



STUDIA UNIVERSITATI
BABEȘ-BOLY



THEOLOGIA CATHOLICA

3/2007

**Dieses Band wurde finanziert vom
BISCHÖFLICHEN ORDINARIAT MAINZ
durch die Fürsorge des Generalvikars Dietmar Giebelmann**

**Acest volum a fost sponsorizat de
BISCHÖFLICHES ORDINARIAT MAINZ
prin grija Vicarului General Dietmar Giebelmann**

Anul LII

2007

**STUDIA
UNIVERSITATIS „BABEȘ-BOLYAI”**

THEOLOGIA CATHOLICA

3

**Galaxia Gutenberg
Cluj-Napoca**

1

STUDIA
UNIVERSITATIS „BABEȘ-BOLYAI”
THEOLOGIA CATHOLICA

3

- series historia ecclesiastica -

Redacția: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

COLEGIUL DE REDACȚIE

Referenți de specialitate:

prof. dr. Ernst Chr. Suttner (Viena)
prof. dr. Nicolae Boșan (Cluj-Napoca)
conf. dr. Marius Bucur (Cluj-Napoca)
conf. dr. Ovidiu Ghitta (Cluj-Napoca)
prof. dr. Iacob Mârza (Alba Iulia)

Redactor coordonator:

prof. dr. Nicolae Gudea

Secretar de redacție

lect. dr. Simona Zetea

Membri:

lect. dr. Dan Ruscu
lect. dr. Alin Tat

**Dieses Band wurde finanziert vom
BISCHÖFLICHEN ORDINARIAT MAINZ
durch die Fürsorge des
Generalvikars Dietmar Giebelmann**

**Acest volum a fost sponsorizat de
BISCHÖFLICHES ORDINARIAT MAINZ
prin grija
Vicarului General Dietmar Giebelmann**

STUDIA
UNIVERSITATIS „BABEȘ-BOLYAI”
THEOLOGIA CATHOLICA
3
- series historia ecclesiastica -

Editorial office Gh. Bilașcu no. 24, 400015 Cluj-Napoca, Phone 0264-405352

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

NOTE DE ARHEOLOGIE

Nelu ZUGRAVU

Itineraria ecclesiastica în Scythia Minor – *Itineraria ecclesiastica* nella Scythia Minor 9

Nicolae GUDEA

Note de arheologie creștină. 5. *Corrigenda* la o intervenție privind vasul cu inscripții și simboluri creștine de la Moigrad – Somme notes on Christian archaeology. 5. Corrections to an intervention concerning the vessel with inscriptions and Christian symbols found at Moigrad 31

Nicolae GUDEA

Note de arheologie creștină. 6. Despre datarea și interpretarea unor piese descoperite în Dacia și datând din epoca creștină veche (106 – 275/313 *p. Chr.*) – Some notes on Christian Archaeology. 6. About dating and interpretation of some early Christian pieces (106 – 275/313 AD) found in Dacia 37

FILE DE ISTORIE

Șerban TURCUȘ

Perspective istorice și ecleziologice asupra rolului Sfântului scaun în dimensiune internațională – Prospettive storiche ed ecclesiologiche sul ruolo della Santa sede nel contesto internazionale 43

- Ioan TÎMBUȘ**
 Problema botezului în dreptul canonic din Biserica română unită până în secolul XX – Le problème du baptême dans le droit canon de l'Église roumaine unie jusqu'au XX^e siècle 67
- Anton RUS**
 Devoțiunea rozarului în mediul religios greco-catolic românesc: între controversa rituală și asumarea ca element ecleziologic – La devozione del rosario nel ambito religioso greco-cattolico romeno: tra controversia rituale e l'assunzione come elemento ecleziologico 97
- Remus CÂMPEANU**
 Debates around the Historiographical Myths in Transylvania: the Penetration of the Romanians to the Transylvania's Administrative Structures by the Greek-Catholic Religion's Way During the 18th Century – Dezbatere în jurul miturilor istoriografice românești din Transilvania: Pătrunderea românilor ardeleni în administrația provinciei, pe calea greco-catolicismului, pe parcursul veacului al XVIII-lea 109
- Daniel DUMITRAN**
 Considerations on the Relation between the Union and the „Schism” in Transylvania, during the Bishop Inochentie Micu-Klein – Opinii privitoare la raporturile dintre Unire și „Schismă” în Transilvania, în timpul episcopului Inochentie Micu-Klein 125
- Mirela ANDREI**
 Competențele vicarului foraneu din Biserica română greco-catolică. Studiu de caz: vicarul Năsăudului în a doua jumătate a secolului al XIX-lea – Le attribuzioni del vicario foraneo della Chiesa romana greco-cattolica. Il caso del vicario di Nasaud nella seconda metà del XIX secolo 145
- Valer HOSSU**
 Atitudinea episcopului Iuliu Hossu față de problematica învățământului confesional – La position de l'évêque Iuliu Hossu face au processus de desintegration de l'enseignement confesional en Transylvanie 1918 – 1924 159
- ZESTREA ISTORIEI**
- Dan RUSCU – Simona Ștefana ZETEA**
 Zwischen Vorurteil und Tatsache. Zur Ergänzung der Sicht Über die Konflikte zwischen Orthodoxen und Unierten in Siebenbürgen – De la prejudecăți la realități. Pentru întregirea perspectivei asupra conflictelor dintre ortodocși și uniți în Transilvania 165
- Marius Andrei FODOR**
 Biserica pierdută din localitatea Țaga sau ecumenismul de birou *versus* ecumenismul de teren – La chiesa persa di Taga o l'ecumenismo d'ufficio *versus* l'ecumenismo di terreno 175
- Claudia Maria UDRESCU**
 Universitatea în căutarea adevărului – L'université à la recherche de la vérité 187

Simona Ștefana ZETEA

Sfidări pentru credință, teologie și învățământul teologic în contextul postcomunist – Défis pour la foi, la théologie et l'enseignement théologique dans le contexte postcommuniste 199

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

Francesco Paolo Rizzo, *Sicilia cristiana dal I al V secolo*, Giorgio Bretschneider Editore, Roma 2005-2006, p. 265 (vol. I), 268 (vol. II, tomo 1), 371 (vol. II, tomo 2), **Salvatore TARANTO** 223

Teresa Sardella e Gaetano Zito a cura di, *Euplo e Lucia 304-2004*, Catania – Siracusa 1-2 ottobre 2004, Quaderni di Synaxis 18, Giunti editore, Firenze - Milano 2006, p. 413, **Salvatore TARANTO** 233

Marta Sordi, *Impero romano e cristianesimo. Scritti scelti*, Roma, 2006, 552 p. (Studia ephemeridis augustinianum 39), **Nelu ZUGRAVU** 245

Ramiro Donciu, *Împăratul Maxențiu și victoria creștinismului*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg 2007, 216 p., **Nelu ZUGRAVU** 249

Nicolae V. Dură, „*Scythia Minor*” (Dobrogea) și Biserica ei apostolică. scaunul arhiepiscopal și mitropolitan al Tomisului (sec. IV – XIV), Editura didactică și pedagogică, București 2006, 267 p., **Nelu ZUGRAVU** 251

Cosmin Daniel Mateș, *Viața bisericească în sudul Dunării și relațiile cu nordul Dunării în secolele IV-VI p. Chr.*, Editura casa corpului didactic, Deva 2005, 280 p. + 20 hărți + 73 figuri, **Nelu ZUGRAVU** 263

Paul Negruț, *Biserica și Statul. O interogație asupra modelului „simfoniei bizantine”*, Editura Institutului biblic „Emanuel”, Oradea 2005, 199 p., **Nicolae GUDEA** 267

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

..... 273

NOTE DE ARHEOLOGIE

ITINERARIA ECCLESIASTICA ÎN SCYTHIA MINOR

Nelu ZUGRAVU

RIASSUNTO. *Itineraria ecclesiastica nella Scythia Minor.* „Itinerari ecclesiastici” vengono denominate le forme della mobilità che avevano quale fine azioni di natura ecclesiastica: relazioni con altre eparchie e con diversi centri dell’autorità della Chiesa universale, la partecipazione alle *concilia*, contatti tra l’autorità vescovile locale ed i credenti governanti, corrispondenza, trasferimenti di reliquie, il pellegrinaggio, ecc. Gli itinerari ecclesiastici vengono classificati sia in funzione dello status delle persone, cioè persone consacrate (vescovi, monaci, persone trovate nel servizio di un’autorità ecclesiastica) o semplici credenti, sia in funzione della destinazione del viaggio, all’interno o all’esterno della provincia. Con la combinazione dei due criteri, abbiamo realizzato la seguente tipologia dei viaggi ecclesiastici sviluppati nella Scythia Minor, viaggi che avevano quale destinazione o punto di partenza questa provincia.

1. Missioni di amministrazione della vita religiosa dell’ eparchia:

1.1. *visitationes*: all’incirca 303: Evangelicus da *Tomis* (-- 303 --) → *Halmyris*; 400 circa: Theotimos I da *Tomis* (390 circa – 407 circa) → al nord della provincia

1.2. *translatio caerimoniae. saec. V.VI*: *Tomis* → *Dinogetia, Noviodunum, Axiopolis*

2. Partecipazione alle concilia:

2.1. partecipazione a concili universali: I *Nicaea* (325) – *Ignotus* (?); II *Constantinopolis* (381) – Gerontius (Terentius) (-- 381 --); III *Ephesus* (431) – Timotheus (-- 431 --); IV *Chalcedon* (451) – Alexander (449-452) (?); V *Constantinopolis* (553) – Valentinianus (-- 550, 553 --) (?)

2.2. partecipazione a concili locali: *Constantinopolis* (400) – Theotimos I (390 circa – 407 circa); *Ad Quercum* (403) – Theotimos I (390 circa – 407 circa); *Constantinopolis* (449) – Alexander (449-452); *Constantinopolis* (520) – Paternus (498-520)

3. Viaggi in grandi centri ecclesiastici a fini teologici: Theotimos I (390 circa – 407 circa) → *Constantinopolis* (400); Alexander (449-452) → *Chalcedon* (452); monaci sciti, il vescovo Paternus (498-520) → *Constantinopolis* (519); monaci sciti → *Roma* (519-520); monachi sciti → *Constantinopolis* (520)

4. *Epistulae*:

4.1. „Il dossier Saba il Goto”: 373: **Ep.* Iunius Soranus, *dux Scythiae* → Basile da *Caesarea*; **Ep.* Bretanion da *Tomis* (364 circa – gennaio 381 circa) (?) o Ascholius, „monaco e prete” (?) → Basile da *Caesarea*; 374: *Ep.* CLXIV, CLXV Vasile da *Caesarea* → Bretanion da *Tomis* (364 circa – gennaio 381 circa) (?) o Ascholius, „monaco e prete” (?)

4.2. „Il dossier monofisit’”: 458: *Ep.* Leon I il Traco (457-474) ↔ Theotimos II da *Tomis* (-- 458 --); 550 circa: Rusticus e Sebastianus, *adiutores papae* → Valentinianus I da *Tomis* (-- 550, 553 --) *et alii*; **Ep.* Valentinianus I da *Tomis* (-- 550, 553 --) →

NELU ZUGRAVU

Vigilius (537-555); 553: *Ep.* Vigilius (537-555) → Valentinianus I da *Tomis* (-- 550, 553 --)

4.3. „Il dossier dei monaci sciti (della Scizia)”: 519: *Ep.* monaci sciti (*Roma*) → *episcopi Africae* (Sardinia); *Ep.* Fulgentius da Ruspe (467-532) (Sardinia) → monaci sciti (*Roma*); 520: *Ep.* Ioannes Maxentius (*Constantinopolis*) ↔ *Ep.* Fulgentius da Ruspe (467-532) (Sardinia); *Ep.* Ioannes Maxentius (*Constantinopolis*) → „*ad universos episcopos*”; 523: *Ep. episcopi Africae* (Sardinia) → Ioannes Maxentius (*Constantinopolis*)

5. Rapporti con altri centri ecclesiastici:

5.1. *translatio reliquiae*: 373: *Gothia* → Scythia → Cappadocia

5.2. *translatio caerimoniae*: 400 circa: *Constantinopolis* → Scythia; *saec. IV.V.VI: ecclesiae orientales, occidentales* → Scythia

5.3. *dora: saec. IV.V.VI: ecclesiae orientales* → Scythia

6. Viaggi missionari: 400 circa: Theotimos I da *Tomis* (390 circa – 407 circa) → „sciti nomadi”

7. Esilio:

7.1. Pauto-esilio (l'esilio volontario) o il rifugio di alcuni cristiani delle province per le persecuzioni: 303 circa: il prete Bonosus da *Halmyris* → „*in secreto loco*”

7.2. Pauto-esilio (l'esilio volontario) o il rifugio nella Scythia Minor di alcuni cristiani venuti da altre regioni: 290 circa: Epictetus, Astion dall' *urbs quae in Orientis partibus fecerat*; 369-372 circa: cristiani dalla *Gothia*

7.3. l'esilio nella Scythia Minor imposto ad alcuni cristiani dalle autorità imperiali pagane: 323-324 circa: Gordianus da Paphlagonia, Macrobius, Maximus (?) dalla Cappadocia → *Tomis*

7.4. l'esilio nella propria provincia: 368-369 circa: Bretanion da *Tomis* (364 circa – gennaio 381 circa) (?)

7.5. l'esilio oltre i confini della provincia: 368-369 circa: Bretanion da *Tomis* (364 circa – gennaio 381 circa) (?)

7.6. l'esilio di alcuni eretici o scismatici nella provincia della Scythia Minor: 350 circa: Audius (*Audios*, Uda) da *Edessa*; 385 circa: Eunomios da *Cyzicus* († 394)

8. Pellegrinaggio:

8.1. pellegrinaggio extra-provinciale: Aegyptus, Syria Palaestina, Asia Minore

8.2. pellegrinaggio interprovinciale: *loca sancta* din provincie

Înțelegem prin „itinerarii ecleziastice” acele forme de mobilitate care au avut ca finalitate acțiuni de natură ecleziastică – de exemplu, raporturi cu alte eparhii și cu centre de autoritate ale Bisericii universale, participarea la *concilia*, contacte între autoritatea episcopală locală și credincioșii păstoriți, corespondență, transferuri de relicve, deplasări în scopuri spirituale, cum ar fi pelerinajul ș.a. Excludem călătoriile în scopuri „profane”, precum interese militare, comerț, servicii administrative, deplasări arbitrare, captivități etc. Prin urmare, obiectivul nostru este acela de a realiza o clasificare a itinerariilor cu destinație religioasă din provincia Scythia Minor; e un

demers care pentru alte teritorii, mult mai bogate în surse, s-a efectuat deja¹, impunându-se studierea fenomenului și în regiunea respectivă, pentru a întregi astfel tabloul vieții creștine de aici².

Itinerariile ecleziastice din și înspre Scythia Minor pot fi clasificate fie în funcție de statutul persoanelor, respectiv persoane consacrate (episcopi, călugări, persoane aflate în serviciul unei autorități ecleziastice) sau simpli fideli, fie de destinația călătoriei, respectiv în interiorul sau în afara provinciei. Combinând cele două criterii, am realizat următoarea tipologie a călătoriilor ecleziastice desfășurate în Scythia Minor, având ca destinație sau ca punct de pornire această provincie:

1. Misiuni de gestionare a vieții religioase a eparhiei. Este vorba despre călătoriile efectuate mai ales de episcopi, având ca scop ordonări de episcopi și preoți, celebrări de sărbători locale, sfințiri de biserici ș.a. Pentru Scythia Minor informațiile de acest gen sunt reduse.

1.1. *visitationes*. În provincia dunăreană este atestată doar vizita lui Evangelicus de Tomis (-- 303 --) în cetatea Halmyris (in *Almiridensium civitatem*³; in *urbem Almiridensium*⁴) pe vremea împăratului Diocletianus (*temporibus Diocletianis*⁵; *temporibus Diocletiani tyranni*⁶). Aici fuseseră martirizați cu câteva zile înainte credincioșii de origine răsăriteană Epictetus și Astion (*perulerunt autem martyrium Sancti atque athletae Christi, Epictetus presbyter et Astion monachus in Almiridensium civitate*)⁷. Prelatul s-a informat despre pătimirea celor doi

¹ I. Achilli, *Circumcelliones: appunti sul fenomeno del „monachesimo” itinerante*, în *L’Africa romana. Mobilità delle persone e dei popoli, dinamiche migratorie, emigrazioni ed immigrazioni nelle province occidentali dell’Impero romano. Atti del XVI convegno di studio, Rabat, 15-19 dicembre 2004*, a cura di A. Akerraz, P. Ruggeri, A. Siraj, C. Vismara, II, Roma, 2006, p. 923-934; R. Kaabia, La typologie du mouvement des personnes dans la correspondance de Cyprien de Carthage, în *ibidem*, p. 935-944; R. Arcuri, Agostino e il movimento dei pellegrini verso l’Africa romana, în *ibidem*, p. 945-958.

² Despre creștinismul din Scythia Minor, cf., în ultimă instanță, E. Popescu, *Christianitas daco-romana. Florilegium studiorum*, București 1994, *passim*; N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București, 1997, p. 214-224, 234-282, 364-405.

³ *Passio*, III, 26 (cf. N. Vornicescu, *Una dintre primele scrieri ale literaturii române străvechi „Pătimirea sfinților Epictet și Astion” (de la cumpăna secolelor III-IV)*, Craiova 1990, p. 90).

⁴ *Passio*, IV, 47 (*ibidem*, p. 108).

⁵ *Passio*, I, 1 (*ibidem*, p. 67).

⁶ *Passio*, IV, 49 (*ibidem*, p. 109).

⁷ *Passio*, IV, 49 (*ibidem*). Despre problematica ridicată de martirajul celor doi creștini (originea credincioșilor, data, autorul și momentul compoziției actului de martiraj, valoarea informațiilor sale, *martyricon*-ul consacrat lor etc.), vezi J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l’Empire romain*, Paris 1918, p. 171; N. Vornicescu, *op. cit.*, p. 5-66; E. Popescu, *op. cit.*, p. 92-99; N. Dănilă, *Martyrologium daco-romanum*, București 2003, p. 34, 44, 71; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 217, 224 (nota 120); *idem*, *Regiunea Gurilor Dunării și Asia mică în secolele IV-VI*, *Mem.Ant* 22, 2001, p. 473-474; M. Zahariade, O. Bounegru, *The Basilica Episcopalis and the Martyrs’ Tombs from Halmyris*, în *Studia historica et theologica. Omagiu profesorului Emilian Popescu*, Iași 2003, p. 157-162; *idem*, *Despre începuturile creștinismului la Dunărea de jos: Martyrium-ul de la Halmyris*, în *Izvoarele creștinismului românesc*, Constanța 2003, p. 115-126; V.H. Baumann, *Sângele martirilor*, Constanța 2004, p. 48-49, 55-58.

și a botezat pe părinții lui Astion⁸. Așa cum precizează *Passio*, după opt zile petrecute la *Halmyris*, prelatul s-a dus „în altă cetate, care era în apropiere” (*in aliam civitatem, quae in proximo habetur, remeavit*)⁹; numele acesteia nu este precizat. Deplasarea respectivă trebuie să fi avut ca scop organizarea din punct de vedere ierarhic și cultic a tinerelor nuclee creștine din aria sa jurisdicțională¹⁰, căci, așa cum arată izvorul respectiv, el era episcopul întregii provincii (*Cujus provinciae tunc Pontifex et Praepositus sanctorum Dei ecclesiarum, beatissimus Evangelicus habebatur*)¹¹.

1.2. *translatio caerimoniae*. În acest caz avem în vedere transferul unor sărbători de la *Tomis* în alte centre religioase provinciale, aspect care presupune prezența aici a episcopului tomitan sau a slujitorilor bisericilor din alte orașe în capitala eparhiei. Aspectul cel mai frapant este similitudinea dintre calendarele de la *Tomis*, *Dinogetia*, *Axiopolis* și *Noviodunum*, în care se constată existența unor sărbători comune dedicate acelorași martiri¹². De exemplu, așa cum am demonstrat în altă parte, toți sfinții martiri menționați de *Martyrologium Hieronymianum* și *Acta Sanctorum* la 1 octombrie în calendarul localității *Dinogetia* (Garvăn, jud. Tulcea)¹³ provin de la *Tomis*. Acest transfer reflectă autoritatea jurisdicțională a episcopiei tomitane, întărită la începutul celui de-al VI-lea, când în *Scythia Minor* au fost create încă 14 episcopii subordonate celei de *Tomis*, devenită arhiepiscopie și apoi mitropolie¹⁴.

Putem presupune că misiunile episcopilor tomitani în provincie destinate gestionării corespunzătoare a comunităților sufragane erau mult mai numeroase, mai ales în momentele de criză. O lege din 480 a împăratului Zenon (476-491) nu lasă niciun dubiu asupra acestui fapt: ea menționa că „preasfintele biserici aflate sub oblăduirea orașului *Tomis* din eparhia sciților... sunt zdruncinate fără întrerupere de incursiunile barbarilor, ori de altfel sunt chinuite de sărăcie și nu pot fi ajutate în alt chip decât prin mijlocirea iubitorului de Dumnezeu episcop de *Tomis*, care este și orașul de reședință civilă” (*vel alias egestae adflictae servari aliter non possum, nisi id fiat providentia beati episcopi Tomis, quae etiam caput gentis est*)¹⁵. Istoricul Sozomenos confirmă, într-un anumit sens, acest aspect atunci când descrie prezența episcopului Theotimos I de *Tomis* (cca 390 – cca 407) în zona nordică a eparhiei în timpul invaziei hunilor și tratativele purtate cu aceștia¹⁶.

⁸ *Passio*, IV, 47 (ed. cit., p. 108).

⁹ *Passio*, IV, 47 (*ibidem*).

¹⁰ Despre creștinismul din *Scythia Minor* înainte de „pacea Bisericii”, cf., în ultimă instanță, N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 175-224.

¹¹ *Passio*, III, 26 (ed. cit., p. 90). Despre *Evangelicus*, cf. J. Zeiller, *op. cit.*; G. Fedalto, *Hierarchia ecclesiastica orientalis*, I, *Patriarchatus Constantinopolitanus*, Padova 1988, p. 340; E. Popescu, *op. cit.*, p. 201-202, 214; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 184, 238, 261 (nota 88).

¹² N. Dănilă, *op. cit.*, *passim*.

¹³ *Ibidem*, p. 54, 71.

¹⁴ Despre toate acestea, cf. N. Zugravu, *op. cit.*, p. 216-217.

¹⁵ *CI*, I, 3, 35 (36), 2 (ed. P. Krueger, Frankfurt am Main 1976, p. 24).

¹⁶ Soz., *HE*, VII, 26, 7-8. Vezi și *infra*.

2. Participarea la *concilia*

2.1. participarea la conciliile universale. Conform izvoarelor, participarea episcopilor din Scythia Minor la *concilia* ecumenice desfășurate în veacurile IV-VI a fost – din motive asupra cărora nu este locul să stăruim aici – sincopată; izvoarele amintesc pe următorii: la conciliul I de la *Nicaea* (325), unde a fost condamnată erezia ariană, e posibil să fi luat parte un *Ignotus* (?)¹⁷; la conciliul al II-lea ecumenic de la *Constantinopolis* (381), unde s-a dezbătut erezia lui Macedonius – Gerontius (Terentius) (-- 381 --), devenit, cu acest prilej, alături de Nectarius de *Constantinopolis*, Timotheos de *Alexandria*, Pelagius de *Laodiceia*, Diodoros de *Tarsus*, Amphilochos de *Iconium*, Optatus de *Antiochia*, Helladius de *Caesarea*, Otreius de *Melitene*, Grigorios de *Nyssa* și Martyrios (Marmarius) de *Marcianopolis*, unul dintre garanții ortodoxiei din Orient¹⁸; la cel de-al III-lea sinod general de la *Ephesus* (431), dedicat ereziei nestoriene – Timotheus (-- 431 --)¹⁹, care a semnat *Sententia* de depunere a lui Nestorius din *Actio prima, Synodi decretum*

¹⁷ Participarea unui episcop din Scythia Minor la primul conciliu ecumenic de la *Nicaea* nu este certă, pentru că, printre participanți, nu se regăsește numele prelatului din *Tomis* (Mansi, II, col. 692-702; E. Honigmann, *Recherches sur les listes des Pères de Nicée et de Constantinople*, Byzantion 11, 1936, 2, p. 429-430; *idem*, *Sur les listes des évêques participants aux conciles de Nicée, de Constantinople et de Chalcédoine*, Byzantion 12, 1937, 1, p. 335-338; *idem*, *La liste originale des Pères de Nicée*, Byzantion 14, 1939, 1, p. 17-76; V. Ruggieri, *The IV Century Greek Episcopal Lists in the Mar din Syriac*. 7 (olim Mardin Orth. 309/9), *OCP* 59, 1993, 2, p. 327-342; *Patrum nicaenorum nomina latine graece coptice syriace arabice armeniace, sociata opera ediderunt* Henricus Gelzer, Henricus Hilgenfeld, Otto Cuntz, Stuttgart und Leipzig 1995). Totuși, prezența episcopului tomitan nu poate fi exclusă, în sprijinul acestei idei istoricii contemporani invocând o informație a lui Eusebius de *Caesarea* din *Vita Constantini*, conform căreia „nu lipsea din ceată nici cel al sciților” (III, 7.1) (*PSB*, 14, p. 148), la care poate fi adăugată cea a lui Gelasius de *Cyzicus*, după care, printre episcopii care au aprobat credința, s-au aflat *in utraque Scythia* (*Hist.*, II, 27; 36 – cf. Mansi, II, col. 882, 990) (G. Fedalto, *op. cit.*). În istoriografia românească, acest „scit” este identificat de unii cercetători cu Theophilus de *Gothia*, de alții cu Marcus de *Tomea* (*Comea*) din Dacia Mediterranea, pe care însă Emilian Popescu îl consideră episcop de *Tomis*, în Scythia Minor (vezi A.A. Bolșacov-Ghimpu, *Episcopul de Tomis a participat la Sinodul I ecumenic de la Nicaea* (325)?, *GB* 33, 1974, 5-6, p. 443-444; E. Popescu, *op. cit.*, p. 178-186, 214; N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 239, 262, cu bibliografia anterioară); *idem*, *Erezi și schisme la Dunărea Mijlocie și de Jos*, Iași, 1999, p. 51, cu bibliografia anterioară). Noi am susținut ideea mai veche, împărtășită și de alți istorici (vezi, de exemplu, J. Zeiller, *op. cit.*, p. 171-172), după care „scitul” menționat de Eusebius trebuie să fie un episcop dinafara Imperiului, respectiv cel al goților (N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 239, 263, cu bibliografie; *idem*, *Erezi și schisme...*, p. 50-51; *idem*, *op. cit.*, *Mem.Antiq* 22, 2001, p. 480-482); ne-am bazat demonstrația pe compararea listei de provincii transmise de Eusebius cu cea menționată de istoricii Socrates (*HE*, 13, 12) și Cassiodorus (*HE*, II, 1), fapt confirmat de listele de participanți păstrate în diferite izvoare publicate recent (vezi, în special, V. Ruggieri, *op. cit.*, p. 327-342; *Patrum nicaenorum...*).

¹⁸ Mansi, III, col. 572; *CTb*, XVI, 1, 3; Soz., *HE*, VII, 9, 5-6; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 172, 337-338, 600; E. Honigmann, *op. cit.*, Byzantion 11, 1936, 2, p. 442, 446; *idem*, *op. cit.*, Byzantion 12, 1937, 1, p. 346; E. Popescu, *op. cit.*, p. 116-118, 152, 203, 214, 227-228; V. Ruggieri, *op. cit.*, p. 350; N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 241, 264 (nota 122); *idem*, *Erezi și schisme...*, p. 83.

¹⁹ G. Fedalto, *op. cit.*

de fide din *Actio sexta* și *Contestatio directa beato Cyrillo*²⁰; la cea de-a IV-a adunarea bisericească universală de la *Chalcedon* (451), unde s-a discutat erezia lui Eutyches (monofizitismul), așa cum a arătat încă Vitalien Laurent, prezența episcopului din acel moment al *Tomis*-ului Alexander (449-452) este problematică, deși semnătura lui apare pe actele ședinței din 13 octombrie (*Actio tertia*) care-l condamnă pe Dioscorus de *Alexandria* († 454), unul dintre artizanii aceluia *latrocinium Ephesinum* din 449²¹; în sfârșit, în actele celui de-al V-lea conciliu ecumenic de la *Constantinopolis* din 553 este citat și episcopul Valentinianus de *Tomis* (– 550, 553 –), dar nu se știe cu siguranță dacă a participat efectiv la lucrările acestuia²².

2.2. participarea la conciliile locale. Sursele ecleziastice menționează participarea episcopului Theotimos I de *Tomis* (cca 390 – cca 407), personalitatea vestită a vremii, inclus de Hieronymus în galeria oamenilor iluștri ai Bisericii²³, la două sinoadele desfășurate în primii ani ai secolului al V-lea, provocate de personalitatea extrem de incomodă a episcopului de *Constantinopolis* Iohannes Chrysostomos (398-403). Primul dintre ele a avut loc la *Constantinopolis* în anul 400, fiind convocat pentru clarificarea situației eparhiilor din dioceza Asia, asupra căreia întreprinzătorul arhiepiscop din Capitală își extinsese controlul²⁴. Printre cei prezenți la reuniunea episcopală, Palladius de *Helenopolis* (364 – cca 431) și *Acta Sanctorum* îl amintesc pe Theotimos din *Scythia*²⁵. Același prelat a luat parte în toamna anului 403 la conciliul de la *Ad Quercum* („Stejar”), pe malul asiatic al Bosforului, în apropiere de *Chalcedon*, *in causa Chrysostomi*, arhiepiscopul fiind acuzat de înstrăinarea bisericilor către barbari, de depășirea limitelor jurisdic-

²⁰ Mansi, IV, col. 1223; 1224, 1368; V, col. 766; *Acta conciliorum oecumenicorum. Concilium universale Ephesinum* edidit Eduardus Schwartz, I/2, *Acta graeca. Collectio Vaticana 33-80*, Berlin-Leipzig 1922, p. 62; I/7, *Acta graeca. collectio seguierana. Collectio atheniensis. Collectiones minores*, Berlin-Leipzig 1929, p. 116; II, *Collectio veronensis*, Berlin-Leipzig 1925-1926, p. 74; III/1, *Collectionis Casinensis siue synodici a Rustico diacono compositi*, Berlin-Leipzig 1929, p. 175; IV/2, *Collectionis Casinensis siue synodici a Rustico diacono compositi*, Berlin-Leipzig 1922-1923, p. 28; V/1, *Collectio palatina siue qui Fertur Marius mercator*, Berlin-Leipzig 1924-1925, p. 168; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 172, 600; E. Popescu, *op. cit.*, p. 212 (nota 60), 214; N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 365, 387 (nota 19).

²¹ Mansi, VI, col. 1094; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 360; V. Laurent, *La Scythie Mineure fût-elle représentée au Concile de Chalcedoine?*, *Etudes byzantines* 3, 1945, p. 115-123; E. Popescu, *op. cit.*, p. 212 (nota 60); N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 365, 387 (nota 21); idem, *Erezi și schisme...*, p. 99.

²² Mansi, IX; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 173, 600; G. Fedalto, *op. cit.*; E. Popescu, *op. cit.*, p. 214; N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 366, 389-390.

²³ Mansi, VII, col. 523, 789, 790; *ASS, Apr.*, 2, 753; Hier., *Vir. ill.*, CXXXI; Soz., *HE*, VII, 26, 6-9; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 172, 600; I. V. Dură, Sf. Teotim I, episcopul Tomisului, invocat drept autoritate a dreptei credințe în cadrul lucrărilor sinodului IV ecumenic, *BOR* 106, 1988, 5-6, p. 92-96; G. Fedalto, *op. cit.*; *PSB*, 11, p. 342-351; G. Ladocsi, *Théotime*, în *DECA*, II, p. 2431; E. Popescu, *op. cit.*, p. 118-123, 203, 214, 228; N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 241-243; *DELIC*, p. 832-833; vezi și *infra*.

²⁴ Pallad., *Dial.*, XIII-XV; Socr., *HE*, VI, 11; 15; Soz., *HE*, VIII, 6; Theod., *HE*, V, 28, 2; Cassiod., *HE*, X, 4; 10; R. Janin, *Constantinople, II. Patriarcat grec*, în *DHGE*, col. 640.

²⁵ Pallad., *Dial.*, XIII, 150-156; *ASS, Apr.*, II, 753; E. Popescu, *op. cit.*, p. 120.

ționale, ordonând episcopi în alte provincii, și de susținerea origenismului²⁶. Episcopul din Scythia Minor, care era un apropiat al marelui ierarh, cu sprijinul căruia, foarte probabil, primise rangul de mitropolit²⁷, a susținut partida ce-l apăra pe patriarh²⁸. Aceeași atitudine au avut alți doi credincioși din Scythia, veniți însă din Aegyptus, anume preotul Germanus și diaconul Ioannes Cassianus²⁹.

La un conciliu desfășurat la *Constantinopolis* în 449, dedicat cercetării ereziei lui Eutyches (cca 378-454), a participat și Alexander (449-452), care a semnat condamnarea inițiatorului monofizitismului cu titlul *reverendissimus episcopus Tomitanorum civitatis provinciae Scythiae*³⁰.

În sfârșit, la o altă adunare sinodală de la *Constantinopolis* din 520, prilejuită de alegerea ca patriarh a lui Epiphanius (520-535), provincia dintre Dunărea de Jos și Marea Neagră a fost reprezentată de Paternus (498-520)³¹, care, cu titlul *misericordia Dei episcopus provinciae Scythiae metropolitanus*, a semnat *relatio synodi* trimisă de mai mulți prelați papei Hormisdas la 9 septembrie 520 (514-523)³².

3. Călătorii în mari centre ecleziastice, destinate mai ales discutării și clarificării unor probleme de natură teologică. Astfel, conform izvoarelor ecleziastice, două sinoade locale – unul desfășurat în anul 400 în Aegyptus sub conducerea lui Theophilus de *Alexandria* (385-412), iar altul în Cypros, convocat și prezidat în anul 402 de Epiphanius de *Constantia (Salamis)* (315-403) – au condamnat origenismul³³. Venit la *Constantinopolis*, cel dintâi a cerut lui Iohannes Chrysostomos și episcopilor aflați în Capitală să semneze actele de condamnare a cărților lui Origene; printre aceștia se afla

²⁶ Mansi, III, col. 1141-1148; Pallad., *Dial.*, VIII; Socr., *HE*, VI, 11, 15; Soz., *HE*, VIII, 17; Theod., *HE*, V, 34, 3; Cassiod., *HE*, X, 11, 14.

²⁷ Pallad., *Dial.*, XIII, 150-156; E. Popescu, *op. cit.*, p. 131.

²⁸ Mansi, III, col. 1147; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 548; E. Popescu, *op. cit.*, p. 120-121, 203, 228; N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 241, 265 (nota 128); idem, *op. cit.*, *Mem-Antiq* 21, 2001, p. 483.

²⁹ Pallad., *Dial.*, III; C. Broc, Jean Cassien, „disciple” de Jean Chrysostome, în C. Bădiliță et A. Jakab (éd.), Jean Cassien entre l’Orient et l’Occident. Actes du colloque international organisé par le New Europe College en collaboration avec Ludwig Boltzmann Gesellschaft (Bucarest, 27-28 septembre 2001), Paris-Iași 2003, p. 37-39.

³⁰ Mansi, VI, col. 755; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 173, 359; G. Fedalto, *op. cit.*; E. Popescu, *op. cit.*, p. 154, 212 (nota 60); N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 365, 387 (nota 21); idem, *Erezi și schisme...*, p. 99.

³¹ J. Zeiller, *op. cit.*, p. 173, 384, 600; G. Fedalto, *op. cit.*; E. Popescu, *op. cit.*, p. 212 (nota 60), 212; N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 365, 387 (nota 26, cu bibliografie).

³² Mansi, VIII, col. 491, 492; Ep. CCXXXVIII, 13, în *Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab A. CCCLXVII usque ad A. DLIII datae Avellana quae dicitur collectio*, recensuit commentario critico instruit indices adiecit Otto Guenther, II, *Epistulae CV-CCXXXVIII*. Appendices. Indices, Praga-Viena-Leipzig 1898 (CSEL XXXV), p. 714; E. Popescu, *op. cit.*, p. 131.

³³ Socr., *HE*, VI, 7, 9; 7, 23-27; 10, 3; 10, 7-8; Soz., *HE*, VIII, 14; Cassiod., *HE*, X, 7; 10; *DELC*, p. 221.

și Theotimos I de *Tomis* (cca 390 – cca 407), care, însă, a refuzat, mai ales că nici Iohannes Chrysostomos nu a dat curs inițiativei lui Epiphanius³⁴.

O prezență mai puțin sigură este cea a episcopului Alexander (449-452) la *Chalcedon* în anul 452, unde a subscris toate celelalte acte ale celui de-al IV-lea sinod universal pe care nu le semnase în 451³⁵.

Un itinerariu cu mai multe ramificații pornit din Scythia Minor este cel efectuat în prima jumătate a secolului al VI-lea de așa-numiții „călugări sciți”³⁶. Cum se știe, aceștia au intervenit în disputele dintre diofiziți și monofiziți propunând formula theopashită *unus de Trinitate passus est (unus de Trinitate crucifixus; unus de Trinitate passus est carne pro nobis)*, pe care o integrau efortului de a impune ortodoxia unei alte sintagme – „Cristos este unul din Treime (*unus de Trinitate*)”³⁷. Negăsind sprijin la episcopii din provincie, în frunte cu mitropolitul Paternus de *Tomis* (498-520)³⁸, au căutat sprijin pentru teologia lor în centrele principale ale Bisericii universale. Astfel, la *Constantinopolis*, unde au trezit interesul autorității imperiale încă din 514-515³⁹, și-au expus credința în 519 atât oral, cât și în scris (abatele Ioannes Maxentius, unul dintre conducătorii lor, a compus *Libellus fidei*)⁴⁰, dar fără nici un ecou pozitiv în fața patriarhului Ioannes II (518-520) și a delegaților papali⁴¹. În același an, s-a aflat în capitala Imperiului și episcopul Paternus (498-520), care, „într-o adunare publică” (*in conventu publico*), prin străduințele împăratului Iustinus I (518-527), a fost împăcat cu generalul revoltat Vitalianus, sprijinitor al monahilor sciți, dar n-a reușit să se pună de acord cu inflexibilii călu-

³⁴ Socr., *HE*, VI, 10, 3; 10, 6; 12, 3-7; Soz., *HE*, VIII, 14; Cassiod., *HE*, X, 11.

³⁵ Vezi *supra*.

³⁶ Despre „călugării sciți”, vezi, în ultimă instanță, I.G. Coman, *Scritori bisericești din epoca străromână*, București 1979, p. 217-267; E. Popescu, *op. cit.*, p. 229-234; N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 244, 368; *idem*, *Erezi și schisme...*, p. 106-113; I. Hulubeanu, Dionysius Exiguus și monahismul dobrogean, în *Studia historica et theologica...*, p. 229-254.

³⁷ Horm., *Ep.* 188, 2 (15.X.519); 216, 6 (29.VI.519); 217, 7 (29.VI.519); 224, 5 (15.X.519); Maxentii aliorumque Scytarum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi *Opuscula*, cura et studio Fr. Glorie, Turnholt 1978 (CCSL LXXXX A), *passim*; *Scrieri ale „călugărilor sciți” daco-romani din secolul al VI-lea*, introducere de D. Stăniloae, traducere de N. Petrescu și D. Popescu, Craiova 2006, *passim*; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 383-384; M. Simonetti, *Néochalcedonisme*, în *DECA*, II, p. 1717; B. Studer, *Unus ex Trinitate passus est*, în *DECA*, II, p. 2502; E. Popescu, *op. cit.*, p. 230; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 106-113; D. Stăniloae, Introducere, în *Scrieri ale „călugărilor sciți”...*, p. 5-85.

³⁸ Horm., *Ep.* 217, 5-6 (29.VI.519).

³⁹ Horm., *Ep.* 107, 109.

⁴⁰ Despre Ioannes Maxentius și opera sa, cf. Horm., *Ep.* 224, 11 (15.X.519); M. Simonetti, Jean Maxence, în *DECA*, I, p. 1314; E. Popescu, *op. cit.*, p. 231-232; J. Meyendorff, *Cristos în gândirea creștină răsăriteană*, traducere din limba engleză de N. Buga, București 1997, p. 75, 77-78; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 92, 109; *DELIC*, p. 415-418; D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 32-79.

⁴¹ Horm., *Ep.* 187, 2 (29.VI.519); 217, 6-7 (29.VI.519); 224 (15.X.519); Fr. Glorie, *Prolegomena*, în *CCSL LXXX A*, p. XXIV-XXXIV; M. Salamon, Mnisi scytyjscy w Konstantynopolu (519-520 r.), *BP* 1, 1984, p. 325-338; D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 11-12; *DELIC*, p. 415-416.

gări⁴². Drept urmare, aceștia s-au deplasat la *Roma*, unde, în 519-520, au pledat, uneori cu vehemență, pentru ortodoxia formulei lor în fața papei Hormisdas (514-523) și *in publicum... circa regum etiam statuas*⁴³; convins că formula călugărilor sciți împarte Treimea, deci este nestoriană și eretică, în cele din urmă, papa i-a alungat din cetatea eternă pe la începutul lui august 520⁴⁴. Revenind la *Constantinopolis* prin septembrie (?) 520⁴⁵, monahii au reușit să-l câștige pentru doctrina lor pe patriciul Iustinianus I, care, o dată ajuns împărat, în 533 și 551, a acceptat ca deplin ortodox theopashitismul; cel de-al V-lea conciliu ecumenic de la *Constantinopolis* din 553 va introduce formula călugărilor sciți în dogma creștină⁴⁶.

4. Epistulae

Întrucât este dificil să facem o departajare netă între corespondența trimisă și cea primită de prelații din Scythia Minor, o vom grupa pe mai multe „dosare”.

4.1. „Dosarul Sava Gotul”. Primul grup de mesaje plecat din Scythia Minor cunoscut din surse se referă la episodul persecuțiilor declanșate în *Gothia* în anii 369-372 de regele Athanarich, în condițiile tensionării relațiilor cu Imperiul roman după conflictele din 367-369⁴⁷. Destinatarul a fost episcopul Vasile de *Caesarea Cappadociae* (370-379), fapt care nu este întâmplător, întrucât printre credincioșii din regiunea nord-danubiană controlată de goți se găseau, încă de la mijlocul veacului al III-lea, numeroase nuclee de creștini originari din provincia microasiatică⁴⁸. Este vorba, mai

⁴² Horm., *Ep.* 216, 5-6 (29.VI.519); 217, 6-11 (29.VI.519); Fr. Glorie, *op. cit.*, p. XXVI-XXVII; D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 10-13; DELC, p. 416.

⁴³ Horm., *Ep.* 231, 9 (13.VIII.520); Fr. Glorie, *op. cit.*, p. XXXVI.

⁴⁴ Horm., *Ep.* 187 (29.VI.519), 188 (15.X.519), 189 (2.IX.519), 190 (2.IX.519), 216 (29.VI.519), 217 (29.VI.519), 227 (3.XII.319), 231 (13.VIII.520); Maxent., *Adu. ep. Horm., Responsio*; Fr. Glorie, *op. cit.*, p. XXVI-XXIX, XXX-XXXI, XXXII-XXXIII, XXXVI; D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 13-16; DELC, p. 416.

⁴⁵ Maxent., *Adu. ep. Horm., Responsio*, I, 6; D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 15-16; DELC, p. 416.

⁴⁶ *CI*, I, 1, 5, 8; 1, 8, 14; *COD*, p. 118; Fr. Glorie, *op. cit.*, p. XXXVIII-XXXIX; J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 73-98; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 113; D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 16-31; DELC, p. 416-417.

⁴⁷ *FHDR*, II, p. 706-707, 710-715, 720-721, 722-725; *Actele martirice*, studiu introductiv, traducere, note și comentarii de I. Rămureanu, București 1982, p. 311-324; Basil., *Ep.* CLXIV; *Ep.* CLXV; Epiph., *Pan. haer.*, 70, 15, 4-5; Aug., *Civ.*, XVIII, 52; Hier., *Chron.*, a. 369; Oros., VII, 32, 9; Socr., *HE*, IV, 33, 7; Soz., *HE*, VI, 37, 12-14; H. Wolfram, *Histoire des Goths*, traduit de l'anglais par F. Straschitz et J. Mélu, préface de P. Riché, Paris 1980, p. 82-83, 95-97; E. Popescu, *op. cit.*, p. 85-87, 167, 170-171, 223-224; N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 335; N. Dănilă, *op. cit.*, p. 16, 24, 28, 29, 30, 52, 53, 56, 57, 59, 72-75; V. H. Baumann, *op. cit.*, p. 77-82.

⁴⁸ Greg. Thaum., *Ep. can.*, V (PG, 10, col. 1037 C); Philostorg., *HE*, II, 5; Basil., *Ep.* CLXIV, 2 (*PSB*, 12, București 1988, p. 356); J. Zeiller, *op. cit.*, p. 408; J. Coman, Saint Basile le Grand et l'Église de Gothie. Sur les missionnaires cappadociens en Scythie Mineure et en Dacie, *The Patristic and Byzantine Review* 3, 1984, p. 54-68; H. Wolfram, *op. cit.*, p. 91; E. Popescu, *op. cit.*, p. 158-161; N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 185, 331, 349 (nota 149); *idem*, *op. cit.*, *MemAntiq* 22, 2001, p. 469-470; E. Prinziavalli, L'arinismo: la prima divisione fra i romani e la prima assimilazione dei popoli germanici, în *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, 24-30 aprilie 2003, I, Spoleto, 2004, p. 47-48; M. Girardi, Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo. Scrittura e tradizione, Bari 1990, p. 188; *idem*, Basilio di Cesarea, la

întâi, despre o scrisoare din 373, nepăstrată, a lui Iunius Soranus, *dux Scythiae*, originar din Cappadocia⁴⁹, prin care îl informa pe episcopul cappadocian despre persecuțiile din ținutul amintit⁵⁰, și o alta care însoțea relicvele Sfântului Sava Gotul, adresată de un cleric din Scythia, respectiv episcopul Bretanion de *Tomis* (cca 364 – cca ian. 381)⁵¹, tot de origine cappadociană⁵², sau, după opinia lui Constantine Zuckerman, de un „monah și preot” (*monázon kaí presbúteroß*) pe nume Ascholius; expeditorul ar fi redactat și *Passio s. Sabae Gothi* expediată cu același prilej⁵³; nici această epistolă nu s-a păstrat, dar existența ei a putut fi dedusă din mesajele de mulțumire trimise de Vasile după primirea rămășițelor pământești ale martirului⁵⁴.

Scrisorilor primite din Scythia în contextul amintit mai sus, Vasile de *Caesarea Cappadociae* le-a răspuns prin două misive, în care își exprima bucuria de a fi primit osementele atletului lui Cristos. Este vorba despre scrisorile cu numerele *CLXIV* și *CLXV* (a. 374) din *corpus*-ul vasilian de epistole, considerate, la un moment dat, ca avându-l drept destinatar pe episcopul Ascholius de *Thessalonike* († 383), dar a căror analiză internă, efectuată mai recent de Emilian Popescu și Mario Girardi, a dovedit că au fost trimise episcopului Bretanion de *Tomis* (cca 364 – cca ian. 381)⁵⁵. Cum arătam, Constantine Zuckerman l-a identificat cu un călugăr și preot pe nume Ascholius⁵⁶.

4.2. „Dosarul monofizit”. În complicata dispută care a frământat Biserica după cel de-al IV-lea conciliu ecumenic de la *Chalcedon* din 451 și în care autoritatea

passio di S. Saba „il Goto” e la propagazione del cristianesimo nella regione del Basso Danubio fra III e IV sec., în *Italia e Romania. Storia, cultura e civiltà a confronto. Atti del IV convegno di studi italo-romeno (Bari, 21-23 ottobre 2002)*, a cura di S. Santelia, Bari, 2004, p. 160, 170-171.

⁴⁹ PLRE, I, p. 848, *Iunius Soranus* 2; E. Popescu, *op. cit.*, p. 227.

⁵⁰ Basil., *Ep. CLV*; M. Girardi, *op. cit.*, p. 158-159.

⁵¹ Socr., *HE*, IV, 17; Soz., *HE*, VI, 21, 2-6; Theod., *HE*, IV, 35, 1; *ASS, Ian.*, III, 235; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 172, 700; *Actele martirice*, p. 335-341; G. Fedalto, *op. cit.*; E. Popescu, *op. cit.*, p. 116-116, 202-203, 214; N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 239-241, 263 (nota 103); N. Dănilă, *op. cit.*, p. 17, 65, 66; *DELIC*, p. 118; vezi și *infra*.

⁵² Fapt dedus din *Epistola CLXV* a lui Vasile cel Mare; M. Girardi, *op. cit.*, p. 162, cu bibliografie la nota 24.

⁵³ Despre Bretanion ca autor al actului de martiraj al sfântului Saba Gotul, cf. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 431; E. Popescu, *op. cit.*, p. 86, 112-116; *idem*, Cine a fost autorul actului martiric al Sfântului Sava „Gotul”? Considerații pe marginea unei ipoteze, *Pontica* 33-34, 2000-2001, p. 516, 518-523 = în *Études byzantines et post-byzantines*, IV, Iași 2001, p. 8, 11-17 (în limba franceză); M. Girardi, *Basilio di Cesarea...*, p. 173; *idem*, *op. cit.*, în *Italia e Romania...*, p. 163-169. Despre Ascholius ca autor, cf. C. Zuckerman, Cappadocian Fathers and the Goths. A Scythian Presbyter Ascholius, the Biographer of St. Sabas, *ТѣМВѣж* 11, 1991, p. 473-479.

⁵⁴ Vezi *infra*.

⁵⁵ Basil., *Ep. CLIV-CLXV*; E. Popescu, *Christianitas...*, p. 86-87, 112-116, 227; *idem*, *op. cit.*, *Pontica*, 33-34 2000-2001, p. 518 = în *Études byzantines et post-byzantines*, IV, Iași 2001, p. 11-12; M. Girardi, *op. cit.*, p. 159-160.

⁵⁶ C. Zuckerman, *op. cit.*; critica acestei opinii la E. Popescu, *op. cit.*, *Pontica* 33-34, 2000-2001, p. 515-523 = în *Études byzantines et post-byzantines*, IV, Iași, 2001, p. 7-17.

imperială nu a avut întotdeauna un rol constructiv⁵⁷ se înscrie și implicarea împăratului Leon I Tracul (457-474). În 458, acesta a trimis o scrisoare *ad universos metropolitanos episcopos totius Orientis et Occidentis*, prin care sonda opinia prelaților în legătură cu alegerea ca episcop de *Alexandria* a monofizitului Timoteos Aelurus (457-477) și cu hotărârile conciliului din 451⁵⁸; printre destinatari, a fost și *Theotimo episcopo Tomizano*⁵⁹, adică Theotimos II de *Tomis* (-- 458 --)⁶⁰. În epistola de răspuns adresată *Domino piissimo, et christianissimo imperatori nostro Leoni*, Theotimos, care semna *humilis Scythiae regionis episcopus*, își exprima, asemenea altor episcopi dunăreni⁶¹, adeziunea față de regula de credință stabilită la conciliul din 451⁶².

Acelorași dispute cristologice postchalcedoniene se înscrie și afacerea celor „Trei capitole” (*ta tria chefalai*) (scrierile suspecte de nestorianism ale lui Theodoretos de *Mopsuestia*, Theodoretos de *Cyros* și Ibas de *Edessa*) izbucnită în 544 în urma unei inițiative a împăratului Iustinianus I (527-565), la care, sub presiune, a aderat și papa Vigilius (537-555) prin așa-numitul *Judicatum* emis la 11 aprilie 548⁶³. Atitudinea prelatului roman exprimată prin acest document a stârnit reacția negativă a multor prelați⁶⁴, inclusiv în provincia *Scythia Minor*⁶⁵. Din acest motiv, mitropolitul acesteia – Valentinianus de *Tomis* (-- 550, 553 --) a adresat, prin 550, o scrisoare papei, aflat la *Constantinopolis*, cerând explicații în legătură cu *Judicatum*; epistola nu s-a păstrat, dar știm de existența ei din răspunsul papal, expedit în 553 din capitala Imperiului⁶⁶.

Din aceeași epistolă a lui Vigilius, suntem informați că atât episcopul Valentinianus, cât și alții aflați sub autoritatea sa (*universos ad tuam pertinentes ordinationem commoneas*)⁶⁷, prin care trebuie să înțelegem episcopii sufragani (subordonați), primeau „scrieri” (*scripta*) – desigur, scrisori – din partea lui Rusticus și Sebastianus, însoțitori ai papei la *Constantinopolis* care protestaseră împotriva *Judicatum*-ul, dar și de la alții care le împărtă-

⁵⁷ N. Zugravu, *Erezii și schisme...*, p. 93-105, cu bibliografie.

⁵⁸ Mansi, VII, col. 521-523; Evagr., *HE*, II, 9; J. Irmscher, *Léon I^{er}. Empereur d'Orient (457-474)*, în *DECA*, II, p. 1422; J. Meyendorf, *op. cit.*, p. 32; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 95.

⁵⁹ Mansi, VII, col. 523.

⁶⁰ J. Zeiller, *op. cit.*, p. 173, 600; G. Fedalto, *op. cit.*; E. Popescu, *Christianitas...*, p. 212 (nota 60), 214; N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 365, 387 (nota 22); *DELIC*, p. 833-834.

⁶¹ Mansi, VII, col. 546; K. Ilski, *Korespondencja biskupów mezyjskich*, în *Studia Moesiaca*, Poznań 1994, p. 131-135; N. Zugravu, *Erezii și schisme...*, p. 100.

⁶² Mansi, VII, col. 545; N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 365; *idem*, *Erezii și schisme...*, p. 100.

⁶³ M. Simonetti, *Trois chapitres (La question des)*, în *DECA*, II, p. 2490-2491; B. Studer, *Vigile. Pape*, în *DECA*, II, p. 2551; C. Sotinel, *Autorité pontificale et pouvoir impérial sous le règne de Justinien: le pape Vigile*, *MEFR* 104, 1992, 1, p. 439-463; J. Meyendorf, *op. cit.*, p. 87; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 97, 103.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 103-104.

⁶⁵ Așa rezultă din scrisoarea adresată de Vigilius lui Valentinianus: *et convocatus eos quos scandalizari diversis rumoribus retulisti* – Vigilius, *Epistola (olim XII) ad Valentinianum episcopum Tomitanum* (FHDR, II, p. 400).

⁶⁶ Vigilius, *Epistola (olim XII) ad Valentinianum episcopum Tomitanum. Fratemitatis tuae relegentes scripta* (FHDR, II, p. 400).

⁶⁷ *Ibidem*, p. 404-405).

șeau atitudinea, înaltul prelat sfătuindu-l să nu mai accepte asemenea mesaje (*hoc quoque fraternitatem tuam credimus adhortandam, ne ulterius praedictorum Rustici et Sebastiani, aut illorum qui pravae eorum praesumptionis probantes esse participes, scripta suscipiat*)⁶⁸.

4.3. „Dosarul călugărilor sciți”. Un capitol important din „dosarul epistolar” al Scythiei Minor îl reprezintă cel care cuprinde schimbul de mesaje dintre clericii din provincie și membri ai altor Biserici din Imperiu în contextul disputelor generate de formula teologică propusă de „călugării sciți”, despre care am vorbit mai sus. Prima scrisoare din acest dosar a fost trimisă spre sfârșitul anului 519 de delegația monahilor aflată la Roma (Petrus *diaconus*, Ioannes *monachus*, Leontius *monachus*, Ioannes *lector*) episcopilor din Africa în frunte cu Fulgentius (467-532) exilați de regele vandal arian Thrasamund în Sardinia; în mesaj, clericii din Scythia își exprimau atașamentul pentru dogma ortodoxă despre întruparea și harul Domnului (*de incarnatione et gratia Domini nostri Jesu Christi*) și solicitau opinia colegilor lor africani privind acest subiect⁶⁹. Lor le-a răspuns episcopul Fulgentius (467-532), care aproba întrutotul mărturisirea de credință a călugărilor *de incarnatione et gratia Domini nostri Jesu Christi*⁷⁰. După întoarcerea la *Constantinopolis*, în august 520, Ioannes Maxentius, cel mai activ și învățat dintre monahi, a expediat două epistole: prima lui Fulgentius (467-532), prin care îi cerea părerea despre lucrarea lui Faustus de *Rbegium* (408-490) *De gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio libri II*, suspectată de călugărul scit de înclinații nestoriene; prelatul i-a dar răspunsul convenit cândva între 523 și 526 în lucrarea *De veritate praedestinationis et gratiae*⁷¹. Cea de-a doua avea un destinatar „universal”, pentru că, de fapt, era un minitratat teologic și o expunere a doctrinei monahilor sciți prin care răspundea detaliat, argumentat și acidulat la scrisoarea papei Hormisdas adresată la 13 august 520 episcopului Possessor de *Zabensis* (484-520), în care pontiful roman vorbea în termeni foarte negativi despre monahii sciți și teologia lor; ea va intra în posesia episcopilor africani din Sardinia, care-i vor răspunde după moartea papei, cândva între 523 și 526, aprobând învățătura expusă în *Responsio adversus Hormisdas* ca ortodoxă⁷².

5. Raporturi cu alte centre ecleziastice

5.1. *translatio reliquiae*. Evenimentul cel mai cunoscut în acest sens este – cum am amintit deja – transferul, la solicitarea lui Vasile de *Caesarea*, a rămășițelor pământești ale credinciosului Sava, căzut victimă la 12 aprilie 372, în vremea persecuției regelui

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Scyth. Mon., *Ep. ad episcopos* (PL, 65, col. 442-451 = CCSL, LXXXV A, p. 157-172 = *Scrieri ale «călugărilor sciți»*..., p. 224-239); Fr. Glorie, *op. cit.*, p. XXXIII; DELC, p. 416.

⁷⁰ Horm., *Ep. 231* (13.VIII.520); Fr. Glorie, *op. cit.*, p. XXXIII; DELC, p. 416.

⁷¹ Maxent., *Adu. ep. Horm., Ep.*, II, 11; *Resp.*, II, 15; Fr. Glorie, *op. cit.*, p. XXXVI, XXXVII; DELC, p. 416.

⁷² Horm., *Ep. 231* (13.VIII.520); Maxent., *Adu. ep. Horm.* (CCSL, LXXXV A, p. 115-153 = *Scrieri ale «călugărilor sciți»*..., p. 192-223); Fr. Glorie, *op. cit.*, p. XXXVI, XXXVII; D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 16-22; DELC, p. 416-417.

Atharich⁷³, „din mijlocul barbarilor de dincolo de Istru” (Ἰσθμὸν τῶν ἑξέκεινα • Ἰστρου βαρβάρων) în Scythia Minor și, de aici, în Cappadocia⁷⁴; de îndeplinirea acestui gest de pietate s-a îngrijit Iunius Soranus, comandantul militar (*dux*) al provinciei, care „trimise oameni vrednici de încredere și îl transportă din ținutul barbar în țara romanilor” (ἄποστειλάς ἑξοπίστους ἠγέρυπους, Ἰσθμὸν τοῦ βαρβαρικοῦ εἰς τῆν Ῥωμανίαν μετένεγκεν); Scythia Minor a fost, în acest caz, un teritoriu de tranzit⁷⁵.

Totuși, unii arheologi și istorici au avansat ipoteza că, în același context, au fost aduse rămășițe ale unor creștini martirizați din Gothia în Scythia Minor, susținând, de exemplu, că, fie că cei patru martiri menționați epigrafic în cripta bisericii de la Niculițel (jud. Tulcea) (Zotikos, Attalos, Kamasis și Philippos), fie doar cei doi anonimi din *hypogeum*-ul situat sub criptă, erau de origine nord-dunăreană; această opinie nu mai are astăzi credibilitate⁷⁶. Este drept însă că izvoarele amintesc despre *translatio* ale unor relicve de martiri goți în Imperiu în așezări din Asia Mică⁷⁷, încât posibilitatea ca și în provincia de la Dunărea de Jos să fi avut loc o asemenea acțiune nu este exclusă.

5.2. *translatio caerimoniae*. Includerea printre *itineraria* a transferului de celebrări religioase se justifică prin faptul că acesta este rezultatul contactelor dintre comunitățile din Scythia Minor și alte centre ale Bisericii universale, ale raporturilor ierarhico-juridice instituite între diferitele structuri ecleziastice. Dar, pentru că informațiile directe lipsesc, în această direcție pășim, oarecum, pe tărâmul ipotezelor, care, însă, au toate șansele de a fi credibile. De exemplu, putem accepta fără rezerve că în partea finală a secolului al IV-lea sau la în primele decenii ale celui următor, în provincia dunăreană a avut loc disocierea sărbătorii Nașterii Mântuitorului de cea a Botezului (*Epiphania*), celebrate până atunci împreună, la 6 ianuarie⁷⁸, eveniment petrecut sub influența Bisericilor orientale, unde, tot în intervalul amintit, s-a operat aceeași disjuncție – *Constantinopolis* și Cappadocia în 380, *Antiochia* în 386, Pontus între 380-400, *Alexandria*

⁷³ Basil., *Ep. CLXIV*; *FHDR*, II, p. 710-711, 712-713, 714-715; *Actele martirice*, p. 311-328; P. Ș. Năsturel, *Les actes de Saint Sabas le Goth* (BHG3 1607). *Histoire et archéologie, RESEE* 7, 1969, 1, p. 175-185; E. Popescu, *Christianitas...*, p. 85; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 335; P. Diaconu, *Din nou despre Sava Gotul*, în *Izvoarele creștinismului românesc...*, p. 127-132; N. Dănilă, *op. cit.*, p. 28, 29, 30, 74; M. Girardi, *op. cit.*, p. 163.

⁷⁴ Basil., *Ep. CLXIV* (*FHDR*, II, p. 88-89).

⁷⁵ *ASS, Apr.* II, 8; E. Popescu, *op. cit.*, p. 86, 113, 227; M. Girardi, *Basilio di Cesarea...*, p. 173, 174, 187; *idem, op. cit.*, în *Italia e Romania...*, p. 169.

⁷⁶ P. Diaconu, *Despre data pătimirii lui Zotikos, Attalos, Kamasis și Philippos, SCIVA* 24, 1973, 4, p. 633-641; *idem, Din nou despre martirii de la Niculițel*, în *Spiritualitate și istorie la Întorsura Carpaților*, sub îngrijirea lui A. Plămădeală, 1, Buzău 1983, p. 278-283; E. Popescu, *op. cit.*, p. 103; V. H. Baumann, *op. cit.*, p. 83-132.

⁷⁷ Vezi *supra*; adaugă: *Passio S. Nicetae*, 2 (*FHDR*, II, p. 722-723); *Martyres Gothorum Ecclesiae* (*FHDR*, II, p. 726-727); H. Wolfram, *op. cit.*, p. 95, 96, 110; E. Popescu, *op. cit.*, p. 170-171; N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 335, 352 (notele 201 și 203); *idem, op. cit., Mem.Ant* 22, 2001, p. 477-478.

⁷⁸ N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 249.

în 432, *Aelia Capitolina* (Ierusalim) în 439⁷⁹. Bănuim că în Scythia Minor influența decisivă a venit dinspre Capitală, deoarece, la cumpăna veacurilor IV-V, legăturile dintre eparhia respectivă având în frunte pe Theotimos I de *Tomis* (cca 390 – cca 407) și arhiepiscopia de *Constantinopolis* condusă de Iohannes Chrysostomos (398-403) s-au întărit ca urmare a relației speciale de amicitie dintre cei doi prelați⁸⁰ și a extinderii jurisdicției canonice a scaunului constantinopolitan asupra diocezei Thracia, din care făcea parte și Scythia Minor⁸¹. Tot în același interval temporar și tot dinspre *Constantinopolis*, trebuie să se fi fost adusă o altă inovație în plan liturgic, anume precizarea definitivă a sensului sărbătorii Cincizecimii (Rusaliele) ca fiind amintirea coborârii Sfântului Duh asupra apostolilor și Bisericii⁸².

Dar cele mai multe transferuri în calendarele liturgice ale bisericilor din Scythia s-au produs în domeniul cultului martirilor și al celui al relicvelor, care, așa cum se știe, din veacul al IV-lea au cunoscut o dezvoltare explozivă⁸³. Dovada cea mai elocventă a acestor împrumuturi o constituie atestarea celebrării comune a unor *natalia* ale unor sfinți martiri în centre din provincia dunăreană (*Tomis, Noviodunum, Axiopolis, Dinogetia*) și în așezări din alte zone, în special din Orient (cu precădere, Asia Mică), dar și din Occident⁸⁴. Este neîndoielnic că includerea în calendarele locale a sărbătorilor de pomenire a atleților lui Cristos căzuți pentru credință s-a soldat, adeseori, și cu „importul” unor fragmente de relicve sfinte.

5.3. *dora*. Includerea printre *itineraria* a acestui aspect pornește de la o sugestie a lui Andrei Opaț, care nu excludea posibilitatea ca unele dintre formele ceramice de origine orientală descoperite în Scythia Minor, destinate transportului de alimente (ulei, vin, oțet, pește etc.), să fi fost, de fapt, daruri oferite de autoritățile ecleziastice din alte eparhii bisericilor din provincia dunăreană, aflate uneori într-o stare economică deplorabilă, datorită incursiunilor barbarilor⁸⁵. În acest context, nu este exclus ca

⁷⁹ V. Grumel, *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople*, I/1, *Les actes de patriarches. Les registes de 381 à 715*, Paris, 1972, p. 25, nr. 33; V. Saxer, Épiphanie, în *DECA*, I, p. 843; idem, Noël (Fête de), în *DECA*, II, p. 1759.

⁸⁰ Vezi *supra*.

⁸¹ N. Zugravu, *op. cit.*, p. 241-242; *idem*, Creștinismul din regiunea dunăreană în mileniul I: trei probleme, *SAI* 67, 2002, p. 88-89.

⁸² V. Saxer-F. Cocchini, Pentecôte, în *DECA*, II, p. 1989-1991; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 249.

⁸³ Y. Duval, *Loca Sanctorum Africae. Le culte de martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, Roma 1982; R. van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley-Los Angeles-London, 1985, p. 157-300; Saxer, *Martyre*, II. Le culte des martyrs, des saints et des reliques, în *DECA*, II, p. 1572-1575; M. Girardi, *Basilio di Cesarea...*, p. 209-218; P. Brown, *Cultul sfinților. Apariția și rolul său în creștinismul latin*, traducere D. Lică, postfață N. Corneanu, Timișoara 1996; A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1997; *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, edited by J. Howard-Johnston and P.A. Hayward, Oxford 1999.

⁸⁴ N. Zugravu, *op. cit.*, p. 214-224; *idem*, Martyrs d'Occident vénérés en Scythie Mineure, *SAI* 5, 1998, p. 73-80; *idem*, *op. cit.*, *Mem.Antiq* 22, 2001, p. 472-477.

⁸⁵ A. Opaț, *Aspecte ale vieții economice din provincia Scythia (secolele IV-VI p. Ch.)*. Producția ceramicii locale și de import, București 1996, p. 165, 259.

unele recipiente care conțineau substanțe folosite în serviciul divin (ulei sfințit)⁸⁶, smirnă (*mīrrha*)⁸⁷, tămâie (*olibanum*)⁸⁸ să fi avut aceeași calitate⁸⁹.

6. Călătorii misionare. Misionarismul din Scythia Minor trebuie să fi fost o realitate, dar nu la dimensiunile postulate de o parte a istoriografiei românești⁹⁰. Singura informație, dar nici aceea suficient de clară, despre o posibilă activitate misionară a unui prelat din Scythia îl privește pe episcopul Theotimos I de *Tomis* (cca 390 – cca 407), despre care istoricul bisericesc Sozomenos lasă să se înțeleagă că s-ar fi implicat în convertirea hunilor de la nordul Gurilor Dunării; pentru virtuțile sale, aceștia îl numeau „zeul romanilor”⁹¹. Se poate considera că activitatea misionară a prelatului scit se încadra în efortul mai larg al superiorului său, arhiepiscopului Iohannes Chrysostomos (398-403), de convertire a goșilor din Crimeea și „sciților nomazi care își așezaseră sălașurile lângă Istru”⁹².

7. Exil. Cauzele exilului unui locuitor al Imperiului erau multiple. Dintre acestea, în Antichitatea târzie, au capatat pondere cele de natură religioasă, cum ar fi opoziția dintre autoritățile imperiale păgâne și adepții creștinismului, divergențele doctrinare din sânul Bisericii și dintre puterea civilă și cea religioasă, conflictele de jurisdicție ș.a. În consecință, izvoarele menționează diferite forme de exil.

7.1. autoexilul (exilul voluntar) sau refugierea unor creștini provinciali ca urmare a persecuțiilor. În Scythia Minor avem doar un singur exemplu atestat sigur – cel al preotului Bonosus de la *Halmyris*, care, așa cum menționează *Passio* a lui Epictetus și Astion, în timpul prigoanei din vremea lui Diocletianus, „ferindu-se de cruzimea persecuțiilor, își ducea viața ascuns într-un loc retras” (*qui persecutionis atrocitatem devitans, in quodam secreto loco occulte debebat*)⁹³.

7.2. autoexilul (exilul voluntar) sau refugierea unor creștini din alte regiuni în Scythia Minor. Dintre creștinii martirizați la începutul veacului al IV-lea, unii trebuie să fi ajuns în provincia dunăreană refugiindu-se din alte zone, dar informațiile sunt extrem de sărace. Astfel, dacă e să dăm crezare actului de martiraj al lui Epictetus și Astion, aceștia și-au părăsit orașul (*urbs*) de origine situat „în părțile Răsăritului” (*quae*

⁸⁶ IGLR, 140, 142, 143-145; T. Derda, Inscriptions with the Formula *Qeoû xāriῖḥ kērdōῖḥ on Late Roman Amphorae*, ZPE 94, 1992, p. 145-148.

⁸⁷ IGLR, 66, h, 2; j, 4; l, 7; m, 1.

⁸⁸ IGLR, 66, e, 1; h, 2; l, 7; m, 1.

⁸⁹ N. Zugravu, *op. cit.*, *Mem.Antiq* 22, 2001, p. 460-461.

