 116.

¹⁹ Anexa V.

²⁰ *Ibidem*. Este acuzată aici și "amiciția și indulgența cu ereticii și schismaticii" a respectivelor autorități. Tot lor li se datora și o descriere extrem de negativă a caracterului românilor, referitoare nu doar la neuniți, preluate de Darabant din același mediu al Cancelariei Aulice: nestatornicia lor s-ar datora lipsei bisericilor, dar chiar și acolo unde le aveau aceștia nu le frecventau decât o dată pe an, majoritatea fiind oameni necultivați, care trăiau în păduri și prin munți și se îngrijeau prea puțin de propria mântuire.

²¹ Anexa III. Semnificația acestei extrem de interesante scrisori nu poate fi dedusă din scurtele fragmente reproduse de Nicolaus Nilles.

transilvănene, cât și ungare) care respingeau ideea unui asemenea agent, asumându-și ei înșiși misiunea de promovare a unirii. Or, vicarul se convinsese deja că aceasta constituia doar o atitudine de fațadă, pentru că atunci când interveneau interesele politice, ei își arătau totalul dispreț la adresa uniților. Misiunea decisivă a interlocutorului său era, în aceste condiții, aceea de a-i apropia pe "latini" de uniți pentru ca unitatea de credință să devină o realitate vizibilă. Această misiune, considerată de Darabant ca fiind de sorginte divină, explică în mare măsură și caracterul special al raporturilor dintre vicarul greco-catolic și misionarul iezuit.

În afara acestor probleme majore, Darabant s-a preocupat, în perioada petrecută la Viena, și de situația unor funcționari români aflați în dificultăți financiare datorate neretriburii activității lor,²² sau de îndrumarea unor tineri care doreau să dobândească o instrucție superioară într-unul din institutele din Ungaria sau de la Viena.²³ Pe drumul de întoarcere spre casă el avea să-l întâlnească pe episcopul Dionisie Novacovici, a cărui demisie fusese acceptată în cele din urmă de Curtea de la Viena (la 1 octombrie), fapt care i-a produs o imensă bucurie, comunicată lui Delpini prin succinta scrisoare din 26 octombrie.²⁴

Cel de-al doilea grupaj epistolar (anexele XIII-XXXV) datează din perioada imediat ulterioară întoarcerii de la Viena, pe care vicarul general a petrecut-o, în cea mai mare parte, la Blaj. Prima scrisoare expediată de aici datează din 11 decembrie 1767, iar ultima din 1 noiembrie 1768 (data corespunzătoare stilului vechi), înlocuirea lui Ignatie Darabant din funcția de vicar general determinând și încetarea corespondenței acestuia cu misionarul iezuit. Cele patru scrisori pe care le-am plasat la sfârșit (anexele XXXII-XXXV) nu sunt datate, dar sunt databile cu probabilitate, pe baza conținutului lor, în a doua jumătate a anului 1768.²⁵

Problemele cele mai importante care au reținut atenția vicarului greco-catolic în această perioadă și în jurul cărora se axează scrisorile expediate, au fost promovarea unirii religioase și asigurarea imunității clerului greco-catolic, în evidentă continuitate cu preocupările sale din perioada vieneză. În primul caz, dorința de promovare a unirii este însoțită de o perceptibilă

²² Anexa VIII.

²³ Anexele V, VIII, X.

²⁴ Anexa XII.

²⁵ Pe baza analizei de conținut opinăm pentru o dată a redactării plasată între 1 iunie și 14 august 1768, în cazul primei scrisori (anexa XXXII), respectiv între 25 iunie și 2 septembrie 1768, în cazul celei de-a doua (anexa XXXIII). În ceea ce privește ultimele două scrisori (anexele XXXIV-XXXV), este cert doar faptul că ele au fost redactate anterior datei de 8 octombrie 1768.

ostilitate față de "schismatici", și mai ales față de ierarhia ortodoxă. Succesul tentativei de refacere a Bisericii Greco-Catolice depindea, în viziunea sa, de prelungirea vacanței scaunului episcopal ortodox, intervenită după demisia și decesul lui Dionisie Novacovici.²⁶ În cel de-al doilea caz, menținerea interesului față de atitudinea Curții în problema soluționării generale a problemei privilegiilor clerului greco-catolic,²⁷ se asocia relevării unor situații concrete care demonstau necesitatea unei asemenea soluționări.

Încă din primele scrisori, Darabant solicita intervenția lui Delpini pe lângă generalul-comandant în favoarea atribuirii de biserici credincioșilor uniți din câteva comunități din comitatele Cluj, Turda și Alba și vorbea despre agitațiile provocate de protopopul neunit din Alba Iulia,²⁸ iar la începutul lunii februarie 1768 el asista la investigația din localitatea Apahida (comitatul Cluj), având drept obiect aceeași chestiune a atribuirii bisericii.²⁹ Observațiile ulterioare privitoare la dreptul credincioșilor neuniți de a solicita investigații suplimentare și la atitudinea părtinitoare a autorităților locale "acatolice" au beneficiat de experiența acestui litigiu, ale cărui detalii extrem de interesante erau relatate în scrisoarea adresată lui Delpini din Aiud, la 8 februarie 1768.³⁰

În luna martie a aceluiași an vicarul general a întreprins o vizitație canonică în comitatul Turda,³¹ în cursul căreia a luat contact cu o realitate confesională adeseori conflictuală, evidențiată în multe dintre scrisorile următoare. Chiar în timpul vizitației, la 6 martie, el a adresat din Puszta Csán o semnificativă scrisoare episcopului romano-catolic al Transilvaniei Bajtay József, la care mai apelase și anterior, solicitându-i intervenția în favoarea restituirii unor biserici către credincioșii uniți recent convertiți, și înfățișându-i piedicile în calea promovării unirii religioase, cu deosebire în

²⁶ Știrea decesului fostului episcop al neuniților din Transilvania (8 decembrie 1767) a ajuns la cunoștința lui Darabant în ianuarie anul următor, când acesta își exprima speranța în veridicitatea ei, și totodată dorința de a fi împiedicată numirea unui succesor, care constituia, în opinia sa, intenția președintelui Cancelariei Aulice, Samuel von Brukenthal (vezi anexa XV).

²⁷ Anexa XV.

²⁸ Anexele XIII-XV.

²⁹ Anexa XVII.

³⁰ Conform scrisorii din 11 decembrie 1767 (anexa XIII), existase o decizie anterioară prin care biserica de aici fusese acordată credincioșilor uniți, pe care neuniții majoritari o contestaseră, solicitând o nouă anchetă.

³¹ La 6 martie se afla în Puszta Csán (Ceanul Deșert), iar la 14 martie în Turda, conform scrisorilor adresate din aceste localități episcopului Bajtay, respectiv lui Delpini (anexele XVIII-XIX).

Alba Iulia și în localitățile de pe domeniul episcopiei catolice.³² De această dată, Darabant se referă la tulburările provocate de protopopul neunit al Turdei, Irimie, "maximus calumniator et seductor", împreună cu alți preoți neuniți, în câteva localități din comitat, unde aceștia instigau poporul la împotrivire față de decizia de atribuire a bisericilor credincioșilor uniți, cerând efectuarea unor noi anchete.³³ Atitudinea credincioșilor era, deocamdată, una de expectativă, ei așteptând decizia Curții care, după cum li se spusese, intenționa să numească un nou episcop; dacă însă aceasta va ceda influenței "acatolicilor" din Guberniu, întreaga operă misionară realizată avea să fie compromisă. Interesante sunt mai ales observațiile din post-scriptumul scrisorii, în care vicarul solicită intervenția episcopului catolic pentru a neutraliza atitudinea părtinitoare față de neuniți a Guberniului. El apelează la argumente constituționale, observând că dreptul de a solicita asemenea investigații aparținea, în conformitate cu *Approbatæ et Compilatæ Constitutiones*, doar confesiunilor recepte, și nu celei "tolerate schismatice"; în plus, articolele prejudicioase confesiunii catolice (căreia îi era asimilată și confesiunea greco-catolică) fuseseră abrogate de către Dieta Principatului. Vicarul sugerează chiar oportunitatea constituirii comisiilor de anchetă dintr-un laic de confesiune romano-catolică și un ecleziastic de confesiune greco-catolică. În final, soluția pentru aplanarea divergențelor era, în viziunea sa, arestarea și trimiterea la Blaj a instigatorilor, unde trebuiau să fie supuși investigației Fiscului, cu privire la posibilitatea ordinării lor în Valahia.

În scrisoarea adresată din Turda misionarului Delpini la 14 martie, Darabant revenea asupra acestor chestiuni, exprimându-și îngrijorarea față de numirea deja făcută, după informațiile sale, a unui nou episcop pentru neuniți, caz în care rezultatele vizitației sale erau serios primejduite.³⁴ În

³² Anexa XVI. Această scrisoare conținea în anexă o cuprinzătoare informare referitoare la cele două chestiuni trimisă de vicarul greco-catolic episcopului Bajtay la 27 ianuarie 1768. Pentru textul acestei anexe vezi D. Dumitran, *op. cit.*, (anexa nr. IVb), unde consideram că autorul acestei informări a fost Iacob Aron, bazându-ne pe o notă eronată din document și de necunoașterea întregului material documentar pe care-l edităm cu această ocazie. În consecință, și informările editate în anexele aceluiași studiu (sub nr. IIIa și IIIb) trebuie să fi fost expediate de către Darabant la o dată apropiată celei de 27 ianuarie 1768, și nu în anul 1769, cum opinam în comentariul nostru.

³³ Anexa XVIII.

³⁴ Anexa XIX. Numirea succesorului lui Dionisie Novacovici, în persoana lui Ioan Georgievici, a avut loc doar la 7 octombrie 1768; probabil Darabant era la curent cu discuțiile care se purtau deja la această dată, printre cei consultați fiind episcopul Bajtay și generalul-comandant Carol O'Donell. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, ediția a II-a, București, 1994, p. 490. O intervenție la Curte a ierarhului unit împotriva numirii episcopului neunit este menționată în scrisoarea din 14 august 1768 (anexa XXVII).

viziunea lui, totul depindea de atitudinea Curții imperiale, credincioșii neuniți urmând să se conformeze deciziei acesteia, prin convertirea la unire, în cazul în care nu li se acorda un nou episcop; dacă însă acesta va fi numit, consideră Darabant, unirea nu va mai putea reînvia nici sub mai mulți împărați.³⁵

Problema bisericilor din comitatul Turda, ca și cea a activității protopopului neunit Irimie, a continuat să îl preocupe pe vicarul general și după reîntoarcerea la Blaj. Astfel, la 7 aprilie, el menționa că deține date certe despre faptul că Irimie era un "apostat", ordinar la Oradea de episcopul greco-catolic și trecut apoi de partea lui Sofronie, chestiune asupra căreia revenea la 1 iunie; în aceleași scrisori aducea în discuție și necesitatea confirmării transferului bisericilor din localitățile vizitate în comitatul Turda,³⁶ ca și din alte localități, convertite ulterior.³⁷ Sunt numiți și alți agitatori, protopopii din Alba Iulia și Dej, care acționau în același comitat Turda.³⁸ În scrisoarea din 1 iunie Darabant sugerează remediile necesare pentru aplanarea situației tensionate din acest comitat: confirmarea definitivă a transferului bisericilor, respectiv arestarea și încredințarea protopopului apostat instanței Bisericii Greco-Catolice, el fiind principalul autor al tulburărilor, mai ales că se bucura de sprijinul a doi membri calvini ai Tablei comitatense.³⁹

În ansamblu, Ignatie Darabant considera că o eficientă promovare a unirii religioase depindea de asumarea de către autorități a unei atitudini mult mai decise în relațiile cu neuniții. Aceasta consta în pedepsirea preoților ordinați în Valahia, care trebuiau fie să accepte convertirea, fie să rămână *in perpetuum* în situația de ilegalitate;⁴⁰ în transmiterea unui avertisment către funcționarii Guberniului de a nu mai îndemna la părăsirea unirii declarând că s-a acordat dreptul la libera exercitare a "schismei"; în fine, în exprimarea de către Curtea imperială a interdicției pentru neuniți de a mai solicita investigații, cu deosebire în chestiunea bisericilor și a proprietăților ecleziastice.⁴¹ Vicarul sugera pe această cale corespondentului său necesitatea susținerii la Curte a aplicării acestor măsuri, inclusiv prin intermediul episcopului catolic, dacă Delpini considera oportun. O atitudine mai activă dorea Darabant și din partea

³⁵ Asupra motivațiilor atitudinii poporului, Darabant insistă mai pe larg în scrisoarea anterioară (anexa XVIII).

³⁶ Anexele XX, XXII; vezi și observațiile similare din anexa XXXII.

³⁷ Anexa XXI.

³⁸ Anexa XX.

³⁹ Anexa XXII.

⁴⁰ Vezi și referința similară din anexa XXXIII, privind-i pe toți preoții recent ordinați în Valahia, Moldova și Banat, care trebuiau reținuți și trimiși la Sibiu.

⁴¹ Anexa XXII.

propriului ierarh, după cum putem înțelege din aprecierile voalate referitoare la "sfințenia" episcopului său,⁴² și mai ales din reproșul exprimat explicit în scrisoarea din 19 iunie privind lipsa implicării sale în chestiunea transferului bisericilor.⁴³ Principalii factori de decizie rămâneau în continuare, în opinia vicarului, Curtea imperială și Guberniul Transilvaniei, așa cum reiese din plastica sa observație referitoare la consecințele acceptării solicitării neuniților de reinvestigare a cazurilor bisericilor din comitatul Turda.⁴⁴ Complicatul litigiu urma să se încheie abia la mijlocul lunii august, când Darabant ținea să îl informeze pe Delpini, cu un sentiment de evidentă ușurare, despre soluționarea acestei chestiuni, printr-o decizie favorabilă credincioșilor uniți.⁴⁵

Problema respectării privilegiilor clerului greco-catolic a reținut și ea atenția vicarului general, deși nu în aceeași măsură ca cea a unirii religioase. Ea a fost abordată în două scrisori, din 25 iunie și 22 iulie. În prima dintre ele era înfățișat cazul concret al câtorva preoți fungenși, dar lipsiți de credincioși, care fuseseră supuși la contribuție.⁴⁶ Exemple similare de abuzuri îl determinau pe Darabant să concluzioneze, referindu-se la una dintre problemele cu care se confruntase la Viena, că nu unirea era cauza emigrărilor, ci persecuțiile autorităților "acatolice". Pornind de aici, chestiunea pe care o supunea atenției misionarului iezuit era cea a modului injust în care Guberniul aplica prevederile decretului referitor la scutirea preoților uniți în limita a 15 care de fân și 20 cubuli de cereale,⁴⁷ prin raportare la parohie și neținând seama de numărul preoților. Venitul era, prin urmare, mai mic decât cel asigurat preoților catolici, fără a mai ține seama de faptul că preoții români trebuiau să lucreze ei înșiși pământul. Se impunea deci găsirea unor alte surse de venit care să vină în ajutorul clerului unit. Acestea erau depistate, în cea de-a doua scrisoare, în donația de 10.000 de florini făcută de Maria Tereza pentru suplimentarea venitului preoților uniți⁴⁸ și, eventual, în moștenirea defunctului episcop

⁴² Anexa XXI.

⁴³ Anexa XXIII.

⁴⁴ "Nec centum millibus florenos restitui poterit pro gratias Caesareas, quantum praesens Commissio in negotio unionis praecipitabit. Plus destruit sinistra seu Gubernium R. quam aedificare possit dextra seu Majestas Sacratissima." – *ibidem*. Prima observație se leagă foarte probabil de donația Mariei Tereza în valoare de 10.000 de florini, acordată ca răsplată pentru activitatea misionară a episcopului Atanasie Rednic. Z. Pâclișanu, *op. cit.*, p. 100 (unde este datată însă la 20 iunie 1768).

⁴⁵ Vezi scrisoarea din 14 august 1768 (anexa XXVII).

⁴⁶ Anexa XXIV. Probabil la aceeași chestiune se referă și post-scriptumul scrisorii reproduse în anexa XXXIII.

⁴⁷ Este vorba de decretul din 15 iunie 1759, republicat în anul 1768. Z. Pâclișanu, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁴⁸ Anexa XXV. Darabant solicită aici lămuriri privitoare la rata de 12 florini care revenea unui preot și anume dacă aceasta constituia o rată trimestrială sau anuală.

ortodox Dionisie Novacovici, din care o parte fusese integrată fundației episcopului Petru Pavel Aaron.⁴⁹ Totodată, probabil în vederea unor demersuri ulterioare, Darabant solicita lui Delpini o copie a decretului imperial privitor la subzistența clerului catolic, stabilită la suma de 150 de florini.⁵⁰

Alte scrisori au avut în vedere din nou problema promovării unirii. Astfel, la 3 septembrie, Darabant solicita intervenția lui Delpini la Tezaurariat în favoarea comunității recent convertite din Săcuieu (comitatul Cluj), care se afla în litigiu cu contele Bánffy József, și a comunității din Nicula (comitatul Dăbâca) care, împreună cu locuitorii din alte două localități, urmau să fie transferați, iar teritoriul lor acordat armenilor.⁵¹ Printr-o altă scrisoare, vicarul îl ruga pe misionar să-i procure un exemplar în limba latină al autorizației de efectuare a vizitației canonice, pentru prepozitul mănăstirii "Sfânta Treime", Filotei Lászlo.⁵²

O altă preocupare a vicarului a constituit-o, ca și la Viena, facilitarea accesului unor tineri români uniți la studii în capitala imperială, el răspunzând și solicitării lui Delpini de a face recomandări nominale în acest sens.⁵³ Ultimele două scrisori, expediate la 8 octombrie, respectiv 1 noiembrie 1768, și pe care fostul vicar le subscrie doar ca "pater Ignatius", au mai degrabă un caracter personal.⁵⁴ Reținem doar regretul exprimat în prima dintre ele, de a nu mai putea continua opera atât de necesară, de "cultivare a viei Domnului".

Corespondența lui Ignatie Darabant cu Teophilus Delpini a avut așadar drept obiect câteva probleme esențiale pe care le ridica administrarea diecezei Făgărașului la sfârșitul anilor '60 ai secolului, când era necesară refacerea Bisericii Greco-Catolice după gravele pierderi suferite în perioada anterioară. Este explicabil, de aceea, accentul pus pe încercarea de găsire a căilor celor mai

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*. Solicitarea a fost reînnoită în scrisoarea din 14 august 1768 (anexa XXVII).

⁵¹ Anexa XXIX. Sunt interesante îndeosebi argumentele invocate în petiția locuitorilor din Nicula: faptul că toți sunt nobili și în totalitate uniți, vechimea schitului de aici care nu a fost niciodată pângărit de "schismă", icoana miraculoasă a Fecioarei Maria din Cluj care provine din acest schit, în fine, pelerinajul organizat în fiecare an aici, în acest scop fiind acordate chiar indulgențe plenare ale Sfântului Scaun.

⁵² Anexa XXXIV; vezi tot aici și mențiunea despre autorizația în limba germană deținută de vicar, pentru vizitarea teritoriului de graniță. Vizitația pentru care se solicita autorizația a fost efectuată de Filotei Lászlo la sfârșitul anului 1768 - vezi Z. Pâclișanu, *op. cit.*, p. 105.

⁵³ Anexele XXXII, XXXIII, XXVIII și XXX (ultimele două scrisori au fost, probabil, posterioare primelor două). În scrisoarea reprodușă în anexa XXXIII este menționat un anume "Marsinai ... maximum Schismaticum", foarte posibil identic cu Daniel Mardsinay, care obținuse o bursă la Viena trecându-și sub tăcere apartenența confesională - vezi I. Tóth Zoltán, *Primul secol al naționalismului românesc ardelean 1697-1792*, București, 2001, p. 258.

⁵⁴ Anexele XXX-XXXI.

favorabile de promovare a unirii religioase, cu o mai susținută colaborare din partea autorităților, prin recâștigarea edificiilor de cult și misionarism, ca și prin soluționarea spinoasei probleme a subzistenței clerului unit.

Pe de altă parte, această corespondență oferă o bogată informație inedită cu privire la începuturile activității viitorului episcop greco-catolic de Oradea, care a fost o personalitate proeminentă și în perioada petrecută la Blaj, ca vicar general al episcopilor Grigore Maior și Ioan Bob. Profilul său se schițează deja ca cel al unui activ misionar, preocupat în egală măsură de situația materială a clerului parohial, dar și de promovarea viitorilor clerici, și chiar a laicilor uniți. Lipsesc, desigur, răspunsurile misionarului iezuit, care ar putea întregi imaginea redată de scrisorile lui Darabant cu eventualele consecințe ale demersurilor acestuia, sau cel puțin cu luările de poziție ale lui Delpini. Am putea astfel înțelege mai bine caracterul cu totul special al raporturilor dintre misionarul iezuit și corespondenții săi români, de pildă măsura în care acesta a agreat criticile exprimate de Darabant la adresa "latinilor". Ne exprimăm totuși speranța că investigațiile viitoare vor oferi informații interesante și din acest punct de vedere.

ANEXE

I

/1r/ Admodum Reverende in Christo Pater, mihi colendissime!

Pellebant me hinc uti praedixerat ut redirem, cum tamen Negotium Kut in opere esset, medio Suae Eminentiae Cardinalis facultatem eo usque hic manendi a Majestate Sacratissima obtinui, donec Kut terminatum fuerit undique et absolutum, simul et Resolutio respectu immunitas Decretaliter expedita, adversus hunc post Paternitatis Vestrae Vienna exitum illico suam Cancellaria fecit representationem, modo jam propter Majestatis Sacratissimae adversam valetudinem (de qua tum jam melius sperant) manet in suspenso. Hoc tum nihil officit, qvo minus Resolutio ista publicavi ibidem possit, Illustrissimus Episcopus an id fecerit, et faciat, videat sua Paternitas. Num ego tardius uti observo rediturus sed eo, qvod Kut primo sub hodierno communicatur I. Thesaurariatui pro opinione, rogo curet et studeat, ut ista opinio qvantocius reddatur Camerae Aulicae secus nec cum autumno reditum meum sperare possum. Audio /1v/ Comitum Nicolaum de Betlen in absentia Thesaurarÿ modo praesidere, et ideo cum Comes Gabriel de Betlen bis mille florenos non nisi obtentis Regiis Donationalibus a nobis sperare

DANIEL DUMITRAN

potest, crederem Suam Excellentiam in reddenda opinione illa favorabiliter respectu nostri se habituram propter lucrum Fratris, et si recordata fuerit Sua Excellentia Literarum Suarum ad pie defunctum in negotio hic datarum quibus tum Fratris tum suam operam in elaborando Regio Consensu pollicebatur. Caeterum qualiscunqve tandem sit illa opinio I. Thesaurarius, dum modo quantocius mittatur, parum curamus. Plurimum curamus, et rogamus, ut Majestatem Sacratissimam Deus conservet, et a praesenti periculo salvet, et sic salva erunt omnia, quod me amplius novit. Ad haec ego responsum Paternitatis Vestrae dum praestolabor, piis ejusdem affectibus commendo et maneo.

Viennae 5^{to} Junii 1767.
Paternitatis Vestrae
admodum Reverendae

humillimus in Christo servus
Ignatius Vicarius Generalis
manu propria

II

/1r/ Admodum Reverende Pater mihi plurimum observande!

In hac rerum confusione, et perturbatione, quid Consilij capium prorsus non invenio, abiit Paternitas Vestra quasi rebus confectis, et hic loco reliquit neminem, per quem res Majestati deferre possem; inversa sunt proinde omnia, prout de immunitatis Negotio ex Illustrissimo Comes Cserej de Agentia vero ex Domino Nyagoe jam credo intellexerit. Placuit Majestati Sacratissimae Cancellariae opinio contra obtentam Resolutionem repraesentata ne videlicet modo expediatur, sed expectetur Gubernij informatio. Hoc factum e ante aegritudinem Majestatis, ego tum paucis ante diebus dedi per Pichler Instantiam ad Majestatem qua rogo expeditionem illius Resolutionis, et exposui per Eundem in alio scripto informationem Gubernii nec post annum praestolandam eo, quod modo primo caeperint inquirere in distantias locat et facultates Parochorum etc. (suppono haec Paternitati Vestrae ex Illustrissimo meo Praesule jam nota esse) quae longius tempus requirunt. Item quod per Illustrissimum Episcopum et Vestram Paternitatem resolutio illa jam sit ea indultu Augustae promulgata, unde, si modo non fuerit expedita maximae confusiones Clerum inter et exactores sequenter, et plura alia, quae praefatus Secretarius omnia Majestati retulit modo interim res manet in suspenso, hanc Instantiam comunicatura est (uti ex ipso habeo) cum Brukant. Haec est mea maxima Crux, quod neminem habeam per

qvem Majestatem sufficienter informare possem et ostendere vanam esse rationem de praestolanda Gubernÿ Informatione; nam Cardinalis qvaerit loquendi oportunitatem, P. Parhonor non audet se immiscere rebus, anteqvam scriptum Paternitatis Vestrae viderit. Pichler vero dirigit me ad Prayner. Hic Comes autem nostra capere non potest, et sic ego confusiones potior infinitas sine ullo profectum rerum accedit, qvod ratione Agentis utraque Cancellaria petito suffragari nullatenus velit. Bradács jam resolutus Episcopus. Cum Basilio Episcopo stomachantur Paternitati Vestrae qvod hanc rem moverit importune, et cum maximo unitorum praejudicio, si casu qvo Majestas ipsum spectatis opinionibus Cancelliarum Agentem non resolveret, et coram Consiliariis suis dicunt, ne Nyagoe nec velle, nec petiisse pro agente. Invenit iste mecum confusissimus est. Si contraria hic qvoqve seqvetur Resolutio Majestatis desperatum est de omnibus. Modo agat pro viribus, scribat P. Parhonor Illustrissimo Pichler, et suae Majestati faciat, rogo ut viam aliquam res ad Majestatem deferendi qvoqvo modo obtineam. Scribet autem Majestati ad verba nostra conformiter nimirum qvodsi illa Resolutio modo non expedietur. Confusiones praedictae seqventer item qvod utraque Gubernÿ Informatio nempe et respectu immunitatis, et subsistentiae sit tarde nimis speranda, et qvidem respectu subsistentiae ab aductas superius rationes, respectu immunitatis vero qvod prius scribi deberent omnes illae Personae Ecclesiasticae qvae, et quantum debite, an indebite contribuant de qvo me qvaestio in Gubernio adhuc mota, et hic Clerus diu nimis opressus, et inconsolatus manebit tempore hoc qvo maxime consolandus esset; sed nec video rationem qvare informationem de subsistentia in ordine ad obtinendam immunitatem, qvae duo distincta sunt praestolari eatenus debet. Dein etiamsi constat et Gubernio in pertinentes in Cleri fieri exactiones, has utiqve Majestati non revelabit, utpote contra seipsum sed potius se excusabit per Regulas Bukovianas qvibus contributio introducta est in Clerum. Informabit itaqve Regium Gubernium suam Majestatem /Iv/ juxta Bukovianas conclusiones, qvae directe adorsantur cleri immunitati, et ejus Privilegiis ante sibi collatis, igitur alias oportet fieri ratione immunitatis cleri nostri ordinationes, et qvidem ad normam Diaecesis Munkacsiensis, cujus Privilegia nostris sunt communia. Sed qvaeusqve haec, et similia terminabuntur plures elabentur anni. Igitur detur modo absoluta immunitas, et res ab ovo assumatur et debite ordinetur. Hae et similia placebit Augustae perscribere, aut ad me relegare.

Ratione vero agentiae, qvod metuant, ne cum Nyagoe promotione tota natio in praejudicium aliud ibidem Nationum facilius promoveatur eo qvod ipsi vi et via officii aditus patebit ad magnos, qvibus arcana ipsorum

DANIEL DUMITRAN

detegat, et miserae plebis nostrae indebitas vexas revelet, metuit item alter, imo plures Acatolici, ne Sacra Unio cum Religione Catholica promoveatur, et ipsi debilitentur uti ipsi inter se passim loqui audimus ex fide dignis accedit mora nostra, expensae et absentia a Clero. Reliqua sequenti Posta me interea pio Paternitatis Vestrae affectui comendo, et maneo.

Viennae 30. Junii 1767.
Paternitatis Vestrae
admodum Reverendae

humillimus in Christo servus
Ignatius Darabant Vicarius Generalis
manu propria

PS. Heri recte percepi Paternitatis Vestrae literas. Scribat quidpiam etiam de Illustrissimo meo.

[L. S.]

III

/1r/ Admodum Reverende Pater mihi colendissime!

Hodierna Posta Illustrissimo meo Episcopo expediti Decretum Visitorium, svadeat Ei ut ipso utatur, sed prius bene advertendum, quid contineat, ego enim haec scire non potium, uti nec Illustrissimus Cserej. Si proinde non esset debite expeditum, remittat Majestati potius, quam in praejudicium aliquod Episcopatus in publicum prodeat, dignetur itaque hac in re (quod et Illustrissimo scripsi) esse curiosus. Agat, ut redire ocyus possim. De Remete tentet amice Episcopos convenire, ne propter frustrum terrae charitas quoque quae e aeterni Regni Comes, violetur secus ego rem Majestati praesentabo, nam si contigerit me redire, quis promovebit ? Utraque Cancellaria resistit, ne utritis specialis Agens daretur, et tum dicunt velle se unionem promovere, quis jam credat ? Pater amantissime, et mihi desideratissime! Contempletur paulisper duo Unionis extrema Latinos videlicet, et Graecos (unitos intelligo) perpendat dein horum pro unione conatus indefessos, et illorum tepidos animos, imo, uti hic in negotio Agentiae contradictiones, non minor Transylvanos, sed Hungaros, quoniam totum Consilium Catholicum est, si isti etiam contemnunt nos, quomodo copulabimur vilescit S. Unio propter rationes politicas, media ad S. Unionem rejiciunt, qui illam anhelare se dicunt, vel potius fingunt. Non quae Jesu /1v/ Christi sunt, sed sua potius quaerunt, oh Charitas! quae ipsa fide major est ubi te quaeremus, si nec apud ipsos fidelis uspiam repereritis?

haec ego non eo dico, qvusi Paternitatem Vestram admodum Reverendam ad hanc virtutem excitarem bene enim mihi conscius sed eam sibi esse propriam sed ex qvopiam dolore huc errupi. Deus Paternitatem Vestram (non adolor) elegit medium Latinos inter et nos per qvod operetur fidei unitatem, excitet itaque illos, et nos ubi maxime potest, juvet, corroboret, ne penitus animis concidamus. Ex qvo precor salutem in Christo, et me sibi in piis affectibus iterum trado, ac maneo.