⁹⁰ I.G. Coman, Misionari creștini în Scythia Minor și Dacia în secolele III-VI, *MO* 31, 1979, 4-6, p. 264-265.

⁹¹ Soz., *HE*, VII, 26, 6-8 (FHDR, II, p. 228-229); *ASS, Apr.*, II, 753 (FHDR, II, p. 710-711); I.G. Coman, *Scriitori bisericești...*, p. 68, 308; *idem, op. cit.*, p. 271-272; I. Ganea, Teotim I, mare figură de ierarh misionar în Sciția Minor, la finele secolului IV și începutul secolului V, *BOR* 109, 1992, 4-6, p. 100-108; E. Popescu, *op. cit.*, p. 119, 203; N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 241. Contra, E.A. Thompson, *Romans and Barbarians. The Decline of the Western Empire*, Wisconsin, 1982, p. 2431.

⁹² Theod., *HE*, V, 31, 1 (FHDR, II, p. 237); J. Zeiller, *op. cit.*, p. 415, 544-547; V. Grumel, *op. cit.*, p. 15-16, nr. 15a și 17; V. Gh. Sibiescu, Activitatea misionară a sfântului Ioan Hrisostom printre goși, *GB* 32, 1973, 3-4, p. 375-388; E. Popescu, *op. cit.*, p. 65, 187-199; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 242.

⁹³ *Passio*, IV, 43 (ed. cit., p. 105).

in *Orientis partibus fecerat*)⁹⁴ și au mers „în ținuturile sciților” (*in Scytharum fines ingressi sunt*), datorită deosebirilor de religie create în sânul familiei lui Astion, din cauza convertirii ilegale a acestuia⁹⁵.

Printre credincioșii nevoiți să-și părăsească locurile de origine datorită prigoanei s-au numărat și creștinii din *Gothia*, supuși represiunii de către regele Athanarich în anii 369-372⁹⁶. Așa cum lasă să se înțeleagă *Epistola CLV* din anul 373 a episcopului Vasile de *Caesarea Cappadociae* adresată lui Iunius Soranus, unii dintre acești fideli s-au refugiat în *Scythia Minor*, căci înaltul prelat scrie: „ușurarea pe care o prilejuiești celor prigoniți, pentru numele Domnului, e ceva pregătit de tine, din vreme, pentru ziua răsplăților” (*kaî °n paréxü ~nápausin toîß diâ tō Ōnoma toû Kuríou diwkoménoiß, taúthn seautþ ºn emérã têß misqapodosíãß proetoimázeiß*)⁹⁷. De altfel, *Passio S. Sabae Gothi* menționează faptul că preotul Sansalas „fugise din pricina persecuției și trăia în țara romanilor” (*~Hn dē | Sansalãß diã tōn diwgmōn fugōn kaî xronísaß ºn tñ şRwmaníã*)⁹⁸.

7.3. exilarea unor creștini în *Scythia Minor* de către autoritățile imperiale păgâne. *Acta sanctorum* menționează creștini exilați de împăratul Licinius (318-324) în *Scythia Minor*, unde mai apoi au fost martirizați; este vorba despre Gordianus din *Papulagonia*, Macrobius și, foarte probabil, Maximus – ambii din *Cappadocia*, căzuți pentru credință în orașul *Tomis*⁹⁹.

7.4. exilul în propria provincie. Obiceiul „consemnării” prelaților aflați în conflict cu puterea civilă în ținuturile unde slujeau este cunoscut¹⁰⁰. Un exemplu din *Scythia Minor* ar putea fi exilarea episcopului Bretanion de *Tomis* (cca 364 – cca ian. 381) hotărâtă prin 368-369 de împăratul Valens (364-378), ca urmare a refuzului prelatului de a accepta doctrina ariană împărtășită de suveran¹⁰¹. Supoziția noastră nu are o bază documentară prea solidă, ci se sprijină doar pe un amănunt din relatarea istoricului bisericesc Sozomenos; acesta scria că Valens a poruncit ca Bretanion să fie trimis în exil, „iar nu mult după aceea a dat ordin să fie adus din nou” (*kaî o•k eœß makrân aŭqiß ºpanágesqai ºpétreye*)¹⁰². La fel, în *Acta Sanctorum*, se precizează că „nu după multă vreme, a îngăduit ca el să fie adus iarăși înapoi” (*quem non*

⁹⁴ *Passio*, I, 1 (ed. cit., p. 67); II, 12 (*ibidem*, p. 78); III, 25 (*ibidem*, p. 89); IV, 44 (*ibidem*, p. 106).

⁹⁵ *Passio*, I, 9 (*ibidem*, p. 76).

⁹⁶ Vezi *supra*.

⁹⁷ Basil., *Ep. CLV* (FHDR, II, p. 88-89); indirect, Epiph., *Pan. haer.*, 70, 15, 4-5; Hier., *Chron.*, a. 369; Oros., VII, 32, 9; M. Girardi, *Basilio di Cesarea...*, p. 187.

⁹⁸ *ASS, Apr.*, II, 4 (FHDR, II, p. 712-713); M. Girardi, *op. cit.*, în *Italia e Romania...*, p. 167.

⁹⁹ *ASS, Sept.*, IV, 55; *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (FHDR, II, p. 720-721); N. Zugravu, *op. cit.*, în *MemAntiq* 22, 2001, p. 474; N. Dănilă, *op. cit.*, p. 52, 53, 65.

¹⁰⁰ E.g.: Pallad., *Dial.*, XX.

¹⁰¹ Socr., *HE*, IV, 17; Soz., *HE*, VI, 21, 5-6; Theod., *HE*, IV, 35, 1; Cassiod., *HE*, VIII, 13; *ASS, Ian.*, III, 235.

¹⁰² Soz., *HE*, VI, 21, 5 (FHDR, II, p. 224-225, subl. n.).

multo post denuo reduci permisit)¹⁰³. Faptul că rechemarea lui Bretanion s-a făcut la scurt timp poate sugera un loc de exil nu prea îndepărtat – eventual, propria eparhie.

7.5. exilul în afara provinciei. Printre mijloacele punitive utilizate împotriva unor clerici (episcopi, preoți, diaconi), dar și civili „rebeli”, adică aflați în conflict doctrinar sau disciplinar cu autoritățile laice sau instanțele ecleziastice superioare se afla și îndepărtarea din eparhiile și parohiile lor în alte ținuturi și „condamnați să locuiască la marginile lumii /Imperiul roman – n.n./”, „aproape de barbarii cei foarte cruzi”, cum scria Theodoretos de *Cyros*¹⁰⁴. Pentru Scythia Minor putem bănuși că acest fapt s-a întâmplat în cazul lui Bretanion (cca 364 – cca ian. 381), știut fiind că împăratul Valens (364-378) a exilat numeroși episcopi în diferite provincii¹⁰⁵, dar, cum spuneam mai sus, izvoarele nu sunt destul de clare în acest sens¹⁰⁶.

7.6. exilul unor eretici sau schismatici în provincia Scythia Minor. Este vorba despre acele persoane care, prin dogma profesată, aflându-se în contradicție cu Biserica universală, erau obligate să-și părăsească centrele ecleziastice și să trăiască la marginea comunității creștine într-o provincie de la marginea Imperiului – „în ținuturi barbare îndepărtate”, cum arăta Palladius¹⁰⁷. Astfel, după o informație destul de confuză a lui Epiphanius de *Salamina* (?310-403), călugărul Audius (Audios, Uda) din *Edessa*, întemeietorul unei grupări (*tagma*)¹⁰⁸ calificate în izvoare fie „schismă”¹⁰⁹, fie „sectă”¹¹⁰, fie „erezie”¹¹¹, care susținea idei antropomorfiste în legătură cu dumnezeirea¹¹², a fost exilat de împăratul Constantius II (337-361) „prin părțile Scythiei” (*tâ mērĥ tēß Skuqīaß*), unde a stat o perioadă nedefinită, după care a pătruns „în interiorul țării goșilor” (*tâ ᵹsýtata tēß Gotqīaß*), unde a desfășurat acțiuni de misionarism și întemeiere de comunități monastice¹¹³.

De asemenea, după istoricul bisericesc Philostorgios (cca 368 – cca 439), împăratul Theodosius I (379-395) l-a exilat pe episcopul Eunomios de *Cyzicus* († 394),

¹⁰³ *ASS, Ian.*, III, 235 (FHDR, p. 708-709, subl. n.).

¹⁰⁴ E.g.: Pallad., *Dial.*, XX; Theod., *HE*, II, 13, 1; 14, 11; 15, 3; 16, 24-29; III, 4, 1; 9; 17, 8; IV, 13; 15, 8; 16; 17, 5; 18, 4-6; 21, 7-13; 22, 21-28; 22, 35; V, 33, 7-9.

¹⁰⁵ Socr., *HE*, IV, 2; 12-14; Theod., *HE*, IV, 2; 12-16; Soz., *HE*, VI, 8; Cassiod., *HE*, VII, 14; 16; 17; 18; 20; 22; 29-31; 33.

¹⁰⁶ Vezi *supra*.

¹⁰⁷ Pallad., *Dial.*, XX.

¹⁰⁸ Epiph., *Pan. haer.*, 70, 1, 1; 15, 2.

¹⁰⁹ Epiph., *Pan. haer.*, 70.

¹¹⁰ Epiph., *Pan. haer.*, 70 1, 1.

¹¹¹ Theod., *HE*, IV, 10, 1; Cassiod., *HE*, VII, 1.

¹¹² Despre Audius și schisma audianilor, cf. Epiph., *Pan. haer.*, 70; Iohann. Chrysost., *In Gen.*, VIII, 3; Aug., *Ep. CXLVIII*; Theod., *HE*, IV, 10, 4; Cassiod., *HE*, VII, 11; I. Rămureanu, Mișcarea audienilor în Dacia pontică și nord-dunăreană (sec. IV-V), *BOR* 96, 1978, 9-10, p. 1054-1061; T. Orlandi, *Audiens*, în *DECA*, I, p. 296; N. Zugravu, *Erezi și schisme...*, p. 122-123; *DELIC*, p. 91.

¹¹³ Epiph., *Pan. haer.*, 70, 14, 5-6; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 420; I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 1062-1063; I. G. Coman, *op. cit.*, *MO* 31, 1979, 4-6, p. 264-265; E. Popescu, 166-167, 208, 214, 221-225; N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 245, 334, 354-355 (nota 230); *idem*, *Erezi și schisme...*, p. 123-125, cu bibliografie.

susținător fervent al formulei semiariene „Fiul este asemănător Tatălui (*homoios Theō*) în toate” consacrată în ședința din 22 mai 359 a conciliului de la *Sirmium*¹¹⁴, la *Halmyris* – „un loc al Mysiei din Europa situat în ținutul Istrului”¹¹⁵.

8. Pelerinaje. Cercetarea pelerinajului creștin, cu problematica sa complexă (semnificația termenului *peregrinus*, tipologia pelerinajelor, itinerariile și locurile de pelerinaj, „arhitectura pelerinajului”, statutul peregrinilor, motivațiile călătoriilor etc.) s-a bucurat în ultima jumătate de secol de un interes aparte în istoriografia europeană și transatlantică¹¹⁶. Nu același lucru se poate spune despre mediul istoriografic românesc, unde despre acest aspect s-a scris foarte puțin¹¹⁷, iar în lucrări străine dedicate fenome-

¹¹⁴ Despre acest episcop și erezia amintită, condamnată prin canonul 1 al celui de-al II-lea conciliu ecumenic de la *Constantinopolis* (381), cf. *CBO*², p. 64, 72; *COD*, p. 31; Hier., *Vir. ill.*, CXX; Socr., *HE*, IV, 7; Soz., *HE*, IV, 24; VII, 6; Theod., *HE*, II, 27, 21; II, 29; V, 11, 2; Cassiod., *HE*, V, 37; 42; 43; VII, 19; 26; IX, 11; 16; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 283-284; M. Simonetti, *Eunomius de Cyzique*, în *DECA*, I, p. 909; *idem*, *Sirmium*, II. *Les conciles*, în *DECA*, II, p. 2300; B. Studer, *Homoiosis Theō*, în *DECA*, I, p. 1189, 1190; N. Zugravu, *Erezii și schisme...*, p. 53-54, cu bibliografie; *DELIC*, p. 233-235; R.P. Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford 2000.

¹¹⁵ Philostorg., *HE*, X, 6; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 268, 308; N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 245; *idem*, *Erezii și schisme...*, p. 53; *idem*, *op. cit.*, în *Mem.Antiq.*, 22, 2001, p. 478.

¹¹⁶ H. Pétré, *Les pèlerinages au IV^e siècle*, în *Éthérie*, *Journal de voyage*, texte latin, introduction et traduction de H. Pétré, nouveau tirage, Paris 1971 (*JC* 21), p. 18-26; J. Chélini et H. Branthomme, *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris, 1982; E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire A. D. 312-460*, Oxford, 1982; H. J. Vogt, *Pèlerinage*, în *DECA*, II, p. 1981-1983; P. Maraval, *Lieux Saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris, 1985; *idem*, *Les itinéraires de pèlerinage en Orient (entre le 4^e et le 7^e s.)*, în *Akten des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie*, Bonn, 22.-28. September 1991, I, Città del Vaticano-Münster 1995, p. 298-300; F. Heim, *L'expérience mystique des pèlerins occidentaux en Terre Sainte aux alentours de 400*, *Kèma* 10, 1985, p. 1983-208; *Spiritualität des Pilgers. Kontinuität und Wandel*, Hrs. K. Herbers und R. Plötz, Tübingen 1993; E. Wipszycka, *Les pèlerinages chrétiens dans l'Antiquité tardive. Problèmes de définition et de repères temporels*, *Byzantinoslavica* 56, 1995, p. 429-438; M. Baldini et al., *Grandi viaggiatori della fede: le straordinarie esperienze di undici avventurieri dello spirito da Elia a Dag Hammarskjöld*, introduzione di R. Righetto, Cinisello Balsamo 1997; G. Frank, *The memory of the eyes: pilgrims to living saints in Christian late antiquity*, Berkeley 2000; M. Mancini, *Esilio, pellegrinaggio e altri viaggi*, Viterbo 2004; *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity. Sacred and Profane*, edited by L. Ellis and F.L. Kidner, Ashgate 2004, p. 111-158; B. Brenk, *Il luogo di culto, sua accessibilità e suoi visitatori. La retorica dell'architettura di pellegrinaggio*, în *idem*, *Architettura e immagini del sacro nella Tarda Antiquità*, Spoleto 2005, p. 119-142; J. Elsner, I. Rutherford (eds.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford 2005; B. Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, Berkeley 2005.

¹¹⁷ N. Zugravu, *Les lieux de culte et de pèlerinage en Scythia Minor (IV^e-VII^e s.)*, în *The Section of the XII International Congress of Prehistoric and Protohistoric Sciences, Forlì (Italia), 8-14 September 1996. Abstracts*, 1, Forlì, 1996, p. 441-442; *idem*, *Locuri sfinte și de pelerinaj la Dunărea Mijlocie și Inferioară în secolele IV-VII*, *Europa XXI* 7-8, 1998-1999, p. 15-27.

nului respectiv zona amintită ocupă un loc modest¹¹⁸. Cauza poate fi și faptul că informațiile literare despre călători din Scythia Minor la locuri sfinte sunt reduse. Există însă indicii arheologice și epigrafice, care ne îngăduie să trasăm câteva repere ale acestei practici religioase în provincia amintită.

8.1. pelerinajul extraprovincial. Singura informație certă despre pelerini din Scythia Minor la locurile sfinte se referă la prezența lui Ioannes Cassianus (360/5 – cca 435), a sorei sale și a lui Germanus (358/9? – cândva între 405-415) la *Bethleem*, în Palaestina Syriae (cca. 380-386), și apoi în Egipt (cca 386-399/400); Scopul fundamental al călătoriei n-a fost vizitarea locurilor sfinte biblice, ci desăvârșirea vieții spirituale prin contactul cu viața monastică din ținuturile respective¹¹⁹. Tot ca urmare a unor itinerarii de pelerinaj efectuate la *martyria* din spațiul oriental sau, poate, ca urmare a preocupării credincioșilor din Scythia de a-și procura vase cu substanțe miraculoase (mir, sânge de martir, ulei sfințit, apă sfințită) de la anumite biserici celebre¹²⁰ au putut ajunge vasele de caracter devoțional de tipul *ampullae*-lor Sfântului Mina originare din Aegyptus sau *Constantinopolis* (*ecclesia sive martyrium* dedicată Sfântului Mina) descoperite la *Tomis*, *Sucidava* (Izvoarele, jud. Constanța), *Capidava* (Capidava, jud. Constanța) și, eventual, *Argamum* (Jurilovca, jud. Tulcea)¹²¹, cea din Asia Mică de la *Callatis* (Mangalia, jud. Constanța)¹²² sau cea de proveniență syro-palestiniană de la *Capidava*¹²³.

8.2. pelerinajul intraprovincial. Nu avem nici o informație despre practicarea pelerinajului în Scythia Minor. Putem băui doar că acesta avea loc în centrele unde pătiseră martiri sau care păstrau, în biserici cu criptă, relicve ale unor martiri. Din acest punct de vedere, cum se cunoaște, mai multe așezări din Scythia Minor celebrau amintirea unor martiri (*Axiopolis*, *Noviodunum*, *Dinogetia*, *Halmyris*, *Tomis*) sau posedau edificii religioase cu criptă (*Tomis*, *Histria*, *Tropaeum Traiani*, *Capidava*, *Beroe*, *Halmyris*,

¹¹⁸ J. Chélini et H. Branthomme, *op. cit.*, p. 54-78; P. Maraval, *Lieux Saints...*, p. 393.

¹¹⁹ *Conl., passim*; N. Chițescu, Studiu introductiv, în *PSB*, 57, 1990, p. 38-43; A. Plămădeală, Sfântul Gherman din Dacia Pontică, un străromân ignorat (Mai mult decât o ipoteză), *MA* 34, 1989, 5, p. 3-19; A. Jakab, L’Egypte chrétienne au temps de Jean Cassien, în C. Bădiliță et A. Jakab (éd.), *Jean Cassien entre l’Orient et l’Occident...*, p. 1-14; C. Gaspar, Cassian’s Syrian Monastic Contemporaries, în *ibidem*, p. 15-32; C. Broc, Jean Cassien, „disciple” de Jean Chrysostome, în *ibidem*, p. 34-35.

¹²⁰ Cf. *Miracula Sancti Demetrii*, I, 5, [54], în P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, I, *Les textes*, Paris, 1979, p. 88 (90).

¹²¹ C. Lambert, P. Pedemonte Demeglio, Ampolle devozionali et itinerari di pellegrinaggio tra IV e VII secolo, *AnfTar* 2, 1994, p. 220 (fig. 17, 18, 18a); I. Barnea, Menansampullem auf dem Gebiet Rumäniens, în *Akten des XII. internationalen Kongress für christliche Archäologie...*, I, p. 509, 511, 519, fig. 1, Taf. 61a; N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 376; *idem, op. cit.*, *Europa XXI* 7-8, 1998-1999, p. 17-18; *idem, op. cit.*, *MemAntiq* 22, 2001, p. 485; I.C. Opreș, *Ceramica romană târzie și paleobizantină de la Capidava în contextul descoperirilor de la Dunărea de Jos (sec. IV – VI p. Chr.)*, București, 2003, p. 158-159, 161, 162, 163 (nr. 392) (?); *idem*, Céramiques à caractère liturgique et dévotionnel provenant de la Scythie Mineure (IV^e-VI^e s. ap. J.-C.), *EphD* 12, 2004, 1, p. 266, fig. 13-14.

¹²² M. Ionescu, I. I. C. Opreș, O *ampulla* din Asia Mică recent descoperită la Callatis, *TD* 19, 1998, 1-2, p. 167-170; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 484; I.C. Opreș, *Ceramica romană...*, p. 160-161.

¹²³ *Ibidem*, p. 159-160, 162-163; *idem, op. cit.*, *EphD* 12, 2004, 1, p. 266-267, fig. 17.

Niculitel)¹²⁴. Oricum, desfășurarea unui pelerinaj presupunea un întreg ansamblu de acte ritualice și liturgice (purificări, procesiuni, rugăciuni, intonarea de imnuri, predici și lecturi), fapt care a generat și o arhitectură specifică – „arhitectura pelerinajului”, cum o numește Beat Brenk; prin urmare, nu orice construcție religioasă care deținea relicve de sfinți martiri era în mod obligatoriu un loc de pelerinaj, ci doar acele ansambluri arhiteconice care, alături de basilica posesoare de moaște, aveau spații dedicate marilor procesiuni publice, camere pentru primirea și găzduirea pelerinilor (*xenodochium*), depozite de alimente și încăperi destinate activităților gospodărești, ateliere pentru confecționarea obiectelor devoționale etc.¹²⁵.

Itineraria ecclesiastica asupra cărora am insistat reflectă dinamismul Bisericii din Scythia Minor, legăturile sale cu alte centre eclesiastice din Orientul și Occidentul creștin¹²⁶.

Abrevieri

ASS	Acta Santorum
AntTard	<i>Antiquité Tardive. Revue internationale d'histoire et d'archéologie (IV^e-VIII^e s.)</i> , Brepols, Turnhout
BOR	<i>Biserica Ortodoxă Română</i> , București
BP	Balcanica Posnaniensia. Acta et Studia, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Byzantion	<i>Byzantion: revue internationale des études byzantines</i> , Wetteren
CBO ²	I. N. Floca, <i>Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii</i> , Sibiu, 1993.
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina, Turnhout
CI	Corpus Iuris Civilis, II, Codex Iustinianus recognovit et retractavit Paulus Krueger, Frankfurt am Main, 1967
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum, Berlin
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta, a cura di A. Alberigo, G. L.

¹²⁴ I. Barnea, Le cripte dalle basiliche paleocristiane della Scizia Minore, *RESEE* 19, 1981, 3, p. 489-505; N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 243, 369, 370, 371, 376; idem, *op. cit.*, *Europa XXI* 7-8, 1998-1999, p. 21-24; V.H. Baumann, *op. cit.*; M. Zahariade, O. Bounegru, *op. cit.*, în *Studia historica et theologica...*, p. 157-162; idem, *op. cit.*, în *Izvoarele creștinismului românesc*, p. 115-126; V. Lungu, Organizarea vieții bisericești în Scythia Minor (sec. III – VII d. Hr.), în *ibidem*, p. 146-147, 156, 157-158, 159, 160, 164, 165, 167, 169; I.A. Ichim, Les fosses d'autel en Scythie Mineure. Essai d'analyse, *EphD* 12, 2004, 1, p. 277-291; idem, Piața mare a orașului roman târziu, în *Histria. Ghid album*, coordonatori: A. Suceveanu, M.V. Angelescu, Constanța 2005, p. 66-69; idem, *Histria. Basilica „Florescu”*. Noi cercetări (2002-2004), *SCIVA* 54-56, 2003-2005, p. 192.

¹²⁵ B. Brenk, *op. cit.*, p. 119-120.

¹²⁶ I. Barnea, Cu privire la relațiile dintre Dobrogea și Chersones în secolele IV-X, în *Omagiu lui P. Constantinescu-Iași*, București 1965, p. 161-166; idem, Relațiile provinciei Scythia Minor cu Asia mică, Siria și Egiptul, *Pontica* 5, 1972, p. 251-262; idem, Relazioni culturali tra la regione del Basso Danubio e l'Italia all'epoca del Tardo Impero, în *L'Adriatica tra Mediterraneo e Penisola Balcanica nell'Antichità*, Taranto 1983 (extras); N. Zugravu, *op. cit.*, *SAI* 5, 1998, p. 73-80; idem, *op. cit.*, în *Mem.Antiq* 22, 2001, p. 339-493; N. Dănilă, *op. cit.*

ITINERARIA ECCLESIASTICA ÎN SCYTHIA MINOR

	Dossetti, P. P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, consulenza di H. Jedni, edizione bilingue, Bologna, 1991
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien
CTh	Codex Theodosianus
DECA	<i>Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien</i> , sous la direction de A. di Berardino, adaptation française sous la direction de F. Vial, I-II, 1990
DELC	R. Rus, <i>Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu</i> , București, 2003
DHGE	<i>Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques</i> , Paris
EphD	Ephemeris Dacoromana. Annuario della Scuola Romana di Roma, Roma-București
FHDR	Fontes ad historiam Dacoromaniae pertinentes, București
GB	<i>Glasul Bisericii</i> , București
IGLR	E. Popescu, <i>Inscripțiile grecești și latine din secolele IV-XIII descoperite în România</i> , București, 1976
MA	<i>Mitropolia Ardealului</i>
MEFRA	<i>Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité</i> , Roma
MemAntiq	Memoria Antiquitatis. Acta Musei Petrodavensis, Piatra Neamț
MO	<i>Mitropolia Olteniei</i> , Craiova
OCP	Orientalia Christiana periodica, Roma
PG	Patrologiae cursus completus. Series Graeca, Paris
PLRE	<i>The Prosopography of the Later Roman Empire</i> , Cambridge, I (1971), II (1980)
PSB	<i>Părinți și scriitori bisericesti</i> , București
RESEE	<i>Revue des études sud-est européennes</i> , București
SAA	Studia Antiqua et Archaeologica, Iași
SAI	<i>Studii și articole de istorie</i> , București
SC	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris
SCIVA	<i>Studii și cercetări de istorie veche și arheologie</i> , Institutul de Arheologie „Vasile Pârvan” București
TD	<i>Thraco-Dacica</i> , Institutul Român de Tracologie, București
T&MByz	<i>Travaux et Mémoires</i> , Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines, Paris
ZPE	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i> , Bonn

NELU ZUGRAVU

NOTE DE ARHEOLOGIE CREȘTINĂ. 5. *CORRIGENDA* LA O INTERVENȚIE PRIVIND VASUL CU INSCRIȚII ȘI SIMBOLURI CREȘTINE DE LA MOIGRAD

Nicolae GUDEA

SUMMARY. Somme notes on Christian archaeology. 5. Corrections to an intervention concerning the vessel with inscriptions and Christian symbols found at Moigrad. The author (Nicolae Gudea) corrects some mistakes slipped in the article nr. 755 in the volume „Latin inscriptions from Dacia” – Inscriptii Latine din Dacia (București 2005) edited by C.C. Petolescu, and adds some new informations to it. Owing to the fact that C.C. Petolescu did not have at his disposal all the bibliography Only partially, he worked out a series of erraneous wordings and the presentation as a whole is incomplete.

Reviewing all the necessary completions in connection with the vessel, the inscriptions and the symbols, the author (N. Gudea) presents the correct interpretation of the texts and symbols on the vessel and its integration into the late Roman context. The author sustain that the vessel used to be a medium bowl from the category of luxury products with stamped decoration produced at Porolissum. Fig.1.1 and it has no importance whether the inscriptions and the symbols had been cut before the burning or after it.

- on the outer ring and in the inner side of the ring there are known votive formules with analogies especially in the Christian world from Western Europe. To the some side of the empire directs us the type of writing, the letters finding perfect analogies in the cursive inscriptions from Italy, Dalmatia, Pannonia Secunda.

- on the inner side of the vessel clear Christian symbols and inscription had been inscribed: the Chrismon, the dove (the Holly Spirit), the breads, the Life Tree completed with a Christian wish *utere felix*. Fig. 1.2a; 1.2b; 1.3. The dedication inscription is fragmentary; the name of the dedicator is hard to state precisely; it may be Zenovius, or Paulus, or any other name terminated in *vivus*.

- on the basis of the letter types, of the character of the writing, of the symbols and votive Christian formulas, the vessel can be considered as dating from the middle of the 4th century AD.

- the vessel from Moigrad having inscriptions and Christian symbols is not a singular discovery from 4th century Porolissum. There are Christian precedents dating from 3rd century AD (vessels with symbols in the form of crosses (cut or scratched); vessels with the symbol of Jesus Christ (the chrismon), cut after burning (Gudea 1994, 97-100); in the old temple of Belus there was built a Christian basilica; there are other isolated discoveries with Christian character from the 4th century (Gudea 1989, 341). All this Christian material is part and parcel of a series of imports from the Late. Roman Empire, providing a 4th century level to Porolissum (Gudea 1989, 342 – 344)

Autorul (N. Gudea) completează și corectează vocea nr. 755 din volumul de *Inscripții latine din Dacia* (București 2005) editat de C.C. Petolescu. Acesta (C.C. Petolescu) nedispunând de toată bibliografia privind vasul sau nefolosind-o pe toată a elaborat o serie de formulări greșite, iar prezentarea în ansamblul ei este incompletă.

După ce trece în revistă completările necesare privind vasul, inscripțiile și simbolurile, autorul (N. Gudea) prezintă cea mai corectă interpretare a textelor și simbolurilor de pe vas și integrarea lui în contextul roman târziu.

Este uimitor cum, într-o epocă a informației generalizate și într-o țară mică care aspiră la știință de vârf, lipsa de informare și lipsa de schimburi academice de cărți între biblioteci universitare sau ale Academiei permit lipsuri și erori uneori grave, când este vorba de anumite domenii (în cazul de față arheologia).

În anul 2005 Academia română a publicat o excepțională culegere de inscripții latine romane din Dacia, editor fiind colegul și prietenul prof. dr. Constantin C. Petolescu (*Inscripții latine din Dacia*, București 2005). Culegerea aduce la zi publicarea inscripțiilor din provinciile dacice. Pentru Dacia Malvensis și Dacia Superior a publicat toate noile descoperiri de după publicarea volumelor IDR. Pentru Dacia Porolisensis (care încă nu a fost publicată în seria IDR) au fost puse în circulație toate descoperirile epigrafice începând de la CIL. La p. 280-281 există vocea 755 vasul cu inscripții și simboluri creștine de la Moigrad. Vasul este prezentat la nivelul informațiilor din anul 1988/1989, fără realizările ulterioare, deci o prezentare depășită, cu erori, lipsuri și lipsită de interpretarea adecvată. În chip firesc o astfel de culegere de inscripții este pretențioasă, dar nu pot lipsi anumite detalii sau descoperiri publicate în reviste mici sau rămase nepublicate prin muzee.

Îmi fac o datorie de onoare de a corecta toate problemele referitoare la vasul cu inscripții și simboluri creștine de la Moigrad cu atât mai mult cu cât culegerea lui C.C. Petolescu este un adevărat instrument de lucru, iar studioșii epocii trebuie să aibă la îndemână datele complete și corecte:

1. Iată textul original din ILD, p. 280-281: „Fragment de vas ceramic descoperit întâmplător în 1975; partea inferioară a unei farfurioare cu fund inelar; diametrul exterior al inelului: 3,2 cm; pe partea interioară ca și cea exterioară au fost incizate înainte de ardere o serie de litere și simboluri... Pe partea interioară se află o grupare de semne interpretate de editor drept *chrismon*; în spațiul următor se află câteva semne, considerate a reprezenta o pasăre (porumbel) și un copac; spre margine era gravată o inscripție din care au rămas două fragmente EGO... VIVS. Editorul sugerează întregirea unui nume, eventual *Zenovius*, scoțând în evidență unele asemănări de scriere cu inscripția de pe donarium de la Biertan... Această constatare a întărit convingerea că lectura poate fi EGO ZENOVIVS VOTUM. Pe fața exterioară se află litere al căror sens nu e clar; în rândul de pe margine se distinge o cruce (ceea ce asigură caracterul creștin al piesei)”

2. Iată o întregă literatură cu acest vas, din care editorul inscripțiilor latine C.C. Petolescu nu cunoaște decât primele trei.

Gudea 1979 Nicolae Gudea, Vasul cu inscripție creștină de la Moigrad. Contribuții la istoria creștinismului în Dacia după retragerea

NOTE DE ARHEOLOGIE CREȘTINĂ. 5. CORRIGENDA LA O INTERVENȚIE PRIVIND
VASUL CU INSCRIȚII ȘI SIMBOLURI CREȘTINE DE LA MOIGRAD

- aureliană, ActaMP 3, 1979, 515-524
- Gudea 1980 Nicolae Gudea, Das Gefäss mit christlicher Inschrift aus Moigrad. Beiträge zur Geschichte des Christentums in Dazien nach Aurelians Abzug, *Dacia* 24, 1980, 255-260
- Gudea 1988 Nicolae Gudea, Ioan Ghiurco, *Din istoria creștinismului la romani. Mărturii arheologice*, Oradea 1988; Cluj-Napoca 2004 *editio stereotypa*, 138-140
- Gudea 1989 Nicolae Gudea, *Porolissum. Un complex daco-roman la marginea de nord a Imperiului roman. I. Cercetări și descoperiri arheologice până în anul 1977*, Zalău 1989, 518-519
- Gudea 1993 Nicolae Gudea, Vasul cu inscripție creștină de la Moigrad. II. Interpretarea semnelor și textului de pe partea exterioară a vasului. Studiu paleografic, ActaMP 17, 1993, 151-183
- Gudea 1994 Nicolae Gudea, Semne în formă de cruce pe vase romane de la Porolissum. Despre semnele în formă de cruce incizate sau zgâriate pe obiecte de uz comun în epoca preconstantiniană, ActaMP 18, 1994, 95-110 (97-100)
- Gudea 1996 Nicolae Gudea, Vasul cu inscripție și simboluri creștine de la Moigrad. III. Reinterpretarea simbolului numit „copacul vieții”, ActaMP 20, 1996, 115-123
- Gudea 2001 Nicolae Gudea, Das Gefäss mit christliche Inschrift aus Moigrad, Beiträge zur Geschichte des Christentums im ehemaligen Dazien nach Aurelians Rückzug, *Studia UBBTC XLVI. 3*, 2001, 53-64
- Gudea 2002 Nicolae Gudea, Das dakisch-römische Christentum. 2 Der Kelch von Moigrad und die Frage der Verbreitung des Christentuma auf dem Gebiet der ehemaligen dakischen Provinzen im 4. Jh. (275 – 380 n. Chr.), in A. Rastoiu, A. Ursuțiu (Hrsgs.) *Interregionale und Kulturelle Beziehungen im Karpatenraum. 2. Jbt. V. Chr. – 1. Jbt. n. Chr.* Cluj-Napoca 2002, 151-190
- Gudea 2006 Nicolae Gudea, Das Gefäss mit christlicher Inschrift aus Moigrad. Beiträge zur Geschichte des Christentums im ehemaligen Dakien nach Aurelians Rückzug, in *Atti del Congresso internazionale di archeologia cristiana*. Vienna 19-26 settembre 1989. Roma 2006, 879-883, Taf. 142-146

3. Iată completările și corecturile la textul lui C.C. Petolescu

- vasul a fost găsit pe teritoriul castrului roman de pe vârful Pomet; descoperirea în acest loc are o semnificație deosebită pentru problema continuității
- precizarea incizat înainte de ardere este a autorului (C.C.P.) căci eu m-am exprimat evaziv, putea fi și înainte de ardere și după ardere (prin zgâriere); în ambele cazuri interpretarea este aceeași
- după VOT urmează în inscripție litera P(osui) pe care C.C.P. a omis-o
- nu se poate grava pe lut ars !

- eu nu am scris în nicio lucrare că lectura ar putea fi Zenovius. Am scris că ar putea fi un nume mai lung, judecând după spațiul rămas liber între EGO și VIVS

- textul din interiorul inelului a fost citit VIVATIS IN DEO formulă creștină de secolul IV *p. Chr. (Gudea 1993)*

- textul și semnele de pe inel sunt o inscripție criptografică care se citește IN + (Christum) VNVM (ramură de măslin) victoria, de asemenea o formulă votivă din secolul IV *p. Chr. (Gudea 1993)*

- la capetele crengilor numitului „copac al vieții” din partea interioară a vasului se află formula votivă creștină VTE(re) FEL(ix) *(Gudea 1996)*

- caracterul creștin al piesei este asigurat deci nu numai de cele două simboluri clare (crucea și chrismonul), ci și de formulele votive: *utere felix, vivatis in Deo; in Christum unvm victoria*. Ultima formulare votivă ar putea fi chiar datată după conciliul de la Niceea

4. În concluzie voi expune pe scurt caracteristicile vasului creștin

a. vasul a fost o strachină de mărime mijlocie din categoria vaselor de lux cu decor ștampilat produse la Porolissum

b. nu are nici o importanță dacă inscripțiile și simbolurile au fost zgâriate sau incizate înainte de ardere sau după ardere. Dacă au fost incizate înainte de ardere înseamnă că producția de vase ștampilate de tip Porolissum a continuat și în secolul IV și vasul „liturgic” a fost fabricat la comandă. Dacă inscripția și semnele au fost zgâriate după ardere înseamnă că vasul a fost creștinat după necesitățile comunității

c. pe inelul exterior și în interiorul inelului sunt formule votive cunoscute mai ales în lumea creștină latină din vestul Europei. Spre aceeași parte a Imperiului ne trimite și tipul scrisului, literele având analogii perfecte în inscripții cursive din Italia, Dalmația, Panonia Secunda

d. pe partea interioară a vasului au fost înscrise, poate cu dificultate, simboluri creștine clare chrismonul, porumbelul (Spiritul Sfânt), pâinile punerii înainte, copacul vieții completat cu o urare creștină (*utere felix*). Inscripția de dedicare este fragmentară; numele dedicantului este mai greu de precizat; poate fi Zenovius (cum cred unii), dar poate fi și Paulus sau oricare alt nume cu terminația în u l/ius.

e. pe baza tipurilor de litere, a caracterului scrisului, a simbolurilor și formulărilor votive vasul poate fi datat pe la mijlocul secolului IV *p. Chr.*

f. vasul cu inscripții și simboluri creștine de la Moigrad nu este o descoperire singulară la Porolissum în secolul IV. a. există precedente creștine încă din secolul III *p. Chr.* (vase cu simboluri în formă de cruce incizate sau zgâriate, vase cu simbolul lui Isus Christos (chrismonul) incizat post ardere *(Gudea 1994, 97-100)* b. În vechiul templu al zeului Liber Bel (probabil dărâmat) a fost amenajată o bazilică creștină; c. Mai există și alte descoperiri izolate cu caracter creștin din secolul IV *p. Chr.*; *(Gudea 1989, 341)*; d. tot acest material creștin este încadrat într-o serie de importuri din Imperiul roman târziu care sugerează existența unui nivel de secolul IV la Porolissum *(Gudea 1989, 342-344)*.

NOTE DE ARHEOLOGIE CREȘTINĂ. 5. CORRIGENDA LA O INTERVENȚIE PRIVIND
VASUL CU INSCRIȚII ȘI SIMBOLURI CREȘTINE DE LA MOIGRAD

Deci din punct de vedere al istoriei vasul cu inscripții și simboluri creștine de la Moigrad/Porolissum confirmă continuitatea unei comunități daco-romane, latinofone, care în secolul IV *p. Chr.* este creștină.

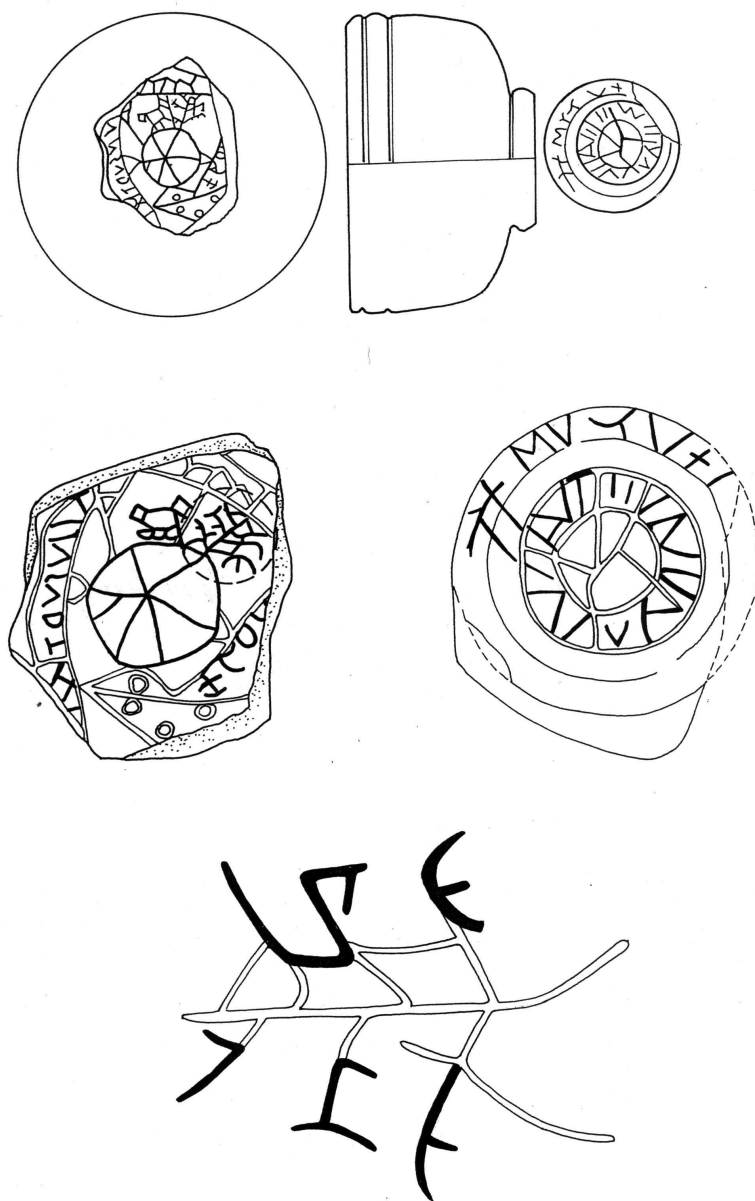


Fig. 1 Vasul cu inscripții și simboluri creștine de la Moigrad/Porolissum: 1. o imagine a vasului reconstituit cu poziția inscripțiilor din interior și a simbolurilor de pe fund; 2. detalii ale simbolurilor și inscripțiilor din interior (sus) și exterior (jos); 3. detaliu al inscripției de pe „copacul vieții”.

**NOTE DE ARHEOLOGIE CREȘTINĂ. 6. DESPRE DATAREA
ȘI INTERPRETAREA UNOR PIESE DESCOPERITE ÎN
DACIA ȘI DATÂND DIN EPOCA CREȘTINĂ VECHE
(106-275/313 p. Chr.)**

Nicolae GUDEA

SUMMARY. Some notes on Christian Archaeology. 6. About dating and interpretation of some early Christian pieces (106-275/313 AD) found in Dacia. The author (Nicolae Gudea) makes a presentation of two important works dealing with Early Christian finds from 3rd-5th centuries AD: „Evidence of Christianity in Roman Southern Pannonia (northern Croatia). A catalogue of finds and sites”. Oxford 1996 by Branka Migotti, respectively „Evidence of Christianity in Roman Britain. The small finds”. Oxford 1988 by C.F. Wawer. As shown by the titles the works present important and less important or only minor archaeological discoveries from Early Christianity. Both works constitute a kind of revolution in the European Christian archaeology (wholly uncanonical) as they introduced in the circuit of scientific life a series of pieces which had been rejected by the tradition of Christian archaeology.

Both works come to support the ideas expressed in the book „From the history of Christianity with Romanians. Archaeological evidences” by the authors N. Gudea and I. Ghiurco (Oradea 1988). This book, at its time, put into circulation similar types of pieces, but their Christian character was doubted by some archaeologists.

By reviewing the above mentioned two works, the reviewer (N. Gudea) wish to demonstrate that his ideas hadn't been singular and that after a 20 years ellapse of time since the publication of his book his ideas have got confirmation on European level.

I. În anul 1997 a apărut în seria BAR IS nr. 684 lucrarea Brankăi Migotti intitulată *Evidence of Christianity in Roman Southern Pannonia (northern Croatia). A catalogue of finds and sites*, Migotti 1997). Format A4, 117 p. cu foarte numeroase hărți, planuri și mai ales imagini de obiecte creștine. Calitatea bună științifică este ușor estompată de calitatea proastă a hârtiei folosită de editori.

Lucrarea mai sus amintitei autoare se ocupă cu prezentarea și analiza materialului creștin dintr-un teritoriu limitat, respectiv partea croată din fostele Pannonia Secunda și Savia și pentru o perioadă nu destul de clar formulată. Se poate însă presupune, după datări, că este vorba de secolul III și epoca romană târzie (secolele IV-V p. Chr.). Cartea se bazează pe un repertoriu sistematic de descoperiri, împărțite pe 9 grupe mari cu subgrupe în funcție de natura monumentelor și obiectelor mici: I. Urbanism și arhitectură; II. Monumente mari din piatră; III. Construcții funerare; IV Inscricții; V. Obiecte mici de podoabă; VI. Instrumente din metal și lut; VII. Piese utilitare; VIII. Monete; IX. Nedeterminabile ca destinație.

Lucrarea Brankăi Migotti este un fel de imitație balcanică (sud-est-europeană) a cărții lui C.F. Mawer (*Mawer 1995*) care la rândul lui a „spart” în Marea Britanie frontul conservator anticreștin (!), elaborând o prezentare detaliată a descoperirilor creștine mărunte din provincia Britannia.

Ambele lucrări, chiar dacă soluțiile date de autorii lor nu sunt încă unanim acceptate, vin în sprijinul lucrării mele despre creștinismul daco-roman (*Gudea-Ghiurco 1988*), din repertoriul căreia mai multe piese au fost contestate, fie puse sub semnul întrebării, de persoane care știau foarte puțin despre creștinismul primitiv, dar gândeau „logic-istoric”!

Lucrarea Brankăi Migotti prezintă o importanță deosebită pentru că, spre deosebire de alte lucrări provinciale despre creștinismul timpuriu (secolele II-III *p. Chr.*), pune în valoare materialele creștine dintr-o provincie vecină cu Daciile, puternic creștinată încă în secolele II-III *p. Chr.* și care a avut legături structurale cu provinciile dacice (armată, populație, economie, viață spirituală); este vorba de descoperiri arheologice mărunte (fibule, aplice, catarama, piese de haranșament, ace, geme, inele, pandantive etc.) descoperiri care există și în Daciile părăsite la 275 de Romani. Lucrarea Brankăi Migotti se apropie astfel de o imagine mai bună a creștinismului, care este cunoscut doar din izvoare scrise la nivel „episcopal” și teologic!

Existența unor piese creștine în Pannonia de sud în epoca romană și romană târzie, chiar dacă – așa cum spuneam mai sus – autoarea însăși s-a îndoit câteodată de caracterul lor (nesigur, probabil, posibil) aruncă o lumină mai bună și asupra unor piese similare din teritoriile noastre (*Gudea-Ghiurco 1988; Rusu 1991*). Lucrarea ei îmi oferă prilejul să trec în revistă câteva piese din provinciile dacice a căror caracter creștin a fost pus la îndoială. Mă voi opri însă numai la analogiile pentru piese pentru care încă nu există un repertoriu aparte.

Trebuie să menționez că și datările autoarei sunt destul de vagi, pentru că piesele nu vin din contexte sigure. Chiar dacă unele sunt datate mai târziu decât cele din Dacia, prezența simbolurilor creștine pe aceleași tipuri de vase/piese, încă din secolele II-III *p. Chr.* sugerează atât vechime cât și continuitate.

II. Gnosticismlul între premisă a creștinismului și erezie creștină. Autoarea prezintă (după propria ei viziune în legătură cu cultul soarelui creștin) câteva piese gnostice ca piese creștine:

- plăcuță funerară din aur, aplică cu cruce, două geme cu reprezentarea lui Arbasax și câteva inele cu simboluri gnostice cruciforme (*Migotti 1997*, 14-18)

- piese similare există și în provinciile dacice: *Gudea-Ghiurco 1988*, 160-165 nr. B a 1-14; 182-183 nr. B g 1-2.

Se confirmă ipoteza după care în această fază a creștinismului comunitățile creștine includ și grupe de eretici gnostici.

III. piese mici creștine de podoabă (sigure, nesigure, posibile, probabile)

- fibule cu disc și decor în formă de cruce; datare târzie (*Migotti 1997*, 56-59) există și la Porolissum (*Gudea 1989*, 630, nr. 10-13)

- autoarea include între piesele creștine și fibule în formă de svastică, inclusiv cele cu terminații în formă de capete de cal (*Migotti 1997*, 67, nr. V. A. 5)

NOTE DE ARHEOLOGIE CREȘTINĂ. 6. DESPRE DATAREA ȘI INTERPRETAREA UNOR
PIESE DESCOPERITE ÎN DACIA ȘI DATÂND DIN EPOCA CREȘTINĂ VECHĂ

Există și la Porolissum piese din ambele grupe (*Gudea 1989*, 621 nr. 20-21. În legătură cu fibulele în formă de svastică cu terminații în formă de capete de cal (*Gudea 2002*; *Gudea 2004*) am scris o serie de articole în care, pe baza datării fibulelor din provinciile dacice în secolele II-III *p. Chr.*, am rectificat ipotezele lui M. Buora, care le data exclusiv în epoca romană târzie, secolul IV. Dacă cele din secolul IV, dar bine și sigur date, se vor dovedi creștine, atunci situația creștinismului în provinciile dacice în secolul III *p. Chr.* va trebui revizuită.

- piese de centură cu incizii în formă de cruce; traforaj în formă de cruce; decor punctat în formă de cruce (*Migotti 1997*, 62-65)

există și la Porolissum (*Gudea 1989*, 644, nr. 34-35)

- aplici emailate cu decor în formă de cruce (*Migotti 1997*, 64...)

există și la Porolissum (*Gudea 1989*, 635, nr. 37, 38, 53)

- piese de harnașament: distribuitoare de curele cu brațele în formă de cruce (*Migotti 1997*, 66)

există și în provinciile dacice (*Rusu 1991*, 92, pl. XIV, 21-25)

- ace de bronz cu cap în formă de porumbel (*Migotti 1997*, 66-67) datate în secolele IV-V *p. Chr.*

există și la Porolissum (*Gudea 1989*, 592, pl. CLXXXII, 3, 6, 9) alte localități și în provinciile dacice (*Rusu 1991*, 108 pl. XIV, 21-25)

- inele simple cu cruce incizată pe disc și cu geme cu simboluri (*Migotti 1997*, 68-72) datate în secolele III-IV.

- inele simple cu placă rotundă pe care s-a incizat crucea sau chrismonul (*Migotti 1997*, 70-73)

există la Porolissum: *Gudea 1989*, 681, nr. 7, pl. CCXXVI, 7

- pandantive traforate în formă de cruce (*Migotti 1997*, 73 -)sau chi-ro

la Porolissum există astfel de piese: *Gudea 1989*, 678, nr. 14-15, pl. CCXXIII, 14-15)

- funduri de vase din lut ars pe care s-a incizat sau zgâriat crucea (*Migotti 1997*, 88)

la Porolissum sunt numeroase astfel de vase; în provinciile dacice nu lipsesc descoperiri de acest fel (*Gudea 1989*, 629, nr. 32-33, pl. CXCIX, 32-33; *Gudea 1994*, 97; *Gudea-Ghiurco 1988*, 187-190)

Există însă în provinciile dacice piese din aceeași grupă de obiecte de uz comun, care nu există în cele două cărți mai sus citate (*Migotti 1997*; *Mawer 1988*)

- opaițe ordinare din lut ars cu cruci incizate pe fund (*Gudea-Ghiurco 1988*, 153-158)

- capace pe al căror mâner s-a incizat crucea sau chrismonul (*Gudea-Ghiurco 1988*, 192-195)

- diferite vase și obiecte cu simboluri creștine incizate ulterior producerii (*Gudea-Ghiurco 1988*, 187-190)

- vase cu reprezentări de pești incizate ulterior datei producerii (*Gudea-Ghiurco 1988*, 191 -)

La sfârșitul acestei treceri în revistă se pot face câteva constatări cu caracter tehnic, arheologic și istoric:

a. lucrarea Brankăi Migotti oferă numeroase analogii pentru multe grupe de piese mărunte din Dacii care poartă simboluri creștine și care au fost puse la îndoială în chip nemeritat. Toate exemplele ei provin dintr-o zonă a provinciei Panonia Inferior, respectiv Panonia II, zonă care a avut strânse și intense legături cu provinciile dacice, zonă unde creștinismul era deja răspândit în secolul II *p. Chr.*

b. chiar dacă majoritatea acestor piese sunt datate de autoare în secolul IV se poate vorbi deja de o „tradiție” în procesul de creștinare a obiectelor de uz comun

c. obiectele de uz comun creștine, care datează din epoca imperială (secolele II-III *p. Chr.*) constituie analogii foarte bune pentru descoperirile din provinciile dacice în măsura în care și cele mai bine datate piese de acest fel din Dacii constituie analogii pentru partea de sud a Panoniei

d. lucrarea Brankăi Migotti vine pe terenul istoriografic cu o concepție relativ nouă, pe care a lansat-o deja C.F. Mawer (*Mawer 1988*) după care creștinismul nu se limitează doar la basilici, case de rugăciuni, monumente mari, picturi și sculpturi, episcopi, ci mai ales din elementele mărunte ale vieții de casă. Aproape toate obiectele de uz casnic intră în procesul de creștinare, dar sunt încă greu de deosebit în cadrul materialului arheologic provincial roman

e. situația creștinismului timpuriu din provincia Panonia Inferior și apoi din Panonia II – Savia i-a oferit autoarei un cadru istoric și religios favorabil, în sensul că răspândit fiind creștinismul mult mai mult decât în Dacii, datările ei sunt mai ușor de acceptat

f. datorită acestui fapt repertoriul descoperirilor creștine din provincia Pannonia Inferior (de sud) constituie un model foarte bun pentru descoperirile din Dacii. Acest lucru nu înseamnă că nu pot exista și nu se pot naște ezitări și confuzii în ce privește atribuirea și datarea

g. în raport cu aceste repertorii mai recente (*Mawer 1995; Migotti 1997* și poate și altele) repertoriul descoperirilor creștine din provinciile dacice va trebui reluat, corectat și completat. El a fost și rămâne însă dătător de ton și în ciuda vechimii sugerează o linie modernă a cercetării.

Consider deci că lucrarea Brankăi Migotti, în ciuda unor semne de întrebare în legătură cu anumite piese, în ciuda unor probleme de datare, este o realizare importantă și instructivă în ce privește modalitățile de interpretare. Ea poate rezista oricărei critici până când lucrurile se vor lămurii la nivel general (respectiv vor fi mai multe repertorii provinciale)

Abrevieri și bibliografie

- | | |
|--------------------|--|
| Gudea-Ghiurco 1998 | N. Gudea, I. Ghiurco, <i>Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice</i> , Oradea 1988 |
| Gudea 1989 | N. Gudea, <i>Porolissum. Un complex daco-roman la marginea de nord a Imperiului roman. I. Cercetări și descoperiri arheologice până în 1977</i> , Zalău 1989 (ActaMP XIII) |
| Gudea 1994 | N. Gudea, Semne în formă de cruce pe vase romane de |

NOTE DE ARHEOLOGIE CREȘTINĂ. 6. DESPRE DATAREA ȘI INTERPRETAREA UNOR
PIESE DESCOPERITE ÎN DACIA ȘI DATÂND DIN EPOCA CREȘTINĂ VECHĂ

- la Porolissum. Despre semnele în formă de cruce incizate sau zgâriate pe obiecte de uz comun în epoca preconstantiniană, *ActaMP* 18, 1994, 95-110
- Gudea 2002 N. Gudea, Über die römische Hackenkreuzfibeln mit Pferdekopfenden, *ArchKorrBlatt* 32, 2002, 101-104
- Gudea 2004 N. Gudea, Despre fibule romane cu corpul în formă de svastică cu capetele brațelor în formă de cap de cal. In *Studia historica et archaeologica in honorem magistrae Doina Benea*, Timișoara 2004, 189-193
- Mawer 1995 C.F. Mawer, *Evidence of Christianity in Roman Britain. The small finds*, BAR BS 243, Oxford 1995
- Migotti 1997 Branka Migotti, *Evidence of Christianity in Roman Southern Pannonia (northern Croatia). A catalogue of finds and sites*, BAR IS 684, Oxford 1997
- Rusu 1991 M. Rusu, Paleocreștinismul în Dacia romană, *Ephemeris Napocensis* 1, 1991, 81-112

NICOLAE GUDEA

FILE DE ISTORIE

PERSPECTIVE ISTORICE ȘI ECLEZIOLOGICE ASUPRA ROLULUI SFÂNTULUI SCAUN ÎN DIMENSIUNE INTERNAȚIONALĂ

Șerban TURCUȘ

RIASSUNTO. Prospettive storiche ed ecclesiologiche sul ruolo della Santa sede nel contesto internazionale. Il presente saggio costituisce una rassegna riguardo la posizione occupata dalla Sede apostolica nella cornice delle diverse forme di aggregazione delle comunità politiche lungo la storia bimillenare della Chiesa universale. Si parte dalle origini dell'attività politica della Chiesa in seguito alle decisioni costantiniane e si arriva al pontificato di Giovanni Paolo II ed agli esordi del pontificato di Benedetto XVI. Attraverso questo arco temporale si spiega la multiforme presenza della Chiesa in contesto politico evidenziandosi i tempi forti dell'egemonia politica della Chiesa - *Christianitas* medioevale - e le tribolazioni della posizione della Sede apostolica e della Chiesa cattolica nel periodo moderno fino alla firma dei patti lateranensi nel 1929. Una sezione del saggio viene riservata alle rivalutazioni del rapporto tra la Chiesa e la società contemporanea e la sua organizzazione in comunità politiche nel contesto del concilio Vaticano II e del periodo postconciliare. Si rileva lo sforzo compiuto a livello della coscienza ecclesiale cattolica di aggiornamento nel contesto internazionale ma in piena sintonia con la ricchissima tradizione bimillenare e non in contraddizione con essa.

Comunitatea internațională nu a încercat niciodată să nege personalitatea internațională a Bisericii catolice și practic este imposibil ca aceasta să nu fie recunoscută. Nici un alt organism cu relevanță politică din lume nu prezintă atât de variate și complexe aspecte care implică axiomatic o raportare internațională sau transnațională. Este evidentă, în același timp, și imposibilitatea stabilirii unui paralelism cu alte entități care să aibă articulația capilară a catolicismului și să ghideze spiritual peste un miliard de credincioși. Situația este cu atât mai inedită cu cât administrarea acestui concept instituționalizat de Biserică catolică presupune nu numai la nivel teologic ci și la nivelul juridic (atât intern cât și internațional) operarea cu trei entități distincte care sunt Biserica catolică, Sfântul scaun și Suveranul pontif. Această triadă instituțională este rezultanta a două milenii de evoluții instituționale și constituționale.

Doctrinile juridice relative la dreptul internațional s-au confruntat în secolul trecut în a afirma sau a nega principii sau tendințe, care au dus la elaborarea unei bogății de argumentații juridice, și, în ciuda unei confuzii disperante de termeni și de

idei, a contribuit în cele din urmă la concluzii care califică din punctul de vedere al relațiilor internaționale Sfântul scaun.

Potrivit clișeelelor doctrinare din prima jumătate a secolului XX, cu toate că era admisă importanța politică a Bisericii, iar Sfântului scaun îi erau recunoscute din punct de vedere public puterea și valența de a întreține raporturi diplomatice, totuși nu i se putea recunoaște pe deplin Bisericii catolice și nici Sfântului scaun o personalitate juridică internațională. Se mai considera că deși nu doar statele se bucură de participarea la sistemul relațiilor internaționale, Sfântul scaun care nu ar fi subiect de drept internațional, ar putea să adopte, în înțelegere cu diverse state și în relațiile cu acestea, modalități și reguli ale dreptului internațional. Dar această excepție nu ar fi derivat din dreptul internațional, ci din dreptul intern al fiecărui stat care dorea, din rațiuni de oportunitate sau conveniență, menținerea raporturilor cu Sfântul scaun¹.

A fost evidențiată în aceeași perioadă, din altă perspectivă, teza unei poziții „aproape internaționale” a Sfântului scaun sau a Suveranului pontif vorbindu-se de cele două entități ca de un subiect *sui-generis* al dreptului internațional căruia nu i-ar fi aplicabile toate normele acestuia. Alte teorii susțineau că dată fiind universalitatea Bisericii este inutil să i se recunoască acesteia personalitatea juridică internațională care în schimb ar fi numai a Sfântului scaun. O poziție interesantă era sugerată de o teză potrivit căreia în raporturile dintre papă și popoare ar fi utilă aplicarea unei extensiuni a dreptului internațional fiind vorba de o relație reglementată de *ius gentium utile*. Se opina despre Sfântul scaun că este un subiect neregulat căruia normele lui *ius gentium* i se aplică doar parțial sau că ar fi un subiect al comunității internaționale care nu participă la formarea dreptului internațional². Acestea sunt însă numai spicuirii ale unor diverse poziții prezente în publicistica din prima jumătate de veac a secolului trecut, când realizarea prin acordul dintre Scaunul apostolic și Italia a unei noi entități statale a dinamizat reflecțiile școlilor de drept internațional.

Privind în perspectivă istorică, chestiunea personalității internaționale a Bisericii și a Sfântului scaun a fost cadentată de evoluția politică a continentului european din epoca antică până în a doua jumătate a secolului XX. Această evoluție politică a fost pentru multe secole conjugată efectiv cu dezvoltările ecleziologice sau, mai direct spus, politica nu avea o autonomie în raport cu Biserica. O precizare necesară se referă la accepțiunea ce o acordăm termenului internațional sau conceptului *politică externă* în Evul mediu. Este o obișnuință, care provine din școala materialistă de istorie, translatarea în alte epoci istorice a unor concepte ce fac inteligibile realitățile tangibile sau imediat întâmplate. Este însă un deficit metodologic aplicarea unor categorii

¹ G. Arangio Ruiz, Sulla personalità internazionale della Santa sede, *Rivista di diritto pubblico e della pubblica amministrazione in Italia*, I, 1925, p. 423-424.

² Pentru aceste poziții a se vedea cartea lui Giovanni Barberini, *Chiesa e Santa sede nell'ordinamento internazionale. Esame delle norme canoniche*, G. Giapicchelli Editore, Torino 1996, p. 3-8. De asemenea E. Ruffini, *La personalità jurídica internacional de la Iglesia. Esame critico delle dottrine giuridiche*, Soc. Tip. Macioce-Pisani, Isola del Liri 1936 și A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino 1963.

PERSPECTIVE ISTORICE ȘI ECLEZIOLOGICE ASUPRA ROLULUI SFÂNTULUI SCAUN ÎN
DIMENSIUNE INTERNAȚIONALĂ

teoretice inexistente pentru epocile la care se referă construcția istoriografică³. Termenul internațional spre exemplu nu are nici o justificare în Evul mediu, având în vedere organizarea globală a instituțiilor medievale și sistemul de dependențe creat, în pofida diferențelor etnice. De asemenea, este destul de greu de apreciat în ce măsură în acest sistem de interdependențe se poate vorbi, în cadrul imperiului creștin sau a *Christianitas*⁴ de o politică externă. Se poate, în schimb estima o corectă aplicare a sintagmei politică externă dacă ne referim la relațiile cu lumea noncreștină, caz în care totuși cuvântul internațional rămâne în continuare inaplicabil până în secolele ce anticipează Modernitatea.

Emergența Modernității și dezvoltările până în contemporaneitate au introdus modelul de relaționare interstatat cunoscut sub numele de internațional⁵. Doctrina distinge două modele normative care s-au succedat în evoluția comunității internaționale în această perioadă: modelul Westfalia și modelul Chartei ONU.

Caracteristicile esențiale ale modelului Westfalia rezidă în faptul configurării comunității internaționale din state suverane care se considerau comunități juridice perfecte și nu intenționau să se plieze unei alte autorități care ar fi putut să le limiteze autoritatea. Nu exista un interes comunitar pentru respectarea dreptului, adică responsabilitatea pentru ilicitul internațional apărea ca fiind un fapt privat relativ la statul ce comitea ilicitul și la cel care-l recepta, ceilalți subiecți rămânând în afara chestiunii. Crearea și ajustarea dreptului erau realizate în manieră descentralizată, iar normele internaționale așezau toți subiecții pe același plan, indiferent de inegalități și dezechilibre. Dreptul sancționa forța și întreg sistemul se baza pe principiul efectivității: forța constituia izvorul principal de legitimare a dreptului. Acest model nu a convenit Sfântului scaun, din pricina egalității formale, care era contrară pretențiilor sale și îl poziționa la marginea procesului de formare a noului drept. În acest context, Scaunul apostolic, nu a luat parte la activitatea cu caracter convențional și s-a înstrăinat automat de formarea dreptului consuetudinar pentru că acesta se formează ca urmare a încheierii diverselor tratate. Din această perspectivă, Sfântul scaun a perceput mult timp dreptul internațional ca un inamic, deoarece din a doua jumătate a secolului al

³ *Malpraxis* frecvent în știința istorică de la noi.

⁴ Șerban Turcuș, *Sfântul scaun și românii în secolul al XIII-lea*, Editura enciclopedică, București 2001, p. 17.

⁵ G. Modelski în lucrările *Long Cycles in World Politics*, Macmillan, London 1987 și *Exploring Long Cycles*, Pinter, London 1987, susține că istoria relațiilor internaționale ar putea fi periodizate în anumite faze determinate de așa numitele războaie constitutive. Aceste faze ar fi: războiul dintre Carol Quintul și Francisc I (1521-1559); Războiul de treizeci de ani (1618-1648); războiul pentru succesiunea spaniolă (1701-1713); războiul coalițiilor antinapoleoniene (1805-1815); Primul război mondial pe care mulți istorici îl leagă de cel de-al Doilea război mondial, sugerând existența unui nou război de treizeci de ani care ar fi durat până în 1945. Prima fază ar fi aceea a hegemoniei spaniole, a doua cea a Republicii provinciilor unite, a treia ar marca ascensiunea Franței, a patra expansiunea puterii britanice, iar cea de-a cincea fază este considerată ca fiind apogeul concertului European dar și apusul centralității milenare a Europei.

XVII-lea subiectivitatea sa a început să fie pusă în discuție, dar mai ales pentru că, dreptul internațional a dat forță și consistență juridică principiului de non ingerință în afacerile interne ale Statului. Atare evoluție se situa la antipodul poziției clasice care permitea Sfântului scaun să intervină pentru a reglementa chestiunile care erau considerate de competența acestuia fără a ține seamă de comunitatea politică respectivă. Din acest motiv principiul a fost condamnat de papa Pius al IX-lea în propoziția LXII din *Syllabus*⁶.

Modelul chartei ONU s-a dezvoltat lent după primul război mondial și mai cu seamă după semnarea chartei ONU și privilegiază o sumă de valori fundamentale cărora subiecții semnatori au hotărât să le atribuie o valoare preeminentă. Astfel pacea a devenit scopul final al comunității internaționale la care s-au adăugat principiul renunțării la forță pentru rezolvarea diferendelor în plan internațional și cel al căutării unor soluții reciproc avantajoase prin mijloace pașnice. Violarea principiilor expuse nu mai constituie o problemă limitată la părțile în cauză, ci interesează întreaga comunitate internațională, astfel că orice subiect de drept internațional poate să pretindă respectul normelor juridice pertinente. De aici derivă atenuarea aceluși principiu individualist care miza pe forță ca unic și principal criteriu de legitimare în relațiile internaționale și emergența postulatului potrivit căruia situațiile ce contrazic precepte internaționale fundamentale nu trebuie recunoscute în mod formal de către state. Alături de principiile amintite, Sfântul scaun a apreciat favorabil și alte evoluții ale relațiilor internaționale care pun accentul pe respectul drepturilor omului, autodeterminarea popoarelor, egalitatea între statele suverane, cooperarea internațională.

După aceste considerații de natură metodologică vom face un excurs în istoria și dreptul Bisericii pentru a vedea cum anume s-a comportat politic Biserica și când anume se produce diferențierea între evoluția curentă a Bisericii și evoluția coerentă a comunităților politice.

Biserica în perioada paleocreștină, chiar înainte de legalizarea alături de celelalte culte din imperiu operată de Constantin, era considerată de jurisprudența romană, în manifestările ei exterioare, ca un organism corporativ lipsit de greutate politică, în vreme ce ea avea deja elaborată despre sine conștiința unui organism instituțional cu o ierarhie omologată. Unul dintre cei mai reprezentativi intelectuali creștini ai Antichității, Tertullian subliniază într-o text faimos pentru studioșii literaturii patristice, dar și pentru juriști, cum anume creștinii constituie o comunitate, un *corpus*, în sensul de realitate organică și unitară, prin intermediul a trei elemente ce asigură coeziunea: un unic crez, o speranță comună de mântuire și unitatea disciplinară. Așadar, Tertullian se înserează în logica dreptului roman și raportându-se la o comunitate destul de răspândită teritorial și, să recunoaștem, eterogenă cultural, o

⁶ *Syllabus*-ul principalelor erori ale epocii noastre, care sunt cuprinse în alocuțiunile consistoriale, în enciclicile și ale scrisori apostolice ale domnului nostru papa Pius al IX-lea este o anexă la enciclica *Quanta cura* din 1864.

PERSPECTIVE ISTORICE ȘI ECLEZIOLOGICE ASUPRA ROLULUI SFÂNTULUI SCAUN ÎN
DIMENSIUNE INTERNAȚIONALĂ

transformă într-o *realitate juridic unitară* prin folosirea termenului *corpus*. Transformarea în *corpus* se realizează prin măsuri de organizare disciplinară și printr-un ansamblu de reguli juridice conexe de acum dimensiunii teologice și mistice⁷.

Un pas înainte în instituționalizarea Bisericii îl reprezintă activitatea legiuitoare a primului împărat creștin, cu deosebire edictul lui Constantin din 321 prin care liderul roman recunoaște Bisericii capacitatea de a avea și a trimite reprezentanți ai săi acreditați precum și de a primi personal tehnic similar⁸. Prin intermediul acestei măsuri Biserica romană are confirmată preeminența sa (*praesantia*) care o califică drept scaunul episcopal reprezentativ al comunității de credincioși din Imperiu cel care disciplinează și verifică disciplinarea.

Din acest moment, mai precis între secolele IV-V și până în secolul al XIV-lea, timp de un mileniu se dezvoltă etapa progresivei prezențe și activități politice a scaunului episcopal roman. Acesta, în virtutea recunoașterii imperiale și ulterior, după debilitarea politico-militară a părții occidentale a imperiului, a gestiunii masei succesore a acestuia⁹, proclamă și militează pentru unitatea *gentium christianarum* de pe o poziție particulară în raport cu celelalte instituții similare lui. Este o *societate*, cea promovată de Biserică în structura sa pentarhică¹⁰, unde este evidențiată și încurajată complinirea destinului a ceea ce este organizarea politică, în interiorul Bisericii. În această parte de istorie a continentului nostru, personalitatea juridică plenară este însăși Biserica, din ea gestionând dreptul divin și din ea derivând legitimitatea celorlalte alcătuirii cu caracter politic, social-corporativ, economic, militar sau cultural.

Un jalon important în antichitatea târzie care va avea ecouri pluriseculare în concepția Bisericii despre organizarea lumii, inclusiv în detaliile politice, este pontificatul lui Gelasie I. Acesta, în anul 494, în epistola *Ad imperatorem Anastasium*, a formulat teoria care legitima puterea temporală și delimita competența acesteia în domeniul spiritual: „lumea asta este condusă de puterea sacră a episcopilor și de cea temporală a regilor. Dintre aceste două puteri cea a episcopilor are o greutate mai mare pentru că ei vor trebui să dea socoteală la Judecata Domnului și de păcatele regilor celor muritori. Ți-e cunoscut faptul că pentru a te împărtăși cu sfintele taine ai nevoie să ascuți învățăturile Bisericii, pe care nu tu le stabilești, pentru că în această parte tu depinzi de socotelile sacerdoților pe care nu-i poți pleca voinței tale. În chestiunile temporale „slujitorii Domnului vor da ascultare legilor tale pentru că știu că

⁷ Tertullianus, *Apologeticum*, a cura di A. Barrile, Zanichelli, Bologna 1980, capitolul XXXIX: *Corpus sumus de conscienti religionis et disciplinae unitate et spei foedere.*

⁸ În același act Constantin lasă posibilitatea creștinilor de a-și testa bunurile în favoarea Bisericii.

⁹ Prin preluarea oficiului politic deci temporal presupus de ducatul organizat de imperiu în jurul Romei.

¹⁰ În interiorul pentarhiei – forma colegială de administrare a Bisericii în primul mileniu constituită din episcopatele de Roma, Antiohia, Constantinopol, Alexandria și Ierusalim – , scaunului episcopal roman îi revine un primat de onoare cu suficiente fațete politice. Interesant pentru exegeza de față este cum anume după relaxarea până la dispariție a legăturilor pentarhice spre sfârșitul primului mileniu, Scaunul apostolic a recreat în context cruciat o pseudo pentarhie de strictă obediență romană.

puterea dumnezeiască ți-a dat puterea imperială pentru ca în lucrurile pământești tu să nu întâmpini rezistență... Dar după cum este necesar ca toți credincioșii să se supună episcopilor care în mod drept împărtășesc cu sfințele taine, se înțelege cât de necesară este supunerea față de întâistătorul acelu scaun (cel roman n.n.) pe care Dumnezeu l-a așezat mai înainte de toate și care este venerat de toată Biserica cu devoțiune filială”¹¹.

Teoria lui Gelasie numită și teoria *divisio gladiatorum* stabilea că deținătorii puterilor erau doi, împăratul ca expresie a *regalis potestas* și papa, ca expresie a *sacrata pontificum auctoritas*. Este de remarcat faptul că în scrisoarea lui Gelasie către Anastasie este prezentă o terminologie folosită în dreptul public roman: autoritatea laică este indicată cu termenul *potestas* (cu valoare eminentă juridică), în timp ce autoritatea ecleziastică este indicată cu termenul *auctoritas* (cu valoare tipic morală). Exprimând formula separării autorității spirituale de cea temporală Gelasie atribuie puterii religioase o funcție mai înaltă în raport cu puterea civilă deoarece Biserica, și prin ea episcopul Romei, absoarbe în sine orice valoare pământească și poate legitima puterea suveranului. Pentru că, adaugă Gelasie: „nimeni nu poate, în nici o ocazie și cu niciun pretext să gândească că ar putea fi așezat deasupra demnității care prin voința lui Cristos a fost așezată deasupra tuturor (din nou este vorba de scaunul roman n.n.) și pe care Biserica universală a recunoscut-o întotdeauna ca și conducător”.

Crizele Imperiului constantinopolitan ca și evoluțiile din partea apuseană a continentului nostru au condus la o colaborare efectivă și consistentă între autoritățile pontificale și cele ale regalităților patronale și patrimoniale născute din cele două valuri migratoare. Dimensiunea sacramentară care a legitimat în contextul Imperiului universal noile regalități a constituit o ocazie potrivită pentru Sfântul scaun de a se insera în gestiunea nu doar a conștiințelor ca purtătoare eminentă a mesajului evanghelic, ci și a realizărilor de natură instituțională și politică. S-a creat, din secolul IX, o quasisimbioză între Scaunul apostolic și devenirea Imperiului occidental, fenomen însoțit de o extensiune concomitentă a celor două structuri. În același timp, în interiorul binomului Scaun apostolic/ Biserica-Imperiu s-a declanșat concurența pentru întâietatea decizională într-un climat social-cultural în care Biserica încearcă să impună o societate hierocratizată. Nu vom insista foarte mult pe aceste detalii¹². Semnificative în sensul celor menționate sunt pontificatele lui Grigore al VII-lea, Inocențiu al III-lea și Bonifaciu al VIII-lea¹³. În partea finală a acestei etape de creștere

¹¹ H. Rahner, *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Milano 1990, p. 176-179.

¹² Pentru cei interesați trimit la Șerban Turcuș, *op.cit., passim*.

¹³ Grigore al VII-lea în celebrul său document intitulat *Dictatus Papae* enunță o serie de teze prin care certifica aspirația Bisericii către o societate configurată potrivit unei dimensiuni clerical-spirituale: „*Quod Romana ecclesia a solo Domino sit fundata. Quod solus Romanus pontifex iure dicatur universalis. Quod solus possit uti imperialibus insigniis. Quos solius pape pedes omnes principes deosculentur. Quod illius solius nomen in ecclesiis recitetur. Quod hoc unicum est nomen in mundo. Quod illi liceat imperatores deponere*”. Ilustrativă rămâne teza lui Inocențiu al III-lea prezentată în scrisoarea *Sicut universitatis conditor* din 30 octombrie 1198 relativă la cele două puteri a papei și a împăratului: „Așa cum Dumnezeu, Creatorul universului a făcut două mari lumini pe cer, cea

PERSPECTIVE ISTORICE ȘI ECLEZIOLOGICE ASUPRA ROLULUI SFÂNTULUI SCAUN ÎN
DIMENSIUNE INTERNAȚIONALĂ

a Bisericii în circumstanțele deloc comode ale trecerii de la monarhia medievală la cea modernă care tinde să se debaraseze de tutela incomodă politic a Scaunului apostolic¹⁴, a unei mobilități economice ce destructurează relativa stabilitate socio-culturală medievală și a unei crize de conștiință prelungite timp de peste un veac se va amorsa teoria Bisericii interpretată ca *societas politica perfecta et sibi sufficiens* care va constitui indicatorul teoretic și etalon pentru statul modern a cărui emergență o putem fixa tot acum.

Construcția teoretică a doctrinei relative la *societas perfecta* stabilește cum anume Biserica, prin voința divină explicită a fost configurată nu ca o ordine de credincioși agregați pe un plan de paritate (*societas aequalis*), ci ca o entitate asociativă ierarhizată (*societas inaequalis*) în diferite paliere de demnități și puteri societare. Această societate, depășit nivelul simplilor credincioși, își sporește identitatea prin mijlocirea preoților și a episcopilor, iar în vârful acestei piramide se află oficiul pontifului roman în interiorul căruia societatea perfectă se manifestă plenar și a cărui jurisdicție configurează un primat extins la nivelul fiecărui episcop și peste întreaga Biserică.

Pentru susținătorii teoriei este evidentă superioritatea organizării ecleziastice tocmai prin structurarea sa ierarhică în raport cu cea monarhico-statală pentru că

mai mare pentru a străluci ziua, cea mai mică pentru a străluci noaptea, tot așa El a stabilit că în Biserica universală care este precum cerul să existe două mari demnități: cea mai mare care strălucește ziua peste suflete și cea mai mică, care strălucește noaptea, adică peste trupuri. Ele sunt autoritatea pontificală și puterea regală. Așa cum luna primește lumină de la soare și din această cauză este inferioară lui prin cantitate și calitate, dimensiune și efecte, în același fel puterea regală derivă din autoritatea papală splendoarea propriei demnități și cu cât intră mai mult în contact cu aceasta cu atât mai multă strălucire primește”. Un *crescendo* al acestei atitudini se înregistrează peste un secol în celebra bulă a lui Bonifaciu al VIII-lea intitulată *Unam sanctam* din 18 noiembrie 1302 unde acesta afirmă: „Noi știm din cuvintele Evangheliei că în această Biserică și în puterea deținută de aceasta există două săbii, una spirituală și una temporală, pentru că atunci când apostolii au pus «iată cele două săbii» (ceea ce înseamnă în Biserică, deoarece erau apostolii care vorbeau), iar Domnul nu a răspuns «că erau prea multe ci că erau suficiente». Cine neagă că sabia spirituală aparține lui Petru a înțeles greșit cuvintele Domnului când spune: «Pune sabia ta în teacă». Ambele săbii așadar, sunt în puterea Bisericii și spada spirituală și cea materială: una trebuie strânsă în mâini pentru Biserică, alta de către Biserică; cea de-a doua de cler, iar cea dintâi de regi și cavaleri, dar după cum comandă și solicită clerul, pentru că e necesar ca o spadă să depindă de cealaltă și ca autoritatea temporală să fie supusă celei spirituale. Pentru că atunci când Apostolul spune «Nu este putere care să nu vină de la Dumnezeu» și acele puteri care sunt au fost făcute de Dumnezeu. Ele nu ar fi existat dacă o sabie nu ar fi fost supusă celeilalte... Este necesar să afirmăm că puterea spirituală este superioară oricărei puteri pământești în demnitate și noblețe, așa cum lucrurile spirituale sunt superioare celor temporale. Ceea ce noi putem constata într-adevăr cu ochii noștri din perceperea dijmelor, binecuvântări și sfințiri, recunoașterea acestor puteri și exercitarea stăpânirii asupra acestora, pentru că, adevărul ne este martor, puterea spirituală are rolul de a institui puterea pământească și dacă nu se arată a fi bună să o judece. Așa se va adevăra profeția lui Ieremia privitoare la Biserică și la puterea în Biserică: «Iată eu astăzi te-am așezat deasupra neamurilor și regatelor»”.

¹⁴ Inclusiv prin măsuri extreme cum a fost exilul la Avignon.

originea și scopurile naturale ale Statului sunt subordonate misiunii și scopurilor supranaturale a căror cheie este în mâna Bisericii.

De la sfârșitul secolului al XV-lea și până la începutul secolului naționalităților o serie de evoluții a generat o distanțare progresivă între Biserică și organismele politice¹⁵ care vor constitui statele moderne. Între aceste evoluții un loc important îl deține demarcarea tot mai evidentă a spațiului politic de cel religios, reforma protestantă și răspunsul catolic la aceasta, nașterea diplomației pontificale moderne dar și ingerința politică a Bisericii la diverse niveluri decizionale în noile realități politice cu profil statal.

Criza poziției de acum internaționale¹⁶ a Bisericii a atins punctul culminant odată cu tratatul din Westfalia (1648) când s-a afirmat teoretic consecvent principiul așa-zisului echilibru european și s-a promovat aneantizarea consecutivă a oricărei subordonări a statelor față de entități supranaționale, inclusiv a ideii unei ordini internaționale dominată de ideea creștină. Chiar dacă solidarizarea în numele creștinismului a mai persistat un timp, pontiful era calificat drept suveranul unui stat, șef al unui organism politic ceea ce îi conferea o paritate juridică cu alți suverani, dar și o garanție de independență față de aceștia. Rămânea nestrămutată autoritatea sa spirituală căreia îi va fi recunoscută prin intermediul agenților săi diplomațici o preeminență simbolică în cadrul Protocolului de la Aix-la-Chapelle, în 1818, unde se prevedea că prerogativa de decan al corpului diplomatic este rezervată nunțului apostolic. Practic în secolele XVII-XVIII se afirmă personalitatea internațională a Sfântului scaun, cu toate că acesta a traversat o perioadă de criză a legitimității sale temporale și spirituale generată de curente de gândire anticreștine, de influența anticlericală exercitată de Austria în statele italiene sau de divergențele cu Napoleon Bonaparte.

Firul roșu care leagă destinul diverselor pontificate din epoca modernă și până la conciliul Vatican II este exigența de a exercita ministerul petrin (*Petrusamt*) adică de a menține, promova și garanta unitatea și comuniunea tuturor Bisericilor într-o lume tot mai fragmentată. Pericolul cel mai mare pe care papii îl întrevăd după schismă¹⁷ și apusul *Christianitas* este acela al fracționării instituțiilor ecleziastice în interiorul noilor puteri emergente din Europa, formarea Bisericilor naționale și teritoriale supuse

¹⁵ În Evul mediu târziu mai cu seamă secolele XIII-XIV și chiar al XV-lea ceea ce în mod greșit și în limbajul comun se numește *Stat*, în izvoarele din care istoricii își aprovizionează exegezele vocabulele utilizate sunt cele tradiționale de tipul *imperium*, *regnum*, *res publica*. Vezi în acest sens G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State. 1100-1322*, Princeton 1964, p. 241-242.

¹⁶ Termen impropriu chiar și acum deoarece Sfântul scaun nu asumă un profil etnic, iar Biserica prin constituția sa este plurietnică.

¹⁷ Schisma occidentală din perioada 1378-1417.

PERSPECTIVE ISTORICE ȘI ECLEZIOLOGICE ASUPRA ROLULUI SFÂNTULUI SCAUN ÎN
DIMENSIUNE INTERNAȚIONALĂ

suveranilor. Experiența pontificatelor de la Avignon, ale unor papi reduși la demnitatea de a fi capelanii unor regi este obsesia și coșmarul succesorilor lui Petru¹⁸.

Răspunsul nu a fost coerent și în acord permanent cu natura spirituală a Bisericii. Începând cu secolul al XVI-lea, una dintre preocupările primare ale papilor a fost aceea de a construi un Stat propriu prin reunirea „proprietăților Bisericii”¹⁹ dispersate în zona centrală a Italiei, un principat renașcentist coerent, structurat pe baze familiale, în raport cu sistemul italian de seniorii și principate, fiind prezentă tendința de a transforma succesiunea lui Petru într-o dinastie²⁰. Un Stat care ar fi putut constitui baza pentru o nouă putere independentă cu aspirații universale. Dar acest model a fost rapid abandonat (cucerirea Romei în 1527 este semnul indelebil al apusului acestei idei). În același timp, apar noi probleme de factură eclezială prin nașterea împotriva universalismului Romei a noi modele de Biserici teritoriale, diferite unele de altele, dar care au ca și caracteristică faptul că se suprapun cu puterea politică din statele emergente. De altfel, Paolo Prodi crede că papalitatea a furnizat prototipul monarhiilor absolute moderne, de uniune între politica spirituală și cea temporală prin transformarea politicii dintr-un simplu act de putere într-o nouă putere care tinde să-l formeze și să-l disciplineze pe om de la naștere până la moarte²¹. Prețul plătit de instituția pontificală a fost nu numai cea vehiculată în toate publicațiile fie științifice, fie de popularizare, al corupției și al abuzurilor, dar a semnat decesul unei formule dualiste în care Biserica ar fi putut exercita o putere temporală concurențială cu a celorlalți actori politici.

Reforma catolică²² așa cum a fost ea condensată în deciziile conciliului de la Trento se amorsează în primul rând prin graduala abandonare a unei tendințe hegemonice și antagonistice în plan temporal. Scopul Reformei catolice este acela de a garanta Bisericii o nouă autoritate universală care nu se baza pe concurența cu statele

¹⁸ Paolo Prodi, Introduzione. Papato e cardinalato, în *Forme storiche di governo nella Chiesa universale. Giornata di studio in occasione dell'ultima lezione del prof. Giuseppe Alberigo, 31 ottobre 2001*, a cura di Paolo Prodi, Clueb, Bologna, p. 10.

¹⁹ Proprietățile Bisericii cunoscute în Evul mediu, și chiar după, sub denumirea de *Patrimoniul sfântului Petru* erau un ansamblu incoerent de teritorii și drepturi teritoriale pe care Scaunul apostolic le exercita sau le administra în manieră mai mult sau mai puțin relaxată asupra unor spații ce mergeau din Portugalia până în Orientul apropiat. Inclusiv în Transilvania au existat acest gen de proprietăți nominale. Pe măsura emergenței Statelor naționale, Roma a renunțat la utilizarea acestor drepturi cu excepția peninsulei italiice unde a conservat extinse proprietăți care s-au diminuat treptat până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Vezi în acest sens Șerban Turcuș, *op.cit.*, p. 28-29.

²⁰ Cel mai evident exemplu sunt papii din familia Medici (Leon al X-lea și Clement al VII-lea), chiar dacă în epocă mai întâlnim câteva exemple de papi recrutați din interiorul aceleiași familii (familia Borgia, Calixt al III-lea și Alexandru al VI-lea, familia Piccolomini, Pius al II-lea și Pius al III-lea, familia della Rovere, Sixt al IV-lea și Iuliu al II-lea).

²¹ Paolo Prodi, *Il sovrano pontificio. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982, *passim*.

²² Sunt opinii potrivit cărora Reforma catolică este un fenomen care chiar anticipează Reforma propriu-zisă.

în plan politic. Punctul de plecare „ideologic” pentru o astfel de atitudine este prezentat deja în *Libellus ad Leonem X* scris de monahii camaldulezi Paolo Giustiniani și Vincenzo Quirini în 1512. Potrivit celor doi, noua epocă semnificată de descoperirile geografice denotă faptul că pentru succesorul lui Petru, Italia este *angustissima*, și chiar Europa este *non satis lata*. Așadar papei trebuie să-i fie încredințată conducerea întregii omeniri, indiferent de regimul politic, de rasă, cutume și chiar religii: *totum humanum genus, omne scilicet gentes, nationes, quae sub coelo sunt, tuae subditas esse potestati*, dar nu în concurență cu principatele seculare *Veram autem ecclesiam Dei, non terrenae habitationis civitates, aut manufacta aedificia, sed hominum Congregationem esse te latere non debet*. Triregnul pontifical²³ ar reprezenta atunci iconografic nu cele trei puteri ale Pontifului Roman în Evul mediu, ci o nouă realitate ca expresie vizuală a unei puteri spirituale care se extinde în lumea veche și nouă: Italia, Europa, lumea întreagă. Din această perspectivă statul pontifical nu mai este văzut ca un scop în sine, ci este considerat un instrument necesar pentru a apăra independența tronului lui Petru într-o Europă sfâșiată de războaie. Oricum evoluțiile politice confirmă că Italia nu mai este în centrul politicii europene devenind de la sfârșitul secolului al XVI-lea un fel de zonă gri supusă influenței papale fără vreun efort de cuceriri teritoriale.

De acum grija cea mai mare a Papilor este aceea de construire a unei suveranități spirituale, neteritorializate, paralelă și distinctă în raport cu cea a altor state potrivit indicațiilor teoretizate de cardinalul Roberto Bellarmino în doctrina puterii indirecte²⁴. Această perspectivă teologico-juridică își găsește rapid teoretizarea. Cel mai de seamă canonist al epocii moderne cardinalul Giovanni Battista De Luca în a sa *Relatio romanae curiae forensis: De papa, circa eius potestate, ac personas, quas gerit* aserțiază că în persoana fizică și materială a Papei se regăsesc patru persoane formalmente distincte și diverse: prima cea de Papă și episcop al Bisericii universale; cea de-a doua de Patriarh al Occidentului; cea de a treia de episcop al Romei și cea de-a patra de principe secular. De Luca opinează că persoana Papei ca Patriarh nu mai este actuală după cucerirea de către „necredincioși” a teritoriilor Patriarhatelor de Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim²⁵.

²³ Este vorba de piesa de mobilier liturgic tipică Papilor care este compusă din trei coroane surmontate de un glob încununat cu o cruce. Constituia o expresie simbolică a aspirațiilor temporale ale Sfântului scaun și se conservă și astăzi în emblema Sfântului scaun. Papii, începând cu Paul al VI-lea au renunțat să o mai poarte din motive ce țin de noua strategie a Bisericii succesivă Conciliului Vatican II.

²⁴ *Potestas indirecta in temporalibus*.

²⁵ „*Retento eo, qui absque dubio in jure compatibilis est, pro respectuum diversitate, plurium personarum formalium concursu in eadem persona materiali, ut in precedenti discursu advertitur, plures in Papa considerantur personae distinctae: una scilicet Papae et Episcopi Ecclesiae universalis; alia Patriarchae Occidentis; tertia Episcopi Romani; et quarta Principis saecularis status ecclesiastici. Quatenus pertinet ad secundam personam Patriarchae, propter occupationem ab infedeli aliarum orbis partium, quae sub aliis Constantinopolitano, Alexandrino, Antiocheno, et Hierosolymitano Patriarchis cadevano (unde propterea schismaticorum licentia prodiit in schismate se confondi) cessant illae finium, vel patriarchalis potestatis questione, quae antiquioribus temporibus cadevano. Ideoque in hoc mere pratico, ac forensi opere, inanis labor esset, ac extra propositum, de illis agere. Unde merito apud canonistas, praesertim recentiores, ista*

PERSPECTIVE ISTORICE ȘI ECLEZIOLOGICE ASUPRA ROLULUI SFÂNTULUI SCAUN ÎN
DIMENSIUNE INTERNAȚIONALĂ

Se constată la un examen chiar deloc profund că istoria modernă a Bisericii catolice de la implementarea reformelor tridentine până la Constituția *Pastor aeternus* a Conciliului Vatican I și chiar după, până la finalul pontificatului lui Pius al XII-lea, este străbătută de această temă a suveranității spirituale a Papei, paralelă suveranității temporale a principilor. O suveranitate care funcționează în mod direct în raport cu credincioșii catolici cu mutarea centrului de greutate din zona strict dogmatică înspre cea etică, prin constituirea unei legislații organice și a unei jurisdicții asupra conștiințelor. Ca urmare în secolele XVII-XVIII principalele intervenții pontificale se materializează dincolo de problema grației divine și a justificării prin credință în teme de natură morală. În domeniul politic se afirmă de acum o putere indirectă bazată pe un corp ecleziastic suprastatal și supranațional, pe o nouă disciplină a clerului și a gestiunii credincioșilor, în concurență cu puterea statală și prin afirmarea și apărarea dârzą a imunităților și privilegiilor ecleziastice în raport cu politica și dreptul monarhiei absolute. Punctul central al acestui ciclu istoric este menționata pace din Westfalia care prin victoria principiului „*cuius regio eius religio*” obligă *volens-nolens* Statele de obediență catolică la principiul teritorializării Bisericilor, marcând o înfrângere definitivă a acelor aspirații universaliste cu iz temporal ale Sfântului scaun. În ciuda cedărilor în planul realităților seculare Sfântul scaun a apărut poziția universalității sale ca instituție în concurență cu Statul, într-o lume tot mai dominată de prezența Statului ca monopolizator al oricărei activități sociale. Din această perspectivă, poziția Scaunului apostolic a apărut tot mai retrogradă, de apărare a privilegiilor și imunităților sale, de rezistență la procesul de modernizare a unui Stat care, detașându-se tot mai mult de suveranitatea divină și aplicând concepția modernă și rațională a politicii, a impus libertățile constituționale, democrația și religia patriei unor teritorii unde prin natura sa Sfântul scaun nu mai poate penetra cu facilitatea medievală.

Urmărind acest trend se ajunge în secolul al XIX-lea, secolul care în manieră flagrantă a dogmatizat dacă se poate spune demnitatea de pontif roman. Este paradoxal, dar momentul de maximă slăbiciune și umilire a Bisericii în epoca modernă a constituit o oportunitate nesperată pentru a ranfora teologic autoritatea papală. În anul 1801 Napoleon a stipulat un concordat cu Pius al VII-lea, document ce conținea o nouă distribuție a episcopatelor franceze și prevedea suspendarea tuturor episcopilor care au păstorit până atunci. A fost sfârșitul Bisericii galicane care până atunci a reclamat mereu privilegiu și a refuzat mai mult sau mai puțin direct teza infailibilității papale. Este adevărat, articolele organice din anexa concordatului supuneau Biserica unei influențe statale și impuneau un program Bisericii Statului. Dar, suspendarea episcopilor dintr-o țară – o noutate absolută în istoria Bisericii era o victorie a teoriei curialiste potrivit căreia autoritatea în Biserică derivă doar de la Pontiful Roman. În același timp, exproprierea în 1803 a Bisericii în Germania a provocat sfârșitul dominației temporale a acesteia, fiind elementul care a constituit atul principilor episcopi în a se opune în mod necondiționat jurisdicției papale.

secunda persona, vel iurisdicțio patriarcali, omnino negli, solumque ad dictas tres alias distinctio restringi solet”, G.B. De Luca, *Theatrum veritatis et iustitiae*, Lugduni 1697, t. XV, p. 266.

În același timp autocomprehenșiunea statului născută din lenta erodare a ordinii sociale feudale inducea autoritățile să legitimizeze statul secularizat cu o suveranitate autonomă în virtutea puterii de unitate și ordine pe care o exercita. Potrivit acestei interpretări, suveran este cel care dispune de autoritate în interior și de independență în exterior și le poate asigura pe ambele prin propriile instrumente juridice și de putere. Acest concept de suveranitate consacrat de vârsta monarhiilor absolute și-a conservat caracterul și în statele născute de suflul Revoluției franceze. Statul își impune suveranitatea și față de Biserică, conceptul de suveranitate punând bazele Bisericii de stat. Elementele acestui proces sunt apropiate însă și de Biserică care prin definirea de câteva secole ca *societas perfecta*²⁶ revendică autonomia față de Stat și legitimează suveranitatea atât în interior cât și în exterior inducând primatul jurisdicțional și infailibilitatea doctrinală a papei.

Ținând seamă de context ideologii Restaurației politice au promovat transpunerea conceptului de suveranitate papei și Bisericii. Deoarece vechiul principiu al legitimării monarhico-sacrale a devenit caduc, au căutat o nouă bază pentru legitimarea monarhiei și a societății și au găsit-o în autoritatea divino-suverană a Bisericii, a cărei quintesență este infailibilitatea papală. Carieră în acest sens a făcut Joseph de Maistre cu opera *Du pape* (1819). Acesta a conjugat conceptele ecleziastico-teologice ale primatului și infailibilității cu conceptul suveranității politico-statale. Suveranitatea potrivit lui de Maistre indică puterea generală, inapelabilă, cea care judecă fără a fi judecată. Orice suveran, și cu atât mai mult papa, suveran eminent este infailibil. Infailibilitatea devine o proprietate necesară a unei puteri suverane și absolute. De aici încolo pentru multe decenii primatul papal a fost înțeles ca jurisdicție, iar infailibilitatea ca afirmare necondiționată a autorității.

Această teorie a influențat și ecleziologia. În 1823, cel mai eminent teolog al epocii J.A. Möhler a caracterizat astfel ecleziologia catolică: „Dumnezeu a creat ierarhia și în acest mod a fost făcut pentru Biserică mai mult decât era necesar până la sfârșitul lumii”. Ecleziologia nu numai că a întărit autoritatea papală, dar a cuprins tot creștinismul și Biserica într-un *systema auctoritatis*, autoritate juridică înțelesă ca *potestas*²⁷, ca putere decizională suverană a papei. Această autoritate se bucură de autorizare divină și nu trebuie să se legitimizeze pentru conținuturile sale.

Ultimele ajustări ale acestei teorii au fost făcute la conciliul Vatican I. Această instanță a statuat că primatul jurisdicției pontifului roman nu se exercită doar în zona credinței și tradițiilor creștine, ci și în domeniul disciplinar și administrativ. Potrivit conciliului, primatul jurisdicției reprezintă în Biserica catolică „putere juridică deplină și supremă”. Deciziile papale nu au nevoie de validarea nimănui și împotriva acestora nu se poate face apel. Puterea este imediată, adică dispozițiile sale sunt puse în aplicare fără nicio mediere, și este ordinară, adică se face direct fără delegarea nimănui, numai în conformitate cu mandatul încredințat de Cristos lui Petru. Această ecleziologie, să-i

²⁶ Teorie opusă celei susținute de protestanți care afirmă că Biserica ar fi un *collegium* în interiorul statului. Vezi pe larg P. Granfield, *Nascita e declino della societas perfecta*, Concilium, 18, 1982, p. 955-964

²⁷ Este o involuție dacă ne gândim la tezele lui Gelasie I din urmă cu un mileniu și jumătate.

PERSPECTIVE ISTORICE ȘI ECLEZIOLOGICE ASUPRA ROLULUI SFÂNTULUI SCAUN ÎN
DIMENSIUNE INTERNAȚIONALĂ

zicem piramidală, a rămas relativ imobilă până după primul război mondial. Teologia oficiului petrin chiar până în epoca postbelică.

Dezvoltarea de după conciliul Vatican I a fost în sensul interpretării extensive și a exercițiului expansiv al autorității pontificale. Biserica a încercat să ofere tot mai mult imaginea unei „monocrații monarhice” a papei cu episcopi, preoții și laicii ca supuși. Aceasta este valabil în primul rând pentru configurația juridică a Bisericii, dar a afectat și ecleziologia care s-a resimțit de acest caracter juridic. Exercițiul expansiv al autorității papale a fost dezvoltat prin intermediul enciclicilor²⁸ care au devenit tot mai numeroase, și cu incidență directă în aspectele nu doar teologice, ci și etice și sociale²⁹. O etapă importantă în acest interval cronologic a fost criza modernistă semnificată de o tendință de conciliere între dogme și noile tendințe culturale mai ales în ceea ce privește critica și dinamica devenirii istorice a Bisericii. Această mișcare pune în pericol *systema auctoritatis* dominant în teologia epocii. Papa Pius al X-lea³⁰ care a pontificat între 1903-1914 a luat contramăsuri pentru a opri fenomenul modernismului, impunând clerului un jurământ antimodernist care a fost eliminat de abia după conciliul Vatican II³¹. Sub Pius al X-lea natura monarhică a Bisericii și caracteristica ei de societate inegală formată din două categorii de persoane, păstorii și turma au rămas principiile esențiale ale ecleziologiei.

În aceeași perioadă, care se întinde de la Congresul de pace de la Viena și până la semnarea Pactelor de la Lateran în 1929, în care s-a dogmatizat statutul pontifului

²⁸ Putem exemplifica cu enciclica *Annum sanctum* promulgată de Leon al XIII-lea la 25 mai 1899, unde acesta afirmă: „If then all power has been given to Christ it follows of necessity that His empire must be supreme, absolute and independent of the will of any other, so that none is either equal or like unto it: and since it has been given in heaven and on earth it ought to have heaven and earth obedient to it. And verily he has acted on this extraordinary and peculiar right when He commanded His Apostles to preach His doctrine over the earth, to gather all men together into the one body of the Church by the baptism of salvation, and to bind them by laws, which no one could reject without risking his eternal salvation”.

²⁹ „La Chiesa si concepiva come coestensiva con la totalità delle popolazioni delle «terre cristiane», in attesa di un'estensione al resto dell'umanità mediante le missioni”. Giuseppe Alberigo, *Le concezioni della Chiesa e i mutamenti istituzionali*, în *Chiesa e papato nel mondo contemporaneo*, Laterza, Bari-Roma 1990, p. 68.

³⁰ Alegerea lui Pius al X-lea ca suveran pontif a fost rezultatul unei împrejurări speciale, ultima de acest fel din istoria Sfântului scaun. Deși în primele două tururi de scrutin din conclavul din 1903, desfășurat după moartea lui Leon al XIII-lea, candidatul cel mai bine plasat rezulta cardinalul Mariano Rampolla del Tindaro, secretarul de stat al defunctului papă, împăratul Franz Iosif, care avea dreptul de veto în numele Austriei – alături de Spania și Franța – și-a exprimat în conclav prin vocea cardinalului Jan Puzyna, arhiepiscop de Cracovia împotrivirea (*vetum seu exclusiva*) față de alegerea lui Rampolla del Tindaro. Succesiv a fost ales ca papă, Giuseppe Sarto, patriarhul de Veneția. Acesta, pentru a evita pe viitor astfel de incidente, prin Constituția apostolică *Commissum nobis* a eliminat dreptul de veto al autorităților laice.

³¹ În context, evidențiem faptul că a fost înființată o organizație cu caracter secret „*Sodalitium Pianum*”, condusă de Umberto Benigni, din 1906 subsecretar al Congregației pentru afaceri ecleziastice extraordinare, destinată identificării și combaterii criptomodernismului.

roman, poziția internațională a Bisericii și a Sfântului scaun a devenit o problemă doctrinală, mai cu seamă după 1870, odată cu așa-numita *debellatio* când statul pontifical moștenitor al acelei realități medievale numite patrimoniul lui Petru a fost practic jugulat până aproape de dispariție de monarhia italiană. Acum este elaborat *ius publicum ecclesiasticum*, sistemul normativ relativ la ființa și drepturile Bisericii considerată *societate perfectă* constituită cu un scop supranatural. În dimensiunea acestui drept subordonarea indirectă a puterii temporale puterii spirituale este imediată și logică: *Indirecta subordinatio potestatis temporalis ad potestatem spiritualem est immediatum et logicum consecrarium relationis iuridicae subordinationis indirectae finis temporalis (Status), ad finem spiritualem (Ecclesiae). Societates enim sunt ut fines*³².

Acesta era răspunsul dat de Biserică în tentativa de a adapta dreptul canonic potrivit dreptului public, întemeiat pe dreptul natural elaborat de statul iluminist și ranforsat de cel liberal, care și-a impus suveranitatea teritorial-juridică în toate sectoarele vieții sociale, neocolind sfera ecleziastică. Semnificativ în acest sens este faptul că așa-numita *Lege a garanțiilor* (Legea nr. 214 din 13 mai 1871) emanată de Parlamentul italian, prevedea că papa a pierdut în raport cu monarhia italiană statutul de șef de stat și a devenit cetățean italian, dar cu garanții și prerogative rezervate unui suveran. Deși din partea Italiei a lipsit o recunoaștere oficială, în practică factorii politici din monarhia peninsulară considerau Sfântul scaun ca un organism sustras propriei lor autorități, și în consecință oarecum suveran, fiind doar un plauzibil subiect de drept internațional.

Sub pontificatul succesorului lui Pius al X-lea, Giacomo della Chiesa-Benedict al XV-lea, martor al primei conflagrații mondiale, continuă disputa dintre Statul liberal și Biserică. Benedict al XV-lea, fidel unei ecleziologii antiliberale, a individualizat rădăcinile primului război mondial în pedeapsa divină trimisă asupra societății moderne care de la Revoluția franceză a refuzat să se conformeze indicațiilor Bisericii. Iar în Constituția apostolică *Providentissima mater Ecclesia* promulgată de același Benedict al XV-lea la 15 septembrie 1917, se reiterează faptul că Biserica este o *societas perfecta*, *perfecta* în sens de autonomă, cu o structură juridică și ca atare titulară a unui drept *proprium ac nativum* (în sens de originar) de a produce norme juridice. Structura sa juridică este primară pentru că nu se originează într-o putere civilă, ci doar în Cristos „legiutorul divin”³³.

În același timp, un exercițiu de permanentizare a stipulațiilor de drept canonic din secolul al XIX-lea are loc prin publicarea *Codului de drept canonic* din 1917. În acest text toate principiile enunțate de Conciliul Vatican I au fost trecute în zona colecțiilor juridice ecleziastice sancționându-se principiul autorității suverane a pontifului roman: „ca legislator suprem, el stabilește pentru Biserica universală și părțile acesteia, dreptul”. La o lectură chiar superficială analogia cu statul autoritar unitar și legislația

³² A. Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, vol. II *Ius publicum externum (Ecclesia et Status)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1960, p. 134

³³ „*Providentissima mater Ecclesia, ita a conditore Christo constituta, ut omnibus instructa esset notis quae cuilibet perfectae societati congruunt ... ius ferendarum legum proprium ac nativum evolvere atque explicare nunquam destitit*”.

PERSPECTIVE ISTORICE ȘI ECLEZIOLOGICE ASUPRA ROLULUI SFÂNTULUI SCAUN ÎN
DIMENSIUNE INTERNAȚIONALĂ

acestui este impresionantă pentru cei care au curiozitatea de a face un studiu comparat. Totodată, urmând ciclul inaugurat de consecințele Concordatului dintre Pius al VII-lea și Napoleon, prin introducerea unor norme generale pentru regularizarea cazurilor specifice codul a indicat o progresivă uniformitate în viața și disciplina canonică. Se tinde de acum înainte să se eludeze particularitățile tradiționale în țările creștine și caracteristicile culturale în țările de misiune, fiind favorizată introducerea unor comportamente uniforme destinate să disciplineze capilar societatea piramidală anterior menționată.

Pontificatul lui Pius al XI-lea care debutează în 1922 și va marca pozitiv rezolvarea „chestiunii romane” va favoriza cariera unui alt concept întâlnit de-a lungul Evului mediu. Este vorba de așa numita regalitate a lui Cristos, justificată veterotestamentar, și care în secolele centrale ale epocii medievale avea o substanță prevalent mistică. Deși reluată de câteva decenii, în paralel cu cultul inimii lui Isus, teza regalității lui Cristos a cunoscut o conceptualizare sub profil teologico-juridic sub Pius al XI-lea prin enciclica *Quas primas* din 1925. Părți întregi din enciclică sunt consacrate temei lui Cristos care trebuie considerat adevăratul rege nu numai în sens metaforic, dar și în sens specific. Această regalitate ar comporta atunci o stăpânire nu numai în ordinea spirituală, ci și asupra realităților temporale, în viața civilă exercitându-se în interiorul puterilor legislativă, executivă și judecătorească. Viziunea pontificală privea totalitatea genului uman, nu doar popoarele catolice sau pe cei botezați catolic, extinzându-se la indivizi, familii, state. Reflexul ecleziologic al unei astfel de teorii era următorul: Biserica, în calitate de continuatoare a misiunii lui Cristos și instituită de acesta sub forma organică de *societate perfectă*, reclamă în mod legitim independența completă față de puterea civilă și dreptul de a emana legi și administra credințiozii pentru acele sectoare ale vieții sociale care au tangență cu destinul etern al omului³⁴.

Achile Ratti a perseverat pe acest itinerar. Cu ocazia beatificării martirilor Revoluției franceze uciși în septembrie 1792, Pius al XI-lea a condamnat ceea ce numea terorismul de stat. Pontiful, în siajul considerațiilor lui Benedict al XV-lea, vedea în Revoluția franceză un fel de perturbare universală pentru că o considera *o revoltă împotriva lui Dumnezeu*. De asemenea, comunismul în varianta sa stalinistă și nazismul derivau pentru papă din aceeași mișcare de secularizare pe care Revoluția franceză o favorizase și care avea ca scop crearea unui om nou, în afara proiectelor lui Dumnezeu. Atent la elaborările teoretice din epocă Pius al XI-lea condamna teoria drepturilor omului³⁵ atunci când se origina și se justifica în dimensiunea conferită

³⁴ I diritti di Dio nella società e la festa liturgica di Cristo Re, *La civiltà cattolica*, 1926, p. 127-133.

³⁵ Biserica catolică a condamnat *Declarația drepturilor omului și cetățeanului* a Adunării naționale franceze din 26 august 1789. După ce papa Pius al VI-lea a condamnat-o în prealabil în cadrul unui consistoriu, ulterior, în 10 martie 1791 și 13 aprilie același an, s-a situat împotriva Constituției civile a clerului francez. Tot Pius al VI-lea a condamnat la 29 martie 1790 libertatea religioasă. Pe aceeași linie s-a situat și Grigore al XVI-lea cu enciclica *Mirari vos* din 15 august 1832 și Pius al IX-lea cu enciclica *Quanta cura* din 8 decembrie 1864 la care era anexată *Syllabus seu collectio errorum modernorum*. Deși Leon al XIII-lea a manifestat o deschidere față de tema drepturilor omului, succesorul său Pius al X-lea a revenit la poziții rigide. O

acestora de Revoluția franceză. Dar, întreaga gamă a acestor evoluții care fixau în centrul societății omul erau ferm afirmate atunci când erau acoperite de formula *demnitatea ființei umane* care apare în enciclicile *Ubi arcano*, *Quas primas* și *Divini Redemptoris*. Prin intermediul acestei doctrine a demnității ființei umane este refuzată concepția Statului ca scop final al individului. În acest sens, într-o scrisoare adresată cardinalului Schuster la 26 aprilie 1931, Pius al XI-lea considera inadmisibil faptul dependenței cetățenilor unui Stat în raport cu această entitate abstractă „în viața lor individuală, familială, spirituală și supranaturală”.

Acest curs al lucrurilor se reflectă nu doar în discursul teologic, ci este asumat și în perimetrul intelectualilor laici filo-catolici. Astfel în 1937 Luigi Salvatorelli într-o carte intitulată *La politica della Santa sede dopo la guerra* afirma: „Biserica romano-catolică nu a acceptat niciodată să fie considerată ca spirit pur: ea dorește să fie o societate care are elementele sale constitutive și sfera ei de acțiune în această lume și, programatic, se afirmă ca o societate perfectă adică o societate care conține în sine toate elementele tipice organizării omenești inclusiv obligații juridice și forța materială... Biserica a ținut enorm la raporturile diplomatice regulate cu statele pentru că acestea reprezintă recunoașterea principiului colaborării sale cu statele și al caracterului său de societate perfectă”³⁶.

Rezumând evidențele trecute în revistă în precedență, se poate constata că până la debutul pontificatului lui Pius al XII-lea autoritatea papală a mizat pe integralismul ecleziastic și pe concepția puterii corelate oficiului papal ca suveranitate. Însă, în același timp, faptul că Vatican I nu a reușit să definească o doctrină a Bisericii și s-a cantonat într-o ecleziologie juridică și apologetică, transformând doctrina Bisericii într-o ierarhologie, a permis teologilor interbelici și imediat postbelici să redescopere elemente din vechea tradiție a Bisericii, care o defineau mai mult spiritual decât juridic drept *mysterium Christi* sau *populum Dei*. În paralel cu o augmentare a mișcării liturgice destinată să vizibilizeze social și cultural Biserica, această ecleziologie solicita laicilor o nouă evaluare a raportului cu credința. Pius al XII-lea a receptat această evoluție și a introdus-o în enciclica *Mystici corporis Christi* din 1943, unde Biserica este definită drept corpul mistic al lui Cristos. În același timp însă, poziția monocrată a papei a rămas intactă deoarece papa era situat în imediata descendență după Cristos din punctul de vedere al autorității, iar oficiul episcopal era tot o derivație directă din oficiul pontifical. Sfântul scaun, în ciuda receptării unui filon spiritual care venea de departe din istoria sa, miza în continuare pe ideea unei societăți creștine (catolice pentru puriști) în interiorul căreia, în raporturile cu statele revendica o *potestas indirecta*. Dar, în contextul evoluției civilizaționale și a derivelor comuniste și naziste în mod evident existența unei societăți profane, autonome nu mai putea fi ignorată de Biserică. Astfel că lipsit de alternativă Sfântul scaun a acceptat existența lumii secularizate ca o *ipoteză*. Ca *teză* era susținut în continuare punctul de vedere potrivit căruia Biserica catolică

revizuire a temei drepturilor omului are loc sub Pius al XII-lea și succesiv sub Ioan al XXIII-lea și Paul al VI-lea. Tema drepturilor omului este teza centrală și a declarației conciliare *Dignitatis humanae* din 7 decembrie 1965, a conciliului Vatican II.

³⁶ Luigi Salvatorelli, *La politica della Santa sede dopo la guerra*, Milano 1937, p. 41.

PERSPECTIVE ISTORICE ȘI ECLEZIOLOGICE ASUPRA ROLULUI SFÂNTULUI SCAUN ÎN
DIMENSIUNE INTERNAȚIONALĂ

trebuie să mențină o poziție de monopol și să purceadă în continuare pe calea tradițională.

Niciodată ca până în secolul XX Biserica nu s-a ocupat atât de mult de ea însăși. Una dintre rațiunile care au stimulat această introspecție a Bisericii a fost fără îndoială accelerarea procesului de secularizare. Atât timp cât Biserica latină a fost inserată într-o societate să-i zicem catolică închisă, instituțiile ecleziastice și civile au comunicat între ele. Desacralizarea realităților terestre, diminuarea incidenței credinței în viața de zi cu zi, tot mai puternica autonomie a puterilor civile au trasformat Biserica într-o parte a sistemului social așa cum este Statul, știința, economia. Această evoluție a avut ca efect o eclezializare a creștinismului: comunicarea aspectului religios al trăirii umane a devenit atribut exclusiv al Bisericii și organizat de Biserică. Toate aceste schimbări au obligat Biserica să-și remodeleze profilul și să reflecteze asupra noii sale poziții în societate. În același timp, credincioșii au fost constrânși să conștientizeze mult mai intens și mai clar apartenența sau nu la tradiția creștină și la Biserică. În climatul epocii, Biserica nu a avut prea multe opțiuni și pentru a nu-și diminua până la negare misiunea a resimțit tot mai accentuata presiune de a răspunde în manieră complexă, dar cu ponderație la cât mai multe din provocările modernității și ale contemporaneității. De aceea, în ciuda clișeele care speculează mirarea ierarhiei catolice la convocarea de către papa Ioan al XXIII-lea a unui nou conciliu cu valențe reformatoare, acesta nu era decât o etapă obligatorie din viața Bisericii destinată să conformeze viața eclezială la noile schimbări dinamice și adeseori cu efecte puțin previzibile din contemporaneitate³⁷.

Conciliul Vatican II convocat într-un moment de turnură nu numai a Bisericii cât și a lumii seculare a pus în discuție problema structurii și guvernării Bisericii catolice. Vechile forme monarhice și noile forme autoritare sufereau o presiune venită din toate straturile catolicității. Deoarece democrația nu era reținută a fi un model compatibil cu constituția Bisericii, s-a făcut recurs la modelul Bisericii antice înțeleasă în sensul de comuniune a Bisericilor. Interesul ecleziologic s-a manifestat către colegialitatea episcopală, raportul primatului cu episcopatul devenind o chestiune importantă de elucidat, iar colegialitatea un concept cheie. Ca imagine a Bisericii a fost promovată sintagma *poporul lui Dumnezeu* în defavoarea conceptului *corpus Christi mysticum*. În timp ce acest ultim concept exaltă unitatea Bisericii lui Cristos, prin utilizarea conceptului *poporul lui Dumnezeu* se subliniază caracterul istoric al Bisericii, atât în direcția realizării „împărăției lui Dumnezeu” cât și a laturii umane, păcătoase. De asemenea, alături de menținerea tezei misterului care se realizează în Biserică a fost promovat conceptul de Biserică văzută ca și sacrament (în sens de realizare concretă prin voință divină) al mântuirii, ca semn și comuniune între oameni și Dumnezeu, și

³⁷ Există două școli de evaluare a conciliului Vatican II. Una care s-a format în jurul așa numitei Școli de la Bologna ai cărei combatanți teoretici s-au grupat în jurul lui Giuseppe Dossetti și a lui Giuseppe Alberigo, care susțin că mișcarea conciliară (conciliul și efectele sale) marchează o cezură cu trecutul, și o alta al cărei ilustru reprezentant este papa Benedict al XVI-lea care infirmă cezura și solicită continuitatea cu tradiția Bisericii, dar în sens novator, debarasată de aglomerările și excesele târziu medievale și moderne.

între om și semenii acestuia detașându-se astfel de ideea de creștinătate închisă sau de proiectul milenar de transformare ecleziastică a societății ca scop unic al misiunii creștine. Acest concept leagă între ele momentele religioase și sociale din activitatea misionară a Bisericii, răspunzând pozitiv noului program de evanghelizare. Dialogul cu societatea nu se mai realizează numai din perspectiva primatului, ci în condițiile concrete în care sunt inserate Bisericile locale. Și mai ales din perspectiva conciliului Vatican II câmpul vizual s-a lărgit la raportul întregii comunități ecleziale cu societatea profană în toate articulațiile acesteia, trecându-se de la stadiul de *ipoteză* a existenței acestui tip de societate la cel de *teză*.

Afirmarea esențială a ecleziologiei comuniunii se găsește în Constituția dogmatică despre Biserică *Lumen Gentium*, promulgată la 21 noiembrie 1964: „În ele (Bisericile locale) și din ele este constituită unica Biserică catolică”³⁸. Tot *Lumen gentium*, în paragraful 26, afirmă că „Biserica lui Cristos este cu adevărat prezentă în toate comunitățile locale de credincioși legitim fondate, care sunt unite cu păstorii lor în ceea ce Noul Testament le numește pe acestea Biserici. Ele sunt fiecare la locul ei noul popor chemat de Dumnezeu întru Duhul Sfânt”.

Bisericile locale nu mai apar ca derivând din vreun oficiu superior, ci sunt recunoscute așa cum era just, ca fiind născute prin anunțul Evangheliei. Semnificativ pentru cum anume Biserica intenționează să revină la structura Bisericii paleocreștine este un fragment dintr-o notă publicată de Joseph Ratzinger, în acele vremuri expert conciliar, și care poate lămuri mult din trendul Bisericii din ultimul deceniu și din anii ce vor veni: „Problema raportului dintre primat și episcopat, oficiu papal și oficiu episcopal trebuie să fie înțeleasă mai întâi prin *structura spirituală originară a Bisericii, care nu corespunde niciunei structuri politice curente*. Biserica, așa cum s-a configurat în primul secol al erei noastre, era constituită dintr-o pluralitate de comunități, fiecare dintre ele putând revendica titlul de onoare de „Biserică”, deoarece exista convingerea că în fiecare dintre comunități, care sub cârma unui episcop legitim împreună cu preoții și diaconii se strânge la cina Domnului, se realizează plenar ideea divină de Biserică. Cu toate acestea, biserica în sine nu se bucura de nicio autonomie ca și cum ar fi putut să fie autosuficientă. Episcopul care era în fruntea comunității era episcop doar când era în uniune ecleziastică cu alți episcopi, astfel că prin comuniunea episcopilor se realiza și comuniunea comunităților. Biserica antică apare ca o rețea de comunități în comuniune care are în episcopi punctele de fixare. *Ea nu este nici monarhică, nici democratică și nici nu poate fi concepută ca o altă structură politică*; ea este constituită dintr-o multitudine de comunități reunite în jurul Cinei Domnului, care, legate între ele, constituie o comunitate mai mare ce se poate considera pe sine ca singura comunitate a lui Dumnezeu pe pământ. În interiorul acestei comuniuni cum putem numi Biserica antică, episcopului Romei i-a fost recunoscut un rol particular, astfel că prin comuniunea cu acesta se realiza apartenența la comunitatea eclezială. În acest sens, se poate liniștit vorbi încă din vremea Bisericii antice de un primat roman care, din punctul de vedere al esenței sale, nu însemna în niciun fel o guvernare universală a

³⁸ *Lumen gentium*, 23.

PERSPECTIVE ISTORICE ȘI ECLEZIOLOGICE ASUPRA ROLULUI SFÂNTULUI SCAUN ÎN
DIMENSIUNE INTERNAȚIONALĂ

Bisericii, ci capacitatea și dreptul, în interiorul comuniunii, de a decide cu autoritate unde este mărturisit cu adevărat cuvântul lui Dumnezeu și în consecință unde este adevărata comuniune. În această configurație originală, oficiul papal are un caracter exclusiv spiritual și nu exclude pluralismul în Biserică, ci îl conține³⁹.

O atare ecleziologie locală, pentru a o distinge de cea universală, mută calitativ axa de concepție a Bisericii, deschizând calea unei reevaluări a credincioșilor și a rolului activ al acestora accentuând astfel relevanța pentru viața bisericilor a situațiilor culturale, economice și politice in situ. Ecleziologia locală implică o depășire a etapei în care Biserica ca expresie a structurii sale compacte se simțea atrasă de rolul alternativ în raport cu ideologiile și structurile politice și o coordonare activizată între diversele curente locale pentru a se oferi prin sinteză noi răspunsuri ale Bisericii la problematicile contemporaneității.

Întrucât primatul papal era o piatră de hotar atât în raporturile cu Statul cât și în raporturile ecleziale, conciliul Vatican II în Constituția dogmatică *Lumen gentium* a poposit asupra acestui capitol, dar a făcut-o în spiritul tradiției conciliare care definește oficiul petrin: „Pentru că episcopatul să fie unul și indivizibil Isus Cristos l-a așezat în fruntea celorlalți episcopi pe fericitul Petru stabilind în el principiul și fundamentul perpetuu și vizibil al unității de credință și de comuniune⁴⁰. În această „Biserică a lui Cristos, pontiful roman ca succesor al lui Petru, căruia Cristos i-a încredințat păstoria oilor și micilor, prin dumnezeiască voință a fost investit cu o putere supremă, deplină și imediată pentru îngrijirea sufletelor. Așadar, el a fost instituit ca păstor al tuturor popoarelor pentru a promova atât binele comun al Bisericii universale cât și binele Bisericilor locale și deține primatul de putere asupra tuturor Bisericilor⁴¹.”

Dar pentru a evidenția progresele în atenuarea concepției monocratice a oficiului petrin *Lumen gentium* a precizat: „Colegiul sau corpul episcopal nu are autoritate dacă nu este înțeles împreună cu pontiful roman, succesorul lui Petru care este capul acestui colegiu și are putere primațială asupra tuturor, fie păstori sau credincioși. În fapt, pontiful roman prin forța oficiului său, ca vicar al lui Cristos și păstor al întregii Biserici are asupra acesteia o putere deplină, supremă și universală pe care o poate totdeauna exercita în mod liber. În același timp, ordinul episcopilor, care succede colegiului apostolic în magisteriul și cărmuirea pastorală, în care de fapt se perpetuează colegiul apostolic, este subiect, împreună cu capul său pontiful roman, și niciodată fără acest cap, al supremei și deplinei puteri asupra Bisericii universale, și această putere nu poate fi exercitată decât cu consensul pontifului roman. Domnul l-a așezat doar pe Simon ca piatră și cheie a Bisericii și l-a desemnat păstor al turmei sale. Dar, așa cum se știe, această putere de a lega și dezlega care i-a fost încredințată lui Petru a fost dată și colegiului apostolic unit cu capul său. Acest colegiu, întrucât este alcătuit din mulți exprimă varietatea și universalitatea poporului lui Dumnezeu; întrucât e sub cărmuirea unui singur cap exprimă unitatea turmei lui Cristos⁴²”. Este

³⁹ *Ende der Gegenreformation?*, herausgegeben J.Chr. Hampe, Stuttgart 1964, p. 183.

⁴⁰ *Lumen gentium* capitolul *De constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de episcopatu*, 18.

⁴¹ Decretul *Christus Dominus despre misiunea pastorală a episcopilor în Biserică*, 2

⁴² *Lumen gentium* 22.

promovată, chiar dacă cu oarecare rețineră, ideea unei comuniuni articulate, ierarhice care se realizează prin conexiunea episcopilor cu capul lor.

Ecceziologia preconiliară insistase asupra universalității Bisericii și a unității acesteia înțeleasă ca uniformitate. Această viziune stimulase concepția monocratică asupra administrării Bisericii. Vatican II accentuează, cum am menționat deja, multiplicitatea și rolul sporit al Bisericilor locale și are drept consecință pentru exercițiul primatului trecerea de la accețiunea acesteia ca suveranitate absolută la accețiunea de primat configurat ca și comuniune: „În toate popoarele lumii trăiește *un singur popor al lui Dumnezeu*, pentru că din toate acestea Biserica își ia cetățenii. Toți credincioșii, împrăștiați în lume comunică unii cu alții prin Duhul Sfânt și astfel cine e la Roma știe că „cei din Indii sunt membre ale sale”. În virtutea acestei universalități părțile își dau darurile celorlalte părți și cu toții Bisericii, astfel că întregul și părțile cresc prin împărțirea unuia cu celelalte și lucrează împreună pentru realizarea unității. Așadar poporul lui Dumnezeu nu numai că este constituit din diverse popoare, dar în cuprinsul său este compus din diferite ordine. Așa și în comuniunea ecleziastică, există de drept Biserici locale care își mențin propriile tradiții respectând primatul tronului lui Petru, care este întâistătorul comuniunii universale, protejează legitimele diferențe și în același timp face ca particularitățile să nu dăuneze unității, ci mai degrabă să o slujească”⁴³.

Trebuie precizat că spre deosebire de conciliul Vatican I, cu ocazia reuniunii conciliare convocate de Ioan al XXIII-lea și finalizate de Paul al VI-lea, s-a impus conștiința teologică a faptului că nu este adecvat ca în aparatul dogmatic al conciliului să fie tratată Biserica numai din punct de vedere al ierarhiei și al structurii sale juridice. Textul final al constituției despre Biserică se deschide cu un capitol despre „*misterul Bisericii*” urmat de altul intitulat „*poporul lui Dumnezeu*”, al treilea capitol fiind dedicat structurii juridice a Bisericii.

Efectele elaborărilor teologico-dogmatice au condus așadar și spre soluții ecceziologice. Potrivit unei definiții conformate canonic, Biserica este *o societate eternă*, vizibilă și invizibilă fondată în dimensiunea sa terestră din toți credincioșii care, supunându-se unei autorități ierarhice în fruntea căreia este papa, urmărește un scop comun, acela al sanctificării sufletelor și a mântuirii. Pe lângă *Ecclesia caritatis* sau *invisibilis* există și o Biserică *juris* sau *visibilis*. Din această rațiune Biserica mai poate fi definită ca adunarea spirituală a tuturor celor botezați care profesază aceeași credință, se împărțesc cu sfintele taine și intenționează realizarea unor scopuri spirituale comune sub autoritatea pontifului roman, a colegiului episcopal și a tuturor episcopilor în legătură cu acesta⁴⁴.

Constituția *Lumen gentium* precizează, și nu doar în sens metaforic așa cum există deseori tendința de a se interpreta că: „Cristos a instituit pe pământ și a susținut neîncetat Biserica sa sfântă, comunitate de credință, de speranță și milostenie, ca organism vizibil... Dar societatea constituită din organisme ierarhice și corpul mistic al

⁴³ *Lumen gentium* 13.

⁴⁴ L. Spinelli, *Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il concilio Vaticano II*, Milano 1985, p. 5.

PERSPECTIVE ISTORICE ȘI ECLEZIOLOGICE ASUPRA ROLULUI SFÂNTULUI SCAUN ÎN
DIMENSIUNE INTERNAȚIONALĂ

lui Cristos, comunitatea vizibilă și cea spirituală, Biserica celestă și Biserica care posedă aici bunurile cerești nu trebuie considerate ca două lucruri diferite, ci formează o unică și complexă realitate rezultantă a unui dublu element, uman și divin”.

Referindu-se la manifestările sociale și vizibile ale Bisericii, documentele conciliare acreditează faptul că Biserica este o *formațiune socială* în care individul se realizează ca persoană și prin care și în care se exprimă și se asociază interese de caracter religios. Potrivit altor două definiții date de conciliul Vatican II, Biserica ar putea fi calificată drept „noul Israel care în timpul acesta înaintează spre căutarea sălașului viitor și permanent” sau ca „noul popor al lui Dumnezeu care a fost constituit din comunitatea spirituală de credincioși configurată în corpul lui Cristos și organizată ierarhic ca societate pentru lărgirea Regatului lui Dumnezeu instituit de Cristos”⁴⁵.

Aceste definiții dintr-o perspectivă au diminuat în mod vizibil din aspirațiile temporale concrete ale Bisericii, dar au creat o imensă posibilitate din partea Scaunului apostolic și a lumii ecleziale de a se pronunța, debarasat de armura ideologică de factură ierocratică și autocratică, în orice chestiune care este coextensivă genului uman și slujește realizării plenare a personalității morale a acestuia.

Anii ce au urmat încheierii Conciliului Vatican II corespund pontificatului lui Paul al VI-lea și au fost marcați de disfuncții derivate din inadecvarea sau interpretarea excesivă a elaboratelor conciliare. Dar, din perspectiva raportării Sfântului scaun și Bisericii catolice la lume și a activității internaționale a celor două instituții au fost făcuți pași uriași. Noua ecleziologie care în realitate era o ecleziologie ce venea de departe, doar eliberată de veșmintele grele și pline de colbul epocilor istorice traversate, s-a dovedit flexibilă în abordări atât timp cât nu era afectat edificiul dogmatic al Bisericii și personalitatea morală a omului. Sfântul scaun a demarat un program de adaptare la exigențele contemporaneității. Un exemplu îl constituie tentativa de la sfârșitul anilor '60 și începutul anilor '70 ai secolului trecut când Scaunul apostolic a promovat proiectul unei *Lex ecclesiae fundamentalis* care ar fi avut rolul de a dota Biserica catolică cu o chartă constituțională similară celor ale statelor contemporane. Proiectul însă a fost refuzat de cea mai mare parte a episcopatului precum și de largi elemente ale laicului catolic. Aceste instanțe au considerat că nu pot fi elaborate principii instituționale generale aplicabile la nivelul Bisericii⁴⁶. Este simptomatic însă acest caz pentru cât de mult se dorește situarea în trendul societății contemporane.

Cea mai vizibilă și surprinzătoare evoluție în raport cu tradiția scaunului episcopal roman este însă depășirea de către Paul al VI-lea a staticității romane și „coborârea în lume”. Caracterizat drept figură hamletiană a Bisericii, Giovanni Battista Montini a fost un inovator sau deschizător de drumuri în nouă „vârstă” a Bisericii catolice. Cu o expertiză administrativă de invidiat în afacerile Scaunului apostolic, Paul

⁴⁵ Multitudinea de definiții este, pe de o parte, rezultatul confruntării și armonizării tuturor facțiunilor conciliare, iar, pe de altă parte, este expresia dificultăților Bisericii de a se defini sintetic în raport cu o serie de evoluții antropologice care tind să o elimine din perimetrul politic și social.

⁴⁶ *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la chiesa*, Brescia 1972.

al VI-lea a racordat definitiv Sfântul scaun la sistemul relațiilor internaționale depășind cu o detașare surprinzătoare, în numele misiunii Bisericii catolice orice fel de aprehensiune inclusiv față de cei mai vehemenți contestatari ai existenței Bisericii.

Paul al VI-lea asistă deloc impasibil la o sumă de fenomene care solicită atenția Bisericii și activizarea acesteia: fenomenul decolonizării și a formării de noi state cu întreaga gamă de probleme, persecuția creștinilor în regimurile comuniste de sorginte sovietică, conflictul arabo-israelian și emergența terorismului de factură islamică, sezonul sângeros al dictaturilor din America latină. Acest „anotimp” de turnură, care contrariază prin instabilitate și diversitatea problemelor care afectează în mod dramatic viața Bisericilor locale, îl determină pe Paul al VI-lea la regândirea rolului internațional al Sfântului scaun: „D’où non pas un rôle de médiation mais une nouvelle missiologie dont la diplomatie est la forme active, dans la mesure ou le pontificat de Paul VI est caractérisé par l’arrivée à l’âge adulte des continents qui étaient des continents de mission, et l’établissement des hiérarchies qui sont des hiérarchies effectives.”⁴⁷

O altă dimensiune care evidențiază profilul internațional al pontificatului montinian este tendința de depășire a eurocentrismului care risca să închișteze și să limiteze Biserica într-un fel de contemplare pasivă a ceea ce se întâmplă în afara continentului care a fost de-a lungul unui mileniu și jumătate arealul exercițiului spiritual și temporal al Scaunului apostolic.

Cu alegerea, în 1978, a unui candidat neitalian ca episcop al Romei, s-a întrerupt practica care părea deja instituționalizată de a alege exclusiv pontifi italieni. A fost vădită cu această ocazie o evoluție a reflecției la nivelul colegiului de cardinali, tot mai internaționalizat, de a depăși limitele unei tradiții care nu se mai justifica. Alegerea unui cardinal polonez denotă, dincolo de latura speculativă care are o rațiune bine întemeiată, intrarea într-o nouă etapă a succesiunii lui Petru, succesiune care trebuie să fie cu adevărat universală și să răspundă prin stabilirea unei majorități de două treimi din numărul total al cardinalilor așteptărilor Bisericii în universalitatea ei și nu în particularitățile ei. Alegerea lui Ioan Paul al II-lea este și un rezultat al valorizării acelei ecleziologii locale care a potențat la vârful ierarhiei catolice un candidat aparent nefamiliarizat cu avatarurile ecleziologiei universale în interpretare curială.

Același Ioan Paul al II-lea a depășit ideea fixității romane a papalității, adăugând relațiilor ecleziale o dimensiune itinerantă a papei. Această dimensiune însă se cuplează cu raporturile internaționale ale Sfântului scaun. Voiajele apostolice frecvente în mai toate episcopatele catolice din lume dincolo de insatisfacțiile pastorale și psihologice au demolat accepțiunea geo-fixistă a romanității exclusive a papalității, tinzând la modificarea legăturii tradiționale dintre papă și curie. În egală măsură însă, aceste voiaje au obligat pentru întâia oară statele vizitate de Papă la o reflecție serioasă a calității relațiilor cu Scaunul apostolic și viceversa la o evaluare a raporturilor Sfântului scaun cu entitățile statale vizitate și posibilitățile de cooperare bi și multilaterale. Consecințele pontificatului itinerant a lui Ioan Paul al II-lea sunt dificil de cuantificat la

⁴⁷ Phillippe Levillain, *Le Saint siège dans les relations internationales sous le pontificat de Paul VI*, în *Paul VI et la vie internationale*, Brescia 1992, p. 36.

PERSPECTIVE ISTORICE ȘI ECLEZIOLOGICE ASUPRA ROLULUI SFÂNTULUI SCAUN ÎN
DIMENSIUNE INTERNAȚIONALĂ

doar doi ani de la moarte. Este însă obiectiv să punctăm aruncând o privire panoramică asupra evoluției climatului internațional că, deși teoretic Sfântul scaun și-a afirmat dintotdeauna dimensiunea universală, efectivitatea acestei dimensiuni a fost realizată sub pontificatul lui Ioan Paul al II-lea. Este adevărat că și în cazul afirmării teoretice precedente și a realizării practice a acestei dimensiuni, Sfântul scaun a întâmpinat probleme uneori surmontabile alteori insurmontabile.

Se cuvine să menționăm că în timpul pontificatului lui Ioan Paul al II-lea deciziile conciliului Vatican II au fost conformate canonic și inserate în noul *Cod de drept canonic* din 1983⁴⁸. Ceea ce aparent surprinde, dar nu face decât să confirme fidelitatea față de tradiție a Bisericii este menținerea mai mult sau mai puțin aluzivă a formulei care consideră Biserica drept o societate perfectă: „Le concept doctrinal de *societas iuridice perfecta* – qui reste encore très présent dans le nouveau *Code de droit canonique* de 1983 – est d’ordre strictement juridico-canonique relevant de la discipline dite *jus publicum ecclesiasticum* dans sa double perspective relative au droit constitutionnel de l’Église (*jus publicum ecclesiasticum internum*) et au rapports entre l’Église et les États (*jus publicum ecclesiasticum externum*)”⁴⁹.

Referitor la pontificatul lui Benedict al XVI-lea nu sunt încă identificabile suficiente elemente care să ne îndrituiască să evidențiem schimbări notabile în Ecleziologia catolică în raport cu precedentul pontificat cu efecte imediate în raportarea relației Biserică-Stat. Nu se întâmplă așa deoarece multe dintre semnalele teoretice și practice ce au jalonat pontificatul lui Karol Wojtyła au fost ponderate de exegeza și părerea lui Josef Ratzinger pe atunci prefect al Congregației pentru doctrina credinței. Ne putem însă aștepta din partea lui Benedict al XVI-lea la anumite precizări în acord cu tradiția patristică și teologia medievală referitoare la rolul și ambițiile sociale ale Bisericii.

⁴⁸ La fel se întâmplase în precedentă, cum am amintit deja, cu deciziile conciliului Vatican I, introduse în *Codul de drept canonic* din 1917.

⁴⁹ J.-B. D’Onorio, *Le Concile Vatican II et le droit*, în *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)*, Ecole Française de Rome, Roma 1989, p. 671-672.

ŞERBAN TURCUŞ

PROBLEMA BOTEZULUI ÎN DREPTUL CANONIC DIN BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ PÂNĂ ÎN SECOLUL XX

Ioan TÎMBUȘ

RESUMÉ. Le problème du baptême dans le droit canon de l'Église roumaine unie jusqu'au XX^e siècle. La présente étude essaie d'aborder le problème du sacrement du baptême dans la législation de l'Église roumaine unie. L'article est organisé en sept parties, en abordant avant tout quelques aspects historiques et ensuite des problèmes liés au droit ecclésiastique des Principats roumains avant 1700, en abordant la valeur de la *Pravila* dans le passé de l'Église roumaine unie, les aspects concernant le baptême dans le *Pidalion*, mais aussi les influences du Codex iuris canonici pour la pratique de ce sacrement dans le cadre de l'Église roumaine unie jusqu'à la parution du Droit canon pour les Églises orientales. Les deux dernières parties sont liées à la perspective du CCEO et des Instructions de la congrégation pour les Églises orientales sur le baptême, la conclusion renvoyant à la valeur dont est investi le baptême tout au long des siècles et à la perspective fondée sur la doctrine patristique qu'a développée l'Église roumaine unie sur ce sacrement.

Jusqu'à l'Union de 1700, l'Église roumaine unie utilisait comme *corpus* législatif la soit dite *Pravila*, même si elle comportait des canons partiellement périmés. Après l'Union de 1700 et jusqu'aux trois premiers conciles provinciaux, la législation de l'Église roumaine unie se fondait sur deux éléments: les canons des sept premiers conciles oecuméniques et l'influence de la législation de l'Église catholique, ce qui a entraîné un réel progrès. Les premières collections de canons rédigées en roumain datent depuis 1632 (voire l'oeuvre d'Eustrate de Moldavie, un manuscrit), la première collection imprimée paraissant à Govora en 1640 (La petite *Pravila*). La seconde *Pravila* est parue en 1646 à Iasi, se constituant en un extrait de plusieurs livres grecs et latins. La troisième collection – qui est d'ailleurs devenue le code officiel de l'Église roumaine des trois Principats – a été imprimée en 1652 à Targoviste, en étant connue comme La grande *Pravila*.

À la fin du XVIII^e (en 1793 plus exactement), on a réalisé une nouvelle collection, le *Pidalion*, traduite en roumain par le métropolite de la Moldavie Veniamin Costache, imprimée en 1844 au monastère de Neamt. Celle-ci a été utilisée dans l'Église roumaine unie seulement comme un livre auxiliaire et explicatif pour la *Pravila*.