Viennae 3^{tia} Julij 1767.
Paternitatis Vestrae
Reverendae

humillimus in Christo Servus
Ignatius Vicarius Generalis manu
propria

IV

/Ir/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi colendissime!

Ad Instantiam meam, qva nisi immunitatis Resolutionem, ab Illustrissimo Suae Majestatis Secretario Pikler intellexi: Majestatem Illustrissimam dictae Resolutioni inhaerere qvidem prius tamen Regii Gubernij hac de re informationem praestolaturam, dein solus fungentes eximendos, non item non fungentes. Hinc video Brukantalianam potius voluntatem ad impletam qvam nostram, sed (uti ex Catholico nostro viro, a qvo literas percepit) ille inimicus plus adhuc intendit, ut videlicet non Unitus Clerus etiam aequali immunitate, qva Unitus, gaudeat, et ideo etiam impedire conatus modo est ejus expeditionem dicendo Majestati futurum vel exinde tumultum non Uniti suum Clerum oprimi, et nostrum sublevari viderit, qvod modo rursus confirmat occasione fugitivorum (de qvibus ex dicto viro jam intellexerit) dicens ideo illos emigrare, qvod nempe Sophronius per suos emissarios ipsos evocet, ne uniti fiant, talia ille coram Augusta, et magnis aliis loqvitur, hoc addens, qvod populus iste sit inconstans et nullius expectationis, ut hoc modo et se cum suo sistantive contributionis salvet qvod videlicet non propter hoc onus leve, sed potius propter Unionem et suam inconstantiam profugiant, et etiam ut non unitis faveat, et nos coertat, qvod plurimum vereor ne ille suis principiis facilius obtineat, qvam nos Unionis stabilitatem nostris conatibus, maxime cum ille pro omnibus hic audiatur, neque metuant sublatare in ipso perversam de nobis subvertendis intentionem, ego nec scio, nec possum, et qvod maximum est non audeo qviquidquam agere, qvia Paternitas Vestra nullam

mihi petenti reliquit instructionem, et /1v/ cum observem ipsum a Majestate in omnibus audiri, metuo, ne si quidpiam in contrarium adducam, offendam Majestatem. Ego si ibi modo forem, in ordine ad profugos componendos, diventerem cum Paternitati Vestra et uno experitioribus Archi Diaconis ad illas partes, et dicerem populo Paternitatem Vestram esse a Majestate eo missam, ut intelligeret profugii rationem (ego enim credo ipsos propter gravamina publica et onus contributionis insuportale emigrare potius quam Unionem) quod authentice notarem, et Majestati mitterem, accipiat Paternitatis Vestra Eliam Cibiniensem Archi Diaconum secum, et excurrat ad illas partes, quid sit, videat, et nos, aut potius ipsam Majestatem de re informet, maxime, si contributio est causa, sic enim istud confundemus, et nos salvabimus. Nam si ille hac occasione persvaserit Majestatem, praefugii causam esse Unionem, tunc nos nec immunitatem debitam, et a non Unitis distinctam obtinebimus, nec Ecclesias recipere ulibi audibimus, nec ipse Dyonisius dimittetur quae tria nisi obtinuerimus, omnia in cassum agimus, et e contra Uniti in sua opinione, et errore confirmabuntur. Agat per vulnera Jesu, et salutem Religionis Catholicae ut Episcopum Latinum reducat a Brukantaliana correspondentia, et familiaritate Haereticorum Consiliariorum, nam hac stante nullum sive Unitorum seu Latinorum in re religiosa sperare possumus praefectum salutarem. Immunitatem Cleri (uti video dulationem, et intentionem Majestatis Sacratissimae superius relatam) sive ego, seu Paternitas Vestra frustra urgebimus ante informationem Gubernialem, agendum est igitur, ut illum tandem ad tot Mandata /2r/ Regia mittant, jam autem ibi quoque conabuntur excludere non fungentes ab exemptione ideo cointelligat se Paternitas Vestra cum meo Illustrissimo Praesule hac in re hoc modo, ut sua Illustritas Regio Gubernio suam ratione non fungentium faciat expositionem distinctam. In qua distincte ostendatur illos non fungentes, a quibus populus defecit (quos vacant honesta ratione vacantes) aequae esse de Gremio Cleri nostri, ac ipsos fungentes ac proinde aequalis cum fungentibus immunitatis esse capaces, imo hos nullatenus excludendos eo quod et subsistentia careant, et stipendia una cum populo amiserint et plurimas a non unitis, quibus cum cohabitant spe eos reducendi, injurias, contumelias, et saepe etiam verbera perferre debeant, propter quod mediam, et contemptum totus clerus vilescit. Similem ego conceptum feci, et volui dare Majestati verum cum Majestatis statuerit praestolari informationem Gubernialem, ibi potius haec prius proponenda reliqui hic ego me cointellexi cum nostro viro Catholico. Unde hodie haec Illustrissimo etiam perscribo. Urgeant proinde solam de imunitate informationem hac vice, nam de subsistentia prout differi, quod et Majestatis rursus demandavit.

Vestrae praecipue incumbet, ut quoquo modo fundum aliquod ipsi provideamus. Ego hodie ad tres phileras repraesento Majestati Cleri Statum in puncto immunitatis, et alias necessitates, et impedimenta Unionis, ad hoc occasionem mihi fecit duplex Gubernÿ repraesentatio his diebus huc submissa. **In prima** excusat se Augustum Gubernium per Episcopum nostrum in tardatione informationis de subsistentia Cleri submittendae, et non dat, quod petitur prius, ut nempe informet de immunitate. Sed ita loquitur ut mora ista in meum innocentissimum, et laboribus immersum Praesulem rejiciatur et culpetur. **In secunda** hanc adfert rationem profugorum quod videlicet non uniti sint penitus templis destituti, tum ideo, quod Ecclesiae tempore dismembrationis non unitis assignatae nondum sint ipsis concessae, tum etiam quod in pluribus locis milites Limitanei multas Ecclesias per vim /1v/ occupaverint a non unitis, et sic ideo profugiunt (inquit) valachi, sed quod magis mirandum hinc rei ipse Latinus Episcopus se subscribere nihil veritus est veritate aeternam. Ecce Amante Pater, quid importat amicitia et conniventia cum Haereticis et Schismaticis. Sed plus adhuc dicit, et petit Gubernium pro Schismaticis, Universalem videlicet facultatem erigendi templa. Dignetur hic suos perpendere Labores, et sudores pro nobis quorsum ibunt, si nefandus iste homo hic morans cum toto Gubernio et Episcopo ipso adversus nos insurgunt, et pro non unitis perorant. Ecce quo pacto Majestatis piissimas intentiones de amovendo Dyonisio, templis recipiendis fundandis pro unitis beneficiis conceptas impedire conantur. Ergo cedant omnes Ecclesias ipsis, fundos Ecclesiasticos, immunitates, et Beneficia nostra, et tamen profugient eousque donec iste lapis offensionis in conspectu Augustae versabitur, et quid si uniti, et Siculi etiam indiscriminatim abeunt, uti abiverunt. Perscripsi Paternitati Vestrae ipsam unionem in causa profugii involuturos, et exposituros. Miror animam Christianam, quomodo talibus comentis sine plena veritatis noticia se subscribere audeat, sed Vestrae homini per quem scandalum veniet. Hac enim incredibile dictu est, apud stupidissimum quemque, et peregrinum (qui tum noscit istud populum) ut sibi persvadeat ideo valachos profugere, quia non habent templa, siquidem nec ubi haec habent, illa frequentant, nisi semel in anno, maxime illi silvestres, et Alpestres, inculti homines, /2r/ quibus exigua salutis cura est; Cancellaria tum hic Consilium, et opinionem Illustrissimi nostri Catholici audivit, et cum hac Majestati repraesentabitur, quae talis est; non sufficit istam causam sine speciali demonstr[atione] adferre, sed oportet, ut Gubernium videat, an in locis, unde profugerunt illi homines talis necessitas Ecclesiarum, aut violenta occupatio fuerit. Item ne detur generalis illa facultas erigendi Ecclesias, sed videatur prius loci

esse possim de omnibus exhibitis, et petitis valedicam, et **/1v/** cum Domino Deo uti jubet reuenter, istud quidem mihi hic obstat, quod Illustrissimus jubeat me hic mori usque ad Kutt negotii supplementum, et terminum. Ego condivisionales illos nihil metuo, habita jam a Comite evictione totalis summae sed Camerae potius futuram quoad expediendum consensum Regium contrarium (uti praesentio) opinionem. Utinam tandem veniret aliquid a Thesaurariatu eousque enim nihil fiet. Caeterum de hoc quoque Majestati in audientia supplicabo, simul et de Evictione Fisci, quam et Illustrissimus ut ingeam, mandat. Qua obtenta salvi sumus, et saltem tutiores, quod penes solam Comitum evictionem. Spero, dabit Majestatis ea, quae pro securitate foundationis faciunt, contractus quidem cum Comite optime concinnatus est, eum in copia mihi Illustrissimo, et expecto responsum. Majori mihi curae est immunitas, quam Kutt. Agat quae ut tandem respondeat Thesaurarius. Quod immunitas suspensa sit, optime factum sic enim data est occasio nobis adversus sinistram Brukantalianam repraesentationem exponere indebi**/2r/**tam Cleri exactionem, quod et fui, et Majestas, ut praemisi assumsit rem. Bene dicebat Paternitas Vestra, quod in suum caput agat saxo impediendo Resolutionis expeditionem, quod, spero, eviniet. Hodie accedo Baronem Borie, cui omnia pariter exhibebo in scripto, si hinc vult scribere, litteras mittat ad me, et apponum titulum, quem actu habere non possum. Ego pariter quid cum Decreto Visitorio factum sit, non scio, ego enim mihi Illustrissimo, uti scripseram, per Postam.

Hic stiti et accessi Baronem Borie, qui curam immunitatis assumsit quidem, sed non adeo fervide, caeterum convictus est, non esse tardare dam, accludo proinde Ejus titulum et me dum piis precibus commendo maneo. Viennae 21^{ma} Augusti 1767.

Admodum Paternitatis	humillimus in Christo servus
Vestrae	Ignatius Vicarius Generalis manu propria

VIII

/1r/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi colendissime!

Meminisse dignetur Paternitas Vestra admodum Reverenda, me Eidem hic adhuc fecisse mentionem certorum nostrarum juvenum et in specie Basilij Kallyani, Szevesztreni, Mikle et Rác, qui jam penes Regium Gubernium, jam Thesaurariatum, uti et Tabulam Regiam per plures jam

annos sine ullo stipendio vitae constanter sua servitia praestant. Hos Paternitas Vestra intus sibi fore curae futuros, paterne appromisit et ego aqvievi. Post Ejus vero hinc discessum Dominus Basilius Kallyani, qvi sex annorum intervallo Episcopo pie defuncto qva Secretarius, totiqve clero unito inter maxima etiam vitae pericula ob Schismaticas recte tunc temporis exortas tumultuationes fideliter diligenter et continuo usqve ad pie defuncti fata sua servitia exhibuit, iteratis vicibus iustat ut ipsum qvoqvo modo hic juvarem, et ideo sua etiam attestata submisit et apperturas ostendit; verum praeterqvam qvod ego per me ipsum parum hac in re efficere possim, accedit, qvod omni instantia de officium sollicitatione hinc ad Thesaurarium pro /1v/ Informatione, et opinione transmitti soleat. Unde Praefatum Instantem Kallyani Paternitatis Vestrae erga nostro zelo et studio perena est commendandum duxi, qvatenus Suae Excellentiae Thesaurario pro appertura qvam ipse indicabit efficaciter, pariter recomendare dignaretur. Juvenes quidem certe et dignus, et capax similis officij existet, nisi hoc obstaret apud nollentes, qvod meritu non prius Thesaurarium sed Episcopum unitum posuerit, et hac ratione omnes nostri eludentur, ut ad officia publica idonei, qvia pauci admodum sunt qvi proprius sumptibus penes Regia Dicasteria diutius manere possint, sed nec illi accomodantur uti Rác jam a sex annis Szevesztrény a 7^{lem} annis Mikle a 4^{tuor} annis Cibiny sine ullo salario Regia servitia adimplentes. Caeterum qvi pio unione laborat, uti Dominus Kallyani, publica, et tam Deo, qvam Regi accepta merita praestat. Accedit qvod Regia Clementissima Rescripta et mandata de nostris ad officia /2r/ publica suscipiendis tam aut nunquam tali modo suum intentum consequi valebunt. Nec secus experiemus qvousqve ipsa Majestas Sacratissima non determinaverit numerum qvot videlicet ex nostris cum salario Cancellistae penes Gubernium, qvot penes Thesaurarium, qvot item penes Tabulam Regiam suscipi debeant, si hanc Gratiam consequeremur a Sua Majestate Sacratissima, majoris facio, qvam omnes foundationes in favorem Unionis nobis collatas aut conferendas ex his enim Juvenibus consurgent S. Uniones, et totius Cleri uniti defensores, protectores, et promotores. Exemplum habemus in Domino Nyagoe. Sed spero veniret tempus, ubi istud qvoqve desiderium nostrum medio Paternitatis Vestrae complebitur. Hic nunc vero istum cumprimis Dominum commendo. Est adhuc quidam Bárányi Archi Diaconi Fogarasiensis, filius omnium singularis, et maxime expectationis, qvibus in philosophicis Claudiopoli nulli cessit, hic vellet esse Genitoris sui successor, suasi illi ut Theologiam absolveret, si autem hic possem ipsum collocare optimum foret. Credat Vestra Paternitas /2v/ maxima me tenore curam Juventutis, et

cumprimis illius, quae ex majori ferme parte eluctata, et educta est, quae non multis eget ad sui perfectionem, et studiorum absolutionem, uti est hic Bárányi. De his dum humillime praestolabor responsum, jugi veneratione persisto. Viennae 25^{ta} Augusti 1767.

Paternitatis Vestrae Admodum Reverendae	humillimus in Christo servus Ignatius Vicarius Generalis manu propria
--------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------

IX

/I~~r~~/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi colendissime!

Cum in eo e Cellis Marianis reditu aestimatissimas Paternitatis Vestrae Litteras percepi. Qvod febris labore, doleo, ego per Dei gratia incolumis sum, quod donum eidem quoque ex corde precor. Qvod curam commendatorum a me Juvenum suscipere gratis refero. Ab Illustrissimo meo Praesule jam per mensis sentium nullas de rebus percipio, quare? Ignoro.

Qvid agat in Thesaurariatu intuitu Kutt pariter nihil scire possum. Ad expositionem meam de indebita contributione Cleri id obtinimus ut admoneretur Episcopus meus, quare istud Regio Gubernio prius non exposuerit, utque id faceret, quamvis Illustrissimus post suum statim ad Cathedram reditum claram eatenus Eidem Regio Gubernio fuerit expositione. Regium Gubernium nos hic non accusavimus, sed solummodo nos defendimus quantum aequitas postulabat, et Ecclesiae necessitas. Qvema~~d~~ /I~~v~~/ modum etiam intuitu dati ad suam Excellentiam Decreti nullus nostrum vel verbum sic protulit, unde ego miratus sum ad istam, et difficulter ex aliis modo intelligo. Caeterum quid nos juvat illud nihil aliorum.

Qvid sint secreta quique custodienda saepe jam malo meo didici. Custodiam praefato omnia, utinam tamen nunquam data mihi fuisset talia noscendi facultas, et occasio. Fiat Dei voluntas. Quare hic moror ipse non capio, redire tamen sine Praesulis mei facultate non possum. Ante reditum scribam, uti postulavit, praevie. Sano factus est Excell. Intimus Consiliarius Aulicus. Deus illum convertatim bonum Suae Excellentiae, et Regni utilitatem fidelitatemque veram Domus Austriacae. Interea me piis affectibus commendo et maneo. Viennae 13^{ta} Septembris 1767.

Paternitatis Vestrae admodum Reverendae	humillimus in Christo servus Ignatius Vicarius Generalis manu propria
--------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------

DANIEL DUMITRAN

X

/1r/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi colendissime!

Brevi me rediturum nuper scripseram, modo vero de reditu aut potius rerum exitu anxius haereo. Certi nihil habeo, nisi quod Baro Borie heri advenerit. Koller vero in Croatiam discesserit; bene ille advenit propter immunitatem, sed iste inoportuna discessit praeter Kutt. Caeterum quid cum illo Kutt ibi fiat, nihil audio. Crebras ego dedi ad Paternitatem Vestram litteras, easque confidentia plenas ob sincerum Religiosumque animi Ejusdem candorem. Quid sit causa silentii, ambigor. Quod plurima, eaque maxima sibi a Majestate Sacratissima in mandatis datam habeat ex Eadem prius intellexi. Inter haec tantum si nostri quoque meminerit, gratiae Deo.

Praesummo rursus eundem Juvenem Vitéz ad Reverendae Paternitatis Vestrae commendare, dignetur, quaeso ipsum inviare, et suo patrocinio adesse atque consilio, si verum est, quod de Comitibus Hadik ascensu audimus, optimum foret, si Sua Excellentia ipsum huc ferendum, et commendandum susciperet ad interpositio/1v/nem Paternitatis Vestrae, de qua non dubito. Caeterum ego hoc potius svadeo Adolescenti huic, ut deponeret hic et nunc animum ad militiam, et consequenter ad studia militaria, et potius philosophiam, ac Jura agrederetur, utque Philosophiam in Hungaria Budae, aut Jaurini absolveret potius, quam Viennae tum propter faciliorem subsistendi modum, tum etiam propter methodum philosophicam meliorem et tandem pro Jure huc ascendat. Quibus taliter exceptis plus et sibi, et Clero, et nationi proderit sive in civili seu in militari statu. Si proinde istum Paternitati Vestrae quoque videbitur, dignetur ipsum Budae, aut Jaurini, ubi magis censebit, et notos superiores Scholarum habebit, efficaciter commendare. Quibus dum me piis Paternitatis Vestrae affectibus commendo, jugi Ejusdem observantia perenno. Viennae 1767.

Admodum Reverendae humillimus in Christo servus
Paternitatis Vestrae Ignatius Darabant Vicarius generalis
 manu propria

/2r/ PS: Nec pauper Farkas adhucdum obtinuit Foundationem Vinemhagianam ut ut ipse cardinalis etiam alterum memoriale Majestati eatenus peregerit et promiserit, dignetur esse ejus memor sibi censuerit.

Haec omnia exigua videatur, sed saepe ex similibus exiguis subjectis magna evadunt, atque ab ipsis res majores proficisuntur in Bonum commune.

XI

/1r/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi colendissime!

Ventura hebdomada Deo auxiliante hinc movere constitui ad Illustrissimi etiam mei Praesulis mandatum Domum versus. Spectabilis Dominus Stephanus V. Comites frater Illustrissimi etiam adest et bene quidem; contractui enim, quem Paternitatis Vestra ad Reverenda ibidem subsumi, Illustrissimo perscribere dignabatur duo deesse ad plenam securitatem foundationis, ipse etiam audito Domino Stephano agnovi, videlicet: nonnullorum terminorum ambiguitas, et sub Authentico Expeditio facienda. Haec duo ex parte Comitum, prout et a parte Majestatis itidem duo consensus Regii expeditio et quidem cum Fiscum evictione desiderantur. Comes ad haec accedere non vult dedimus igitur Augustae de his Memoriale, per Illustrissimum Pichler his diebus, sua quoque Eminentia preces nostras suscipere dignetur. **/1v/** Simulque promisit suam apud Augustam intercessionem. Hinc ego ubi his diebus valedixissem, negotium isthoc prout et Dominum Titt. Stephanum commendassem, uti praemisi, omnia quae poterit, se facturam promisit, salutem per me Paternitati Vestrae deferri jussit, atque adjecit, ut nostra siquae adhuc essent per Vestram Paternitatem Eidem submitteremus; et ideo ante etiam quod desideratum Paternitatis Vestrae conspectum convenero, demisse rogo, dignetur Suae Eminentiae id solum modo hic nunc commendare, ut quae intuitu Kutt ego valedicens Eidem exhibui, pietate, et zelo quo suscepit efficaciter apud Augustam promovere dignetur, ne et iste Dominus praetitulatus Vice Comites tanquam publico obligata persona hic diu moras trahere ob id cogatur, quod facile evenire potest, maxime cum et Camera eo accedere velle non videatur nisi **/2r/** per privatos Patronos id consequeremur, quod Paternitati Vestrae Augusta in audientia dicere dignata est: **ex parte mea nihil deerit.** Agimus per Agentem non excludimus ipsum, imo jam Illustrissimus etiam eundem eatenus per litteras requisivit, et fratrem commendavit, qui se perenixi Paternitati Vestrae consecrat; imo et ideo de adventu Domini Stephani gratulor, quod spe rem experturum ea ita esse omnia, prout scribere solebam Domino Illustrissimo, ac proinde pro mei legitimatione testem futurum. His me piis Ejusdem precibus commendant maneo. Vienna 16^{ta} Octobris [1]767.

Paternitatis Vestrae	humillimus in Christo servus
admodum Reverendae	Ignatius Vicarius Generalis manu
	propria

[PS]: Augustae filia Hispaniae Regis filio desponsata heri obiit, quod maximum Majestati luctum attulit.

Buda perscribam, quia sint venturus.

DANIEL DUMITRAN

XII

/1r/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi colendissime!

Post duodecim circiter dies Deo propiciante me Carolinae adfuturum, hisce Paternitati Vestrae ad Reverendae profficiose nuncio, ac una significo immemorabile nostrum gaudium, qvo hodie ex hodierno Dyonisii hac versus Andreum transitu affectus sum, et ideo recte eandem pro me occasionem, qva ille exivit, usqve domum conduxit. Si proinde fieri poterit Reverentiae Vestrae copia Carolinae pro ingressus mei tempore, prout desideo, ita gaudebo. His mei piis affectibus commendo, et maneo.

Paternitatis Vestrae
Admodum Reverendae
Pestini 26^{ta} Octobris [1]767

humillimus in Christo servus
Ignatius Vicarius Generalis
manu propria

XIII

/1r/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi colendissime!

Ultra praesummo Paternitatem Vestram Ad Reverendam molestare, qva non dubito, imo cunfido plenissime Eiusdem zelo, et studio, qvòd causa nostri semper suscipere paratus est. Acclusum hic copiatum, et vidimatum attestatum de numero Unitorum Apahidensium ex qvo apparebit plures apud nostros animas qvam apud non Unitos eo fine Paternitati Vestrae transmittit, ut apud suam Excellentiam pro Templi restitutione ferventur et efficaciter elaboret, rem expressus declarabit ex parte Spectabili Domino qvoqve Secretario Balko perspecta est; pridem debebat Ecclesia hic restitui, sed Calvinistarum Conatus impedivit. Rogo per Omnia Sacra et com**/1v/**mendo hujus Ecclesiae restitutionem nostris fiendam. Ecce dissuniti et Regium Gubernium, et Tabulas Continuas in occupatione Ecclesiarum sibi praeoccupant. Continua enim Regii Gubernii eorum intuitu hoc in passu nos qvoqve percipimus insinuata. Senserunt enim non uniti Regium illum respectu Ecclesiarum Decretum, qvòd modo venit. A catholicis Domini eos instruunt, et promovent preces, nostras autem seponunt. Jam hic non tantum 4^{ta} pars sed ultra dimidium ex nostris reperiuntur. Sub cujus aliorumqve commendatione jugi veneratione ejusdem perenne. Balasfalvae 11 Decembris [1]767.

XV

/1r/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi colendissime!

Duplicem accludo Paternitati Vestrae expositionem, quarum altera tribulationes, altera laetos ut ut exiguos Messis Apostolicae redditus continet. Dignetur, prout Sapientius judicaverit discernenda discernere et eo, ubi opus erit, promovere, mihiqve rescribere, quae ex his Suae quoque Excellentiae Episcopo exponere, atqve commendare audebo. Suae Excellentiae Generali aliquot loca specificata quid Ecclesiarum restitutionem commendavi prout et Vestrae Paternitati et transmitto, et commendo: quaelibet Ecclesia fundamentalem rationem adjunctam habet, et expositam ex qua restitui possit, nec dubitare dignetur Paternitas Vestra de expositionis veritate, partim enim mihi ipsi perspecta, partim vero a tali Archi Diacono submissa, de cujus expositione et fidelia dubitare nihil possum. Caeterum et documenta pro nonnullis per Reverendissimum Patrem Philotheum expedio, ad fidem majorem faciendam dubitaturis. Dignetur impedita allaborare, et disponere Suam Excellentiam, ut solis duntaxat Judicialium Supremum Commissiones in **/1v/** specificatis locis dare dignetur; imo (quod optimum foret) si in Universum Supremum Judicialium comitteretur, ut ubi 4^{ta} pars reperiretur, ipsimet vel per se, vel alios fideles Catholicos officiales absque recursum ad Regium Gubernium illico transponant Ecclesias unitis; quam rem summe commendo Paternitati Vestrae, ante omnia tamen istud, ut Ajtonensium Ecclesia quatenus restituatur, Sua Excellentia demandet, illae enim versus moveo, et populus viso hoc quod a receptione Ecclesiarum exordiamur praemissa tamen Unionis doctrina, facilius multo flecteretur. 2^{do} Ecclesiam in Szind, ne homines relabantur. 3^{tio} Koslariensem et Gáltõensem, de quibus Domino Spectabili Supremum Judicialium Kornis expositionem feci nuper, et spero brevi repraesentaturum Regio Gubernio ipsam quoque conscriptionem per externos officiales in his duobus pagis peractam, et Inclitae C. Tabulae relatam. 4^{to} Commendo rursus illum Pál, qui (prout literae sub A adferunt) nondum quievit, sed et Memoriale Apahidensibus non Unitis, et **/2r/** Csongvensibus ad Regium Gubernium ellaboravit. Rogo, dignetur apud Suam Excellentiam Generalem pro his omnibus perorare ut cum suo exitu ex parte saltem Ecclesiarum consolatos nos et firmatos relinquere dignetur. Audivi quod Dyonisius obierit, an verum sit? oh utinam. Quaeso per omnia Sacra impediunt Ejus successorem Baronem Brukantál Praesidem Gubernii futurum audio, si istud conclamatum est de populi conversione. Pro Stephano Vajda olim Kuttfalvensi Provisore, quem mihi Paternitas Vestra Viennae laudabat,

dignetur data occasione agere apud Supremum Comitem Paulum Haller, et alios, qvatenus in Inclitu Comitatu Albensi Vice Judicialium Officium conservi possit. Aliquid de Kutt scire vellem, et de subsistentiae negotio. Et si qvae me scire convenirent, certior fieri, rogo. De his omnibus responsum Suae Paternitatis praestolabor tribus qvatuorve diebus hic moraturus. His me pia Paternitatis Vestrae memoriae commendatus jugitus persisto. Balasfalvae 22^{da} Januarii [1]768.

Paternitatis Vestrae humillimus in Christo servus
admodum Reverendae Ignatius Vicarius Generalis manu
propria

/2r/ PS: Rogo, Libellum Titulorum si impressus est, dignetur mihi comparare.

XVI

/1r/ Excellentissime, ac Illustrissime Domine Praesul etc.
Domine Patrone mihi gratiosissime!

Multa videbuntur, qvae Excellentiae Vestrae hic in acclusis humillime exponere praesumsi, attamen haec admodum pauca sunt, si praecipua duntaxat, qvae S. Unionis propagationi obicun ponunt, aut vicissim subsidium eidem adferre possunt, conscriberentur. Duo potissimum his scriptis continentur: certa videlicet loca specificè signata, in qvibus sollicitatur Ecclesiarum restitutio; dein nonnulla Sacrae Unionis impedimenta, qvae occasione visitationis propria experientia didici. Haec proin interea, donec ad remotiores provinciae partes duce Deo pertigero, Excellentiae Vestrae patrocínio, et ferventi zelo perenixe commendo, atqve jugi Ejusdem venerationis cultu persisto.

Excellentiae Vestrae humillimus in Christo servus
Balasfalvae 27^{ma} Januarij P. Ignatius Vicarius Generalis
[1]768 Domini Episcopi Fogarasiensis
manu propria

XVII

/1r/ Admodum Reverende in Christo pater mihi colendissime !

Paternitatis Vestrae Admodum Reverendae literas sub dato 30 Januarij ratione Pál mihi exaratas hesternam die 7^{ma} videlicet currentis percepi tarde quidem, sed Deus ter optimus ita ordinavit ut ante inquisitionem hanc Apahidam pervenerit, et cum Domino Vice Comite Vajna praevidelicet constitutus inviaverit eundem, et de omnibus informaverim. Ast Pál prius ex parte sui inquiri curavit, quam deputati a R. Gubernio, hanc simul, ac venit domum Compulsorio R. mediante convocavit ad Tabulam Apahidenses et Conatus est per reliquos Tabularistas A catholicos ita modicare fassiones ipsorum ut innocentem se comprobaret. Ego vero id ipsum praevidens coram I. Tabula protestatus sum, ne partes Domini Pál in hoc assumeret tuendas antequam certi deputati communem ex commissione R. Gubernii inquisitionem peragerent; factum tamen est, et Domino Hutter (prout Pál Cibinii instructus ab eodem fuerat) submissum, atque postmodum triduo post peracta est inquisitio per Dominum Vajna, ast **/1v/** quia prius fassiones aliquae modificatae sunt juxta eorum quaesita, secundo etiam conformitur ad prius responsum responsum est; plura nihilominus prodierunt 2^{do} contra ipsum. Vidi responsum Domini Kornis Cibinii datum, quod vel solum sufficiens est ad deponendum Franciscum Pál, sed plura inventa sunt per inquisitionem, videlicet quod Ecclesia non sit restituenda antequam ille Cibinium ingrediatur, 2^{do} quod appertinentias restituere non teneantur non Uniti, 3^{io} quod se aequalem dixerit auctoritate Domino Kornis, 4^{to} quod et populus intra se et duo deputati altercari caeperint, 5^{to} quod dixerit se in Apahida quoque ita facturum sicut in Bogo fecit (in Bogo autem quae facta sint Paternitati Vestrae notum est), 5^{to} [!] quod falsum sit tres solum modo unitos in Apahida esse (nam de facto 3tredecim reperiuntur). Ad haec plura fassi sunt nostri quae aequivalent punctis interrogatoriis: 1^{mo} quod dixerit Apahidensibus non Unitis haec: audite vos, non consistit fides vestra in Ecclesia nam videtis quod in horreis quoque christianitas Deum aboret, quasi dixisset: non Unitos esse veros christianos **/2r/** Catholicos, et nos de fide suspectos, et fidefragos, 2^{do} in Bogo dixit: Audis Archidiacone super sedes deinceps, ne agos pro alia ordinatione, quam quod modo facta est (intelligens divisionem coemeterij et reliqua) quia profecto mactabunt te Bogoenses, idque in praesentia totius pagi Bogo protulit, et plura alia, quae Dominus Vice Comites notare noluit, dicens quod tantum ea mutandi sint, quae in Apahida contigerunt, 3^{io} nec Kornis nec Vajna scit de divisione coemeterij Tompa-Basensis, quis ergo fecit?