Jusqu'à la parution du CCEO, l'état du droit canon dans l'Église roumaine unie était bien confus, car l'inexistence d'un code propre a déterminé l'oscillation entre la *Pravila* et Codex iuris canonici. Généralement, les indications d'ordre législatif étaient émises par les synodes de l'Église roumaine unie (généraux ou locaux). Vu que la *Pravila* et les décisions des trois premiers conciles provinciaux ne clarifiaient pourtant pas tous les problèmes théologiques, l'Église roumaine unie a dû utiliser certains canons du Codex iuris canonici. La parution du CCEO en 1991 est le fruit de soixante deux ans d'assidues recherches et

constitue un évènement attendu. S'agissant pourtant d'un *corpus* législatif conçu pour répondre aux problèmes des cinq rites en communion avec Rome, il impose l'élaboration de certaines normes d'application pour les Églises *sui iuris* auxquelles il est destiné. Les Instructions de la congrégation pour les Églises orientales insistent sur la problématique identitaire et sur la signification théologique de chaque sacrement.

1. Chestiuni istorice

Până la apariția Codului canonic pentru Bisericile orientale, ca să înțelegem evoluția sacramentală trebuie să facem o scurtă incursiune în istoria dreptului canonic din Biserica românească. Desigur până la conciliile provinciale care au fost norma de analiză juridică asupra diverselor chestiuni de ordin juridic Biserica română unită a avut nevoie de legi pentru a se governa. În ceea ce urmează vom puncta situația dreptului în istoria Bisericii române unite, lăsând pentru un capitol separat problematica conciliilor provinciale.

„Avem Codice propriu – spunea mitropolitul Ioan Vancea în cuvântarea inaugurală ținută la deschiderea Conciliului provincial al II-lea la 30 mai 1882 – după care ne putem conforma în lucrurile noastre pe terenul vieții atât private cât și publice bisericești, precum anterior enunță înaltul rescript al sacrei Congregații de *propaganda fide* zicând: *Cum praeterea symodus haec provincialis codicem legum exhibeat, quibus regi et administrari debeat ecclesiastica isthaec provincia immediate Sanctae sedi subiecta*¹. Căci acest Codice de legi este cenzurat și revăzut și ca atare încuviințat de autoritatea bisericească supremă, carea în cele de credință și morală este infailibilă, iară în cele ce se țin de judecata ei, este cu putere irrefragabilă”².

Trebuie precizat că până la Unirea din 1700 pentru Biserica românească se folosea ca normă de legi *Pravila* însă aceasta nu era observată în întregime întrucât erau canoane nefolosibile, depășite fiind de evoluția timpului (asupra acestei chestiuni vom revenii mai jos) depășite de impactul reformei la români dar și de inaplicabilitatea unor legi și sancțiuni la situația particulară a Transilvaniei. Colecțiile de legi din Biserica românească „încă în timpurile, până unde le putem urmări, au fost toate colecții de legi folosite în Biserica răsăritului. De aci urmează, că în Biserica românească a fost în vigoare dreptul Bisericii orientale. Prin urmare până când biserica românească nu a fost împiedecată prin vreo putere din afară, relațiile vieții sale externe și le-a reglat după acest drept, de unde și în practica sinoadelor acest drept i-a servit de îndreptar”³ În prefața *Pravilei* se afirmă că pe la anul 1400, la români se folosea o ediție prescurtată

¹ Rescriptul s. Congregației de *propaganda fide* emanat la 30 aprilie 1881 nr. 4 citat și de *Conciliul provincial al doilea al provinciei bisericești gr. cat. de Alba-Iulia și Făgăraș* (ținut la anul 1882), Blaj 1885, p. 30

² *Ibidem* p. 30; Alexandru Grama, Augustin Bunea, *Chestiuni din dreptul și istoria Bisericii românești unite*, partea I, Blaj 1903, p. 8. 40.

³ Cf. Victor Onișor, *Istoria dreptului român*, Cluj 1921, p. 365. A se vedea și Alexandru Grama, *Instituțiunile calvinești în biserica românească din Ardeal, fazele lor în trecut și valoarea în prezent. Studiu istorico-canonic*, Blaj 1905, p. 40

PROBLEMA BOTEZULUI ÎN DREPTUL CANONIC DIN BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ PÂNĂ ÎN SECOLUL XX

a *Baszîlicalelor* (sau a colecției de legi atribuită lui Vasile cel Mare) în versiune greacă⁴, iar în Moldova de pe timpul lui Ștefan cel Mare era utilizată lucrarea lui Matei Blastares în versiune slavonă. Desigur, începând cu secolele XIV și XV probleme legislației ecleziastice cunoaște o orecare înflorire prin publicarea a două *Nomocanoane*, scrise în slavonă la noi în țară, iar începând cu anul 1640 apare *Pravila mică*, precedată în 1632 de cea dintâi colecție de canoane în limba română de pe timpul lui Matei Basarab, lucrare ce a fost publicată parțial la Târgoviște în 1652. Această lucrare s-a folosit exclusiv în Biserica românească cu precizarea că în Transilvania aplicarea acestor norme a fost destul de frecvent oprită de interacțiunea cu Reforma și mai ales cu calvinismul. La aceste considerente de ordin istoric mai trebuie să adăugăm și pe acela că, dată fiind starea precară a culturii preoților, observarea disciplinei trebuie să fi fost destul de rudimentară.

După unirea de la 1700 și până la primele trei concilii provinciale legislația Bisericii române unite a fost constituită pe două elemente, primul format pe marginea legislației primelor șapte concilii ecumenice purificate de toate adăugările ulterioare, iar al doilea format pe interacțiunea cu legislația Bisericii catolice care a însemnat pentru Biserica română unită un real progres.

Alexandru Grama remarcă în lucrarea sa *Instituțiile calvinești...*⁵ că: „de la 1700 până astăzi (însă) a existat totdeauna și un curent sănătos și corect în dezvoltarea instituțiilor Bisericii noastre. Armele lui sunt armele științei și ale adevărului. El nu leagă viitorul Bisericii noastre nici de păstrarea unor instituțiuni răsăritene anticvate, nici de idei politice, care în cursul istoriei își au perioada lor trecătoare”. Și mai adaugă că: „Cei dintâi, care au început a se ocupa cu instituțiile noastre bisericești au fost cei trei bărbați mari: Șincai, Clain și Maior... între acești trei cel mai corect este Șincai, deși câteodată a confundat timpurile antice ale Bisericii cu timpurile mai târzii... Cea mai mare greșală a lui Petru Maior a fost că nu a cunoscut instituțiile bisericești din România și Moldova... altă greșală a lui a fost că a trăit în prea mare adversitate cu episcopul Bob⁶”.

2. Dreptul bisericesc în Principatele române înainte de 1700

Înainte de schisma de la 1054 pe tărâmul legislației ecleziastice Biserica răsăriteană a excelat, însă acest lucru s-a datorat faptului că toate conciliile ecumenice s-au ținut în orient, iar multitudinea de sinoadele particulare n-au făcut altceva decât să pregătească ori să completeze lucrările conciliilor ecumenice⁷. După 1054 problema se inversează Biserica orientală rămâne centrată aproape exclusiv pe aceste canoane, iar Biserica occidentală își dezvoltă aceste instituții, remarcă episcopul dr. Alexandru Rusu⁸. Pentru Biserica răsăriteană *Nomocanonul* zis al lui Fotie reprezentând norma de

⁴ Cf. B.P. Hașdeu, *Cuvinte din bătrâni*, tom. I, București 1878, p. 144

⁵ Cf. Alexandru Grama, *op. cit.*, p. 469

⁶ *Ibidem*, p. 472-473

⁷ A se vedea în acest sens teza de doctorat a ep. dr. Alexandru Rusu despre *Căsătoria preoților în Biserica greco-catolică română*, Tipografia D. Birăuțiu 1910 p. 3, Versiune reeditată în volumul *120 ani de la nașterea episcopului dr. Alexandru Rusu*, p. 18-19

⁸ A se vedea articolul lui Alexandru Rusu din *Cultura creștină*, an VI, 1917, p. 487

organizare. Prin *Nomocanon* înțelegându-se în sens impropriu, orice cod de legi ecleziastice însă, această denumire se dă și codicelor cu conținut mixt, care cuprind pe lângă canoanele pur ecleziastice și legi politico-bisericești. Acest *Nomocanon* a devenit codul fundamental al Bisericii orientale, nu numai pentru că a fost atribuit lui Fotie ci și prin faptul că sinodul de la Constantinopol din 920 l-a aprobat și declarat ca obligatoriu pentru întreaga Biserică orientală. De la această dată au început comentariile la acest nomocanon iar canoniștii sec. XII-XIV precum Aristen, Zonara, Balsamon și Blastare și-au scris Comentariile lor, comentarii traduse apoi în diferite limbi pentru Bisericile orientale. Pe teritoriul românesc în jurul anului 1400 se folosea un exemplar al codul *των Βασιλικων* în limba greacă iar mai târziu în traduceri slavone. Colecțiile de canoane, scrise în limba română, încep cu anul 1632 cu lucrarea lui Eustratie din Moldova care traduce *Nomocanonul* lui Emanoil Malaxos însă lucrarea a rămas în manuscris⁹

Dintre colecțiunile canonice române tipărite cea dintâi a apărut în Govora din Muntenia, la anul 1640 sub titlul *Pravila mică*, pe care a tradus-o Mihai Moxalios¹⁰ din limba slavona lucru confirmat și de I. Bianu¹¹. Această lucrare a apărut în două ediții: una cu aprobarea mitropolitului Teodosie al Munteniei și cea de-a doua cu aprobarea lui Ghenadie, mitropolitul Ardealului. Textul grec a fost pregătit nu după ediția originală greacă, ci din prelucrarea mai târzie a izvoarelor la care se adaugă texte ale unor nomocanoane improprii traduse de un autor necunoscut în limba slavonă care se pare că s-a folosit de așa numitul *Nomocanon* de Cotelier¹² nu ca traducere, ci ca punct de pornire. *Parvila mică* a mai fost editată de Academia română în anul 1884, când textul vechi a fost transliterat cu caractere latine, intitulată *Pravila bisericască numită cea mică, tipărită mai întâi la 1640, în mănăstirea Govora*. Tot cu litere latine a publicat-o și Ioan M. Bujoreanu sub titlul de *Pravila bisericască (numită cea mică) tipărită în mănăstirea de la Govora la anul 1640*¹³.

⁹ A se vedea teza de doctorat a episcopului Alexandru Rusu, în original p. 5 nota 2 și în reeditare, p. 20, nota 2

¹⁰ A se vedea Aron Densușianu, *Istoria limbii și literaturii române*, Iași 1885, p. 169-170; la Cont. Popovici, *op. cit.*, p. 98, precum și la N. Iorga, *Istoria românilor*, ed. III, București 1919, p. 308. În Epilogul în limba slavonă se spune: „Această carte a prepus-o de pe slovenește pe limbă rumânească Mihail Moxalie cu porunca și cheltuiala prealuminatului Domn Io Matei Basarab, și cu binecuvântarea preosfințitului arhiepiscop chir Teofil, mitropolit a toată Țara Ungrovlahiei.”

¹¹ Cf. I. Bianu, N. Hodoș, *Bibliografia românească veche 1508-1830*, tom. I, București 1898-1903, p. 108-114.

¹² Acest *Nomocanon* a apărut în *Ecclesiae Graecae monumentae*, Iohannes Baptista Cotelierus... e M.S.S. *codicibus produxit in lacem, latina fecit, notis illustravit* – tom I, Lutetiae Parisiorumy 1677, p. 68-158. Lucrarea este o compilație în 30 de părți caracterizată de N. Popovici și de C. Popovici ca fiind compusă „ne dibaci de cel mai ignorant scriitor lipsită de cele mai multe ori de construcția gramaticală și care în fine mai multe suprimă decât exprimă”, N. Popovici, *op. cit.*, p. 63

¹³ Editor a fost Ioan M. Bujoreanu și a tipărit-o la București în 1884, în vol I, a se vedea și extras în Ioan Bujoreanu, *Colecțiune de Legiunile României vechi și celei noi*, vol. III, București 1885, începând de la p. 85

PROBLEMA BOTEZULUI ÎN DREPTUL CANONIC DIN
BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ PÂNĂ ÎN SECOLUL XX

A doua *Pravilă* a apărut în anul 1646, și a fost un extras scos din cărți grecești și latine de logofătul Eustratie sub titlul de: *Carte românească de învățătura de la Pravilele împărătești și de la alte județe...* tipărită în Iași¹⁴.

A treia colecție oficială de legi a Bisericii române s-a tipărit la anul 1652 în Târgoviște și este cunoscută în general cu numele de *Pravila cea mare*. Lucrarea a fost tradusă de Andrei Daniil Panoneanu, Ignație Petritzi și Panteleimon Ligaridi, aprobată de Ștefan mitropolitul de Târgoviște și devenită codul oficial al Bisericii românești din toate trei principatele¹⁵. *Pravila cea mare* se împarte în 2 părți și un adaos. Partea I poartă titlul: *Îndreptarea legi cu Dumnezeu care are toată judecata arbierească și împărătească de toate vinele preoțești și mirenești*. *Pravila* e împărțită în 417 capitole (glave) și constă din unirea a două coduri deosebite și anume, din *Nomocanonul* lui Emanuil Malaxos și din codul *Pravile împărătești* al lui Vasile Lupu¹⁶. Partea a II-a are titlul de *Nomocanon cu Dumnezeu...* și conține codicele lui Aristen, iar în adaos sunt întrebări și răspunsuri dateurmate de registrul capitolelor sfântului Atanasie, Patriarh de Antiohia, iar la urmă este o rugăciune de mulțumită către Sfânta Treime a traducătorului Daniil.

Începând cu 1652 în întreaga Biserică română a fost utilizată *Pravila mare*. Întrucât partea a II-a a acestei lucrări este incompletă și cuprinde sinapsa canonică cu comentariul lui Aristen și canoanele din colecția fundamentală de canoane¹⁷ a fost necesară apariția unei alte lucrări numită *Pidalion* care inițial a fost scrisă în limba greacă, ca o reacție la inadvertențele din diferitele colecții de canoane orientale ce au făcut greu de diferențiat izvoarele canonice de cele necanonice.

Lucrarea este rodul muncii a doi călugări greci Nicodim și Agapie care la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în anul 1793, au realizat o nouă colecție canonică cu numele Πηδολιον și a fost aprobată de sinodul Bisericii ortodoxe din Constantinopol și de către patriarhul Neofit VII. Lucrarea a fost revăzută și corectată de teologii Dorotei, Atanasie și Macarie și în anul 1800 a fost tipărită în Lipsea, sub îndrumarea călugărului Teodoret. Acesta a adăugat în textul codicelui mai multe interpelări, care parte erau contrare doctrinei Bisericii, parte conțineau polemici contra Bisericii latine, drept pentru care patriarhul Neofit a emis un ordin în august 1802, prin care recomanda credincioșilor care aveau lucrarea să lipească hârtie albă peste paginile cu

¹⁴ Cf. V. Pocitan, *op cit*, p. 50; G. Pascu, *op. cit.* p. 67;

¹⁵ Pentru a vedea jurisdicția acestui mitropolit asupra Bisericii românești din Transilvania a se urmări Ioan Rațiu, *Instituțiunile dreptului bisericesc...*, Blaj 1877, p. 56 precum și *Cultura creștină*, anul II, 1912, Blaj, p. 169; A. Bunea, *op. cit.* p. 3-11, 29, la care adăugăm lucrarea aceluiași Bunea *Episcopul Ioan Inocențiu Klein*, Blaj 1900, p. 11

¹⁶ Această lucrare a apărut pe vremea și cu cheltuiala lui Vasile Lupu în 1646, la Iași, sub titlul: *Carte românească de învățatură de la pravilele împărătești*. Aceasta a fost inclusă toată în *Pravila mare*. Originalul e necunoscut. A fost transliterată în alfabetul latin de Gheorghe I. Sion, la 1875 în Botoșani și Ioan M. Bujoreanu, cf. Bianu-Hodoș B.R.V., *op cit.*, p. 158.

¹⁷ Această colecție fundamentală de canoane, s-a format în timp și s-a încheiat în anul 883, când a apărut în forma nomocanonului în 14 titluri. Aceasta cuprinde canoanele sf. apostoli, ale sinoadelor ecumenice, ale celor 10 sinoade particulare precum și canoanele celor 13 sfinți părinți. Cf. N. Milas, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 65.

conținut denaturat. Ediția a II-a greacă, după care s-a făcut traducerea în română a apărut în 1841, în Atena, fiind revăzută de Constantin Garpollas care a omis adaosurile lui Teodoret. A treia ediție a *Pidalionului* a apărut în anul 1864 în Zante, cu corectările lui Sergiu X. Rhaftanes.

Ediția a doua din 1841 stă la baza tuturor edițiilor de mai târziu. După o lungă prefață lucrarea cuprinde canoanele apostolilor, ale sinoadelor ecumenice și ale sinoadelor particulare și în fine ale sf. părinți, canoane care se cuprind în colecția fundamentală de canoane, apoi canoanele sinodului din Cartagena, ținut sub Ciprian, ale lui Ioan Pustnicul, Nichefor Confesorul (Mărturisitorul) și ale patriarhului Nicolae al Constantinopolului. Pe lângă textul fiecărui canon sunt citate și canoanele corespunzătoare și un comentariu adecvat canonului respectiv. La anexă (apendix) urmează o instrucțiune asupra gradelor de înrudire și modele pentru diferite rapoarte bisericești. *Pidalionul* a reprezentat o colecție fundamentală de canoane ale Bisericii grecești care în limba română s-a tradus după ediția a II-a de către mitropolitul Moldovei Veniamin Costache și tipărit în anul 1844 în mănăstirea Neamț după ce a fost în prealabil corectat de către Neofit Scriban. În Biserica română unită s-a folosit numai ca un mijloc auxiliar și explicativ pentru *Pravilă*, întrucât se considera că respectă în mod autentic conținutul canoanelor. Lucrarea a fost des citată în tratatele de teologie dogmatică ale mitropolitului Vasile Suci. Canoniștii greco-catolici români de la începutul secolului XX nu au considerat *Pidalionul* o lucrare al cărei conținut obligă, ci numai o lucrare consultativă ce prezintă corect canoanele vechi.

În cele ce urmează vom face o sinapsă cu canoanele cuprinse în partea a doua a *Pravilei* cu corespondentul lor din *Pidalion* și cel din scrierile lui Pitra și Hefelee, așa cum au fost folosite ele în Biserica noastră până înainte de 1917.

Nr. crt.	Canon din <i>Pravilă</i>	În <i>Pidalion</i> în tomul	În ed. lui Pitra în tomul	În ed. lui Hefelee în tomul
1	Can. sfinților apostoli	I de la p. 1	I. de la p. 1	I de la p. 793
2	Can. conc. ecum. I. de la Nicea, ținut în 325	I. 127 -	I. 427 -	I. 253 -
3	Can. conc. de la Ancyra ținut în 315	II. 200	I. 441	I. 219
4	Can. conc. de la Neocesarea ținut în 315	II, 215	I. 451	I. 242
5	Can. conc. de la Gangra ținut în 340	II. 222	I. 487	I. 777
6	Can. conc. de la Antiohia ținut în 341	II. 232	I. 455	I. 502
7	Can. conc. de la Laodicea ținut în 366	II, 253	I. 494	I. 746
8	Can. conc. ecum II. Constantinopol I. ținut în 381	I. 169	I. 507	I. 9, II. 1.
9	Can. conc. ecum. III din Efes, ținut în 431	I. 188	I. 515	II. 178

PROBLEMA BOTEZULUI ÎN DREPTUL CANONIC DIN
BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ PÂNĂ ÎN SECOLUL XX

10	Can. conc. ecum. IV din Calcedon, ținut în 451	II. 208	I. 522	II. 391
11	Can. conc. de la Sardica ținut în 344	III. 1,	I. 468	I. 533
12	Can. conc. din Cartagina din 418-424	II. 28	-	II 116
13	Can. conc. II din Constantinopol 553	III. 26,	-	II. 65
14	Între conc. II Constantinopol și sinodul Trulan, e vorba despre conciliile ecumenice V-VI care n-au adus canoane. În <i>Pravilă</i> , sub titlul conciliului ecumenic VI, se găsesc Can. sinodului Trulan, conciliul ecumenic VI.	II. 1	II. 4-49 Trulan	III 328 la care se adaugă I. 12 și II. 855, precum și tom. III, p. 261
15	Can. conc. ecum. VII de la Niceea II din 787	II. 126	II 100	-
16	Can. celor 2 sinoade ținute sub Fotie	II. 161 și 188	II. 125	IV. 241
17	Can. sfântului Vasilie cel Mare	II. 191	-	-
18	18 răspunsuri ale lui Timotei Alexandrinul (sec. IV).	III. 279	-	-
19	11 răspunsuri ale lui Nicolae III Gramaticul, (an. 1084-1111) patriarh al Constantinopolului	III,339-344	-	-
20	Alte răspunsuri ale lui Timotei Alexandrinul	-	I. 630	-
21	Răspunsurile lui Niceta, mitropolitul Heracleei din sec XIII;	-	-	-
22	Fragmente despre sf. liturghie a lui Vasile cel Mare și Ioan Gură-de-Aur	-	I. 576 și II. 168	-
23	Fragmente de la Nichefor patriarhul Constantinopolului, din acestuia	asem. cu III. 333, ca și can. 27	-	-
24	<i>Adaos</i> . 54 capitole ale lui Anastasie Sinaitul <i>Întrebări și răspunsuri</i> ;	-	II. 238	-

Cât privește comentariile și explicările canoanelor din *Pidalion* trebuie urmărit cu mare atenție întrucât se găsesc informații incorecte și contrare dogmelor catolice fapt semnalat și de Pitra,¹⁸ și de Rațiu,¹⁹ și de Suciuc²⁰.

¹⁸ Cf. I. B. Pitra, *op. cit.*, p. 22, 28.

¹⁹ Cf. I. Rațiu, *op. cit.*, p. 54

²⁰ Cf. V. Suciuc, *Teologie dogmatică fundamentală*, vol. II *Tradițiunea și Biserica*, Blaj 1907, p. 192, 293 precum și p. 336-340

3. Valoarea *Pravilei* în trecutul Bisericii române unite

Până la apariția *CCBO*, *Pravila* a constituit norma de drept canonic în Biserica noastră, lucru dovedit și de condițiile unirii din 1698 prin care mitropolitul Atanasie remarca „Și așa ne unim, aceștia ce am scris mai sus, cum că toată legea noastră, slujba bisericii, liturghia și posturile să stea pe loc”²¹. Observarea *Paravilei* și după unire se vede din dorința de a acomoda cursul justiției ecleziastice după prescripțiile acestei cărți. Astfel în actele sinodului din 25 mai 1739 convocat de către Inocențiu Micu Klein în sesiune a doua la punctele 5-6 se insistă pe observarea *Pravilei*²², pe acest fundament sinoadele ulterioare vor repeta cum trebuie înțeleasă unirea și păstrarea celor patru puncte și a disciplinei Bisericii²³. Același lucru se constată și în relatarea episcopului Atanasie Rednic din 9 martie 1771 trimisă Congregației de *propaganda fide*²⁴. Trebuie neapărat precizat că nu toată *Pravila* era observată întru toate prescripțiile, deoarece de la bun început caracterul acestei lucrări a fost unul privat fiind opera unor autori particulari fără să fi avut o asemenea însărcinare nici din partea civilă, nici din partea Bisericii. Începând cu papa Benedict XIV a cărui opinie a fost împărtășită și de Biserica noastră până la apariția *CCBO* se afirmă că „*Pravila* are astăzi autoritate la noi numai întrucât încât legile din ea sunt în armonie cu textul original, și încât aceste legi nu s-au abrogat prin datini particulare, prin convenții și legi mai noi, sau prin constituții papale, deoarece datinile și convențiile și legile mai noi la toate popoarele derogă dreptului celui vechi²⁵. Același lucru se vede și din faptul *Pravila* nu avea putere de lege întru toate deoarece vechea disciplină canonică a Bisericii unite se baza pe hotărârile primelor șapte concilii ecumenice purificată de adausurile „străine de spiritul adevărului”. Examinând mai de aproape *Pravila*, ne vom convinge că ea este o colecție de legi de respectabilă vechime și care, în timpul când s-au scris, au fost bune, corespunzătoare. Cum timpurile s-au schimbat, multe legi din *Pravila* s-au prescris, „au devenit în desuetudine, ori a pierit spiritul lor cu totul și a rămas din ele numai un formalism gol și fără viață”. Amintim doar anumite legi penale din *Pravila* pentru diverse crime bisericesti, unde este vorba de tăierea nasului, a urechilor, de scoaterea limbii pe la ceafă, deuciderea cu cruzime și de altele. Nu reproducem aici toată opinia legată de progresul organic al bisericii exprimată de A. Grama²⁶ ci doar faptul că: „Torentul timpului însă curge în continuu, fără de a sta niciodată în loc. Cu curgerea timpurilor însă este împreună și schimbarea persoanelor și a împrejurărilor. Din care cauză adagiul bătrânilor, că: „tempera mutantur, et nos mutamur in illis”, rămâne pururea adevărat.

²¹ Text citat de Alexandru Grama, *op. cit.*, p. 4, 18-19

²² Cf. Ioan Micu Moldovan, *Actele sinodale ale bisericii române de Alba Iulia și Făgăraș*, vol II, Blaj 1872, p. 83 (*Puncta synodalia anni 1739*) și la A. Bunea, *Episcopul Ioan Inocențiu Micu Klein*, Blaj 1900, p. 147

²³ Cf. Ioan Micu Moldovan, *op. cit.*, p. 192, nota 1

²⁴ *Ibidem*, a se vedea și T. Cipariu *Acte și fragmente*, p. 124 și 144

²⁵ Cf. Iosif Papp Szilaghi, *Enchiridion iuris ecclesiae orientalis catholicae*, ed. II Magno-Varadini 1880, p. 65-66, capitolul intitulat *De canonica auctoritate et approbatione Codicis canonum Ecclesiae orientalis*

²⁶ A se vedea în rev. *Foia bisericească*, redactată de Alexandru Grama, anul II, 1884, p. 374,

PROBLEMA BOTEZULUI ÎN DREPTUL CANONIC DIN
BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ PÂNĂ ÎN SECOLUL XX

Schimbându-se însă timpurile, persoanele și împrejurările, este lucru foarte natural, că trebuie să se schimbe și legile. A închide toate timpurile, toate persoanele și toate împrejurările de orice categorie în aceleași legi omenești, înseamnă a elimina progresul din sânul ideilor omenești și a se supune unui conservatism, în care îngheață toate idealurile omenești, iară societatea omenească de orice natură degenerază până la pierderea totală a spiritului ei dătător de viață. Avem exemple destule și încă drastice despre adevărul acesta”. Iar ca o concluzie ideea exprimată de I. Rațiu cu privire la *Pravila*: „*Pravila* pe lângă tot cuprinsul ei interesant, tot nu are putere și pondere de lege în toate părțile sale, pentru că conține: (A) multe legi civile ieșite di uz; mai încolo (B) regulează unele chestiunii, care astăzi nu se mai țin de forurile bisericești, pe lângă aceea (C) în ea aflăm legi bisericești abrogate prin alte legi mai noi, precum sunt de ex. legile referitoare la botezul conferit de eretici, și multe legi referitoare la matrimoniu, etc. Însă deși nu putem considera *Pravila* ca un codice vigent în toate părțile sale, totuși trebuie să o recunoaștem și venerăm ca pe o fântână a dreptului nostru bisericesc, ca pe un monument venerabil: bisericesc și juridic, ca pe o voce autoritativă a multor secole creștine, și ca pe un izvor prețios în cunoașterea disciplinei și dreptului celui vechi bisericesc.”²⁷

4. Botezul în prescripțiile *Pidalionului*

Nu ne propunem în acest subcapitol să prezentăm toate interpretările canoanelor din *Pidalion* despre Botez, ci numai un scurt rezumat al canoanelor care vorbesc despre botez.

În ce privește problema botezului și hirotonirii conferite de eretici can. 46 apostolic amintește că episcopul sau preotul care va admite botezul sau jertfa de la eretici să fie caterisit²⁸. Următorul canon apostolic can. 47 îl caterisește pe episcopul sau pe preotul care re-botează pe cei botezați cu adevărat ori nu botează pe cei „spurcați de către necinstitori de Dumnezeu”²⁹. Potrivit can. 68 apostolic cei care primesc botezul sau hirotonirea de la cei re-hirotoniți (excluzându-se cei hirotoniți de eretici) nu sunt considerați nici clerici nici credincioși³⁰.

Cât privește re-botezarea avem mai multe canoane în *Pidalion* care reglementează diversele situații, astfel can. 19 al conciliului I de la Niceea (din 325) amintește că aceia ce au urmat erezia lui Paul de Samosata să fie rebotezați³¹, iar can. 7 al conciliului din Laodicea (343-344) spune că aceia care vin de la novației, fotinieni și patrupasiani, după ce renunță la erezie să fie instruiți în credință și să se facă ungerea cu mir, iar apoi să primească Euharistia³². Can. 8 al aceluiași conciliu de la Laodiceea

²⁷ Cf. Ioan Rațiu, *op. cit.*, Blaj 1877, p. 159-160.

²⁸ *Pidalion* (cârma Bisericii) cuprinzând *Canoanele sfinților apostoli, canoanele sinoadelor ecumenice, canoanele sinoadelor locale, canoanele sfinților părinți*, orânduite și tâlcuite de arhimandrit Zosima Târâlă și iconom stavrofor Haralambie Popescu, ed. Institutului de arte grafice „Speranța”, București 1933, reeditat în 1992 la București, p. 116

²⁹ *Ibidem*

³⁰ *Ibidem*

³¹ *Pidalion*, p. 117

³² *Ibidem* p. 118

afirmă că aceia care vin la credință de la montaniști să fie re-botezați de episcop și de prezbiter,³³ iar can. 47 al sf. Vasile cel Mare (379) tranșează problema encratiștilor care trebuie să fie botezați în botezul Bisericii catolice³⁴. Pe aceeași linie can. 66 al conciliului din Cartagina (din 419) vorbește despre copii mici botezați de donatiști care se vor primi în Biserică numai cu impunerea mâinilor (miruire) și vor putea fi primiți și hirotonie³⁵. Can. 7 al conciliului II ecumenic din Constantinopol (ținut în 381) amintește că pe arieni, macedoniei, sabelieni, novației, patrupasieni, mercurieni și apolinariști după renunțare la erezie se miruiesc, iar eunomienii, montaniștii, frigienii în prima zi sunt făcuți creștini, în ziua a doua sunt primiți în catecumenat, iar în ziua a treia sunt jurați de trei ori cu „sufare de trei ori în față și în urechi...” și după aceea sunt botezați³⁶. Același aspect îl întâlnim și în can. 95 al conciliului VI din (din 691) care vorbește de primirea arienilor, novațienilor, macedonienilor, catarilor, patrupasinilor, mercurienilor, apolinariștilor ce sunt admiși direct la miruire, pavlianiști trebuie rebotezați, iar eunomienii și montaniștii sunt primiți după regulă, adică în ziua întâi sunt făcuți creștini, în ziua a doua catehumeni, în ziua a treia se face suflarea de trei ori în față și urechi urmată apoi după o instruire în Sf. Scripturi și apoi botezul. Maniheii, valentinienii, marcioniștii – depun mărturie scrisă despre anatimizarea ereziei lor, după care se pot împărtăși³⁷

Cât privește modul de efectuare a botezului, can. 49 apostolic amintește că dacă episcopul sau prezbiterul nu ar boteza după porunca Domnului: în Tatăl, în Fiul, în Spiritul Sfânt, ci în trei fără de început, sau în trei Fii sau în trei Mângâietori să fie afurisit³⁸, iar can. 50 apostolic susține faptul că dacă episcopul sau preotul nu va face trei afundări ale unei taine, ci o afundare, să fie caterisit³⁹. Botezul este interzis în altă parte decât în biserică după prescripțiile can. 59 al conciliului VI (ținut 691) care spune că botezul nu se săvârșește în paraclisele aflate în case ci numai în biserică; cine nu respectă acest lucru pentru cleric se aplică caterisirea, iar pentru laic afurisirea⁴⁰.

Canonul 1 al conciliului din Cartagina din 256 amintește că nimeni nu se poate boteza afară de Biserica catolică cu apa sfințită de preot iar botezul șterge păcatele omului, ceea ce nu se întâmplă la eretici, iar botezul trebuie să fie urmat de sfântul mir. Botezul ereticilor trebuie examinat, iar cei ce vin la credință de la rătăcire și răzvrătire „să le dăm din nou taina dumnezeieștii puteri și a unirii, a credinței și a adevărului⁴¹”.

Can. 6 al conciliului de la Neocesarea ținut în 351 vorbește despre botezul gravidelor și reține faptul că acestea se vor boteza când voiesc deoarece „ceea ce naște

³³ *Ibidem*

³⁴ *Ibidem*, p. 122

³⁵ *Ibidem*, p. 122-124

³⁶ *Ibidem*, p. 124

³⁷ *Ibidem*, p. 125-126

³⁸ Cf. *Pidalion*, p. 131

³⁹ *Ibidem*

⁴⁰ *Ibidem*, p. 280

⁴¹ *Ibidem*, p. 313-315

PROBLEMA BOTEZULUI ÎN DREPTUL CANONIC DIN
BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ PÂNĂ ÎN SECOLUL XX

cu cel ce se naște nu are atingere. Pentru ca să se arate voința la mărturia fiecăruia poartă în trupul lor⁴²”.

Cât privește botezul celor bolnavi, can. 52 al conciliului din Cartagina (din 419) spune că bolnavii care nu pot răspunde pentru ei înșiși să se boteze atunci când voința lor însăși mărturisește pentru dânsii sub rezerva primejdiei ce-i va amenința⁴³. În cazul dubiului asupra botezului, can. 84 al sinodului VI din 691 vorbește despre martori de încredere și afirmă că atunci când copiii care nu pot depune mărturie dacă au fost botezați și există îndoiala vizavi de aceasta și nu se află nici martori atunci să fie botezați⁴⁴, idee pe care acest sinod se pare că a preluat-o din can. 80 al conciliului din Cartagina 419 care este aproape identic cu can. 84 al sinodului VI și care amintește că aceia care nu pot dovedi cu martori de încredere botezul să fie botezați⁴⁵.

**5. Influențe ale Codex iuris canonici cu privire la sacramentul botezului
în Biserica română unită până la apariția Codului canonic pentru
Bisericile orientale (CCBO)**

Până la apariția CCBO situația dreptului canonic în Biserica română unită era destul de confuză. Inexistența unui drept canonic propriu a făcut ca din punct de vedere canonic să se oscileze între *Pravilă* și Codex iuris canonici. În general reglementările de ordin legislativ erau date de sinoadele din Biserica română unită, mai precis de sinoadele (soboarele) mari cât și de cele mici organizate de protopopi.

Ținându-se cont că *Pravila* și hotărârile primelor trei concilii provinciale nu lămureau pe deplin anumite chestiuni teologice, Biserica română unită s-a văzut nevoită să facă uz de anumite canoane din Codex iuris canonici. Acest cod a fost promulgat de papa Benedict al XV-lea prin constituția *Providentissima mater Ecclesia* la 27 mai 1917 iar apoi în *Acta apostolicae sedis* din 28 iunie a aceluiași an. Compus din 2414 canoane scurte, abstracte, distribuite în cinci cărți, cu excepția primei, celelalte sunt structurate în părți care la rândul lor se subdivizează în secțiuni, titluri, capitole iar apoi în canoane și paragrafe. Sistematizarea acestui cod a fost făcută după modelul codificării statale. Atitudinea imitării metodologiei statale a suscitat în ultimele decenii ale secolului al XX-lea vii polemici și critici. Esența problemei se află în concepția Bisericii ca *societas iuridice perfecta*. Această poziție tinde să estompeze caracterul specific al Bisericii și particularitatea propriului său drept. Această concepție care a condiționat în mare măsură istoria ulterioară CIC și anterioară conciliului Vatican II, prin intențiile sale apologetice tindea prea mult să asemene societatea bisericească cu cea statală.

Trebuie făcută precizarea că încă din can. 1 se spune: „deși în *Codul dreptului canonic* se face referire adesea și despre disciplina orientală, totuși acelea privesc numai Biserica latină și nu-i obligă pe orientali decât dacă este vorba de chestiuni care, din

⁴² *Ibidem*, p. 323

⁴³ *Ibidem*, p. 360

⁴⁴ *Ibidem*, p. 294

⁴⁵ *Ibidem*

însăși natura lucrului privesc și Biserica orientală⁴⁶, cu alte cuvinte la acea vreme s-a considerat oportună respectarea canoanelor care făceau referire la disciplina răsăriteană, dar și la dogma primatului papal (can. 218), precum și la canoanele 228 & 2 și canonul 542 al. 2.

Cât privește problema botezului pentru Biserica română unită, o primă referire trebuie făcută la canonul 98⁴⁷ paragrafele §1, §2, §3, §4, §5 în care se vorbește despre apartenența la un anumit rit și modul de schimbare a ritului. În paragraful &1 al canonului 98 se stabilește ritul după sacramentul botezului⁴⁸ și afirmă că: „între diferitele rituri catolice cineva aparține aceluși rit, după ceremoniile cărora a fost botezat, exceptând cazul în care botezul s-a conferit de către un ministru de rit străin ori prin înșelăciune, ori pentru necesitate, când nu a putut fi prezent preot de rit propriu, ori s-a conferit pe baza dispensei apostolice, acordându-se această facultate în așa fel ca cineva să fie botezat după un anumit rit fără însă să rămână înscris aceluia”. Cu alte cuvinte, din cauze grave, preoții catolici orientali și occidentali pot să confere botezul copiilor de alt rit, dar trebuie de observat în asemenea cazuri că dacă botezul a fost conferit de preotul latin, acesta nu poate conferi și sacramentul miruirii (confirmarea) care se va face mai târziu de către preotul oriental, înaintea martorilor, și o va înregistra în registrul matricol. În privința aceasta în Transilvania și Ungaria de la acea vreme funcționa și un ordin regal din 4 octombrie 1814⁴⁹ în care se specifică faptul că: „Parohii unui rit pot boteza pe copiii părinților de celalalt rit în absența sau în caz de împiedecare a parohului propriu, numai în această privință, să încheie împreună convenție odată pentru totdeauna și extractul matricular să-l transpună numai decât preotului concernent. Din această botezare însă nu urmează schimbarea ritului. Preoții greco-catolici să îngrijească, să nu confere taina Sfântului Mir copiilor romano-catolici cu ocazia botezului⁵⁰. Pe de altă parte referitor la schimbarea de rit exista o convenție din 5 august 1873, între Arhiepiscopia de Alba-Iulia și Făgăraș și

⁴⁶ Cf. C.I.C., can. 1, citat în rev. *Unirea*, anul 38, nr. 4 din 1928 precum și M. Bargilliat, *Praelectiones iuris canonici*, ed. 32. Ad canones novi codicis redacta, Tom I, 1923-1924, nr. 147, p. 166

⁴⁷ Reproducem în cele ce urmează canonul 98 § 1. *Inter varios catholicos ritus ad illum quis pertinet, cuius caeremoniis baptizatus fuit, nisi forte baptismus a ritus alieni ministro vel fraude collatus fuit, vel ob gravem necessitatem, cum sacerdos proprii ritus praesto esse non potuit, vel ex dispensatione apostolica, cum facultas data fuit ut quis certo quodam ritu baptizaretur, quin tamen eidem adscriptus maneret.* §. 2. *Clerici nullo modo inducere praesumant sive latinos ad orientalem, sive orientales ad laici num ritum assumendum.* §. 3. *Nemini licet sine venia Apostolicae Sedis ad alium ritum transire, aut, post legitimum transitum, ad pristinum reverti.* §. 4. *Integrum est mulieri diversi ritus ad ritum viri, in matrimonio ineundo vel eo durante, transire; matrimonio autem soluto, resumendi proprii ritus libera est potestas, nisi iure particulari aliud cautum sit.* §. 5. *Mos, quamvis diuturnus, sacrae synaxis ritu alieno suscipiendae non secumfert ritus mutationem.*

⁴⁸ Cf. decretul din 20 noiembrie 1838 al Congregației de *propaganda fide*, coll. P. F. I. 878

⁴⁹ Ordinul regal nr. 23034 din 4 octombrie 1814, a se vedea S. Sipos, *Trăsăturile și reformele principale ale noului Cod bisericesc, Cincibiserici*, ed. II. 1918, p. 97; *idem*, *Enchiridion* p. 82.

⁵⁰ A se vedea I. Geț, *Administrația bisericească*, Oradea-Mare 1912, p. 45; Geisz Anton, *Egyházi Közigazgatás (Administrația bisericească)*, Timișoara 1910, p. 66.

PROBLEMA BOTEZULUI ÎN DREPTUL CANONIC DIN
BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ PÂNĂ ÎN SECOLUL XX

între Episcopatul de rital latin din Ardeal în care se stipulau următoarele⁵¹: „§.7. Cei născuți din părinți de un rit au să urmeze rital în care s-au născut și atunci când din necesitate sunt botezați prin preot de rit străin. §.9. Preoții de ambele rituri pot boteza pe copiii credincioșilor de celalalt rit nu numai în caz de necesitate, ci și când intervine vreo piedică grea, presupunându-se că au premers în asemenea cazuri consensul general sau special, ori procură formală scrisă din partea parohului propriu, atât cu privire la botez, cât și la alte funcțiuni. §.10. Parohii greco-catolici, botezând copiii catolici de rital latin, nu-i vor și mirui, ci vor lăsa afară rugăciunile prescrite pentru administrarea sf. confirmațiuni; pentru că la credincioșii catolici de rital latin acest Sacrament îl administrează numai singuri episcopii”⁵². Pentru explicarea acestor situații comisia pontificală pentru explicarea autentică a canoanelor Codului (*Commissio pontificia ad codicis canones authentice interpretandos*) a declarat expres, în 16 octombrie 1919, că acei copiii botezați la cererea părinților, de ministrul ritalului străin nu aparțin ritalului, în care au fost botezați, ci ritalului în care trebuiau să fie botezați⁵³.

În §-ul 2 al canonului 98 se specifică în mod expres că nici clericii nu au voie să convingă, nici pe orientali, nici pe latini să treacă la celalalt rit, iar în §-ul 3 se spune că „nimeni nu are voie să treacă fără autorizarea Sfântului scaun la alt rit sau, după trecerea legală, a se reîntoarce la cele de mai înainte”.

Paragraful 4 a aceluiași canon 98 afirmă că: „Femeia de rit divers poate trece la rital bărbatului său, când contractează căsătoria, ori câtă vreme dăinuie aceea, iar după desfacerea căsătoriei este autorizată a-și relua rital propriu, exceptând dacă prin dreptul particular s-ar dispune altfel”⁵⁴. În enciclica *Orientalium dignitas Ecclesiarum* papa Leon XIII în subtitlul VIII aduce următoarea precizare: „Femeia de rit latin, care s-a căsătorit după un bărbat de rit oriental, și asemenea femeia de rit oriental care s-a căsătorit după un bărbat de rit latin, poate ca încheind căsătoria sau în decursul aceleia să treacă la rital bărbatului; însă după desfacerea căsătoriei este liberă a-și relua rital propriu.”⁵⁵

Alte prescripții legislative cu privire la botez pentru Biserica română unită au fost preluate din CIC din canonul 756⁵⁶ care stabilește la paragraful § 1 că: „Copilul trebuie botezat în rital părinților, iar la paragraful § 2 adaugă că „Dacă unul dintre părinți aparține ritalului latin, celalalt ritalului oriental, copilul trebuie botezat după rital tatălui” și încheie în paragraful § 3 cu faptul că „Dacă numai unul e catolic,

⁵¹ I. Genț, *op. cit.*, p. 47-48; Tit Bud, *Îndreptar practic*, Gherla 1883, p. 509-518, 511-512 și *Cuvântul adevărului*, an. VI, 1928, p. 367.

⁵² S. Sipos, *Trăsăturile și reformel...*, p. 97; S. Sipos, *Enchiridion*, p. 82.

⁵³ *Commissio pontificia ad codicis canones authentice interpretandos*, 16 octombrie 1919, ad. 11, în *Acta apostolicae sedis*, vol. XI, p. 478.

⁵⁴ *Integrum est mulieri diversi ritus ad ritum viri, in matrimonio ineundo vel eo durante, transire; matrimonio autem soluto, resumendi proprii ritus libera est potestas, nisi iure particulari aliud cautum sit.*

⁵⁵ I. Genț, *op. cit.*, p. 52

⁵⁶ Reproducem în ce urmează textul latin al acestui canon: „§ 1. *Proles ritu parentum baptizari debet.*
§ 2. *Si alter parentum pertineat ad ritum latinum, alter ad orientalem, proles ritu patris baptizetur, nisi aliud iure special cautum sit.* § 3. *Si unus tantum sit catholicus, proles huius ritu baptizanda est.*”

pruncul trebuie botezat în ritul acestuia”. Dacă paragraful § 1 tratează despre părinții de același rit trebuie urmărită și explicația dată mai sus la canonul 98 §-ul 7, notăm însă că referitor la paragraful al 2-lea al can. 756 exista în Transilvania și Ungaria o precizare printr-un ordin regal⁵⁷ potrivit căruia copiii născuți din căsătorii mixte după rit, urmau ritul tatălui însă această precizare a fost modificată pentru Galiția începând cu anul 1863 când se afirma faptul că fiii urmează ritul părinților după sex, exceptând cazul când tatăl e preot ruten, iar în acest caz toți copiii îl urmează în acest rit indiferent de sex⁵⁸. În altă parte, conform constituției *Etsi pastoralis*, toți copiii urmează ritul tatălui, dacă acesta a fost latin, iar soția greco-catolică, iar în cazul în care tatăl e greco-catolic, copiii puteau fi botezați fie în ritul oriental, fie în cel latin în funcție de învoirea părinților. În baza unor decrete anterioare promulgării Codex iuris canonici ale Congregației *de propaganda fide* în anul 1913 pentru rutenii din Canada⁵⁹ și Statele Unite se afirma că toți copiii urmează ritul tatălui, lucru pe care îl va legifera câțiva ani mai târziu și Codex iuris canonici.

Cât privește paragraful 3 precizăm că Biserica română unită totdeauna a prescriș și pretins că *dacă numai unul e catolic, copilul trebuie botezat în ritul acestuia*⁶⁰. Și Legea cultelor publicată după unirea Transilvaniei cu România din 1918 și care avea acoperire și valabilitate peste tot teritoriul românesc afirma în articolul 47⁶¹: „Dacă părinții nu sunt de aceeași religie, tatăl are dreptul de a determina, pentru fiecare copil în parte, căreia din cele două religii ale părinților să-i aparțină. Aceasta însă odată pentru totdeauna, anume cu prilejul înscrierii copilului în registrele stării civile. Orice convenții anterioare căsătoriei prin care s-ar hotărî religia copiilor vor fi nule și neavenite”.

Tot pentru bisericile orientale catolice se fac câteva precizări și în canonul 782⁶², paragrafele 4 și 5, canon preluat și aplicat și de Biserica greco-catolică. Paragraful 4 al canonului menționează că: „Preotul de rit latin căruia, în virtutea indultului (facultății n.n), îi corespunde această facultate (de a conferi sacramentul confirmării), confirmarea o administrează valid singur numai credincioșilor ritului său, exceptând dacă în indult s-a dispus expres altceva”, iar paragraful 5 adaugă că: Preoții de ritul oriental, care au facultatea sau privilegiul de a conferi, împreună cu botezul, confirmarea copiilor ritului lor, n-au voie a o administra (confirmarea) copiilor de ritul

⁵⁷ Cf. Ordinul regal nr. 23034 din 4 octombrie 1814; a se vedea S. Sipos, *Trăsăturile și reformele principale ale noului Cod bisericesc*, ed. II. 1918, p. 97; *Idem*, *Enchiridion*, p. 82.

⁵⁸ A se urmări conținutul decretului Congregației *de propaganda fide* din 6 octombrie 1863.

⁵⁹ A se vedea Decretul *Fidelibus Ruthenis* 18 august 1913 și Decretul *Cum sat numerosiores* din 27 martie 1916.

⁶⁰ Cf. N. Brînzeu, Căsătoriile mestecate și reversalele, în *Cuvântul adevărului*, an. II, 1914, p. 64-66; *Legea cultelor desființează reversalele?* an. VI, 1928, p. 360-362.

⁶¹ A se vedea articolul 47 al Legii cultelor, *Monitorul oficial* din 22 aprilie 1928

⁶² Reproducem textul latin al can. 782 paragrafele 4-5: „§ 4. *Presbyter latini ritus cui, vi indulti, haec facultas competit, confirmationem valide confert solis fidelibus sui ritus, nisi in indulto aliud expresse cautum fuerit.* § 5. *Nefas est presbyteris ritus orientalis, qui facultate vel privilegio gaudent confirmationem una cum baptismo infantibus sui ritus conferendi, eandem ministrare infantibus latini ritus.*”

PROBLEMA BOTEZULUI ÎN DREPTUL CANONIC DIN
BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ PÂNĂ ÎN SECOLUL XX

latin. Desigur făcând o incursiune în istoria primară a Bisericii constatăm, (așa cum am arătat de altfel în prima parte a acestei lucrări când am tratat problema botezului în epoca patristică) – faptul că atât în orient cât și în occident confirmarea se administra în cadrul botezului și nu reprezenta doar o simplă anexă sau întregire a botezului ci era în sine un sacrament aparte. Pentru Bisericile greco-catolice această facultate o au toți preoții însă numai pentru copiii aparținători ritului acelei biserici *sui iuris* și nu pentru cei de rit latin. O chestiune de cazuistică ridicată în acest context, în acele vremuri, spunea că dacă totuși preotul oriental a conferit și confirmarea atunci aceasta este s-au nu validă? Răspunsul de care s-a făcut uz în Biserica română unită a fost cel oferit de către moralistul Felix M. Cappello⁶³ care susține validitatea acestui sacrament. Tot o chestiune de cazuistică ridicată în Biserica română unită și în cea ruteană era și aceea că: *un copil de rit latin care, în lipsa preotului propriu, este botezat de preotul greco-catolic poate primi (și) confirmarea și euharistia?* (acolo unde era în uz practica euharistiei post baptismale la copii) Răspunsul la această dilemă a venit din partea sfântului Oficiu care, într-o instrucțiune adresată episcopului Scepusiu, în timp ce la Blaj era episcop Ioan Bob, îl felicită pe cel dintâi că nu i-a lăsat pe preoții ruteni să confere după botez și confirmarea⁶⁴. Chestiunea se pare că a revenit în discuție și după conciliul Vatican I întrucât Congregația de *propaganda fide* răspunde la această chestiune în 5 iulie 1886 interzicând *sub gravi* administrarea de către orientali a confirmării copiilor de rit latin la botez, precizând însă mai departe că în cazul în care totuși aceasta s-a făcut atunci episcopul latin poate să repete sacramentul *in secreto conferatur, et sub conditione*⁶⁵.

6. Botezul în *Codul canonic pentru Bisericile orientale*

Nu ne propunem să refacem aici itinerarul codificării dreptului canonic pentru Bisericile orientale întrucât acesta a fost un proces de durată, iar la codificarea actuală s-a ajuns după strădania multor specialiști în această problemă, inclusiv din cadrul Bisericii române unite care a avut emisari trimiși în această chestiune și anterior anului 1948. Nu putem să nu subliniem și rolul pe care l-a avut între alții și Mons. Ludovic Alois Tăutu⁶⁶ care a fost delegat la Roma în 1937 de către Conferința episcopală a

⁶³ Felix M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. I, Roma 1928, nr. 846, p. 2, 698-699, 707-713, nota 128, nr. 837, p. 698-699

⁶⁴ Collect. S.C. de *propaganda fide*, I, n. 552, *apud* Bran Felician, *Dreptul canonic oriental, Prolegomene*, vol I, Lugoj 1929, p. 104

⁶⁵ A se vedea răspunsul Congregației de *propaganda fide* din 5 iulie 1886 care spune: „*Negative, et ad mentem. Mens est quod cum saepe et gravissime id a S. Sede vetitum est, moneantur Episcopi orientales ut et ipsi sacerdotes suos ab huiusmodi administracione omnino prohibita deterreant*” (Collect. S.C. de *propaganda fide*, II, n. 1660), precum și *Detur decretum Supremae Inquisitionis diei 14 ianuarii 1885*, care spune: „*Non expedire ut confirmati de quibus in casu, iterum ab Episcopo inungantur, nisi ad tonsuram et ordines promovendi sint, vel ipsi aut eorum parentes id petant ... quibus in casibus Confirmationis sacramentum secreto conferatur, et sub conditione*” (Collect. II., an. 1630, 1660; Felician Bran, *op cit.*, p. 105

⁶⁶ A se vedea pentru detalii lucrarea lui Lucian Periș: *Aloise Tăutu, Aspecte din opera istorică*, ed. Buna Vestire, Blaj 2003, p. 9-162

Bisericii române unite la codificarea dreptului ecleziastic⁶⁷, ocazie cu care a îndeplinit și funcția de consilier ecleziastic al Legației române pe lângă Sfântul scaun⁶⁸, activitatea sa în domeniul dreptului stă și la baza unor tratate dintre care amintim doar pe cele ale lui Dimitrios Salacas⁶⁹. Codificarea dreptului oriental a fost precedată de un decret dat de papa Pius al XI-lea la 2 decembrie 1929. După această dată s-a trecut la elaborarea propriu-zisă codului canonic al legilor Bisericilor orientale, iar lucrarea s-a terminat abia în 1991, după 62 de ani de intense cercetări care au avut drept scop creerea unui corpus valabil pentru cele cinci rituri orientale aflate în comuniune cu Biserica Romei. *Codul Bisericilor orientale (CCBO)* este structurat pe 30 de titluri, titlurile sunt structurate pe capitole, capitolele sunt structurate pe articole, articolele sunt structurate pe puncte, având așadar un cuprins de 1546 de canoane. Aceste canoane sunt un fel de bază normativă comună pentru catolicii orientali, însă în anumite chestiuni se face trimitere la dreptul propriu al fiecărei biserici *sui iuris*. Este deci un cod care privește toate cele cinci rituri și se adresează unor grupuri etnice variate. „Toate acestea înseamnă o măreață moștenire de credință și istorie, fără egal nu numai în istoria poporului lui Dumnezeu, ci și foarte probabil în istoria juridică a tuturor timpurilor” având drept obiectiv și dialogul ecumenic cu bisericile orientale neunite dar în același timp vrea să răspundă tuturor tradițiilor autentice orientale.

Acest cod canonic *Codex canonum Ecclesiarum orientalium* a cunoscut în limba română două traduceri, una care a circulat în manuscris fiind accesibilă doar episcopilor și câtorva apropiați ai acestora din Biserica română unită și care nu a fost dată publicității niciodată din motive lesne de înțeles, iar cea de a doua ediție, mult mai complexă și mult mai bună așa spune din punct de vedere al traducerii este cea făcută de pr. drd. Iuliu Vasile Muntean și publicată în 2001 sub formă de *pro manuscripto* în

⁶⁷ Pe lângă numeroasele tratate de istorie ecleziastică românească și universală trebuie să amintim și activitatea lui Aloise Tăutu în domeniul dreptului canonic din care amintim colaborarea la Marea colecție de izvoare ale Dreptului canonic oriental (fontes-Series III), *Typis Poliglottis Vaticanis* în care a publicat: Vol. I: *De la sfântul Clement I la Celestin al III-lea (cea. 90-1198)*, Roma 1943, tom I și II; Vol. III: *Acta Honorii III et Greg. IX (1216-1241)*, Roma 1950; Vol. IV: *Acta Urbani IV, Clementis IV et Greg. X, (1261-1276)*, Roma 1954; Vol. V: *Ab Innoc. V ad Benedictum XI (1276-1304)*, Roma 1954; Vol. VI: *Excerpta acta conciliorum oecumenicorum*, Roma 1944; Vol. VII: *Actele lui Clement al V-lea (1305-1314)*, Roma 1955, Tom I; Vol. VII: *Actele lui Ioan al XXII-lea (1317-1334)*, Roma 1952, Tom II.; Vol. VIII: *Actele lui Benedict al XII-lea (1334 -1342)*, Roma 1960; Vol. IX: *Actele lui Clement al VI-lea (1342-1352)*, Roma 1960; Vol. X: *Actele lui Inocențiu al VI-lea (1352-1362)*, Roma 1961; Vol. XI: *Actele lui Urban al V-lea (1362-1370)*, Roma 1964; Vol. XII: *Actele lui Gregorie al XI-lea (1370-1378)*, Roma 1966; Vol. XIII: *Actele lui Urban al VI-lea, Bonifaciu al IX-lea, Inocențiu al VII-lea, Gregorie al XII-lea (1378-1415)*, Roma 1970, Tomul I; Vol. XIII: *Actele lui Clement al VII-lea, Benedict al XIII-lea, Alexandru al V-lea, Ioan al XXIII-lea (1378-1415)*, Roma 1971, Tomul II.

⁶⁸ A se vedea în rev *Perspective*, nr. 1 (13) iulie-septembrie, 1981 anul IV, Munchen, articolul semnat O.B. (Octavian Bârlea) intitulat Msgr. dr. Aloise Tăutu, p. 25-27

⁶⁹ Cf. Dimitrios Salacas, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Ed. Dehoniane, Roma 1993 p. 47

PROBLEMA BOTEZULUI ÎN DREPTUL CANONIC DIN
BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ PÂNĂ ÎN SECOLUL XX

cadru editurii Presa universitară clujeană. Ca o particularitate a acestei ediții semnalăm faptul că textul românesc este prezentat în paralel cu cel original latin, iar la fiecare canon unde a fost cazul autorul a introdus între paranteze canonul corespondent din CIC arătând, după caz egalitatea, diferența sau corespondența cu codul latin. Pentru această lucrare am folosit ediția a doua.

Problema generală a sacramentelor este tratată în *CCBO* începând cu titlul XVI Despre cultul divin și mai ales despre sacramente can. 667-674. Între chestiunile generale tratate de aceste canoane se numără o definiție a noțiunii de sacrament și a respectării prescrierilor Bisericii cu privire la ele (can. 667), despre cultul public și privat și cine reglementează aceasta (can. 688); rolul autorității supreme a Bisericii în definirea celor ce se cer pentru validitatea sacramentelor (can. 669); asistarea credincioșilor catolici la cultul divin a altor creștini și modul în care credincioșii necatolici pot fi ajutați să celebreze în mod demn cultul divin (can. 670); cui se pot administra licit sacramentele de către slujitorii catolici (can. 671); botezul, mirul și hirotonirea nu pot fi repetate decât în cazul dubiului prudent (can. 672); celebrarea sacramentelor și în special a liturghiei să fie făcută cu participarea activă a credincioșilor creștini (can. 673); respectarea prescripțiilor cărților liturgice proprii Bisericii în celebrarea sacramentală (can. 674)

Problema botezului este tratată în *CCBO* în același titlu XVI Despre cultul divin și mai ales despre sacramente, în cap. I intitulat Despre botez, începând cu can. 675 și până la can. 691.

Primul canon (675) tratează în două paragrafe problema materiei care aparține naturii și a cuvintelor ce constau în *invocarea numelui lui Dumnezeu Tatăl și al Fiului și al Spiritului Sfânt* dar și a efectelor acestui sacrament care constau în eliberarea omului de păcat și regenerarea lui la o viață nouă în care este îmbrăcat în Cristos și introdus în Biserica Sa care este Corpul. Paragraful § 2 al aceluiași can. 675 indică faptul că numai prin conferirea botezului omul devine capabil de a primi și celelalte sacramente.

O a doua chestiune ridicată de *CCBO* vizează validitatea botezului de necesitate (can. 676) îndeplinind numai ceea ce este necesar pentru validitate.

Canonul 677 la par. 1 vorbește despre ministrul sacramentului care este sacerdotul, însă atrage atenția că administrarea ține de competența parohului propriu a celui ce urmează să fie botezat ori a altui sacerdot care trebuie să respecte hotărârile dreptului particular și care trebuie să aibă încuviințarea parohului sau a ierarhului locului, în caz de necesitate considerându-se că acest accept se poate presupune în mod legitim. Paragraful 2 precizează că în același caz al necesității botezul poate fi administrat în mod valid și de către diacon, un alt cleric, un membru al unui institut de viață consacrată, orice credincios creștin, iar în lipsa oricărui dintre ei chiar și tatăl sau mama pot administra acest sacrament, cu condiția, pentru fiecare din cei amintiți, să cunoască modul de a boteza. Trebuie precizat aici că acest canon este diferit de can. 861 din CIC. Paragraful 1 al can. 678 readuce în discuție faptul că nimeni nu poate administra botezul pe teritoriul altcuiva fără permisiunea corespunzătoare, permisiune care nu poate fi refuzată de paroh pentru un sacerdot al altei Biserici *sui iuris*. Paragraful 2 al aceluiași canon aduce în discuție situația în care nu există paroh al

Bisericii *sui iuris* într-o comunitate ce are credincioși ai acelei Biserici, în acest sens sarcina de a desemna un preot care să administreze botezul îi revine episcopului locului.

La întrebarea cine este capabil să primească botezul *CCBO* răspunde prin can. 679 care este identic cu can. 864 din CIC și afirmă că este capabil să primească botezul oricare om care nu a fost botezat. Can. 680 amintește de feții abortivi – dacă sunt vii – este posibil să fie botezați, acest canon fiind identic cu can. 871 din CIC.

Condițiile pentru liceitatea botezului unui copil sunt expuse în can. 681 par. 1-5. Punctul 1 din par. 1 amintește că trebuie să existe speranța educării în credința catolică a copilului, iar punctul 2 vorbește de consimțământul părinților, fie și unuia dintre ei, fie a celui ce ține locul părinților. Paragraful 2 rezolvă dilema copiilor abandonati despre care nu se știe cu certitudine dacă au primit botezul, aceștia vor fi botezați fără să se specifice însă de către canon dacă sub condiție sau dacă deplin. În par. 3 este pusă problema celor care din copilărie sunt lipsiți de uzul rațiunii: aceștia vor fi botezați ca și copiii. Paragraful 4 din can. 681 este asemănător cu par. 2 din can. 868 din CIC și precizează că, dacă *copilul, fie din părinți catolici, fie chiar și din părinți necatolici, care se găsește într-un asemenea pericol de moarte încât se consideră, în mod prudent, că va muri înainte de a ajunge la uzul rațiunii, se va boteza în mod licit*⁷⁰. Ultimul paragraf al acestui canon (§ 5) aduce în discuție situația copiilor proveniți din părinți necatolici care pot fi botezați în mod licit dacă părinții sau cel puțin unul din ei ori cel care înlocuiește părinții cer acest lucru și dacă le este imposibil din punct de vedere fizic sau moral să ajungă la slujitorul lor propriu.

Canonul 682 par. 1-2 rezolvă problema condițiilor ce trebuie îndeplinite de adult pentru a primi botezul. Astfel în par. 1 se specifică necesitatea manifestării voinței de a primi botezul precum și instruirea în adevărurile de credință și trezirea în suflet a unei păreri de rău asupra păcatelor comise până la botez. Paragraful 2 indică situația cazului de necesitate în care se poate găsi adultul nebotezat și atunci se insistă pe cunoașterea principalelor adevăruri de credință și pe intenția de a primi sacramentul din partea celui nebotezat⁷¹ adevărilor de credință necesității. Botezul trebuie celebrat potrivit normelor liturgice a Bisericii *sui iuris* în care va fi înregistrat cel ce se botează amintește can. 683.

Rolul nașului este stabilit în can. 684 par 1-2 precum și în can. 685 par 1-3. Canonul 684 par. 1 insistă pe faptul că acela care se botează va avea cel puțin un naș⁷², iar par. 2 insistă pe faptul că nașul are rolul de a ajuta pe cel botezat atunci când devine matur să fie inițiat în creștinism și își va da silința ca acela botezat să ducă o viață creștină corespunzătoare îndeplinindu-și datoriile inerente acestui fapt⁷³. Pentru a îndeplini valid funcția de naș can. 685 insistă la fel ca și can. 874 din CIC pe următoarele condiții: să fi fost inițiat în cele trei sacramente: al botezului, al ungerii cu sfântul mir și al euharistiei; să aparțină Bisericii catolice; să aibă intenția să

⁷⁰ *Ibidem* p. 367

⁷¹ Acest lucru este similar cu par. 2 al can. 865 din CIC

⁷² A se vedea și can. 873 din CIC

⁷³ A se vedea și can. 872 din CIC

PROBLEMA BOTEZULUI ÎN DREPTUL CANONIC DIN
BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ PÂNĂ ÎN SECOLUL XX

îndeplinească această sarcină; să fi fost desemnat de însuși cel care se botează ori de părinții săi sau de tutori sau, în cazul în care aceștia lipsesc, să fie desemnat de către slujitor; nu pot fi însă nași tatăl sau mama sau soțul celui care se botează; și cel ce îndeplinește funcția de naș să nu fie pedepsit cu pedeapsa excomunicării, nici chiar minore, a suspendării, depunerii sau privării de dreptul de a îndeplini această sarcină de naș. Paragraful 2 al aceluiași can. 685 insistă pe faptul că pentru îndeplinirea licită a funcției de naș se cere vârsta prevăzută de dreptul particular al Bisericii *sui iuris* precum și trăirea unei vieți corespunzătoare credinței și funcției pe care și-o asumă. Următorul paragraf insistă pe faptul că pot fi admiși din motive întemeiate și credincioși orientali necatolici la funcția de naș cu precizarea că aceștia trebuie să fie însoțiți și de un naș catolic⁷⁴.

Obligativitatea celebrării cât mai urgente a botezului este dată de can. 686 par 1-2 care insistă pe urmărirea obiceiului legitim, dar și pe faptul că parohul are datoria de a se îngriji ca părinții și nașul celui ce se botează să fie instruiți asupra semnificației sacramentului, a obligațiilor ce decurg din sacrament fiind totodată pregătiți pentru celebrarea sacramentului⁷⁵.

Locul de celebrare a botezului este stabilit de can. 687 par. 1-2 care insistă pe faptul că, în afară de cazurile de necesitate, botezul se va celebra în biserica parohială⁷⁶, iar în casele particulare botezul poate fi administrat numai conform dreptului particular sau cu permisiunea ierarhului locului. În cazul în care nu există naș, celebrantul botezului va avea în vedere să fie prezent cel puțin un martor care să poată dovedi celebrarea botezului, afirmă can. 688⁷⁷.

Cât privește datoriile parohului, acestea sunt amintite în can. 689 par. 1-3 în care se afirmă că parohul locului trebuie să înregistreze degrabă în matricola botezaților numele celor botezați, menționând slujitorul, părinții și nașii, locul și ziua botezului și indicând totodată locul nașterii, Biserica *sui iuris* în care sunt înscrise botezații, precum și martorii, dacă sunt. Paragraful 2 insistă pe situația copiilor nelegitimi care trebuie înscrise pe numele mamei *dacă rezultă în mod public maternitatea sa, sau dacă mama o cere în mod spontan, în scris sau în prezența a doi martori; trebuie inclus de asemenea numele tatălui dacă paternitatea sa este dovedită cu vreun document public sau prin declarația sa făcută în prezența parohului și a doi martori; în celelalte cazuri se va înscrie numele botezatului fără să se dea vreun indiciu cu privire la numele tatălui sau al părinților*⁷⁸, iar în cazul în care copilul a fost adoptat atunci se va înscrie numele celor ce adoptă (cel puțin dacă așa se face în actul civil al regiunii) și al părinților naturali ținându-se cont și de dreptul particular.

În situația în care botezul nu a fost administrat de paroh și nici nu a fost prezent acesta la celebrare atunci celebrantul are obligația de a-l înștiința pe paroh

⁷⁴ A se vedea par. 3 din can. 685 din CCBO precum și can. 874 par. 2 din CIC

⁷⁵ În paralel cu can. 867 a) și 851, 2^o din CIC

⁷⁶ Similar cu can. 857 CIC

⁷⁷ Similar cu can. 875 CIC

⁷⁸ Acest paragraf este identic cu can. 877 din CIC

conform can. 690⁷⁹, iar pentru dovedirea botezului este suficientă declarația unui singur martor mai presus de orice suspiciune sau declarația aceluiași botezat bazată pe argumente fără dubii, mai ales dacă acela a primit botezul când nu mai era copil și aceasta în cazul în care nu se aduce vreun prejudiciu cuiva, amintește can. 691⁸⁰.

Nu putem încheia problema botezului în *CCBO* fără să nu amintim nimic despre conferirea sfântului mir, a cărui problemă este reglementată de can. 692-697. Canonul 692 amintește faptul că botezații trebuie „să fie unși cu sfântul mir, astfel încât, însemnați cu sigiliul darului Spiritului Sfânt, să fie făcuți martori mai potriviți și co-edificatori ai împărăției lui Cristos, iar can. 693 arată că sfântul mir este compus din ulei de măsline sau din alte plante și din arome și este confecționat numai de episcop, urmărindu-se dreptul particular conform căruia această putere este rezervată patriarhului⁸¹. Dreptul de a administra acest sacrament revine în Biserica orientală preotului, fie împreună cu sacramentul botezului, fie separat de acesta (can. 694), însă canonul următor 695 vine cu precizarea că ungerea cu mir trebuie administrată împreună cu botezul, exceptându-se cazul de necesitate însă și atunci trebuie administrat cât mai repede, iar în cazul când celebrarea ungerii cu sfântul mir nu se face împreună cu botezul și se face de către un alt slujitor acesta este dator să-l anunțe pe parohul locului. Cât privește ministrul mirului, can. 696 revine cu precizarea că toți preoții Bisericilor orientale pot administra în mod valid ungerea cu sfântul mir, fie unită cu botezul, fie separat, tuturor credincioșilor creștini ai oricărei Biserici *sui iuris*, chiar și ai Bisericii latine. Paragraful 2 al aceluiași can. 696 amintește faptul că credincioșii creștini ai Bisericilor orientale pot primi în mod valid ungerea cu sfântul mir chiar și de la preoții Bisericii latine în conformitate cu facultățile cu care aceștia sunt înzestrați, iar paragraful 3 mai adaugă că „oricare preot administrează în mod licit ungerea cu sfântul mir numai credincioșilor creștini ai propriei Biserici *sui iuris*; însă, în privința credincioșilor creștini ai altor Biserici *sui iuris*, aceasta este licită dacă este vorba de proprii supuși, de cei pe care îi botează cu alt titlu legitim sau de cei care se găsesc în pericol de moarte, rămânând neschimbate totdeauna convențiile stipulate între Bisericile *sui iuris*, în această materie”⁸².

Ultimul canon (697) ce face referire la conferirea mirului arată că pentru completarea inițierii sacramentale creștine este necesară primirea divinei euharistii care va fi administrată credinciosului creștin cât mai repede, după botez și ungerea cu sfântul mir, potrivit normelor dreptului particular al propriei Biserici *sui iuris*. Asupra acestui aspect însă ne vom opri mai pe larg în subcapitolul legat de *Instrucțiunile Congregației pentru Bisericile orientale* cu privire la aplicarea normelor *CCBO*.

Codul canoanelor Bisericilor orientale mai face câteva precizări în titlul XVII privitoare la primirea celor botezați necatolici care vin în comuniune cu Biserica catolică. Această situație este reglementată de can. 896-901. Canonul 896 precizează că aceia care sunt botezați în Bisericile sau comunitățile necatolice și doresc din proprie

⁷⁹ Similar cu can. 878 CIC

⁸⁰ Același lucru este amintit și de can. 876 din CIC

⁸¹ A se vedea și can. 880 par. 2 din CIC

⁸² Cf. *CCBO* can. 696 op. cit. p. 375

PROBLEMA BOTEZULUI ÎN DREPTUL CANONIC DIN
BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ PÂNĂ ÎN SECOLUL XX

inițiativă să vină în comuniune cu Biserica catolică să nu fie puși la îndeplinirea unor datorii mai mari decât cele necesare. Credincioșii care provin din Bisericile orientale necatolice vor fi primiți numai prin simpla profesiune de credință catolică după ce în prealabil s-a făcut o pregătire doctrinară și spirituală în funcție de condiția fiecăruia afirmă can. 897. Canonul 898 amintește în par. 1 că „Episcopul oricărei Biserici orientale necatolice poate fi primit în Biserica catolică, în afară de pontiful roman, și de către patriarh, cu consimțământul sinodului episcopilor Bisericii patriarhale, sau de către mitropolitul Bisericii mitropolitane sui iuris, cu consimțământul consiliului ierarhilor, iar în par. 2 se specifică că dreptul de a primi în Biserica catolică pe oricare altul, îi revine ierarhului locului sau, dacă așa prevede dreptul particular, chiar și patriarhului. Paragraful 3 amintește că dreptul de a primi individual pe laici revine parohului și aceasta în cazul în care dreptul particular nu i-ar interzice acest lucru. Canonul 899 reglementează primirea clericilor din Bisericile orientale necatolice care pot să-și exercite ordinul sacru respectând normele stabilite de autoritatea competentă, precizându-se totodată că episcopul nu-și poate exercita în mod valid puterea de conducere decât cu consensul papei care este capul colegiului episcopilor. Nu pot fi primiți cei care nu au împlinit paisprezece ani fără acordul părinților (can. 900 par. 1) iar cei care din cauza primirii ar aduce inconveniente grave Bisericii să fie amânați exceptându-se pericolul morții amintește par. 2. Canonul 901 reglementează primirea credincioșilor necatolici care nu provin din Biserica orientală și care pot fi primiți în Biserica catolică, urmărindu-se normele date în canoanele anterioare, cu referințele de rigoare, cu condiția să fie botezați valid.

7. Sacramentul botezului în *Instrucțiunile Congregației pentru Bisericile răsăritene*

Aplicarea normelor liturgice în Bisericile orientale, și aici mă refer la cele aflate sub cortina de fier după 1945, a avut de suferit din cauza scoaterii acestora în afara legii în State precum România, Ungaria, Slovacia și Ucraina. Celebrarea sacramentală a trecut de la oficierea publică la cea privată, ascunsă de ochii vigilenți ai represiunii comuniste, aceasta a dus la menținerea în practica uzuală doar a elementelor necesare în aplicarea unui sacrament, fastul ritualic fiind trecut în planul secund, drept pentru care după apariția dreptului canonic al Bisericilor orientale s-a impus și apariția unor norme de aplicare a acestuia pentru bisericile *sui iuris* cărora acest cod canonic le era destinat.

Fidelă păstrării tradițiilor ecleziastice, Biserica catolică prin vocea autorizată a „sfântului conciliu ecumenic confirmă și laudă și, dacă e cazul, dorește să fie restabilită vechea disciplină în vigoare în Bisericile răsăritene în privința sfintelor taine și practica celebrării și administrării lor”⁸³. În continuarea aceluiași document conciliar *Orientalium Ecclesiarum* în numerele 13-18 sunt date câteva sugestii de care trebuie să se țină cont în mod necesar în celebrare. Aceste precizări s-au conturat și în canoanele CCBO. Conciliul Vatican II insistă pe păstrarea vechii discipline și cere în mod categoric ca vechea disciplină sacramentală să fie restabilită acolo unde aceasta s-ar fi pierdut, însă

⁸³ Cf. CV II, Decretul despre Bisericile răsăritene catolice *Orientalium Ecclesiarum*, 12.

cu prudență și într-un mod progresiv „chiar dacă ar fi vorba de modificarea deciziilor luate de sinoade sau de îndepărtarea de indicații date, în diferite timpuri și din diferite motive, de dicasterii ale Sfântului scaun”⁸⁴.

Potrivit can. 673 al *CCBO* celebrarea sfintelor taine este o acțiune a Bisericii, a adunării tuturor membrilor celebrării poporului lui Dumnezeu, a Trupului lui Cristos „bine alcătuit și bine articulat, prin toate legăturile, potrivit lucrării proprii fiecăruia din mădulare” (Ef. 4,16), lucru ce implică în mod direct angajarea activă a tuturor credincioșilor în celebrarea sacramentală. Potrivit can. 667 al *CCBO* Biserica are datoria de a distribui sacramentele „pentru a împărtăși sub un semn vizibil tainele lui Cristos”, deoarece din aceste sacramente „Domnul nostru Isus Cristos îi sfințește pe oameni în virtutea Sfântului Spirit pentru ca să devină, într-un mod deosebit și singular, închinători adevărați ai lui Dumnezeu Tatăl și îi altoiește sieși și Bisericii, Trupul său”⁸⁵. Rolul lor este acela de a face cunoscut planul lui Dumnezeu și „ca toate să fie iarăși unite în Cristos, cele din ceruri și cele de pe pământ” (Ef. 1,10), iar noi oamenii să fim sfinți „sfinți și fără de prihană în fața lui întru iubire” (Ef. 1, 4).

Trecând la problematica sacramentelor de inițiere creștină, Congregația pentru Bisericile răsăritene lansează o dezbateră utilă pentru timpurile noastre și anume aceea a legăturii dintre sacramentele inițierii creștine. În acest context e bine de știut că *CCBO* se detașează de „tradițiile” frecvente și legislațiile particulare ale Bisericilor orientale din ultimele secole și afirmă în mod răspicat vechea disciplină a legăturii strânse ce există între cele trei sacramente ale inițierii și modul de celebrare a lor, care trebuie să fie „unitară și indivizibilă a intrării în trăirea în Cristos, în comunitatea care trăiește în El”. Această intrare începe cu primul imbold spre credință și își atinge punctul său culminant în taina pascală căci în moartea lui Cristos suntem cufundați pentru ca apoi să înviem întru învierea sa prin care devenim fiii lui Dumnezeu și temple ale Spiritului Sfânt. Canoanele 695 și 697 prescriu administrarea împreună sau la mică distanță a sacramentelor botezului, mirului și euharistiei, și în conformitate cu practica Bisericii antice „credinciosul care primea darul escatologic al Spiritului celui înviat accepta ca același Spirit să realizeze în persoana lui asemănarea cu Cristos Domnul. Renașterea baptismală întru fii ai lui Dumnezeu, moștenitori ai împărăției, îndreptățiți, răscumpărați și sfințiți, implica integrarea cu drepturi depline în poporul lui Dumnezeu. «Semnul» suprem al acestui eveniment era primirea la ospățul împărăției. O asemenea taină nedespărțită era, așadar, conferită în mod necesar, cu maximă coerență, într-un unic context celebrativ”⁸⁶, prin aceasta credinciosul fiind recunoscut ca atare cu toate drepturile și funcțiunile pe care noua sa viață în Cristos și întru Spiritul Sfânt le implica, fără nicio excepție. O poziție interesantă a fost emisă de Congregația pentru Bisericile orientale vizavi de problema aceasta în Biserica apuseană amintind că din „cauze istorice și culturale această practică a fost abandonată de

⁸⁴ Cf. Congregația pentru Bisericile răsăritene, *Instrucțiune pentru aplicarea normelor liturgice ale Codului canoanelor Bisericilor răsăritene*, Libreria Editrice Vaticana, p. 37 (lucrarea nu are trecut data editării, dar credem că data tipăririi ei în România s-a făcut după 1996)

⁸⁵ *Ibidem*

⁸⁶ *Ibidem*, p. 39

PROBLEMA BOTEZULUI ÎN DREPTUL CANONIC DIN
BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ PÂNĂ ÎN SECOLUL XX

Biserica apusului iar inițierea baptismală a fost conferită copiilor în diferite momente succesive. Vechea uzanță s-a păstrat neatinsă, în schimb, în mod neîntrerupt în Răsărit. Acesta legătură este atât de puternică încât, cu termenul de «botez» se înțeleg, de obicei, toate cele trei faze ale inițierii creștine: acesta este titlul care le este atribuit în multe euhologii în manuscris sau tipărite⁸⁷. În această *mea culpa* a Congregației se amintește și faptul că în Bisericile răsăritene catolice această practică a inițierii a fost schimbată în ultimele secole „sub presiuni externe... străine unui progres organic” și insistă pe faptul ca, acolo unde s-a pierdut, să se revină la practica tradițională; aplicarea normelor prescrise de CCBO cer o „adevărată reformă, analoagă cu cea cerută Bisericii latine în constituția conciliară despre cultul liturgic”. Numai că o asemenea reformă nu poate fi făcută fără un studiu aprofundat al practicii vechi, așa cum rezultă din manuscrisele și tipăriturile vechi transmise de Bisericile catolice orientale și se insistă și pe atenția care trebuie dată și cărților în uz din Biserica ortodoxă și de practica în uz la ortodocși. Această cercetare trebuie dublată și de o instruire pentru cler, teologi și credincioși pentru a fi înțelese motivațiile unei restaurări a vechii discipline, iar ca o grijă deosebită se cere să se pună accent și pe „catehetizarea progresivă necesară copiilor nou-inițiați, imediat ce aceștia vor fi capabili să se apropie de înțelegerea tainelor credinței, și să se prelungească până când aceștia vor ajunge la maturitate”. Această cateheză constituie un element prețios pentru că îi introduce pe copii în viața Bisericii cu o „inițiere nu atât prin noțiuni sau rațională, ci eficace; îi cuprinde într-o climă celebrativă, unde gesturile care se săvârșesc îi introduc în mod real în realitățile cele nevăzute. Întregul proces va cere un efort creativ pentru a situa noua practică în contextul vieții actuale. Este vorba de o intervenție nu ușoară, dar indispensabilă, dacă se dorește într-adevăr revitalizarea patrimoniului propriu, în avantajul Bisericii universale⁸⁸.

După această introducere în problematica sacramentelor inițierii creștine *Instrucțiunile* trec la semnificația teologică a fiecărui sacrament al inițierii în parte. Primul sacrament abordat, așa cum era firesc, a fost cel al botezului prin care „persoana este eliberată de păcat, renăscută la viața cea nouă, îmbrăcată în Cristos și încorporată Bisericii” așa cum reiese și din canonul 675 §1 al CCBO. Ungerea cu sfântul mir „însemnată cu pecetea darului Spiritului Sfânt”, potrivit canonului 692 al aceuiași CCBO. Și pentru ca inițierea să fie desăvârșită trebuie împlinită și prin primirea euharistiei, „taină nu numai a comuniunii individuale cu Cristos, capul trupului mistic, dar și a comuniunii între toți credincioșii, membri ai trupului care trăiește o nouă viață în El”; „această taină îl duce pe creștin la desăvârșire, o desăvârșire în care potrivit sf. Pavel nu mai trăiește el ci Cristos trăiește în el (cf. Gal. 2,20). Ca o concluzie ce se impune la semnificația fiecărui sacrament al inițierii este că „celebrarea sacramentală a inițierii creștine este gestul văzut care conferă darul bunăvoinței dăruite de Tatăl ceresc oamenilor în Fiul său întrupat și împărtășește viața

⁸⁷ *Ibidem*, p. 40, iar pentru a-și susține opinia congreagația face trimitere în *Instrucțiuni*, la exemplul *Tradiției apostolice* a lui Hipolit (*SCb* 11) în jurul anului 217 și la catehezele baptismale ale părinților din răsărit și din apus, respectiv catehezele mistagogice succesive.

⁸⁸ *Ibidem* p. 41

veșnică celui care ascultă cuvântul lui Cristos și crede în cel care l-a trimis” (cf. In. 5, 24).

Pentru botez un rol determinant îl are pregătirea candidatului pentru sacrament dar și importanța nașului. Pregătirea este un lucru prescris atât de ritualurile răsăritene cât și de cele apusene, iar aceasta trebuie să exprime în mod gradual, pozitiv drumul candidatului către Cristos mai întâi prin unirea cu acesta după ce a făcut în prealabil lepădarea de Satana și de forțele răului. Acest argument este susținut și de omiliile baptismale ale sfântului Ioan Gură de Aur sau ale lui Teodor de Mopsuestia⁸⁹, care subliniază urgența acestei dimensiuni a inițierii în tainele lui Cristos.

Formulele rituale „trebuie să corespundă unor dispoziții concrete ale candidaților, fie ale lor personale, dacă este vorba de adulți, fie ale celui care se face garant al acestora și va trebui să asigure o educație creștină, dacă este vorba de copii⁹⁰. În acest sens obiceiul străvechi este ca acela care se pregătește pentru Botez să aibă cel puțin un naș, ce are obligația de a prezenta candidatul și de a se strădui ca, după inițierea sa, acesta „să ducă o viață creștină și să împlinească cu fidelitate obligațiile inerente care izvorăsc din acesta” după cum prescrie can. 684 din *CCBO*. În alegerea nașului, parohul, potrivit can. 686 §2 din *CCBO*, „să se îngrijească pentru ca părinții copilului care trebuie botezat, ca și cei care își vor asuma rolul de naș să fie instruiți corespunzător asupra semnificației acestei sfinte taine și asupra obligațiilor care izvorăsc din ea și să fie bine pregătiți pentru celebrarea tainei”.

Fazele ritualului inițierii trebuie să fi distincte, însă trebuie ținut cont că azi în majoritatea cazurilor, atât în Biserica catolică de rit oriental, cât și în Bisericile orientale necatolice, ritul botezului este celebrat împreună cu riturile pregătitoare acestuia însă Congregația insistă în *Instrucțiunii* pentru readucerea în uz a vechii distincții în timp dintre etapele pregătitoare și celebrarea propriu-zisă a Botezului mai ales în cazul botezului adulților.

Cât privește problema ministrului sacramentului, este amintit faptul că în Bisericile orientale există o diferență majoră față de Biserica latină întrucât potrivit *CCBO*, can. 677 §1, botezul este rezervat celui care este îmbrăcat cu harul preoției adică episcopilor și preoților, excluzându-se diaconii, cărora li s-au pus mâinile „nu spre preoție, ci pentru slujire”⁹¹, pe când în Biserica apuseană acesta este permis și diaconilor. Se mai precizează că în caz de necesitate botezul mai poate fi administrat licit în conformitate cu precizările can. 677 §2 din *CCBO*, de către diaconii, și clericii, membrii institutelor de viață consacrată și chiar și de „orice alt credincios creștin”; și aici existând o diferență față de Biserica Apuseană și precizarea can. 861 din *CIC*⁹². Pentru integrarea în comunitatea eclezială se face precizarea în *CCBO* că

⁸⁹ Cu privire la Teodor de Mopsuestia (350/355-428) episcop de Mopsuestia trebuie precizat că după moartea sa doctrina i-a fost condamnată treisprezece decenii mai târziu la conciliul ecumenic V de la Constantinopol din 553

⁹⁰ În acest sens trebuie urmărite dispozițiile can. 682 și 681 §1,1° din *CCBO*.

⁹¹ A se vedea *Constitutiones Ecclesiae aegyptiacae* III, 2, *apud* CV II în Constituția dogmatică despre Biserica *Lumen gentium*, 29.

⁹² A se vedea *CIC* can. 861 §2

PROBLEMA BOTEZULUI ÎN DREPTUL CANONIC DIN
BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ PÂNĂ ÎN SECOLUL XX

„administrarea sa este de competența (...) parohului propriu al celui care se botează sau a unui alt preot, cu permisiunea parohului sau a ierarhului locului” can. 677 § 1 iar canonul următor 678 § 1 amintește că „nimănui nu îi este permis să administreze Botezul în teritoriul altuia fără permisiunea cuvenită”.

O altă chestiune amintită de *Instrucțiunile* atinge problema primirii botezului în ritul propriu, doar în situații cu totul particulare și cu aprobarea autorităților competente se poate face derogare de la această regulă fiind „nerecomandată practica de a cere botezul într-un alt rit decât cel propriu din motive de ordin estetic, de prietenie cu celebrantul etc”⁹³. Atunci când lipsește celebrantul de rit propriu potrivit can. 683 din *CCBO* se spune că „botezul trebuie să fie celebrat conform prescripțiilor liturgice ale Bisericii căreia cel care se botează trebuie să fie înscris după normele dreptului”.

Din elaborarea *Instrucțiunilor* nu a fost omisă nici problema ritualului administrării botezului, care trebuie să fie integral, și cere autorităților competente din Biserică să elaboreze indicații pentru a se evita prescurtările dăunătoare cu privire la riturile prebaptismale atât de expresive, precum cel pregătitor al exorcismelor și al lepădării de Satana, al binecuvântării apei și a uleiului, al ungerilor pre-baptismale și cel de încheiere, al îmbrăcării post-baptismale. Cât privește felul administrării botezului este amintit că în multe cărți liturgice administrarea botezului se face prin ritualul triplei scufundări și de aceea se insistă pe reintroducerea acestuia în cultul bisericilor orientale și aceasta deoarece și în Biserica apuseană se încurajează acest lucru prin prescripțiile CIC⁹⁴. Congregația pentru Bisericile orientale consideră că renunțarea la practica triplei scufundări s-a făcut din cauza comodității și „de aceea, autoritățile competente să caute modalitățile de a-l restabili, cu prudență, dar și cu zel”⁹⁵.

Începând cu poziția 49 a *Instrucțiunilor*, se trece la semnificația celui de al doilea sacrament din inițierea creștină care este mirungerea sau confirmarea. Se specifică însă că numele de mirungere este dat în *CCBO* can. 692-697 iar cea de Confirmare este dată de CIC și că aceste denumiri corespund probabil unor *înțelegeri tradiționale identice în esență, dar accentuate în mod diferit: de fapt, fiecare insistă preferențiar asupra unui aspect și subliniază, în Bisericile răsăritene, inițierea desăvârșită în taina lui Cristos, iar în Biserica latină – capacitatea pe care persoana a câștigat-o de a mărturisi propria credință*. Canonul 692 al *CCBO* insistă pe faptul ca ungera să fie făcută cu impunerea mâinii, spre deosebire de prescripțiile liturgice impuse de can. 880 § 1 pentru Biserica latină.

Cât privește administrarea mirungerii se specifică în can. 694 al *CCBO* că „potrivit tradiției Bisericilor răsăritene, mirungerea se administrează, fie împreună cu botezul, fie separat, de către un presbiter”, iar în can. 696 §1 se amintește că „toți presbiterii Bisericilor răsăritene pot să o administreze valid, fie împreună cu botezul, fie separat, tuturor credincioșilor oricărei Biserici *sui iuris*, inclusiv credincioșilor Bisericii latine”, însă în cazul administrării la credincioși latini se cer două lucruri,

⁹³ *Instrucțiune pentru aplicarea...*, p. 43

⁹⁴ CIC can. 854

⁹⁵ Cf. *Instrucțiune pentru aplicarea...*, p. 44

discreție și acordul prealabil al ierarhilor locali ai acelei Biserici. Dacă în Biserica latină administrarea mirului în mod ordinar o face episcopul potrivit can. 882 al CIC și chiar și presbiterul care a primit această facultate „în virtutea dreptului universal sau din permisiunea specială a autorităților competente”. Această diferențiere dintre cele două tradiții despre administrarea mirului trebuie căutată în condițiile istorice diferite în care s-au născut cele două tradiții. În Biserica orientală sfințirea mirului este rezervată exclusiv episcopului sau, după normele dreptului particular, exclusiv patriarhului⁹⁶.

Pentru ca să fie deplinătate în conferirea sacramentelor inițierii *Instrucțiunile* vin cu precizări asupra can. 697 al CCBO în care se prescrie ca euharistia să se administreze imediat după botez și mirungere în conformitate cu disciplina fiecărei biserici *sui iuris*. O asemenea precizare desigur pentru Biserica română unită cu Roma a născut multe dezbateri mai ales în cadrul conciliului provincial IV dar cu siguranță polemicile vor continua și după aprobarea lucrărilor acestui conciliu. Canonul 710 al CCBO reia problema participării la euharistie a copiilor de curând botezați și recomandă ca la administrarea acesteia să se observe indicațiile cărților liturgice ale propriei Biserici *sui iuris*, însă în acest sens s-ar impune o reîntoarcere la vechile cărți liturgice de debut de secol XVIII, și la precizările acestor scrieri în această materie. *Instrucțiunile* insistă pe rolul autorităților competente de a adopta măsurile potrivite pentru a se putea reveni la practica anterioară conformă cu propria tradiție a fiecărei biserici *sui iuris* în parte. În cazul lipsei unor asemenea precizări în cărțile rituale se sugerează de către Congregația pentru Bisericile orientale să se urmărească unele sugestii pe această problemă din practica Bisericilor ortodoxe. Se mai insistă ca administrarea sfintei euharistii la copii să nu se limiteze numai la momentul inițierii, ci ea trebuie să continue pentru a ajuta la creșterea lor spirituală ce îi va duce gradual, prin harul și pedagogia tainei, pentru a crește „până la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Cristos” Ef. 4,13.

Nu putem să nu constatăm o schimbare de atitudine a Congregației pentru Bisericile orientale vizavi de chestiunea arătată, dacă luăm în considerare doar pozițiile față de această situație, din urmă cu un secol și jumătate și până la conciliul Vatican II. Credem că această *Instrucțiune* se înscrie într-un plan mai amplu de revigorare a ecumenismului cu Bisericile orientale necatolice, prin intermediul Bisericilor orientale catolice, percepute ca o punte de unire în acest context, unire ce se poate contura și pe baza revenirii Bisericilor catolice orientale la anumite tradiții de care acestea s-au debarasat în urma progresului organic din decursul secolelor. Revenirea și renunțarea la anumite practici din aceste Biserici considerate *preluări și comodități* nu se va putea realiza atât de simplu întrucât anumite aspecte țin și de ieșirea din uz datorată progresului social, economic și cultural al societăților unde se găsesc aceste Biserici orientale catolice. Orice modificare rituală poate fi considerată și o imixtiune și o perturbare a unor cutume impuse de unul, două sau chiar trei secole, însă până la apariția unui drept propriu al Bisericii române unite și până la apariția lucrărilor

⁹⁶ A se vedea can. 693 din CCBO

PROBLEMA BOTEZULUI ÎN DREPTUL CANONIC DIN
BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ PÂNĂ ÎN SECOLUL XX

conciliului provincial IV ne este greu de spus ce și cât din aceste *Instrucțiuni* vor fi fost preluate și vor fi fost aplicate și în Biserica română unită.

Concluzii

Istoria botezului oglindește istoria Bisericii. Practicile și teologia botezului (excepție pentru începuturile normative) sunt influențate și de forma și de auto-înțelegerea Bisericii din epoca respectivă, cu atât mai mult de modelul epocal al deciziei personale de a crede și de legăturile sociale. Concepția despre botez se sedimentează, deci, în liturgia baptismală și este, la rândul său, influențată de liturgic. Aceasta este valabil în special pentru primele secole, în care teologia baptismală se dezvoltă în strânsă legătură cu cateheza baptismală. De aceea, tratarea dezvoltării istorice a botezului trebuie să țină cont, cel puțin în linii mari, și de mediul istoric, adică de imaginea Bisericii și a liturgicii.

A se converti la creștinism însemna în antichitate a intra într-o societate alternativă și a renunța la multe moduri de a acționa considerate normale în sânul restului societății. Botezul era văzut ca o cotitură foarte exigentă a vieții, cum o dovedesc multe instrucțiuni ale *Tradiției apostolice* a lui Hipolit (către anii 215), care ne informează amănunțit asupra practicii romane a inițierii spre sfârșitul sec. II: înainte de a fi admiși, candidații la catehumenat erau întrebați despre motivele care i-au determinat pentru a avansa o asemenea cerere. Gladiatorii și instructorii lor, recruții și funcționarii, sculptorii de imagini de idoli, actorii, prostituatele etc., dacă voiau să devină creștini trebuiau să-și abandoneze profesiile sau nu erau admiși la catehumenat, în timp ce învățătorii trebuiau să-și sfătuiască să nu-și mai continue activitatea. În timpul unui catehumenat de trei ani candidații trebuiau să practice viața creștină. Înainte de a-i admite la ultima fază a pregătirii pentru botez, comunitatea le examina conduita pentru a vedea dacă „au trăit devotați în perioada catehumenatului, cinstind văduvele, vizitând bolnavii, practicând faptele bune”.

Cotitura vieții e subliniată și în acțiunile liturgice. La profesiunea de credință baptismală *Credo* se adaugă, în sec. II, abjurarea: „Renunț”. Diferite exorcisme și ungerea cu uleiul exorcismului sunt îndreptate împotriva influenței răului, întregul proces al inițierii este o lungă despărțire de vechea viață și o treptată introducere în viața comunității.

Inițierea atinge, adesea, punctul său culminant în noaptea pascală. După ce a vegheat împreună și după ce s-au rugat dimineața asupra apei (dacă este posibil, curgătoare), candidații își depun hainele, femeile chiar bijuteriile de aur și argint, pentru că nimeni nu poate coborî în apă „îmbrăcând ceva străin”. Un presbiter îl prinde de mână pe fiecare candidat și-l face să repete: „Renunță la tine, Satana, la toate îngâmfările tale și la toate operele tale”. Odată coborâți în apă, ministrul îl întreabă pe candidat despre credința sa în Tatăl, în Fiul și în Spiritul Sfânt, adresându-i trei întrebări, la care candidatul răspunde zicând: „Cred”, după care este botezat. Odată ieșiți din apă și re-îmbrăcați, neo-botezații primesc punerea mâinilor din partea episcopului în biserică și sunt unși cu uleiul mulțumirii. Se roagă, deci, pentru prima oară împreună cu comunitatea și își dau sărutarea păcii, ceea ce până atunci nu putea face, „pentru că sărutarea lor nu era încă sfântă”.

Liturgica este în consonanță cu teologia botezului: el înseamnă, mai ales, părăsirea celor vechi, trecerea Mării Roșii, intrarea în pământul cel nou. „Era necesar a urca prin apă pentru a primi viața; n-ar fi putut intra în împărăția lui Dumnezeu, dacă nu și-ar fi depus moartea vieții lor anterioare... Coboară în apă morți și urcă din nou vii”. Origene vorbește despre botez ca un exod, o părăsire a vieții precedente, trecere la o nouă viață.

Ca eclesiologia, așa și teologia botezului prezintă puternice culori eshatologice și pneumatologice: botezul este trecerea la comunitatea iluminată și animată de Spiritul lui Dumnezeu a celor care așteaptă viața lumii viitoare. Motivele biblice predilecte sunt spălarea de cel vechi, nașterea la o viață nouă și iluminarea prin opera Spiritului.

Concepția pneumatologică a Bisericii și a botezului, accentuată în special în Africa, răzbate și dintr-o discuție asupra *validității botezului administrat de eretici*: creștinii care au fost botezați într-o sectă eretică sau schismatică, trebuie re-botezați când se convertesc la Biserica catolică? Asupra acestui punct s-a instaurat o practică diferită încă din sec. II: în Africa și în vaste regiuni ale orientului se considera că ereticii nu posedă Spiritul și nu puteau, deci, nici să-l comunice; prin urmare, botezul administrat de ei e nul și, când se convertesc, trebuie re-botezați. La Roma și la Alexandria se punea mai puțin accent pe darul Spiritului și mai multă forță pe numele lui Cristos, care a fost invocat asupra botezatului și, de aceea, se recunoștea botezul administrat în afara Bisericii și se primea convertiții prin punerea mâinilor. Ulterior Augustin a făcut deosebire între validitatea și eficacitatea botezului și a impus, astfel, în aria Bisericii occidentale, practica romană.

Mai puternic decât aspectul eshatologic și pneumatologic apare acum în prim plan cel cristologic. Aceasta rezultă în mod special clar din faptul că Rom 6,1-11 devine textul biblic fundamental în cateheza baptismală: botezul este participarea la misterul pascal al lui Isus Cristos. În această direcție sunt acum interpretate elementele, care se adresează tuturor simțurilor, ale liturgiei baptismale a Bisericii vechi: „Ați fost conduși la baia sfântă a botezului divin, așa cum Cristos a fost depus de pe cruce în mormântul din apropiere”. Tripla scufundare (alături de permanenta sa interpretare trinitară) devine imaginea celor trei zile și trei nopți petrecute de Cristos „în sânul pământului”. Izvorul baptismal devine imaginea mormântului lui Cristos, coborând în izvor se imita moartea și îngroparea lui Cristos: botezatul a murit și a înviat cu Cristos. „Așa aceea salutară devine pentru voi în același timp mormânt și mamă” spune Ciril al Ierusalimului. „Imaginea” înseamnă aici „participarea” pe calea „imitării”.

Mai puternic decât aspectul etic al cotiturii vieții este acum aspectul mistagogic al identificării în misterul lui Cristos. Marile cateheze baptismale din sec. IV (în Orient: Ciril al Ierusalimului; în Occident: Ambroziu al Milanului) sunt ținute numai la botezul primit. Aceasta are (ca disciplina arcanii în general) un motiv psihologic și pedagogic: trebuie experimentat misterul înainte de a-l putea explica. O explicație preventivă i-ar lipsi pe botezați de deschiderea față de eveniment și, deci, de experiența misterului.

Cât de importantă consideră *Ambroziu* unirea cu Cristos rezultă din insistența sa asupra uzanței spălării picioarelor după botez, uzanță practică la Milan. El justifică cu

PROBLEMA BOTEZULUI ÎN DREPTUL CANONIC DIN
BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ PÂNĂ ÎN SECOLUL XX

vigoare astfel de practici în confruntare cu Roma care nu cunoaște spălarea post-baptismală a picioarelor: „Doresc să urmez întru totul Biserica romană, totuși și noi avem un sănătos intelect uman. De aceea conservăm pentru un bun motiv ceea ce și altundeva s-a păstrat de asemenea pentru bune motive”. Motivul este acela al participării: „Dacă nu-ți spăl picioarele – declară Domnul – nu vei avea parte cu mine” (Ambrozie).

Și Augustin pleacă de la textul din Epistola către romani (Rom 6,1-11) însă subliniază mai mult ideea iertării păcatelor. „Botezul în Cristos” nu e „altceva decât o imagine a morții lui Cristos și moartea lui Cristos crucificat, la rândul său, nu e altceva decât imaginea iertării păcatelor. Deci, așa cum în cazul lui Cristos intră realmente moartea, așa și în cazul nostru are loc cu adevărat iertarea păcatelor noastre, și cum El a înviat realmente, așa și noi am fost realmente îndreptați” (Augustin). El leagă iertarea păcatelor în botez cu doctrina păcatului original elaborată de el, lucru ce provoacă o interacțiune plină de consecințe: în acel timp, alături de practica de a amâna botezul până la sfârșitul vieții sau (cum a făcut chiar el) de a-l amâna până la o vârstă „mai puțin periculoasă”, se botezau cu siguranță și copiii părinților creștini. În polemica sa cu Pelagiu (+după 418), Augustin, pentru a-și susține teoria păcatului original, se referă la această ultimă practică: deoarece botezul este administrat totdeauna și numai pentru iertarea păcatelor, botezul copiilor poate să aibă un sens numai dacă aceștia se nasc deja ca păcătoși; și deoarece ei nu pot avea încă păcate personale, trebuie, prin forța lucrurilor, să existe un păcat moștenit. Ulterior s-a sfârșit prin a argumenta în sens invers: în timp ce Augustin deducea din botezul copiilor existența păcatului original, doctrina ulterioară a păcatului original devine un argument în favoarea botezului copiilor.

Conciliul Vatican II vorbește despre „sacramentele inițierii” (AG 14; cfr. SC 65.71), reluând astfel teologia baptismală a Bisericii primare, pentru care botezul, punerea mâinilor și euharistia erau părți ale unicului rit de inițiere și semnificau trecerea în sânul comunității salvifice eshatologice.

„Inițierea” înseamnă ceva mai mult decât o simplă succesiune de rituri. Ea implică un proces de învățare și de creștere, care angajează întregul om și la care participă în ansamblul său și comunitatea care-l primește. Un astfel de proces nu constă numai în primirea de cunoștințe, ci și într-o participare progresivă la cele trei acte fundamentale ale vieții ecleziale: catehumenatul cerut de conciliu, „departe de-a fi o simplă expunere de adevăruri dogmatice și de norme morale, constituie o adevărată școală de formare, cum trebuie extinsă în timp, în viața creștină, în care tocmai ucenicii vin în contact cu Cristos, maestrul lor. De aceea catehumenii sunt convenabil inițiați... în practica morală evanghelică, și prin intermediul riturilor sacre, care trebuie celebrate în ordine succesivă, sunt introduși în viața religioasă, liturgică și calitativă a poporului lui Dumnezeu” (AG 14).

Valoarea botezului în Biserica unită continuă linia dezvoltată de literatura patristică și după un început destul de timid în afirmarea problemelor sacramentului cauzat de dificultățile începutului acestei Biserici constatăm apoi o aprofundare începând de la cărțile rituale și continuând cu catehismele lui de Camillis, Baranyi cu

Bucoavna și apoi cu tratatele teologice a lui Pavel Aron, continuând cu *Despre articulusurile ceale de price* ale lui Cotorea, și mergând mai departe cu epopeea corifeilor Samuil Micu, Maior, Șincai venind până în secolul XX când la debutul lui teologia sacramentală în Biserica unită își atinge apogeul mai ales prin tratatele lui V. Suciu, N. Flueraș și I. Marcu.

Azi s-ar impune pentru Biserica unită armonizarea cărților liturgice în conformitate cu doctrina sacramentală a conciliului Vatican II, se resimte și nevoia unei noi ediții a tipicului adaptată la cerințele post conciliare ale Bisericii și la provocările ridicate de progresul economic și social al societății românești, dar și a unei noi ediții a de *Moliturvelnicului* pentru care se impune un *aggiornamento*, în care trebuie lămurite aspectele legate de ceremoniile care nu se mai îndeplinesc din cauza realităților timpului în care trăim, aici referindu-mă mai ales la cele din prima zi de la naștere. Nici prezența la botez în ziua a opta poate nu este posibilă întrucât de cele mai multe ori mama rămâne internată în maternitate mai multe zile, iar prezența la biserică la ceremonia de botez nu se mai face fără mamă nicăieri în Biserica română unită și nici în cea romano-catolică ori în cea ortodoxă, și nici aducerea mamei separat după patruzeci de zile pentru molitvă ci întreg ceremonialul se face în ziua în care mama cu copilul și cu nașii vin la Biserică pentru botez.

Apoi o atenție sporită trebuie acordată și prescripțiilor *CCBO* la adresa botezului și a *Instrucțiunilor* de aplicare a acestuia care responsabilizează mai mult și pe preot dar și comunitatea, căci potrivit can. 667 al *CCBO* Biserica are datoria de a distribui sacramentele „pentru a împărtăși sub un semn vizibil tainele lui Cristos”, deoarece din aceste sacramente „Domnul nostru Isus Cristos îi sfințește pe oameni în virtutea Sfântului Spirit pentru ca să devină, într-un mod deosebit și singular, închinători adevărați ai lui Dumnezeu Tatăl și îi altoiește sieși și Bisericii, trupul său”⁹⁷. Rolul lor este acela de a face cunoscut planul lui Dumnezeu și „ca toate să fie iarăși unite în Cristos, cele din ceruri și cele de pe pământ” (Ef. 1,10), iar noi oamenii să fim sfinți „sfinți și fără de prihană în fața lui întru iubire” (Ef. 1, 4).

Inițierea nu privește numai candidații, ci și Biserica care îi primește; „nu numai candidatul; intră progresiv în Biserică, ci și comunitatea credincioșilor se apropie treptat de el”. O socializare vie nu înseamnă numai o pură adaptare, ci întotdeauna și o individualizare, adică regăsirea de sine prin întâlnire și confruntare. De aceea, ea are și repercusiuni asupra societății și asupra culturii în care se introduce. Astfel, oamenii își găsesc în procesul de socializare identitatea lor și, astfel, grupurile și culturile continuă să se dezvolte într-o manieră vie.

Eforturile Bisericilor pentru a ajunge la unirea în credință își au fundamentul propulsiv în faptul că prin botezul „în Cristos” a fost inaugurată o realitate care îmbrățișează pe toți creștinii, cu diferențele lor istorice. Prin botezul lor creștinii se pun într-un raport de uniune cu Cristos și toți între ei, cu Biserica din toate timpurile și din toate locurile.

⁹⁷ *Instrucțiune pentru aplicarea...*, p. 37

**DEVOȚIUNEA ROZARULUI ÎN MEDIUL RELIGIOS
GRECO-CATOLIC ROMÂNESC:
ÎNTRE CONTROVERSA RITUALĂ ȘI ASUMAREA CA
ELEMENT ECLEZIOLOGIC**

Anton RUS

RIASSUNTO. La devozione del rosario nel ambito religioso greco-cattolico romeno: tra controversia rituale e l'assunzione come elemento eclesiologico. Il rosario è una delle preghiere più conosciute ed amate nel mondo cattolico cristiano; i fedeli cattolici di tutto il mondo praticano la devozione del rosario con grande zelo. Lo studio qui presente mette in ricerca i dibattiti riguardanti l'assunzione di questa pratica nel'ambito greco-cattolico romeno, avendo come punto di partenza i diversi documenti delle curie eparchiali e la polemica presente nella stampa periodica greco-cattolica romena. La problematica situa le sue coordinate tra la controversia rituale e le obiezioni circa l'introduzione, da una parte, e dall'altra parte l'assumere del rosario come elemento ecclesiologico; qui abbiamo le basi su cui portare un dibattito circa il ruolo del rosario nella devozione greco-cattolica odierna.

Così, nella Chiesa greco-cattolica romena è iniziato il dibattito sull'introduzione o no del rosario nel 1898, nella gazzetta *Unirea* di Blaj, intorno al mese di ottobre, il mese dedicato al rosario nella Chiesa occidentale. Ci sono state obiezioni contro l'introduzione di questa pratica per il motivo che è una manifestazione di culto peculiare al rito latino. Si ricorda anche la posizione dei papi che vogliono conservare puri i riti, ognuno di loro avendo già le loro preghiere mariane specifiche. Poi ci sarebbe questa deduzione: se ci si introducesse il rosario, ci potrebbe essere un inizio dell'introduzione anche di altre devozioni ed istituzioni latine nel culto della Chiesa greco-cattolica. Da qui risulterebbe l'assorbimento della Chiesa greco-cattolica da parte della Chiesa cattolica, allontanandosi così dalla Chiesa ortodossa e non potendo più mantenere il carattere di Chiesa missionaria verso i fratelli ortodossi. Tuttavia, all'inizio del XX° secolo, già diversi autori cominciavano ad introdurre e praticare la devozione del rosario. Così si diffondeva anche tra i fedeli greco-cattolici la devozione del rosario la quale, come devozione privata, era molto raccomandata per i grandi benefici che portava alla vita spirituale.

La devozione del rosario è apparsa nella Chiesa greco-cattolica come una espressione della devozione popolare, cioè dai fedeli verso i capi della Chiesa. Di seguito, le curie eparchiali hanno approvato questa devozione come devozione privata. Nel periodo interbellico, alcuni fascicoli stampati dai monaci basiliani di Bixad, apparsi in decine di migliaia di esemplari, ed altri materiali, dimostrano che il rosario cominciava ad essere una delle devozioni dominanti nella vita dei fedeli greco-cattolici romeni. I chierici che studiavano nelle università cattoliche occidentali, al loro ritorno a casa, iniziavano a promuovere questa preghiera del rosario, già presente nei libri di preghiere.

In quanto riguarda le ragioni che hanno determinato ad accettare questa devozione, ricordiamo il desiderio di integrarsi nella grande famiglia cattolica, la facilità con la quale s'impara e si recita, è una preghiera molto pratica perchè si può dire dovunque e sempre, integralmente o parzialmente, preghiera che per il popolo analfabeto tiene il posto di tanti libri di preghiere, essendone un modo di pregare intensamente, ma la ragione decisiva rimane quella dell'edificazione spirituale.

Per il periodo successivo all'anno 1990, anche se nel contesto del apprezzamento del proprio tesoro rituale orientale, si leggitima la presenza del rosario come una continuazione della tradizione del prima del 1948 e della „tradizione” del periodo 1948-1990 quando i fedeli, non potendo partecipare alle messe solenni a causa della persecuzione comunista, sostituivano queste con la recita del rosario.

Cultul marian este o componentă principală a expresiei vieții religioase a Bisericii și a fiecărui credincios în parte. Există o vastă bibliografie referitoare la cultul marian în general, însă noi, aici, în acest studiu, ne vom restrânge la delimitarea coordonatelor devoțiunii rozarului între controversa rituală referitoare la începuturile respectivei practici și asumarea acesteia ca element ecleziologic, în mediul religios greco-catolic românesc. În contextul discursului identității Bisericii greco-catolice din România în perioada actuală, unul dintre elementele care constituie încă obiectul unor dezbateri teologice este devoțiunea rozarului.

Credincioșii catolici din toată lumea practică devoțiunea rozarului cu multă sârguință și plăcere. Istoria Bisericii și experiența religioasă dovedesc faptul că multe haruri s-au obținut prin mijlocirea acestei practici religioase. Rugăciunea rozarului este o rugăciune zilnică sau duminicală, prin care se evocă 15 mistere care amintesc cele mai importante momente din viața lui Cristos. Rozarul este un exercițiu pios apărut în perioada Evului mediu în Occident, potrivit căruia creștinii obișnuiesc să rostească câte 50 de *Născători* care sunt numărate pe 50 boabe din lemn de trandafir (roze=rozar) înșirate pe un fir de ață sau metal¹.

Conform cercetărilor istoriei rozarului, vechii călugări ai Răsăritului foloseau un șir de boabe sau mărgelile pentru a ține socoteala când trebuiau să rostească un anumit număr de rugăciuni². Rozarul în forma modernă există însă de la începutul secolului al XIII-lea când, conform tradiției Bisericii, Maica Domnului s-a arătat sfântului Dominic predându-i rozarul și cerându-i să-l răspândească în poporul credincios. Când Occidentul creștin a fost amenințat de oștile turcești, papa Pius al V-

¹ E. Ancilli, Rosario, în *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. 3, a cura di Ermanno Ancilli, Ed. Città nuova, Roma 1990, 2184-2185; Rozarul, în Tertulian Langa, *Credo. Dicționar teologic creștin din perspectiva ecumenismului catolic*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca 1997, 228.

² Despre originea greacă a rozarului vezi *Egyházi Közlöny*, red. de Iosif Gerely, Budapesta, XX, 1908, 527; Lad Babura, *Rosarium Marianum, Papok lapja* [*Gazeta preoților*], edit. de Iuliu Czopic, Timișoara, XLI, 1918, 216-219. Cf. Felician Bran, *Dreptul canonic oriental*, vol. I, Prolegomena, Lugoj 1929, 91.

DEVOȚIUNEA ROZARULUI ÎN MEDIUL RELIGIOS GRECO-CATOLIC ROMÂNESC:
ÎNTRE CONTROVERSA RITUALĂ ȘI ASUMAREA CA ELEMENT ECLEZIOLGIC

lea (1566-1572) a chemat creștinătatea la rugăciune de ajutor și apărare către sfânta Fecioară, prin rozar. Flota creștină a câștigat victoria pe mare asupra turcilor la Lepanto, la 7 octombrie 1571. Drept mulțumire, papa a stabilit ca în ziua de 7 octombrie să fie cinstită „Iubita noastră Maică a biruinței”, sărbătoare ținută la început numai de Ordinul dominicanilor. Papa Clemens al IX-lea (1700-1721) a recomandat întregii Biserici catolice sărbătoarea de la 7 octombrie ca „Sărbătoarea rozarului” iar luna octombrie a devenit cu timpul luna rozarului, când acesta se recită zilnic în toate bisericile și comunitățile creștine catolice. Rozarul a devenit una din cele mai cunoscute și îndrăgite rugăciuni în lumea creștină catolică; papii, episcopii, preoții și credincioșii de rând, intelectuali sau oameni simpli, îl rostesc.

Pentru a înțelege dimensiunile locului acestei devoțiuni în viața spirituală a Bisericii greco-catolice din România în contextul odiern, va trebui să revedem istoria rozarului în mediul religios greco-catolic românesc, aspect încă neabordat științific în istoriografia religioasă. Referitor la această devoțiune, ordinariatele eparhiilor greco-catolice române au publicat mai multe instrucțiuni, evocându-le aici pe cele mai reprezentative.

Papa Leon XIII a cerut de mai multe ori în cursul pontificatului său ca luna octombrie să fie consacrată devoțiunii rozarului, iar aceluia care se vor ruga pentru Biserică și vor îndeplini condițiile de trebuință, le acordă indulgență plenară de șapte ani. Astfel, în 1883 se publică enciclica pontifului Leon XIII dată tuturor episcopilor lumii catolice, prin care nu numai că îi îndeamnă pe toți creștinii ca în public sau privat să rostească rugăciunea rozarului, ci își exprimă dorința ca toată luna octombrie a anului 1883 să fie dedicată și sfințită împărătesei mame cu rugăciunea rozarului³. Ordinariatul arhiepiscopiei din Blaj, din considerația că în și după tipicul și ritul Bisericii greco-catolice nu există rozarul, spre a putea împlini cerința pontifului roman, în anul 1883, în loc de rugăciunea rozarului prescrie ca în luna destinată pentru rozar, în bisericile arhiepiscopiei, în duminici și sărbători, să se cânte sau să se citească cu ton înalt în formă de rugăciune paraclisul preasfintei Născătoare de Dumnezeu (Circularul arhiepiscopiei nr. 2671.1883)⁴. Aceași dispoziție s-a decretat și pentru luna octombrie din anul 1886 (Circular arhiepiscopiei nr. 2796.1886).

Și Ordinariatul de Lugoj a comunicat clerului său diecezan enciclica pontifului Leon XIII prin care cere ca luna octombrie a anului 1883 să fie dedicată Mariei cu rugăciunea rozarului⁵. Deoarece însă – se precizează – în ținutul parohiilor diecezei Lugojului poporul credincios nu s'a îndatînat a rosti rozarul, în locul acestuia Ordinariatul prescrie să se recite paraclisul, cu mențiunea că acei credincioși care vor recita rugăciunea paraclisului cu evlavie o dată în biserică, sau în cazul că nu au ocazia de a o recita în biserică, în casa lor, și se vor ruga după intenția sfântului părinte, dobândesc indulgență de șapte ani; iar celor care vor recita această rugăciune de zece

³ În Ioan Genț, *Administrația bisericească*, Oradea, Tip. Nagyvarad 1912, 610-611, unde găsim și o recenzie a enciclicii.

⁴ *Ibidem*, 610.

⁵ *Ibidem*.

ori și se vor mărturisi și împărtăși li se concede indulgență plenară (Circularul Diecezei de Lugoj nr. 1427.1883)⁶.

Același papă Leon XIII, în enciclica sa din 15 august 1889 trimisă tuturor patriarhilor, primaților, arhiepiscopilor și episcopilor îi îndeamnă ca, pentru a dobândi de la Dumnezeu pace Bisericii pentru vremile respective, să apeleze la pietatea credincioșilor și să invoce în decursul lunii octombrie ajutorul preacuratei Fecioare Maria și al sf. Iosif patronul Bisericii, dând tuturor care vor recita cu pietate această rugăciune către Sf. Iosif de fiecare dată indulgență de șapte ani. În conformitate cu această enciclică, episcopul de Oradea Mare, Mihail Pavel, prin circularul său nr. 2019 din 18 sept. 1889 a dispus ca întreaga luna octombrie să fie dedicată Mariei și mirelui ei Iosif; a mai dispus ca de atunci înainte, în fiecare an, în luna octombrie, după sf. liturghie, atât în zile de duminici și sărbători cât și peste săptămână când se va celebra sf. liturghie, fiecare preot diecezan împreună cu poporul parohiei sale să recite în genunchi rugăciunile comunicate prin circularul respectiv, rugăciuni care se află și în cartea de rugăciuni *Mângăierea creștinului* de Ioan Genț, apărută la Oradea în 1907, p. 382-3857.

În 1898, același papă Leon XIII emite o *Epistolă enciclică despre rosariu*, publicată la Roma în 5 septembrie 1898, cu ocazia apropierii lunii octombrie care este luna reginei rozarului. Ziarul *Unirea*⁸ de la Blaj menționa că și în anii trecuți, atunci când Papa dedicase rozarului luna octombrie, în Arhidieceza de Alba Iulia și Făgăraș în loc de recitarea rozarului se rânduise, în conformitate cu ritul bizantin, recitarea paraclisului preacuratei Fecioare, lucru care s-a respectat doar un an sau doi, apoi a încetat. Autorul propune reluarea acestui lucru⁹.

În Biserica greco-catolică românească despre rozar s-a scris începând din 1898, în gazeta *Unirea* de la Blaj, an. VIII, 1898, p. 349 unde autorul articolului, în preajma lunii octombrie – luna rozarului în Biserica occidentală – propune „să se introducă în Biserica noastră *rozarul marian* cu atât mai vârtos cu cât poporul nostru și azi în parte preponderantă e fără carte”, întrucât la cântarea paraclisului doar puțini credincioși pot participa activ, cu vocea... S-a discutat mult despre introducerea acestei devoțiuni la creștinii greco-catolici români¹⁰. În manualele de teologie practică din perioada interbelică se insistă asupra rugăciunii rozarului, menționându-se că este o rugăciune de origine răsăriteană, trecută prin perfecționarea apusului, rugăciune ce ține locul multor cărți de rugăciuni la poporul analfabet, fiind singurul mod de rugăciune intensă la acesta¹¹.

1. Obiecțiuni rituale

În gazeta *Unirea* de la Blaj din anul 1900, nr. 10, întâlnim cazul unui preot greco-catolic care cere dispoziții de la Blaj în privința învățaturii recitării rozarului,

⁶ *Ibidem*, 611.

⁷ *Ibidem*, 611-612.

⁸ În *Unirea*, VIII, 1898, 38, 297-298.

⁹ *Ibidem*, 301.

¹⁰ Literatura respectivă și latura juridică a chestiunii a se vedea la Felician Bran, *op. cit.*, 90-91.

¹¹ Nicolae Brînzeu, *Teologia pastorală: vol. I. Păstorul și turma (Hodegetica)*, Lugoj 1930, 463.

DEVOȚIUNEA ROZARULUI ÎN MEDIUL RELIGIOS GRECO-CATOLIC ROMÂNESC:
ÎNTRE CONTROVERSA RITUALĂ ȘI ASUMAREA CA ELEMENT ECLEZIOLGIC

foarte probabil în legătură cu enciclica papei Leon XIII despre rozar. Din partea redacției acestui ziar i se răspunde: „nu aprobăm introducerea lui în ritul Bisericii noastre, cu atât mai mult că sfinția sa gloriosul nostru pontefice a interzis cu rigore amestecarea riturilor”. Peste un an, în aceeași *Unirea* de la Blaj, an. XI, nr. 3 din 1901, p. 55, găsim o corespondență datată din Borșa, 10 ianuarie 1901, în care se precizează că parohul acestei parohii, Ioan Bochiș, a recitat rozarul în biserică. Un alt autor reacționează: „după care ritual al bisericii noastre a dispus on. frația sa în Biserica sa greco-catolică recitarea rozarului? La noi nu există rosariu, fără avem alte rugăciuni frumoase și de inimi înălțătoare ca paraclisul, acatistul etc., cari tote, cetite numai cu pietatea cuvenită, te străpun într’altă lume. Sum de părere deci că până avem noi ceremonialul și rugăciunile proprii bisericii noastre, să nu tindem a introduce în aceea rugăciuni și datini străine poporului nostru, fie acelea chiar din biserică catolică de rit latin, căci prin aceea în loc de a edifica poporul, ajungem la rezultate contrare”¹². Chestiunea revine și se menționează oarecum că „introducerea rosariului între greco-catolici să nu pricinuescă cumva desnaționalizarea poporului român unit”¹³, sau se prevede că dacă s-ar introduce în Biserica greco-catolică joia verde, scapularul, devoțiunea către sf. Anton de Padova „ușa odată spartă ar rămâne pururi deschisă pentru introducerea întreg cultului și a tuturor instituțiilor latine [...]. Mi-ar reflecta pote cineva, că ce pericol ar proveni de aici pentru biserică gr. cat? răspund: biserică s’ar abate de la menirea ei, ar deveni o Biserică proselită atunci când de provedință e destinată de Biserică misionară; iar prin primirea instituțiilor latine, păretele despărțitor ce ne separă de frații de un sânge, nu s’ar micșora ci înălța”¹⁴. Un alt autor¹⁵, vorbind despre originea și practica rozarului îl invită pe un oarecare R. Cupar să ceară aprobarea lucrării lui, apărută în limba română, în care misterele erau exprimate prin tropare bine potrivite, și afirmă că ar fi salutară introducerea rozarului și în Biserica greco-catolică. Se deschide o polemică între pr. Șuta, paroh gr. cat. român în Mofținul Mic, Sătmar, și un paroh catolic de rit latin, în privința ritului și rozarului, în care apare și o scurtă istorie a rozarului¹⁶, polemică ce continuă în cursul anului 1902¹⁷.

Peste câțiva ani, traducătorii în limba română ai cărții lui I.P. Toussaint, *Mântuiește-ți sufletul! Predici pentru misiuni*¹⁸, membrii societății de lectură „Inocențiu Micu Clain” a teologilor din Blaj, în *Prefață* afirmă că nu au schimbat nimic în text în afara faptului că predica a 41-a a originalului, care vorbea despre recitarea rozarului – „o deprindere de pietate neintrodusă în ritul nostru” – au înlocuit-o cu o predică despre har (p. X).

¹² Recitarea Rosariului, *Unirea*, XI, 1901, 7, 55.

¹³ La chestia rosariului, *Unirea*, XI, 1901, 38, 310.

¹⁴ George Șuta, Reflexiuni, *Unirea*, XI, 1901, 41, 334.

¹⁵ I.S., Pentru rozar, *Unirea*, XI, 1901, 80; 88, și 94-95.

¹⁶ La chestia rosariului, *Unirea*, XII, 1902, 9, 84.

¹⁷ În *Unirea*, XII, 1902, 10, 96-99.

¹⁸ Ed. societății, Tip. seminarului arhidiecezan, Blaj 1906, 591 p.

Într-un alt manual de teologie se specifică faptul că practica rozarului marian nu este contrară ritului oriental, ceea ce se vede din scrisoarea din 13 august 1732 a magistrului general al Ordinului predicatorilor prin care se acordă facultate patriarhului, arhiepiscopilor și episcopilor maroniți de a prezida Societatea sfântului rozar. Același lucru reiese și din practica Ordinului sfântului Vasile cel Mare la Ruteni și din datina credincioșilor, precum și din decretul Congregației de *propaganda fide* din anul 1894¹⁹. Se înființează societăți ale rozarului²⁰.

Totuși, la începutul secolului al XX-lea deja diferiți autori încep a introduce și a practica devoțiunea rozarului. Autorul unui manual de teologie afirmă în 1912, vorbind despre devoțiunile din Biserica greco-catolică: „de un timp încoace a început a se răspândi și între credincioșii noștri devoțiunea rozariului care, ca o devoțiune privată, de totului tot folositoare, și mai cu seamă recomandabilă pentru credincioșii analfabeți, măcar că nu e după ritul nostru, nu numai că se poate admite, ci chiar ar fi de dorit să se răspândească din ce în ce mai mult, căci cei ce o deprind se bucură de scutul și ajutorul puternic al preacuratei Vergure Maria”²¹. În același manual, la cele ce se spune despre rozar, este o notă care menționează: În dieceza Orăzii Mari devoțiunea rozarului, mai ales în părțile sătmărene, a început a se răspândi din ce în ce mai mult și, în lipsa unui text autentic românesc, credincioșii români au început în unele locuri să-l recite în limba maghiară. Pentru ca această devoțiune privată, altfel recomandată, să nu fie un mijloc prin care credincioșii români să-și uite cu încetul limba lor liturgică, limba maternă, limba română, ordinariatul a procurat textul autentic român al acestei devoțiuni și a încuviințat această devoțiune ca *devoțiune privată*²².

2. Rozarul în perioada 1918-1948

În perioada interbelică, în contextul constatării vitregiei vremurilor grele ce se prevăd și, implicit, al necesității unei convertiri a sufletelor, ieromonahul bazilian Augustin Pop de la mănăstirea Bixad scrie: „Totodată nu încetăm a accentua că trebuie promovată din răspuțeri, ca o necesitate imperioasă a timpului de față, cultul euharistic și marian. Credem că e sosită vremea ca să se dea forma concretă definitivă unui cult special euharistic la noi, și a se pune la punct și chestiunea rugăciunii rozarului, care și în mersul ei triumfal de până acum, în multe părți a slăbit ori chiar stârpit sectarismul. E necesar deci să funcționeze în mod permanent, cu întruniri periodice măcar de patru ori la an, o comisiune rituală interdiecezană, pe care de atâtea ori am cerut-o dela acest loc”²³.

Încă din anul 1925, zecile de mii de pelerini veniți la mănăstirea din Bixad cereau insistent de la monahii bazilieni ai respectivei mănăstiri să dea o formă unică românească rozarului, în locul rostirilor variate, după forme străine și chiar în limbă străină. Astfel ieromonahul Augustin A. Pop a scris *Rugăciunea rozarului, care cuprinde*

¹⁹ Cf. *Analecta Ecclesiastica*, vol. II, p. 122. Cf. Felician Bran, *op. cit.*, 90.

²⁰ Vezi cea din Aurora Americii, cf. notița reprodușă în *Cuvântul adevărului*, VI, 1928, 377, după *Buletinul parohiei române gr. cat. Sf. Mihail* din Aurora, pe anul 1927.

²¹ Ioan Genț, *op. cit.*, 610.

²² *Ibidem*, 611.

²³ Augustin Pop, Răspunsul nostru, *Cuvântul adevărului*, XVI, 1938, 2, 49-52.

DEVOȚIUNEA ROZARULUI ÎN MEDIUL RELIGIOS GRECO-CATOLIC ROMÂNESC:
ÎNTR-UN CONTROVERSA RITUALĂ ȘI ASUMAREA CA ELEMENT ECLEZIOLIC

îndrumări, cum să se rostească rozarul în particular, și cum să se facă în comun, cântându-se tainele, Ed. mănăstirii Bixad 1928, 34 p. În anul 1932 a fost nevoie de publicarea ediției a II-a, îmbunătățită, apărută în zeci de mii de exemplare, pentru a răspunde unei necesități adânc simțite, mai ales în părțile sătmărene, sălăjene și maramureșene. Ulterior iese și ed. III²⁴, cu noi adausuri și modificări. Această ediție a treia tinde să fixeze textul definitiv al rugăciunii rozarului la greco-catolicii români, text care vrea să scoată din uz edițiile anterioare ale acestei broșuri. Printre materialele care au mai apărut și au contribuit la răspândirea devoțiunii rozarului, mai amintim: Aloisie Ludovic Tăutu, *Misterele sf. rozariu*, Oradea 1931; D. Neda, *Grădina Maicii sfinte. Scurtă lămurire cu privire la rugăciunea rozariului*, Tip. Seminarului, Blaj 1937, 12 p.; îndemnat de enciclica papală *Ingravescentibus malis* explică rozarul celor simpli²⁵. Dumitru Neda numea rozarul „Evanghelia săracilor și a neștiutorilor”²⁶. În același timp, prin anii '30, rozarul începe a fi una dintre devoțiunile preponderente în viața credincioșilor greco-catolici români. La librăriile greco-catolice, precum, de exemplu, la librăria Mănăstirii Bixad se găsesc în vânzare și rozare (mărgele), importate din străinătate sau executate la mănăstire, rozare de lemn negru, sau rozare albe sau alte culori²⁷. Studenții teologi sau preoții bursieri la universitățile catolice din Occident, întorcându-se în țară, au promovat devoțiunea rozarului. Spre exemplu, Ioan Ploscaru, după ce s-a întors din Strasbourg și a fost numit secretar episcopesc, a răspândit rugăciunea rozarului, după anii 1940²⁸.

Tot în această perioadă rugăciunea rozarului este introdusă în cărțile de rugăciuni ale credincioșilor greco-catolici români. Ca exemplificare, putem aminti cartea de rugăciuni scrisă de Alexandru Todea, *Rugăciunea tineretului*, Cu aprobarea și binecuvântarea I.P.S.S. dr. Valeriu Traian Frențiu, administrator apostolic al Arhidiecezei de Alba-Iulia și Făgăraș, Tip. lumina, Miron Roșu, Blaj 1945, 400 p²⁹. Cartea are un conținut mai deosebit, fiind destinată tineretului școlar din școlile confesionale unde există un program religios. Rugăciunile sunt structurate după programul zilnic, săptămânal, lunar, anual, urmate de rugăciuni diverse și lucruri de ținut minte. Cuprinde rugăciuni specifice ritului bizantin, la care se adaugă un număr considerabil de rugăciuni și devoțiuni preluate din filiera romano-catolică.

²⁴ *Rugăciunea sf. rozar. Scurte îndrumări, cum trebuie să se facă*, ed. III, Tip. seminarului, Ed. părinților basiliani, Blaj 1944, 64 p.

²⁵ Republicat: D. Neda, *Grădina Maicii sfinte. Scurtă lămurire cu privire la rugăciunea rozariului*, în *Calendarul dela Blaj pe anul comun 1938*, an. XV, Tip. seminarului teologic, Blaj, 93-109.

²⁶ În *Unirea*, an. XXXVIII, 26, 1928.

²⁷ În revista *Cuvântul adevărului* se face reclamă la rozare din planta „Lacrime Maicii Domnului”, ieftine și trainice, lucru de mână, executate la mănăstire, au cruciulițe tari de aluminiu, care nu sunt expuse ruginii, sârmă și lanț tare. Mai sunt medalii cu icoana Maicii Domnului de la Bixad, cruciulițe de rozare, din aluminiu tare, execuție frumoasă. Se pot comanda de la Mănăstirea Bixad, județul Satu-Mare, cf. coperta II, *Cuvântul adevărului*, X, 1932, 6; *Ibidem*, XVIII, 1940, 8-9-10, coperta III.

²⁸ Ioan Ploscaru, *Predici*, Ed. viața creștină, Cluj-Napoca 2003, 186.

²⁹ Ediția a II-a, Ed. viața creștină, Cluj-Napoca 1999, 320 p.; ediția a III-a, revizuită, redactor Maria Keul, tehnoredactor Florian Guțiu, Blaj, Ed. buna vestire 2001, 312 p.

În preajma persecuției din 1948, identitatea confesională a greco-catolicului este definită și de rugăciunea rozarului. Episcopul Ioan Suciu, în contextul inițierii persecuției comuniste împotriva Bisericii greco-catolice, recomandă rugăciunea rozarului ca mijloc de luptă împotriva celui rău și ca criteriu al apartenenței confesionale la lumea catolică. În 2 octombrie 1948, cu puțin înaintea arestării, în scrisoarea pastorală trimisă tuturor parohiilor Bisericii greco-catolice române, scria în încheiere: „Feriți-vă de preoții care nu pomenesc de papa și care nu se roagă cu sfântul rozariu al prea curatei [...]. Luptați împreună cu inima neprihănită a Mariei, în speranța neclătinată a biruinței Bisericii”³⁰. Remarcăm totuși că prezentarea rozarului ca element de definire a propriei identități confesionale în momentul 1948 a fost determinată de realitatea tensionată în care se căuta un factor de distincție față de comunitatea ortodoxă. Așadar, rozarului i-a fost alocată o încărcătură și semnificații identitare eclesiologice nu pentru valoarea pe care o avea *in sine*, ci drept criteriu definitoriu care particulariza comunitatea greco-catolică față de cea ortodoxă.

3. Asociația „rozarul viu” și rozariul sfințelor răni (sau al îndurării)

Paulina Jaricot (1799-1862)³¹, cea care întemeiază la Lyon, metropola Galiilor, Asociația pentru propagarea credinței catolice, înființează și o asociație de rugăciuni numită „rozarul viu”. Se numește „viu” fiindcă este o asociație într-o continuă mișcare de creștere, de rugăciune, de dragoste. Este ca un lanț ale cărui inele se prind tot câte cinci. Fiecare membru este îndemnat să caute alți cinci membri, iar aceștia, la rândul lor, fiecare câte cinci membri, și așa mai departe. Asociația este structurată în grupuri de câte 15 membri, în corespondența celor 15 decade. Fiecare membru rostește zilnic cele zece *Născătoare de Dumnezeu* cu misterul potrivit ce-i revine pentru o lună. Câte 15 persoane își împart între ele cele 15 decade ale rozarului în așa fel ca lunar să le schimbe, și astfel zilnic se recită rozarul întreg. De aici rezultă că grupul celor 15 membri împreună rostește zilnic rozariul întreg (acesta este rozarul orizontal) și în 15 luni fiecare membru spune Rozarul întreg (rozarul vertical).

Este o asociație de închinare perpetuă, cu principalul său scop de a perpetua unele rugăciuni în așa fel că le repartizează, în părți mai mici, între mai mulți. Asociația a fost fondată în 1826; în 1834 existau peste un milion de asociații în tot cuprinsul Franței, iar în 1877 a fost încredințată superiorului general al dominicanilor. În Biserica greco-catolică asociația a existat, dar extrem de sporadic.

Tot sporadic apare și practica rozarului rănilor Domnului, așa cum ne dovedesc diferite materiale publicate. Astfel, Dumitru Neda a scris *Comoara comorilor. Viața Mariei Marta Chambon*, Tip. seminarului teologic gr.-cat., Blaj 1934, 16 p., descriind viața unei călugărițe din mănăstirea Vizitandinelor Chambéry, care s-a născut la 5 martie 1841 și a murit în postul mare din anul 1907, în faimă de sfințenie. Această călugăriță a fost

³⁰ Lucian Petrescu, *Istoria Blajului*, Ed. Dosoftei, Iași 1997, 277.

³¹ Despre viața și activitatea ei cf. Ioan Georgescu, *Paulina Jaricot, la 75 ani dela moartea ei*, Sighet 1937, 15 p.; *Idem*, Paulina Jaricot. La 75 ani dela moartea ei, *Duminica*, X, 10, 1937, 2-6; *Idem*, Paulina Jaricot, *Anuarul uniunii misionare a clerului unit din România pe 1939*, sub îngrijirea I. Georgescu, Tip. Patria, Ed. U.M.C., Oradea 1939, 135-150, prelucrare după David Lathout A.A., *Marie Pauline Jaricot*, 2 vol., Bonne Presse, Paris 1937.

DEVOȚIUNEA ROZARULUI ÎN MEDIUL RELIGIOS GRECO-CATOLIC ROMÂNESC:
ÎNTRE CONTROVERSA RITUALĂ ȘI ASUMAREA CA ELEMENT ECLEZIOLOGIC

învrednicită cu harul de a-l vedea pururi pe îngerul ei păzitor lângă sine, și de a i se fi arătat adeseori chiar și Isus. Ea avea o pietate deosebită față de rănilor Mântuitorului. Acest lucru l-a deprins de la însuși Isus Cristos care a și făcut promisiuni mari tuturor celor care vor cinsti rănilor lui. După îndrumarea lui Isus, rostea rozarul rănilor lui, de atunci acest rozar răspândindu-se în întreaga lume catolică. Mântuitorul i-a dat însărcinarea să fie propovăduitoarea cultului sfințelor sale patimi. Preotul greco-catolic Clemente Pandrea, în cartea sa *Un ceas cu Isus. Îndrumare, cum trebuie să se facă adorația înaintea sfintei taine*³², descrie rozariul sfințelor răni (sau al îndurării), devoțiune care se practica la Bixad, cu un istoric al acestui rozar. Lucian Pop OSVM a compus un text al meditației pentru Calea crucii, intitulat *Calea crucii și flori spirituale pentru sfintele răni a[le] lui Isus*³³. În mediul greco-catolic mai circula cartea *Sfintele răni ale Mântuitorului și rozarul milostivirii*³⁴ care tratează despre cinstirea rănilor Mântuitorului, pe baza revelațiilor făcute surorii Maria-Marta Chambon; ea cuprinde și formula rozarului milostivirii, devoțiune considerată utilă sufletelor. Cartea este recenzată în periodicele greco-catolicilor³⁵. Mai adăugăm faptul că episcopul Ioan Suci a scris o carte despre *Rănilor Domnului*³⁶.

3. Concluzii

1) În concluzie, în Biserica greco-catolică din România a apărut dezbateră asupra introducerii sau neintroducerii rozarului în anul 1898, în gazeta *Unirea* de la Blaj, în preajma lunii octombrie, luna rozarului în Biserica occidentală.

2) Au existat și obiecțiuni împotriva introducerii acestei practici devoționale în Biserica greco-catolică, pe motivul că este o manifestare mariană specifică ritului latin al Bisericii catolice. Se punctează și atitudinea papilor conform cărora riturile orientale trebuie păstrate în puritatea lor proprie, acestea având deja propriile rugăciuni mariane. Se specifică faptul că dacă s-ar introduce rozarul – care este printre primele devoțiuni introduse în Biserica greco-catolică dinspre Biserica catolică de rit latin – acest lucru ar constitui un început, urmând a se introduce și celelalte devoțiuni și instituții latine în cultul Bisericii greco-catolice. De aici ar decurge că Biserica greco-catolică ar fi absorbită în cadrul Bisericii catolice și nu și-ar mai păstra caracterul de Biserică misionară, întrucât prin primirea instituțiilor latine, s-ar îndepărta de Biserica ortodoxă și de frații ortodocși.