Constat nempe post divisum Bogoense coemeterium idque opera Domini Pál (prout ipse in Apahida confessus est) in Tompahaza quoque paulo post esse divisum, constat item omnes non unitos circa Enyedinum morantes ad ipsius consilia, operam, et subsidium confugere, consequenter, si in praesentia non dividem coemeterium, divisit sua opera, 3^{tio} [!] ut ut non dixerit in praesentia Domini Kornis, et Unitorum Apa/2v/hidensium, quod aliae potentiae habeant curam nostri, et vestri, idem tamen iisdem non Unitis dixisse indubitatum est, siquidem nostri ex non unitis audiverunt, hi autem consiliis Domini Pál utuntur. Si tamen idem fassi non essent, inde erit, quia illos praevidere admonuit, et maluit pejerare, quam adversus suum Patronum recte confiteri, 4^{to} non omnia hac occasione evomuit, sed plura antea de quibus si inquireretur, nec vita dignus foret cum reliquis suis sociis. Sed etiamsi non omnia prout exposita sunt, mediante inquisitione reperta sunt, omnium tamen aut mediante, aut immediate causam horum dedit. Item etiamsi non omnia prodierunt, illa tamen, quae fassi sunt sufficiunt ad exemplum statuendum; siquidem Majestas Sacratissima tempore confusionis Sophronianae emanato suo aedicto expresse declarat: quod si vel nutu aliquo se quispiam Unioni opposuerit, et non Unitis faverit (si in officio sit) talis deponatur reliqui comprehendantur iste autem facto plane se factorem eorum ostendit. Attamen uti /3r/ observo Dominus Pál Patrocinante Consiliario Hutter et Comes Teleki, hic autem tota Tabula absolvetur, et ego sinistrae relationis convincar reus. Doleo quod inter infinita negotia Cautius et distinctius Paternitati Vestrae puncta illa perscribere nequiverim nam prout praemisi omnia sunt vera, sed distincto tempore praeleta prodeat C. Hutter adversarij Suae Majestatis ordinationem partes Consiliis suis tueri, et non potius eisdem Majestatis Sacratissimae ordinationes, et intentiones secundare. Accedit, quod Dominus Vice Comes infirmatus sit sub ipsa inquisitione, et alter A catholicus connataverit fassiones prout voluit. Si Pál absolutus fuerit, nihil proficiemus, sed amplius impediemus; dignetur haec Suae Excellentiae Thesaurario referre. Ego autem tria rogo: 1^{mo}, ut ubicunque ab Ex. Aul. Commissione ordinatum est, ut non Uniti oratorium pro Unitis erigerent, /3v/ et sub hac conditione non Unitis templum cessum est, nec conditio haec adimpleta, restituatur Ecclesia Unitis. 2^{do} horrea inhiabantur, nam Excelsa Commissio tales mitterit ad vicinos, et nec nos habemus in defectu Ecclesiarum. 3^{tio} ubi sine facultate Regia non Uniti sibi erexerunt Ecclesias, haec accludantur plura misi Suae Excellentiae, quae intelligere poterit. Quousque Consiliarj Cibinienses, quibus seria brevi mittam, non compescentur, et Artichistus Dionisj Secretarius non deponetur tumultus metui possunt. Quia hi istos movent, et

DANIEL DUMITRAN

qvousqve Sophronii socii (de qvibus bene me sperare jussit Sua Excellentia Episcopus commendo Bogoensis negotium) non eliminabuntur, parum licet sperare. Pessimum, qvod ille secretarius continuo maneat Cibinii, dignetur admonere Thesaurarium, ut suspendat inquisitiones usqve dum visitaverimus. Ego ubiqve locorum recipio Ecclesias, ubi mellum video tumultus periculum, et nihil metuo nisi Saxones Cibinienses raptim, sit proinde cantus, si qvo casu venirent qvaerimoniae adversus me, praeter Ecclesias ne credent qvousqve me audierint. Comendo me

Paternitatis Vestrae
8va Febr. [1]768, Enyed

humillimus in Christo servus
Ignatius

XVIII

/1r/ Excellentissime, ac Illustrissime Domine Praesul etc.
Domine, ac Patrone mihi Gratosissime!

Sit Deus benedictus, qvod in hocce In. Comitatu Tordensi, ubi in praesentiarum Deo auxiliante Sacras missiones continuo, Eodem Divino Nomine propitio, ac patrocinantibus Dominis Catholicis In. C. Tabulae hujatis Assessoribus felicem rerum S. Unionis progressum experiamur. Obstat hic nihilominus Tordensis Archi-Diaconi Non Uniti gremiae praesentia, et in contrarium observata ejusdem operationes, prout et paucorum dissunitorum Poparum factiones insolentiae et calumniae, qvorum intuitu In. hujas Cont. Tabula uberiolem hac eadem occasione Regio Gubernio facit relationem. Accludo humillime certum In. C. Tabulae super eo Testimonium, qvod nempe praefatus Archi-Diaconus gremias monitus, ne Unitos Missionarios inseqveretur, populum Unionis veritatem deducturus, monitis non paruerit. Postqvam enim In. C. Tabulae monitis se a seducendo populo impeditum vidisset, egressus in suum circulum, collectaque a plebe non Unita pro viatico pecunia, Cibinium versus (ut audio) praefectus est, non alia praefecto de causa, qvam ut per Regium Gubernium liberam dementandi populum facultatem recuperet opera Secretarÿ, et aliorum Aatholicorum Patronorum, qvod si impetraverit, quidqvod hucusque profecimus, in cassum redibit; populum enim (prout Excellentiam Vestram informare conabar) spe ductus venturi alterius Episcopi (qvod a non Unitis Archidiaconis, et Popis eidem insuratur)

ma/1v/net indifferenter, et attendit, quae pars quid possit, quid[que]ve ordinationum Regiarum producere valeat, ex quibus Augustae circa S. Unionem, et Schisma intentiones cognoscere possit. Si proinde praedictus impostor e Regio Gubernio aliquorum pro sui parte favorabile adferret, nobis nullam fidem amplius praestabit populus, Majestatem Sacratissimam Unionem velle prae Schismate. Hic praeterquam, quod contra Clementissimas Suae Majestatis Sacratissimae Ordinationes a tempore dismembrationis non paucos Unitos a S. Unione sollicitaverit, ac ad Schisma receperit, nonnullarum etiam violentiarum, quibus non Uniti adversus Unitos insurrexerunt, author fuit, et in specie in Nagy Csán. In his autem tribus pagis: Szind, Puszta-Csán (hic in P. Csán Illustrissima Baronissa Vitéz Clara quae totius Communitatis Terrestris Domina omnes unitos esse vult) et Szengyel In. C. Tabula peractis legitimis investigationibus juxta Benignum Decretum Regium Ecclesias Unitis transponi curavit; Archidiaconus vero praedicans (uti refertur) stimulat populum, et facit eum non acquiescere In. C. Tabulae factis Ecclesiarum transpositionibus ac probabilius hanc etiam ob causam iverit Cibinium ut novas eatenus investigationes fieri exoperaretur, quod quanto foret Unioni Sacrae praedjudicio, soli experti credere possunt. Si istud peteretur dignetur Vestra Excellentia nequaquam admittere, verum eo patrocinari, ut peractae prae In. C. Tabulam Ecclesiarum transpositiones suo loco relinqvantur. Hic populi seductor, et perturbator ex adductis suis facinoribus, et inquietudinibus dignus foret, ut vel ibi incaptivaretur cum adjuncto sibi facio, aut intercepere ad In. C. Tabulae detentionem remitteretur; taliterque Uniti /2r/ qui in dies multiplicantur, amplius propagabuntur, populique inquietudines, quas Archidiaconi liber cum aliquo fors obtento favore Cibinio reditus adaugeret, anteverteretur, et poenitus extingveretur. Sub quarum humillima, meique demissa commendatione jugi Excellentiae Vestrae venerationis cultu persevero.

Excellentiae Vestrae	humillimus Servus, et
Sig. Puszta-Csán 6 ^{ta} martij	Capellanus
[1]768	P. Ignatius Vicarius Generalis manu propria

/3r/ PS: Si non Uniti e locis in quibus Ecclesiae prae In. Continuas Tabulas Unitis recenter transpositae sunt, Regio Gubernio supplicaverint, ut novae fierent investigationes in numerum Unitorum, et non Unitorum (quod Incolae non Uniti Nagy Csannienses non absque gravi S. Unionis praedjudicio

abinde modo impetrarunt); dignetur Vestra Excellentia eo allaborare, ne male svetae illae, et nobis prae omnibus praejudiciosae investigationes, quae per duos regios Calvinistam unum, et alterum Catholicum praesente etiam non Unito sacerdote peragi solent, antequam ab In. C. Tabulis de rei veritate informatio petita fuerit fieri demandentur. Secus Regium Gubernium per similes commissiones plus impedit, quam promovebit S. Unionem; nam frequentes illae, et solemnes inquisitiones ansam praebent Ministris disunitis populum ad se attrahendi; plebs vero viso eo, quod ex parte ipsorum etiam adsit, qui investigatoribus invigilet, et aegvalem loquendi, et obloquendi in similibus habeat facultatem. Cum aliunde ad Schisma potius, quam Unionem prorsus sit populus, item attento eo, quam major pars plerique maneat in Schismate, pudore rustico, et aliarum vegis a conversionis proposito coram pluribus [!] in publico recedit. Et aliunde modus iste investigandi in certo articulo approbatae et compilatae Constitutionis qui solis receptis religionibus suffragari deberet, non item tollerato Schismate, fundatur, jam autem annos articuli approbatae et compilatae Constitutionis Religioni Catholicae praejudiciosi vi subsequorum Diaetalium articulorum subrogati sunt. Accedit quod modo in negotiis S. Unionis favorabiliter potius, quam rigore sit praecedendum, siquidem suae quoque Majestatis Sacratissimae intentio haec est, ut quoquo possibili modalitate, et remediis reducat unio potius, quod Schisma confirmetur haec autem modalitas, quae hic penes In. C. Tabulam observatur sufficiens est nec legibus Patriae difformis, ut nempe duo Regii diversae Religionis peragant investigaciones, nam si unitis favendum, mixta investigatio per Catholicum unum Saecularem, et Unitam personam Ecclesiasticam peracta sufficit, imo fide dignissima, nec Regiis ordinationibus, minus Patriae legibus contraria est, imo S. Canonibus derogat consvetus, et perscriptus a Regio Gubernio investigandi modus, hoc ipso quam in praejudicium S. Unionis eum esse experiamur. Nihil opus est amplius In. C. Tabulis Tordensi, et Kolosiensi in hoc puncto percipere, sed maneat potius Regula, quae modo hic observatur per bonos Catholicos Patronos. Istud potius necessarium est, ut Popae post dismembrationem deficientes intercipientur et nobis Balasfalvam (nam in hos jus habemus) transmittantur, aut Fiscus eos prosequatur, quem ad modum et illos, qui manifeste se unioni opponant verbo, aut facto, item, qui modo in Valachia ordinati sunt. Statuto enim uno exemplo facilius procedetur, maxime si praecipui ipsorum Archidiaconi refraenabuntur, et in specie Tordensis Eremias, qui maximus calumniator, et seductor est. Modo ibi est, et si huc refer.. Resolutiones favorabiles. Sicut N-Csannienses, ego hic impediar in meis negotiis, et conceptibus, quae ad votum fluunt. Opus item foret brachio militari certis in locis, hoc mihi Illustrissimis Baro Generalis

Rath promisit, dum modo a Vestra Excellentia eatenus modicam quid videat. Dignetur ipsi insinuare, idque non ad tumultuandum sed compescendos subinde refractarios, contra quos Comitatus non sufficit.

XIX

/1r/ Admodum Reverende in Christo Pater, mihi colendissime!

Audio denominatum esse a Sua Majestate Dionisii loco pro parte non Uitorum Transylvaniae Episcopum, quod si verum est, de nostra visitatione, et ejus progressibus conclamatum est; totus enim populus modo reductus relabetur, quamprius Schismaticus Episcopus ingreditur; imo omnes amittimus, quos antea etiam habuimus. Nam plebs ista ubique se indifferenter habet usque ad determinationem Suae Majestatis, si determinabitur, non esse concedendum Episcopum disunitis, immediate reducitur Unio, sin autem vice versa stutueretur, non sub hac Majestate, sed nec sub pluribus Imperatoribus salutaris Unio revivisset.

Omnia proinde relinqvenda, et hic labor hoc opus est, rogo Paternitatem Vestram admodum Reverendam perscribat mihi quid in re sit, dignetur Suae Illustritati Episcopo meo **/1v/** id ipsum inculcare, ut hocce punctum promoveat quanticus ad Aulam, si periculum est, et insimul modum perscribere, quo res melius, et per quos efficacius agi possit, ego censerem, ut Dominus Agens peteret sibi audentiam, et in ipsa audentia Illustrissimi Domini Praesulis instantiam Eidem porrigeret, et ore simul uberius exponeret. Harum Lator Bányai nomine Ecclesiae nostrae Tordensis Curator plura referet de rebus nostris in hocce I. Comitatu, et de seductore illo Eremia Protopopa Turdensi disunito, qui nos in bene coeptis impedire vult; rogo autem quo citius de successore Dyonisii responsum, quid rei sit. Revereor Reverendum Dominum Cancellarium Suae Excellentiae, et commendo eo, quae Suae Excellentiae recenter transmisi, ut eum se probet, quem fore pollicitus est in rebus S. Unionis. Commendo me piis precibus, et jugitur persevero

Paternitatis Vestrae
Admodum Reverendae
Sig. Tordae 14. Martii [1768]

humillimus in Christo servus
P. Ignatius Vicarius Generalis
manu propria

/2r/ Admodum Reverendo Patri in Christo Patri Joanni Delpini e S. J. Caeseo-Regio Missionario, Patri mihi observantissimo. Cibinii

DANIEL DUMITRAN

XX

/1r/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi colendissime!

Qvas 21^{ma} dignata est ad me dare literas 7^{ma} seu hodierna luce percepi. Ago gratias pro transmissis duabus copiis: qvae petit Vestra Paternitas modo repente dare non possum, prius qvam Archidiaconi mei informationem percepero, nam modo insemnavimus tantum verbum Dei, et postmodum fructum speramus; caeterum de toto Comitatu Tordensi ausim dicere, qvod nullum sit in illo Schisma Unionem tamen non profitentur. Ex unica hac ratione, qvod venturum sperent Episcopum et Archidiaconus Tordensis disunitus postqvam rediisset Cibinio cum commissione certa R. Gubernii incaepit populum animare ne se sinat decipi, ast potius speret illas qvoqve Ecclesias, qvas modo Tabula unitis restituit, rursus rehabendas; verum quidem est qvod in absentia Suae Excellentiae Episcopi, non bene pro nobis operatum sit in R. Gubernio. Spero brevi praesentem praesenti plura me relaturum; **/1v/** nam Commissio praedicta per Tordensem Apostatam illum (hic enim ordinatus est M. Varadini ab unito et postera Sophronium secutus defecit, brevi habebo authenticum de eo attestatum, qvod quotidie praestolor) a R. Gubernio extracta maxime impedit me, et In. C. Tabulae Tordensis, ac aliarum Tabularum nobis faventium progressus. Pagus Gyertyámos in Comitatu Tordensi una cum suo parcho nuper ad Unionem conversus, rursus seductus est per Archidiaconus Carolinensem, et Deésiensem, de qvo literas ad R. Gubernium mittit In. C. Tabula, et petit in certis casibus brachium militare. Rogo proinde dignetur me informare de tempore oportuno, qvo dictae literae, et penes has petita mea Regio Gubernio consultius exhibenda forent. Si censet post reditum Suae Illustritatis haec est post unam aut duas circiter **/2r/** hebdomadas lubens convenirem Paternitatem Vestram Admodum Reverendam ne bene caeptus rerum cursus impediatur per R. Gubernii Commissiones. His me commendo piis Paternitatis Vestrae affectibus jugitur perseveraturus.

Admodum Paternitatis
Vestrae
Balasfalvae 7. Aprilis [1]768

humillimus in Christo Servus
P. Ignatius Vicarius Generalis
manu propria

XXI

/1r/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi colendissime!

Negotium Ecclesiae Ajtonensis, de quo duae Resolutiones in originali una Paternitati Vestrae admodum Reverendae, altero Domino admodum Reverendo Suae Excellentiae Cancellario prima a me, secunda a meo loci Archidiacono Cibinium missae exstant, promovere oblitus sum hac occasione; rogo proinde, dignentur aut promovere sub nomine Archidiaconi Tordensis Theodori Mehesi juxta expositionem, quam ego in hyeme dederam, cum aliis simul Suae Excellentiae Episcopo Vincÿ, aut duplicem illam Resolutionem in originali eo transmissam, prae hunc expressum mihi remittere. Dignetur insimul me de rebus pro me praesentatis siquid esset, certiozem redere, de Bedelöensi Ecclesia, de confirmatione transsitarum in I. Comitatu Tordensi Ecclesiarum, de intertentione nostri in visitatione, de fienda vel non fienda admotione Archidiaconorum non Uitorum, et officialium Comitatus in junctis exhibitis, Paternitati Vestrae admodum Reverendae satis notis, non **no/1v/**cebit, imo proderit, si Dominum Supremum Comitem Kalnoki ad manutenenda ea, quae seu facta sunt, sive deinceps cum Bono Deo in In. Comitatu Tordensi fient, amplius excitaverit, vulni eundem invisere, sed ecce non potui, C. Kornis visitaveram, et bene spero. Secretum, quod Paternitati Vestrae pandi, ne ullus mortalium praeter Majestatem et Pichlerium sciat, quoso, rogo, et obsecto sub sigillo naturali, ut tamen tali cum cautione rem promoveat modo quo potest efficaciori, quemadmodum confidenter apperui et rogavi, rursus exoro. Credat, quod Praesul iste noster omnino sanctus sit, et quiscunqve ipsum ostenderit, et laeserit seu in Persona sive in honore, iram Dei adversus semet concitabit; mira enim observamus ex Ipso, et circa ipsum, in tantum, ut Dei judicium metuerem, si ipsum non audirem, aut ei in omnibus non consentirem. Perseqvebantur et pie defunctum Aaron, sed modo post mortem omnes qui eum in vivis noverunt, et post mortem viderint, Beatum, et Sanctum praedicant. Qvi **/2r/** discet, et seqvetur doctrinam, et vitam duorum horum virorum non minus sanctus evadet antiqvus similis. Quaeso ignoscat mihi si dixero: nemo noscit Episcopum Athanasium et ne nos quidem, qui cum ipso versamur, si diutius ipsum de rebus sanctis loquentem audiret, et qualiter vivat, nosceret, quivis sanctum confirmaret; utinam Ipsa Majestas eum amplius nosceret, utinam ad se vacari curaret, et amplius intelligeret efficacia remedia et statum S. Unionis, ac impedimentorum, quae hic proponi non est cautum, et consultum. Devensis curam commendo et me

DANIEL DUMITRAN

totum pietati et sinceritati Paternitatis Vestrae admodum Reverendae devoveo perseveraturus perennitur.

Paternitatis Vestrae
admodum Reverendae
Balasfalvae 27ma Aprilis
[1]768

humillimus in Christo servus
P. Ignatius Vicarius Generalis
manu propria

XXII

/1r/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi singulariter collendissime!

Humillimus refero Paternitati Vestrae gratias pro communicatis laetis D. Agentis literis, quas in accluso Eidem, prout voluit, remitto. Substantiam Suae quoque Illustritati Episcopali perscripsi. Possum cum veritate dicere, nihil mihi hoc anno gratius accidisse, quam ubi seductorem illum Divina plane providentia tali ratione impeditum intelligerem, Deus conseruet Paternitatem Vestram mihi cordicitus semper dilectam (quem tamen affectum sibi soli notum volo) et totis viribus deinceps quoque diligendam, conservet in quam Deus sanam, et incolumen in emolumentum Religionis Catholicae, secretum istum hic omnino custodietur, dum modo aliunde ne prodeat; Illustrissimus meus Praesul intraturus est his diebus, habet intentionem ut tam cum Paternitate Vestra quam et sua Excellentia Episcopali modo constituatur, nec id in malum partem accipere dignetur, quod nuper citius, quam putassent insalutatis Paternitate Vestra, et Excellentissimo Episcopo inde redierit; nam res erat urgentissima, ob quam morari diutius non potuit; dignetur suam persuadere, **/1v/** quod Illustritas Sua in pretio, et maxima existimatione, ac dilectione sua habeat Paternitatem Vestram, sed quia est homo divinus non vult suum affectum homini, quem diligit, ostendere ne veram dilectionem pro affectatione quis accipere possit Regium Gubernium rescripsit mihi ad proposita nuperna et in duobus non consentit, videlicet, ut Ecclesiae in Thordensi Comitatu occupatae confirmentur penes unitos, antequam informatio a Tabula eatenus daretur, quam Tabula bonam omnino modo recenter dedit; sed quia Archidiaconus Eremias non Unitus Tordensis cum duobus e Tabula Aatholicis Supr. Judicialium videlicet Vas, et Notario Bogacsi continuo consultant qualiter Ecclesias illas rehabere possint. Unde rursus duo expressi non Uniti Thordenses Cibinum iverunt, quos iusi R. Gubernium

compescuerit, et repulerit, nunquam desistent ab inquietudinibus, mentiti sunt nuper, quod in nullo loco, ubi Ecclesiae occupatae sunt, fuit praemissa investigatio, idque /2r/ contra Tabulam, et ideo ad falsificandos Schismaticos de omni loco peractae investigationes jussu D. Supr. Comitum Kálnoki in Tabula productae sunt, taliterque relatio R. Gubernio facta. Si jam R. Gubernium nec hinc credet sed potius (prout consuevit) sinistris Schismaticorum informationibus, potest esse, quod rursus aliquam periculosam Commissionem inde extrahent, quod ne fiat, dignetur totis viribus ubi censebit, agere, rem intelliget uberius ex harum Latore Domino Stresza Tabulae Tordensis Assessore Unionis Patrono. In genere dignetur sibi circa Thordensem Comitatum haec notare. 1^{mo}, ut traditae occasione meae visitationis Ecclesiae confirmentur penes Unitos, et ne amplius ulla deinceps ad inquietudines, et sollicitationes Schismaticorum fiat eatenus investigatio nullaque commissio in hoc puncto fiat a Gubernio R., ut autem Schismaticorum inquietudines cessent ante omnia opus est 2^{do}, ut Thordensis Archidiaconus Eremias Apostata (quod est indubitatum, et ostendit acclusa hic D. Hodor Epistola ad me directa) deponatur, et nobis ut Apostata tradatur, hic homo est versutissimus, et maxi/2v/mum Districtum possidet, hunc manentem, et regunt suis perversis consiliis duo praefati Calvinistae Vas, et Bogacsi, qui pariter de officio deponendi forent, his tribus hominibus exauthoratis, omnes inquietudines Tordenses in propagationem Unionis vertentur, hucusque de Thorda. Alterum in quod R. Gubernium non consentit, est istud: supplicaveram ego nuper Cibinii existens, ne admittat R. Gubernium, ut occasione conscriptionis Unitarum, et non Unitarum familiarum homines juramento strigantur per Regios eo, quod Uniti hac re deterreantur, disuniti vero, si jurant, exposit ob depositum juramentum converti nolint, censent enim istud perjurium fore. Deinde istud seu fidei professionem erigere non est saecularium. Haec si hic Cibinÿ effectuari non possent, usque ad Majestatem commendo, Regium enim Gubernium dicit se non posse a praxi hucusque observata recedere sed istud intelligendum esset in polliticis, nam in Religiosis huc nunquam usitatum fuit maxime inter unitos, et disunitos; literas D. Hodor in copiis dederam nuper Suae Excellentiae Episcopo dignetur eidem in memoriam revoca/3r/re, aut si censuerit Ipsi Majestati in copiis transmittite, originale vero mihi remitte.

Maximum et praesens Unionis S. malum est, quod ii, qui in Valachia ordinantur, nullam hic poenam accipiant, et ideo actu quoque continuo ordinantur. Haec urgendum foret apud Majestatem, ut tales amplius sive uniantur, seu disuniti maneat in hoc Regno non fungantur, et declarentur in

perpetuum irregulares. Denique opus foret Unioni Regio ejusmodi Mandato ad Gubernium R. dando, ut Schismaticos in puncto Religionis querulantes Domini omnes, qvi in Gubernio vel circa illud versantur uti sunt Consiliarij, Secretarij, Concipistae, Cancellistae, et alij adhortarentur ad Unionem, et obedientiam erga Episcopum Fogarasiensium solent enim ex praefatis officialibus aliqui haeretici animare disunitos et dicere ipsis, quod Regia Autoritate relictum sit ipsis liberum Schismatis exercitium. Quod si diceretur ipsis Cibinij non amplius exorbitarent. Agat quaeso, ut Secretarius Halmagyi, qvi est praecipuus Schismaticorum Patronus, amoveatur suo officio.

Postremo denique serio instandum foret, apud Majestatem ne ad Schismaticorum postulationes illico fiant investigationes, maxime in negotio Ecclesiarum, et fundorum Ecclesiasticorum, idque prae A catholicos, qvi tali occasione conantur omnimode Unitos pervertere, et disunitos in suo errore confirmare. Haec sunt mala de praesenti, quae ex me audivisse Praesuli meo referre, aut cum ipso ex se discurrere Paternitatem Vestram, nolo, sed Episcopo Excellentissimo Latino poterit, imo si judicaverit, communicet, ut hoc eadem apud Majestatem promoveat. Sed nego prae omnia ne ista ullus ex nostris sciant, sed potius facta experiantur. Secus apraehendere posset sua Illustritas quod hoc fecerit. Ego autem unici Ecclesiae et Unionis emolumentum considero et quia scio, quantum Vestra Paternitas, et Sua Excellentia possit, confidenter, et cum bona conscientia haec eisdem communico. Praesentium autem Latorem D. Spectabilem Sztrezsa tanquam zelantissimum S. Unionis Patronum Latini Ritum Catholicum commendo perenni, dignetur ipsi in suis subsidio esse, et si locus foret, Ejusdem filiolum praeter germanicum ad se suscipere. In reliquo piis, et sinceris affectibus commendatus jurgitur persisto. Balasfalvae 1^{ma} Junij [1]768.

Paternitatis Vestrae	humillimus in Christo servus
Admodum Reverendae	P. Ignatius Vicarius generalis manu propria

XXIII

/1r/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi singulariter colendissime!

Actum est cum Ecclesiis in Comitatu Thordensi occasione visitationis unitis transpositis; idque praeter Gubernialem Commissionem recenter cui Sua Excellentia Episcopus cum D. Ballo subscripserunt. Utinam

credidissem plus meo Episcopo, quam Latino; delusus sum spe Suae Excellentiae; jam modo nec unus, nec alter defendit occupationes Ecclesiarum poterit videre Paternitas Vestra Gubernialem Commissionem hanc Cibinÿ qua nec in Schismaticos unquam extitit fortior et vehementior, sed quantum damnum, et defectionem, ac scandalum populo adferet, ubi investigare caeperint, brevi experiemur non sine lachrymis, quibus sincerus Ecclesiae hujus zelus inest; si tamen a Sua Excellentia Episcopo, et D. Secretario Ballo Catholico non foret subscripta sed ab altero saeculari, aut Aatholicis tantum non ponderaret, nec opprimeret nos tantisper, sed id facit omnes in Tabula obmutescere Catholicos, dum audire cum rubore debent ab Aatholicis: tamen Episcopus est Subscriptus, qui spiritua/**lv**/lium custos est, nihil miraret si non fuisset D. Episcopus de re informatus praeve, et rogatus a me tam praesente quam etiam per literas; tamen Sua Excellentia curavit inprotocollari prius illas Ecclesias ideo (uti Vestra Paternitas rescribebat mihi) quia a Tabula informatum est Gubernium praemissas fuisse Investigationes, et hoc indubitatum est, bis ad Gubernium et specialiter ante hanc Commissionem pervenisse, et tamen haec non attento ad Instantiam Schismaticorum gravissimam mittit Tabulae Commissionem. Quae nisi impedita fuerit oportune seu illico, insignem plagam patietur S. Unio, et erunt postrema haec pejora prioribus. Istud convenienter dici prout de Sua Excellentia sicut incaepit, ita conclusit, imo pejus. Poterat imo debebat se non subscribere videns tam praejudiciosum, et sine fundamento Conclusum Gubernialem. Caeterum Deo relinqvo omnia, qui solus nos potest hac pessima tempestate juvare. Nec centum millibus florenos restitui poterit pro gratias /**2r**/ Caesareas, quantum praesens Commissio in negotio unionis praecipitabit. Plus destruit sinistra seu Gubernium R. quam aedificare possit dextra seu Majestas Sacratissima. Commendo me piis precibus perseverans jugitur.

Admodum Reverendae
Paternitatis Vestrae
Balasfalvae 19^{na} Junÿ [1]768

humillimus in Christo servus
P. Ignatius Vicarius Generalis
manu propria

XXIV

/**1r**/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi singulariter colendissime!