3) Totuși, la începutul secolului al XX-lea deja diferiți autori încep a introduce și a practica devoțiunea rozarului. Astfel se răspândește și între credincioșii greco-catolici devoțiunea rozariului care, ca o devoțiune privată, este recomandată ca extrem de benefică dezvoltării vieții sufletești.

³² Ediția I, 1936; ediția II, Ed. părinților bazilieni, Tip. sfântul Vasile, Bixad 1943; ediția III, Ed. Unitas, Cluj-Napoca 2001, 48 p.

³³ Ediție îngrijită de Chifor Liviu, Târgu-Mureș 1999, 40 p.

³⁴ Prelucrare din limba franceză, București, Ed. ziarului „Farul nou” 1937, 16 p.

³⁵ În *Cuvântul adevărului*, XV, 1937, 6, 254.

³⁶ *Rănilor Domnului* (meditații), Ed. sf. Nichita, Oradea 1943, 107 p.; ed. II-a, Ed. sfântul Vasile București 1943; ed. III-a, Ed. Pan-Arcadia, București 1992; ed. IV, Ed. Buna Vestire, Blaj 2004, 139 p.

4) Nu există niciun document oficial care să fie publicat de ierarhia greco-catolică cu privire la rozar, în afara mențiunii Ordinariatului de Oradea care, la sfârșitul sec. al XIX și începutul celui de-al XX-lea, încuviințează practica rozarului ca devoțiune privată. Dimpotrivă, așa cum am constatat există la sfârșitul secolului al XIX-lea recomandările oficiale ale ierarhilor care prescriu recitarea Paraclisului în locul rozarului în luna octombrie. Există totuși în perioada interbelică unele mențiuni omiletice, spirituale, ale episcopilor, despre binefacerile devoțiunii rozarului.

5) Devoțiunea rozarului a apărut în Biserica greco-catolică ca o expresie a devoțiunii populare, deci dinspre credincioși spre ierarhie. Ulterior, ordinariatele episcopoești au încuviințat această devoțiune ca devoțiune privată.

6) În perioada interbelică, câteva broșuri editate de călugării bazilieni de la Bixad, apărute în zeci de mii de exemplare, și alte materiale, demonstrează că, prin anii '30, rozarul începe a fi una dintre devoțiunile preponderente în viața credincioșilor greco-catolici români. Studenții teologi sau preoții bursieri la universitățile catolice din occident, întorcându-se în țară, au promovat devoțiunea rozarului.

7) În preajma persecuției din 1948, identitatea confesională a greco-catolicului este definită și de rugăciunea rozarului. În perioada persecuției comuniste (1948-1989) lipsa posibilității participării la liturghie era suplinită și de recitarea rozarului duminica în familie sau grup.

8) În privința motivațiilor care au determinat preluarea acestei devoțiuni, amintim: a) dorința de integrare în marea familie catolică, sentimentul apartenenței confesionale la lumea catolică; b) ușurința cu care se învață și se rostește, rozarul fiind o rugăciune practică, deoarece se poate recita oriunde și oricând, în întregime sau cu întreruperi, rugăciune ce ține locul multor cărți de rugăciuni la poporul analfabet, fiind singurul mod de rugăciune intensă la acesta; c) motivația adoptării acestei rugăciuni este foarte bine ilustrată de un episcop al Bisericii greco-catolice: „Sfântul rozar este cel mai obștesc fel de rugăciune în cinstea Fecioarei Maria. Nici o îngrădire de rit, de disciplină, nicio particularitate de tradiție sau preferință nu mai zăgăduiește cucernica rugă. Unde vezi mâini prinse a rugă cu salba de mărgelile mistice, zici fără să vrei: e un fiu al Bisericii catolice. Ritul nostru cunoaște neîntrecute rugăciuni de laudă la adresa sfintei Fecioare Maria; neobositul paraclis și neîntrecutul acatist, poiană cu perle de iubire lirică [...]. Dar dacă nu iei parte la rugăciunea publică, sau dacă nu știi să cetești, rămâi străin de ele [...]. De aceea rozarul este mai popular și mai universal”³⁷.

9) Referitor la devoțiunea rozarului în mediul religios greco-catolic românesc în perioada următoare anului 1990, problematica identității confesionale se abordează în alte coordonate decât în perioada interbelică. Atunci nu exista o mișcare ecumenică în termenii de azi; dimpotrivă, se dorea o oarecare detașare de lumea orientală, de ortodocși. După 1990 credincioșii greco-catolici români se roagă rozarul. În contextul redescoperirii propriului patrimoniu ritual, se regăsesc însă aceleași motivații ale fenomenului continuării asumării devoțiunii rozarului: se legitimează prezența acestei devoțiuni ca o continuare a tradiției greco-catolice din prima jumătate a secolului XX,

³⁷ P.S. Ioan Suci, *Fecioara din Fatima, Regina Rozarului*, București 1943, 94.

DEVOȚIUNEA ROZARULUI ÎN MEDIUL RELIGIOS GRECO-CATOLIC ROMÂNESC:
ÎNTR-UN CONTROVERSA RITUALĂ ȘI ASUMAREA CA ELEMENT ECLEZIOLOGIC

a „tradiției” de dinainte de 1948 și a celei din perioada de persecuție; menționăm recomandările favorabile ale ierarhilor; apariția de broșuri pioase despre rozar; dar motivația preponderentă rămâne cea a utilității efective pentru edificarea spirituală. Printre obiecțiile principale care se prezintă relativ la devoțiunea rozarului sunt: păstrarea patrimoniului liturgic, ritual și spiritual specific unei Biserici orientale și implicit evitarea „latinizării”; asigurarea misiunii Bisericii greco-catolice de a fi model de comuniune deplină cu Biserica catolică păstrând autentic patrimoniul de Biserică orientală.

10) Așadar, în privința devoțiunii rozarului, putem afirma că aceasta a intrat cu succes în viața spirituală a credincioșilor greco-catolici. După câteva controverse și obiecțiuni rituale de la sfârșitul secolului al XIX-lea legate de legitimitatea introducerii acestuia, o practică devoțională latină, în bagajul religios al Bisericii greco-catolice, al cărei rit este răsăritean, la începutul secolului al XX-lea diferiți preoți încep a introduce și a practica devoțiunea rozarului care, ca o devoțiune privată, este încuviințată de ordinariatele episcopale; în perioada interbelică este una dintre devoțiunile cele mai îndrăgite ale credincioșilor. În sec. XXI prezența rozarului în mediul religios greco-catolic românesc rămâne o constantă, unanim acceptată, sporadic negată, rareori substituind oficii liturgice bizantine (utrenia, paraclisul etc.), deseori recitat ca funcțiune extraliturghică.

ANTON RUS

DEBATES AROUND THE HISTORIOGRAPHICAL MYTHS IN TRANSYLVANIA: THE PENETRATION OF THE ROMANIANS TO THE TRANSYLVANIA'S ADMINISTRATIVE STRUCTURES BY THE GREEK- CATHOLIC RELIGION'S WAY DURING THE 18TH CENTURY

Remus CÂMPEANU

REZUMAT. Dezbateri în jurul miturilor istoriografice românești din Transilvania: Pătrunderea românilor ardeleni în administrația provinciei, pe calea greco-catolicismului, pe parcursul veacului al XVIII-lea. O perioadă extrem de îndelungată, istoriografia română i-a definit pe românii din Transilvania drept victime ale istoriei, un popor situat în afara sistemului socio-politic al principatului, supus în totalitatea sa servituții feudale. Această imagine a fost obsesiv cultivată atât de către scrisul istoric romantic și mai apoi pozitivist, caracteristic secolului al XIX-lea și primei jumătăți a secolului XX, cât și de către istoriografia marxist-comunistă, cu puternice accente naționaliste în ultima sa fază, din anii 1947-1990.

După anul 1990, au demarat și în România, e adevărat cu întârziere de câteva decenii, cercetările de istoria elitelor, care au contribuit la demolarea puternicelor fortificații din domeniul istoriei ale ideologiei comuniste. Reevaluând trecutul românilor din Transilvania din perspectiva istoriei elitelor, s-a constatat că rezultatele obținute au contrazis în mod spectaculos demonstrațiile istoricilor din perioada totalitarismului, din epoca postbelică sau din cea antebelică. Deoarece au focalizat doar marile repere ale mișcării naționale românești sau au fost preocupați numai de evidențierea maselor în derularea fenomenelor istorice, ei nu au avut capacitatea de a surprinde toate nuanțele societății românești. Doar câțiva istorici ai culturii și ai religiei au sesizat că tabloul social al comunității românești din Transilvania, așa cum a fost el prezentat până în 1990, era incomplet și că lipseau din cadru diverse grupuri sociale mai mari sau mai mici, mai mult sau mai puțin importante.

În anii din urmă, istoria elitelor s-a străduit să recupereze aceste absențe și să reîntrească angrenajul social românesc cu toate componentele neglijate, spre mai buna înțelegere a mecanismelor sale din trecut. Pe această cale, istoria elitelor a demolat un puternic mit al istoriografiei române, acela potrivit căruia, pe parcursul evului mediu și în epoca modernă, lumea românească din Transilvania a rămas permanent ancorată în tiparele medievale și, ca urmare a izolării și conservatorismului ei, și-a menținut aceeași structură preponderent supusă servituții feudale. Conform acestei teze, de-abia din secolul al XVIII-lea ar fi început să se schimbe câte ceva, Unirea religioasă a românilor cu Biserica Romei, iar mai apoi reformismul imperial generând unele categorii noi, firave și cu o pondere statistică ne semnificativă.

Studiul de față evidențiază faptul că nici măcar la debutul secolului al XVIII-lea, în primele decenii ale regimului habsburgic, așa cum demonstrează istoria elitelor, societatea românească din Transilvania nu a fost una monocromă, în totalitate aservită și rurală. Deja erau ferm conturate câteva paliere sociale românești privilegiate. Aceste „oaze” sociale mai puțin supuse arbitrarului regimului de stări, cu privilegii acceptate oficial sau tolerate în diverse forme, au constituit medii propice pentru maturizarea unor ambiții individuale de promovare socială, care se vor manifesta și se vor concretiza prin cariere reușite, în număr din ce în ce mai mare, în condițiile ambientului politic habsburgic, ale Unirii religioase cu Biserica Romei și ale reformismului terezian și iosefin. Analiza punctează mai cu seamă eforturile de ascensiune socială ale românilor care și-au propus să pătrundă în administrația provinciei fructificând, printre altele, și oportunitățile de statut juridic oferite de calitatea lor de greco-catolici.

As it's well known, each historiography has its myths. Usually, they are used to mobilize the consciences and to induce a certain public behavior in difficult historical moments passed through by great human communities. Not accidentally, most of the myths are connected to the origin of the nations. Growing up in a geographical relatively limited space, European peoples couldn't avoid confluence areas and political, social, economical and cultural interferences, which made impossible firm ethnical delimitations. The competition, often violent, for territory and influence must be argued by a historical discourse which legitimate expansions, dominations over the other peoples or, eventually, the resistances against external interferences. Generally, great nations, with beginnings based upon territorial expansion, made sooner, even from the Middle Age, a gallery of myths focused on monarchical power or on economical, cultural and religious superiority, which could define the conquest projects as civilizing initiatives. Small peoples, in most of the cases divided between great empires or even incorporated to them, began to build their historiographical myths in the conditions of impulse generated by Enlightenment, crossing relatively fast the way from coagulation of national culture to political projects and claims.

From this particular standpoint, Romanian historiography doesn't essentially differ from little European nations' historiographies. Obsessed to build a glorious past, which could confer a solid position in continental history; Romanian historiography strived to annulate many inferiority complexes. Most of all myths developed by Romanian historians are generated by aspiration to transcend these inferiority complexes¹. Even they aren't always and entirely products of imagery, the

¹ For the main ideas of the recent debates concerning the Romanian historiographical myths and the place of the myths in our historical writing, see the following books published by Lucian Boia, *Miturile istorice românești (The Myths of the Romanian History)*, University of Bucharest Publishing House, Bucharest 1995; *Istorie și mit în conștiința românească (History and Myth into the Romanian Consciousness)*, Humanitas, Bucharest 1997; *Miturile comunismului românesc (The Myths of the Romanian Communist Regime)*. [Lucian Boia, ed.], Nemira, Bucharest 1998;

myths represent metadiscourses, which subordinate all the other historical analysis. For example, in the case of Transylvania, territory bitter contested by different ethnical groups and in which Romanians were situated from hundred years in a peripheral position in the political structure of the Principality, the Daco-Romanism myth or the myth of Latin origin and continuity on this territory, occupied an essential place in historical discourse. They justified the insertion of Transylvania into Romanian national state, destroyed any Hungarian political and historical claims for this territory and justified somehow the revenge tendencies against former privileged nations (Hungarians, Saxons and Szecklers), became after the year 1918 simple ethnical minorities.

Other myth was represented by socio-cultural cohesion and unitary evolution of Romanian people in the entire space of actual national state, which intended to counteract an other inferiority complex, derived from the long period in which Romanians lived divided between several empires, developing, under the influence of dominant external factors, different cultures, social structures and mentality forms. Ones of those differences were so powerful in our history, that they still rest visible until now, after eight decades of national state existence.

Other inferiority complex, the lagging behind of Romanian culture and civilization in comparison with Occidental and Central European civilizations and cultures was also stopped by the development of other myth, which sustained that Romanian society was a „defending wall” for European Christianity. Accordingly to that myth, Romanians, being situated under permanent Ottoman pressure, were much more involved in heroical actions for defending Christian Europe, and, because of that, they hadn't rest, nor favorable conditions to develop a prosper civilization.

Nationalistic and mythological clichés of Romanian historiography reflected even in emphasizing role of personalities in history. Most of the political and military interferences of some medieval princes from a Romanian principality to other were defined not like feudal strategies of conquest or actions accomplished at command of great empires, but as attempts of ethno-statal reunification. Thus, initiators were invested with a manner of thinking used by Post-Enlightenment and Romantic cultural currents specific for the nineteenth century.

Romanian nationalism directed historiography also to religious myths, leading to much more targets. Myth of Romanian Orthodox state, which promoted Orthodoxy like main national religion, stressed that this faith preserved and saved Romanian culture in the hard conditions of foreign domination and promoted spiritual unity of the people. That diminish catholicized Romanians' role in the historical events of eighteenth century, who, even essentially contributed to Latin reconstruction of the Romanian modern culture and formation of the national

Istorie și mit în conștiința românească (History and Myth into the Romanian Consciousness). 2nd ed. Humanitas, Bucharest 1999; *Történelem és mítosz a román köztudatban (History and Myth into the Romanian Consciousness)*, Kriterion, Hungarian ed. Bucharest, Cluj-Napoca 1999; *Două secole de mitologie națională (Two Centuries of National Mythology)*, Humanitas, Bucharest 1999; *Două secole de mitologie națională (Two Centuries of National Mythology)*, 2nd ed., Humanitas, Bucharest 2002.

conscience, were driven away from history, like traitors of the traditional faith. On the other side, ethnical minorities' religions were positioned, from political reasons, in a clear inferiority position.

Certainly, Romanian myths in historical writing were developed, most of all, in the period in which Romanians fight for national emancipation in Habsburgic Empire, then Austro-Hungarian. In extra Carpathian space, they were used to retrieve political and cultural obstacles imposed by Ottoman domination.

Myths were much more various then those presented above. They had continuity even in inter-war period, in order to coagulate public conscience in young national reunited state and to legitimate, from historical standpoint, political and territorial accomplishments after World War I. Until the moment 1945, genesis and evolution of Romanian historiographical myths didn't vary essentially from genesis and evolution of historical myths of any other people placed under foreign domination in Central and Eastern European space. They built nations, developed national consciences and consolidated public mental in young national states after the year 1918.

But the situation changed at the same time as the communist regime was established and it instrumented the myths with maximum perversity. In evolution of historical myths in the years of totalitarianism, it can distinguish two phases. The phase so-called „proletarian internationalism”, until the year 1965 and the phase of „nationalistic Communism”, pushed up to its highest limits in period of Ceaușescu's dictatorship. In the first stage of totalitarianist historiography, dominated by Soviet ideology, subjects tied to idea of nation and its historical developments were almost prohibited. In center of historical discourse was placed the myth of working class and peasantry's leading part in history; the myth of class struggle as agent of socio-political development; the myth of revolution, with special accent placed upon socialist revolution, and, finally, the myth of „light rising up from the East”. The last, firmly pointed out liberator role of Soviet Union, historical contacts between Romanian space and Slavonic world and so-called help of Russian people in the Romanian after-war reconstruction and then, in the development of socialist democracy.

After Ceaușescu's dictatorship instauration, historical discourse changed again. Critically reevaluating the relations with Russia, Ceaușescu imposed in his political area a Communist genuine regime, with strong national emphasis. It followed a period in which, practically, Romanian historiography alienated almost completely from European researches, analyzing exclusively its historical development. In this new and exacerbated vision, Romanian history was defined like vital for European civilization and references concerning universal history were made only in tangent context with Romanian historical phenomena. Romanian historical personalities' gallery was reconstructed, with laying stress upon revolutionary leaders, and their succession, the way in which their biography and personality were presented, having the role to legitimate, from historical standpoint, Nicolae Ceaușescu's state leadership presence, naturally, „on the crest of the wave”. He signified the end of a heroic history, but also

the beginning of a world of great expectations, as well as his dictatorship period was defined as „the Golden Age” in Romanian history. All historiography was reduced at its ideological and educational purposes, researches being subordinated to these particular targets. It intended to create the so-called „new man”, with „multilateral developed” conscience, in fact a disciplined executant, almost robotized, who accomplished all political demands of Communist Party.

Certainly, these intense political pressures against Romanian historiography left deep traces behind, also in Post-Communist historical writing. After Ceaușescu’s dictatorship collapse, almost for one decade an intense fight was driven by nationalist discourse nostalgics, still very powerful in academic world, and the specialists who wanted to join into actual European researches. First Post-Communist governments didn’t propose spectacular ideological changes, so that routine and inertness favoured conservative historical positions. Very slowly, in the long process of time, metanarration about nation and its historical development lost the dominant place in favour of historiographical Post-Modernism.

Nowadays, one essential problem in our historical research is reevaluation of myths and dogmas, which preserved traditional perspectives about Romanians’ past. Naturally, limited space of our explanation doesn’t permit to inventory all Romanian myths which must be reconsidered. We shall penetrate into historical research lab through a study case and we’ll demonstrate how can be neutralized one of the powerful myths in Romanian historiography, precisely the one according to that Romanians in Transylvania had been persecuted much more than hundred years, having an ethnical status of total servitude.

For an extremely long time, Romanian historiography defined the Romanians of Transylvania like victims of history, a people placed out of the socio-political Principality system, almost entirely subject to the feudal charge. This image was exceedingly advanced as much by the Romantic, then by the Positivist current in historical writing, the last specific to the 19th century and the first half of 20th century, but also by the Marxist-communist historiography, with a strong nationalistic emphasis in its last phase, between the years 1965 and 1989. The excessive dramatization of their own history was useful for the Romanians from three standpoints.

In the first place, the delineation of a catastrophic past justified all the political accomplishments after the year 1918, which could be brought forward like a real resetting up process for the social and national justice.

In the second place, after the World War I the ethnical minorities of Transylvania were maintained, this way, in a historical guilt stand, which justified somehow the Romanian national state’s attitude towards them.

In the third place, the auto victimization and the persecuted people’s doctrine during the entire Middle Age and Modern period was excellently agreeable also to the Marxist historiography, because it brought out an important and innovating mission of the Romanians of Transylvania along their history, from the angle-thesis of the class struggle.

After the year 1990, the Romanian historiography made a big effort to conform to actual principles and rules of the European researches, opening up, at the same time, new and various investigation prospects.

In this following way, started off also in Romania, I admit that with a lateness of some decades, the researches in history of elites, which contributed them also to the destruction of the mighty ideological communist front's fortifications in history.

Resituating the Romanians of Transylvania's past from the angle of history of elites, it ascertained that the results obtained came spectacularly in conflict with the historians' demonstrations from the totalitarian period, from the post- or pre-war age. Because they brought into focus just the greatest issues of the Romanian national movement and they were concerned only to point out the masses' leading part in display of the historical phenomenon, they didn't have the competence to detect all the Romanian society's details, all the Romanian social classes from Transylvania's past.

Just only some culture and religion historians took notice that the Romanian community of Transylvania's social image, as well as it had been presented until the year 1990, was incomplete and the different social groups, bigger or smaller, more or less important, were not to be found in the framework.

In the last years, the history of elites strived to recover these lacks in research and to reconstruct whole Romanian social gearing with all unvalued components, for a better comprehension of its past machineries². On this way, history of elites destructed a powerful Romanian historiographical myth, according to that, along the Middle Age and Modern period, the Romanian world of Transylvania remained permanently fixed into medieval patterns and, as a result of isolation and conservatism, it maintained the same structure, preponderantly under the influence of the feudal charge. Accordingly to this thesis, only from 18th century would have begun to change something, the Romanians' Ecclesiastical Union with the Church of Rome and, after that, the imperial reformism, generating new categories, weak and with an insignificant statistical weight.

Because the present study concerns the 18th century, it must be mentioned the fact that not even at the beginnings of this century, but also in the first decades of the Habsburg regime, as the history of elites had proven, the Romanian society in Transylvania wasn't monochrome, entirely obedient and rural. Some Romanian social-privileged categories were strongly and already visible.

In the first place, there was a Romanian by birth nobility, catholicized and hungarized in the period of Hungarian Kingdom, which, it's true, in its great majority didn't know their origins and it's also to discuss in what limit it was attached to the Romanian ethnical past.

In the second place, a little Calvin nobility, with strong ethnical features, existed in geographical zones with dense Romanian population in the Principality. Then, a nobility of military ability, showed up during the Calvinist princes period, promoted

² See for instance Remus Câmpeanu, *Elitele românești din Transilvania veacului al XVIII-lea (Romanian Elites of Transylvania in the 18th Century)*, Cluj University Press, Cluj-Napoca 2000.

during the repeated wars made by them and closely tied to the peasant background. The researches had shown, among the beneficiaries of socio-political and economical rights, some categories of urban artisans and merchants, much more visible in the Southern and Eastern parts of the province, in connection with the Romanian extracarpatical territories, but also with the Western parts, Partium and Banat.

There was among the privileged hierarchy also a clerical category, more visible in the Southern part of the Principality, raised to the nobility, especially as a result of embracing Calvinist religion. It can't be excluded from the elitist groups the „boyars”, with rights officially acknowledged, by raising to the nobility or silently accepted by the authorities, but not either the other privileged groups, like officials of the counties and districts, in which Romanian population demographically predominated, frontier watchmen, the little civil administrative servants, the members of the guards in fortified towns and strongholds in the Southern part of the Transylvania. Even abreast of superior Romanian clergy, a considerable percentage of those who opted for the Religious Union with Catholic Church were originated in families which had gained their nobiliary title before the very moment of the catholicization.

The statistical weight of all these privileged categories is too difficult to calculate for the moment. Apparently it doesn't seem substantial in comparison with the subordinate peasantry, but their existence impedes the generalization of the old social framework of dependency and the Romanians total exploitation, promoted until supersaturation by the communist historiography. And so, although situated in a peripheral position in the Transylvania's legal system, the Romanians succeeded in promote some privileged groups, as far back as along Middle Age.

These social-privileged „oasis”, less obedient to the arbitrary of the Estates regime, with officially accepted privileges or tolerated in different forms, constituted social environments, favorable to coming to maturity of individual ambitions for social promotion, which were going to be materialized and concretized in successful careers, in bigger and bigger number, in the conditions promoted by the Habsburg political society, the Religious Union of Romanians with the Church of Rome and the reforms of Maria Theresa and Joseph II.

Among all historical circumstances lately evoked, Religious Union with Catholic Church offered to Romanians the best conditions of social promotion. This proposal made for the „tolerated nation” by the Court of Vienna, assisted by Jesuit order, intended, as it's well known, more political purposes. The most important was to reestablish the prioritary status of Catholicism in the Principality, after a long period of government dominated by Calvinist nobility. Other important religious purpose offered by the Court of Vienna was to transform the majoritarian population of Transylvania into a „government tool” (*instrumentum regni*). Displaying the rights for an ethnical mass, maintained until then in a peripheral position in the constitutional system of the province, the Empire provided the fidelity of a majoritarian social force, which could be used against the nostalgics of the old political regime. They were still strong, as much as the emperor, who wishing to quickly dissolve all forms of resistance, had reconfirmed their old privileges. The religious strategy promoted by

the Court of Vienna in Transylvania had, naturally, many other purposes, which don't represent the aim of this present study because they are well known.

At present, in Romania are developed more research programs, which bring into focus the Romanians' Religious Union with the Church of Rome. They are trying to define this historical phenomenon from all possible angles, using modern and comparative approach ways for all religious and political dimensions of Central European space. Such an approach is much larger and oversteps the bounds of the present analysis, restricted only upon Romanians' way of accepting and using the confessional transfer as an efficient key factor for social promotion.

From all the definitions accepted until now for the Romanians' Religious Union with the Church of Rome, without any doubt the most actual is the one conformable to that the respective historical process represented also a negotiation of Romanian elites from the province. They agreed the catholicization because they were interested in a rapid socio-political ascension and in the finding the most legitimate way to penetrate the constitutional bounds of the province. They wished to obtain a complete equality of rights and a same social status like privileged nations and acknowledged religions. This is a simple cynical observation which doesn't reveal the deep meanings of the theological phenomenon, but grasps genuine realities analyzed further on in this study.

As far back as from the first moments of discussions concerning Religious Union with the Catholic Church, Romanian bishops transcended theological bounds of their action and claimed socio-political, economical and cultural rights, conditioning confessional transfer of their church by the accomplishment of expressed grievances. They were interested not only to liberate their own clergy from the traditional limits of Calvinist control, but to transform clergy into a nobiliar, relatively stable Estate, with which would have associated also other Romanian social categories with prosperity potential and raising to the nobility, through the dynamic given by the way out from the tolerated religion status. Romanian bishops' fundamental interests, as we know from the negotiations with Jesuits and imperial authorities, remained not only around the maintenance of the traditional orthodox rite, but also around the problems concerning Romanian youth' accepting into the Catholic schools, the access of those who accepted the confessional transfer into administration of Principality and guilds, and so on.

Beside the theological issues of Religious Union, the secular aspects which point out Romanians' aspiration for social promotion represented a part of identical importance in the carried debates. Essentially, from social and political point of view, the stake of confessional transfer for Romanians was represented by the promise made by the Court to grant catholicized people with membership of a religion officially recognized, with all privileges following from that. That thing would have meant for Romanians the exceeding of tolerated position in their country, and would have signified a great success, while for the medieval Estates, that would have meant a real political, economical, social and constitutional disaster.

How intense were the negotiations carried and how important were the pressures made by all the parties involved in this historical development, it can be proved also by the fact that emperor Leopold I was forced to issue two religious Union Diplomas only in a few years. The first act limited privileges only to the Romanian catholicized clergy, trying to avoid great social changes and to neutralize the involvement of Transylvanian Estates in the problem of Romanian confessional transfer. The second diploma was extremely spectacular and it entirely reflected the capacity of negotiation shown by Romanian bishop Atanasie Anghel and the elites surrounding him. At the third point it mentioned: „those from the Romanians who will unite with the Latin Church, they won't be counted like tolerates, but they will be accepted into country Estates, like the other Catholic sons of the homeland”. So, the document extended the privileges also to the laical catholicized level, being a real *Magna Charta* for the Romanians of Transylvania. Its application would have totally overturned juridical order and would have demolished century-old political Principality construction, reason why the act was hidden by the Jesuits in accord to the Court of Vienna, losing that way its legal significance.

Even if, from the historical perspective offered by our present times, it seems clearly that such diploma couldn't come into effect in historical 18th century conditions, for a certainty it reflects the intensity of aspiration for social promotion among the Romanians in Transylvania. For the moment, even the Court of Vienna gave up to these strong aspirations, it naturally reconsidered after that its position. The Religious Union opened an irreversible way in what concerns social and political advancement for a part of majoritarian population.

The new Greek-Catholic Bishopric established at the beginning in Alba Iulia and then in Blaj, where it had been endowed with an economically firm solid landed property, attracted the majority of proficiencies in Romanian society, expressing itself rather like a power center instead of a simple bishopric. Like a unique institution of the ethnical tolerated mass juridically accepted by the Estates regime, it transformed into a real command point which actuated and guided much civil, administrative, didactical, cultural, economical or military careers, depending on the political orientation imposed at one time and on the bishops' relations with authorities. The Bishopric had the capacity to influence human destinies in all the domains in which activated Romanian elites.

Along 18th century, two major tendencies in the leadership of this institution expressed, both aiming essentially at social promotion for clergy and subordinated believers. The radicaler bishops preferred the direct way in formulation of social interests, guiding a real avalanche of requests towards central and provincial authorities. They requested, usually, like highest priority, the recognition of the second Leopoldine Diploma concerning Religious Union, and even more, the extension of its privileges upon all the Romanians, Catholics or Orthodoxies, on the base of some historical rights, more or less real. For example, one of the radical leaders, Inochentie Micu, benefited probably by a substantial support from an elite powerful enough to propose a secular ambitious project, based upon acquirement, for the Romanians, a

counselor position, a leadership for two districts and a county with majority Romanian population, three places in judiciary supreme instance of province, six places in the Diet (Transylvanian Estates Assembly), and other similar requests. He required also the making of administration and justice in the province, according to the ethnical percentage of the population in Principality, adding to these, also, the aspiration of raising in nobility for all the priests in his command³. He didn't forget to mention frequently, also in a secular spirit, that Romanian elite had already existed in Transylvania, strong enough to take over all the functions and administrative attributes requested⁴. Without any doubt, his affirmations were exaggerated, but they reflected, beside the arguments already exposed, the special intensity of aspiration for social ascension among the Romanians.

In conflict with radical leaders of the Bishopric, who carried on a daring activity undermining the institution and confederating too much opponents against it, the conservative bishops chose a different way in promoting the Romanian elites' interests. They accorded a bigger attention to the theological activity, developed the Bishopric from administrative standpoint, also directed their attention in founding new schools and sent the young people for abroad education. They maintained good relations with the authorities, negotiated and imposed Greek-Catholics' acceptance in administration of the province, taking advantage from reformist political situation, after the fifth decade, and also from the goodwill of decision factors of Transylvania. Of course, the moderate leaders limited themselves to respect the provisions of the first Leopoldine Diploma for Religious Union, but indirectly they also substantially contributed to outline the privileged categories accepted by the constitutional regime.

Totalizing the arguments previously exposed, it seems evidently that the Romanians' promotion into the administrative system of Transylvania during the 18th century represented a historical process which developed closely related to the apparition and development of the Greek-Catholic Church. In the second half of the century, the administration opened up much more, officially or unofficially, to Romanian pressures, in the conditions of the reforms of Maria Theresa and Joseph II, which forced until the highest level the old constitutional bounds of Transylvania, stimulated and directed various classes and new social categories, promoted by education and competence, against the traditional castes.

Much more than that, owing in a bigger part to the reformist politics, new institutions appeared and were recognized constitutionally like belonging to the Romanians, and these institutions stimulated continuously the elites' ambitions for social promotion. It was a matter of Orthodox Bishopric of Transylvania, with see residence in Sibiu, which succeeded to create a legal framework to function, and also of Greek-Catholic Bishopric, situated in the neighborhood, in Oradea. The last will develop as spectacular as, in just two decades, it will begin to compete with Greek-

³ Jancsó Benedek. *A roman nemzetiségi törekvések története és jelenlegi állapota (The Purposes of the Romanian National Movement and Its Recent State)*. 1st vol. Budapest 1896, p. 665-702.

⁴ I. Tóth-Zoltán. *Az erdélyi román nacionalizmus első százada 1697-1792 (The First Century of the Romanian National Movement)*. Budapest 1946, p. 177-180.

Catholic Bishopric of Transylvania, with see residence in Blaj, in what concerns the supporting of Romanian interests. These phenomena can be maintained even statistically.

The reduced space of the analysis doesn't allow but the selection of the most suggestive dates, capable to put into light the way in which the bishoprics, particularly those Greek-Catholic, with their network of vicariates and archpriest ships, in a continuous organizational improvement, succeeded to infiltrate a strong Romanian component in administration of Principality. Their persuasive capacity determined Court of Vienna to impose to the Diet of Transylvania, even from 1744, the approval of a law project, which granted to Greek-Catholic nobles the right to become part of the province birocrationism. This decision was reconfirmed by a Mary Theresa's diploma in 1746 and also by a new imperial order issued in 1747. The ways to inferior administration were opened by these acts, both at government and counties level, but in short time, precisely in 1767, all the restrictions were suspended for Greek-Catholic nobles⁵. The removal of prohibitions put on the catholicized Romanians' way felt immediately in the structure of Transylvanian administration. From the same year 1767, Romanians took part in Government, Inner Secretariat, Registry and archives, Chancellery and Postal Service. In the Government, a translator for Romanian language was, certainly, employed.

The Greek-Catholic nobles carried on their activity also in the leadership of the counties and districts, in Saxons and Szecklers' administrative offices, in the councils of the towns and market towns, in Aulic Chancellery, War Council Chancellery, Office for Armament of the Province and even in the Military Court of Justice, particularly after setting up of two boundary regiments in North-Eastern and Southern part of the Principality.

In economical administration of the province, number of Greek-Catholics was even bigger, because there the promotion was realized rather on the basis of professional abilities, than counting a strict political criterion. As a result, Romanian officials could be found in the Chancellery of Transylvanian Treasury, in offices in connection with the exploitation of salt and gold, in fiscal offices and in the leadership of postal offices. Certainly, great political functions of the province were still held by the nobility of tradition and in that caste wasn't accepted only the Romanians hungarized by far centuries before, whom, in greatest part, didn't recognize their ethnical origins⁶.

In the next year 1768, the Greek-Catholics' presence in administration grows, touching percentages of almost 12% in personal of the Government, over 26% in Postal Service of the Government, 4% in Transylvanian Central Law Court, 18 % in

⁵ *Ibidem*, p. 250.

⁶ *Titulare Dacicum quo omnes omnium dicasteriorum, et officiorum, tam provincialium, ac militarium, quam cameralium, atque ecclesiasticorum, honorum tituli distincte exhibentur: et quidem partim normam, ac formam titularis calendarii I Apostolici Regni Hungariae imitans pro anno MDCCLXVII (Transylvania's List of the Administrative Personnel for the Year 1767). Cibiniensis 1767, passim.*

law courts of the counties, almost 7% in law courts of the Szecklers' territorial-administrative units, 1% in those belonging to the Saxons, about 13% in the councils of towns and market towns, 2,4% in Aulic Chancellery, almost 6% in military administration, 9% in economical and fiscal offices and almost 11% in leadership of the Provincial Post. Romanian names were absent only in sanitary system administration, in the Commissariat and in Chancellery of Transylvanian Commissariat.

On the whole, a hierarchy of all 2050 administrative functions in the Principality, the bureaucrats with Romanian names held approximate 200 positions, in most cases inferiors, representing a little more than 10% from whole system⁷.

After two years, in 1770, the administrative apparatus didn't register ethnical and confessional considerable changes, that meaning a stabilized situation in the measure of the access liberalization in functions for the Greek-Catholics. The relative percents were 7,5% in the Government, 6% in Transylvanian Central Law Court, almost 21% in law courts of the counties, over 8,5% in Szecklers' law courts, under 1% in those belonging to Saxons, 12,5% in the councils of towns and market towns, over 15,5% in economical offices, 4,5% in military apparatus, around 11% in postal services and under 5% in Supreme Commissariat.

Among approximate 2050 functions, 225 were occupied by people who could have Romanian origins, that's equivalent to 10,97%⁸. The real growth of one percent, in two years time, especially perceptible in administration of the counties and in economical offices, confirms the moderate, but firm politics of the Court of Vienna, which imposed the proficiencies without demolish the traditions.

In the year 1771, the Romanian bureaucrats' number raised at 260, that representing a percent of 12,7% of province co-ordination machinery⁹. The almost two percents gained, sprang up especially by the completion of small positions in economical bureaucracy, where, like we appreciated, the professionalism was a quality as important as the political criterion in promotion. It's true that some posts in inferior levels of the other fields of administration were diversified, so the Greek-Catholics could be accepted in bigger and bigger number.

Last decade of Mary Theresa's reign didn't induce spectacular changes in administrative reforms in Transylvania. Here and there, the Empire did some retouches, new offices were created, but they didn't essentially affect the existent structure. It seemed that reformism touched its limits and reached a stable formula of cohabitation between Estates regime and imperial authority, after a long period of frictions. The stability reflected also in ethnical and confessional structure of

⁷ *Calendarium Transylvanicum Titulare pro anno ab Incarnatione Jesu Christi MDCCLXVIII bisextili dierum 366 (Transylvania's List of the Administrative Personnel for the Year 1768). Cibiniensis 1768, passim.*

⁸ *Transylvania's List of the Administrative Personnel for the Year 1770 (without official title page), passim.*

⁹ *Calendarium Transylvanicum Titulare pro anno ab Incarnatione Jesu Christi MDCCLXXI (Transylvania's List of the Administrative Personnel for the Year 1771). Cibiniensis 1771, passim.*

institutions, where the Romanians approximately maintained their former positions for many years. In 1780, they occupied 250 positions, which meant over 12% from the entirely number of officials, who coordinated the good function of the Principality¹⁰. The careers built on education and proficiency, existing in a first phase in small functions, extended gradually into upper offices, including also the military administration field.

In a short time, after taking over the power by Joseph II, the reformist politics resumed with increased intensity. The present analysis won't insist on reformist strategies of Joseph II, as complex and deep as they bring into focus many performing research projects in Europe and also in Romania. The theme being too vast, we will mention, for the coherence of this study, only the fact that most of the changes induced by the sovereign in Transylvania were orientated against the medieval system of castes, still strong here in spite of four decades of thersian reformism which strived to reshape the province. The suppression of personal servitude; the order which granted Romanians with equal citizenship rights, like the Saxons in royal territories; the religious tolerance decree; the attempt of taxation for the nobility and, especially, the administrative reform, were the principal tools for an irreversible undermining of feudal privileges system in the Transylvanian Principality.

One of the most efficient methods to overcome aristocratic ultra conservatism was, however, the stimulation of professionalism and strengthening the nobility of ability. The phenomenon started off as far back as from the age of thersian reformism, but it reached the highest level in the decade of Joseph II. The avalanche of raising to the nobility on the criteria of proficiencies, in different ways (bureaucratic, economical, commercial, military, pedagogical, cultural, clerical and so on), endangered strongly the traditional nobility, outlining a new nobility, with little and middle preponderance, faithful to reforms and to the Court of Vienna. This strategy of central power created a new disorder inside the nobler class, visible also in statistic way, and that even if it takes count only of the fact that approximately half of nobler titles number issued in the province along 18th century were granted to the Romanians. At that moment, their chances to overtake functions like citizens, upon ever less ethnical criteria, were raised at the level of chances of which benefited the representants of constitutional nations and acknowledged religions.

Against emperor's intention to reduce the costs by modernizing administration, the priorities of changes were so various that the structure of bureaucratic personal increased. For example, from approximate 2050 functions, between the years 1767-1768, it reached over 3200 functions in 1787, and that, in the conditions in which in

¹⁰ *Calendarium Titulare et Historicum Magni Principatus Transilvaniae eidemque adnexarum Partium, pro anno Domini MDCCLXXX (Transylvania's List of the Administrative Personnel for the Year 1780)*. Cibiniensis 1780, *passim*.

the year 1787 not all Transylvanian towns and market towns reported their size and structure to the central authorities¹¹.

Generally, during the age of Joseph II, without any obstruction in career access, the number of Romanian officials didn't reflect, however, the global administrative growth and also the political and social opening promoted by the Imperial Court. It's true that the Romanians occupied more posts, around 350 between 1782 and 1787, but they represented in 1787 just approximately 10% of the bureaucratic machinery¹². The reduction of percentage is explicable by the educational reforms, where the suppression of foundations and setting up of scholarships provided by the state didn't allow to the poor people to continue their studies. In this way, they succeeded only in extraordinary cases to accede in upper gymnasium classes, in colleges and universities, to gain the competence useful to get into administration. This way, in 1789 just 214 posts were occupied by those with Romanian names, this meaning almost 6,5 % from estimated posts number in Transylvania¹³.

An imaginary statistical diagram concerning the Romanians' implication in administration in the second half of 18th century would indicate, consequently, a considerable growth after the year 1767, which gradually decreased into a stable situation in the last decade of Mary Theresa's reign, then it manifested a new ascendant curve at the beginning, but after that a visible diminution in the decade of Joseph II.

Even if the equilibrium of ethnical chances during the reforms of Joseph II didn't have a spectacular quantitative echo in bureaucratic structure, the Romanian careers' number accomplished in upper administration increased. They proved so utile in the coordination of Principality, so that, after the sovereign's death, during the restoration period, when it got back on the old administrative system, most of the Romanians, particularly Greek-Catholics, remained in their posts. The purification of the bureaucratic staff would have proven, as a matter of fact, an expensive and useless action, because would have been difficult to replace some people who gained the dexterity of practicing their function with others who could provide an identical execution only because they would have had a stronger attitude of caste. Essentially, the Romanian officials, living in reformist period, hadn't acted in national name, excepting some isolated cases, and they hadn't contested the constitutional order, striving to defend their careers hardly built.

That's why, after the regression of restoring enthusiasm, in the year 1794 no less than 261 Romanian names were found in the staff lists, more than in the year

¹¹ *Calendarium Maius Titulare pro anno Domini MDCCLXXXVII, in usum M. Principatus Transylvaniae, Honorum adque Characterum Tituli comprehenduntur (Transylvania's List of the Administrative Personnel for the Year 1787)*. Cibiniensis 1787, *passim*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Schematismus Dicasteriorum et Officialium Magni Principatus Transsylvaniae pro anno MDCCLXXXIX (Transylvania's List of the Administrative Personnel for the Year 1789)*, Cibiniensis 1789, *passim*.

1789¹⁴. In 1796 the number of those with Romanian origin situated in hierarchy of provincial functions raised up to 288¹⁵, then, in 1800, even to 315¹⁶, indicating a real growth. In the last year of present analysis, 1800, Romanians constituted about 12% from the bureaucratic network of the province¹⁷.

Such a social image, outlined from the perspective of elites' history, modifies the old cliché of a dependent nation waked up from its weakness by the genius and energy of some leaders, idea promoted exceedingly by Communist historiography and its nostalgics. It puts into light with priority the attributes of Transylvania not only like a place of never ending ethnical disputes, but also like a space of cohabitation, tolerance and common issues.

¹⁴ Schematismus Dicasteriorum et Officialium Magni Principatus Transsylvaniae pro anno MDCCXCIV (*Transylvania's List of the Administrative Personnel for the Year 1794*), Claudiopolis 1794, *passim*.

¹⁵ Schematismus Dicasteriorum et Officialium Magni Principatus Transsylvaniae pro anno MDCCXCVI (*Transylvania's List of the Administrative Personnel for the Year 1796*), Claudiopolis 1796, *passim*.

¹⁶ Schematismus Dicasteriorum et Officialium Magni Principatus Transsylvaniae pro anno MDCCC (*Transylvania's List of the Administrative Personnel for the Year 1800*), Claudiopolis 1800, *passim*.

¹⁷ *Ibidem*.

REMUS CÂMPEANU

CONSIDERATIONS ON THE RELATION BETWEEN THE UNION AND THE „SCHISM” IN TRANSYLVANIA, DURING THE BISHOP INOCHENTIE MICU-KLEIN¹

Daniel DUMITRAN

REZUMAT. Opinii privitoare la raporturile dintre Unire și „Schismă” în Transilvania, în timpul episcopului Inochentie Micu-Klein. Subiect al dezbaterilor Dietei Transilvaniei din deceniul patru al secolului XVIII, problematica unirii românilor a prilejuit exprimarea unor opinii adesea divergente, în funcție de punctele de vedere ale părților implicate: episcopul unit Inochentie Micu-Klein, respectiv autoritățile locale și provinciale, reprezentanții Stărilor și Status-ul catolic. Reluarea principalelor momente ale disputei, pornind de la o nouă lectură a surselor, reprezintă obiectul comunicării de față. Ea încearcă să surprindă pozițiile afirmate față de unire până în momentul declanșării crizei acesteia, în anul 1744. Este analizat conținutul conceptului de „unire” utilizat în perioada primelor trei decenii scurse de la realizarea unirii, respectiv în timpul episcopului Inochentie Micu-Klein.

În prima perioadă menționată, diversele luări de poziții au încercat definirea unirii, inclusiv în relație cu „schisma”. Astfel, în timpul episcopului Ioan Patachi și în anii următori, erau considerați „schismatici” cei care părăsiseră unirea și nu mai recunoșteau autoritatea episcopului unit, fie că aceasta se datora sau nu suspendării lor de către ierarh din oficiul sacerdotal. Începând din 1735, datorită tentativelor episcopului Inochentie Micu de a utiliza unirea ca argument în lupta politică, ea a fost privită sub aspectul semnificațiilor sale concrete: punerea efectivă în practică a punctelor florentine, comportamentul real al corpului pastoral și al episcopului, gradul de instruire religioasă a credincioșilor. Aceste puncte de vedere trădează o concepție romano-catolică despre unire. Se remarcă fenomenul de graduală politizare a dezbaterii, dar opiniile exprimate rămân pertinente. La mijlocul deceniului următor a devenit dominantă perspectiva reformată (posibilitatea unirii cu confesiunile protestante, care ar fi funcționat efectiv în trecut). Ea reiese din memoriul anonim din 10 februarie 1744 și din amplul memoriu prezentat Dietei de baronul István Daniel de Vargyas, la 3 mai 1744 – De intestinis Transylvaniae malis et eorum remediis curativis salutaris meditatio. În acest caz, se poate sesiza faptul că perspectiva reformată, îmbogățită uneori cu elemente de sorginte romano-catolică, a apărut atunci când dezbaterea a vizat decizii majore de natură politică și constituțională.

În privința discursului episcopului Inochentie Micu, conceput pe alte baze argumentative și urmărind obiective ce au ajuns să depășească sfera confesională, acesta a lăsat nerezolvată chiar problema unirii, insuficient definită și mai ales neexplicată credincioșilor de către preoți, care, în multe cazuri, nu-i cunoșteau ei înșiși în mod satisfăcător semnificațiile. Faptul a fost cu atât mai grav cu cât acțiunile antiunioniste nu au lipsit în deceniile trei-patru, iar

¹ Traducerea textului: Codruța Rusu

consecințele s-au văzut începând cu anul 1744, când mișcarea de contestare a unirii a câștigat o amploare deosebită.

În esență, analiza efectuată reflectă dificilul și încă ezitantul proces de formare târzie a unei confesiuni, care tindea să se integreze într-o societate marcată încă din plin de fenomenul confesionalizării. Realizarea acestui proces a provocat, nu rareori, delimitarea critică a confesiunilor deja formate și, mai ales, deja inserate în sistemul constituțional al Principatului. Definirea doctrinară, conservarea ritului, formarea clerului, propaganda confesională, instruirea și modificarea comportamentului credincioșilor reprezintă doar câteva aspecte ale problemei care pot fi invocate în acest sens. În perioada următoare, pe primul plan s-a aflat necesitatea soluționării crizei traversate de Biserica Unită, iar procesul de formare confesională a fost reluat, după 1750, de noul episcop Petru Pavel Aaron. Evoluția din deceniile primei jumătăți a secolului rămâne semnificativă pentru înțelegerea mai aprofundată a stărilor de lucruri ce au premers anului 1744, care se înfățișează astfel doar ca un moment, ce-i drept reprezentativ, dintr-o durată mult mai lungă.

The Romanian Union issue had been a subject of debate for the Transylvanian Diet during the 4th decade of the 18th century, reflecting the different opinions of those involved: the bishop Inochentie Micu-Klein on one hand, and the local and provincial authorities, the members of the Estates and the Catholic Status, on the other. These debates have come to an end in 1744, when the laws of the Principality Diet finally regulated the confession status and that of the Uniate Church. All these happened because of the impulse the Viennese Court during the emperor Charles the Sixth gave to the debates, by showing their direct interest in the promotion of Catholicism and the consolidation of a union among the Easterners. The renewal of the main moments of the debates, beginning from a new reading of the sources is the subject of the present thesis. It tries to grasp the opinions on Union up to the crisis regarding this issue, in 1744; in that context, every side found good arguments for sustaining a certain point of view. Even if the given attitudes are not enough reason for the crisis, their investigation is highly important for reconstituting the context.

In order to proceed with the investigation, we must first analyze the term of „Union” and how it changed its meaning in comparison with the first three decades that passed since the accomplishment of the Union. Thus, a first aspect is the instruction sent by the Catholic Status to Athanasie Anghel on 29 March 1699, regarding the appliance of the imperial Diploma from the 16 February 1699. In its last stipulation, the Romanian hierarch was asked to determine his priests to opt for a real Union, in order to benefit from the granted privileges,² which equaled with the rejection of the decisions regarding the communitarian Union and the proclamation

² Nicolaus Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in Terris Coronae S. Stephani*, Oniponte, 1885, vol. I, p. 229; the Latin version of the original written in Hungarian belongs to the editor.

CONSIDERATIONS ON THE RELATION BETWEEN THE UNION AND THE „SCHISM” IN
TRANSYLVANIA, DURING THE BISHOP INOCHENTIE MICU-KLEIN

of the individual conversion principle.³ Further, the same idea can be discovered at the Jesuit Gabriel Kapi, in his opinion addressed to the Cardinal Kollonich⁴ on 14 March 1701. The lack of honesty in the Romanian Union, its extra religious motivation and a negative image of the Romanians are some of the variables in a report of the Transylvanian Gubernium addressed to the emperor Leopold on 14 July 1699;⁵ mention the attempt of attracting the Romanians towards an Union, among the causes of the depopulation the Principality suffered, is in fact, a disapproval of the imperial politics and a manifestation of the Protestant Estates' will.

The same way of trying to fight against the proselytism of the central power and the proselytize was a part of the investigations that followed the Diet's decisions in 1699, which tried to examine the religious options of the Romanian clergy and believers.⁶ These investigations highlighted another problem: the Romanians had to be asked, „in what estate they want to stay and with which of the four accepted denominations in Transylvania they want to be united with.”⁷ The possibility that they might be united with the Protestant denominations, accepted since the imperial decree on 14 April 1698 because of the insistentes of the governor György Banffy and chancellor Nicolae Bethlen,⁸ and reconsidered in the imperial order on 26 August 1699,⁹ has been claimed during the investigation from 1699 by 10 priests from the archpriest district of Hațeg¹⁰ and by many priests and believers from Cluj county;¹¹ it meant the approval of an administrative jurisdiction.¹² As a polemical reply to the Catholic Union formula, the Union with the Protestants was a steady idea of the

³ Ernst Christoph Suttner, Die Anfänge und das Durchsetzen der Siebenbürgener Kirchenunion sowie die Widerstände gegen sie (von der Eroberung Siebenbürgens durch Österreich bis zum Jahr 1761), in *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, 6/II, 2002, p. 16.

⁴ Greta-Monica Miron, „... porunčește, scoale-te, du-te, propoveduește...” *Biserica greco-catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697-1782)*, Cluj-Napoca 2004, p. 250; Nicolaus Nilles, *Symbolae*, vol. I, p. 264-265.

⁵ Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. V, part I, 1650-1699, București, 1885, nr. CCCLIV, p. 538.

⁶ Remus Câmpeanu, Unire religioasă și mental public la începuturile catolicismului românesc din Transilvania, in *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, 10/II, 2006, p. 96.

⁷ Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și unirea cu Biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începuturile unirii cu catolicismul roman (1697-1701)*, București 1963, p. 66.

⁸ Bod Péter, *Brevis Valachorum Transylvaniam incolentium historia*, in Ana Dumitran, Gúdor Botond, Nicolae Dănilă, *Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania (mijlocul secolului XVI - primele decenii ale secolului XVIII)*, Alba Iulia, 2000, *Addenda*, p. 356; Nicolaus Nilles, *Symbolae*, vol. I, p. 195.

⁹ Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente*, vol. V/1, nr. CCCLVIII, p. 541.

¹⁰ Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și unirea*, p. 65; Gábor Sipos, Consistoriul Reformat Suprem și problema unirii religioase a românilor, in *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, 6/II, 2002, p. 106-107.

¹¹ Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și unirea*, p. 70-71.

¹² Gábor Sipos, Consistoriul Reformat Suprem, p. 107.

Estates members; it even got a historiography mark through the chapter on the issue in Bod Péter's work *Brevis Valachorum Transylvaniam incolentium historia*, written in 1764.¹³

However, the aim of the Union was stated in 1701, through the 11th article of the imperial Diploma from 19 March, which also responded to a request of Athanasie Anghel sent on 26 October 1700 to the Cardinal Kollonich.¹⁴ This letter spoke about the case of the 10 priests in Hațeg that in his vision, have avoided his jurisdiction under the motif of the Union with the Protestants.¹⁵ The mentioned article established the need for a deposition of faith in front of the bishop (thus, the same principle of individual conversions) and marked the impossibility of Romanians to unite with the Protestants, because of the huge differences concerning the dogma and religious practices they would have had to accept.¹⁶

The hostility of the local authorities and the Protestant Estates towards promoting the Union but also very interesting information on its effective spreading in the district of Făgăraș, are offered by the supreme captain Boer Simon's letters on 10 October 1702 and by those of vice-captain Boer Joseph on 31 October 1701, all probably addressed to the Jesuit Carol Neurauter.¹⁷ The supreme captain, underlining his efforts and merits in the conversion process among the nobility from Făgăraș, speaks about the Romanian priests in other areas too, which are "united in words, but not truly", his own actions being a good example, as „he will support all priests and Romanians in the country towards the Union”, especially since the newly converted would not be spared from taxes. The vice-captain, after describing the ways of conversion (the believers were explained the differences of dogma between the two Churches which consisted in three from the four Florentine points, only *Filioque* missing and being replaced with the removal of fast from Wednesday to Saturday) mentions the statement he himself used, that „if they sincerely embrace Catholicism, they shall feel royal mercy too”. Of course, in this case, one can state that we are dealing with a real Union, result of some individual conversion, each subject subscribing to this act, personally or through delegates. More important, we have a testimonial on what a „real Union” really was, which two members of the local authorities did not identify it with the Roman Catholicism. This case is unique, and it also shows the opinion reflected by the previous testimonies on the accused formalism of the Romanians' Union.

In the next period, the sources highlight the social and juridical status of the Uniate clergy issues. The interpretation that showed that Ioan Patachi was sustained by the Transylvanian Roman Catholics because of their wish to constitute a unique

¹³ Bod Péter, *Brevis Valachorum Transylvaniam incolentium historia*, in vol. cit., *Addenda*, p. 341-353.

¹⁴ Zenovie Pâclișanu, *Istoria Bisericii române unite*, vol. I, in *Perspective*, XVII, 1994-1995, p. 131, note 208.

¹⁵ Nicolaus Nilles, *Symbolae*, vol. I, p. 221

¹⁶ *Ibidem*, p. 298-299.

¹⁷ Ana Dumitran, *Unirea cu Roma în Țara Făgărașului în lumina unor noi documente*, in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, XLVI, 2001, nr. 1, p. 127-133.

CONSIDERATIONS ON THE RELATION BETWEEN THE UNION AND THE „SCHISM” IN
TRANSYLVANIA, DURING THE BISHOP INOCHENTIE MICU-KLEIN

mass with the Uniate Romanians through gradually eliminating the rite differences can be partly sustained.¹⁸ However, in this case, there seems to be the more the intention of attracting the Romanians to Latin rite rather than constructing a concept on Union. In the same way one can interpret the Gubernium's intention (the governor's Sigmund Kornis, especially) of drawing near the Uniate to the Latin rite and their integration to the Catholic Estate.¹⁹ It cannot be forgotten that both suppositions have been valid for the period before Patachi had returned to the Greek rite, this being the condition under which he was accepted as a bishop, noted in the Bull *Rationi Congruit* from 18 May 1721.²⁰

The decisions of the Synod in 1725, the only one assembled during its short activity as a hierarchy, offer us a single incriminating argument of his honesty regarding his adhesion to the Eastern rite (his attitude concerning Epiklesis, determined by his „latin” formation); the decision of suspending by default the priests that have been ordained outside the eparchy and that had not requested confirmation from the bishop, as well as the decision concerning the monks violating the parish priests' attributions by officiating the liturgy and administering the believers' sacraments. All these measures were meant as control instruments of the bishop against subordinated clergy.²¹

In 1728, a government's order from 17 September, renewed at 17 December,²² speaks about some Romanian priests „truly united”, who had become „schismatic priests” through the bishops from outside Transylvania, during the vacancy after Patachi's death; it was decided that such priests must be subjected to taxes and even

¹⁸ Octavian Bârlea, *Ostkirchliche Tradition und westlicher Katholizismus. Die rumänische Unierte Kirche zwischen 1713-1727*, München 1966, p. 13-14.

¹⁹ *Ibidem*, p. 88. With no intention of sustaining such thought, at the actions of the governor and those of the vice-chancellor Kászoni to support Patachi, as he was considered the only one fit for the job in the context in which the canonization of the new Uniate Bishopric, the work of Zenovie Pâclișanu is important. (*Istoria Bisericii*, p. 185-190).

²⁰ Please see the letter from 10 January 1715, which claims in the name of the Catholic Status, the Romanian and Latin clergy, and of the Romanian nobility that Patachi is named. Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, vol. I, Sibiu 1920, doc. nr. 13, p. 21; I. Tóth Zoltán, *Primul secol al naționalismului românesc ardelean 1697-1792*, translated from Hungarian by Maria Someșan, București 2001, p. 75-76; Octavian Bârlea, *Ostkirchliche Tradition*, p. 30.

²¹ Ioan Micu Moldovanu, *Acte sinodale ale bisericii romane de Alba Julia si Fagarasiu*, tom II, Blaj, 1872, p. 109-110, nr. 2, 3 și 4. For a newer analysis on the issue, and especially for appreciations regarding the „Latin” attitude of the bishop Patachi, see Ernst Christoph Suttner, „Legea stramoșească”: Glaubensordnung und Garantie des sozialen Zusammenhalts, in *Ostkirchliche Studien*, 56. Band, 2007, Heft 1, p. 146-148.

²² Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor*. Vol. XV. *Acte și scrisori din arhivele orașelor ardelene (Bistrița, Brașov, Sibiu) publicate după copiile Academiei Române de Nicolae Iorga*, part II, 1601-1825, București 1913, nr. MMMXXXVI, p. 1627-1629; Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei*, doc. nr. 16-17, p. 22-24.

servitudes.²³ In the same year, on 15 November, the diocesan synod presided by the Jesuit College rector from Cluj, Adam Fitter, decided to investigate the excesses done by the „schismatic” priests that fled from the Union and had taken by force the Uniate churches.²⁴ The archpriests were asked to investigate in local synods if the priests „know, respect and keep the Union”, if they know the significance of sacraments and how they should be handled, if they will denounce the „schismatic” priests and especially those that have fled from Union.²⁵ Further, they had to make canonical visitations in order to investigate the priests’ behaviour and how they fulfilled their clerical duties, to advise the citizens not to postpone the baptism of children, and to be informed about those disturbing the Uniate priests („sincere unitos”), calling them „papists”.²⁶

The Synod’s measures are suggestive, as they aimed to observing the real attitude of the priests and delegating the archpriests as trainers of priests. As far as knowing and respecting the Union, the decisions aimed at differentiating between the priests faithful to the Union („truly united”²⁷) and those hostile to it („schismatic”, that fled from Union or received the ordain from Orthodox bishops).²⁸ The disturbance caused by the latter category, to which the text clearly refers, explains the

²³ Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente*, vol. XV/2, p. 1627-1628 (the translation of the original in Hungarian).

²⁴ Micu Moldovanu, *Acte sinodali*, tom II, p. 101-102, nr. 2. Here is mentioned the case of the priest Mailat, *quidam sacerdos schismaticus turbulentus et unitorum persecutor maximus in sede Rypensi pagoque Sona habitans*, who had not answered to the order of presenting himself in front of the synod. The mentioned investigation began in 1729; all the fact involved were used by Gabriel Patacsi (Gabriel Patacsi S.J., *Die unionsfeindlichen Bewegungen der orthodoxen Rumänen Siebenbürgens in den Jahren 1726-1729*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 26, 1960, p. 376-377, 383, 385-388). The same confessional context was analysed by the letter of the Transylvanian Aulic Chancellery in 12 April 1729, addressed to the War Aulic Council, regarding the naming of the new captain of Făgăraș, after Boer Simon’s death, which mentions actions of the „schismatics” that had taken by force two churches. (Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente*, vol. XV/2, nr. MMMXXXII, p. 1625).

²⁵ Micu Moldovanu, *Acte sinodali*, tom II, p. 102-103, nr. 5: *[...] domini Archidiaconi [...] omnes suos popas [...] examinabunt, si quos autem inter eos invenerint schismaticos, eo magis quempiam unionem abjurasse [...]*.

²⁶ *[...] singillatim de nomine exquirendi erunt omnes illi, qui sincere unitos per despectum papistas appellare seque ab illis diversos affirmare praesumpserunt, utpote quorum similes procaciter dictae propositionis, gravia mala et erga vere unitos quoque ritus graeci fideles magnae differentiae causam non raro praebuerunt gravis auctoritatis catholicis latini ritus. Ibidem*, p. 103-104, nr. 8.

²⁷ Through another decision, the synod decided to make these interventions compulsory for the priests that are „truly united” not to be forced to pay taxes, war obligations and other duties. (*Ibidem*, p. 106, nr. 19).

²⁸ Their name, when speaking about Făgăraș, is illustrated by Gabriel Patacsi on the data taken from the investigation in 1726 and 1729 (*Die unionsfeindlichen Bewegungen*, p. 385, 387-388).

CONSIDERATIONS ON THE RELATION BETWEEN THE UNION AND THE „SCHISM” IN
TRANSYLVANIA, DURING THE BISHOP INOCHENTIE MICU-KLEIN

appearance of the term „papists” when speaking about the Uniate priests.²⁹ Such differentiation was not possible in every situation, as sometimes; not the religion, but the outside motivations determined the nature of the ordainment or the abandonment of the Union principles. Consequently, those involved in such situations were not by default, hostile to the Union.³⁰

The new Uniate bishop, Inochentie Micu-Klein (appointed at 25 February 1729 and installed in 28 September 1732) started his activity in a period in which the Viennese Court tried to promote Catholicism in Transylvania by naming at the head of the Transylvanian Gubernium key factors of its interest: the governor Sigismund Kornis (1713-1731) and Francisc Anton Wallis, president of the Gubernium and general-commander (1732-1734).³¹ Thus, the receptivity of the higher circles towards the Romanian’s wishes is understandable. Ever since April 1732, Wallis had received an order from the War Aulic Council in which he was advised to help the Uniate bishop, probably in his fight against the „schismatic” elements in Făgăraș. Further, the commissions from April 1733 that analyzed the petitions of the Uniate clergy and their complaints, was conducted by Wallis also.³² According to the naming diploma, the conditions that the bishop had to fulfil were: fidelity towards the Pope and the emperor, the dependence *in spiritualibus* towards the archbishop of Esztergom, the presence of a theologian according to Leopold’s Diploma from 19 March 1701, and guarding the „Union with the sacred Roman- Catholic Church in every stipulations and clauses”.³³

Appreciating if Micu-Klein was a true propagator of the Union, or whether he used it as an instrument to „obtain political rights for the Romanians”,³⁴ is not the object of the present thesis and neither will the social and juridical dimension of his actions be. I will be particularly focus on the significance given to the Union by the members of the Principality’s Estates from the Diet, by the Catholic Status, and the Gubernium, in the context of the disputes they had with the Romanian hierarch in 1732-1744. This shall be done to underline certain attitudes, similar or not to the

²⁹ Octavian Bârlea offers a unique explanation, as he sustains that there is a difference between the Uniate priests (schismatic) and those „truly united” (papists); the first continued in oriental rites, while the latter have reached Patachi’s ritual formula. (Biserica Română Unită și ecumenismul Corifeilor Renașterii culturale, in *Perspective*, an V, nr. 19-20, 1983, p. 42-43).

³⁰ Patacsi, Die unionsfeindlichen Bewegungen, p. 386, where there are examples of priests with vague religious status, and p. 389-390, 392-393; Micu Moldovanu, *Acte sinodale*, tom II, p. 102-103, nr. 5.

³¹ Rolf Kutschera, *Landtag und Gubernium in Siebenbürgen 1688-1869*, Köln – Wien 1985, p. 218-219, 222.

³² *Idem*, *Guvernatorii Transilvaniei 1691-1774*, Sibiu 1943, p. 33.

³³ Nicolaus Nilles, *Symbolae*, vol. II, p. 501

³⁴ I. Tóth Zoltán, *Primul secol*, p. 89. A similar formula is also found in the thesis sustaining that Micu-Klein did not identify himself with the Union – see Dumitru Stăniloae, *Uniatismul din Transilvania încercare de dezmembrare a poporului român*, București 1973, p. 51-52.

previous decades, as they might explain the positions adopted by the two parties after 1744.

The old attitude towards the Union was still present, since 1699, and it is proven by two decisions taken by the commissions named through the imperial decree from 11 December 1732, conducted by Wallis and including the Uniate bishop and the Roman Catholic bishop of Transylvania, and the cameral director Samuel Francisc of Rebentisch, and as well some of the governmental Catholic counsellors.³⁵ This Catholic commission decided on 25 June 1733 that the Uniate bishop should present catechism prescribed to his subjects in order to prove the verification of its dogmatic correctness and the oath formula said by those who embraced the Union;³⁶ it renewed the principles of the Catholic Status exposed in 1699 regarding the honesty of Union and the conversion it had to be done. When addressing to the chancellor of the assembly Bornemisza, Micu-Klein referred to the privileges of the Leopold Diploma from 19 March 1701³⁷ which were not respected and which could have determined the refusal of many priests to obey the Union and even leaving the priesthood of some of them. Further, he thought that the Union accordingly to the regulation of the Diet from 1699³⁸ limited the number of priests that could enjoy immunity.

Actually, the Romanian clergy had a complexity of options. We have interesting data from Făgăraș³⁹ that do not confirm the judgement of the Uniate bishop. The priests' attitude was determined, of course, by the immunity they were guaranteed, but also by the relation they had with the community, by the Transylvanian tradition of privileges, by the laws of the district which stated the social and juridical status the priests without necessarily taking into consideration their confessional affiliation. „Schismatic” were those who had taken the holy orders in Walachia, probably during the bishop's vacancy (the same priests were sometimes designated as „not yet united”) and of course, those suspended from the priesthood by Patachi. It is possible that similar situations had existed in other parts of the Principality too, but there are no

³⁵ Nicolaus Nilles, *Symbolae*, vol. II, p. 516

³⁶ Augustin Bunea, *Din istoria românilor. Episcopul Ioan Inocențiu Klein (1728-1751)*, Blaj, 1900, p. 32. There is no prove that the conversion to Catholicism was compulsory as Dumitru Stăniloae sustains (*Uniatismul*, p. 51). The catechism was analyzed and approved only in the spring of 1735, under the governor Johann Haller (Augustin Bunea, *Din istoria românilor*, p. 35).

³⁷ This document was used by the Romanian bishop even before he was named, as the decree from 11 December 1732 proves. The historian Tóth Zoltán thinks that the naming diploma from 25 February 1729 helped him to claim that the political points of the Leopold Diploma should be respected (*Primul secol*, p. 88). This point of view cannot be sustained.

³⁸ Augustin Bunea, *Din istoria românilor*, p. 33-34, 133-134. Similar arguments can be found in the letters from 1734 to Domenico Passionei (I. Dumitriu-Snagov, *Românii în arhivele Romei (Secolul XVIII)*, București, [1973], nr. III-VI, p. 90-107).

³⁹ Daniel Dumitran, Ancheta desfășurată în anul 1734 în districtul Făgăraș. Contribuții privitoare la statutul clerului greco-catolic în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, în *Arhiva Istorică a României*, I/2004, nr. 2, p. 58-61.

CONSIDERATIONS ON THE RELATION BETWEEN THE UNION AND THE „SCHISM” IN
TRANSYLVANIA, DURING THE BISHOP INOCHENTIE MICU-KLEIN

documents to prove it except for the mentions regarding the regulations concerning the Uniate priests in a certain zone.⁴⁰

Some of the mentioned priests were famous for their anti-Union attitude. Thus, a priest from the village of Vad, continued to handle sacraments and tried to convince the believers that the baptism accomplished by a Uniate priest is not valid.⁴¹ A priest from Șinca, which had become eremite, was famous for such activity and for his attempts of luring the Uniate ones to the „schism”.⁴² According to the historian Octavian Bârlea, this denial of the validity of sacraments by the priests in the southern Transylvania, was a consequence of the denial of the validity of Orthodox sacrament of ordination in Vienna.⁴³ This shows that there is an old polemic on the issue, which was renewed and which materialized before the decision in 1729 taken by the Congregation of Propaganda Fide to forbid the sacramental communion between the Uniates (assimilated to the Roman Catholics) and those considered „schismatic”.⁴⁴ On the other hand, these testimonials motivate the interest that rose during the synod from 1728 to know and keep high surveillance on the religious situation in the Bishopric.

In addition, for Făgăraș area there is a certain vision of the local authorities when speaking about Union, during the investigations from 1734 regarding the immunities and privileges of the Uniate clergy.⁴⁵ Thus, in the village of Părău, the tension between the community and the priests had led to closing the church and the refusal of the latter to serve,⁴⁶ as the villagers took their cattle, because the priests did not pay the taxes for the land they owned. The high court of justice from Făgăraș makes an interesting comment about how the priests should have respected their mission, namely a sum of the teachings of the Roman-Catholic Church to which they had united.⁴⁷

⁴⁰ Zenovie Pâclișanu, *Istoria Bisericii*, p. 211-212; there are mentions of the regulations from Cluj, Alba de Jos and Târnava.

⁴¹ Such anti-union propaganda is new, and it is proved by an investigation from 1726 which confirms that the habitants from Cincu and Rupea sought the help of priests from Făgăraș to baptize their children (in Patacsi, *Die unionsfeindlichen Bewegungen*, p. 355). Another investigation from the same year shows that there were many priests and laics convinced that the sacraments handled by a Uniate priest were not valid (*ibidem*, p. 370, 377, 379-380).