Ea, de quibus cum Illustrissimo concludere dignabatur, hodierna posta Viennam expedita esse, Eidem significo. Harum autem Exhibitor

Unitus Parochus ex Possessione Also Borgo Moldaviae confiniaria cum commendatione suarum qverelarum ab Illustrissimo ejusdem intuitu ad R. Gubernium data in puncto videlicet contributionis una cum 7^{tem} aliis Praesbyteris gravatus Cibinium praeficiscitur; hic autem et septem alij, qvorum locis missus est, modo qvidem sunt sine auditoribus, sed ante populi lapsum, fungebantur, et ideo ab officialibus rei tributariae de omnibus facultatibus, et pecudibus ad contribuendum compelluntur contra Anni elapsi clementem Suae Majestatis Sacratissimae Resolutionem: qvae sic habet caeterum hanc Regulam, aut Beneficium exemptionis ad alios qvoque clementer extindendum vult Sua Majestas Sacratissima, qvi ante frequentem populi lapsum ad Schisma jam Parochi, jam Capellani fuerant; vidi ego hanc Resolutionem apud Paternitatem Vestram jam vero hi Instantes (uti praemisi) fungebantur ante populi lapsum petitur modo in literis Suae Illustritatis a Gubernio, ut significetur sibi, aut haec Resolutio per Provinciam sit promulgata officialibus contributionis, nec ne, et qvaliter Illustrissimus suo in negotio contributionis Instantes dirigere possit? Videbimus, qvid responsurum sit, petitur deniqve, ut taxa indebite desumpta iisdem restituatur, petitur ut pro injuriis, qvas /1v/ Paternitati Vestrae idem referre jussus est, competens satisfactio detis qvis non scio hominum Cibinio per Provinciam Confrontator missus est, qvi duobus ex his Praesbiteris dalterias ademit, et secum Cibinium tulit, qvod unum hinulum non sint fassi; qvamvis de pecudibus nullum examen fieri oportebat, qvia haec a contributione immunitantur eorum Praesbyterorum, qvi vel actu funguntur, vel fungebantur ante schisma, et modo praeter populi lapsum duntaxat non funguntur, nihil inqvam pecorum fateri tenebantur; Unius autem Leontie videlicet Praesbiteris ex Also Borgo barbam vellicarunt Executores ibidem praeter contributionem. Cantorem vero ex Tiha Miron dictum 15 R. flor. summa aggravarunt tam a facultatibus, qvas de fundo Ecclesiastico percepit, qvam et a Capite eundem taxantes; atqve ideo relicta hic uxore, et filiolo non valens perferre ultra injurias persecutiones, et gravamina, qvibus uxatur et opprimitur ab infensissimo suo inimico Ijlaki A catholicico Confrontatore, et aliis perseqventibus se, haec inqvam pati neqvians suis omnibus relictis transivit ad Moldaviam unitus optimus, et nobis charissimus filius. Ecce non Unio facit emigrare homines sed persecutiones officialium A catholicorum et alia. Negotium contributionis brevi perscri/2r/bam uberius, modo ista sufficiant, cum nec tempus mihi suppetat. Responsum tamen praestolabor, de eo etiam, qvinam sint illi intercepti Schismatici rescire poterit pro Szakadatium, aut Orosz Cancellistas Valachos nostros.

De vineis, etiamsi nihil aliud possideant Praesbiteri nostri debent contribuere. Portione canonica, quae in 15 curribus foeni, et 20 cubulis agris determinata est a Majestate, nullus omnino gaudet prout voluit, actuque intelligit Sua Majestas, quod brevi ostendam pluribus, et jam saepe retuli Paternitati Vestrae. Res sic est: Majestas in defectu fundorum Ecclesiasticorum resolvit 1^{mo} ut Patrimoniales, et Colonicales fundi usque ad 4^{tuor} currus foeneti, et 9 cubulis agris a contributione, 2^{do} vero ad Instantiam Archidiaconi Naszaudiensis eandem portionem elevavit ad 15 currus et 20 cubulis. Verum haec postrema Resolutio paucis nota est, ut ut per Provinciam circulata sit, quibus autem nota est non volunt de quovis Praebytero intelligi debere, sed omnibus simul sumptis ad unam Parochiam spectantibus, id est, 20 cubulis et 15 currus non respicit quemvis Praesbiterum, sed Parochiam solam etiamsi decem sint ad unam Parochiam /2v/ Sacerdotes; nec haec satis, sed 20 cubulis et 15 currus diviserunt in annuas calcaturas, v.g. pro hujus annum calcatura 10 cubulis et 7 cum dimidio currus foeni hique pro omnibus simul sumptis Sacerdotibus loci immunituntur, et sic intelligit etiam Gubernium, Majestas vero nihil distinxit. Caeterum etiamsi 20 illi cubuli, et 15 currus pro quolibet seosim intelligerentur, adhuc tamen Clero Latino dispares sumus, quia haec portio non est ducentorum florenorum. Deinde non est beneficium, quod paratum ipsis praeberetur, sed oportet fundum sibi emere, illum excolere, inseminare, mercenarios soluere, ipse etiam in agris rusticani debet, quaeusque vel tres, aut quatuor cubulos inseminet, foenum defalcare, et colligere per se debet; jam qualis haec mihi portio canonica, et beneficium diei mereatur et tamen vel de istis debet contribuere. His me commendo piis affectibus jugi observantia cultu perseveraturus. Balasfalvae 25^{ta} Junij [1]768

Paternitatis Vestrae	humillimus in Christo servus
Admodum Reverendae	Ignatius Vicarius Generalis manu propria

P[S]: Si quin ad hanc declarationem canonicae portionis desideraret, dignetur ex me ultra quaerere, nam substantia tota est haec quam hic expressi.

DANIEL DUMITRAN

XXV

/1r/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi singulariter colendissime!

Decretum Aulicum (de quo praeteritis diebus perscribere mihi dignabatur) medio E. Regii Gubernii quoque advenit, sed quia nec in illo claris terminis distinguitur inter summam 10000 flor. et aliud fundum ex quo Praesbyteri participare deberent, ideo nunc rursus quaerimus a Gubernio etiam clariorem rei expressionem, et an illi 12 floreni angariatim, vel vero annuatim levandi intelligantur seu pro quovis trimestri 12 vel vero pro annua tota pensione 12 venirent. Nam In. Thesaurarius recte contrarium scribit, ac Decretum recens pro Gubernium missum videtur continere, et Vestra Paternitatis scripserit. Si alter fundus est, quis ille, et ubi quaerendus; nam haereditas Dyonisii applicata est fundationi pie defuncti Episcopi. Memini me vidisse apud Paternitatem Vestram Decretum Majestatis circa subsistentiam Cleri Latini de 150 florenis, quod, ut mihi mittere dignaretur, demisse oro. Circa immunitatem **/1v/** a 20 cubulis et 15 currum foeni etiam declaratur in eodem Decreto, sed metuo ne iterum R. Gubernium pro suas interpretationes restringat ad unum vel duos cubulos. Circa vineas autem nihil venit; et nos semper molestant, et molestabunt quousque Regia Resolutio pro Suam Majestatem non fuerit ab omni interpretatione, et exceptione absoluta. Dignetur circa haec ubi judicaverit quaestiones ponere, et aliorum sentimenta nobis perscribere, atque de aliis quoque ad nos pertinentibus certiores reddere. In reliquo jugi observantiae cultu persevero. Balasfalvae 22^{da} Julii [1]768.

Admodum Paternitatis humillimus in Christo servus
Vestrae P. Ignatius Vicarius Generalis manu
propria

/2v/ Admodum Reverendo in Christo Patri Joanni Delpini e S. Jesu Caesareo-Regio per Principatum Transilvaniae Missionario, mihi singulariter colendissimo. Cibirii

XXVI

/1r/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi singulariter colendissime!

Magnificus Dominus Michael Becze fert secum certae familiae valachicae ex Girod Legatum ad Paternitatem Vestram, qui non nisi patrocinium ejusdem in re posibilia, ac justa adversus impetorem suum exorat pro tempore,

qvo fors ab eodem impeterentur (rem ipsi uberius refereat oretenus, et Justitiae suae fundamentum, ac documentum eidem Patt. Vestrae exhibebunt) qvoad-si eidem familiae polliceri dignabitur, tota ad unionem se redituram appromittit. Qvare et ego demisse commendo eosdem supplicantes, qvo spem gratiosae Suae assistentiae ipsis promittere et consolatos facere, ac pro eundem Legatum et Dominum praetitt. Becze, de eo bene sperare, ac Unionem S. sic promovere dignaretur hac per oportuna occasione. In reliqvo jugi observantiae cultu persevero. Balasfalvae

Admodum Reverendae Paternitatis
23^{tia} July [1]768

humillimus in Christo servus
P. Ignatius Vicarius generalis manu propria

/2v/ Admodum Reverendo in Christo Patri Joanni Delpini S. J. Caesareo Regio Missionario Patri mihi colendissimo. Cibiry

XXVII

/1r/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi singulariter colendissime!

Indulgeri mihi peto, qvoad ad suas literas mihi gratiosas tardius me respondere contingat; Divina enim bonitas corporis debilitatem non levem, qvo me humiliaret, immittere mihi dignata est, ac praeterea rerum confusiones, et necessary brachy defectus, qvo Schism[at]icae insolentiae et audaciae refranari necesse foret, animum qvoqve, sicut et corpus lassum effecere; nunc paulum utrinque recreatus sum intelligens Ecclesias occasione meae visitationis in I. Comitatu Tordensi Unitis consignatas a R. Gubernio penes Unitos confirmatas esse. Qvoad mihi secretum respectu Suae Illustritatis Episcopalis perscripsit miratus sibi rem non fuisse communicatam, non fuit studiose factum, nihil enim secreti habemus, qvoad Paternitati admodum Reverendae coelatum velimus, dum aperire possumus; istud enim Episcopale petium me authore factum est, sed et mihi incidit post Paternitatis Vestrae a nobis discessum, et cum res non nisi tutissima /1v/ occasione (qvae mihi toto Tempore defuerat) significanda erat, consultius duxi tacendum, proevicens aliunde Illustrissimum Secretarium Pichlerium aliquid Paternitati qvoqve Vestrae de re rescripturum, nam si simpliciter oculitari istud a Paternitate Vestra ad Reverenda studiose voluissemus, utiqve non Pichlerio, qvoad suam in rebus habere cointelligentiam jam ante novi, sed alteri intentionem nostram

apperuissemus. Quaeso, nullam dignetur de nostra erga Eandem Confidentialia habere suspicionem; Deus moverat Paternitatem Vestram, ut tunc ad nos venerit, nam Episcopalis litera ad Majestatem consilio Paternitatis Vestrae admodum Reverendae submissa multum praefuisse videtur, ne Episcopus disunitus nominaretur; si hucusque id factum non est, et finis petiti Illustrissimi Episcopi non alter fuit, quam ut id ipsum impediretur. Caeterum quod istud ei denegatum sit, Deus voluit, nam multa adversus haereticos dicturus erat, quae si in lucem /2r/ venissent, fors plus Ecclesiae Suae nocuisset; ideo quaeso Paternitatem Vestram, ut istud secretissime apud se conservet, et deinceps quoque eodem, quo caepit zelo nos prosequi, et secundare dignetur, solam aeternam mercedem, et Dei gloriam respiciens. Negotium foeminae illius est sanatum, volebat decipere Paternitatem Vestram, sed optime factum, quod ad me remissa sit.

Aliud Rescriptum ego petieram, quod nempe pro Cleri Latini subsistentia in 150 Rh. flor. determinata Paternitas Vestra Viennae exopera est, cujus copiam demissi rogo, ut mihi transmittere dignaretur. Harum Latorem R. D. Archidiaconum Unitum perenixe commendo, rem ipse exponere poterit, meminisse dignetur Juvenum Commendatarum, a quibus jam duobus attestatum habeo, et quam primum ab aliis etiam obtinere Eidem transmittam; interea tamen superius rem indicaret sollicitare dignetur. Quibus piis affectibus commendatus persevero. Balasfalvae 14 Augusti [1]768.

Paternitatis Vestrae	humillimus in Christo servus
Admodum Reverendae	Ignatius Vicarius generalis manu propria

XXVIII

/1r/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi singulariter colendissime!

Duorum Adolescentium hic acclusas Testimoniales Eidem transmittam una cum propriis cujusvis literis, ut vel iis cognosci queat animus indoles, et capacitas; scribit et tertius Sinkaj, quod nequiverit excipere suas a Rdo Patre Professore, huic rursus rescripsi de facto, ut possit meas eidem R. P. Professori exhibere, sicque facilius attestatum impetrare. Expecto a tertio quoque Petro Aaron Jurista Pestinensi, ut de se Informationem quantocius mitteret, 4^{tus}, et 5^{tus} est Dominus Orosz, et Szakadati Cancelistae Guberniales, quos si censuerit hic patius accomodandos, contentus ero.

Praemissos vero duos quorum mitto attestata, seu modo promovere, sive simul cum aliis duobus, quod attestata spero quantocius me habiturum, commendare dignabitur, in arbitrio stat Paternitatis Vestrae admodum Reverendae. Testimoniales vero censerem /1v/ in vidimatis copiis potius, quam in originali Viennam mittendas, ne, si non consequeremur intentum, illae a nobis repetantur, quod tamen patrocinio ejusdem fretus futurum non spero. Et ideo summe oro Eandem dignetur totis viribus pro effectuanda hac conditione agere; hac re enim pro Clero, populoque Valachico utilius nihil unquam factum, fierique potest; siquidem habitis ejusmodi subjectis, uterque et promoveri, et protegi facilius poterit. Caeterum quoad hos Imunes concludo verbis Paternitatis Vestrae admodum Reverendae attestata a quaelibet mitti mittatur, caetera curae meae erunt. Praesentium Latoris Uniti Praesbyteri vidui Samuelis ex Szent Imbre unum filiolum in tutelam ejusdem, si fieri potest, demisse commendo suscipiendum. Dignetur Vitez Cancellistae non oblivisci.

Haec omnia uberius oretenus referet ad Reverendus Dominus Archidiaconus cathedralis Szakadati; dignetur mihi aperire occasionem simul conveniendi; /2r/ multa enim conferenda, et commendanda eidem haberem. Commendo me interea piis affectibus et persevero jugitur.

Paternitatis Vestrae
admodum Reverendae
Balasfalvae 2^{da} Septembris S.
N. [1]768

humillimus in Christo servus
P. Ignatius Vicarius generalis
manu propria

XXIX

/1r/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi singulariter colendissime!

Dabit veniam, quod in scribendo Eidem frequens admodum rursus esse caeperim; duo pagi Nyikula videlicet, et Szakalaj requisiverunt nos, ut ipsis in rerum suarum angustiis opem pro posse in congruis locis ferremus; et quid communitas Szakalaj universa complexa S. Unionem (uti advolutum documentum perhibet) sub spe assequendi a nobis ejusmodi patrocinii, quo mediante jus Jobagyionale Titt. Domini Comitis Josephi Banffy, cui titulo Bonificationis modernae per In. Thesaurariatum anno currentis tradita est, quoquo modo evadere posset, et ad Fiscum (cum sit pura fiscalitas) rursus redire. Fundamenta habet pro se 1^{mm} quod haec possessio pertineat ad

territorium Szik, quod est pura fiscalitas, idque literalibus Documentis apud expressum ejusdem Communitatis, harum videlicet Latorem habitis docetur. 2^{dum} bona Comitis praefati quae in usum limitaneorum cesserunt, erant per plures pagos dispersa, haec ve/1v/ro possessio integra, consequenter cum Fiscis Regii praejudicio. 3^{tium} Referunt Aulicum Mandatum venisse, ut ejusmodi bona fiscalia manerent penes Cameram, et bonificandi excontententur pecunia. Quod Mandatum attulisset modo Illustrissimus Carolus I. Frits de Rastanfeldt. Istud si verum est, facile se redimerent. Quare direxi ipsum ad praefatum consiliarium cum suis documentis, ut faceret Instantiam et ipsi supplicaret. Ego autem in favorem et consolationem ipsum, quod conversi sint, demissi rogo Paternitatem Vestram Admodum Reverendam dignetur praelaudatum Illustrissimum Dominum Consiliarium cum fienda ipsorum Instantia accedere, et preces earum paterne promovere, maxime cum res vergat tam in Bonum reale unionis, quam et Aerarj Regii emolumentum; quem admodum et ratione primi pagi Nyikula instare, ne Armenis traderetur; hi enim petunt, ut in tribus pagis Nyikula, Hésdát, et Révó populus penitus inde amoveretur et territorio Sz. Ujvár /2r/ applicarentur. Pro Nyikula militant haec puncta 1^{mum} quia sunt haereditary Nobiles et quidem magno numero, omnesque uniti, 2^{do} Thaumaturga effigies Beatae Virginis Mariae Claudiopolitana inde ducit originem, 3^{tio} publica devotio qualiter anno ibi celebratur et quidem cum indulgentiis plenariis Roma ruentur impetratis. 4^{to} Insigne et vetustissimum Claustum Calugerorum nunquam Schismate foedatum. Unde maximum foret S. Unioni et devotioni praejudicium etc. rogo resistat Paternitas Vestra admodum Reverenda, ne ista communitas, et religio Dei talem patiatur desolationem, est enim res conscientiosa, et scandalosa. Quibus intellectis Sua Majestas Sacratissima, spero nequaquam Armenorum petito deferret quantum ad Nyikula, modo petit Sua Majestas circa trium pagorum istorum emolitionem, In. Thesaurariatus Sentimentum; credo me intellexerit, quibus inter millena persevero idem semper miser peccator, et

Paternitatis Vestrae
Admodum Reverendae
Balasfalvae 3^{tia} Septembris
[1]768.

humillimus in Christo servus
P. Ignatius Vicarius generalis
manu propria

/2v/ Attestatum acclusum dignetur remittere.

XXX

/1r/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi singulariter colendissime!

Placuit Deo, et Praesuli meo, ut a munere Vicariali amoverer (quod Paternitati Vestrae admodum Reverendae innotuisse nihil dubito) et ad docendam Poesim, et Rhetoricam disponerem, utque ad Regium SS. Trinitatis Monasterium, quod arctiori disciplinae Religiosae subiectus sit, transponerem; quia ordinatione Episcopali ego quidem quantum ad Spiritualem meum profectum omnino sum contentus; id unice doleo, quod tempore hoc, quo vinea Domini cumprimis excolenda foret, vilem meam operam (uti Deo Authore caeperam) adhibere, et continuare nequeam paucis aliunde existentibus operariis. Ultimas fors has a me leget literas eo, quod regula nostra sive mittere, seu recipere ab aliquo literas, vetet. Unde ne has quidem Eidem scripturus eram, nisi negotium Adolescentum illorum medio Paternitatis Vestrae admodum Reverendae inchoatum me urgeret et praesens haec occasio tuta se mihi obtulisset. Rogant commendati adolescentes illi quorum Testimonia in Eiusdem manibus existunt, ut aliquid certi ipsis perscriberem hoc adhuc autumno circa conditionem Viennensem; ut scirent semet dirigere, quid interea **/1v/** ipsis agendum foret, quod autem istud tam repente fieri nequeat, bene scio, quid autem iisdem rescribi possit non invenio, nisi Eadem Paternitas Vestra mihi quidpiam consilii suggererit. Quod ut faceret summe exoro. Praesentium vero Latorem Unitum Praesbyterum, in cuius causa ipsemet Viennae satis egi, Eidem perenixe commendo, quo eundem plene audire, et ubi censuerit, commendare non dedignaretur, me autem pristino benevolentiae, et favoris affectu amplius prosequi et fovere quemadmodum imo amplius desolatae Ecclesiae hujus sortem, et negotia sibi commendata habere, et cum iis, qui ad ejus curam vocati sunt, in rebus agendis se deinceps quoque cointelligere. Quibus me peccatorem in Sacras Eiusdem preces commendans jugi observantiae cultu persevero. Balasfalvae 8^{va} octobris [1]768.

Paternitatis Vestrae
admodum Reverendae

humillimus in Christo servus
P. Ignatius manu propria

/2r/ PS: Si Domino Agenti quidpiam scripturus est, dignetur addere, ut ea, quae mihi circa suum statum postremo scripserat, Suae Illustritati perscriberet; ego enim parum, aut nihil valeo, et nec scribere ipsi audeo, ne fors ansam suspicandi quibus dum darem. Rogo autem demississime, ne ulli

Religioso Balasfalvensi quoad meam personam concredat semet, si me redamat, et mihi consulit. Domino Agenti scriberem aliqva sed metuo quoad Dominus Stephanus ibi mansurus est, ne intelligens me eidem scripsisse, aliud quidpiam cogitet. Sed haec omnia soli secretissimo conservanda rogo, non quod aliqvid male contineant, sed ne detur occasio cuiquam sinistre de nobis suspicandi uti hactenus observavi, quamvis nihil nisi in propagationem Unionis S. egisse, et scripsisse me conscius mihi sim, et Testem habeam Reverendam Paternitatem Vestram, literasque meas ad eandem frequentissime datas. Fino quantum vel ipsum D. Ill. Episcopum ubique tuitus sim, Eadem Paternitas Vestra ad Reverenda optime novit, et literae meae testimonium perhibere semper poterunt.

/2v/ Si contingeret Paternitatem Vestram ad Reverendam Vincium divertere dignetur Carolinensem superiorem Domus Nostrae Reverendum Patrem Alexium convenire, qui mihi intimus est, is plura de nobis eidem referre poterit.

Admodum Reverendo in Christo Patri Joanni Delpini e S. Jesu Caesareo Regio per M. Transylvaniae Principatum Missionario, Patri mihi singulariter colensidimo. Cibinÿ

XXXI

/1r/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi singulariter colendissime!

Quia intercesseram intuitu proelis Spectabilis Domini Sztrézsa praesentium Latoris, quatenus unum Ejusdem filiolum ad domum suam (si fieri possit) suscipere dignaretur, rursus Eidem Paternitati Vestrae mihi multum amatae, et amplius amandae demisse supplico pro hoc misericordiae opere praefato Domino praestando.

De aliis vero rebus sicut nec cogitare ita nec sollicitam me esse mihi licet; caeterum grata tamen erit mihi Ejusdem litera de iis, quae consolationi mihi esse possent, si dignum me sua Epistola existimaverit. Quantum enim Eandem desiderem, literis exprimere nequeo. Ut ergo ex parte saltem leniatur desiderium meum, literam saltem legisse Ejus, si potero. Satis pro nunc habeo. Qveis dum me expertis amoris, ac sincerae benevolentiae affectibus ultranee commendo, jugi Ejusdem veneratione persevero. Balasfalvae 1^{ma} novembris S. V. [1]768.

Paternitatis Vestrae
Admodum Reverendae

humillimus in Christo servus
P. Ignatius manu propria

/2v/ Admodum Reverendo in Christo Patri Joanni Delpini e S. Jesu
Caesareo Regio Missionario e mihi singulariter colendissimo. Cibinÿ

XXXII

/1r/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi singulariter colendissime!

Qvod litera mea ad Paternitatem Vestram exarata gratissima in conspectu ejusdem extiterit, ut ut tali indignus affectu, habeo gratias quas possum maximas, percepi et ego desideratissimas Ejusdem, partim vere jucundas nimirum de compraehenso Impostore Sophronÿ fratre, ast altera ex parte, unde me absolutum, seu negotium Ecclesiarum Thordensium extra ultraneas chrisas positum censebam, novas praevideo totius populi, ac cleri circa partes Thordenses commorantis confusiones ex Guberniali Commissione noviter (prout dignatur scribere per Schismaticos impetrata exoriturus; caeterum dubito, an recenter datam Commissionem, vel vero priorem, ad quam Tabula fecit relationem antequam ego Paternitati Vestrae per Dominum Sztrézsa scripsissem, intelligat per verba: Impedire conatus sum novam Commissionem sed frustra egi ... et infra: Tabula Tordensis non misit ad id tempus testes literas, fuisse hae Templa tradita praemissa investigatione, imo vero jam tres plane testimoniales hujusmodi misit, et specialiter modo ante ingressum Domini Sztrézsa Cibinium de hoc responsum est Gubernio Praesidente in Tabula Supr. Comite Kalnoki, quae Informatio si non/1v/dum penetravit ad R. Gubernium, erit factio Notarÿ Bogácsi, quae optima occasio foret ad evincendum ipsum esse fautorem Schismaticorum, dignetur quaesio de istis me informare. Qvod vero quoad tria illa puncta desiderata hic nunc inservire nequeam, tota ratio est Eremias Thordensis Archidiaconus cum impetratis Gubernialibus Commissionibus, quibus populum ad perseverandum in Schismate confirmavit, et conversos etiam fors seduxerit; nec possum ista eo usque appramittere, quoad ille nobis ut Apostata non fuerit transpositus, et tunc spero integros pagos ad unionem convertendos, rogo iterum ne hanc redisserat Viennam perscribere. P. Philotheus autem jacet, ex parte Suae Illustritatis dicit P. Jacobus, quod simile quid exhibuerit Paternitati Vestrae caeterum plura et majora speramus futura visitatione relatuos, et certiora, dum spem venturi Episcopi deposuerint disuniti, modo adhuc manent indifferentes. Nihilominus tamen dabo in Commissis Locorum Archidiaconis, ut faciant relationes quid

DANIEL DUMITRAN

interea factum aut fiat. Istud quidem indubitatum est, quod /2r/ si Eremias nobis tradetur et res Ecclesiarum in Thordensi Comitatu transpositarum sopiverit tandem, major pars redibit ad unionem, maxime si cum ordinatis in Valachia exemplum statuatur. Plures Instantias intuitu Ecclesiarum in locis ubi quartalitas invenitur sollicitandarum, Regio Gubernio praesentandas habemus, sed non scio quando res oportunius posset promoveri, et quomodo. Si possibile est dignetur ad nos divertere ad breve tempus, ut plura confere valeamus. His me piis affectibus commendo et jugi observantia persevero

Paternitatis Vestrae admodum Reverendae
Sig. Balasfalvae

PS: Dignetur invigilare an Schismatici fraequentent Bruentalium, et quidem Secretario Schismaticorum factum, quid item ille Cibiniensis Archidiaconus agat, et cum quibus se cointelligat Consiliariis. Qvos Paternitatis Vestra voluit a me nominari, ut Viennam ad fundationes Regias mittere posset, duos adhuc praeter Orosz Cancellistam habeo, Davidem Kályáni et Andream Motok, hos audeo ipsi Majestati commendare, dignetur curam hujus quoque rei habere.

XXXIII

/1r/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi singulariter colendissime!

Malum de Domino Agente Nyagoe nuncium mihi Genitor ejus attulit sed incertum, quod nimirum cubile ipsius cum tota suppelectile sua obsigillari quispiam curaverit, sed quis, aut quare nondum scimus quamvis et de primo dubitemus; interim tamen dignetur se informari curare (sed non summo secreto) an sit aliquid in re et si ita foret, dignetur suum Clientem contra inimicos protegere, quod numerus est infinitus. Alterum est, ut admonere dignaretur Suam Excellentiam Generalem, ut circulares pro Principatum mitteret, quo omnes recenter in Valachia, Moldavia et Banatu ordinati comprehendantur et Cibinium transmittantur in detentionem; quotidie enim ad nos deferunt continuo ire, et redire ex alienis Provinciis ejusmodi lupos, hicque suum virus fabulosus in populo dissimulare. Ego quidem signavi aliquo apud me ad

simplicem relationem et ideo donec uberius et certius informatus fuere, mittere non audio, sed multo consultius erit si Sua Excellentia circulare dederit per Provinciam. Tertius erat, ut dignaretur ne certiozem /1v/ reddere de eo, an proposuerit Paternitatis Vestra alieni Viennae Juvenes a me Eidem commendatos nec ne. Ego enim intelligens ex Paternitate Vestra, et maximam spem ab eadem datam habens, quod nimirum quatuor aut 5^{qve} Adolescentes absque omni difficultate possit Viennam ad studia promovere 3^{ties} jam commendavi, et modo 4^{tum} Reverendi D. Archidiaconi Claudiopolitani filium praehisicum, optimum alias studiosum morigerum et pium, magnae proin expectationis Adolescentem perenixe commendo, cui ego spem a Paternitate Vestra datam significavi, et jam supplico pro hac Gratia. Alterum vero Motok dictum ita pariter audeo commendare, ut amplius neminem. Hic enim fors in tota Transylvania inter omnes nationes suae aetatis quoad prudentiae ingenis, et aliarum qualitatum non ut se superiorem, sed vix parem habebit. Pro his itaque uti et Pro Domino Orosz, et studente Adolescentulo Kalyiani gratioso pariter atque excellentis ingeny demmississime rogo Paternitate Vestram iterum iterumque, dignetur me de hoc informare /2r/ an videlicet fieri poterit aliquid ex re praemissa et benesperata nec ne.

4^{tum} intellexi quendam Marsinai nomine maximum Schismaticum qui falsas literas nomine Majestatis confecerat cum aliis pro Sophronio, modo jam impetrasse Viennae stipendium cameraticum pro parte Transylvaniae, et quod hic potenter agat causam istius Tuntza Viennae, hic idem praeter suum praemissum facinus fuerat in detentione Cibiniensi. Haec et plura alia circa ipsum rescire poterit ex Domino Szakadati Cancellista Guberniali. Quae si ita forent, non esset abs re significare Majestati, ut hunc quoque capi curaret, anno elapso quidem me ibidem existente Viennae frequentabat jura cum Farkas.

5^{tum} an non sit periculum secretum aliquid per Postam scribere Viennam praeterea, quod soleant apprire Magistri Postarum literas. Harum Latore Praesbyterum ex Dérsa Popa Jon cum quartalitate Unitorum mitti Cibinium, ut instaret pro Ecclesia dignetur committere Domino Szakadati, ut ipsi faciat, et promoveat eatenus Memoriale. His me piis precibus commendatus jugi observantia persevero.

Paternitatis Vestrae
Admodum Reverendae

humillimus in Christo servus
Ignatius Vicarius Generalis manu
propria

DANIEL DUMITRAN

/2v/ PS: Dignetur me de eo quoque certiorare, an Praesbyteri negotium, quod circa Cleri exemptionem versabatur, quodque commendatum esse ab Illustrissimo, scripseram Paternitati Vestrae, sit assumptum, et decisum in Gubernio.

XXXIV

/1r/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi colendissime!

Si fieri posset, ut Reverendissimo Patre Philotheo Lászlo Monasterij Sanctissimae Trinitatis Praeposito unum adhuc exemplar Latinum tantum Decreti Visitorij Paternitas Vestra exoperaretur, gratam, et necessariam rem nobis praestaret; dignetur proinde hac de re esse sollicita et per praesentem nostrum Religiosum e Maksina cujus intuitu et Suae Excellentiae scripsi, et Paternitati Vestrae admodum Reverendae ejusdem causa perenixe comendo, aut vero per Dominum Archidiaconum Eliam, quem Reverendissimus Pater Philotheus secum ad visitationem evocat, transmittite illud exemplar, Germanicum opus non est: quia cessi /1v/ meum eo, quod in partibus Militaribus visitanti sit duntaxat necessarium.

Rescripti insuper hac occasione Suae Excellentiae intuitu Schismaticorum hujus Dominij ratione quorum venerat ad Suam Illustritatem ejusmodi R. Gubernii Intimatum, ut Sua Illustritas redderet rationem, quare ipsos ad sacra Unitorum frequentanda cogat. Exposui id falsum esse; nemo enim cogit ipsos, sed conventicula solummodo ipsorum, prohibemus, caeterum si placet ipsis vicinas Ecclesias non unitas frequentare, liberum est. Rogavi Suam Excellentiam, ut ejusmodi non Unitorum quaerelis, et expositionibus Episcopum visitantem ne obruerent, sed inte/2r/rea seponerent. Aliunde maxima Dominij hujus pars ad Unionem S. rediit, et reliquos redituros speramus, dummodo per R. Gubernii rescripta non insolescant, pro quo etiam humillime rogo Paternitatem Vestram dignetur Suam Excellentiam eatenus disponere, ut si quae deinceps non Unitorum expositiones, et praetensiones R. Gubernio fierent, interea, donec visitamus, seponantur, et dissimulentur, ego futura septimana exhibo interea piis me commendo precibus, et maneo

Paternitatis Vestrae
Admodum Reverendae

humillimus in Christo servus
Ignatius Vicarius Generalis manu
propria

XXXV

/Ir/ Admodum Reverende in Christo Pater mihi colendissime!

Dominus hic Archi Diaconus opus habet commendatione Paternitatis Vestrae admodum Reverendae apud Suam Excellentiam Generalem, ut tandem liberaretur a non Unitorum nexis, et impetitionibus, quarum causa extant Calvinistae, prout totum negotium ex eodem uberius perspicere dignabitur commendo proinde zelo Paternitatis Vestrae eundem, simul, et Ecclesias Carolinense, ne quo casu praevaleant 100 aurei non Unitorum Carolinensium S. Unionis defensionis, scio bene, qui patrocinator ipsis ob dictam summam, sua autem Excellentia Episcopalis viderit, ne in suo Dominio scandala fiant, et non Unitorum favores; perscribet Paternitati Vestrae Religiosus noster Carolinensis hujus rei circumstantias quas Suae Excellentiae Generali referre non dedignabitur. Dignetur quaeso illa duo Decreta nobis **/Iv/** hac occasione transmittere; iterum rogo, et speciali curae commendo Carolinam ne aut Ecclesiam aut fundum pro Ecclesia agvirant aliunde sensim convertuntur, quodsi vero viderint, et experti fuerint Dominorum Terrestrium, et aliorum favores spe freti acqvirendae Ecclesiae alios quoque impedirent, et a nobis attrahent reliqui perversi.

Ad haec condicitus precor, ut hoc medico medicinali liqvore sanus, et incolumis uti valeat, meque devotis Paternitatis Vestrae affectibus commendo, et persevero. Balasfalvae

Admodum Paternitatis Vestrae

humillimus in Christo servus
Ignatius Vicarius Generalis Episcopi
Fogarasiensis manu propria

**DIN CORESPONDENȚA EPISCOPIILOR
VASILE ERDELYI ȘI IOSIF POP SZILÁGYI CU
ALEXANDRU STERCA ȘULUȚIU**

ADRIAN APAN

RIASSUNTO. DALLA CORRISPONDENZA DEI VESCOVI VASILE ERDELY E IOSIF POP SZILÁGYI CON ARCIVESCOVO ALEXANDRU STERCA ȘULUȚIU. La remarcabile attività dei due vescovi di Oradea e la propria idea di questi, in quel che riguarda l'orientamento confessionale della Diocesi, hanno imposto a questi un statuto di un'apparente autonomia religiosa verso la nouvo costituita Diocesi greco-cattolica. Di conseguenza, le personalità clericali greco-cattoliche di Oradea, partecipanti agli eventi politici del loro periodo, sono entrati in una contraddizione con l'arcivescovo Alexandru Sterca Șuluțiu, considerando che la Diocesi di Oradea non poteva evolare che essendo più vicina al rito latino. L'arcivescovo Alexandru Sterca Șuluțiu ha cercato però, avendo una concezione totalmente diversa di avvicinarsi gli vescovi greco-cattolici del rito e degli tradizioni orientali, nello spirito dei suoi antenati di Alba-Iulia e Făgăraș. Comunque, queste rotture, al livello di concezione religiosa, sono rimaste nel tempo, infatti, in collegamento con gl'inizzi di ciascuna Diocesi.

Activitatea celor doi episcopi greco – catolici de la Oradea, Vasile Erdeli (1843 - 1862) și Iosif Pop Szilaghi (1863 - 1873), a fost mai mult decât remarcabilă pentru istoria Episcopiei greco – catolice de Oradea. Cei doi episcopi, în același timp și oameni politici, au participat la unele evenimente istorice semnificative pentru istoria românilor din Transilvania și s-au impus, din postura pe care o dețineau, ca personalități de prim rang, alături de oamenii politici profesioniști ai timpului, care au militat, uneori în funcție de context, pentru recunoașterea statutului politic și național al românilor transilvăneni. Activitatea acestora a mai fost evocată de unii cercetători, care au dovedit, destul de clar, gradul de implicare al celor doi episcopi de la Oradea în contextul politic al Transilvaniei înainte și după

anul 1848, dar și în problemele legate de recunoașterea statutului Bisericii greco – catolice din Transilvania.¹

Evenimentele revoluționare ale anului 1848 s-au încheiat într-un mod nu foarte favorabil pentru Biserica greco – catolică,² dar mai ales pentru cea romano – catolică, întrucât unii ierarhi au împărtășit parțial idealurile liberale ale revoluției ungare și, astfel, au intrat în conflict cu puterea imperială vieneză, care a încercat după înăbușirea luptelor să reglementeze situația prin realizarea unor anchete juridice serioase, încheiate cu procese în urma cărora mai multe personalități ecleziastice cu renume au fost acuzate și pedepsite pentru infidelitate față de imperiu și pentru împărtășirea idealurilor revoluționare. În această situație s-au aflat episcopii Ioan Lemeni, care a și fost obligat să – și dea demisia, și Ladislau Bémer, care a părăsit, de asemenea, scaunul episcopal. Anchetele care s-au realizat l-au vizat la un moment dat și pe episcopul Erdeli, care avea în acest sens mai multe *precedente*, simpatiile lui față de principiile revoluționare liberale maghiare fiind destul de cunoscute în cercurile vieneze. Însă,

¹ Vezi în acest sens doar câteva lucrări: Radu, Iacob, *Istoria diecezei române unite a Orăzii Mari scrisă cu prilejul aniversării a 150 de ani de la înființarea aceleia*, Oradea, 1930, pp. 107 – 163; Bârlea, Octavian, *Mitropolia bisericii române unite proclamata în 1855 la Blaj*, în *Perspective*, X, 1987, *passim*; Boroș, Ioan, *Anul 1848 și sinoadele protopopești și cel diocezan din eparhia unită de Oradea Mare*, în *Cultura creștină*, X, nr. 4, 5, 7, 8, 9 – 10, pp. 82 – 91, 116 – 122, 199 – 206, 273 – 284; Călușer, Iudita, *Episcopia greco – catolică de Oradea. Contribuții monografice*, Oradea, 2000, pp. 209 – 256; Bariț, George, *Părți alese din istoria Transilvaniei pe două sute de ani în urmă* (II), II, Brașov, 1994, pp. 616 – 625; Bocșan, Nicolae, Cârja, Ion, *Biserica română unită la Conciliul ecumenic Vatican I (1869 - 1870)*, Cluj – Napoca, 2001, p. 149 – 227; Mihoc, Blaga, *Justiție și moralitate*, Oradea, 2000, pp. 88 – 136; Moldovan, Micu, Ioan, *Acte sinodali ale baserecei de Alba Iulia și Fagarasiu*, Blaj, 1869, I, *passim*; Mircea, Ioan, *Demersurile prelaților români greco – catolici pentru statutul mitropolitan*, în *Anuarul Institutului de Istorie Cluj – Napoca*, Cluj, XXXV, 1996, pp. 184 – 209; Retegan, Simion, *Delegația națională de la Viena din 1850. Contribuția lui Alexandru Sterca Șuluțiu*, în *Anuarul Institutului de Istorie Cluj – Napoca*, Cluj, XXXVII, 1998, pp. 101 – 207; Suciu, Dumitru, *Alexandru Sterca Șuluțiu și mișcarea națională românească*, (I), în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie A.D.Xenopol*, Iași, XXV, 1988, 2, p. 81

² Vezi mai nou și studiul profesorului Gorun Gheorghe, *O nouă perspectivă asupra Revoluției de la 1848 în Dieceza Greco – Catholică de Oradea. Contribuții documentare*, în *Sub semnul schimbării. Studii de istorie a românilor din Partium*, Oradea, 2002, p. 107 – 119 unde autorul prezintă destul de limpede, desigur pe baza unor documente de arhivă, parametrii revoluției de la 1848 din Partium. Tot aici, același autor, dovedește acordul tacit care a existat între autoritățile revoluționare comitatense din Arad și ierarhia ecleziastică ortodoxă, ambele grupându-și eforturile pentru rechiziționarea unor parohii greco – catolice în mod abuziv

episcopul Erdeli, personalitate cu un talent diplomatic excelent, și-a revizuit rapid atât atitudinea față de Curtea de la Viena, cât și față de revoluționarii unguri pe care chiar i-a dezavuat la un moment dat, pentru a-și reorienta activitatea, cu o abilitate de invidiat, față de noua situație impusă de înfrângerea revoluției.

Erdeli nu a fost însă singurul personaj important al epocii respective care a cochetat cu liberalismul maghiar. Inițial, atât unii politicieni, cât și personalități ecleziastice, au crezut sincer în cauza revoluției așa cum a fost prezentată, dar – ulterior – situația s-a dovedit a fi deosebit de confuză impunând astfel modificarea substanțială a unor opinii politice.

Încă din anul 1848, primele inițiative în scopul dobândirii statutului mitropolitan au aparținut episcopului greco – catolic de la Oradea. Acesta i-a împărtășit lui Ioan Lemeni ideea sa în privința începerii demersurilor pentru restabilirea mitropoliei Transilvaniei. Sinoadele protopopești care au avut loc înaintea convocării sinodului diecezan de la Oradea din 29 august – 1 septembrie 1848, au dovedit faptul că mai mulți clericii din dieceza de Oradea doreau realizarea acestui fapt. Un lucru rămâne însă clar și anume că în final episcopul Erdeli a dezavuat acest sinod și l-a dizolvat nerecunoscându-i niciodată validitatea, probabil datorită divergențelor de opinii din rândul membrilor sinodali.³

Inițiatiile lui Erdeli au continuat și în anii următori, așa cum s-a întâmplat în anul 1850, când, la Viena fiind, episcopul și-a manifestat dorința pentru constituirea unei mitropolii și a încă două episcopii greco – catolice. Pentru aceasta diplomatul Erdeli a pus în circulație unele argumente deosebit de persuasive care au avut succes în sensibilul mediu politic vienez, dar și în cel ecleziastic ungar, convinge astfel de necesitatea îndeplinirii acestui act. Dar, cu toate abilitățile sale de diplomat, episcopul nu ar fi izbutit în demersul său dacă nu ar fi obținut sprijinul și convingerea primatului Ungariei, Ioan Scitowski, și a mediului politic vienez. Oricum, episcopul a reușit să sensibilizeze cercurile catolice despre pericolul pe care l-ar fi reprezentat revirimentul Ortodoxiei.⁴ Desemnarea comisiei pentru dezbateră problemelor legate de constituirea noilor dieceze, din martie 1850, în frunte cu episcopul Erdeli, desfășurarea lucrărilor conferinței întregului cler greco – catolic de la Oradea din 10, 11 și 12 iunie 1850, care a emis o serie de propuneri, desfășurarea sinodului electoral de la Blaj, din 30 septembrie 1850, constituirea unei noi comisii la Oradea, care și-a deschis lucrările la 14 respectiv 20 – 23 septembrie 1851, condusă tot de Vasile

³ Radu, Iacob, *op. cit.*, p. 115 – 116; Boroș, Ioan, *op. cit.*, *passim*

⁴ Vezi toată problematica la Mircea, Ioan, *op. cit.* p. 187 - 207

Erdeli, au creat un precedent clar al soluționării pozitive a dorințelor lor, aceștia beneficiind de ajutorul tuturor forurilor superioare politice și ecleziastice competente.⁵ În final, după toate demersurile întreprinse de către Erdelyi, în decembrie 1853, Papa Pius al IX –lea a anunțat instituirea Mitropoliei greco – catolice și înființarea a încă două episcopii la Lugoj și Gherla, iar în 1855, s-a și celebrat la Blaj ceremonia inaugurării acestei instituții religioase.

Cu toate eforturile depuse în vederea dobândirii statutului mitropolitan, Vasile Erdeli i-a trimis, la 23 februarie 1855, o scrisoare lui Alexandru Sterca Șuluțiu, acum în calitatea de mitropolit, prin care îi recunoștea acestuia meritele deosebite pe care le – a avut în realizarea demersurilor pentru constituirea mitropoliei cu toate că autorul scrisorii a fost motorul în această chestiune. Totodată, era amintită atitudinea favorabilă "*... a Patriarchului Romei*" care era convins de meritele și virtuțile mitropolitului și, de aceea, acesta din urmă și-a exprimat în mod clar recunoștința prin semnele de onoare și prin drepturile care au fost conferite lui Șuluțiu, în calitatea sa de consilier al tronului apostolic și de conte roman.

Primele fraze ale scrisorii relevă optimismul deosebit, dar și bucuria obținerii statutului mitropolitan, pe care episcopul Erdeli le manifesta față de Alexandru Sterca Șuluțiu, cu toate că cunoștea foarte bine – chiar mai bine decât mitropolitul – toate etapele premergătoare înfăptuirii lui, participând efectiv și fizic la toate demersurile întreprinse în acest sens. Mai departe, episcopul continua în același fel expunerea, exprimându-și sincerele sentimente față de mitropolit, a cărui demnitate personală ar fi câștigat un mare prestigiu prin numirea în scaunul mitropolitan, act care s-a împlinit numai datorită virtuților personale. Excelent diplomat, episcopul Erdeli, bun cunoscător al tuturor dedesubturilor politice și diplomatice, se arăta față de mitropolit, destul de entuziasmat datorită îndeplinirii dezideratelor clerului greco – catolic de la 1855 încercând oarecum să-l impresioneze pe acesta prin atitudinea sa cordială.⁶

Episcopul Erdeli îi mai amintea cu acel prilej mitropolitului despre misiunea pe care trebuia să o desfășoare nu numai în *Sionul Domnului*, dar și în fruntea națiunii române față de care trebuia să-și asume și un rol politic, fapt pe care, de altfel, mitropolitul l-a făcut deja de câțva timp. Oricum, un important punct în viziunea episcopului Erdeli rămânea "înaintarea Sfintei Uniri" și consolidarea noii arhidieceze, dar și a tuturor episcopiilor greco – catolice românești. Pentru realizarea acestora Erdeli cerea "*... a Totpotintelui Domn*" ajutorul și binecuvântarea pentru mitropolit.⁷

⁵ *Ibidem*

⁶ Direcția județeană Cluj a Arhivelor Naționale, *fond Alexandru Sterca Șuluțiu*, act. 209, f. 1

⁷ *Ibidem*

Odată obținut, în viziunea episcopului Erdeli, statutul mitropolitan trebuia să consolideze semnificativ Unirea religioasă și să întărească din punct de vedere religios comunitățile ecleziastice. În acest sens, arhipăstorirea lui Șuluțiu era văzută ca o posibilitate de întoarcere a națiunii române din Transilvania "*cătră părinții cei dulci*", adică în sânul Bisericii catolice⁸ (vezi anexa 1).

Printr-o altă scrisoare, din 12 mai 1855, episcopul Erdeli îi răspundea mitropolitului la scrisoarea emisă de acesta, cu numărul 299/1855, în problema folosirii în mod oficial de către Șuluțiu a titulaturii de mitropolit. Răspunsul lui Erdeli a fost și de această dată concludent și foarte limpede, el considerând că titulatura de mitropolit se putea folosi oficial chiar începând cu primirea acesteia. Chiar dacă, din rândurile scrisorii se poate deduce respectul și supușenia pe care o afișa episcopul Erdeli, autoritatea, diplomația și prestigiul său erau recunoscute și de către mitropolit, care considera necesară consultarea acestui în diverse probleme. În scrisoarea sa, Șuluțiu îi comunica episcopului că el folosea deja titulatura de mitropolit în toate actele oficiale încă de la primirea acesteia. Totodată, el se declara un susținător al drepturilor canonice și al datinilor orientale⁹ (vezi anexa 2).

Episcopul care i-a urmat lui Vasile Erdeli, Iosif Pop Silaghi, s-a remarcat printr-o activitate deosebită pe care a desfășurat-o în scopul susținerii învățământului confesional impunându-se și el ca o personalitate a Episcopiei greco – catolice de Oradea. S-a remarcat în special prin intervenția și contribuția sa la lucrările Conciliului Vatican I, la care a participat alături de mitropolitul Ioan Vancea de Buteasa.¹⁰ Orientarea teologică a episcopului Iosif Pop Silaghi, ca și a antecesorului său, a fost una prin excelență latinistă, fapt pentru care a intrat, nu de puține ori, în conflict cu mitropolitul Șuluțiu. Părerile acestuia, de fapt destul de bine cunoscute de toți, erau de esență orientală susținând uzitarea practicilor bisericesti orientale în Biserica greco – catolică. Astfel, mitropolitul a contestat circularele episcopului Iosif Pop Silaghi, deoarece acesta a încercat de câteva ori să încalce disciplina ierarhică și chiar autoritatea Blajului. În viziunea lui Iosif Pop Silaghi, Biserica greco – catolică trebuia să se apropie cât mai mult de Biserica romano – catolică pentru că numai așa se putea ajunge la ridicarea prin cultură a poporului român. El a pledat, în general, pentru o activitate coordonată cu latinii, fiind împotriva oricăror legături cu ortodocșii care, în concepția episcopului Iosif Pop Silaghi, nu ar putea ajuta cu nimic la nici un fel de progres poporul român din Transilvania.¹¹

⁸ *Ibidem*, p. 2

⁹ *Ibidem*, act 210

¹⁰ Vezi activitatea acestora la Bocșan, Nicolae, Cârja, Ioan, *op. cit.* p. 149 – 227

¹¹ Suci, Dumitru, *op. cit.*, III, XXVII, 1990, p. 60

Scrisoarea din 19 ianuarie 1864,¹² trimisă de Iosif Pop Silaghi către mitropolitul Șuluțiu era, de fapt, un răspuns al primului la o scrisoare a acestuia în care punea în evidență conflictele de idei care existau între cei doi. Încă de la început, Iosif Pop Silaghi se declara nemulțumit de atitudinea mitropolitului și de modul în care înțelegea acesta să-și exercite autoritatea arhiepiscopală. Ingerințele acestuia, respectiv încercările lui de a pune o nouă ordine în sistemul de organizare și de conducere episcopală, s-au lovit de soliditatea principiilor sale teologice, Iosif Pop Silaghi fiind decis să-și susțină propria viziune teologică chiar cu riscul de-a deteriora relațiile cu mitropolitul. Toate acestea pentru că Șuluțiu, în virtutea poziției sale ecleziastice, a încercat mereu să atragă atenția episcopilor săi că el și-ar fi putut impune, în caz de necesitate, punctul de vedere.¹³ Cu această practică Iosif Pop Silaghi s-a obișnuit, trebuie s-o spunem, destul de greu, sau, poate, niciodată, dacă ținem cont și de faptul că el a avut păreri diferite, pe care le-a și expus, mai târziu (1869 - 1870), chiar în cadrul Conciliului, în fața lui Ioan Vancea. De aceea, în continuarea discursului său, s-a remarcat tendința generală de a se sustrage și chiar de a nu recunoaște autoritatea mitropolitană considerându-se, la un moment dat, subordonat doar Scaunului Apostolic care, numai el, l-ar putea condamna pentru propovăduirea eventualelor învățături greșite. Autonomia autorității sale episcopale o fundamenta pe principii teologice solide pe care Iosif Pop Silaghi le-a folosit ca argumente în disputele sale cu mitropolitul.¹⁴

Totuși, Iosif Pop Silaghi recunoștea sinceritatea superiorului său, zelul și bunăvoința sa pentru care îi aducea multe mulțumiri. Totodată, se angaja să-i trimită 20 de exemplare din *Catehismul Unirii*, pe care Iosif Pop Silaghi spera ca mitropolitul să le primească cu bucurie și mângâiere sufletească. În general, tonul scrisorii este unul categoric, Iosif Pop Silaghi propunând un discurs la nivel de egalitate cu mitropolitul față de care nu avea nici un sentiment de subordonare. În acest sens, concepția episcopului de la Oradea se desprinde în mod cât se poate de clar, el fiind și un susținător fervent al Unirii românilor cu Biserica Romei considerând acest act o necesitate, în lipsa căruia poporul român din Transilvania nu ar fi beneficiat de "lumină". Dar, în concepția episcopului Iosif Pop Silaghi, această luminare prin cultură nu s-ar fi putut realiza fără o apropiere reală de Biserica latină și de regulile ei. Ca exemplu, Iosif Pop Silaghi a adus în

¹² Vezi și la Dumitru Suciuc în studiul menționat la nota anterioară

¹³ Direcția județeană Cluj a Arhivelor Naționale, *fond Alexandru Sterca Șuluțiu*, act 182, f. 1

¹⁴ *Ibidem*

discuție cazul Bucovinei, unde s-au introdus, grație guvernului german, științele teologice după sistemul institutelor catolice și astfel, regiunea a reușit să progreseze substanțial în cultură. Tot aici era amintit și cazul Blajului, care a trecut printr-un proces asemănător.¹⁵

În altă ordine de idei, Iosif Pop Silaghi îi aducea aminte mitropolitului de activitatea iezuiților (*călugării cei renumiți*), despre care a afirmat că au trasat o direcție precisă și sigură pentru Biserica Unită. În acest sens, Biserica latină era considerată ca singura Biserică adevărată, fondată de Cristos, iar relația cu Biserica Unită era una de dezvoltare în paralel "de coordinare...să emulăm împreună" și nu una de subordonare. Ideea unei eventuale afiliere cu ortodocșii, sau cu oricare acatolici, era considerată ca un act care ar fi dus, cu siguranță, la regres. Totuși, trebuiau păstrate unele practici orientale, dar această practică ar trebui să fie cât mai sumară.

Pe bună dreptate putem afirma că episcopul de la Oradea Iosif Pop Silaghi, i-a dat mitropolitului o adevărată lecție de istorie și de teologie bine fundamentată pe principii teologice. Tot cu această ocazie i s-au adus lui Șuluțiu numeroase acuze, el fiind învinuit că ar susține procedura de introducere în sinod a unor mireni. Această practică l-a supărat foarte mult pe Iosif Pop Silaghi, el considerând că în acest mod s-ar putea ajunge la desființarea autonomiei bisericești care fusese dată de Cristos episcopilor, iar puterea ecleziastică singură trebuia să conducă chestiunile de ordin intern, fără nici un amestec din exterior al puterii civile. Un asemenea sinod contestat de Iosif Pop Silaghi a fost cel din districtul Lăpușului, condus de protopopul Ioan Dragomir și desfășurat în 1862, care ar fi fost de inspirație calvină datorită faptului că hotărârile au fost mult influențate de mireni. Acest sinod a fost criticat, de fapt, și de presa vremii, iar episcopul Ioan Alexi a fost chiar tras la răspundere din cauza lui. Iosif Pop Silaghi își manifesta și cu această ocazie, mefiența față de concepția despre tipul de sinod dominat de mireni.

Un exemplu a fost elaborarea, de către membrii unui alt sinod la care au participat mulți mireni, a unui proiect de Constituție bisericească și a unui manifest care ar fi recunoscut doar învățăturile celor șapte concilii ecumenice, negând însă tot ceea ce s-a întâmplat după aceea. În viziunea episcopului Iosif Pop Silaghi, acest fapt era inadmisibil, el declarându-se indignat de atitudinea permisivă a mitropolitului Șuluțiu. De aceea, discursul lui se referea mereu la practica calvină pentru a-l determina pe acesta să renunțe la a mai expune Biserica Unită tuturor imixtiunilor.¹⁶

¹⁵ *Ibidem*, f. 2

¹⁶ *Ibidem*, f. 2 – 4

Episcopul Iosif Pop Silaghi a rămas credincios cauzei și normelor ecleziastice latine admonestându-l pe mitropolit pentru introducerea în cadrul Bisericii Unite din Ardeal a unor practici străine, pernicioase, dar și a unor datini de mult abolite, creându-se astfel "neunire în Sfânta Unire". Totodată, îi aducea la cunoștință mitropolitului că nici chiar el nu avea dreptul, de unul singur, să provoace schimbări în disciplina universală catolică, fără acordul celorlalți episcopi sau chiar al papei.¹⁷ Mai departe, Șuluțiu era aspru criticat pentru abaterile sale referitoare la celibatul preoților (vezi anexa 3).

Latinist convins, episcopul Iosif Pop Silaghi s-a dovedit și un bun cunoscător al istoriei Unirii religioase, manifestând dispreț față de opiniile lui Bărnăuțiu despre Unire, și clasificându-i drept *idioți* pe aceia care vedeau acest fenomen doar strâns legat de cele patru puncte florentine. Conservator în opinii și deosebit de meticolos în judecată atunci când era vorba de introducerea unor practici noi în Biserică, bine pregătit teologic și fervent luptător pentru păstrarea ordinii universale catolice, mare protector al învățaturii lui Cristos și un adevărat creștin, Iosif Pop Silaghi s-a impus foarte mult pe tărâm religios, ignorând carierismul politic și diplomatic în favoarea preocupărilor teologice. În această postură, el s-a deosebit de antecesorul său, Vasile Erdeli, dar și de mitropolitul Șuluțiu, care s-au impus în mai multe domenii ale vieții sociale civile. Aceste trăsături i-au conferit un statut aparte, respectabil, prin care episcopul s-a dovedit a fi, înainte de toate, un bun creștin și apoi un categoric protector al credinței și dogmei latine.

ANEXE DOCUMENTARE

1

204

*Escelintia Ta Pre santite Domnule Mitropolit !
Domnule pregratiosu !*

Nespusa esce bucuria, ce ne o adusa scirea incunoscintiala in paginile Gazetei, ca Santiania sa Preasantul Parinte Patriarcul Romei maicei nostre convinsu despre stralucitele merite si virtuti ale Escelintiei Vostre s-a indurat preagratiu ale condecora acele cu preainalta asa recunoscintia dovedita in vederat prin semnele de onore si de drepturi conferite Escelintiei Vostre in calitate de Consilieriu la Tronul apostolic si de Conte s.c.l.

¹⁷ *Ibidem*

Iarta gratios Excellentissime Domnule! ca se ne putem descoperi sincerele simțieminte de bucuria si inantea gratiosului conspeptu al Excelintiei Vostre, cari simțieminte cu atâta sent mai sincere si mai fierbintim cu cât mai luminat lucru esce, ca demnitatea personale a Escelintiei Vostre a cascigat atâta destingere nu numai stralucitului scaun mitropolitan, de carele singurarele virtuți demnu te au facutu; fara si intregei noastre Naciuni, dulcei, dulcei Naciunei Romane, acareia mama este Roma eternă si a careia parinte debue se fia Patriarchulu aceleia; ca numai asia va pote fi sub scut parintescu intreg si se va ferici sub parentara grige, ca una fia (fiică) credinciosa, altcum denegand seu pre unul seu pre altuldintre parintii sei naturali nu va fi cu potintia necicandu de a scapa de vitreaga sorte, ce provine dela grigea parintilor vitregi.

Dar, binevoiesce Excelentia Vostra de ami ierta si desciderea oftarilor si aducerea orarilor nostre, cari sent: ca a Totpotintelor Domn, Carele s-a indurat a alege pre Excelentia Vostra, ca se fiti nunumai in Sionul Domnului vigiliatoriu, fara si cap besericescu a dulcei nostre naciuni, se reverse preste Excelentia Vostra binecuventarea gratiei sale; ca intaritu in virtute , nemiscat in fortune, nedeveretat in sanatate, se poteti costa la multi si cei mai fericiți ani spre marirea sa cea santa, spre inaintarea santei Uniri, spre inflorirea Archidiecesei sale și ale tuturor Dieceselor Greco Catolice si spre intarirea fericirii depline a intregei naciuni. Dee Preabunul Domnedieu, ca inca sub a Excelentiei Vostre Arcipăstoria sese intorca erasi catra parintii cei dulci toti acia fii ai naciunei , cari seu intru una seu inalta privintia vegeteadia sub vitreaga mana a strainilor.

Dee Induratul Parinte ca tota naciunea unita in cugete unita in simțiri, unita in dorintia unita in credintia drept maritoare Greco – Catolica se o poti Escelentia Vostra presenta si resemna erasi intreaga dulcelui Parinte Preasantului Patriarchu dela Roma ca un semnu de recunoscintia si un fruptu a grigei celeia adeverat parintiesci, ce o porta la marea sa inima si pentru fericirea dulcei nostre naciuni.

Cari tote din inima renoindule preastimatelor fratiesci recomandat cu cea mai destinsă reverintia reman in Urbea – Mare in 23 feurariu 1855.

Al Escelentiei Vostre

preaplecat siebu in Cristos frate:
Vasilu Erdely
Eppu oradanu romanu

Original, Direcția județeană Cluj a Arhivelor Naționale, *fond Alexandru Sterca Șuluțiu*, act 209

ADRIAN APAN

1/a

*Ex[ce]ll[enti]ssi[me] D[omine] Epp[iscope] M[agno] Varad[iensis]
G. Catholico Basilio Erdelyi*

Praetiuită si plină de sincerile si frătiestile sentimente, si apreciatuni a Excelentiei Vostre din 23 februarie a.c. nr. 204, cătră mine data Charte, cu frătiească si adâncă multumită o amu primitu.