⁴² A decade before, the monks from Drăguș, Sâmbăta de Sus and Șercăița were also famous for the anti-union propaganda. (*ibidem*, p. 373-374 on the same investigation quoted above).

⁴³ Octavian Bârlea, *Ostkirchliche Tradition*, p. 82.

⁴⁴ See Ernst Christoph Suttner, *Bisericile Răsăritului și Apusului de-a lungul istoriei bisericesti*, translated by Mihai Săsăujan, Iași 1998, p. 96-98.

⁴⁵ Daniel Dumitran, Contribuții privitoare la statutul clerului greco-catolic în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Cazul districtului Făgăraș, in *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, 6/II, 2002, p. 148-152.

⁴⁶ It is not a unique practice, as a decision from 1728 proves it, and which tries to stop it and to respect the decision of the ecclesiastic authority in such circumstances (Micu Moldovanu, *Acte sinodali*, tom II, p. 103, nr. 6).

⁴⁷ Daniel Dumitran, Contribuții, p. 159-160.

A full characterization of the Uniate clergy and of the Uniate Romanians is offered by the Gubernium's reply from 17 March 1735, to Micu-Klein's request from 29 January, in which he asked for his naming as a Gubernium's counsellor. In his request, among other arguments, the bishop spoke about the influence the Romanians had on raising the poor status of the Roman-Catholics from the Principality and how they sustained the right religion.⁴⁸ Besides the significance of the reply (it fought a request that surpassed even the rights offered to the Uniate ones through the Leopold Diploma, an act that was not politically valid in the Estates' vision⁴⁹) we are interested in its content and especially in the harsh critiques to the Uniate priests.⁵⁰

As far as the Union was concerned, it was not recognized, as none of the seculars knew its signification, as they lived in utter ignorance, confessing the schism, the countless superstitions, incantations and spells used by many priests and their families. As far as the clergy is concerned, many have taken the confession of faith,⁵¹ but, as they confess, they did not do this to abjure the schism, but to escape from secular jurisdiction, taxes and contributions. The prove is that they kept using schismatic books in which it was denied that the Holy Ghost came from the Son (the *Filioque* confession hadn't been imposed to the Easterners at the Florentine Council, but as they were united, they ought to have confessed like others did⁵²); they did not train their subjects regarding the Union issue, but they did emphasize the immunity it assured them; they acted schismatic as far as the rites were concerned; they believed and confessed that after 40 days from a death they could free the souls from the Inferno (not from the Purgatory, which they rejected), regardless of the sins of the deceased. Thus, these priests, although they confessed in front of the Catholic authorities that they served the Union, were as schismatic as they were 50 years before. The vicars and archpriests followed the same pattern; they were concerned about wealth, rude and with no spiritual knowledge whatsoever, thus their adhesion to the Union was rather suspicious (*de veritate et realitate unionis merito suspecti sunt*).⁵³ As for the believers, they were ready for any crime, they hated Catholicism and if given the opportunity, they could become its worse enemies.

⁴⁸ Augustin Bunea, *Din istoria românilor*, p. 37-38, note 2.

⁴⁹ I. Tóth Zoltán, *Primul secol*, p. 43-45. The protest of the Gubernium and the Diet against integrating the Uniate clergy among the Estates, released in 15 June 1701, is reproduced by Nicolaus Nilles, *Symbolae*, vol. II, p. 512.

⁵⁰ Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente*, vol. XV/2, nr. MMMLXII, p. 1649-1652.

⁵¹ This is one of the condition that is written in the bishop's project before the Diet's closing in May-June 1736, which proves that it was not fulfilled at all times (Arhivele Naționale. Direcția Județeană Alba, *Mitropolia Română Unită Blaj – Cabinetul Mitropolitului*, nr. 10/1735, p. 65). The same condition appeared in the project presented by Antonius Gallob and Régai György (Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente*, vol. XV/2, nr. MMMLXV, p. 1654) and it was taken by Klein in the next project presented to the Diet in 27 February 1738 (Augustin Bunea, *Din istoria românilor*, p. 53).

⁵² Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente*, vol. XV/2, nr. MMMLXII, p. 1649.

⁵³ *Ibidem*, p. 1651.

CONSIDERATIONS ON THE RELATION BETWEEN THE UNION AND THE „SCHISM” IN
TRANSYLVANIA, DURING THE BISHOP INOCHENTIE MICU-KLEIN

This image was not far from the truth if we consider the aspects before 1744. The critique reveals a Catholic perspective, not only because the governor's religion, but because the stress on the *Filioque* and the Purgatory, Florentine provisions, here, interpreted in the Tridentine spirit.⁵⁴ Further, it is important to say that there was a priority of the Latin rite principle.⁵⁵ There is no tendency to catholicize,⁵⁶ or to identify the Uniate ones with the Roman-Catholics, the only arguments are the ones regarding the epiclesis, the manner of Mass celebration and the issue of souls' salvation, which rather reflects a certain misunderstanding of a different liturgical and ritual tradition. The weakness of the Union, its nullity even, sustained by the authors of the request, gained a juridical dimension as it justified the lack of appliance of a paragraph from the second Leopold Diploma – gathering the Uniate ones in the Catholic Estate.⁵⁷

A similar memoir was written in the context of the 1736 Transylvanian Diet, possibly from the Catholic Status,⁵⁸ contesting through the very title the reality of the Union: *Remonstratio contrarietatis unionis graeci ritus presbiterorum cum Ecclesiae romano-catholicae presbiteris*.⁵⁹ It aimed at unmasking the abuses of the bishop and the Romanian clergy. First, the accused the bishop of simonies forbidden by the Catholic Church and of the Code of Laws – the priests' anointment only to gain money⁶⁰ and their return in priesthood, again, for money, braking the imperial decree from 1728⁶¹ – and for the toleration of the remarried priests and archpriests, which are forbidden to give sacraments. Then, there were portrayed condemned practices of the priests regarding the sacraments and the exaggeration of sins during the confession of the subjects, including those confessing on their deathbed, all this out of sheer love for

⁵⁴ For this matter and to follow the development of the Union in the Polish-Lithuanian territory, please see Ciprian Ghișa, *Biserica greco-catolică din Transilvania (1700-1850). Elaborarea discursului identitar*, Cluj-Napoca 2006, p. 39, 121-127.

⁵⁵ *Si enim Vallachorum episcopus in Gubernium adscisceretur et latini ritus episcopum decedere contingeret viventeque episcopo graeci ritus alter latinus episcopus surrogaretur, vi senii consiliarius, illico praecedentiam praetenderet; quod, si non religioni, certe ritui latino derogaret [...]*. Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente*, vol. and nr. cit., p. 1652.

⁵⁶ According to Dumitru Stăniloae (*Uniatismul*, p. 53).

⁵⁷ *[...] etsi uniti essent, iuxta clementissimum diploma leopoldinum, statui catholico (quem hucusque, ob defectum aut potius nullitatem Unionis, nunquam auxere) adnumerari deberent [...]*. Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente*, vol. and nr. cit., p. 1651.

⁵⁸ According to Zenovie Păclișanu (*Istoria Bisericii*, p. 266).

⁵⁹ Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente*, vol. XV/2, nr. MMMLXVII, p. 1656-1658.

⁶⁰ Here the authors take into consideration the taxes for the ordainment and the fact that the Uniate bishop gave the holy orders to simple believers, with no wealth (*Munus episcopi est ut ordinet, vel ad titulum mensae, vel ad proprium beneficium, vel ad certam parochiam, sed his carent popae valachici [...]* – *ibidem*, p. 1656), and more, to serfs, without their master's consent.

⁶¹ Transmitted from the Gubernium's order in 17 September the same year, mentioned above.

money.⁶² In change, if the dying men offered to pay them to make a number of masses for the dead („sărindar”), the priests offered them salvation even from hell, which was a grave thing to offer uninstructed masses;⁶³ the priests keep the Eucharist in improper conditions in their houses,⁶⁴ they gathered marriage taxes, which had already been forbidden by bishop Ioan Patachi, simply because those forced to pay these taxes and could not, avoided marriage and lived in sin. However, all these practices were popular under the new bishop and those that did not obey them were threatened with excommunication. As a conclusion, it is obvious that for them, the Union represented a good way to get all benefices and immunities, and except for the bishop and a few other clerics, all the Romanians were schismatic, in every paragraph and point, that had before broken them from the Catholic Church.⁶⁵ This is shown by the books they used when serving, in handling the sacraments, and in the hate they felt for those of Catholic rite.⁶⁶ The proof of the true Union could be brought by ordaining only the good and honest, that at their turn must teach the simple believers and offer them an example.⁶⁷

The similarities between the two memoirs prove their common root. There is the same Catholic perspective in both of them, emphasizing the need to apply the Florentine principles for a true Union.

The radicalization of the attitudes of the two parties is reflected by the discussions from December 1737, between Klein and the other members of the commission conducted by the baron Thoroczkai János, when speaking about the new wishes of the Uniates.⁶⁸ Thus at 3 December, answering the questions regarding the honesty of the Romanians, their thoughts about Union and the connections with the Catholics, the bishop affirmed that the Union was conditioned by the promised benefices.⁶⁹ However, in the Diet session on 6 December, the commission harshly

⁶² The synod decisions do not confirm this practice, but a decision from 1725 accuses the high exigency of some clerics, who refused to absolve men before fulfilling the canon received at confession (Micu Moldovanu, *Acte sinodali*, tom II, p. 113, nr. 14).

⁶³ Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente*, vol. and nr. cit., p. 1657.

⁶⁴ Later forbidden by Patachi, through a decree in 1725 (Micu Moldovanu, *Acte sinodali*, tom II, p. 111, nr. 7).

⁶⁵ [...] *intus et in cute esse schismaticos et non unitos in omnibusque punctis et articulis (quibus antea ab Ecclesia Latina dissentiebant) [...]*. Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente*, vol. and nr. cit., p. 1658.

⁶⁶ [...] *praetextum et umbram habeant Unionis, revera autem meri et absoluti sint schismatici. Ibidem.*

⁶⁷ [...] *ne popinas frequentent, ab excessivis potationibus abstineant, a turpiloquio caveant, denique verbo ut spirituales personas decet se gerant, non obedientes castiget [...]*. *Ibidem.*

⁶⁸ Through the decree in 4 October 1736, renewed at 1 June 1737 (Augustin Bunea, *Din istoria românilor*, p. 45).

⁶⁹ Bod Péter, *Brevis Valachorum Transylvaniam incolentium historia*, in vol. cit., *Addenda*, p. 387; Augustin Bunea, *Din istoria românilor*, p. 48; I. Tóth Zoltán, *Primul secol*, p. 92, note 5. The questions: *An Valachi vere essent Uniti?* (la Bod Péter, loc. cit.); „Este oare unirea, ce o mărturisesc românii, în o astfel de consonanță cu religiunea romano-catolică, încât să nu mai încapă nici o îndoială, că aceea nu ar fi adevărată?” (translated by Augustin Bunea, in *loc. cit.*, *apud Colectia Rosenfeld*).

CONSIDERATIONS ON THE RELATION BETWEEN THE UNION AND THE „SCHISM” IN
TRANSYLVANIA, DURING THE BISHOP INOCHENTIE MICU-KLEIN

commented on the Uniate clergy, condemning it rather than presenting arguments against it. The Romanian priests were many, although they invoked the lack of money, they were considered unworthy of the priesthood, as too few had made the confession of faith before the bishop, their rites and attitudes were considered sinful and dishonest (remarrying people for money), they had transformed the churches in pubs and they themselves were suspicious of being mere thieves and adulterous. Thus, the Union did not lead to a better behaviour, to more knowledge or righteous priests; it did not even exist as a true Union.⁷⁰ The concrete cases described, prove that the accusations were not fake, but a result of previous investigation⁷¹ – however the aggressiveness with which they were generalised was less justified. The continuous critiques determined the Bishopric to watch carefully over each parish's every move, as it will be proven by the decisions from the synod in 1742.⁷²

The Union issue returned in the first half of the year 1744 with a new dimension that of recognizing the religious and juridical status of the Uniate Church through the articles sent by the imperial Court and adopted by the Diet. These referred to those „truly united”,⁷³ this phrase being also found in the imperial decree from 9 September 1743, which contains an explanation of its meaning.⁷⁴ This text proves that the phrase had been adopted by the aulic circles too. The memoir of the Diet to the Court for adopting the two articles renewed the old image of the Union of the Romanians, underlining the danger of them adhering to the „Greek Sekte”.⁷⁵

As a reply, through his memoir, in 19 June, the bishop showed that the Romanians have abandoned the schism and they returned to the mother Catholic Church for the same benefits their fellows from the recognized religions had.⁷⁶ In

⁷⁰ Johannes Höchsmann, Studien zur Geschichte Siebenbürgens aus dem 18. Jahrhundert, II, in *Archiv des Vereines für Siebenbürgische Landeskunde*, neue Folge, 16. Band, I. Heft, 1880, p. 111-112; I. Tóth Zoltán, *Primul secol*, p. 93, note 1.

⁷¹ The Gubernium's order from 19 January 1736, regarding the privileges of the Uniate clergy, asked through the imperial decree from 24 October 1735 had also asked that the clergy be prevented from abuse and innovations (Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente*, vol. XV/2, nr. MMLXX, p. 1663-1664).

⁷² Greta-Monica Miron, „... poruncește, scoale-te, du-te, propoveduește...”, p. 233-234; Micu Moldovanu, *Acte sinodali*, tom I, Blaj 1869, p. 148-149, nr. 1-4, p. 150-151, nr. 9, 10 și 13.

⁷³ The 6th article confirmed the privileges of the Estates and of the recognized religions, among which, those Uniate (*Sacrae Romano-Catholicae Ecclesiae Graeci ritus vere Unitorum, cum et illi Catholici sint*), more exactly, according to Diet's interpretation, the ecclesiastic persons and the ones that enjoyed nobiliary privileges; the 7th article recognized the possessions and the benefits obtained at that date by the Uniate Diocese of Făgăraș (*Episcopatus Fogarasiensis Graeci ritus religioni romano-catholicae vere Unitorum*). Augustin Buncea, *Din istoria românilor*, p. 102-104, note 1.

⁷⁴ *His autem praerercensitis beneficiis vere uniti sacerdotes, neque bigami, aut trigami gaudeant*. Nicolaus Nilles, *Symbolae*, vol. II, p. 551.

⁷⁵ Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. VI, 1700-1750, București 1878, nr. CCCXIX, p. 577.

⁷⁶ *Ibidem*, nr. CCCXVII, p. 573.

another memoir sent to the Court, Klein expressed his sorrow for clerics and the Romanians that failed to show their honesty towards the Union, referring here to the opinions of the Roman Catholics from Transylvania concerning this issue.⁷⁷ By not respecting the second Leopold Diploma, the Romanians were rather forced to be „schismatic more than Catholics, as they recognize us being Catholic only by name and not by privileges and rights”.⁷⁸ As it can be clearly seen, in this dispute, being „schismatic” did not equal being „catholic”. Thus, the solution could be but one, proposed by the bishop in the Synod from July 1744: *aut ritum mutare debebitis, aut de alio aliquo cogitetis*.⁷⁹

The Diet’s debates renewed the idea of Union with the Protestants. An anonymous memoir from 10 February 1744,⁸⁰ placed this Union in the context of the failed attempts to annul the schism of the Eastern Church from the Western one, all these being exemplified with the Council from Ferrara-Florence: the Union of Greeks was not true and occurred because of the Turkish menace, as they abandoned it afterwards. The Church of the Romanians from Transylvania was tolerated in the Principality according to the *Approbatæ Constitutiones* and it followed the same principles as the Eastern Church did. Through the decision of the Diet from Sibiu in 1566, the Romanian priests were subordinated to the Calvin bishop Gheorghe of Singeorz. More diplomas (from 15 January 1608, in which the prince Sigismund Rákóczy had given the Romanian priests converted to the Reform all the privileges of this religion and the right to chose bishop and archpriests; the one from 10 October 1643 with the 15 conditions imposed by the prince György Rákóczy I to the metropolitan Simion Ștefan; the one from 20 February 1669 in which the prince Mihai Apafy confirmed, at the solicitation of the superintendent Péter Kovásznai the two previous diplomas, adding other 4 conditions) aimed to illustrate the idea of Union between the Romanian Church and the Reformed one, which was very close to the model functioning at that time, namely the Union with the Catholic Church.⁸¹

The new religious situation debuted by integrating the Principality in the Habsburg Empire and it was illustrated by the imperial decrees regarding the Union of Romanians, from 14 April 1698 and 26 August 1699 (as they accepted the idea of Union with either one of the recognized religions from Transylvania), by the Leopold Diploma from 16 February 1699 (and its confirmation from 9 September 1743), and by the investigations from October 1699, regarding the religious options of Romanians. The second Leopold Diploma from 19 March 1701 ends the memoir and reveals its aim: sustaining the disastrous consequences of the hypothetical

⁷⁷ Augustin Bunea, *Din istoria românilor*, p. 119, the historian’s translation after the original text.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Nicolaus Nilles, *Symbolæ*, vol. II, p. 563.

⁸⁰ Daniel Dumitran, Un memoriu din anul 1744 referitor la unirea religioasă a românilor din Transilvania, in *Apulum*, XXXIX, 2002, p. 329-334.

⁸¹ The idea is to be found at Bod Péter too. He shows the full text of the diploma from 20 February 1669 and the diplomas before it, from 15 January 1608 and from 10 October 1643 (*Brevis Valachorum Transylvaniam incolentium historia*, in vol. cit., *Addenda*, p. 344-352).

CONSIDERATIONS ON THE RELATION BETWEEN THE UNION AND THE „SCHISM” IN
TRANSYLVANIA, DURING THE BISHOP INOCHENTIE MICU-KLEIN

confirmation of the given Diploma. These referred to the high number of priests, to the diversity of places in which they had been ordained, to being spared of taxes of the lands that didn't belong to the church, to the very raised amount of incomes of the priesthood's activities. All the problems had to be detailed by experts, namely the Catholic Status, as the Diet had to give exact data to the Court.

The memoir seems to reflect the first coherent position towards the Union, from the Reformed point of view. Without emphasizing on the dogmatic dimension, or on the idea of the „true Union”, the attempt of trying to prove the existence of an Union between the Romanian and the Reformed Church, and to counterbalance this new model to the Catholic formula, can be interpreted as a part of the debate regarding the recognition of the confessional status and of the Greek-Catholic Bishopric. The problem was, however, more general, as the Estates from the Diet tried to maintain a religious and constitutional balance inside the Principality, threatened in their vision, by the involvement of the Court on the Catholic side. This fact is illustrated in the memoir of the baron István Daniel of Vargyas, presented to the Diet, on 3 May 1744, *De intestinis Transylvaniae malis et eorum remediis curativis salutaris meditatio*.⁸² Besides some administrative, juridical, fiscal, economical and commercial aspects, the author insisted on constitutional aspects involved in the request of the Romanians to be recognized as *natio recepta*. Further, he emphasized the religious aspects involved in the Catholic ascension, which was a threat to the balance of the Principality.

In this context, the old problem of the Union took the same formula of the Romanian dishonesty and their concern for privileges.⁸³ However, there was a new element in it, given by the Reformed perspective, namely the Union was seen as an attempt to adapt to the religion of the Transylvanian princes, in the same way as Unions with the Calvinists and Unitarians had been done before.⁸⁴

Further, by differentiating the attitude of the clergy from that of the community, when the first sought privileges and the latter a continuity of popular

⁸² Kelemen Lajos, *Újabb adattár a Vargyasi Daniel család történetéhez kiadja*, Kolozsvár, 1913, doc. nr. 105, p. 175-195; Alexandru Doboși, Cum descrie stările politice și economice din Transilvania un nobil ungar la 1744, in *Anuarul Institutului de Istorie Națională*, VII, 1936-1938, p. 674-685. Francisc Pall thinks that the memoir was sent to the aulic councillor, the baron Johann Christoph von Bartenstein, in order to gain his support (*Inochentie Micu-Klein. Exilul la Roma 1745-1768*, Cluj-Napoca 1997, p. 12, note 16).

⁸³ Kelemen Lajos, *Újabb adattár*, p. 186.

⁸⁴ *Praecipue vero Valachorum fluxae mentis genti mos consuetus semper fuit, illi religioni, quam principes Transylvaniae sequebantur, semet ipsos ad speciem uniendo accomodare; vix sane ex agnitione veritatis et interno Spiritus S. motu, verum captandae principis gratiae dumtaxat causa et ut iuribus, atque privilegiis, quibus clerus religionem receptarum gaudebat, popis etiam participari liceret: evolvantur eatenus annales principatus et suppeditabunt nobis exempla, variatae identidem poparum religionis et quidem signanter tempore Joannis II. cum unitaria, succedentibus postea reformatis principibus cum reformata, hodierno vero cum catholica religionibus simulatae eorum unionis; eamque a clero saltem Valachico et ad speciem dumtaxat profiteri. Plebem autem omnem et universam, in caligine antiqui eorum sygmatis errare, coecus est, qui non videat. Ibidem*, p. 187.

superstitions, a new idea came in, that of the religious legacy.⁸⁵ As a prove of this attitude, the author illustrated the example of the protest against Union from 1701, and the riots created by the monk Visarion and his preaches.⁸⁶ Finally, he talked about the threat the Romanians were to the Empire, as they shared the same religion with the Romanians over the mountains, with the Serbs, Bulgarians, Greeks and Russians, whose Tsarina could use them as instrument of war and conquering.⁸⁷ The similar argument used by the Diet in the report it sent to the Court, proves the baron's Daniel participation in drawing it up.

The importance of this memoir stands in the significance of the moment in which it was released, namely a moment in which the Diet was called to legalize the religious status and that of the Uniate Church. All this in the context of the articles 6 and 7 which named the Uniate ones assimilable to the Roman-Catholics. Rephrasing these articles only to differentiate the Uniate ones from the Catholics and reporting them to the peoples confessing an Eastern belief, was the answer given by the Diet. It cannot be forgotten that baron Daniel's memoir was an important step to affirming the Protestant opinion towards the Catholic ascension in Transylvania.⁸⁸ This is probably the reason for which, unlike the last decade, we are dealing with an affirmation of the Reformed opinion towards the Romanian Union.

The memoir addressed to the Romanian people and clergy by the governor Haller, in 30 March 1745, used the argument of a previous Union between Romanians and Protestants. This was a political Union, which sought the support of the prince. Tacitly they were advised to proceed in the same way to benefit the same imperial

⁸⁵ *Quocirca utrumlibet Valachorum statum sive clerum sive plebem eius spectes, ea esse indole, eamque habere a natura insitam animi pervicaciam comperies, quae pro religionis sua maxima, ad quam videlicet tanquam unicum et principalem salutis consequendae scopum, collimandum omnibus sit, habeat, caecam illam et penitus barbaram superstitionem, quae nativa eorum lingua sic audit: Asa am pominit, hoc est quam illi a maioribus suis traditam habent religionem, in illa usque ad finem ipsis persistendum esse. Unde quamcunque hodie clerus Valachicus videatur prae se ferre extrinsecus religionem, sed brevi temporis tractu, eundem in simulata confessione facile mutari iudicare pronum est. At vero plebem, Unionem praetensam, ne imaginari quidem velle, imo superstitionem superius declaratam tam altos in animis ipsorum iam egisse radices, ut nullo humano consilio, nullaue industria, sed sola Spiritus Sancti virtute et operatione extraordinaria eradicari illa possint. Ibidem.*

⁸⁶ *Ibidem*, p. 187-188.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 188-189.

⁸⁸ For a Romanian perspective on the issue, see I. Tóth Zoltán, *Primul secol*, p. 137-140; Zenovie Păclișanu, *Istoria Bisericii*, p. 306-307; David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, București 1998, p. 230-233.

CONSIDERATIONS ON THE RELATION BETWEEN THE UNION AND THE „SCHISM” IN
TRANSYLVANIA, DURING THE BISHOP INOCHENTIE MICU-KLEIN

protection, especially since the Union had been accomplished with a Church closer to the Eastern values which did not harm the Greek ways and rites.⁸⁹

In the decree addressed to the Transylvanian Gubernium in 15 April 1746, Mary Theresa illustrated another vision on the Union (presented before in the articles from 1744), in which the Uniate ones were considered a part of the Catholic Church and their rite was inviolable.⁹⁰ A supplementary note was sent to the Romanian clergy through the decree from 5 April. Here, the empress tried to explain the term „catholic” used for those Uniate in the 6th article from 1744⁹¹ and different from that used in the decree addressed to the Gubernium. The mention of the above article is made in the sense of the text adopted by the Diet.⁹²

At the end of this investigation we have some conclusions. In the first three decades that passed since the accomplishment of Union, the multiple opinions on the issue tried to define the term and to link it to the „schism”. A great significance can be found in the attempts of clarifying the religious affiliation of the priests during the bishop Patachi and in the next years. Then, „schismatic” referred to those ordained by Orthodox bishops and to those that fled from Union and did not recognize the authority of the Uniate bishop. The latter category was the author of the anti-union movements, the other, according to Zenovie Pâclișanu, just an unschooled category, „for which the Union was not a dogmatic problem, but rather an idea with several

⁸⁹ „Încătu-i pentru unire, [...] aceasta de altă n-au fost fără, precum mulți se vor afla dintre oameni care bine își vor aduce aminte, că în vremile acelea, când au fost într-această țară oblăduitori și crai de altă lege mai depărtată de rânduiala Bisericii Răsăritului, într-acele vremi norodul și obștea românească au fost împreună cu acea lege străină sau mai îndepărtată, nu pentru altă, fără numai ca să fie supt acoperemântul și aripile oblăduitorului țării și să aibă la vreme ca aceea unde să alerge în toate supărările ce li se vor întâmpla.” Apud Ioan Lupaș, Contribuțiuni documentare la istoria satelor transilvane, in Idem, *Studii, conferințe și comunicări istorice*, vol. IV, Sibiu, 1943, p. 214, cit. from the Romanian version. For the Latin version, see Silviu Dragomir (*Istoria desrobirei*, vol. I, doc. nr. 31, p. 38-40, apud *Colecția Rosenfeld*) and Augustin Bunea (*Din istoria românilor*, p. 188, translated apud *Colecția Rosenfeld*).

⁹⁰ „[...] uniții de rit grecesc [...] sânt fiii bisericii catolice și sânt deosebiți numai în ceea ce privește ritul, care rit grecesc al uniților noi îl considerăm sfânt și de aceea vrem să fie păstrat și ocrotit. Pe de altă parte, nu avem de gând și nici nu am avut vreodată a schimba ritul grecesc în rit latin și nici nu intenționăm să forțăm pe vreunul dintre acești să-și părăsească ritul străvechi [...]”. George Bariț, *Părți alese din istoria Transilvaniei pe două sute de ani din urmă*, second edition, vol. I, Brașov 1993, p. 724, doc. nr. XXVII.

⁹¹ [...] *intentio nobis non est, nec umquam fuit, graecum ritum in latinum mutandi (prout forte terminum catholici, Rescripto nostro ac dein speciali articulo insertum, quidam temere ac perperam interpretati sunt, qui potius in majorem Valachorum securitatem, juriumque et indulgitorum robur ac firmitatem adjectus erat), neque porro quemquam illorum ad deserendum antiquum suum ritum cogere intendimus [...]*. Nicolaus Nilles, *Symbolae*, vol. II, p. 576.

⁹² *Ibidem*, vol. II, p. 575.

external problems, which were the same in the Union and outside it”.⁹³ Under these circumstances, there were radical anti-union actions which denied the validity of the sacraments offered by the Uniate priests, the latter being considered „papists”. This fact must be linked to the anti-Catholic propaganda from Walachia, which might have had serious repercussions. The fact is that it was considered necessary at that time to verify the fidelity towards the Union among the inferior clergy. Even the frequent use of the term „truly united” can be explained through the absence of a satisfying doctrine of the term „Union”.

Starting from 1735, probably as a reaction to Klein’s attempt to use the Union as an instrument of fighting against issues that surpassed the religious sphere, the term was seen as something more concrete, linked to the practical Florentine provisions, the behaviour of the priests, and the degree of schooling among believers. We remark the growing politicization of the debate, which has reached a dramatic point at the end of 1737. Now, as before, the points of view betray a Catholic influence on the issue. Only in the middle of the next decade, in a defining constitutional context, had the Reformed opinion become dominant, with documentary precedents from the years 1698-1699. It reflected in the memoir of the baron Daniel Catholic arguments too. At a closer look, it can be seen that this Reformed opinion appeared when the debate got very political (like in 1698-1699 and 1744), or tried to fight a crisis (like in 1745). On the other hand, the Catholic perspective is more valid when it comes to define the Union, despite its critic aspect: this is the case of the regards of the commissions from the fourth decade, of the Catholic Status in 1699 and perhaps 1736, of the Făgăraș authorities in 1702, of the Gubernium in 1735, or of the Viennese Court in 1701, 1743-1744 and 1746.

As far as Klein’s discourse is concerned, it was made on other argumentative basis and it followed other objectives that surpassed the religious aspect. Thus it left the Union issue unsolved, as it was too little explained and defined to the masses; it was not thoroughly known and handled by the priests. This was a serious matter, as the anti-union actions were present in the following decades and the consequences were to be seen from 1744 onwards, when these actions became huge.

Actually, above the validity or the subjectivity of these perspectives, we deal with a more serious aspect, that of the long and confusing process of forming a new confession, trying to belong in a society that had been deeply marked by the confessional aspect.⁹⁴ This process determined the radical delimitation of the existing confessions. The defining doctrine, the conservation of rite, the formation of the clergy, the confessional propaganda, the teachings and instructions destined for the believers, are only some of the aspects of the issue. The critique from 1737 is very

⁹³ Zenovie Pâclișanu, *Istoria Bisericii*, p. 227. Octavian Bârlea’s critique to this opinion is not justified as the historian refers to hystoriographic interpretations and concepts taken from the source. See Octavian Bârlea, *Biserica Română Unită*, p. 53-54.

⁹⁴ For these concepts, see Wolfgang Reinhard, *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*, in *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di Paolo Prodi, Bologna, il Mulino 1994, p. 108-111.

CONSIDERATIONS ON THE RELATION BETWEEN THE UNION AND THE „SCHISM” IN
TRANSYLVANIA, DURING THE BISHOP INOCHENTIE MICU-KLEIN

important, as it was written by the commission that discussed the problems of the Uniate clergy, and it noted how „the Union did not lead to a better knowledge, to good ethics and a change in the behaviour of priests”. In the next period, the priority was to solve the crisis of the Uniate Church, and the process of forming a new faith was again retaken after 1750 by the new bishop Petru Pavel Aaron. The evolution in the decades of the first half of the century presented here, is, however, in my opinion, the most important for understanding the things that led to the actions in 1744, which in the new perspective, is not just a moment in a longer and more meaningful period. Finally, illustrating the perspectives of those opposed to the Union is a good way of understanding better the phenomenon.

DANIEL DUMITRAN

**COMPETENȚELE VICARULUI FORANEU DIN BISERICA
ROMÂNĂ GRECO-CATOLICĂ.
STUDIU DE CAZ: VICARUL NĂSĂUDULUI¹
ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA**

Mirela ANDREI

RIASSUNTO. Le attribuzioni del vicario foraneo della Chiesa romana greco-cattolica. Il caso del vicario di Nasaud nella seconda metà del XIX secolo. Un capitolo distinto per capire le specificità dell'istituzione vicariale è rappresentato dalla chiarificazione dei problemi circa l'estensione della giurisdizione e delle competenze dei vicari foranei. Gli statuti della Chiesa romana greco-cattolica, creata dal primo Sinodo provinciale, in vigore dall'anno 1882, fissano le differenze e le somiglianze, in merito alle attribuzioni tra i protopopi e i vicari foranei. Esse precisavano che i vicari foranei non hanno attribuzioni molto più larghe dei protopopi, ma beneficiano solo di alcune prerogative in più: il diritto di autonomia, di onore (il diritto di celebrare la liturgia nella cattedrale anche alla presenza del vescovo) e una giurisdizione più estesa (potevano avere in subordine protopopati o vicarcidiaconie).

Tra le competenze dei vicari foranei ricordiamo: il diritto e l'obbligo di intraprendere annualmente la visita canonica nel territorio che si trovava sotto la loro amministrazione e sorveglianza, il diritto d'ispezionare le scuole delle parrocchie del vicariato, il diritto di riunire e presiedere il sinodo vicariale e il Concistoro vicariale, il diritto di introdurre e installare i protopopi suffraganei. Il vicario aveva l'obbligo di dare pubblicità a livello locale alle normative e alle disposizioni ecclesiastiche del vescovato, il diritto di raccomandare i giovani del suo distretto a seguire studi al di là dei confini del vicariato o di organizzare corsi di teologia "morale", il diritto di partecipare ai sinodi diocesani ed elettorali. Gli attributi matrimoniali erano quelli di dare i libri di sponsalizio, di accordare dispense in alcuni casi di interdizione canonica con l'accordo del vescovo, di investigare i casi in cui i fedeli sollecitavano la separazione o il divorzio.

Si deve menzionare che in campo giudiziario l'autorità vicariale di Năsăud non ha detenuto, almeno nel periodo analizzato, la qualità di autorità locale di giudizio, di prima istanza nemmeno delegata. L'ufficio vicariale aveva solo il diritto di investigare un caso, di redigere il processo verbale e di esprimere

¹ Vicarul năsăudean a fost conducătorul spiritual și administrativ al Vicariatului foraneu greco-catolic al Rodnei. Această entitate ecleziastică a avut în jurisdicția sa din punct de vedere teritorial, 39 de parohii dintre cele 44 comune grănicerești, care au format Regimentul II românesc de graniță, cu sediul la Năsăud. După 1851 parohiile vicariatului au fost împărțite în două districte, districtul vicarial propriu-zis care și-a păstrat în continuare sediul la Năsăud și protopopiatul Budacului, care la rândul său era subordonat din punct de vedere jurisdicțional vicariatului Rodnei.

l'opinione per una possibile sentenza, senza avere il diritto a esprimere un verdetto giudiziario.

Per quanto riguarda la giurisdizione territoriale del vicario di Rodna, si deve menzionare il fatto che a questo erano subordinati nella seconda meta del XIX secolo, tre distretti: Rodna, Budac e Bistrița. Il vicario foraneo era il logotenente del vescovo, era nominato da questo e aveva un potere delegato dal suo capo diretto.

La ricerca delle fonti dell'epoca certificano il fatto che, almeno all'interno del vicariato di Rodna, il vicario foraneo ha avuto ed esercitato tutte le attribuzioni sopramenzionate. Tra i vicariati foranei romeni greco-cattolici, il vicariato di Rodna si evidenziò per una fisionomia particolare, risultata dall'individualità della zona che si trovava nella sua giurisdizione, il territorio dell'ex II regimento di confine romeno. Di seguito possiamo affermare che il vicariato di Năsăud ha avuto in alcuni momenti competenze più estese rispetto ai suoi omologi transilvani, dovute alla complessità e specificità della regione che dirige da punto di vista spirituale. Malgrado questo, anche se gode di una più larga autonomia in relazione con il vescovato, il vicario di Rodna doveva sempre sottometersi e rispettare le direttive vescovili

Între vicariatele foranee românești greco-catolice² au existat numeroase similitudini, precum și, deloc neglijabile, diferențe din punct de vedere organizatoric, funcțional și al extinderii jurisdicționale. Din rândul lor s-a evidențiat printr-un specific aparte vicariatul Rodnei, care pe drept cuvânt poate fi catalogat drept un etalon. Individualitatea sa provine din specificul zonei asupra căreia și-a exercitat jurisdicția, circumscrisă regimentului II de graniță românesc. Se impune menționat faptul că vicariatul Rodnei s-a constituit și organizat instituțional în paralel cu acest regiment grăniceresc. Apoi, odată constituit, s-a suprapus din punct de vedere religios unei zone românești militarizate și compact greco-catolice, ceea ce și-a pus amprenta asupra fizionomiei și evoluției sale.

Un capitol aparte în vederea înțelegerii specificului instituției vicariale îl constituie elucidarea problemelor referitoare la extinderea jurisdicției și a competențelor vicarilor foranei. Această problemă, deși abordată de istoriografia românească, nu a fost, până în prezent, suficient clarificată³. Cel mai elocvent document cu caracter canonic, pentru a doua jumătate a secolului al XIX-lea, care fixează câteva repere cu privire la întinderea jurisdicției vicariale, atribuțiile și obligațiile vicarului foraneu greco-catolic este prima constituție ecleziastică a provinciei mitropolitane de Alba Iulia și Făgăraș (1882)⁴.

² De-a lungul timpului în Transilvania au funcționat cinci vicariate foranee românești: Rodna, Hațeg și Făgăraș (înființate în 1786), Silvania (înființat în 1809-1810) și Maramureș sau Marmația (1861).

³ Mirela Andrei, Considerații istoriografice privind evoluția vicariatului Rodnei în secolul al XIX-lea, în *Revista Bistriței*, nr. XVI, 2002, p. 240.

⁴ Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, tomus 42, *Sinodi orientalis (1854-1875)*, Paris 1910, p. 523-526.

COMPETENȚELE VICARULUI FORANEU DIN BISERICA ROMÂNĂ GRECO-CATOLICĂ.
STUDIU DE CAZ: VICARUL NĂSĂUDULUI

Statutele Bisericii române greco-catolice fixau, în mod oficial, diferențele și asemănările, în materie de competențe, dintre protopopi și vicarii foranei. Ele precizau că vicarii nu au atribuții mult mai largi decât protopopii, ei beneficiind doar de câteva prerogative în plus: dreptul de proiedrie (înainte stătător), de onoare (dreptul de a oficia liturghia în biserica catedrală chiar în prezența episcopului) și o jurisdicție mai întinsă (puteau să aibă în subordine protopopiate sau vice-arhidiaconate)⁵.

Analiza documentelor cu valoare canonică din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a bibliografiei de specialitate, corelată cu investigarea atentă a fondurilor de arhivă, aferente subiectului nostru, a făcut posibilă întocmirea unei liste a obligațiilor și drepturilor vicarilor foranei. În cele ce urmează prezentăm atât îndatoririle, cât și drepturile care le reveneau, cel puțin în mod teoretic, vicarilor foranei⁶.

Atribuțiile vicarului:

- Trebuia să viziteze în fiecare an toate parohiile, prilej cu care urma să sesizeze și să corecteze greșelile clerului și ale poporului, toate acestea urmând a fi cuprinse într-un protocol (raport) pe care îl trimitea episcopiei. În timpul vizitei canonice, vicarul urmărea aspectele legate de hărnicia și râvna preoților, modul de ținere a sărbătorilor, starea materială a bisericii, veniturile bisericii și modul în care acestea erau cheltuite, precum și starea morală și pregătirea profesională a preoților⁷.

- Odată cu vizita canonică, vicarul putea întreprinde și vizita școlară, pe care era oricum obligat să o facă anual, în parohiile care se aflau sub supravegherea sa. În programul acestei vizite trebuiau incluse inspecția clădirilor școlare, pregătirea profesională a dascălilor. De asemenea, vicarul trebuia să participe sau să-și desemneze un locuitor la examenele semestriale ale școlilor din districtul său pentru a verifica astfel gradul de instruire al școlarilor⁸.

- Trebuia să vegheze ca ordinele trimise prin circulare de la scaunul episcopal să fie popularizate în sate prin intermediul parohilor. De asemenea, avea obligația de a primi și a trimite cererile și plângerile preoților, învățătorilor și credincioșilor la scaunul episcopal⁹.

Drepturile vicarului:

- Dreptul de a convoca clerul vicariatului la adunări (soboare) vicariale și de a întruni consistoriul vicarial, al cărui președinte era.

- Dreptul de a da „cărțile de cununie”, atunci când nu era nevoie de o dispensă specială din partea forurilor ecleziastice superioare.

- Dreptul de a înmormânta parohul decedat, asistat fiind de alți parohi districtuali și de a numi temporar un alt preot la administrarea parohiei vacante.

⁵ *Ibidem*, p. 521.

⁶ Această problemă (competențele vicarilor foranei din Evul mediu până la începutul secolului al XX-lea) a fost abordată într-o lucrare extrem de riguroasă, la începutul secolului trecut de către Ioanne Leone Zaplotnik, *De vicariis Foraneis*, Washington 1927, p. 42-45.

⁷ *Ibidem*, I.M. Moldovan, *Acte sinodale ale Bisericii române de Alba-Iulia și Făgăraș*, Blaj 1869, vol. I, p. 69-74.

⁸ J.A. Mansi, *op. cit.*, p. 523.

⁹ *Ibidem*.

- Dreptul de a întocmi scrisori de recomandare pentru cei care doreau să candideze la preoție, respectiv la urmarea cursurilor teologice de la Blaj sau în alte institute teologice.

- Dreptul de a ține „cursuri de morală”¹⁰, în cazurile excepționale, când acestea nu se puteau organiza la Blaj.

- Dreptul de a participa la sinoadele diecezane și a se consulta împreună cu episcopul cu privire la lucrurile bisericești.

- Dreptul de a participa la alegerea episcopului cu vot decisiv în cadrul sinoadelor electorale¹¹.

- Dreptul și obligația de a pretinde de la protopopii din vicariat să trimită la timp toate „relațiunile periodice”, care revăzute de vicar, dacă le găsea „defectuoase” le putea retrimite protopopilor săi pentru refacere și întregire, pentru ca apoi bine întocmite să le trimită la ordinariat, împreună cu „reflexiunile sale”.

- Facultatea sau dreptul de a dispensa în vicariatul său de la a treia vestire pentru cauze întemeiate, iar în cazuri de mare necesitate și de la a doua vestire, dar numai pe mireni, nu și pe clerici.

- Facultatea de a dispensa în impedimente canonice de căsătorie de gradul al IV-lea de consângenitate și de afinitate și pe mireasă de la piedica vârstei de 16 ani, dacă era trecută de vârsta de 15 ani și jumătate.

- Dreptul de a binecuvânta biserici, cruci, cimitire etc.¹²

Interogarea surselor de epocă certifică faptul că, cel puțin în cuprinsul vicariatului Rodnei, vicarul foraneu a deținut și a exercitat efectiv toate atribuțiile mai sus menționate. Există o singură atribuție vizavi de care istoriografia de specialitate nu s-a pronunțat încă în mod definitiv, cea referitoare la dreptul oficiului vicarial de a se constitui (sau nu) în for de judecată de primă instanță.

Vicariatul Rodnei a cuprins în granițele sale comunitățile din districtul Năsăudului, unele parohii din scaunul Bistriței, precum și altele din comitatul Dobocei. Fiecare dintre vicarii năsăudeni a deținut, concomitent, mai multe funcții, precum: arhidiacon și vicar foraneu, asesor al scaunului consistorial diecezan, președinte al consistoriului „subaltern”, director al gimnaziului greco-catolic din Năsăud, președintele comitetului fondurilor școlare din districtul Năsăudului, inspector școlar peste școlile naționale din districtul năsăudean, comisar delegat în cauze matrimoniale, precum și paroh al comunității religioase din Năsăud¹³. Totodată, în calitate de vicar

¹⁰ Cursurile de teologie „morală” mai erau cunoscute sub denumirea de cursuri „scurte” de teologie. Putem înțelege că acestea erau un fel de cursuri intensive de teologie, concentrate în câteva luni de școală. Cursurile de „morală” se puteau organiza fie în reședința episcopală, fie cu acordul episcopului în cea a unui vicariat, sub îndrumarea vicarului foraneu.

¹¹ J.A. Mansi, *op. cit.*, p. 523-526.

¹² Tit Bud, *Îndreptar practic pentru păstori sufletești*, Gherla 1883, p. 564-567. Autorul publică un model de „diplomă vicarială”, respectiv un formular de investitură vicarială, dintre cele folosite pentru momente de investitură a unui nou vicar foraneu și în episcopia Gherlei. Acest formular cuprinde și o enumerare a drepturilor general-valabile ale vicarilor foranei.

¹³ *Șematismul veneratului cler a nou-înființatei Dieceze greco-catolice a Gherlei*, Gherla 1867, p. 87.

COMPETENȚELE VICARULUI FORANEU DIN BISERICA ROMÂNĂ GRECO-CATOLICĂ.
STUDIU DE CAZ: VICARUL NĂSĂUDULUI

foraneu, s-a bucurat de o poziție onorifică în capitlul gherlean. Se impune precizat faptul că pe lângă cei șase canonici de drept, în capitlu mai existau alte câteva „canonicate”, așa-numite onorifice (vacante) deținute de cei mai reprezentativi protopopi și de către vicarii foranei din eparhie. Toții canonicii, fie ei titulari, fie onorifici, purtau titulatura onorifică de *reverendisim*¹⁴, care, de altfel, se regăsește ca principală formulă de adresare, în toate actele și scrisorile îndreptate către vicar de diverse persoane (episcop, canonici capitulari, protopopi, preoți, mireni).

În ceea ce privește jurisdicția teritorială a vicariatului Rodnei, este de subliniat faptul că, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, acesta a avut în subordinea sa, în mod permanent, două districte, al Rodnei și al Budacului, iar în anumite împrejurări și al Bistriței. Pentru o bună perioadă de timp¹⁵, fondul arhivistic „Vicariatul Rodnei” nu oferă documente edificatoare în acest sens, a căror lectură să permită înțelegerea relațiilor existente între vicariat și cele două protopopiate subordonate. Ulterior situația se schimbă. Corespondența vicarului cu forurile episcopale evidențiază statutul de preeminență al acestuia față de protopopi. Vicarul Rodnei deținea și calitatea de protopop, asociată cu titulatura de arhidiacon al districtului Rodnei, în timp ce protopopii din subordinea sa purtau doar titulatura de vice-arhidiaconi, fapt care demonstrează că se bucura de o jurisdicție ecleziastică și administrativă superioară. Este posibil ca tocmai cumulul de funcții ale unui vicar foraneu să fi creat confuzie în privința titlaturilor și a extinderii jurisdicției sale. De altfel, precedența sa în raport cu protopopii este demonstrată o dată în plus de o altă atribuție a sa, aceea potrivit căreia avea dreptul de a introduce în oficiu un nou protopop. Un exemplu în sensul celor afirmate este circulara consistorială din 16 martie 1867, nr. 640/333 prin care vicarul Moisil era delegat cu instalarea protopopului „surogat și coajutor”, Al. Silași, în locul răposatului protopop de Bistrița, Ioan Maier. Cu ocazia instalării nou-numitului protopop, atât în oficiul parohial, cât și în cel protopopesec, vicarul trebuia să-i și predea toate actele ce țineau de acele oficii, precum și inventarele bisericesti¹⁶.

Pe lângă dreptul de a-i introduce și instala în oficii pe protopopi, vicarul avea și dreptul de a-i recomanda pe cei mai merituoși dintre preoții săi la obținerea unor funcții onorifice. Un exemplu ar fi cazul preotului din Sângeorz-Băi, Simeon Tanco, pe care vicarul Moisil, la cererea parohiei, dar și pentru eforturile depuse în „ducerea” oficiului preoțesc, îl recomanda consistoriului episcopal pentru calitatea de

¹⁴ *Ibidem*, p. 3.

¹⁵ Este vorba mai ales de primii ani care au urmat înființării protopopiatului Budacul Român. O posibilă explicație ar putea fi aceea că această perioadă a coincis cu momentul organizării de sine stătătoare a noului protopopiat și a fost nevoie atât pentru acesta, cât și pentru episcopie de un oarecare timp pentru decantarea lucrurilor, în vederea stabilirii clare a statutului noii entități ecleziastice în raport cu vicariatul din care a fost desprinsă.

¹⁶ Arhivele naționale, Direcția județeană Bistrița-Năsăud (mai departe ANDJBN), fond *Vicariatul Rodnei*, dos. 227/1867, f. 68 r.

viceprotopop onorar. Titulatura avea să-i fie acordată acestuia împreună cu „facultatea de a purta cinga roșie-violacee” pe data de 19 septembrie 1868¹⁷.

Faptul că, într-adevăr, episcopia lua în considerare recomandările vicarului în desemnarea viceprotopopilor o dovedește și numirea lui Iacob Pop, parohul Nușfalăului, în funcția de protopop al Budacului, în martie 1873. Cu toate că amintitul oficiu protopopesesc fusese solicitat și de preotul din Racla, Ioan Dumbravă, el a fost acordat aceluși preot care a avut și acceptul vicarului. Grigore Moisil considerase că cel mai potrivit pentru deținerea acelei calități era Iacob Pop¹⁸. În „coînțelegere” cu nou numitul protopop, vicarul Moisil, la cererea episcopului, stabilea ca zi a instalării lui Iacob Pop în oficiul protopopesesc, duminica Tomii, în 27 aprilie. Vicarul îi cerea noului viceprotopop de Budac să-i înștiințeze și să-i poftască să participe la acest însemnat eveniment pe toți preoții săi „tractuali”. De asemenea, solicita preoților să-și aducă și „ornatele bisericesti” pentru a putea asista la cultul divin și să aducă cu ei la ceremonie și cel puțin câte un reprezentant al poporului¹⁹.

Așadar, vicarul Rodnei avea dreptul de a recomanda viceprotopopi, fie doar onorari, fie deplin, avea dreptul a-i instala pe aceștia în oficiile protopopești. Toate acestea confirmă o dată în plus faptul că jurisdicția protopopiatelor Bistrița și Budacului era mai restrânsă decât cea a vicariatului. Relația de subordonare a protopopiatului Budac față de vicariatul Rodnei este atestată și de diverse acte bisericesti cu caracter oficial. Dintre acestea menționăm o circulară a Consistoriului episcopal de Gherla din 18 februarie 1870 prin care Grigore Moisil era admonestată pentru întârzierea cu care expedia la episcopie diverse rapoarte și statistici solicitate. Astfel, pentru amintitele întârzieri și în cazul repetării lor, vicarul era amenințat cu crearea unui nou viceprotopopiat în „tractul” Rodnei: „va să zică să se mai dărăbuiască [...] în vreo câteva viceprotopopiate simple cum e a Budacului”²⁰.

Poziția de subordonare și de inferioritate ierarhică și jurisdicțională a „tractului” Budacului este evidențiată prin cuvântul „simplu”. Dependenta acestuia de vicariatul Rodnei este din nou subliniată de consistoriul gherlean printr-o circulară datată 18 octombrie 1870, în care I. Anderko, vicarul general capitular sublinia în mod indirect cauza înființării protopopiatului Budac: „la cererea mai multora sub absolutismul german, pentru ușurarea atât a preoților, cât și a credincioșilor în cele bisericesti, fiind cu totul îndepărtați de vicariat”. De asemenea, arăta și situația de subordonare, declarând că acesta „nu este subtras de sub jurisdicțiunea vicariatului, precum se poate vedea din actul înființării consistoriului subaltern al Năsăudului [...] ba i s-a extins jurisdicția și preste protopopiatul Bistriței numai să poată să trăiască cu ea”²¹.

Cu siguranță, una dintre principalele preocupări ale vicarului trebuia să fi fost aceea de a populariza, de a răspândi în mod unitar la nivel local normativele și dispozițiile ecleziastice ale episcopiei, folosind ca mijloace de difuzare circularele sau

¹⁷ *Ibidem*, dos. 241/1868, f. 83 r.

¹⁸ *Ibidem*, dos. 317/1873, f. 37 r.

¹⁹ *Ibidem*, f. 39 r.

²⁰ *Ibidem*, dos. 268/1870, f. 66 v.

²¹ *Ibidem*, dos. 282/1870, f. 60 v.

COMPETENȚELE VICARULUI FORANEU DIN BISERICA ROMÂNĂ GRECO-CATOLICĂ.
STUDIU DE CAZ: VICARUL NĂSĂUDULUI

scrisorile episcopale, consistoriale și vicariale. Prin intermediul menționatei acte, parohiile erau informate la zi cu toate noutățile sau cerințele autorităților religioase sau politice, cu evenimentele din Imperiu. În același timp se realiza și pe această cale supravegherea și îndrumarea morală a clerului și a poporului diecezan, fapt pentru care nu de puține ori forurile episcopale sau vicarul au insistat asupra importanței „împrotocolării”²² documentelor. Încă din 1858 episcopia a cerut ferm ca fiecare paroh să facă un protocol în care să înregistreze toate actele cu conținut bisericesc și toată corespondența. Peste câțiva ani forurile episcopale reluau problema amintită, solicitând protopopilor să verifice, cu ocazia „vizitațiilor” canonice și existența respectivelor protocoale de evidență, întrucât se constata că acelea lipseau în multe comunități²³.

Administrarea și supravegherea din punct de vedere ecleziastic ale teritoriului încredințat reprezenta funcția esențială deținută de vicarul foraneu, pe care o exercita cel mai eficient prin intermediul vizitei canonice. Cu prilejul acesteia urmărea și observa aspecte privitoare la hărnicia, râvna, conduita morală și pregătirea profesională a preotului, modul de oficiere a cultului divin, dacă și cum se țineau sărbătorile, starea materială a bisericii, sursele de venit ale acesteia și felul în care erau gestionate. După 1860 și mai ales din anii 1865-1866, în contextul regimului politic dualist, la solicitarea autorităților civile, episcopia avea să pună un mare accent pe întocmirea corectă și la timp a „rațiunilor” bisericești²⁴, cu a căror verificare era însărcinat șeful religios „tractual” (vicarul). Considerăm important de menționat faptul că de la venirea în scaunul vicarial al Rodnei a lui Grigore Moisil, „vizitațiunea” canonică anuală s-a făcut cu regularitate.

Cu aceasta a fost asociată și vizita școlară pe care vicarul, în calitate de director al școlilor din vicariat, respectiv de inspector școlar districtual din 1858 și de consilier școlar districtual din 1869²⁵ trebuia să o întreprindă, de asemenea, anual. Scopul era acela de a inspecta starea clădiririlor școlare, modul în care se desfășura procesul de învățământ, eforturile și diligența depusă de învățători în educarea copiilor, pregătirea profesională și comportamentul dascălilor, precum și inventarierea problemelor și a nevoilor cu care școlile sătești se confruntau, în perspectiva ameliorării și a rezolvării lor.

De obicei vizita canonic-școlară era programată în perioada susținerii examenelor semestriale de vară, prilej cu care se putea verifica și gradul de instruire a școlărilor. Vicarul își anunța programul de vizită prin intermediul circularilor. Spre exemplificare redăm un pasaj dintr-o astfel de circulară vicarială, din 17 iunie 1867, prin care Grigore Moisil anunța apropiata sa vizită canonică și școlară districtuală: „mă voi supune iară ca și în anii trecuți acestui greu și fatigos obligământ”. El aducea la cunoștința preoților și învățătorilor că „vizitațiunea” avea să înceapă imediat după

²² Întocmirea de protocoale, de evidențe cu toate documentele intrate în oficiul bisericesc.

²³ A.N.D.J.BN, fond *Vicariatul Rodnei*, dosar 199/1865, f. 18 r.

²⁴ Aceste „rațiuni” bisericești reprezentau în fapt bugetul parohiei pe un an de zile, respective veniturile realizate, cheltuielile făcute, toate trebuind să fie dovedite cu acte, chitanțe în regulă.

²⁵ A.N.D.J.BN, fond *Vicariatul Rodnei*, dosar 267/1869, f. 2 r.

„finirea examenelor în școlile locale din Năsăud”²⁶. Pentru ca lucrurile să decurgă cât mai operativ, vicarul își anunța preoții să pregătească spre revizuire „rațiunile bisericești” pe anul 1866, „tabela peste numărul sufletelor din parohie și starea bisericii”, iar învățătorilor le cerea să pregătească „relațiunea” despre starea școlilor, clasificarea școlărilor, consemnarea peste pomii cultivați, peste cărțile necesare în următorul an școlar etc.²⁷ Despre starea de lucruri existentă în propriul district, cunoscută nemijlocit și obiectiv, cu ocazia acestor vizite, vicarul avea obligația de a raporta periodic (o dată pe an) la episcopie, unde în funcție de situație erau luate decizii, se prevedeau îmbunătățiri, rectificări și se stabileau căile de urmat în viitor.

Un rol important îi revenea vicarului în recomandarea tinerilor din districtul său, atât la cursurile de teologie morală, respectiv la cele ale Seminarului teologic din Blaj²⁸ și din 1858 ale celui din Gherla²⁹ pentru viitorii preoți, cât și la cele preparandiale³⁰ pentru cei ce doreau să îmbrățișeze cariera didactică. De asemenea, o atribuție însemnată a vicarului foraneu năsăudean era cea referitoare la dreptul de instituire al preoților în parohiile aflate sub controlul său. În contextul noii atitudini episcopale, încurajată și de Concordatul din 1855, această prerogativă a suferit grave încălcări în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. În cele din urmă, după vehemente proteste din partea vicarului aflat în vremea respectivă la cârma districtului ecleziastic rodnean, Grigore Moisil, susținut de elita năsăudeană și reprezentanții comunităților bisericești năsăudene, forurile episcopale din Gherla s-au văzut obligate să accepte funcționarea și pe mai departe a uzanței potrivit căreia comunitățile aveau un cuvânt greu de spus în desemnarea preoților.

O altă prerogativă însemnată a vicarilor era aceea de a întruni și prezida Consistoriul vicarial (Consistoriul „subaltern”) sau „soborul mic nedeplin”³¹, cum mai era numit pentru a-l diferenția de Consistoriul episcopal. Vicarul reprezenta, împreună cu consistoriul vicarial, forul local de judecată în probleme contencioase, civile și matrimoniale privitoare atât la cler, cât și la popor. Această atribuție a născut numeroase dispute și controverse, întrucât nu se poate preciza cu exactitate dacă forurile vicariale au avut rol de primă instanță ordinară sau delegată. Cele mai multe scrieri din epocă susțin că vicarilor, la fel ca protopopilor, le-a fost încredințat de către episcopi dreptul de a judeca în primă instanță cauze civile și matrimoniale, având astfel

²⁶ *Ibidem*, dos. 226/1867, f. 58 r.

²⁷ *Ibidem*, f. 58 v.

²⁸ Mirela Andrei, Clerul parohial și personalul ecleziastic auxiliar greco-catolic din vicariatul Rodnei în deceniul neo-absolutismului, în *Arhiva Someșană*, seria a III-a, Cluj-Napoca, 2002, p. 114-117.

²⁹ Ana Victoria Sima, *O episcopie și un ierarh*, Cluj-Napoca 2003, p.146-148.

³⁰ Prin rescriptul imperial din 2 august 1858 se decidea înființarea unei preparandii greco-catolice pentru dieceza de Gherla, care a funcționat la Năsăud între anii 1858-1868, după care a fost transferată la Gherla. A.N.D.J.BN, fond *Vicariatul Rodnei*, dos. 108/1858, f. 58.

³¹ Alexandru Grama, *Instituțiunile calvinești în Biserica românească din Ardeal*, Blaj 1895, p. 91. Instituția consistoriului, conform opiniei lui Alexandru Grama, ținea locul soborului mare în timpul anului, având rolul de a-l ajuta pe episcop în guvernarea diecezei sale. După modelul consistoriului episcopal, a fost creat consistoriul vicarial.

COMPETENȚELE VICARULUI FORANEU DIN BISERICA ROMÂNĂ GRECO-CATOLICĂ.
STUDIU DE CAZ: VICARUL NĂSĂUDULUI

rol de judecători delegați, nu ordinari³². Există însă și opinii, potrivit cărora, vicarul în afară de dreptul de a da unele dispense de căsătorie, nu avea jurisdicție mai mare decât un protopop și că în afara acestui drept nu deținea alte prerogative în domeniul judiciar³³.

Instituția consistoriului vicarial („subaltern”) a funcționat, cu aprobarea forurilor episcopale, și în vicariatele Silvaniei și Maramureșului³⁴. Tit Bud, el însuși vicar foraneu al Maramureșului, sublinia în așa-numitul *Îndreptar practic*³⁵ că vicarul foraneu, conform deciziei consistoriale episcopale nr. 498 din 27 aprilie 1866 avea „facultate” de a ține consistoriu subaltern, dreptul de a convoca ședințele consistoriale și a le prezida, dreptul de a numi din „gremiul” vicariatului doi asesori (membri) dintre care unul să fie „defensor matrimonial” și altul notar consistorial, pentru care va cere, întotdeauna, întărirea ordinariatului.

Un prim document care certifică funcționarea și pe teritoriul vicariatului Rodnei a acestei instituții este o circulară vicarială din 22 ianuarie 1834, care comunica preoților din ținutul rodnean că episcopul Lemeni „a binevoit” a numi 12 asesori ai scaunului vicarial. Procedura era ca cei 12 membri (jurați sau asesori) să fie aleși în cadrul soborului mare și confirmați de episcop, dintre cei mai bătrâni și învățați preoți din „districtul vicarial”, cu un comportament moral exemplar. Prezentarea listei nominale a celor 12 preoți, asesori consistoriali, arată că ei erau, în general, parohii celor mai importante și mai mari comune grănicerești. Aceștia aveau următoarele atribuții: să reprezinte toată preoțimea din vicariat, să judece „cauzele întâmplătoare”, „să întărească cele folositoare Bisericii și statului militar”³⁶.

În momentul de față nu dispunem de date referitoare la cât timp și în ce mod a funcționat respectivul consistoriu vicarial. Documentele relevă faptul că el a fost fie reconfirmat, fie reînființat de episcopul Ioan Vancea în 1866, prin circulara din 27 aprilie, nr. 1532/988³⁷. Potrivit acesteia, așa cum evidenția și Tit Bud în lucrarea mai sus amintită, episcopul Vancea a decis înființarea așa-numitelor consistorii „subalterne” pentru toate cele trei vicariate din episcopia armenopolitană. Unul dintre motivele deciziei episcopale s-ar putea găsi în dorința sa de a da o solidă organizare instituțional-administrativă diecezei. Acordarea pentru vicarii foranei a dreptului de a „ține consistor subaltern în drepturile delegate” trebuie văzută și din perspectiva intențiilor noului episcop de a realiza o mai bună comunicare a „centrului” cu „periferia”, respectiv a regiunilor mai îndepărtate cu reședința episcopală. Consistoriul vicarial, subintitulat în document „subaltern”, urma să fie format din 12 membri, printre

³² *Decretele conciliului prim și al doilea ale Provinciei bisericesti greco-catolice de Alba-Iulia și Făgăraș*, Blaj 1927, p. 116.

³³ Iacob Radu, *Istoria Vicariatului greco-catolic al Hațegului*, Lugoj 1913, p. 117.

³⁴ *Șematismul veneratului cler a nou-înființatei Dieceze greco-catolice a Gherlei*, Gherla 1867, p. 130, 203.

³⁵ Tit Bud, *op. cit.*, p. 565.

³⁶ Ștefan Buzilă, Documente bisericesti, în *Arhiva someșană*, nr. 15, 1931, p. 48-49.

³⁷ Circulara este integral publicată în *Ioan Vancea. Pastorale și circulare*, ediție de documente și studiu introductiv de Nicolae Bocșan și Mirela Andrei, Cluj-Napoca 2003, p. 142-145.

care se numărau și protopopii Budacului și Bistriței, fapt ce susține o dată în plus relația de dependență ierarhică și jurisdicțională a acestora față de vicariatul Rodnei.

Consistoriul, al cărui președinte era vicarul, avea jurisdicție disciplinară asupra cazurilor de excесе și imoralitate ale preoților. Ceea ce însemna în fapt că avea dreptul de a-i „dojeni frățeste” pe preoții indisciplinați, iar în cazul în care vreunul repeta o abatere disciplinară sau comitea altele noi, consistoriul putea dispune „încercare”, adică investigație, al cărui rezultat împreună cu „opinia meritorie” trebuia trimis la Ordinariatul din Gherla³⁸. Sub jurisdicția consistoriului vicarial intrau toți preoții din respectivul vicariat, mai puțin asesorii acestei instituții sau asesorii diecezani. O altă atribuție a Consistoriului „subaltern” era aceea de a media, pe cale pașnică, controversele care ar fi putut apărea între preoții care își schimbau parohiile, făcând investigație și luând mărturie de la ambele părți, iar rezultatul investigației să-l trimită la Ordinariatul gherlean. De asemenea, după aceeași procedură, avea dreptul de a investiga diferendele care s-ar fi iscat între credincioși și preoți în probleme ce intrau în sfera judecării bisericești. Avea dreptul de a supraveghea și îndruma întreg personalul ecleziastic și de a da sentințe asupra exceselor „în contra cantorilor de nu vor fi și docenți”, iar dacă era cazul de demisie sau de schimbare, sentința trebuia trimisă spre aprobare, întotdeauna, la ordinariat³⁹. Pentru învățători existau alte instrucțiuni emenate tot de către ordinariat, în timp ce pentru „feții” (crâsnicii) bisericești se aplicau aceleași reguli ca și pentru cantori.

Consistoriul vicarial avea anumite competențe și în problema cauzelor matrimoniale, printre care: a) dreptul de a primi plângerile părților litigante, de a lua protocol cu mărturiile lor și a încerca reconcilierea; b) de a dispune investigație în cauzele matrimoniale, ce urmau a fi încredințate apoi tribunalului matrimonial și de a instrumenta procesul cu toate documentele necesare, în funcție de puterea cu care avea să fie delegat de respectivul tribunal; c) avea dreptul și obligația de a folosi toate mijloacele pentru a combate concubinajul și pentru susținerea sfințeniei căsătoriei⁴⁰.

Atribuțiile în materie matrimonială, de care au dispus vicarii mai bine de o jumătate de secol, au cunoscut un vizibil proces de restrângere după intrarea în vigoare a concordatului (1855) și a instrucțiunii Rauscher (1856). Dintre acestea s-a menținut, în primul rând, dreptul vicarului foraneu de a da „cărțile de cununie”, atunci când nu era nevoie de o dispensă specială de la forurile ecleziastice superioare. În ceea ce privește drepturile de a dispensa, lucrurile nu sunt foarte clare. Printr-o circulară din 8 ianuarie 1843, episcopul I. Lemeni acorda vicarului puterea de a dispensa de la următoarele piedici de căsătorie: în cuscrie de gradul II și III; în rudenie de sânge spița a 7-a; în cuscrie de gradul I, spița a 6-a; în timpul doliului; în spițele de botez în afară de cea dintâi⁴¹. Cercetarea documentelor aferente acestei problematici nu ne-a oferit posibilitatea de a stabili cu precizie cât timp au rămas valabile respectivele drepturi, dar

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Tit Bud, *op. cit.*, p. 567-568.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 568.

⁴¹ Ștefan Buzilă, Documente bisericești, în *Arhiva Someșană*, seria I, nr. 18, 1936, p. 426.

COMPETENȚELE VICARULUI FORANEU DIN BISERICA ROMÂNĂ GRECO-CATOLICĂ.
STUDIU DE CAZ: VICARUL NĂSĂUDULUI

cu siguranță vicarul nu a deținut în mod constant și permanent aceste atribuții matrimoniale.

După trei decenii și jumătate, circulara episcopală din 10 martie 1869, nr. 737, în care Ioan Vancea îi aducea la cunoștință lui Grigore Moisil că se apropie momentul să părăsească Dieceza Gherlei pentru a ocupa scaunul mitropolitan, întărea pentru vicarul Rodnei drepturile „concese” prin ordinațiunea din 27 aprilie 1866, nr. 1532/988. Printre acestea se număra și puterea de a dispensa în gradul al VII –lea, precizând că aceasta avea să fie valabilă „numai până când va dispune altfel” Sfântul Scaun apostolic sau viitorul episcop⁴².

Fără a avea pretenția că am putea oferi o elucidare categorică în privința dreptului oficiului vicarial de a se constitui în for local de judecată de primă instanță ordinară sau delegată în probleme bisericești, civile și matrimoniale, prezentăm o ipoteză, care s-ar putea constitui într-o explicație viabilă. Considerăm că este foarte posibil ca până la 1855-1856, oficiul vicarial al Rodnei să fi funcționat ca for de primă instanță delegată de judecată a cauzelor civile și matrimoniale. Fie că a existat sau nu această competență în forma menționată, ea a fost cu siguranță anulată prin concordatul (1855) încheiat de Viena și Roma și prin Instrucțiunea Rauscher (1856). În perioada care a urmat, mulți slujitori ai Bisericii, precum și reprezentanți ai elitei laice greco-catolice au solicitat cu vehemență, în numeroase rânduri, restituirea acestui drept, considerat ca făcând parte din zestrea orientală a Bisericii române greco-catolice.

Cu prilejul sinodului electoral desfășurat la Blaj în august 1868, participanții au elaborat un program care conținea zece puncte, la a căror îndeplinire mitropolitul ce urma a fi ales trebuia să-și dea tot concursul. Punctul nouă prevedea obligația viitorului arhipăstor al sufletelor greco-catolice din Transilvania de a lupta pentru restituirea în favoarea forurilor protopopești a dreptului de a judeca în primă instanță. Ales și mai apoi confirmat de autoritățile îndrituite, mitropolit al provinciei ecleziastice de Alba Iulia și Făgăraș, fostul episcop de Gherla, Ioan Vancea, a întreprins tot ce i-a stat în putință pentru a se achita de promisiunea făcută, inclusiv a punctului nouă cuprins în programul-platformă a sinodului electoral din 1868. Preocuparea sinceră și consecvența demonstrată de I. Vancea în rezolvarea acestei probleme este dovedită și de proiectul întocmit în 1869⁴³ și înaintat, pe calea nunțiatului vieneze, curiei romane. Acesta formula propunerea de restituire a menționatului drept forurilor protopopești. Mitropolitul român, întemeindu-și demonstrația pe două scrisori din 1856, aparținând lui Al. Sterca Șuluțiu și respectiv episcopului armenopolitan, Ioan Alexi, evidenția necesitatea reactivării acelor foruri, mai ales pentru arhidiaconatele mai îndepărtate de sediul episcopal. Scrisoarea și cererea mitropolitului Vancea au rămas în suspensie din cauza agitațiilor prilejuite de organizarea și desfășurarea lucrărilor Conciliului Vatican I.

⁴² A.N.D.J.BN, fond *Vicariatul Rodnei*, dos. 255/1869, f. 39 r.

⁴³ Archivio della Congregazione per le Chiese orientali (în continuare A.C.C.O.), fondo Congregazione pro Ecclesiis orientalibus; Pienze della Sacra congregazione de *propaganda fide* affari del rito orientali, romeni, vol. 2, 11/1874, f. 521, 524, 528.

Faptul că nu a obținut rezultatul scontat cu proiectul din 1869, care viza reconfirmarea dreptului protopopiatelor de a judeca în primă instanță, nu l-a descurajat pe I. Vancea.