Fără indoială che Preafericitul si sântitul Domn si Parintele nostru Patriarhul Romei Pius al IX –lea cându peste meritele si asceptarea mea, pe mine cu atâtea daruri a me exorna sau induratu, in umilita mea persona au exornatu si decoratu totu Cleru si intreaga Natiune Romana, sub acestu nume si bucuria mea ca a unuia care intre altii si anumitu impreună cu multu pretiuita Excelentia Voastră am onorea a fi in capul trebilor Bisericești a Natiunei Noastre, este nespūsă; că Clerul si Natiunea noastră este asa distinsă socotită si pretiuită inaintea apostolicescului scaun a S.[fântului] Petru din Roma, si inainte cu glorie sedetoriul pe întâiul acesta scaun apostolicescu Preafericitului Patriarh si Părintelui Părintilor Pius al IX –lea.

Despre partea mea dară, care cunosc si multu astimediu in Apostolicesu Zelu, neobosită nesuintie, sertfile si multe ostenele a Excellentiei Vostre făcute spre inaintarea binelui de comun a intregi natiuni si a sântei religiunei noastre G.Catholice, si cu mare animi fierbinteala ai collucratu la restatornicirea scaunului Metropolitan a Albei – Iuliei; dicu: despre partea mea ceru, si voi cere dela atotputernicul si milostivul Dumnedieu, ca să inmultiască dilele si anii vietei Excellentiei Voastre, implendui de bucurie si de veselie, denduva sanitate statornică, putere si tărie si ferinduva de tot reul, ca in nenumărati ani să fiti sprigiona radiemul si lauda Clerului si a Natiunei noastre, si mai târdiu pentru meritele puse spre latirea mărireii lui Dumnedieu, spre inzestrarea Casei Domnului si inflorirea sântei noastre religiuni si iubitei Natiuni si pentru lupta cea bună ce o luptati se luati coroana cea cerească.

Care oftendave din inima cu osebitu a fratiestici veneratiuni...

Blasiu, 26 februarie 1855

umilit serv

Original, Direcția județeană Cluj a Arhivelor Naționale, *fond Alexandru Sterca Șuluțiu*, act. 96

547

*Esclentia Ta Preasantite Domnule Mitropolit !
Domnule Preagratiosu !*

La gratiosa scripta a Esclentiei Vostre din 21 aprilie a.c.nr. 299 in carea avurati bunatate de ami trimite 2 esemplare din Cercelariul indreptat catra Clarul diecesan in privintia folosirei Titlului de Mitropolit am destinsa onoree de a incunoscintia Esclentiei Vostre, ca eu cu aducaminte la datina fundata in prassa comuna, si in asiediemintele basericesci, dupa carea tot Demnitariul incepandu dela tempulu denumirei seu alegerei sale are dreptu deplin de a se folosi de titulatura cuvenita aceleia cu clausula insemnatoria cu atâta mai virtos dupa intrevenirea intaririi seu a preconisarei aceleia; fiaca despre alta parte am recunoscut ca Esclentia Vostra numai din umilintia ati potut a diferi intrebuintiaria titlului competit si pana acum totuși pentru insemnatarea asiediamintului acestui maretiu pentru Religione și Naciune nu am potut intrelasa anu dare Titlul cuvenit tot de una si in tote documintele privitorie la aciasta demnitate conferita Esclentiei Vostre, si pentru acea si cu aciasta data cu atâta mai plecat sum de a face cunoscuta dorintia si despusaciunea Esclentiei Vostre si Clerului meu diecesan, cu cat nu cu putina bucuria ved ase infiintia acea si despre partea Esclentiei Vostre ce am oftat mai de multu toti din inima amasurat drepturilor datinali si canonicesci in aciasta privintia.

Intre altele preastimatelor favori recomandat cu destinsa veneraciune reeman in Urbea – Mare din sedintia Consistoriala Greco – Catolică romana tinuta in 12 maiu 1855

Al Esclentiei Vostre

Preaplecat sierbu si in Cristos frate:
Vasilu Erdely
Eppu oradan roman

Original, Direcția județeană Cluj a Arhivelor Naționale, *fond Alexandru Sterca Șuluțiu*, act 210

*Excelentissime Domnule Arhiepiscop și Mitropolit !
Domnule și frate preagrațioase !*

Cu privire la literele Excelenței Tale din 4 ianuarie a. c. îndreptate către mine, îți aduc mulțumiri cordiale pentru sinceritatea frățească cu care te porți în privința mea; însă mă doare că întru atâta te- a întărâtat Enciclica mea (indescifrabil) reprobata prin Excelența Ta; vor ierta Excelentissime ! aceea a fost îndreptată către clerul meu, și cum eu, ca episcop am dreptul de a învăța clerul după suiența(știința) și consuiența(conștiința) mea și întru aceasta nu sunt atârătoriu (nu depind), afară de a fi învățat eresuri (erezii) în care caz m-ar judeca Sfântul Scaun Apostolic și ar reclama cu bună seamă și bravul meu cler; ce cum că nu se cuprinde în Enciclica mea îmi sunt martor chiar și literele Excelenței Tale. Dacă nu ești îndestulat cu focul și spiritul Sfântului Ciprian care îl spune (?) Enciclica mea, care Spirit poate rămâne peste toate timpurile prototipul Epi[sco]p[i]lor, - nu am ce face; doar vei fi îndestulat cu tonul mai moderat cu care am scris și am dat la lumină Catehismul Unirii (indescifrabil) și a tuturor romanilor din care îți trimit 20 de exemplare, întru credința aceea, că după zelul despre care niciodată nu m-am îndoit, le vei primi cu multă bucurie și mângâiere sufletească, și îmi vei da însuși testimoniu, cum că în acel Catehism se cuprinde adevărul la a cărui predicare avem misiune de la Dumnezeu noi Eppi [scopii], și eu cred cum că pentru predicarea adevărului tot timpul e acomodu; noi suntem semănători iar fructul este la Dumnezeu; și dacă acum făcutu datorința noastră putem fi admiși deci și salvați anima meam nu fuit parva mol, limina Spiritus Sancti gratia.

Aci trebuie să amintesc ceea ce te vatămă și să te clarific despre convingerea mea, care, apoi, o vei putea aproba și te vei putea convinge că acelea nu sunt sofisme și adevăruri curate. Mulțumită lui Dumnezeu că națiunea noastră, sau partea ei mai sănătoasă a primit Sfânta Unire, că aceea a aprins făclia luminii în națiunea noastră, și aceasta a mijlocit-o principele B[I]s[eri]cei catolice și constituțiunea ei (pe) care o imita și neuniții precum serbii și bucovinenii; și prin aceea că s-au introdus în Bucovina prin În[altul] Guvern german științele teologice după norma Institutelor Catolice, după cum mi-a mărturisit secretarul episcopului Hakkman, Bucovina s-a eluptatu (ridicat) la o inteligență cu care e mai înainte cu două secole decât Moldova vecină; asemenea și Blajul a produs o inteligență respectată tot prin acea mijlocire care s-a lățit în toată națiunea. Să avem dară grije, ca

226

acea lumină binefăcătoare, care au evoluat-o călugării cei renumiți, crescuți ca teologi în Roma, și glorioșii antecesori ai Excelenței Tale, să nu se întunece. Quodquid agis prudenter age, at respice finem. Și după ce la noi trebuie să fie aksioma, că noi ca membri ai bisericii catolice, care după convingerea și profesiunea noastră, singură e biserică adevărată, fundată de Cristos, nu ca subordonați ci coordonați frați cu catolicii latini să emulăm cu dânșii în perfecțiune, iuxta illud Sti Pauli: "Aemulamini eharismata meliora", iar nu să ne afiliem noi neuniților și acatolicilor că aceasta ar fi și regres și nepropășire. Noi, care suntem membri comunei biserici catolice nu ne este iertat a rămâne înapoi; fără pe lângă păstrarea ritului și a disciplinei rituale aprobate și asemnate (?) prin Capul nostru comun, prin Pontiful Romei, sau, cu alte cuvinte, pe largă păstrarea tipului Bisericii orientale catolice să emulăm cu frații latini în știința catolicismului și în toată perfecțiunea; pentru aceea noi nu putem rămâne în stagnarea aceea în care se află biserica neunită care e moartă și nu are semne de viață chiar prin stagnarea sa în Statul(halul) acela în care dezunindu-se a lăsat-o Bisericii catolice, și nici nu poate propăși pentru că nu are viață, ci e moartă. Și ca totuși să dovedească ceva lucrare aceea este opozițiunea făcută dimpreună cu acatolicii în contra Bisericii catolice, și constituirea bisericei sale după principii protestantice, precum este exemplul proaspăt în Țara Românească unde biserica se supune Gubernului civil pe care o vor governa miniștri și mireni; și prin aceasta și – a pierdut autonomia dată bisericii de Cristos ca Epp[iscop]I și puterea preoțească să ocârmuiască și să chivernisească toate treburile bisericii fără incurgere și dependență de la puterea mirenească. Acesta este principiul de viață al Bisericii catolice, care e și dogma ei.

Acum dară, voi atinge coarda cea delicată pentru care să primiți o indignațiune atât de mare în Excelența Ta, care e cuprinsă în atinsele litere ale Excelenței Tale; ceea ce nu s-or fi întâmplat, dacă ai fi citit cu atențiune Literile mele enciclice. Eu nu am condamnat sinoadele care se țin după asediamentele Bisericii catolice, că știu (?) eu foarte bine, , că mama sinoadelor este Biserica catolică; dar am condamnat sinoadele calvinistice sau construse după sinoadele calvinilor, precum un escrement puturos calvinesc a fost sinodul tractual cel din Lăpuș 1862 sub prezidiul Protopopului Dragomir și viceprezidiului unui mirean; placă acest felu(?) Excelența Ta, cum ne-au rușinat biserica noastră înaintea lumii, și mai citește în Gazetă, și vezi ce nebunie s-au pertractat acolo prin preoți și mireni adunați laolaltă, pentru care sinodul Episcopului Alexi a fost tras la răspundere, de unde I-a venit confuziunea, apoi și moartea: dar îți voi aminti și mai multe. Tot în foaia Gazetei, doar din același an, a ieșit în numele

inteligenței mirene din Ardeal un manifest sau program de constituțiune bisericească și încă și de simbolul credinței prin care numai cele hotărâte în 7 sinoade le primește lepădând toate celea ce s-au întâmplat și s-au declarat (legat) de credință după aceea. Așadar, de acum înainte și mirenii să învețe în biserică, și ei să hotărască, ce e de credință și ce nu ?!

Excelentissime ! e vorba despre aceia (că n.n.) au putut fi și mirenii părtași puterii legislative bisericești ? precum e la calvini; sau că acea putere legislativă se ține exclusiv de una(?) potestate sacră, despre care zice Sfântul Paul Apostolul: " Astendite vobis s. universo greci, ni quo possut vos Spiritus S. regere Ecclesiam Dei " și precum zice Cristos : " Docentes eof fervare omnia , quaecumquae mandavi vobis", precum învăța biserica catolică; și pentru aceea nu dă incurgere mirenilor în legislațiunea bisericească, pentru aceea nici loc în sinoade (indescifrabil) unde se aduc canoane și legi bisericești, neavând alt vot decisiv fără numai sigur Episcopul, deși se folosesc de consiliul preoților și care poate să aibă în Episcop incurgere morală, doar Episcopii sunt deplini independenți de la acest consiliu, enunța legea sfântului canon, precum îi va lumina Spiritul Sfânt. Și întru aceasta și independența puterii gubernatorie a Episcopilor, pe lângă care, apoi, poate susține responsabilitatea impusă de Cristos și prin canoanele Bisericii numai Episcopilor, ceea ce nu ar fi cu puțință dacă hotărârea sau legea episcopească ar fi dependentă de la votul decisiv al clerului subordonat în sinod, sau și al mirenilor precum e la calvini. Și după ce acestea sunt principiile eterne ale Bisericii, nu latine, ci comune, catolice, prin urmare și a noastră, ce voiești Excelența Ta cu: "antiquis mores servantur; qui non tantum pre desuetudinem fed per providentissiniam administrationem fuorum antecessorum Epporum Fogariensium, tamquam ex Calvinisus Rakosziano inducti, feliciter aboliti sunt. "

Excelentissime ? Nu eu fac noutăți în Dieceza mea, că eu îmi administrez Dieceza, precum am primit-o, fără înnoiri sau introducere de instituțiuni străine precum se întâmplă în Ardeal, care noi aici nicicând nu le vom primi; și așa nu noi introducem diformitate ci Excelența Ta faci prin strămutări și prin introducerea tentată a unor datini abolite, diformitate și neunire în Sfânta Unire, și după canonul citat, al 34 -lea al Sfinților Apostoli nici Mitropolitului nu-I este sortat a face orice strămutare în disciplina universală fără convocarea episcopilor comprovinciali; și după ce suntem supuși Sfântului Scaun al Romei și fără asensul și întărirea aceluiași; așadar, eu protestez dimpreună cu tot clerul meu în contra de orice învoiri, care s-ar face în (indescifrabil) Excelenței Tale, precum sunt sinoadele atinse (amintite n.n.), contrase supă normele calvinilor și alte asemenea,

până ce nu vom ține sinod provincial și acolo vom hotărâ cu aprobarea Romei, precum ne va învăța Spiritul Sfânt ce va fi spre mai marele folos al sufletelor și al Sfintei Uniri; și această protestațiune a mea am trimis-o și Capitlului mitropolitan Illustrității Sale Episcopul de Lugoj și Capitlului lui și Capitlului de Gherla.

Eu, din parte-mi, apromit sărbătoresc Excelenței Tale, cum că voi fi cel mai zelos colucrător ca Sfântul Scaun Apostolic să aprobe unele instituțiuni care se vor vedea de lipsa în cercustările presinți și în corelațiunea noastră și naționale și bisericească fără vătămarea principiilor eterne catolice . Sfântul Scauna Apostolic e gata a ne da și nouă și concesiuni, ba chiar privilegii, numai să alegem modalitatea cuvincioasă, dar cu modalitatea Excelenței Tale, care când ai dorit să esopetezi canonici însurați te-ai descărcat în contra disciplinei celibatului a fraților latini; și I-ai făcut concubinari și curvari !

Apoi, în dară în aduce aminte Excelența Ta pactum Unionis și unele hotărâri sau declarații din sinoadele ținute în Ardeal ex obscura illa aetate, pentru ce Simion Bărnuțiu în 1848, în câmpul libertății din Blaj a declarat că unirea aceea cu Biserica Romei a fost numai din politică, ca să scape de persecuțiuni; însă mai de două veacuri, acum după Sfânta Unirea, a devenit la noi catolicismul ființă și convingere, așa cât în privința principiilor și adevărilor catolice nu sunt mai jos decât frații noștri latini; noi dară nu suntem legați de unele forme care sunt mutabile după împrejurări, nici de antiqui mores, care le pot strămuta cu mai buni și mai salutari; și chiar treaba să se strămute ca întru aceasta spre viața și perfecțiunea bisericii. Era acela care pe lângă ferinția acesta a Catolicismului și convingerea aceasta despre dânsul vorbește și acum de unire în patru puncte, acela e un idiot și voiește a ne împinge biserica noastră, greco – catolică, înapoi cu un secol și jumătate, adică la unirea numai politică, de după Bărnuțiu.

Întru altele rămân cu adâncă venerațiune, în Oradea Mare, 19 Ianuarie 1864

Al Excelenței Tale

cel mai umilit serv și frate în Cristos
Iosifu Popp Szilágyi
Episcop greco – catolic a Oradei Mari

Original, Direcția județeană Cluj a Arhivelor Naționale, *fond Alexandru Sterca Șuluțiu*, act 182

*Excellentissimo ac Illustrissimis Ep[isco]pis Gr. Cath.
Ma[gno] Varadinensi, Lugosiensi A Szamos Ujvariensi !
/ Basilio Erdeli, Alexandro Dobra et Joanni Alexi /*

După ce in urma celora de aici sub 27/15 ianuarie 1857, nr. 29 Excellentia Illuștrității Vostre impartasite, amu capatatu dela Inaltu Ministeriu de Cultu neasceptatulu si aspru Decretu dein 17 ianuarie a.c. nr. 15 – care precumu amu intielesu si Excellentia Illuștrității Vostre s'a împărtășit – prin care liberulu si pana acumu de nenumărate veacuri neimpedecatu avutulu usu si Excertitiu alui Disciplinei Beserecei Nostre sub grele amenințări ni se impugna si opresce, vediendu ca pre acestea cali mai pre urmă ne putemu desbraca nu numa de tota Disciplina, ci si de ritulu nostru: ne potundu aduce pe sufletulu meu cu mine in mormentu apasarea apostoliceștilor si canonicestilor Drepturi a Beserecei nostre si a Cunoscintieloru Clerului si a Poporului unitu, niamu aflu in datoratu dein pastoresca mea deregatoria, din nuou a face: a) prein Nunciu apostolescu la S. Scaun apostolicescu a Romei și b) la Maiestatea Sua recursu și rogare, ca să se indure a ne lasa nestramutati in avutulu a Disciplinei Basericeii nostre pana acumu liberu usu si Exercițiu, despre care amu incunoscintiati si pre Inaltulu Ministeriu de Cultu, precumu tote acestea dein aici sub A.B. si C. adlăturatele copii mai pre largu veti vedea.

Nemicu nou nu cerem, si ce, seu pana in diua de adi nu ar fi avutu Baserica nostra, seu ce n'a tienutu după evangheliceștile saborniceștile Apostoliceștile si ale S.S Părinti orientali Invetiaturi, Baserica cea adeverata catholica orientale inante de schisma lui Photie, iar a dice ca acea doctrina si Disciplina nu e catholica, pantru că nu se lovesce cu Disciplina Beserecei latine, tocma atātu aru face ca a dice ca Baserica orientală si inainte de Photie a fostu totu schismatica si eretica, si S.S. Părinti orientali au invetiatu si tienutu greseli si o disciplină ratacită; ca tocma si doctrina despre deslegarea matrimoniului propter adulterium se radima pre celea mai luminate Testimoniuri de Evangeliului /: Math. C.5, v. 32 si C.19, v. 9: / da si ale celoru mai renumiti santi Părinti orientali, precumu mai pre largu amu doveditu in celea mai susu accluse, asia dar nu se poate nega ca Disciplina Beserecei nostre nu –I catholica.

Baserica orientală Dreptulu sun celu Canonicescu, si Disciplina si'o intemeiadia pre Invatiatura Evangeliului si a S.S. Apostoli, si pe Canonele tuturor soboreloru generale si particulare care s-au tienutu dela S.S. Apostoli pana la alu VII Soboru a tota lumea din Niceea II cari si in Baserica litina suntu in autoritate, apoi S. Unire a Basericeloru orientale cu cele occidentale nece odată nu a statu nici va sta in unirea Disciplinei si in Incheierea Credentei.

Pre lunga aceia Baserica orientala ori de cate ori au renoitu S. Unire cu Baserica latina / precum in soborul de la Lugdunu si Florentia, si la anulu 1699 Parintii nostri dein Ardealu / cu aceea numai conditiune au primitu S. Unire, ca sa remana in Ritulu și Disciplina sua orinetala neclatita, precumu sau si lasatu, asiadara acestu pactu tiene nevatamatu , deaceea dara S. Scaun apostolescu care e capu la amebele Baserici /occidentală si orientala/ socotescu ca va lua acestea tote la socoteală, precum si primejdia S. Uniri; ca de se va lati vestea ca cu sila vreau a ne băga Disciplina Biserecei latine in Bisereca nostra, nu'I indoială că mai curându sau mai târdu, va patimi S. Unire mai cu seama in Ardealu tocma aceaia ce a patemitu camu pre la annlu 1740/49 candu cu turma Ptrotopopiatuiri integri au trecutu la neunire.

Noi dar tocma in interesulu S. Uniri si a catholicismulu suntem datori cu unite cugete a apăra autonomia, Disciplina si canonicescile drepturi a Baserecei nostre si pentru aceia ca se nu remana la posteritate numele nostru defaimatu, ca tocma noi, si atunci, candu este Metropolia intemeiată, cu trei Eppi sufragani, amu tacutu si amu lasatu ca Baserica nostra ne aperata, cu apăsarea Cunoscintieloru clerului si a Poporului se-si peardă canonicescile si catholicescile drepturi pre care Părintii loru până acumu li le-au stiutu pastra.

Nu ni se pote băga de vina ca noi de timpuriu amu cerutu si in Conferintiele Viennese si la Nunciul apostolescu nevatamarea Disciplinei nostre, si forte ne miramu cumu si au potutu uita de noi, de, in nouele legi matrimoniale neci o reflexiune nu s'a făcutu pentru Disciplina nostra ? asia câtu trebuie să venin la acel gându, ca doară intradinsu ne au adusu in aceasta perplexitate. .- Asia dar sper ca de veti fi si Excell. – Ilustritatea Vostra si mai incolo, seu de cătră Nunciul apostolicu, seu de cătră In. Ministeriu de Cultu intrebati, in sensul acelora ce au la Scaunul apostolic si la Maiestatea Sua amu subscernutu, ve veti da opiniunile; ca desi dor Circumstantiile Sfintei Uniri si a Clerului din Diecesa Oradei mari nu suntu asia de delicate, ca ale Ardealului, totusi, deoarece Archidieceasa Albei Iuliei a fostu, si este mama celorlalte diecese unite romane, ar fi durere dacă ficele nu aru opera pre maica sua cea pusa in strimtorare, mai cu seama ca, dacă s'ar întâmpla o nenorocire de care Domniedeu să de feriască - ca care s'a întâmplatu camu pre la 1740/49, tot aici in Ardealu si dein aceia frica, ca voiescu Latini a băga Disciplina loru in Baserica nostra – să se facă o miscare religiosa aici in Ardealu far de indoială reulu acela ar trece ca fulgerulu in tote Diecesele nostre, ca dein prea triste si dese exemple scimu cu toti catu de usioru sci u neunitii a amagi cu clevele loru poporele.

ADRIAN APAN

Cu care frătiesciloru a affecturi si evlevniceloru Rogatiuni
recomendatu cu osebita a venerationei si aestimiului Cultu remanu -

Blasiu, 3 martie 1857

Umilit Sierbu si in Cristos frate
Alexandru St. Șulutz m / p.

Original, Direcția județeană Cluj a Arhivelor Naționale, *fond
Alexandru Sterca Șuluțiu*, act 134

MĂSURI BIROCRATICE ALE REGIMULUI COMUNIST FAȚĂ DE BISERICA GRECO-CATOLICĂ ÎN ANII 1948-1949 ÎN MARAMUREȘ

ALEXANDRU DRAGOȘ

RIASSUNTO. MISURE BIROCRATICHE DEL REGIME COMUNISTA VERSO LA CHIESA GRECO – CATTOLICA NEGLI ANNI 1948 – 1949 IN MARAMUREȘ.

Le ricerche archivistiche dai fonti documentari di Maramureș intraprese dall'autore, illustrano tanto la dimensione reale, quanto i mezzi dell'oppressione a cui sono stati sopposti i sacerdoti e i laici greco-cattolici a cominciare con gli ultimi mesi dell'anno 1948 e negli anni seguenti. Queste informazioni documentari inediti completano le informazioni risultate dalle ricerche intraprese per il metodo della storia orale, che però non può penetrare negli uffici delle autorità locali e centrali dell'amministrazione dello stato, lì dove sono progettate e comesse tutte le misure burocratiche di repressione verso la Chiesa Greco – Cattolica. Il punto centrale dell'articolo lo costituisce la falsificazione dei dati statistici del processo di "passaggio" dalla Chiesa Greco – Cattolica verso quella Ortodossa, dati con i quali, l'autorità politica dello stato comunista avrebbe dovuto essere sostenuto da almeno 90% dei ex-fidei greco-cattolici. L'autore offre alcuni casi concreti di falsifica con l'aiuto della manipolazione statistica del cosiddetto appoggio popolare, a cui le autorità locali sono ricorse anche per aggirare le pressioni amministrative venute dalle autorità centrali. Poi mette in circolazione alcuni documenti che illustrano la falsità delle affermazioni ufficiali che i sacerdoti greco-cattolici avrebbero passato all'ortodossia, molti di questi rifiutando il passaggio oppure ritrattando l'accordo iniziale e preferendo di attivare nella sfera della vita civile che negare le convinzioni spirituali.

Proliferarea din ultimii ani a publicațiilor despre momentul desființării abuzive a Bisericii Greco-Catolice din România din anul 1948 de către Statul român communist înfățișează un tablou zguduitor al tragediei instituționale și umane care a fost săvârșită de acesta, în primul rând pe cale birocratică. Fapta în sine este însă relevantă mai ales de cercetările arhiviste, ele scăpând metodelor de istorie orală promovate încă – cu insistență – de unii promotori ai ei. Din cercetările noastre reies că cele mai spectaculoase acte birocratice care au permis abuzuri inimaginabile într-un stat civilizat, au fost cele privind modul în care au avut loc trecerile preoților și credincioșilor de

la Biserica greco-catolică la Biserica ortodoxă. Pe de altă parte, această chestiune dă dimensiunea aproximativ exactă a ilegalităților săvârșite de la finele anului 1948, cu prelungirile sale din anii următori.

În 19 iulie 1948, statul român a denunțat, prin Decretul lege nr. 151, Concordatul cu Sfântul Scaun. Apoi, în august 1948 această dispoziție juridică a devenit articol de lege – nr. 40 – din Legea pentru regimul cultelor.¹ Acesta a fost un prim moment pe calea desființării birocratice a Bisericii greco-catolice. Etapa următoare a fost momentul din 1 octombrie 1948, în care au fost recrutați cu forța un număr de preoți, numiți "delegați" ai credincioșilor uniți la adunarea patronată de Securitate din sala de gimnastică a Liceului George Barițiu din Cluj. Aceștia au declarat – în condițiile de teroare cunoscute – că trec la "ortodoxie". Apoi au fost duși la București pentru a fi primiți "în staulul sfânt și în pășunea duhovnicească"² a Bisericii Ortodoxe prin actul sinodal din 3 octombrie 1948, în ciuda protestelor episcopatului român unit și a întregului episcopat catolic din România.³ În realitate, acești delegați nu au reprezentat practic pe nimeni, nefiind împuterniciți de vreo autoritate, fie ea bisericească ori adunare de credincioși laici. Organizatorii acestei "lovituri interioare" – Securitatea cu concursul instituțiilor administrației locale – considerându-se stăpână pe situație, a uitat să mai organizeze adunări preoțești ori de credincioși care să fi justificat juridic "delegarea".

Văzând rezistența credincioșilor, după momentele din 1-3 octombrie 1948, autoritățile comuniste, și-au continuat acțiunea de subminare a Bisericii greco-catolice prin intermediul unor măsuri birocratice concretizate în circulare, cum ar fi cele din 5, 9 și 12 octombrie 1948. Astfel, la 5 octombrie 1948, Sebastian, arhiepiscopul Sucevei și al Maramureșului, a trimis o chemare către protopopii și preoții de sub păstoria sa, prin care încearcă să-i convingă, și prin ei masele de credincioși, de a trece la Biserica ortodoxă, afirmând că numai aceasta este adevărata și dreapta credință, la care ar trebui să revină toți românii.⁴ Peste numai 4 zile, la 9 octombrie 1948, același arhiepiscop Sebastian, a trimis o circulară către protopopii și preoții considerați de acum "reveniți" la ortodoxie, schițând o felicitare *sui generis* a evenimentelor:

¹ Marcel Știrban, *Biserica Greco-Catolică și puterea politică. Premisele desființării bisericii române Unite în Sovietizarea Nord-Vestului României (1944-1950)*, Editura Muzeului Sătmărean, Satu Mare, 1996, p. 79.

² La 1 octombrie 1948 a avut loc așa zisul "sinod unionist" la care un număr de 38 de protopopi și preoți au hotărât să treacă la Biserica Ortodoxă.

³ Ioan M. Bota, *Istoria Bisericii universale și a Bisericii Românești*, Cluj-Napoca, 1998, p. 327.

⁴ Arhivele Naționale, Direcția Județului Maramureș (în continuare A. N. - D. J. MM), *fondul Protopopiatul Ortodox Român Baia-Mare*, dosar nr. 4/1948.

*Prea Cucernici Părinți și frați cu ajutorul lui Dumnezeu, după 250 de ani ne-a fost dat să ajungem ziua mare și sfântă ca P. P. C. C. Voastre să vedeți adevărul adevărat, să vă rupeți de îngâmfata stăpânire bisericească a Vaticanului și să reveniți mândri la sânul Bisericii Ortodoxe, (mama iubitului nostru popor). Fiți bineveniți în mijlocul nostru, vă primim ca pe frați și dorim să ne fiți colaboratori, în interesul Bisericii, al Neamului și al scumpei și tinerei noastre Republici Populare Române.*⁵ Apoi arhiepiscopul continuă, prin intermediul unor cuvinte considerate de el *blânde*, care aveau menirea de a-i atrage la început pe preoți pe cale pașnică, garantându-le tuturor celor care au revenit că își vor păstra parohiile în care au fost titulari înainte de "trecere", având putere deplină asupra lor.⁶

Trei zile mai târziu, la 12 octombrie 1948, o nouă circulară a aceluiași ierarh ortodox Sebastian, de data aceasta adresată atât preoților "reveniți", cât și poporului "revenit", repeta afirmațiile făcute în circularele anterioare din 5, respectiv 9 octombrie 1948, punând accentul pe așa zisa "ruptură" care a fost provocată la finele secolului al XVII-lea prin unirea Bisericii românești din Transilvania cu Biserica Romei. Printre argumentele sale se găsesc: răutatea provocată bisericii și poporului în urma acestei Uniri, înstrăinarea la care a ajuns poporul, precum de alte acuzații aduse Bisericii greco-catolice, printre care și aceea că Unirea ar fi fost benefică doar Imperiului Habsburgic, acesta fiind adevăratul motiv pentru care ea s-a realizat.⁷

Dacă circularele au avut rolul de a declanșa introducerea noului regim, urmările sale au fost însă cu totul diferite. Situația a devenit foarte tensionată, poporul a început să se manifeste tot mai deschis, în multe locuri credincioșii ridicându-se împotriva noului regim. Dar aceștia nu au mai reușit să schimbe nimic. Dimpotrivă, în perioada ce a urmat, în fiecare localitate au fost trimise mesaje de îndrumare pentru popor, cerându-li-se acestora să treacă la biserica Ortodoxă, deși deja fusese declarată "revenirea" de către autoritățile Bisericii ortodoxe.

La acțiunea începută de Biserica ortodoxă s-a alăturat, aproape simultan, și administrația locală de stat. La 14 octombrie 1948, a fost trimis un ordin circular din partea Prefecturii județului Maramureș, Departamentul Seviceiului Administrativ, adresat tuturor primarilor și notarilor comunali ca "... în conformitate cu dispozițiile articolului 38 din Decretul – lege nr. 177 publicat în Monitorul Oficial nr. 178 din 4 august 1948, referitor la regimul

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

general al cultelor religioase, veți proceda de îndată la afișarea pe tabla de afișaj a primăriilor tabele, unde fiecare credincios va putea să se semneze dacă dorește să treacă de la Biserica greco – catolică la Biserica ortodoxă; aceste tabele vor rămâne afișate timp de 10 zile, după care se va face un proces verbal în trei exemplare în care se vor constata următoarele:

- Câte zile au fost afișate listele pe tabla de afișaj a primăriilor
- Care este procentajul celor trecuți
- Câți credincioși au fost inițial greco – catolici
- Câți credincioși au trecut la religia ortodoxă
- Câte femei și câți bărbați.⁸

În documentele cercetate nu avem cazuri concrete de abuzuri îndreptate împotriva credincioșilor, însă în urma cercetărilor arhivistice am observat faptul că datele care au fost trimise Prefecturii de autoritățile locale nu sunt reale. Prezentăm în cele ce urmează câteva cazuri concrete, unde lucrurile au decurs cu totul altfel decât au fost raportate de autoritățile locale. Multe din datele acestor statistici din anul 1948 au urmărit să deruteze credincioșii prin datele statistice arătate, însă în realitate ele au mistificat adevărul.

La 17 octombrie 1948, Primăria comunei Iapa a întocmit un proces verbal în care se menționează că au trecut de la religia greco-catolică la cea ortodoxă un număr de 1250 de credincioși, din care 643 de femei și 607 bărbați, rămânând netrecuți 384 de persoane dintr-un total de 1634 de credincioși greco-catolici.⁹ Până aici totul pare corect. Însă într-un tabel întocmit de Comitetul Raional Sighet, care conține date privind recensământul populației din comunele și satele aparținătoare raionului Sighet, constatăm că numărul populației comunei era de 1864 de credincioși și nu de 1634, deci cu mai bine de 230 de persoane în plus, pe care i-au lăsat pe dinafară. Singurul sens al demersului local a putut fi acela de a "îmbunătăți" datele statistice ale "revenirii" ce urmau a fi raportate.¹⁰ Pe de altă parte, într-un alt recensământ al populației, făcut cu 16 ani mai înainte, în anul 1932, s-a consemnat faptul că în comuna în chestiune nu au existat de loc credincioși ortodocși!

În cazul altei comune, Dragomirești, se arată că dintr-un număr de 1750 de credincioși greco – catolici, au trecut la ortodoxie un număr de 1343, ceea ce reprezintă un procentaj de 88 %. Dar acest procentaj nu este corect, deoarece pentru a se atinge procentul de 88 % raportat, ar fi trebuit să treacă la ortodoxie un număr de circa 1550 de credincioși; în realitate, au trecut

⁸ A. N. - D. J. MM., *fond Prefectura județului Maramureș*, dosar nr. 152/1948, f. 33.

⁹ *Ibidem*, f. 35.

¹⁰ *Ibidem*, dosar nr. 256, f. 1.

1343.¹¹ Și în acest caz, numărul credincioșilor greco-catolici a fost puternic redus, deoarece amintitul recensământul din 1932 a dovedit că în Dragomirești au existat 2078 de greco-catolici și doar 269 de credincioși ortodoși.

În 18 octombrie 1948, la Primăria comunei Rozavlea s-a întocmit un proces verbal în care s-a prezentat o situație complet diferită de realitate: s-a declarat un total de 1880 de credincioși greco – catolici, dintre care au trecut doar 923 de credincioși, ceea ce reprezintă cam 50% din total. Însă, în urma centralizării tuturor proceselor verbale apare o altă dată statistică și anume că, numărul credincioșilor greco – catolici este doar de 1500, în timp ce acela al credincioșilor trecuți la ortodoxie rămâne aproape constant, adică 925, doar cu doi mai mulți. În recensământul din 1932, în această comună au fost conșcriși 2903 de credincioși greco – catolici, în timp ce Biserica ortodoxă nu avea nici un adept în această comună.¹²

În Slățioara, filie a comunei Glod, se prezintă o trecere a unui număr de 412 credincioși dintr-un total de 500, procentajul fiind de 90%.¹³ Însă în conformitate cu recensământul din 1932, în acest sat au existat 647 de credincioși greco – catolici și nici un ortodox.

În Strâmtura, tot la 18 octombrie 1948, s-a întocmit un proces verbal în care s-a declarat trecerea la ortodoxie a unui număr de 494 de credincioși din totalul de 1500 ceea ce reprezenta 30% din totalul de localnici greco – catolici. Însă și în acest caz numărul credincioșilor greco – catolici este cu mult diminuat, deoarece în anul 1932 au existat 3186 de greco - catolici și doar 5 ortodoși.¹⁴

Cazuri similare s-au petrecut și în alte localități unde, pentru a nu se mai complica, autoritățile locale nu au mai prezentat autorităților județene datele concrete privitoare la trecerile credincioșilor, fiind raportate doar procentajele. S-a declarat pur și simplu că :

1. *Bocicoiu Mare* au trecut în proporție de 90 %
2. *Cernești* au trecut în proporție de 94 %
3. *Crasna Vișeului* au trecut în proporție de 80 %.
4. *Ferești* au trecut în proporție de 98, 5 %.
5. *Săpânța* au trecut în proporție de 76 %.
6. *Leordina* au trecut în proporție de 99 %.
7. *Berbești* au trecut în proporție de 94 %.

La 18 octombrie 1948, s-a trimis un alt ordin prin care se cerea ca din fiecare parohie să se trimită câte un delegat care urma să participe la

¹¹ *Ibidem*, dosar nr. 152, f. 45.

¹² *Ibidem*, dosar nr. 152, f. 39, 95.

¹³ *Ibidem*, dosar nr. 152, f. 40.

¹⁴ *Ibidem*, dosar nr. 152, f. 43, 95.

Congresul unirii celor două biserici de la Alba Iulia, care urma să aibă loc la 20 octombrie 1948. În ce privește cheltuielile de transport, acestea urmau să se deconta, cazarea fiind asigurată pentru toți participanții.¹⁵ Din document se observă graba cu care s-a făcut organizarea, facilitățile pe care autoritățile au încercat să le ofere delegaților, cu scopul de a avea un număr cât mai mare de participanți, pentru a putea conferi adunării proiectate atât un caracter monumental, cât și titlul de "Congres al Unirii celor două Biserici".¹⁶

Tot la 18 octombrie 1948, prin decret guvernamental, a fost destituit din funcție și Episcopul Alexandru Rusu, însă acesta nu și-a părăsit credincioșii și reședința. A rămas în continuare la Baia Mare, până la 28 octombrie 1948, când a fost arestat și purtat și el pe drumul calvarului, alături de ceilalți episcopi români uniți.¹⁷

Situația în rândul preoților a fost cu totul alta. În cazul lor presiunile au fost mult mai mari decât asupra credincioșilor: mulți au semnat pentru "revenire" și au trecut la ortodoxie în primele zile care au urmat actului din 1 octombrie 1948 (vezi anexa 1). Alții au făcut opoziție și nu au acceptat trecerea (vezi anexa 2), în timp ce un alt grup a acceptat trecerea, însă în primul moment considerat prielnic, au revenit la vechea lor credință, sau au demisionat (vezi anexa 3). Au existat unii preoți greco - catolici care au preferat ca în continuare să frecventeze Biserica romano - catolică decât să treacă la cea ortodoxă (vezi anexa 4).

Chiar dacă conducerea partidului comunist și a Bisericii ortodoxe ar fi dorit ca acest proces de trecere să fie înfăptuit într-o perioadă scurtă și imediată, acest lucru nu s-a putut întâmpla deoarece opoziția preoților și a credincioșilor nu a încetat. Trecerea la Biserica ortodoxă s-a făcut, chiar dacă în mod formal, și pentru că vechile parohii greco - catolice, deși figurau ca și parohii ortodoxe, și-au păstrat elementele specifice în limbajul liturgic, în ritualul și în tradiția catolică.¹⁸

Începând cu ultima perioadă a anului 1949, conducerea Bisericii ortodoxe a solicitat schimbarea limbajului liturgic,¹⁹ schimbarea cărților vechi greco - catolice cu cărți ortodoxe, precum și schimbarea vechilor antimise catolice cu altele noi, ortodoxe. De celelalte vestigii catolice nu s-au încumetat să se atingă imediat după momentul trecerii, ci le-au înlocuit

¹⁵ *Ibidem*, fond Consiliul Popular al comunei Recea, dosar nr. 1/1948, f. 73.

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ Silvestru Augustin Prundus- Clemente Plaianu, *Catholicism și Ortodoxie Românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Editura Viața Creștină, Cluj-Napoca, 1944.

¹⁸ A. N. - D. J. MM, *fondul Protopopiatul Ortodox Român Baia-Mare*, dosar nr. 61.

¹⁹ *Ibidem*, dosar nr. 21/1949.

cu timpul, pentru această operație fiind nevoie de o perioadă mai lungă de timp. Ba mai mult, în unele locuri, toate vestigiile catolice nu au putut fi scoase nici până în zilele noastre.²⁰

Chiar dacă procesul de trecere la ortodoxie a preoților a fost diferită de cel din rândul credincioșilor, aceste procese au decurs și au avut influență unul asupra celuilalt deoarece majoritatea locuitorilor din parohii au rămas alături de preoții lor. Trecerea la ortodoxie a avut loc în funcție de atitudinea preotului. În unele cazuri cei care au urmărit menținerea spiritualității catolice în sânul comunității au fost preoții, opunându-se ferm la trecerea la Biserica ortodoxă. Acest lucru se constată în numeroasele cazuri în care preoții greco-catolici au refuzat să treacă la Biserica ortodoxă, iar credincioșii i-au sprijinit. Au fost localități unde, deși preoții au fost destituiți din cauza refuzului lor de a trece la ortodoxie, credincioșii au rămas însă fermi și au refuzat să accepte un alt preot; este cazul parohiilor Târșoț, Roșiori, Ilba și Seini.²¹

În urma inspecțiilor făcute s-a constatat că în unele localități, deși preoții semnaseră în toamna anului 1948, actul trecerii la ortodoxie, totuși aceștia continuau să ducă aceeași viață de preot greco-catolic, neținând legătura cu Oficiul protopopial ortodox, seamănând astfel neîncredere în rândul credincioșilor față de noua administrație bisericească. Printre aceștia îi putem aminti pe preoții Cornel Bălan din Apateu, Emil Ghitta din Culciul Mare, Sabău Florian din Lipău, Ioan Munteanu din Necopoi, Orha Avram din Rușeni și Iuliu Rogoian din Hrip.²² Aceștia au avut, în unele cazuri, soțiile ca învățătoare, și împreună cu soții lor, au continuat să mențină în rândul credincioșilor spiritul catolic, arătându-se revoltate de conducerea politică. Astfel, soția preotului Sabău Florian din Lipău, s-a arătat revoltată și foarte nemulțumită de regimul politic, punând comisiei întrebarea: *Ce libertate este aceasta dacă în clasă nu mai poate exista colțul religios, cu icoana Maicii Domnului și cu Sf. Cruce?* Dar concluzia comisiei a fost că nu se mai poate baza pe această învățătoare, ea nesupunându-se noii orientări de viață marxist-leninistă, spre desăvârșirea învățământului științific și a învățământului laic.²³

În multe localități vestea trecerii la Biserica Ortodoxă a fost primită cu multă răceală, iar reacțiile credincioșilor au fost pe măsură. În urma protestelor numeroși preoți și credincioși au fost arestați și condamnați pentru

²⁰ *Ibidem*, dosarele nr. 61, 274.

²¹ *Ibidem*, dosar nr. 61.

²² *Ibidem*, dosar nr. 10.

²³ *Ibidem*

că au opus rezistență împotriva "unirii" cu Biserica ortodoxă. Acest gen de proteste au durat o perioadă îndelungată, iar autoritățile statului a continuat să supravegheze localitățile unde credincioșii nu s-au "orientat" în conformitate cu noua conducere politică a țării, menținând spiritualitatea catolică.²⁴

O parte dintre preoții care în anul 1948, respectiv începutul anului 1949, au trecut la Biserica Ortodoxă au demisionat cu timpul, mulți dintre aceștia acceptând doar o trecere formală, crezând că situația nu va dura mult și se va reveni la starea religioasă inițială. În mintea și în sufletul lor ei au rămas tot greco-catolici, chiar dacă au funcționat ca preoți ortodocși. Dar situația nu s-a remediat, ea menținându-se practic până în anul 1989. Demisiile nu s-au produs la toți preoții în aceeași perioadă, ci fenomenul de renunțare la a sluji în cadrul Bisericii ortodoxe s-a întins pe o perioadă de aproximativ 10-11 ani, în funcție de vârsta preotului, de starea familiei acestuia și de raporturile în care se găsea cu autoritățile statului.²⁵

²⁴ *Ibidem*, dosar nr. 62

²⁵ *Ibidem*, dosar nr. 61

ANEXA 1

Tabel cu preoții greco-catolici care au trecut la Biserica ortodoxă în anul 1948 și starea lor după "revenire".

Nr.	Numele și Prenumele	Parohia unde a funcționat	Noua parohie
1.	Ștefan Ilieș	Baia Mare III	Demisionat
2.	Dărăbant Augustin	Baia-Sprie	Repausat
3.	Glodan Filip	Borlești	Idem
4.	Bârlea Livius	Bârsăul de Sus	Idem
5.	Pop Simeon	Bârsău de Jos	Idem
6.	Paul Grațian	Bozânta Mică	Idem
7.	Lauran Emil	Bozânta Mare	Tămaia
8.	Jula Gheorghe	Bicău	Idem
9.	Lazăr Alexandru	Buciumi	Idem
10.	Goron Sabin	Bușag	Idem
11.	Onisim Gheorghe	Ciolt	Coruia
12.	Augustin BobHangea	Chechiș	Idem (pensionat)
13.	Pop Vasile	Coaș	Idem
14.	Goron Romul	Comlăușa	Idem
15.	Munteanu Mihai	Crucișor	Idem
16.	Gălățuș Gheorghe	Coruia	Asuașul de Sus
17.	Costin Gheorghe	Chiuzaia	Satu nou de Jos
18.	Mercea Dumitru	Curtuișul Mare	Idem
19.	Mădăras Ioan	Culcea	Ferneziu
20.	Avram Alexandru	Dănești	Idem
21.	Costin Gheorghe	Dumbrăvița	Idem
22.	Marica Felician	Fărcașa	Idem
23.	Petruș Ioan	Finteușul Mic	Satu Lung
24.	Câmpian Ioan	Ferneziu	Culciul Mare
25.	Ulmeanu Vasile	Firiza	Idem
26.	Ștrenc Gheorghe	Groși	Repausat
27.	Pop Alexandru	Hideaga	Idem
28.	Costin Nicolae	Jibou	Șomcuta Mare
29.	Berinde Alexa	Lăpușel	Idem
30.	Lenghel Teodor	Lucăcești	Idem
31.	Dr. Cîmpian Vasile	Mireșu Mare	Idem
32.	Radu Vasile	Pomi	Idem
33.	Brânzei Gheorghe	Posta	Rus-Șindrești

ALEXANDRU DRAGOȘ

34.	Petruș Ioan	Posta	Satulung
35.	Coza Coriolan	Pribelești	Idem
36.	Pop Gheorghe	Prilog	Pomi
37.	Babicia Augustin	Boinești/Negrești	Posta
38.	Podină Gheorghe	Recea	Idem
39.	Rus Alexandru	Breb/ Maramureș	Roșiori
40.	Buteanu Aurel	Săcălășeni	Idem
41.	Cotețiu Romulus	Sârbi	Idem
42.	Sălăjan Ioan	Săliștea	Remeți
43.	Șimon Vasile	Săsar	Idem
44.	Pintea V	Satu Lung	Pensionar
45.	Avram Romul	Satu nou de jos	Finteușul Mic
46.	Varga Vasile	Satu nou de sus	Tăuții de Jos
47.	Chira Vasile	Someșuileac	Finteușul
48.	Surani Iuliu	Șișești	Idem
49.	Marinca Vasile	Stremț	Ciocârlău
50.	Lupan Adrian	Șomcuta	Bozânta Mare
51.	Mihalca Alexandru	Tămaia	Pensionar
52.	Brehața Emil	Tăuții de jos	Idem
53.	Longin Cornel	Traniș	Boiu Mare
54.	Ardelean Alexandru	Valea Chioar	Ilba
55.	Țura Gavril	Valea Vinului	Idem
56.	Bota Vasile	Remetea Chioar	Traniș/Jibou
57.	Pop Alexandru	Tămășești/Cehu Silv.	Chioar Remetea
58.	Pop Gheorghe	Varaiu	Idem
59.	Gâz Emanuil	Viile Apei	Idem
60.	Ungureanu Virgil	Oradea	Ardusat
61.	Știru Ioan	Ciocârlău	Chiuzbaia
62.	Lemenyi Romul	Satu-Mare	Baia-Sprie
63.	Benea Alexandru	Episcopia Gr. Cat.	Mocira
64.	Huzău Vasile	Episcopia Gr. Cat	Baia-Mare II

ANEXA 2
Lista preoților "nereveniți" în anul 1948

Nr.	Nume Prenume	Funcția în 1948	Funcția după 1948
1	Marian Gheorghe	Pr. Baia Mare III	Funcționar C.F.R., deținut
2	Vida Ludovic	Canonic vicar Ep. Maramureș	Pensionar, deținut
3	Târnavean Sabin	Pr. Hande Ilba	Pensionar în funcție
4	Fanea Ioan	Preot	Contabil R.P.R. Baia- Mare
5	Manu Simeon	Pr. Bădăcin	Cont. Sfat Popular Oraș
6	Ghețe Gheorghe	Pr. Prof.	Profesor
7	Dr. Bălan Gavrilă	Pr. Satu-Mare	Funcționar Spitalul din B.M.
8	Mureșanu Vasile	Pr. Sălaj	Funcționar Ocolul silvic
9	Cardoș Augustin	Pr. Sălățiș	Funcționar Ocolul silvic
10	Mois Liviu	Teolog Absol. nehirotonit	Funcționar Ocolul silvic
11	Barbu Vasile	Pr. Borlești	Fără ocupație
12	Gârda Teodor	Pr. Parți Cluj	Funcț. Coop. Borlești
13	Bârlea Patriciu	Pr. Ilba	Fără ocupație
14	Gherghel Lazăr	Pr. Cicârlău	Fără Ocupație
15	Ardeleanu Ioan	Pr. Viile Satu Mare	Funcționar D.A.C. BM
16	Lazar Ioan	Pr. Călugăr Satu Mare	Fără ocupație
17	Bolchiș Gheorghe	Pr. Trip	Angajat la carieră
18	Oșan Gheorghe	Pr. Tiream	Fără ocupație
19	Marina Gheorghe	Pr. Călugăr Bixad	Fără ocupație
20	Soran Ioan	Pr. Roșiori	Fără ocupație
21	Berinde Mihai	Pr. Seini	Pensionar
22	Sălăgean Liviu	Pr. Ardușat	Pensionar
23	Avram Gheorghe	Pr. Călugăr Bixad	Fără ocupație
24	Miclăuș Gheorghe	Pr. Bihor	Contab. șef aprozar Seini
25	Dragoș Florica	Călugăriță la Blaj	Funcț. Crucea Roșie BM
26	Șchiop Ioan	Pr.	Funcționar R.P.R Baia Mare
27	Pallai Teodor	Pr. Cidreag	Construcții Baia Mare

ANEXA 3
Lista preoților "reveniți" apoi demisionați

Nr.	Nume și prenume	Vechea funcție	Noua funcție
1.	Pintea Emil	Pr. Episcopie	Agrofruct. Baia Mare
2.	Bârsan Vasile	Pr. Rus	Construcție Baia Mare
3.	Bota Vasile	Pr. Episcopie	Exploatări Nr. 1 BaiaMare
4.	Brândușan V.	Pr. Episcopie	Gutitul Baia Mare
5.	Mare Nicolae	Pr. Episcopie	Exploatări Baia Mare
6.	Ilieș Ștefan	Pr. Baia Mare III	Fabrica Marmeladă B.M.
7.	Cristian Simion	Pr. Cămărzana	Fără ocupație
8.	Ilieș Victor	Pr. Profesor Liceu	Prof. Șc. Supraprimară 2
9.	Mesaroș Augustin	Pr. Nadiș	I.R.F Baia Mare
10.	Mureșan Gavril	Pr.Sânmiclăuș	Funcționar contabil B.M.
11.	Erdoș Vasile	Pr. Târșolț	Repausat
12.	Târnăvean Sabin	Pr. Iojib	Handalul Ilbei
13.	Tămăianu Iosif	Pr. Episcopie	Funcționar Drojdie Seini
14.	Pop Emanuil	Pr. Episcopie	Fabrica Marmeladă B.M.
15.	Precup Victor	Pr. Liceu B.M.	Director Șc. Ucenici B.M.
16.	Radu Emil	Pr. Epis. Lugoj	Funcționar Cloșca B.M.
17.	Chira Augustin	Pr. Gârdani	Regim silvic Baia Mare
18.	Chira Emil	Pr. Oradea	Școala Minieră Baia Mare
19.	Gălățuș Gheorghe	Pr. Coruia	Agricultor
20.	Ferne Gheorghe	Pr. Pomi	Fără ocupație
21.	Podină Gheorghe	Pr. Recea	Intr. Com. Drum. Recea
22.	Trif Vasile	Pr. Maramureș	Pensionar
23.	Dragomir Coriolan	Pr. Filia Măriuş	Paznic I.F.E.T. Măriuş
24.	Soran Felician	Pr. Hodișa	Agricultor
25.	Patriciu Bârle	Pr. Ilba Șomcuta	Agricultor
26.	Marica Pompei	Pr. Cehu-Silvaniei	Civil

ANEXA 4

Lista preoților care fac liturghii și agită populația.

Nr. crt.	Nume și prenume	Atitudinea preotului
1.	Marian Gheorghe	Face slujbe acasă până la data ridicării
2.	Bârsan Vasile	Dușmănos și face slujbe
3.	Bota Vasile	Persoană agresivă, făcea slujbe până la arestare
4.	Mesaroș Augustin	Agitator și face slujbe
5.	Mureșan Gavril	Face slujbe
6.	Turdean Ioan	Face slujbe
7.	Cardoș Augustin	Face slujbe
8.	Ardelean Gavril	Face slujbe
9.	Chira Augustin	Agitator și face slujbe
10.	Radu Emil	Agitator și face slujbe
11.	Trif Vasile	Agitator și face slujbe
12.	Bălan Cornel	Face propagandă în special la Fernezeu
13.	Moiș Liviu	Nehirotonit dar dușmănos și agitator
14.	Vida Ludovic	Face slujbe la Pr. Marian, sau participă la ele
15.	Simeon Cristian	Agitator
16.	Gergely Lazăr	Face slujbe acasă
17.	Dragomir Coriolan	Agitator face slujbe
18.	Bolchiș Gheorghe	Face slujbe la cariera din Ilba
19.	Fanea Gheorghe	Agitator face slujbe
20.	Podină Gheorghe	Renunță la ortodoxie, are tendințe catolice
21.	Soran Ioan	Face slujbe
22.	Soran Felician	Face slujbe
23.	Miclăuș Gheorghe	Agitator și suspect
24.	Berinde Mihai	Agitator și suspect

ALEXANDRU DRAGOȘ

ANEXA 5
Scrisoarea unui preot ortodox necunoscut adresată
arhiepiscopului
Sucevei și Maramureșului

Plăieni, la 20 decembrie 1948

Copie

Înalt Prea Sfințite

Am citit arhiereshile Prea Sfinției Voastre Urări de Sf. Sărbători trimise preoțimei din Arhiepiscopia Ort. Rom. a Sucevei și Maramureșului sub Nr. 8885/48.

Bucuria care ne-ați adus-o și mai ales Blândul Mântuitor, întrece toate de până acum. Măiestritele Preasfinției Voastre cuvinte inspirate din duh satanic, au rănit asemenea lui Iuda, Inima de Miel a Celui născut în Peștera Vi-flaimului...

"Fericiți făcătorii de pace"! Nu cumva vă credeți a fi unul dintre acei făcători de pace? Oare vrajba care a-ți semănat-o printre fiii aceluiaș neam, constituie un pas spre unire... spre pacea lui Cristos? Oare preasfinția voastră, atunci când în calitatea de Păstor al Ortodoxiei ați acceptat să fiți misionar al Satanei, ați semănat: pace, dragoste și bună învoire între oameni? Și încă mai aveți cutezanța să va întitulați de Arhipăstor dreptcredincios? Oare dreapta credință stă în preacurvia, dezidența de la Trupul Mistic al lui Cristos, în erezia și în dezmățul pe care-l propovăduiți în calitate de "Arhipăstor"? oare Cristos, cu temnița, cu ateismul, cu bătăile, cu amenințările, cu înfometarea și cu prigonirile la care sunteți părtaș a chiamala Sine pe cei rătăciți? O sfântă simplitate! Isus a adus pacea de care vorbiți, în lume, dar nu cu sabia, căci "tot cel ce scoate sabia de sabie va muri". Ați scos sabia în unire cu misionarii iadului, împotriva bisericii adevărate a lui Cristos, împotriva Bisericii Catolice, făcându-vă părtaș tuturor nelegiuirilor infernului. Nu vă gândiți, oare că există un Dumnezeu-Judecător al dreptății – care o să vă ceară socoteală de toate acestea? Nu vă gândiți, că acuzele mincinoase ce le aduceți Papei: "că nu poate păcătui; că răi fiind catolicii, cum ar putea grăi de bine" și celelalte falsuri și acuze mincinoase aduse unirii noastre cu Roma și Papalității, toate sunt capete de acuză pentru Preasfinția Ta?.

Ați uitat probabil că "Porțile iadului nu vor învinge" Preasfințite! Oare Cristos, poate sta la un loc cu Veliar? Aduți aminte că: "ai nume, că trăiești și ești mort" (Apocalipsă 3,1) Cât despre adevărul unirii cu Roma de la 1700 Preasfinția voastră ar trebui să citească mai amănunțit adevărata

istorie și roadele ei să le priviți în credincioșii adevărați ai lui Cristos. Credeți oare că fățarnicia sărutare dată lui Cristos de Iuzii de la Cluj, Alba Iulia și cei de prin ziare, nu-I o continuă tortură pentru ei? Clinicile pot să dovedească acest lucru. Dacă forțați mulți au păcătuit, apoi mulți au și revenit, căci "adevărul nu poate fi pus sub obroc, ci în luminar ca să lumineze tuturor din întunec". Vă faceți numai iluzii Preasfințite, când credeți că Biserica Greco-Catolică din Ardeal și Maramureș a revenit la ortodoxie. Știm cu toții cine a revenit și prin ce mijloace. Arestarea, bătăile, schingiuirile, înfometarea și celelalte nu sunt semnele propovăduirii lui Cristos. Nu Preasfințite. Ați ajuns apogeul obrăsniciei, când cutezați să trimiteți pastorale și încă de propagandă politică parohiilor greco-catolice, care n-au dispărut și nici nu vor dispărea. Pui de năpârcă ce sunteți. O să vă luați răsplata nu de la oameni, ci de la Cristos pe care-l răstigniți cu toate sacrilegile ce le comiteți împotriva adevărului. Cristos însă este bun. El vă oferă și în acest al XII-lea ceas îndurarea Sa, căci "el nu vrea moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu". Asupra adevărului, rămâne să mai cercetați!.

Preotul Plaiului!

Pentru conformitate cu originalul.

Semnătura.

RECENZII

Gândirea socială a Bisericii, Ioan I. Ică jr., Germano Marani (coord.), Deisis, Sibiu, 2002, 616 pagini.

Selecția de texte oferită în acest volum exprimă preocupările față de mărturia pe care Biserica trebuie să o exprime în lumea de astăzi, în care presiunea istoriei nu mai poate fi ignorată la nici un nivel al vieții sociale, cu o dinamică ce nu mai permite izolarea, obligând creștinii să trăiască într-o lume în care valorile lor sunt, în cel mai bun caz, lăsate de-o parte. Valorile în general au fost abandonate, pentru marea parte a "spațiului cultural european" singurul reper fiind autoafirmarea individului, identificată cel mai adesea cu o morală hedonistă. De aceea cartea prezentată este foarte utilă, aș spune chiar necesară, celui interesat de aceste probleme, constituind o solidă bază de reflecție, care oferă pozițiile oficiale ale Bisericilor (secțiunea a doua cuprinde enciclica *Centesimus annus* și *Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ruse*) și reflecțiile unor personalități, grupate în nouă secțiuni, la care se adaugă un cuvânt introductiv din partea fiecărui coordonator.

În *Introducere* Germano Marani reamintește că în centrul oricărei

concepții sociale a Bisericii stă Persoana. În introducere se (Biserica, societate, gândire în Răsărit, în Occident și în Europa de astăzi) Ioan I. Ică jr. își folosește erudiția pentru a arăta miza socialului pentru creștinism și oferă cititorului perspectiva teoretică cu ajutorul căreia poate fi înțeleasă mai ușor unitatea problematicii fragmentelor grupate în acest volum.

Textele primei secțiuni (*Reflecții principiale*) se opresc asupra unor aspecte ale relației omului cu lumea veacului acestuia, de la metafizică la politica socială a guvernului.

Fragmentul lui Soloviev (*Declinul viziunii medievale asupra lumii*) evidențiază diferența dintre creștinismul interzis sau doar tolerat și creștinismul ca religie oficială, această formă a determinat convertirea unui mare număr de păgâni, dar mai mult ca o măsură administrativsocială, nu o metanoia. Masele de nou convertiți și-au păstrat vechile credințe și obiceiuri, recitând Crezul, fără a mărturisi cu faptele, tendință care a favorizat un creștinism "teoretic", de recunoaștere a dogmelor și, de aici, consecința firească a respingerii lumii, a materialității. Creștinii înduhovniciți au

abandonat viața socială puterii, atât celei lumești cât și celei spirituale, și s-au retras în pustie, urmărind mântuirea personală. Cei care s-au preocupat de partea socială a umanității au fost tocmai cei care se considerau necredincioși.

Textul care îl are ca autor pe Mircea Vulcănescu (*Creștinul în lumea modernă*) redă o conferință ținută în 1940 și se referă la poziția creștinului în lume, care a fost întotdeauna una dificilă, nu numai în perioada modernă, născută dintr-o mare deziluzie, a doua venire a lui Hristos, mult așteptată la anul 1000, nu a avut loc. După o perioadă în care s-au cultivat virtutea morală și chiar ascetismul, credincioșii au reacționat pasional, printr-o exagerare în extrema cealaltă, cultivând simțurile și rezultatele imediate, concrete. Fiindcă ordinea universală, asigurată de Divinitate, se dovedise neîntemeiată, omul modern s-a abandonat afirmării individuale. Contemporaneitatea este nefavorabilă credinței, dar în mod principial creștinul are în lume statutul unui imigrant, și cu atât mai mult această lume trebuie înțeleasă și transfigurată.

În *Manifestul crinului de pădure* Octavian Vuia consideră că diferitele tipuri de guvernare decurg din trei metafizici, fiecare propunând un tip de om: *homo existens*, *homo sapiens* și *homo*

faber. Dintre aceștia, numai *homo existens* nu neagă celelalte tipuri. Creștinismul, pe care se întemeiază acest tip, este singura metafizică cu ajutorul căreia se poate construi o guvernare în care omul să își găsească adevărata libertate.

Titlul *Politică și teologie* subsumează două articole al lui Mihail Șora, în care acesta analizează relațiile dintre teologie și politică, oferind neașteptate repere celor care, în România prelungitei tranziții, trebuie să dea viață instituțiilor aștepte de o societate ce se dorește democratică.

Studiile secțiunii a treia (*Fundamente teoretice*) specifică pentru diferite domenii pozițiile oficiale ale Bisericii în problema socială, oferind un reper cititorului român, mai puțin familiarizat cu acest demers.

Textul *Dimensiunea socială a gândirii patristice*, scris de Luigi Padovese, explică diferența de accent în poziția Părinților față de problema socială prin diferențele mediului căruia i se adresau. Astfel, au existat două tendințe, de respingere a proprietății private și de acceptare a ei, accentuând exigența ajutorării celor săraci, nedreptățile sociale rezolvându-se durabil prin transformarea oamenilor, nu prin schimbarea structurilor.

În studiul *Doctrina socială-creștină: identitate și metodă* Antonio Maria Baggio definește utopia și ideologia, arătând că doctrina socială a Bisericii nu este nici una dintre acestea, nici o combinație a lor, ci reprezintă o categorie de sine stătătoare, care se adresează omului în general, nu numai creștinului, fiindcă fundamentul societății este persoana, nu creștinul sau oricare membru al vreunei comunități.

Sergio Bernal argumentează în *Atitudinea față de resurse în învățătura creștină* că Biserica nu poate adera fără rezerve la un model economic, decât dacă acesta se bazează pe antropologia creștină, iar modelul cel mai răspândit în prezent nu își poate afirma valabilitatea universală numai din faptul că s-a dovedit mai eficient decât concurentul său comunist.

În studiul *Științele sociale și gândirea creștină în fața societății contemporane*, Pierpaolo Donati încearcă să lămurească în ce măsură gândirea socială creștină poate fi un ghid etic în societatea postmodernă. După ce propune o definire a gândirii sociale a Bisericii, bazată ca și în studiul lui Baggio, pe enciclica *Sollicitudo rei socialis*, Donati aduce argumentele posibile pentru un răspuns negativ și pentru unul pozitiv și propune un nou raport între științele sociale și gândirea socială creștină, care să

pornească de la realitatea lumii postmoderne și de la provocarea pe care acesta o aduce. Globalizării (fenomen considerat nu ca interdependență și diversitate, ci doar ca standardizare culturală) autorul îi opune un nou tip de comunitate, în care cele patru sectoare ale societății (piața, statul, societatea civilă, familia) se reglementează reciproc printr-un sistem complex de relații. Comunitatea este singura soluție care evită dezumanizarea, împărțirea oamenilor în mase sortite alienării și în elite izolate. Cele două condiții ale realizării comunității dorite, afirmarea drepturilor culturale înaintea celor sociale și politice și promovarea unui proiect antropologic substanțial, sunt contrazise de actuala stare de lucruri, iar studiul nu oferă nici o sugestie despre felul în care aceste condiții ar putea fi realizate.

Textele părții a patra (*Biserică și Stat*) se referă la relația dintre Stat și Biserică, amplu dezbătută în Occident, dar încă într-o etapă a încercărilor în Ortodoxie. Cititorului îi este propusă o perspectivă în afara clișeelelor asupra deosebirilor dintre cele două Biserici și poziții diferite asupra posibilității B.O.R. de a rămâne într-o anumită indiviziune cu Statul, acum când acesta nu mai este un prigonitor al religiei, dar nici statul monarhic de drept divin.

Titlul eseului lui François Rouleau, *Vulturul bicefal și cele două spade*, exprimă tipul raportului dintre Stat și Biserică în Răsărit și în Apus. În Bizanț, cetate creată creștină prin voința împăratului, a existat o solidaritate între Imperiu și Biserică, exprimată în cunoscuta teorie a simfoniei, care prevedea colaborarea celor două puteri (a existat un singur drept nomocanonic), păstrându-și autonomia în sfera proprie. Sistemul și-a dovedit eficiența prin viața lungă a Imperiului Roman de Răsărit, dar a favorizat Statul, în dauna Bisericii și a societății. La Roma, situația politică diferită și moștenirea dreptului roman au determinat formarea altui raport, exprimat de teoria celor două spade, conform căreia cele două puteri sunt distincte și au propriul sistem de drept, situație care va favoriza separarea puterilor și apariția indivizilor, în dauna unității. Teza lui Rouleau este că distanța actuală dintre Apusul și Răsăritul creștin provine în primul rând din diferențe culturale, nu teologice, și că schisma va dura cât timp cultura va avea întâietate în fața credinței.

Decadența etatismului și renașterea ortodoxă, de Teodor Baconsky, afirmă că, după recâștigarea libertății religioase în 1989, B.O.R. trebuie să renunțe la o lungă tradiție și să se separe de Stat.

Simfonia celor două puteri numai este posibilă, fiindcă statul monarhic de drept divin a fost înlocuit de statul-providență laic, care a scos religia din spitale și școli. De asemenea, B.O.R. trebuie să renunțe la revendicarea unui caracter național, fiindcă Biserica Ortodoxă este *locală*, dar nu *națională*, limitare care vine în contradicție cu universalitatea ei.

Un punct de vedere diferit este exprimat de Radu Preda în *Biserica în stat. Șansele și limitele unei dezbateri*, care face o pledoarie pentru simbioza dintre Stat și Biserică, nu pentru a continua o tradiție, ci pentru a împiedica o divergență între legile Domnului și dorințele omului, acesta fiind adevăratul motiv al simfoniei dintre Biserică și Imperiu. Împotriva unui loc comun al părerilor despre Biserica Răsăriteană, autorul afirmă că aceasta nu trebuie asociată în primul rând puterii politice, deoarece a fost întotdeauna mai întâi o Biserică a poporului. Radu Preda contrazice un alt clișeu, cel al imobilismului și ineficienței organizatorice a Bisericii Orientale, argumentând că principiul subsidiarității folosit de Uniunea Europeană nu este altceva decât o preluare a sistemului organizatoric al Bisericii Ortodoxe.

Dificultățile democrației în țările din Estul Europei, autor

Tomáš Špidlík, arată că, alături de lunga perioadă de totalitarism, instalarea democrației este îngreunată în țările din Estul Europei de fidelitatea față de persoană, în dauna principiilor, de concepția despre adevăr, considerat ca întreg (astfel încât într-o dezbatere asupra unei probleme punctuale esticii aduc argumente care pentru occidental nu au nici o legătură cu chestiunea în discuție) și ca legat de viață (prin urmare, la el nu se poate ajunge prin discuții parlamentare, considerate pălăvrăgeli), de o mentalitate a antinomiei care refuză compromisul (de aceea rușii de acum două secole, de exemplu, nu își puteau imagina coexistența ordinii și a libertății într-o societate).

În a cincina secțiune (*Capitalism și liberalism*) sunt prezentate două studii a căror preocupare este compatibilitatea valorilor creștine cu cele ale economiei de piață, tezele studiilor fiind complementare, nu contradictorii, cum ar părea la o lectură grăbită. Michael Novak argumentează solidaritatea celor două tipuri de valori, dar se referă la o perioadă a economiei de piață considerată deja clasică, în care libertatea înseamnă să facem ceea ce *trebuie*, nu ceea ce *vrem*, în timp ce M. Schooyans are în vedere o perioadă mai apropiată, în care dezvoltarea economiei a

cerut formarea unei societăți de consum ai cărei membri nu mai sunt preocupați de devenirea lor spirituală și în care morala refuză orice imperativ categoric.

Studiul atent la nuanțe al lui Michael Novak arată legăturile dintre *Moralitate, capitalism și democrație*, așa cum s-au constituit ele în S.U.A. Primul lucru pe care a trebuit să-l facă primii imigranți a fost constituirea comunităților în absența oricărui legi ale unui guvern, ceea ce a favorizat inițiativa personală și totul s-a dezvoltat grație unor valori morale, nu a unui sistem legislativ. Acestea proveneau dintr-o concepție iudeocreștină asupra omului, făcut după asemănarea și Chipul lui Dumnezeu, adică liber. Cum să creezi instituții pe măsura unei asemenea libertăți? În primul rând s-a plecat de la premisa slăbiciunii omului, care este supus ispitei, astfel încât fiecare organism al puterii trebuie controlat. Apoi s-a pus accentul pe creativitate și comunitate și pe înțelegerea libertății ca *libertate ordonată*, a cărei exercitare presupune stăpânirea virtuții, astfel încât omul să nu se lase condus de poftă sau instincte. Societatea perfectă este cea în care conducătorii și condușii sunt raționali, însă este o utopie, încercările de aplicare au dus în religie la excesele Inchiziției și în

politică la gulaguri. Valorile liberale nu contrazic morala socială creștină, în cazul săracilor, de exemplu, fiind necesară cultivarea libertății responsabile, altfel furnizarea necesarelor ajutoare nu va face decât să consolideze o mentalitate de etern asistați, care contrazice demnitatea și creativitatea umană.

Eseul lui Michel Schooyans *Deriva ideologică și totalitară a neoliberalismului* este o necesară completare a celui anterior, argumentând că neoliberalismul, piața și globalizarea afirmă valori personale și libera inițiativă, dar promovează uniformizarea și masificarea propriei unei societăți de consum.

Globalizarea și provocările ei, a șasea parte a volumului, are o importanță deosebită, fiindcă procesul de globalizare anunță intrarea omenirii într-o *eră a vidului*, în care invocarea valorilor sau a unei naturi umane devine caducă. Va reuși Biserica, în indiferența generală față de sens, să prezinte în mod convingător asumarea de către om a unei deveniri proprii, să reafirme nevoia de repere și să impună propriul model ca un reper? Cum? Acestea sunt sfidările contemporane, față de care Biserica și creștinul trebuie să găsească un răspuns adecvat. Textele acestei secțiuni sunt o parte a acestei căutări, abordând consecințele atât de des invocatului

proces de globalizare dintr-o perspectivă spirituală. O dovadă a dificultății căutării acestuia sunt și aceste texte, care prezintă diferite probleme puse de globalizare, dar în ceea ce privește soluțiile, propunerile aduse sunt fie doar pur teoretice, fără să existe un scenariu credibil al aplicării lor, fie prea generale. Deosebit de util cititorului român interesat, este al patrulea text, al cărui autor cunoaște foarte bine situația de aici, relevând copleșitoarea responsabilitate a creștinului contemporan, cărei nu îi poate răspunde adecvat fără efortul de a înțelege în profunzime lumea care trăiește, renunțând la invocarea superficială a trecutului și a unor răspunsuri-formulă.

Cvadratura cercului globalizării prezentată de Ralf Dahendorf este următoarea: eficiența cerută de competitivitatea la scară mondială duce la probleme sociale (dezrădăcinări produse de flexibilitatea forței de muncă, degradarea sistemelor sociale esențiale, precum învățământul și sănătatea, cărora li se aplică criteriul nespecific al eficienței economice) care umbresc sau chiar anulează beneficiile materiale. Autorul aduce șase propuneri pentru îndreptarea situației, care vizează reechilibrarea raportului dintre social și economic,

reafirmând necesitatea statului asistențial.

În *Globalizarea ca specific al economiei post industriale: implicații economice și opțiuni etice* Stefano Zamagni observă un prim dezechilibru determinat de globalizare, căci economicul a ajuns la o globalitate pe care politicul nu o cunoaște, printre consecințele noii situații fiind scăderea influenței normelor morale, înțelegerile fiind reglementate pe acorduri între părți, fără apel la principii morale comune.

Textul lui Riccardo Petrella face *Critica competitivității*, care are efecte negative atunci când nu mai este o întrecere între mai mulți, ci o luptă care urmărește lichidarea adversarului, într-o logică a războiului fără nici o limitare etică. Aceasta este situația spre care se îndreaptă economia mondială, situație pentru evitarea căreia autorul propune mobilizarea statelor în vederea unei *dezarmări economice*.

Globalizarea – mutații și provocări semnat de Ioan I. Ică jr. consideră că dispariția sistemului comunist din Europa (și relativa lui democratizare în China) nu a însemnat regăsirea unei umanități mai unite și mai destinate, ci a permis manifestarea tensiunilor dintre culturile aflate în conflict și a consecințelor dezechilibrelor economice. Părerea conform căreia

generalizarea modelului politico-economic occidental, învingător în lupta cu comunismul, va aduce bunăstarea în care se vor dizolva diferențele generatoare de violență, este contrazisă de atentatele teroriste, de războaiele din Orientul Mijlociu și din fosta Iugoslavie, precum și de statisticile care arată că o cincime din omenire deține 80% din totalul resurselor, în timp ce ultima cincime a omenirii deține 0,5% din resurse. O consecință a globalizării care ține cont doar de rațiuni economice este dispariția marii culturi sau transformarea ei într-o cultură de masă și de consum. În lipsa unor repere culturale omul acestei culturi își pierde libertatea, deoarece nu își va da seama când voința îi va fi influențată fie de nevoile afirmării tehnico-științei, fie de impulsunile instinctelor. Creștinismul nu trebuie să se retragă din fața acestor provocări, abandonând lumea despiritualizată. Dimpotrivă, trebuie să își asume, asemenea primilor creștini, rolul de minoritate activă (sarea pământului), să nu condamne trupul lumii, ci să-l însuflețească. Apelul se adresează creștinismului în general, dar, consideră autorul, are o urgență sporită pentru Ortodoxie, pe care tradiția bizantină și deceniile de totalitarism au lipsit-o de maturizarea unui răspuns la nihilismul ce bântuie lumea (post)modernă, altul

decât o tehnică a evadării prin *misticism magic și pietism privat*.

Problematica celei de-a șaptea secțiuni, *Integrarea europeană*, este apropiată de cea din capitolul precedent, numai că are în vedere specificul european.

În *Creștinătate, secularizare și Europa*, Olivier Clément analizează aspectele esențiale ale întâlnirii creștinismului și modernității și propune soluții lipsite de exagerări și superficialitate. Autorul califică intoleranța creștinismului față de alteritate drept păcat împotriva libertății spiritului, iar naționalismul este considerat forma ortodoxă a secularizării. În lumea de astăzi, amenințată de nihilism, credința creștină se poate afirma printr-o cultivare a gratuitului și neasimilabilului, regăsind sensul iubirii și respingând ispita alianței cu puterea instituțională a statului.

Cardinalul Joseph Ratzinger semnaleză în *Europa, globalizarea și noua ordine mondială: spre o utopie a ororii* pericolul organizării lumii în funcție de un scop rațional pus de om, care are în vedere numai aspectul operațional al raționalității, derivat din logica științei și tehnicii. Sub presiunea competiției mondiale, în construcția Europei este uitat tocmai specificul european, iar omul este supus logicii programării și eficienței.

Pentru ca noua ordine mondială să nu fie o utopie a ororii trebuie ca omul să fie recunoscut ca scop final.

Următoarea secțiune, *Contextul românesc*, începe cu un studiul *Dilema socială a Bisericii ortodoxe Române: radiografia unei probleme* semnat de Ioan I. Ică jr., în care este prezentată complexitatea relațiilor dintre B.O.R. și societatea românească și sunt prezentate cvasitotalitatea punctelor de vedere exprimate în publicistica românească de după '89 asupra raporturilor dintre Biserică, Stat și societate de către oficialități ale statului, teologi și intelectuali, autorul considerând că B.O.R. nu mai poate ignora formularea unei poziții sociale acordată cu timpurile pe care le trăim, poziție în care să renunțe la confuzia raporturilor pe care le are cu Statul, la autoafirmare necritică și sterilă a tradiției, la neîncrederea în intelectuali, față de care are o atitudine de superioritate bazată pe un apel nejustificat la mistică.

În *Apariția și evoluția elementelor de doctrină socială în Biserica Greco-Catolică din România*, Tertulian Langa prezintă legătura specifică pe care Biserica Greco-Catolică a avut-o cu societatea românească, care, la începuturi, a cunoscut creștinismul de expresie latină (fapt dovedit de originea

latină a cuvintelor cultului) și a găsit în Biserica Unită un apărător al specificității latine (împotriva influențelor slave) și al emancipării naționale, îndeosebi prin implicarea Bisericii în culturalizarea maselor și formarea unei conștiințe a demnității naționale.

Comunitatea imatură și dimensiunea etică a tranziției, de Teodor Baconsky, analizează influența mentalității ortodoxe în procesul de modernizare și democratizarea al României. Ortodoxia a avut un mileniu de glorioasă conviețuire cu Imperiul, după care a urmat un mileniu de presiune din partea istoriei, ceea ce a determinat replierea în național și atitudinea neîncrezătoare față de prezent, în numele unui trecut mitizat. Anistorismul este la originea prelungirii imaturității comunitare a societății românești postdecembriste. Situația este agravată și de atitudinea intelectualilor care au militat pentru modernizarea României și care, cu notabilele excepții interbelice, nu au înțeles că nu se poate înnoi mentalitatea poporului dacă se ignoră tradiția ortodoxă. Imobilismul societății românești ar fi rezultatul a trei formalisme, cel *liturgic* (preoții care cred că și-au făcut datoria numai cu oficierea slujbelor religioase), *votiv*, (creștinii care cred că și-au asigurat mântuirea

prin donații către biserici sau cerșetori) *critic* (intelectualii care se mulțumesc cu denunțarea defectelor). Permanentizarea tranziției este determinată și de lipsa unei etici coerente. În perioada comunistă au existat trei coduri etice: cel al eticii și echității socialiste, tradiția civilă a societății românești și cea a doctrinei creștine. După 1989 primul cod a dispărut, iar celelalte s-au reafirmat, lor adăugându-se curente specifice perioadei: individualismul liberal și egalitarismul nostalgic, însă cele care pot asigura pacea socială și formarea mentalității care să ne permită integrarea în Europa sunt cel care militează pentru respectarea drepturilor individuale, laicitate și ecumenism și cel care urmărește formarea unei societăți de tip creștin-democrat, în care autoritatea temporală și cea spirituală sunt separate, dar urmăresc binele societății.

Ultima secțiune a cărții, *Diagnoză și imaginare*, cuprinde textul *Spre o nouă figură a Bisericii pentru timpul nostru* în care autorul Ghislain Lafont, pledează pentru renunțarea la contradicția facilă dintre Biserica deținătoare a adevărului Revelației, scutită de frământările veacului și modernitatea ca epoca pierderii sensului. Conciliul Vatican II a început abordarea nuanțată a modernității

recunoscându-i unele valori și recunoscând o stare de fapt: sfârșitul erei constantiniene, a unei concepții asupra Unității și Adevărului solidară cu înțelegerea ierarhică a lumii, ale căror figuri instituționale au fost Împăratul și Papa. Lunga perioadă de pregătire și desfășurare, precum și ritmul așezat al aplicării hotărârilor Conciliului sunt o dovadă că Biserica (Catholică) nu a rămas numai la avertismente, ci s-a angajat pe drumul de la *a spune*, la *a face*, spre deosebire, de exemplu de mișcarea din Mai '68, care a denunțat cu violența baricadei goliciunea de sens a formelor tradiționale, fără să treacă la înfăptuire, fără să ofere exemplul unei rezolvări.

Relația Bisericii cu lumea a reprezentat după 1989 o preocupare explicită atât pentru teologi cât și pentru o parte a intelectualilor laici, dar prezențele publicistice au fost cel mai adesea luări de poziție exclusiviste, care urmăreau să (se) convingă de certitudinea unor răspunsuri ale căror întrebări au ieșit deja din preocupările majore ale omului contemporan. Volumul prezentat are meritul de a fi reunit contribuții care abordează fără partizantat și fără entuziasm facil provocarea pe care contemporaneitatea o aduce unei abordări spirituale. Deosebit de instructiv

este studiul introductiv al lui Ioan I. Ică jr. și secțiunile referitoare la globalizare-integrare și, mai ales pentru contextul românesc, cea care vizează relația Bisericii cu statul. cu observația că textele prezentate se referă numai la aspectele negative ale globalizării / integrării, refuzând posibilitatea unei valorificări pozitive, din punct de vedere cultural și social, al acestui proces.

IONUȚ POPESCU

Mihai Săsăușan, *Politica bisericească a Curții din Viena în Transilvania (1740 – 1761)*, Presa Universitară Clujeană, 2002, 260 p.

Lucrarea reprezintă versiunea românească a tezei de doctorat prezentată de autor la Universitatea din Viena, în coordonarea profesorului Ernst Ch. Suttner. Această precizare ni se pare importantă, în înțelegerea unor detalii de construcție a lucrării, a bibliografiei cam unilaterale puse în mișcare de autor, precum și remarcabila abundență a izvoarelor arhivistice vieneze, dar și neglijarea altor surse documentare care s-ar fi convenit a fi valorificate. Adresându-se aproape exclusiv mediului academic vienez, autorul – fără prea multe exerciții

istoriografice anterioare – se limitează să își onoreze obligația didactică și științifică cu cât mai multă seriozitate, dar nu ține aproape de loc cont de istoriografia din țară, decât de câțiva autori consacrați de trecerea vremii (Bunea, Dragomir, Iorga, Lupaș, Meteș, Păcurariu, Prodan ș.a.), dar depășiți de cercetarea științifică ce totuși a progresat mult după aceștia. Oricum, bibliografia utilizată este copios dominată de contribuțiile istoriografiei austriece și central-europene, ceea ce în sine nu este un lucru rău, dar nu o credem determinantă pentru tema abordată.

Lucrarea, deschisă de un *Cuvânt înainte* a coordonatorului tezei de doctorat, prof. Ernst Chr. Suttner, este structurată în trei părți mai consistente: I. *Stat și Biserică în secolul al XVIII-lea. Considerații privitoare la politica bisericească a Curții din Viena în monarhia austriacă*; II. *Politica integrativă a Curții imperiale în Transilvania în secolul al XVIII-lea și III. Politica bisericească față de românii din Transilvania în anii 1744 – 1761*. Natural, ea se încheie cu un destul de subțirel capitol de *Concluzii*, care, spre regretul nostru, deși dimensionată corect, este redactată cu prea multă grabă.

O primă observație o facem modului superficial în care și-a formulat titlurile primelor două

capitole, care nu acoperă titlul general al lucrării: dacă în deschidere autorul ne asigură că urmează să dezbată politica bisericească (de ce nu religioasă ?) a Curții (care curte ?) din Viena în Transilvania anilor 1740-1761, capitolele depășesc – cel puțin în titlul lor – acest segment cronologic, care ar sugera că este vorba de primele două decenii ale domniei Mariei Tereza, și se angajează în dezbateră întregului secol al XVIII-lea și nu numai a celor două decenii.

Primul capitol în care autorul dorește să dezbată unele caracteristici ale politicii religioase generale a Curții imperiale valabile pentru întregul imperiu pornește cu analiza măsurilor reformatoare din ... a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Nici un cuvânt despre politica religioasă a celui care a început cu adevărat reformarea Bisericilor creștine din centrul continentului, împăratul Leopold I, poate suveranul cel mai radical [contra]reformator al epocii, și care a marcat decisiv și pe termen foarte lung istoria mai tuturor Bisericilor creștine din spațiul centraleuropean. La urma urmei, atât reformele religioase ale Mariei Tereza, cât și ale urmașului acesteia, Iosif al II-lea, s-au înscris, în mod firesc, în prelungirea proiectului leopoldin (creionat în 1688 de cardinalul

Leopold Kollonics), care a fost impus nu atât de debaterile teoretice academice, cât de necesitățile practice ale organizării religioase a unor teritorii importante recuperate de sub stăpânire islamică. Iar din această perspectivă, nu statul s-a sustras autorității Bisericii (reducerea puterii Bisericii prin "integrarea acesteia în statul princiar secular și prin autonomia statului față de biserică", p. 31-32) ci exact invers, statul guvernat de un monarh absolutist a dispus de Biserică practic după bunul său plac. Iar față de acesta, care nu s-a dat în lături să execute și să deporteze zeci de mii de oameni din motive religioase, reformele tereziano-iosefine de după 1740, par a fi mângâieri duioase și îndemnuri blânde la un alt *modus vivendi*.

Altminteri autorul, teolog de formație și istoric de ocazie, nu pare a fi la curent cu o mulțime de lucruri, este adevărat amănunte, dar esențiale, care ar permite mai buna înțelegere a epocii pe care o abordează. Că pe tot parcursul lucrării îi atribuie Mariei Tereza titlul de împărăteasă pe care nu l-a deținut niciodată, este doar un aspect derizoriu. Dar că reproșează oarecum actorilor scenei istorice din secolul al XVIII-lea – *sub voce* – faptul că "...A existat tendința ca guvernul să fie considerat singurul purtător de suveranitate în stat" (p.

31) ni se pare de-a dreptul hilar. Presupunem că autorului nu îi sunt prea clare instrumentele puterii de stat și funcțiile ce decurgeau din aceasta. Suveranitatea era în posesia unei persoane care, în virtutea acestui fapt, era singura îndreptățită să guverneze. Și o putea face personal sau prin delegarea guvernării unei alte persoane, ori unui grup de persoane. Ori, asemenea chestiuni se învață, la un moment dat, pe parcursul studiilor preuniversitare, și se aprofundează ulterior, cu deosebire la profilele juridice și istorice !

Evident, în lucrare există o mulțime de asemenea "amănunte" ce derapează de la realitatea istorică. Dar și de la logică. Pe de o parte, autorul încearcă să ne convingă că iluminismul catolic ce își avea rădăcinile în jansenism și iluminismul protestant a jucat un rol decisiv în epocă (p. 28), iar pe de altă parte, Maria Tereza este prezentată, altminteri corect, drept "neatinșă de conținuturile ideilor iluministe și ale dreptului natural" (p. 38). Și atunci ne permitem să ne întrebăm ce rost mai au referirile la iluminism, ori la prezentarea desființării Ordinului iezuit de către Maria Tereza în anul 1773, drept "cel mai mare succes al iluminismului catolic" (p. 30)? În ciuda acestui fapt, suverana este prezentată, cu numai câteva pagini mai încolo, de către autor cum că

"A rămas credincioasă, întreaga viață, iezuiților" (p.41).

În ciuda acestor erori pe care le-am amintit aici doar pentru a exemplifica gradul de percepție a fenomenului istoric pe care autorul s-a încumetat să îl abordeze, dar care sunt – din păcate – extrem de numeroase, Mihai Săsăujan aduce și o serie de contribuții importante, punând în circulație o serie de informații istorice de mare valoare, rezultate din propriile sale cercetări documentare în arhivele centrale vieneze. Spre exemplu, reglementarea din 1776 a organizării și funcționării mănăstirilor ortodoxe din imperiu, elaborată de deputăția aulică illyrică (p. 50 – 57) și care ar trebui să pună într-o cu totul altă lumină mitul desființării acestor lăcașe de cult ortodoxe din Transilvania cu ajutorul tunurilor generalului Buccow, care nici nu s-a aflat în acea epocă în Transilvania, dar a făcut carieră mai cu seamă în istoriografia de nuanță ortodoxă. Apoi trebuie amintit, ca element decisiv al politicii religioase imperiale, preocupările concretizate în proiectul de unire a națiunii illyrice cu Biserica romană, descoperit de autor și necunoscut istoriografiei noastre până în prezent (p. 77 – 94).

Interesante sunt și informațiile documentare inedite pe care autorul pe aduce în legătură cu mișcarea lui

Sofronie și conflictele cu uniții (p. 184- 194), încă departe de a fi complet elucidate, mai ales în ce privește perspectiva Curții imperiale asupra evenimentelor. La fel de importantă este și ultima parte a celui de-al treilea capitol, care dezbate rapoartele comandanților imperiale austrieci staționați în Transilvania și care conțin informații importante privind realitățile confesionale românești din marele principat.

Ajunși aici nu putem să nu atragem totuși atenția autorului asupra importanței preciziei exprimării în redactarea unui text, mai ales dacă el urmează a fi publicat. Dacă pe parcursul lucrării am fost urmăriți de senzația că autorul nu a fost de loc preocupat de precizia termenilor folosiți, în subcapitolele III.2 și III.3 senzația s-a transformat în certitudine. A se vedea titlul de subcapitol *Rapoartele generalilor militari privitoare la ...*, unde formula de "general militar" este absolut nefericită (p. 214), ori acela de *Persoane individuale și comunități care au instigat ...* (p. 223), în care formularea "persoane individuale" reprezintă totuși o depășire grosieră a limitelor admisibile într-o teză de doctorat.

În ciuda reproșurilor noastre, pe care – trebuie să recunoaștem – le-am formulat cu multă rețineră și deferență, precum și a limitelor

RECENZII

interpretative ale autorului, cartea lui Mihai Săsăuian care a văzut lumina tiparului în condiții nu prea îngrijite, la Presa universitară clujeană, se constituie într-o lucrare utilă dezbaterilor asupra istoriei Transilvaniei în general și a Bisericilor românești din principat în special, mai mult prin informația inedită scoasă la lumină de mai tânărul nostru coleg, și a perspectivelor pe care cercetările sale le deschide. Pentru că ele ilustrează mai cu seamă nevoia tot mai presantă de a deșteleni fondurile arhivistice din capitala imperială, încă mult prea puțin cercetate și care pot aduce încă multe informații importante dezbaterilor viitoare nu numai în domeniul istoriei Bisericii, ci și în acela al istoriei generale. Or, Mihai Săsăuian s-a dovedit acum a fi unul din tinerii de viitor, care ar trebui să își continue drumul deschis acum.

GHEORGHE GORUN