Problema a fost reluată cu ocazia desfășurării conciliului provincial I (1872). Statutele acestuia înscriau și acest drept, mult revendicat. Trimise spre aprobare la Roma, ele au prilejuit comisiei pontificale, însărcinată cu analizarea, revizuirea și completarea statutelor greco-catolice românești, un moment de reală consternare. Textul acelor sancționa funcționarea forurilor protopopești, cu toate că acestea fuseseră abolite în două rânduri, în perioada anterioară, de către Scaunul pontifical⁴⁴.

Problema confirmării puterii judiciar-matrimoniale a protopopilor, protopresbiterilor sau arhidiaconilor din Biserica română greco-catolică a fost reluată și dezbătută de-a lungul tuturor ședințelor comisiei însărcinate cu aprobarea statutelor conciliului provincial românesc I. În 1873, funcționarea acelor ca instanțe de judecată era categoric dezaprobată⁴⁵. Situația rămânea neschimbată și cu ocazia dezbaterilor din 1877⁴⁶. Mai mult în 1878, Roma cerea excluderea tuturor punctelor din actele sinodului provincial I referitoare la drepturile forurilor protopopești de primă instanță în cauze matrimoniale⁴⁷. În acest context, I. Vancea a intervenit în două rânduri, susținând de fiecare dată necesitatea reînființării forurilor protopopești⁴⁸. După alte febrile discuții, în 1881 venea și răspunsul definitiv al Romei în această privință, motivat, se pare, de convingerea necesității respectării cutumei locului și pentru a nu discredita imaginea Scaunului pontifical în ochii credincioșilor greco-catolici români. În consecință, era admisă funcționarea forului protoprezbiterial, dar numai ca for delegat de episcop, având rolul de a instrumenta cauza procesuală⁴⁹.

În ședința din 22 februarie 1882 a fost decretată, în mod oficial, menținerea forurilor protopopești de primă instanță matrimonială, ca foruri delegate, reglementare stipulată și prin actele Sinodului provincial I, aprobate de Roma în 1882, titlul X⁵⁰. Cu toate acestea cercurile pontificale mai sperau încă în găsirea unor metode de a paraliza activitatea acestora. „Soluția” avea să fie oferită tot de un ierarh român, episcopul de Gherla, Ioan Szabó, care, adept al unei politici episcopale centraliste și dând dovadă de o excesivă obediență față de autoritățile superioare bisericesti a propus următoarea procedură. Avându-se în vedere faptul că părțile implicate într-un proces trebuiau să plătească, la acea dată, echivalentul a 12 lire pentru decizia consistorială, episcopul considera că dacă Sfântul scaun ar prescrie ca în schimb pentru sentințele forurilor protopopești să nu se plătească nimic, atunci protopopii ar declina sarcina judecării cauzelor și astfel forurile protopopești s-ar autodizolva⁵¹. De altfel, se impune

⁴⁴ *Ibidem*, f. 526, 530. mai întâi în 1856 apoi în 1863, când s-a constatat că în unele protopopiate greco-catolice din Transilvania, instrucțiunea Rauscher nu era aplicată.

⁴⁵ *Ibidem*, f. 536 r.

⁴⁶ *Ibidem*, anno 1877, f. 25 r.

⁴⁷ *Ibidem*, anno 1878, f. 347.

⁴⁸ *Ibidem*, f. 196-201, 347.

⁴⁹ *Ibidem*, f. 201.

⁵⁰ J.D. Mansi, *op. cit.*, p. 607-609.

⁵¹ A.C.C.O., *fond cit.*, vol. I/1884, f. 790-791.

COMPETENȚELE VICARULUI FORANEU DIN BISERICA ROMÂNĂ GRECO-CATOLICĂ.
STUDIU DE CAZ: VICARUL NĂSĂUDULUI

menționat faptul că în timpul îndelungatei păstoriri a lui Ioan Szabó ca episcop de Gherla, în dieceză forurile protopopești nu au funcționat ca foruri judecătorești de primă instanță. Chiar dacă, din alte puncte de vedere, vicariatul Rodnei a beneficiat de o largă libertate și i s-au recunoscut competențe extinse, sub aspect judecătoresc, el a trebuit să se supună directivelor episcopale.

Ipoteza mai sus prezentată are la bază și analiza a numeroase documente din generosul fond arhivistic „Vicariatul Rodnei”, a căror atentă interogare vine să confirme faptul că oficiul vicarial avea dreptul doar de a investiga un caz, de a întocmi proces verbal și a-și exprima liber opinia în privința unei posibile sentințe, fără a putea da însă o decizie, un verdict judecătoresc. Chiar dacă în multe situații opinia vicarului era împărtășită și de către consistoriul episcopal și ridicată la gradul de sentință definitivă, vicariatul, mai ales după 1860, nu a deținut drept de judecată de primă instanță, nici cel puțin delegată.

În calitate de conducător religios al unui teritoriu bine delimitat, vicarului foraneu i-a fost încredințat și dreptul de a convoca clerul din subordinea sa, dar și reprezentanți ai laicatatului la adunări anuale⁵² (uneori și bianuale) cu scopul de a formula opinii asupra unor evenimente de maximă importanță. Aceste adunări, cunoscute și sub numele de sinoade vicariale nu aveau dreptul de a decide, ele se întruneau de multe ori la cererea Consistoriului episcopal, pentru a dezbate și a preciza poziția clerului din vicariat față de anumite probleme în special de natură ecleziastică, dar și școlară sau administrativă, și mai rar chiar politică. Potrivit documentelor eminate de cancelaria vicarială năsăudeană sinodul vicarial a fost în a doua jumătate a secolului al XIX-lea instituția care l-a secondat pe vicarul Rodnei în gestionarea problemelor locale și în luarea celor mai importante decizii.

O altă competență, care a adus cu sine și multe responsabilități, a fost calitatea vicarului de director al școlilor din vicariat. Primul vicar care a deținut această funcție a fost I. Marian, ulterior aceasta fiind moștenită și de succesorii săi în scaunul vicarial rodnean. După 1856, când școlile grănicerești au fost transformate în școli confesionale, fiind astfel încredințate direct în grija Bisericii, importanța acestei funcții avea să crească. Vicarul a fost numit inspector școlar districtual, calitate în care avea obligația de a supraveghea buna desfășurare a procesului școlar în întreg vicariatul și în mod deosebit în protopopiatul Rodnei. El își exercita această funcție în primul rând prin intermediul vizitei școlare anuale în toate satele aparținătoare districtului său, ocazie cu care participa la examenele semestriale, prin dreptul de a întocmi programele școlare și a

⁵² Se impune subliniat faptul că în general în epocă a existat tendința ca denumirea de „sinod vicarial” să fie atribuită oricărei tip de adunare, fie clericală, fie mixtă (clerici și mireni), dacă aceasta era prezidată de vicar. În cazul de față când menționăm noțiunea de „sinod vicarial” avem în vedere acel tip de adunare la care participau clerici, iar uneori și mireni din întreg vicariatul Rodnei, respectiv din toate cele trei districte protopopești (Năsăud, Budac și Bistrița). Despre sinodul vicarial vezi: Mirela Andrei, *La granița Imperiului. Vicariatul greco-catolic al Rodnei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, Cluj-Napoca 2006, p. 63-77.

lua măsurile care se impuneau în anumite situații în vederea îmbunătățirii procesului de învățământ și a sistemului școlar din ținutul năsăudean⁵³.

Atribuțiile vicarilor năsăudeni s-au îmbogățit de-a lungul timpului prin preluarea unor sarcini de natură administrativ-laică. Astfel, prin intermediul circularelor vicariale se popularizau numeroase instrucțiuni privind sănătatea locuitorilor, combaterea superstițiilor⁵⁴ și nu în ultimul rând formarea și consolidarea sentimentului de loialitate față de casa imperială și monarhia austriacă.

Cu toate că în a doua jumătate a secolului al XIX-lea se asistă la un proces de vizibilă restrângere a unor anumite competențe vicariale, în ansamblu, ele rămân numeroase și în mare parte însemnate. Alături de drepturile și atribuțiile analizate succint în paginile precedente, vicarii foranei din Biserica română greco-catolică dispuneau și de altele, precum: dreptul de a participa la sinoadele diecezane, la sinoadele electorale episcopale sau mitropolitane, dreptul de a binecuvânta și consacra biserici, dreptul și în același timp îndatorirea de a conduce ceremoniile funerare pentru preoții decedați etc.

⁵³ Grigore Moisil, Autobiografie, extras din *Arhiva someșană*, seria I, nr. 4, 1926, p. 20; Virgil Șotropa, Un act memorabil, în *Arhiva Someșană*, seria I, nr. 12, 1929, p. 149; Iuliu Moisil, Figuri grănicerești năsăudene, în *Arhiva Someșană*, seria I, nr. 19, 1936, p. 198.

⁵⁴ Remus Câmpeanu, *Elitele românești în Transilvania veacului al XVIII-lea*, Cluj-Napoca 2000, p. 230.

ATITUDINEA EPISCOPULUI IULIU HOSSU FAȚĂ DE PROBLEMATICA ÎNVĂȚĂMÂNTULUI CONFESIONAL

Valer HOSSU

RESUMÉ. La position de l'évêque Iuliu Hossu face au processus de désintégration de l'enseignement confessionnel en Transylvanie 1918 – 1924. Considérée une „fille de l'Église uniate”, l'école a représenté pour l'évêque I. Hossu une partie essentielle de son âme et de son activité. Face au processus dramatique de désintégration de l'enseignement confessionnel de l'ancienne Transylvanie, suite aux espérances d'une meilleure assurance matérielle ainsi qu'à un contrôle plus efficace de l'État, le prélat de Gherla a pris une attitude constructive.

Pendant les assemblées du Sénat de Roumaine, du 7 et 9 juin 1924 – au cours desquelles on a discuté généralement du projet de la Loi de l'enseignement de premier degré – l'évêque a affirmé le droit natif de l'Église et des communautés des fidèles de fonder, d'entretenir et de posséder des écoles. L'État allait – et il l'a demandé avec fermeté – le financer, partiellement, en particulier au niveau administratif, mais aussi à celui proprement formatif.

Dezvoltată în sânul Bisericii unite, școala a contribuit decisiv la salvarea ființei neamului românesc din Ungaria asupritoare. Pentru episcopul Iuliu Hossu, ea a fost o parte esențială a sufletului și vieții sale. Ierarhul și Biserica Sa aduceau în regimul românesc de după 1918 o zestre apreciabilă, formată și păstrată cu mari sacrificii în două secole de luptă a preoțimii și altor intelectuali români. În teritoriul Eparhiei greco-catolice a Gherlei, ca și în restul comunităților românești greco-catolice din Mitropolia Blajului, dacă situația materială a enoriașilor nu permitea viețuirea unei școli în fiecare sat, sigur, tot la două localități exista una încăpătoare, dotată mulțumitor. Episcopul Iuliu aprecia că în foarte multe sate locașul școlii era mai arătos decât biserica sau casa parohială.¹

N-a pășit bine în anul prim al unirii fostei Transilvanii cu România și episcopul Iuliu a trăit o profundă decepție cauzată de metamorfoza școlilor confessionale în școli de Stat. Există un curent de opinie, care a culminat la „Congresul învățătorilor români”, desfășurat la Sibiu, în zilele de 24 și 25 februarie 1919, unde s-a cerut: „statalizarea” școlilor, desființarea eforturilor școlare, administrarea averii școlilor de către „director”, supravegherea învățământului numai de către inspectorii școlari etc.² Învățătorii erau interesați, de fapt, de salarii stabile și decente, de înzestrarea mai bună

¹ Discursul P.S.S. episcopului diecezan dr. Iuliu Hossu ținut la discuțiunea generală a legii învățământului primar, în ședința Senatului de la 7 și 9 iunie 1924, în *Curierul creștin*, an. VI, nr. 18-19, din 1 oct. 1924, p. 91-94; nr. 20, din 15 oct. 1924, p. 99-104; nr. 21, din 1 nov. 1924, p. 107-111.

² *Foaia poporului*, an. 27, nr. 8, din 17 febr. (2 mart.) 1915, p. 6.

a școlilor dintr-un buget asigurat. O problemă de demnitate profesională era și dorința lor de-a se emancipa de sub tutela preoților, cărora trebuiau să le slujească și în străină, ca și cantori, și a consiliilor școlare locale, formate aproape exclusiv din țărani înstăriți, dar ignoranți sau analfabeți. Pe de altă parte, sătenii încă doreau să scape de povara, adeseori resimțită dureros, a întreținerii din sărăcia lor a școlilor și învățătorului.

Biserica unită luase poziție împotriva curentului de etatizare completă a învățământului primar și organizase pe această temă o conferință episcopală la care a luat parte, firește, și ierarhul de la Gherla.³ Consiliul dirigent a primit ulterior „memoriul Provinciei mitropolitane greco-catolice” în care se stăruia pentru menținerea și în viitor a caracterului religios-confesional al școlii, cu finanțarea lui de către Stat, integral sau parțial, după caz, aceasta deoarece „Biserica promovează cultura religioasă și morală în școală, iar prin luminarea poporului se consolidează Statul”. Se manifesta încrederea deplină că, pe viitor, Statul nu va fi dușman al școlii confessionale, ci reazem puternic pentru educarea tinerilor în spiritul dragostei de neam și țară. În mod special, s-a reclamat ajutorul Statului pentru construcția de edificii școlare.⁴

În presa vremii și în diferite foruri ecleziastice sau politice problematica învățământului a iscat dispute aprinse pro și contra. Ideea etatizării a evoluat rapid cuprinzând, progresiv, cvasimajoritatea corpului didactic, provocând, cu complicitatea abuzivă a administrației și în afara unui cadru legiferat, dezintegrarea sistemului școlar confessional românesc. Spontan, o mulțime de învățători și-au dat demisia pentru a pleca în învățământul de Stat. În fața acestei hemoragii, între consistoarele celor două mitropolii ardelene, greco-catolică și ortodoxă, și resortul cultelor, din Consiliul dirigent al Transilvaniei a intervenit o înțelegere: învățătorii români confessionali.⁵ De altfel, atât congresul preoților uniți, de la Cluj, cât și cel al preoților ortodocși de la Sibiu au decis susținerea pe mai departe a școlilor confessionale, domeniu în care, se sublinia, Bisericile aveau un drept istoric.⁶ Fenomenul părea însă de nestăvilit. S-au agitat chiar învățătorii episcopului Iuliu, din județul Solnoc – Dăbâca. Întruniți la Dej, în 2 octombrie 1919, într-o adunare extraordinară, ei au întocmit un memoriu către resortul cultelor și instrucțiunii publice din Consiliul dirigent, prin care au solicitat: să fie salarizați ca și ceilalți funcționari, să fie revocată dispoziția ca învățătorii confessionali să nu poată trece la școlile Statului; numirile pe posturi să se facă exclusiv de către revizorate; niciun post de învățător să nu fie legat de serviciul cantoral; revizorii să fie aleși de către învățători; și, ca un corolar, independența școlilor.⁷

Episcopul Iuliu – care și-a introdus în fișa postului și calitatea de „inspector general școlar” – a depus un efort uriaș de salvare a operei seculare a Bisericii unite, bătănd satele eparhiei cu tenacitatea creatorului pândit de iminența unei catastrofe, încercând să mențină învățătorii la Mama-Biserică. Sinodul al 2-lea diecezan, de la Gherla, din 12 martie 1921, a avut un punct distinct în program găsirea soluțiilor

³ *Unirea*, an. XXIX, nr. 27, din 7 febr. 1919, p.1; nr. 72, din 5 apr. 1919, p.2.

⁴ *Ibidem*, nr. 27, din 7 febr. 1919, p.1; nr. 72, din 5 apr. 1919, p.2.

⁵ *Renașterea română*, an. I, nr. 117, din 15 iun. 1919, p. 2.

⁶ *Ibidem*, nr. 1.7, din 3 iun. 1919, p. 2; nr. 22, din 21 oct. 1919, p.1.

⁷ *Ibidem*, nr. 1.7, din 3 iun. 1919, p. 2; nr. 22, din 21 oct. 1919, p.1.

ATTITUDINEA EPISCOPULUI IULIU HOSSU FAȚĂ DE PROBLEMATICA ÎNVĂȚĂMÂNTULUI
CONFESIONAL

pentru conservarea moștenirii școlare a Bisericii. El a dat mandat episcopului ca să intervină pe toate căile la puterea de Stat pentru împiedicarea pierderii lor.⁸ În zadar, însă procesul dezintegrării sistemului a înaintat implacabil. Acest proces a fost prezentat de episcopul Iuliu în culoarea tragismului care stăpâna sufletul său profund afectat, în ședința Senatului din 7 și 9 iunie 1924, la discuția generală asupra Legii învățământului primar:

„Domnule Președinte, domnilor senatori!”

.....
„Sună încă refrenul statificării din trecut în urechile noastre; sufletele noastre abia se liniștise în acordurile fericite ale unirii. Ardealul scump [era] încă înjumătățit prin linia blăstămată de demarcație; o mare parte a fraților, în suferință fără nume, maltratați și duși la moarte; și atunci, unii n-aveau altă grijă decât să ceară, acum ei [învățătorii] statificarea Bisericii lor”

.....
„Acesta a fost începutul durerilor”

.....
„N-am pus piedică stăpânirii de pe atunci, care ne-a cerut ca să demitem din serviciul bisericii pe unii preoți și mai mulți învățători, pentru ca să sară în ajutorul Statului lipsit de funcționari, lipsit de învățători și de profesori. Mai ales pentru a trece în învățământul Statului, atât primar cât și secundar; noi nu am pus nicio piedică de-a se înrola la Stat, în toate ramurile învățământului. Ni s-a cerut chiar ca să trecă și în administrație, și am spus că ar fi cu mult mai bine pentru țară să rămâie preotul preot în satul lui și învățătorul la catedra lui, dar încă nici acolo n-am pus piedică, la stăruințe repetate, și am sărit în ajutorul Statului nostru în prima fază a organizării sale”.⁹

.....
Într-adevăr, cadre didactice și preoți de mare valoare, ca Nicolae Drăganu și Virgil Sotropa, de la Năsăud, au trecut în învățământul superior de Stat, la Universitatea „Daciei Superioare” din Cluj. Preotul Teodor Macrea, din Budacul Român (jud. Bistrița-Năsăud), a fost numit profesor la Școala medie din Bistrița; clericul Ioan Varna a ajuns profesor la Liceul „Andrei Mureșanu” din Dej; preotul din Iojib (jud. Sătmăr) Paul Silaghi a fost încadrat profesor suplinitor la Liceul de fete „Domnița Ileana” din Sighetul Marmației și alții.¹⁰ Dr. Vasile Lucaciu nu și-a mai ocupat postul de profesor sau de preot în Eparhia Gherlei, ci a primit binecuvântarea pentru a fi trimis în Elveția și țările scandinave ca ambasador al cauzei românești, apoi, senator în Parlamentul României. Până în 1928, Eparhia Gherlei a avut în diferite slujbe de Stat 45 de preoți și clerici, din care 14 profesori în școlile secundare de Stat.¹¹

Episcopul Iuliu a derulat mai departe în fața Senatului avaturile la care a fost supusă școala confesională:

⁸ S.A. Prunduș, Cl. Plăianu, *Cardinalul Iuliu Hossu*, Cluj-Napoca 1995, p. 79.

⁹ Vezi nota 1

¹⁰ *Curierul creștin*, an. V, nr.1, din 1 ian. 1923, p. 5, 12; nr. 3, din 1 febr. 1923, p. 15

¹¹ Ioan Georgescu, Momente din viața Bisericii unite în ultimii zece ani, în *Transilvania, Banatul, Crișana, Maramureșul*, II, București 1929, p. 742, 797.

„Domnilor senatori, ne ajung alte încercări – vorbesc tot de ce s-a petecut la 1919: primim o somare, noi, episcopia: „Să aduceți în ordine edificiile școlare în decurs de 15 zile, altminteri școala se desființează”. Această formulă noi o cunoaștem foarte bine, am cunoscut-o din trecut, și cei cari ne-au îndreptat-o acum nu au făcut decât să ne trimită aceeași formulă veche. În 15 zile, în 1919 și 1920!”

.....
„Suprimarea școlilor Bisericii românești a fost o părere împărtășită de toți, fără deosebire. Eu nu știu dacă se împlinește în această lege superioară, în virtutea cărei(a) se pregătește acest martiriu pentru ceea ce a fost mai scump sufletului nostru, pentru ca să-și termine cariera în sânul neamului încununată de aureola martir(i)ului.

Întru pregătirea acestei aureole, să nu fie nici o supărare, cu toții au partea lor. Așa dar, după formula de „15 zile,” trebuiau aduse toate clădirile școlare în bună ordine, urmând, la caz contrar, sancționarea desființării. Ceea ce este cu neputință este cu neputință. Și a fost cu neputință a repara și a restaura ce a nimicit războiul și ce a încununat revoluția (bolșevică – n.a.). Așa dar, alt motiv de desființare pentru școlile noastre!

[...] Ce urmează după această încercare? Ne vine o adresă: nu aveți învățători, atunci școala s-a sistat. Noi am spus: s-ar putea ca nu numai învățători, dar nici clădire de școală să nu avem, și totuși, dreptul la școală, dreptul la susținerea de școală tot să-l avem, până când nu va fi suprimat.

Și aceasta (suprimarea – n.a.) nu dintr-odată, prin ordin general, ci pentru fiecare școală separat și motivat printr-un ordin special [...] Ni se răspunde: deoarece nu aveți învățători, să ne cedați clădirile! (...) Și noi, dacă nu aveam învățători, era pentru că i-am pus la dispoziția Statului pe învățătorii noștri (...) Luați în justă cumpănire, că am adus jertfe pentru școala de Stat și ne-am lipsit școala noastră de învățători pentru școala Statului nostru. Așadar, să avem răgaz. Nu făuriți cap de acuză din jertfele cari le-am adus, din binele care le-am făcut!”

„[...] Ce a urmat? A urmat că pentru a lua pe cei din urmă învățători ai noștri, s-a început a nu li se da întregirile cari se dădeau celor de la Stat. S-au lăsat cu un salariu scăzut învățătorii confesionali [...] Astfel, s-a încercat să se presioneze asupra celor ce mai rămăsese în slujba Bisericii. Se înțelege că ei nu puteau rămâne muritori de foame cu familiile lor: [...] au trecut [...] și ei la Stat.”

.....
„[...] era firesc să ni se pară că este plănuit anume ca să fim duși la momentul când nemaiputând rezista, să ne dăm bătuți.

Dar nici așa nu au plecat toți învățătorii [...] Atunci, s-a venit cu alte expediențe și s-a spus: pentru că unii din învățători au cerut statificarea, învățătorii, la cererea lor proprie, au fost „statificați pe loc” [...] Au fost statificați pe loc, la cererea proprie, sute și sute. Ce înseamnă aceasta „statificarea pe loc” cu care am fost surprinși? Înseamnă că învățătorii [...] au fost lăsați la aceeași școală confesională la care au fost și înainte, neschimbându-se nimic, decât numirea. Se numea „învățător de Stat”. Și [...] li se mai cere(a) și un jurământ!”

ATTITUDINEA EPISCOPULUI IULIU HOSSU FAȚĂ DE PROBLEMATICA ÎNVĂȚĂMÂNTULUI
CONFESIONAL

„Așa s-a mers mai departe cu acest proces. Confuziuni din ce în ce mai mari, frecări neplăcute între autorități (și oamenii bisericii – n.a.), în fața poporului [...] Pentru că nu era absolut de lipsă ca acest proces să se facă în fața poporului [...] Se putea pe cale de legiferare să se facă aceasta, dacă au fost condamnate la moarte școlile noastre. Dar cele mai multe măsuri [...] s-au luat fără să fie aduse la cunoștința respectivilor episcopi. La noi, aceasta este Constituția Bisericii, că nici o măsură care se ia din partea autorităților bisericești subalterne, a senatelor școlare, nu are putere decât dacă este adusă la cunoștința Episcopiei și dacă primește aprobarea [...] Așa dar, fără a fi întrebați, unde am avut învățători, ni s-au statificat pe loc, iar unde au fost stațiunile vacante, acolo, fără știrea noastră, au fost numiți învățători de Stat, fie supleanți, fie definitivii.

.....
„O să-mi permit să pomenesc numai încă o adresă, aceea prin care au fost statificați pe loc toți învățătorii care mai rămăseseră în slujba bisericilor, după toate cele petrecute și în ciuda tuturor celor petrecute. Directorul general (al Directoratului de Învățământ din Transilvania, cu sediul la Cluj – n.a.) ne înștiințează că „toți învățătorii școlilor primare românești” – și ne spune limpede și precis: a celor „românești”, „... sunt numiți pe ziua de 1 noiembrie 1921, la cererea proprie, ca învățători de Stat, în comunele unde funcționau mai înainte ca confesionali”.

Așa dar, este o măsură luată în general, dar numai pentru școlile bisericilor românești (greco-catolică și ortodoxă – n.a.) de dincolo de Carpați.”

.....
„A urmat, d-lor senatori, ultima fază a acestui proces dureros, când ni s-au rechiziționat clădirile. Ajunși fără învățători, trebuia să ni se ia și clădirile.”

.....
„Forurile competente, pentru a da clădirile, au fost episcopiile. Însă, acestea de cele mai multe ori, nu au fost consultate, nu au fost întrebate, iar preoții nu aveau putere să hotărască în această chestiune. Prin urmare, fără să fim întrebați, s-a procedat la rechiziționarea forțată a clădirilor școlare. Măsură jignitoare și întru nimic motivată.”¹²

.....
Episcopul Iuliu a considerat că Biserica unită are un drept nativ să țină cu toată hotărârea la școlile sale. Acestea formau o parte simțitoare a sufletului credincioșilor și clerului, care le-au dat viață, le-au susținut și le-au asigurat, în urma luptelor duse până la sânge în cursul veacurilor, capacitatea de-a crește oameni instruiți, cu o înaltă conștiință națională și cetățenească, pregătiți să ducă beneficiile economice, sociale și spirituale ale Marii Uniri din 1918 la împlinirea posibilă. Episcopul Iuliu a cerut [...] „Să i se dea prilej acestei școli, care a luminat și a întărit neamul în veacurile durerilor, pregătindu-l pentru „Învierie” (aluzie la Marea unire din 1918 n.a.) să arate roadele ce le poate aduce în plină libertate, ajutată și sprijinită cu inimă largă din partea Statului, la a cărui înfăptuire ea din greu a contribuit” [...]

¹² Vezi nota 1

VALER HOSSU

Strigătul de durere al episcopului a stârnit aplauze „patriotice” în Senatul României.¹³ Dar școlile confesionale românești, inclusiv cele ortodoxe, au fost „statificate”, înaintea unor reglementări privind conservarea acestui gen de învățământ de tradiție. Când s-au făcut, totuși, aceste reglementări, în cadrul unei legi a învățământului particular, a fost prea târziu. Pentru realitățile istorice din fosta Transilvanie, consecințele au devenit catastrofale în toamna anului 1940, când s-a reinstaurat dominația Ungariei asupra unei părți din teritoriul românesc. Copiii au intrat în școlile preluate integral de către statul agresor, în care maghiarizarea s-a aplicat intensiv.¹⁴

¹³ Vezi nota 1.

¹⁴ *Budapesti közlöny*, nr. 227, din 24 nov. 1940, p. 2.

ZESTREA ISTORIEI

ZWISCHEN VORURTEIL UND TATSACHE. ZUR ERGÄNZUNG DER SICHT ÜBER DIE KONFLIKTE ZWISCHEN ORTHODOXEN UND UNIERTEN IN SIEBENBÜRGEN

Dan RUSCU – Simona Ștefana ZETEA

REZUMAT: De la prejudecăți la realități. Pentru întregirea perspectivei asupra conflictelor dintre ortodocși și uniți în Transilvania. În numărul 5/2007 (p. 16-17) al revistei *Glaube in der 2. Welt (G2W)* a apărut un articol al jurnalistului olandez Frans Hoppenbrouwers, în care autorul prezenta situația Bisericii greco-catolice din România, așa cum a perceput-o în urma unei călătorii prin Transilvania. În numărul 7-8/2007 (p. 42-43) al aceleiași reviste a apărut o reacție semnată de pastorul evanghelic dr. Jürgen Henkel de la Sibiu. Militând la început pentru echidistanță și acuzându-l pe F. Hoppenbrouwers de *parti pris*, J. Henkel preia de fapt, absolut necritic, argumentele oficialităților ortodoxe din Transilvania referitoare la disputele interconfesionale. Reacția sa comite astfel tocmai greșeala de care îl acuză pe jurnalistul olandez. Articolul de față se dorește, după o relatare pur jurnalistică (F. Hoppenbrouwers) și o reacție ortodoxă (J. Henkel), o completare a imaginii dintr-un punct de vedere greco-catolic.

In der Ausgabe 5/2007, S. 16 f. der Zeitschrift *Glaube in der 2. Welt (G2W)* erschien einen Bericht von Frans Hoppenbrouwers über die Lage der griechisch-katholischen Kirche in Rumänien. Der Verfasser beabsichtigte, als Journalist eine Tatsache darzustellen. Eine erste Reaktion veröffentlichte Dr. Jürgen Henkel, in der Ausgabe 7-8/2007, S.42 f. derselben Zeitschrift. Dr. Henkel behauptet zwar zu Beginn seines Beitrags die Notwendigkeit der Besprechung beider Seiten im Falle der Kontroversen zwischen Unierten und Orthodoxen; er stellt aber einen streng orthodoxen Standpunkt dar und erlaubt den Unierten keinerlei mildernde Umstände. Andererseits wiederholt er dank der Tatsache, dass er sich – wie aus dem Text hervorgeht – fast ausschließlich auf orthodoxe Berichte stützte, manchmal falsche, manchmal überholte Informationen. Wir möchten also auch den Standpunkt der Unierten unmittelbar darstellen, um dadurch dem Wunsch des Verfassers, Dr. Henkel, nachzukommen.

Es muss von Anfang an gezeigt werden, dass die Hauptvoraussetzung, von der J. H. ausgeht und die er offensichtlich von der Rumänischen Orthodoxen Kirche (ROK) überholte, falsch ist. Es handelt sich hier um die immer hervorgehobene Parallele zwischen der Union von 1700 und der Abschaffung der rumänischen

griechisch-katholischen Kirche im Jahre 1948. Wir wünschen hier nicht, die alte historische Polemik um das Moment 1700 wieder aufzuwärmen; der Verfasser, der ihn wiederum von dem fundamentalistisch-orthodoxen Standpunkt als ein Ereignis darstellt, dessen „Wurzeln im kirchenpolitischen Imperialismus Roms und Wiens“ liegen, beweist damit, dass er die neuere Fachliteratur (die in den letzten Jahren von konfessionell ungebundenen Historikern verfaßt wurde) nicht kennt¹. Die Union der Rumänen in Siebenbürgen hatte zweifellos auch eine politische Seite, die mit der Gegenreformation und der österreichischen Reconquista in Verbindung steht. Aber solch ein kirchengeschichtliches Ereignis mit der gewaltsamen Abschaffung der griechisch-katholischen Kirche durch das kommunistische Regime zu vergleichen, ist nach jedwelcher zivilisierten Norm weit übertrieben. Da wir alle in einem von christlichen Werten definierten Rahmen diskutieren, ist letztendlich die Beschreibung der Auflösung der Rumänischen Unierten Kirche (RUK) 1948 als eine geistige „Wiederkehr“ – wenn der Verfasser auch zugibt, dass sie unter dem Druck des kommunistischen Staates stattfand – der unierten Gläubigen zur orthodoxen Mutterkirche eine Respektlosigkeit der Andersartigkeit gegenüber und eine offensichtliche Entstellung des christlichen Geistes. Aus der Sicht der Logik des J. H. könnte man ebenso gut eine „Rückkehr“ aller Protestanten zur katholischen Kirche postulieren, von der sie sich losge„rissen“ haben. Glücklicherweise leben wir heute in einem Europa der Andersartigkeit, das nicht allein die Existenzberechtigung von Minderheiten anerkennt, sondern sie auch unterstützt.

Das Problem, das J. H. für die RUK als „zentral“ identifiziert, die geringe Anzahl der Gläubigen, kann schwerlich als eine bloß logistische gelten, zumindest nicht aus christlicher Sicht. Wir neigen eher dazu, sie als einen geistigen Schmerz einer Kirche zu betrachten, die darunter leidet, ihre Söhne an die kommunistische Verfolgung, an Gefängnisse, Arbeitslager oder religiöse Gleichgültigkeit verloren zu haben. Wer die Rechte einer Kirche nach der Zahl ihrer Gläubigen feststellen möchte, verliert genau die geistige Dimension, die einer Kirche eigen ist, und könnte ebensogut von einem Arbeiterverein sprechen. Solches ist die Sicht der ROK, die den zuständigen Behörden eine Gesetzesvorlage unterzubereiten vorhat, in der es um die Rückerstattung des kirchlichen Patrimoniums entsprechend der Anzahl der Gläubigen

¹ C. Alzati, *Storia, teologia e storiografia delle Unioni*, in *Lo spazio romeno tra frontiera e integrazione in età medioevale e moderna*, Pisa 2001, 161-174; O. Ghitta, *Nașterea unei biserici*, Cluj 2001; E. Chr. Suttner, „Înțelegerea noțiunii de unire bisericească de către promotorii și opozanții unirii românilor din Transilvania cu Biserica Romei“, in *Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică – istorie și spiritualitate*, Blaj 2003, 231-246; G. M. Miron, *Biserica greco-catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697-1782)*, Cluj 2004, 31-62; C. Ghișa, *Biserica greco-catolică din Transilvania (1700-1850). Elaborarea discursului identitar*, Cluj 2006.

geht². Die zivilisierte Welt, in der wir leben, verteidigt jedoch das Recht auf Eigentum, jenseits der unterschiedlichen Ansichten dazu unter Individuen, Konfessionen oder anderen Strukturen. Da die Sicht über das Eigentum erwähnt wurde, muß folgendes betont werden. Wie der Kirchenrat Ștefan Iloaie, von der orthodoxen Metropole Cluj, den J. H. zitiert, sagte, wendet die Orthodoxe Kirche im Dialog über das Patrimonium mit den Unierten das Prinzip an, laut dessen die Kirchen den Gemeinden gehören³. Leider wird dieses Prinzip von der ROK selbstherrlich angewendet; im Falle eines innerhalb der orthodoxen Gemeinde umstrittenen Klosters in der Ortschaft Bodești in der Moldau behauptet das Pressebüro des Erzbistums Iași: „Das Kloster gehört zum Patrimonium der Rumänischen Orthodoxen Kirche und kann an keinen anderen Kult oder Person entfremdet werden“⁴.

Wenn man das wirklich zentrale Problem des interkonfessionellen Dialogs in Siebenbürgen erreicht, müssen erneut einige Präzisierungen gemacht werden. In erster Reihe wurde das Prinzip der *restitutio in integrum* von der RUK schon seit langem aufgegeben; im interkonfessionellen Dialog und den vorgeschlagenen Gesetzesvorlagen wurde die Rückgewinnung der Bauten mit Symbolwert (Kathedralen, wichtige Kirchen, Klöster usw.) und jener mit sofortigem Nutzwert (Kirchen in den Städten und in Dörfern, wo die orthodoxe Gemeinde auch über andere Kultgebäude verfügt) betont. Dies wurde übrigens vom griechisch-katholischen Bischof von Cluj – Gherla, Florentin Crihălmeanu, genau in dem von J.

² Im Jahre 2006, infolge des Gesetzes 247/2005 (das der Verfasser des Aufsatzes, gemeinsam mit den Vertretern der ROK, als ein weiteres Justizirrtum betrachten könnte) bezüglich der Rückerstattung von Bauten, die den religiösen Kulturen gehört hatten (außerhalb der eigentlichen Kultgebäude), erwies sich der Metropolitan Anania als Lanzen Spitze des Kampfes für eine Gesetzesvorlage (850/2005), der es im wesentlichen um die Rückgabe der ehemaligen (bis 1948) griechisch-katholischen Kultbauten, Pfarrhäuser, des landwirtschaftlichen und Waldgeländes im Verhältnis zur Anzahl der Gläubigen geht (das Schreiben 1392 vom 19. April 2006 der Metropole von Cluj, Alba, Crișana und Maramureș an den Abgeordneten Horea Dorin Uioreanu). Übrigens gab am 5. Juli 2006 die metropolitanische Synode von Cluj, Alba, Crișana und Maramureș, die in Nicula tagte, ein Kommuniqué heraus, in der sie behauptet, wichtige Beschlüsse bezüglich der griechisch-katholischen Gemeinde getroffen zu haben. Unter anderem wird in diesem Dokument die aufrechte Haltung der Metropole des Banat bezüglich der Rückgabe des Patrimoniums der Rumänischen Unierten Kirche kritisiert; dies wird als eine unvorstellbare Konzession betrachtet, die Klerus und Gläubige enttäuschte. Das Kommuniqué enthält zwei Drohungen, eine bezüglich der Aufgabe des allgemeinen ökumenischen Dialogs, die andere bezüglich des „Umdenkens der politischen Neutralität der ROK in der Perspektive der kommenden Wahlen“.

³ J. Henkel, Maximalforderungen der Unierten: Eine Replik, *G2W* 7/8, 2007, 43.

⁴ http://www.ortodoxmedia.com/stire.php?n_id=136. Um jedwelchen Verdacht zu vermeiden und weil der Verfasser des hier besprochenen Artikels konkrete Angaben schätzt, geben wir den rumänischen Text wieder: „Mănăstirea face parte din patrimoniul Bisericii ortodoxe române și nu poate fi înstrăinată unui alt cult sau unei persoane fizice“.

H. beschuldigten Artikel gezeigt⁵. Dass sich der Verfasser auf die Maximalforderungen der Unierten bezieht, beweist nochmals die mangelhafte Dokumentierung, die er bei anderen als so verdammungswürdig betrachtet.

Die konkreten Fälle, die J. H. bespricht, werden ebenfalls subjektiv behandelt.

So ist die Kirche des Klosters Nicula, ein Symbol für die siebenbürgischen Unierten, in fortschreitendem Verfall begriffen, während nur einige Dutzend Meter davon entfernt eine neue, beeindruckende Kirche wächst. Dass die alte Kirche verfällt, ist Tatsache. Interessant ist aber, dass der schnelle Verfall der alten Kirche in direktem Verhältnis zum Verlauf der Arbeiten am neuen Bau steht. Als er im Herbst 2006 von Frans Hoppenbrouwers über das Voranschreiten der Bauarbeiten gefragt wurde, antwortete der Chefsingenieur der Baustelle, dass in vier Jahren, wenn der neue Bau fertig sein wird, der alte abgerissen werden soll. Unter diesen Bedingungen, da die Orthodoxen die alte Kirche ohnehin nicht mehr brauchen, ist es schwer zu verstehen, weshalb es den Griechisch-Katholiken nicht erlaubt wird, sie zu reparieren und zu benutzen. Es ist noch hinzuzufügen, dass ein Renovierungsangebot von Christoph Cardinal Schönborn, dem Erzbischof Wiens, gemacht wurde, und dass die Griechisch-Katholiken im Rahmen des interkonfessionellen Dialogs verlangten, dass man ihnen im Tausch für die Reparaturarbeiten bloss erlauben soll, je eine Messe zu einer Stunde, die das Programm der orthodoxen Gemeinde nicht stört, zu den vier Marienfeiern im Laufe des Jahres abzuhalten⁶. Schließlich beweist die Behauptung, dass die Kirche vor 1700 orthodox gewesen war derselben Böswilligkeit der Orthodoxen, wie wenn sie die kirchliche Union mit der kommunistischen Verfolgung vergleichen. Man könnte J. H. – in demselben Geiste – antworten, dass die Kirche des Klosters Nicula vor der Union orthodox gewesen war, so wie zahlreiche protestantische Kirchen in Siebenbürgen bis zur Reformation katholisch waren.

Im Falle der Kirche im Dorfe Ghiolț (Gemeinde Țaga) wird die Frage erneut von den Orthodoxen, und damit von J. H., aus dem ihnen günstigen Standpunkt betrachtet. Die Unstimmigkeit geht davon aus, dass beide Gemeinden ihre Ansprüche mit Urkunden stützen. Das Eigentumsrecht der Griechisch-Katholiken über die Kirche wurde im Grundbuch festgehalten, das in Rumänien und besonders in Siebenbürgen die sicherste Weise ist, das Eigentumsrecht zu belegen⁷. Die Orthodoxen haben ihrerseits ein Besitztitel, der von der Kommission für die Festlegung des Eigentumsrechts über das Gelände herausgegeben wurde⁸; diese Urkunde betrifft ein Gelände von 5 ha, auf dem sich die Kirche und das Pfarrhaus befinden. Darüber hinaus behauptet die orthodoxe Metropole Cluj, dass die heute schon abgerissene Kirche zwischen 1962-1964 auf der Stelle einer ehemaligen griechisch-katholischen

⁵ F. Hoppenbrouwers, Union: Siebenbürgisches Idyll?, *GZW* 5, 2007, 17. Dort behauptet Bischof Crihălmeanu, dass nur 300 der 2.500 ehemaligen griechisch-katholischen Kirchen zurückgefordert wurden.

⁶ *Ebenda*.

⁷ Das Dokument hat die Nummer CF 29 Ghiolț, laut einem Auszug, der am 30.09.2004 herausgegeben wurde.

⁸ Nr. 3246/ 2329 vom 15.09.2004, herausgegeben von der Kreiskommission Cluj.

Kirche errichtet wurde. Der Abbruch der Kirche fand im Juni 2006 statt, während der von den Unierten letztendlich gewonnene Rückerstattungsprozess noch lief. In ihrer Eile, alles abzureißen, zerstörten die Beteiligten – der orthodoxe Priester und seine Gemeinde – auch den Altartisch, ohne vorher die Reliquien und die Urkunde der Neuweihe der Kirche zu entfernen. Die Urkunde, die 1964 datiert wurde, wurde vom orthodoxen Bischof Teofil Herineanu unterzeichnet und behauptet wörtlich, dass die Kirche nur „renoviert“ wurde. Schließlich ist für die Haltung der orthodoxen Kirche typisch, dass sie ein richterliches Urteil, das den Griechisch-Katholiken Recht gab, als Justizirrtum betrachten – was von J. H. kritiklos akzeptiert wird.

Die Enttäuschungen wegen der Haltung der kirchlichen und weltlichen lokalen Behörden⁹ bewirken, dass die Unierten in Ghiolț (Țăga) ihre Hoffnungen auf die europäischen und internationalen Behörden setzen. Deshalb muß das „Klagelied über die Verfolgung der Unierten durch die Orthodoxen und den Staat“ nicht relativiert werden.

Es müssen noch die Namen einiger Ortschaften angegeben werden, wo die Unierten ihre Gottesdienste in notdürftigen Bauten (Kapellen) zelebrieren, da die alten Kirchen nicht rückerstattet wurden. So ist unter den Städten noch Gherla zu erwähnen (hier handelt es sich um eine Kathedrale), Năsăud (hier funktioniert eine Kapelle in einem ehemaligen Kegelbahn), Târgu Lăpuș (die Kapelle wurde im ehemaligen Kino eingerichtet); auf dem Lande Herina, Moruț, Matei, Fântânele, Sângeorzu Nou, Salva (wo aber eine neue Kirche fertiggestellt wurde).

Wenn es also Fälle von wiedergewonnen Kirchen (durch Dialog oder Verhandlungen, durch die Gerichte und/oder Gewalt) gibt, gibt es auch zahlreiche Fälle nicht rückerstatteter Kirchen; obwohl groß, ist ihre Anzahl nicht so bedeutend, wie auch die Berechnungen des Verfassers des Artikels über das Verhältnis der Kultbauten und Priester zur Anzahl der Gläubigen nicht wesentlich sind. Dies, weil die geistige Dimension eine unterschiedliche Gegebenheit von jenen ist, die sich bezüglich von Wirksamkeit und Wirtschaftlichkeit berechnen lassen. So ist für den geistigen Beistand die Gegenwart des Priesters inmitten der Menschen nötig: wenn man einerseits annimmt, dass ein griechisch-katholischer Priester 274 Gläubige betreuen kann, ist dies schwer durchführbar, falls diese über fünf bis zwanzig Ortschaften verstreut sind (es wäre einem Arzt oder einem Lehrer ebenso schwer, seinen Beruf unter solchen Bedingungen auszuführen). Andererseits sind wir überzeugt, dass die ROK ihrerseits eine größere Anzahl von Priestern für eine wirksame Pastoralität nötig hätte.

⁹ Bezüglich der offiziellen Sicht zur Lage in Ghiolț/Țăga war diese das Thema eines Briefwechsels zwischen dem Metropoliten Anania und dem Bischof Crihălmeanu. So behauptet der orthodoxe Metropolit in seiner Antwort auf den Brief Nr. 1126/ 09.05.06, die vom griechisch-katholischen Bischof geschickt wurde, entschieden, dass für die griechisch-katholische Gemeinde (aus Ghiolț, ist zu verstehen) und ihren Priester das Moment 1948 die „Rückkehr zur orthodoxen Kirche“ bedeutete, was die Intabulation aller Patrimoniumgüter der Gemeinde auf die orthodoxe Pfarre 1962 rechtfertigte.

Die Unterstützung des Staates für die RUK ist begrenzt, da seit achtzehn Jahren die Frage des Patrimoniums nicht durch ein Gesetz gelöst wurde, trotz der Beharrlichkeit der RUK und der europäischen Behörden. Indem er die Frage der Eigentumsrechte dem interkonfessionellen Dialog überläßt, begünstigt der Staat theoretisch die Kontakte und das gute Verständnis zwischen den beiden Kulturen. Aber in dieser scheinbar versöhnenden Haltung wird die eine Seite begünstigt; bis der Dialog Früchte trägt, führt die Griechisch-Katholische Kirche ihre Tätigkeiten unter prekären Bedingungen aus, was auch die Abnahme der Anzahl der Gläubigen, auf die sich J. H. so vehement beruft, erklären kann.

Auch falls der Staat die RUK bevorteilte, wie der Verfasser des Artikels andeutet, müßte die ROK dies ihm nicht vorwerfen, sei es nur aus christlichem Geiste (man könnte auf die Parabel der Weinbergarbeiter verweisen, die gleich bezahlt wurden, obwohl sie verschieden lange arbeiteten). Durch die Berechnung der geeigneten Anzahl von Priestern, kirchlichem Personal, der Anzahl und Aufnahmefähigkeit der Kultbauten, der Höhe der Hilfsleistungen seitens des Staates, scheint der Verfasser, gemeinsam mit der orthodoxen Kirche, der RUK nicht alleine das Recht auf die Rückgabe des unter dem kommunistischen Regime verlorenen Patrimoniums zu bestreiten, sondern einfach die Existenzberechtigung.

An das Ende dieser Antwort passen die Worte sehr gut, mit denen J. H. seine Kritik abschließt: „Die Probleme zwischen den Orthodoxen und den Unierten in Rumänien sind historisch bedingt. Doch die Weitergabe einseitiger Sichtweise durch westliche Medien hilft niemandem“.

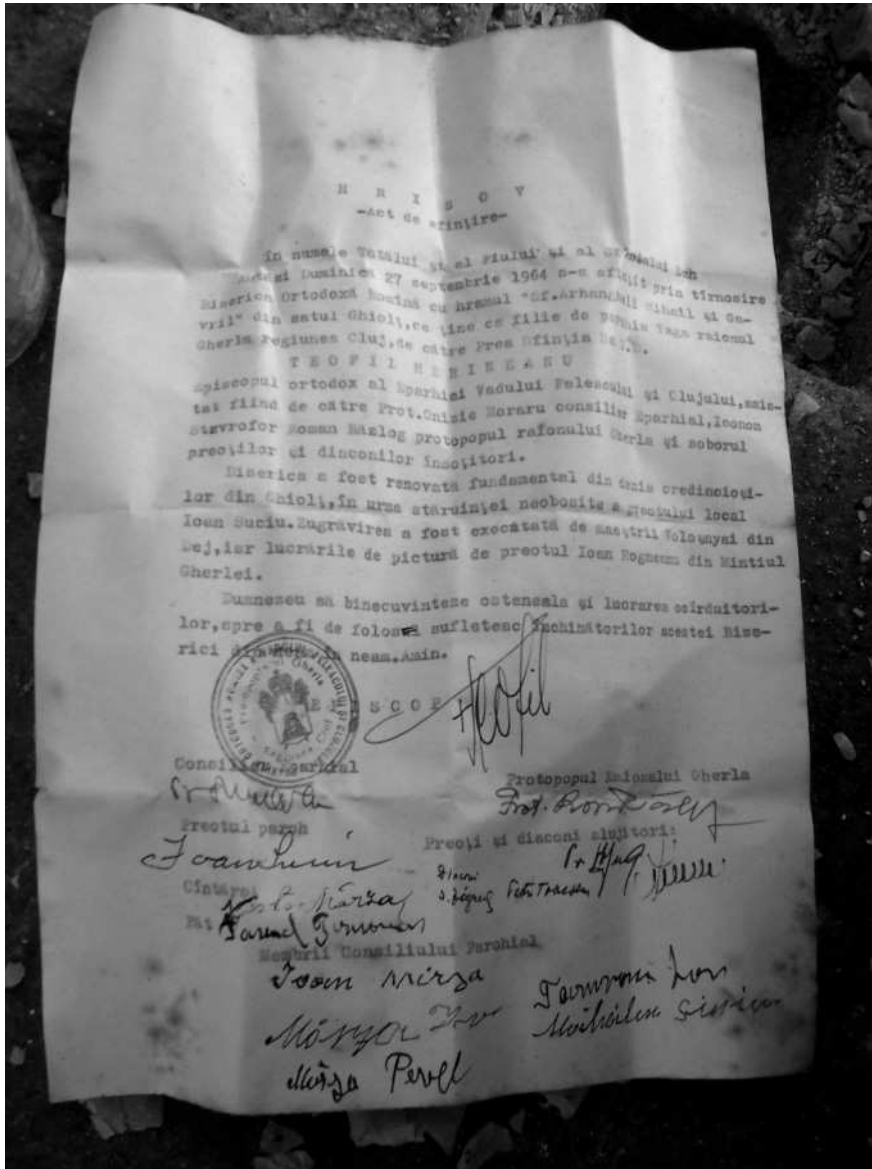


Der Pfarrer von Ghiolt/Taga, Edmond Dujardi, auf den Ruinen der abgerissenen Kirche (rechts kann man den umgestürzten Altartisch sehen).



Pfarrer Dujardi rettet die Reliquien und die (orthodoxe) Weihurkunde aus dem zerstörten Altartisch.

ZWISCHEN VORURTEIL UND TATSACHE



Die Weihurkunde aus 1964, unterzeichnet vom orthodoxen Bischof Teofil Herineanu, in der die Renovierung der Kirche erwähnt wird.

DAN RUSCU – SIMONA ȘTEFANA ZETEA

BISERICA PIERDUTĂ DIN LOCALITATEA TAGA SAU ECUMENISMUL DE BIROU *VERSUS* ECUMENISMUL DE TEREN

Marius Andrei FODOR

RIASSUNTO. *La chiesa persa di Taga o l'ecumenismo d'ufficio versus l'ecumenismo di fatto.* L'ecumenismo è un tema molto attuale. Attraverso l'ecumenismo si desidera realizzare l'unità in diversità „per che tutti siano una sola cosa” (Gv 17,21). Quando parliamo d'ecumenismo parliamo di dialogo realizzato tra diverse confessioni con lo scopo di andare una verso l'altra. E questa teoria in conformità con la pratica? Almeno nel caso dell'ecumenismo tra la Chiesa romana ortodossa e la Chiesa romana unita sembra che no, perché l'ecumenismo praticato della Chiesa romana ortodossa è solo un ecumenismo d'ufficio.

La verità di questa affermazione è sostenuta dai casi delle chiese ex-greco-cattoliche distrutte ultimamente, atti spesso accompagnati da conflitti tra i fedeli delle due comunità. Un esempio rilevante è il villaggio Taga (Ghiolt) dove il 9-10.05.2006 è stata distrutta in modo illegale l'ex-chiesa greco-cattolica „San Giovanni Battista”. Le tensioni nel villaggio sono subito apparse.

Simili gesti barbari da parte della Chiesa romana ortodossa continuano di manifestarsi nel mondo europeo al quale abbiamo la pretesa di appartenere, un mondo costituito sui principi della giustizia e dell'amore verso il prossimo. Un altro esempio sarebbe il monastero di Nicula. Il più doloroso è il fatto che lo Stato non interviene per risolvere questi gravi problemi per le chiese e per i fedeli di queste chiese.

Tutto questo ci determina di domandarci se l'ecumenismo tra la Chiesa romana ortodossa e la Chiesa romana unita sia uno reale o solamente un ecumenismo d'ufficio.

„Trebuie să trăim concret comuniunea care,
deși nu e deplină, există deja între noi.
Lăsând în urmă neînțelegerile,
trebuie să ne întâlnim,
să ne cunoaștem mai bine,
să învățăm să ne iubim unii pe alții,
să colaborăm în mod fratern pe cât ne e posibil”.
papa Ioan Paul al II-lea.

Introducere

În ziua de astăzi vorbim tot mai mult despre ecumenism, reuniuni ecumenice, teologie ecumenică chiar și rugăciuni și slujiri ecumenice. Ecumenismul se desfășoară deja în forme variate de acțiune comună. Mulți creștini trăiesc și lucrează împreună cu

persoane de alte confesiuni – prieteni, vecini, colegi de serviciu, membri ai familiei.¹ Toate reuniunile ecumenice sunt finalizate prin îmbrățișări fotogenice și sărutări „frățești”. Până aici totul este normal. Însuși Cristos s-a rugat „ca toți să fie una, precum Tu, Tată ești în mine și Eu în tine, ca să creadă lumea că tu m-ai trimis pe mine” (In 17,21). Prin simpla formulă de ecumenism ar trebuie să recunoaștem că fiecare om poate să-și aleagă, liber și conform conștiinței sale, propria apartenență religioasă și eclezială. Nimeni nu trebuie să fie constrâns să se convertească prin presiuni morale sau mijloace materiale; tot astfel, nimeni nu trebuie împiedicat să adere la o anume confesiune după o alegere liberă, rezultată în urma unei convertirii.²

Trebuie să ne străduim cu perseverență să ajungem la o înțelegere comună a mesajului mântuitor al lui Cristos din Evanghelie. Astfel putem să vestim Evanghelia împreună, aceasta fiind una dintre cele mai importante misiuni ale Bisericilor, să mergem unul în întâmpinarea celuilalt cu inimă reînnoită și cu disponibilitatea pentru căință și convertire, să ne rugăm împreună prin imnurile și rugăciunile comune, să ne rugăm unii pentru alții și pentru unitatea creștinilor, să cunoaștem și să prețuim celebrările liturgice și celelalte forme ale vieții spirituale din celelalte Biserici.³

Dialogul public dezvoltă mărturia de credință, îi ajută pe creștini să se unească mai strâns în acțiunea lor de comunicare. Relațiile dintre persoane cer o unitate tot mai profundă printr-o colaborare mai intensă. Acțiunea creștină și inițiativele ecumenice comune sunt inspirate de mesajul și de deciziile Conciliului Vatican II.⁴ Colaborarea ecumenică se poate realiza în toate sectoarele comunicațiilor sociale: ea este în sine deja o mărturie oferită lumii.⁵ Când vorbim de ecumenism se cere din partea comunicatorilor catolici, și nu numai, o serioasă pregătire ecumenică.

Dumnezeu este creatorul cerului și al pământului, prin urmare și al omului. El își iubește făptura sa și nu îi vrea răul. De aceea ecumenismul dorește implicarea tuturor confesiunilor și a religiilor într-o acțiune care poate să ducă la realizarea unor condiții de viață favorabile pentru întreaga creație: „Fericiți făcătorii de pace, pentru că ei se vor chema fiii lui Dumnezeu” (Mt 5,9)

Așa ar trebui să fie ecumenismul și între Biserica ortodoxă română și Biserica română unită cu Roma (greco-catolică), dar din păcate când vorbim despre acest ecumenism vorbim de un ecumenism de birou, nicidecum de un ecumenism de teren. În cazul ecumenismului dintre cele două Biserici, toate cele amintite mai sus sunt uitate și contrazise prin declarații „anti” livrate coreligionarilor în sânul propriilor comunități. În acest caz vorbim despre un ecumenism de fațadă. Acesta rugăciune „ca toți să fie una” în acest context nu mai aparține lui Dumnezeu cel care ne-a creat după

¹ Conferința Bisericilor europene, Carta oecumenică. *Linii directoare pentru cooperare crescândă dintre Bisericile din Europa*, Ed. presa bună, Iași 2003, 9

² *Ibidem*, 8

³ *Ibidem*, 10

⁴ Conciliul Vatican II, Decretul conciliar *Unitatis redintegratio*, *Acta apostolicae sedis*, 1965, 99-100

⁵ Consiliul pontifical pentru comunicații sociale, *Criterii de colaborare ecumenică și interreligioasă în domeniul comunicațiilor sociale*, Ed. presa bună, Iași 2004, 7

BISERICA PIERDUTĂ DIN LOCALITATEA ȚAGA
SAU ECUMENISMUL DE BIROU VERSUS ECUMENISMUL DE TEREN

chipul și asemănare sa, ci aparține unui Dumnezeu care este chip și asemănare a noastră, a oamenilor.

Această afirmație este întărită de cazul a numeroaselor biserici care au fost distruse după anul 1990 într-un mod cu totul neecumenic printre care amintim⁶:

Biserica din Tritenii de Jos, jud. Cluj, de piatră, 1838 (anul edificării), cu hramul Sfinții arhangheli, monument istoric – dărâmată în anul 1995.

Biserica din Băișoara, jud. Cluj, de lemn, datând din 1852, renovată în 1894, Sfinții arhangheli Mihail și Gavril – dezmembrată în anul 2001, 14 septembrie.

Biserica greco-catolică de lemn din comuna Băișoara, județul Cluj, a fost construită în anul 1852. După scenariul bine cunoscut, care se aplică în toată Transilvania cu o consecvență diabolică, ortodocșii au început construcția unui nou și impunător lăcaș de cult, în imediata apropiere a celui greco-catolic. Când noua biserică a fost terminată, monumentul greco-catolic a fost dezmembrat peste noapte și mutat – conform comunicatului de presa al Arhiepiscopiei Clujului – în cătunul Pădureni-Fânațe, din apropiere. Astfel mica bisericuță din lemn a disparut din localitatea Băișoara.⁷

Biserica din Vadu-Izei, jud. Maramureș, de piatră, din 1884, Sf. Nicolae, prima biserică românească de piatră din Maramureșul istoric într-o perioadă în care românii puteau construi doar biserici de lemn – dărâmată în anul 2001, începând cu 21 septembrie. Înainte de a demola lăcașul, ortodocșii din Vadu Izei l-au renovat în 1983, cu toate sacrificiile presupuse de regimul dur, dictatorial. Slujba de resfințire a fost oficiată de IPS Teofil Herineanu, Arhiepiscopul de atunci al Vadului, Feleacului și Clujului. Deși a fost renovată și biserică era mai impunătoare ca niciodată preotul ortodox Vasile Hotico a afirmat că lăcașul din Vadu Izei a fost irecuperabil și putea cădea în capul credincioșilor. După demolarea acestui sfânt lăcaș molozul primei biserici greco-catolice de piatră a românilor din Maramureș a fost aruncat cu basculele pe malul râului Mara.⁸

În satul Șmig, biserică din cărămidă datată 1899, zidită de greco-catolici și trecută la ortodocși în 1948, a fost demolată de parohia ortodoxă din localitate, care construiește o altă biserică, mai mare, aproximativ pe același loc. Parohiile greco-catolică și ortodoxă s-au judecat în instanță pentru această biserică, și Curtea de apel a dat câștig de cauză ortodocșilor. Din punct de vedere greco-catolic, Șmigul face parte din protopopiatul Dumbrăveni (Arhiepiscopia greco-catolică de Alba Iulia și Făgăraș), condus de pr. Leon Moldovan (85 de ani). Slujitor al comunității greco-catolice din Șmig este părintele Cornel Morar, care a declarat pentru buletinul *Viața cultelor* că greco-catolicii au cerut primăriei locale un teren pe care să-și construiască o biserică, că primarul, ortodox, a fost binevoitor, dar consilierii, ortodocși și de alte confesiuni, au

⁶ Lista cu bisericile distruse este preluată din *Viața creștină*, nr. 7/2006

⁷ *România liberă*, București, 16.11. 2001

⁸ *România liberă*, București, 29.10. 2001

votat împotriva. Parohia a adresat un memoriu Ministerului culturii și cultelor, care i-a răspuns că este normal ca hotărârea să aparțină autorităților locale.⁹

Biserica din Craiova, jud. Olt, de piatră, din 1938, cu hramul „Buna vestire” – dărâmată în anul 1995, în noaptea de 18 septembrie. Potrivit unui comunicat al BRU, la Craiova s-a apelat chiar la ajutorul Armatei, din ordinul Mitropolitului Nestor Vornicescu, care s-ar fi răzbunat astfel pe un preot ortodox care a trecut la greco-catolici, după ce a dezvăluit colaborarea mitropolitului cu Securitatea.¹⁰

Biserica din Valea Largă, jud. Mureș – de lemn, din 1695, cu hramul Adormirea preasfintei Maria, monument istoric – dezmembrată în jurul anului 1994.

Biserica din Ghirolț, jud. Cluj, de lemn, datând din 1809, dedicată sfinților arhangheli, monument istoric – dezmembrată în jurul anului 1990.

Biserica din Bonț, jud. Cluj, de lemn, 1829, renovată în 1898 și 1932, având hramul Sfinții arhangheli, monument istoric – dezmembrată în anul 1996.

Biserica din Călărași, jud. Cluj, de lemn, din 1804, cu hramul Sfinții arhangheli, monument istoric – dezmembrată în jurul anului 1992

Biserica din Solona, jud. Salaj, de lemn, din 1984-1985, Sf. Nicolae – arsă de localnici în noiembrie 2001.

Biserica din Homorod, jud. Hunedoara – dispărută, obiectele de artă existente fiind vândute de preotul ortodox din localitate.

Biserica din Țaga (Ghiolț) jud. Cluj, din 1820, cu hramul Sf. Ioan Botezătorul, demolată în mai 2006.

Biserica pierdută din Țaga (Ghiolț)

În data de 6 decembrie 2005 se redeschide în localitatea clujeană Țaga în mod oficial una din cele două parohii greco-catolice existente până în 1948 și anume parohia „Sfântul Ioan Botezătorul” (Ghiolț) după ani și ani de „tăcere”. Micul sobor de preoți care a participat la sărbătoarea nu a oficiat sf. liturghie în niciuna din cele două biserici ale credincioșilor greco-catolici, acestea fiind sub administrarea BOR, liturghia oficiindu-se într-o casă achiziționată de Episcopia română unită de Cluj-Gherla.

În jurul anului 1800, greco-catolicii au construit din satul Ghiolț au construit o biserică din lemn. Potrivit autorităților locale, în 1965, acea biserică a fost demolată, iar în locul ei ortodocșii au construit o altă biserică pe care au demolat-o în data mai 2006.¹¹

În 6 aprilie 2006, parohia greco-catolică din Țaga (Ghiolț) solicitase în scris parohiei ortodoxe Țaga (Ghiolț) restituirea bisericii (acum demolată) înscrisă în Cartea funciară la nr. 29, cu prezentarea doveditoare a copiei legalizate după extrasul respectiv și a copiei după șematismul din 1947 al Eparhiei unite de Cluj Gherla. În acest sens, greco-catolicii au invitat partea ortodoxă în ziua de 15 mai 2006 la o întâlnire în Comisia mixtă de dialog pentru a hotărî de comun acord restituirea lăcășului în baza

⁹ *Viața cultelor*, 19.11.2001

¹⁰ *Transilvania jurnal*, 26.11.2001

¹¹ Vezi anexele 1-3

BISERICA PIERDUTĂ DIN LOCALITATEA ȚAGA
SAU ECUMENISMUL DE BIROU VERSUS ECUMENISMUL DE TEREN

art. 3 din Decretul – lege 126/ 1990, modificat prin OG nr. 64/ 2004. Această invitație se înscrie în cadrul creat de Legea 182/ 2005, biserica greco-catolică din Ghiolț fiind inclusă pe lista de retrocedare înaintată Secretariatului de Stat pentru culte, în 30 ianuarie 2006.

Parohia ortodoxă a refuzat această invitație la dialog și a dărâmat biserica la 9 mai, cu șase zile înaintea termenului propus pentru întrunirea comisiei mixte.

Între timp, parohia ortodoxă începuse lucrările de construire pentru un nou lăcaș, împrejmuid vechea biserică cu fundațiile celei noi, fapt penalizat de un document din 4 mai 2006 prin care Cconsiliul local al comunei Țaga trimite o „somație de sistare a lucrării parohiei ortodoxe Țaga”.

În ziua de 9 mai 2006, Judecătoria Gherla a emis o Ordonanță prezidențială cu nr. 595/2006, prin care a dispus sistarea lucrărilor de demolare și construire, executate la clădirea bisericii din Țaga, județul Cluj, înscrisă în CF nr. 29 Ghiolț sub număr topografic 65/1, 65/2, până la soluționarea acțiunii civile, obiect al dosarului nr. 1475/2006 al judecătoriei Gherla. Demolarea lăcașului de cult a continuat chiar în aceeași zi în care a fost emisă ordonanța prezidențială.

Nu doar că somația nu a fost luată în seamă, dar s-a întreprins și demolarea lăcașului, Primăria din Țaga eliberând o autorizație de demolare în regim de urgență, în data de 10 mai, la o zi după dărâmare. Primăria a fost chemată în instanță de către greco-catolici pentru a da explicații cu privire la autorizația de demolare, în urma procesului având câștig de cauză Primăria Țaga, pe motivul că biserica, pe jumătate demolată reprezenta un pericol public, prin urmare autorizația era legală.

Un lucru este cert: demolarea nu s-a făcut cu cele mai bune intenții și a fost făcută pe fugă. Intențiile au fost vizibile cu săptămâni înainte, când s-a turnat fundația exterioară. După cum am afirmat mai sus ordonanța prezidențială nu a avut valoare în ochii preotului ortodox din Țaga, precum nu a impresionat nici în alte cazuri din Transilvania. „În urmă cu cinci săptămâni”, declara preotul greco-catolic Dujardi Edmund la 12 mai 2006 „au făcut un șanț în jurul bisericii, apoi au început să toarne fundația. Acum două zile au început să demoleze vechea biserică pentru a face loc celei noi, care urmează să fie construită. Deși până seara am obținut ordin prezidențial de la Judecătoria Gherla, cu executor din Cluj-Napoca pentru sistarea lucrărilor, acest lucru nu s-a întâmplat.”¹²

Primarul din Țaga a susținut că există extras de carte funciară eliberat în 1990 de judecătoria Dej și, în opinia sa, ortodocșii ar avea dreptul să dețină biserica pentru că sunt mai mulți. Domnia sa pare a nesocoti faptul că dreptul de proprietate nu este variabil în funcție de numărul de credincioși. Constituția garantează proprietatea, indiferent dacă ea aparține unor persoane fizice sau unor persoane juridice, cum sunt parohiile. Pe același lucru se bazează și preotul ortodox, Gheorghe Abrudean, care a afirmat că credincioșii catolici reprezintă 0,07 % din locuitori. Nu ar fi corect ca ei să primească biserica. Preotul a mai declarat că el reprezintă interesul oamenilor, iar ideea

¹² Claudiu Pădurean, *România liberă, ediția Transilvania-Banat*, 10.05.2006

construirii unei biserici a avut-o de mai mulți ani, împreună cu consiliul parohial hotărând demolarea și construirea unui nou lăcaș de cult.

În urma demolării bisericii, mitropolitul Bartolomeu a dispus ca organele de control ale Mitropoliei să facă o anchetă la fața locului. Conform acestei „investigații” se susține că biserica nu a aparținut niciodată greco-catolicilor. Purtătorul de cuvânt al Mitropoliei ortodoxe a Clujului apreciază: „construcția unei noi biserici pe locul unui lăcaș de cult vechi și deteriorat este un fapt firesc în viața comunităților de credincioși, se face cu o anume rânduială și nu constituie o tragedie. Este regretabil faptul că o acțiune firească, cum este cea a construirii unei noi biserici, este transformată într-un act de agresiune confesională, înveninând astfel relațiile dintre ortodocși și greco-catolici”.¹³

Biserica greco-catolică a răspuns, prin Daniel Avram, purtătorul de cuvânt al Eparhiei greco-catolice de Cluj-Gherla, pentru *Bună ziua Ardeal*, că prin astfel de acțiuni se încearcă ștergerea urmelor greco-catolice din localitate. El a amintit și cazul bisericii de la Nicula, revendicate de asemenea în instanțe încă din anul 2002. „Am cerut de mai multe ori conservarea bisericii vechi de la Nicula, care se degradează voit sau mai puțin voit. Se încearcă, încet, încet o demolare a acesteia. Ortodocșii motivează că fundația nu rezistă, că pereții sunt crăpați. Este foarte trist. Este incredibil că se întâmplă astfel de lucruri în prag de aderare la UE. Nici Ceaușescu nu și-a permis să facă așa ceva”, a caracterizat Daniel Avram acțiunea ortodocșilor de la Țaga.

Vaticanul a încercat să răspundă la aceste probleme cu care se confruntă greco-catolicii. Iată răspunsul secretarului Sfântului scaun pentru relațiile cu Statele: „Problema restituirii proprietăților religioase confiscate Bisericii catolice și, îndeosebi, Bisericii greco-catolice de către regimul comunist și transferate Bisericii ortodoxe continuă să rămână motiv al unor importante dificultăți. Este adevărat, o parte a acestor proprietăți a fost restituită. De pildă, la Oradea Mare, sediul episcopal al latinilor și catedrala greco-catolică Sfântul Nicolae, precum și biblioteca Batthyaneum din Alba Iulia. Însă este vorba doar de o mică parte a unui patrimoniu imens. Un semn de îngrijorare pentru Sfântul scaun a fost și recenta demolare a unei biserici a greco-catolicilor în satul Ghiolț. Sfântul scaun dorește reluarea imediată a unui dialog serios și constructiv pentru a se ajunge și la restituirea altor biserici.” Două sunt concluziile poate cele mai importante: prima că Vaticanul nu consideră încheiat capitolul retrocedării; și a doua că Vaticanul urmărește îndeaproape evenimentele din România.¹⁴

La șase luni de la demolare, în luna noiembrie 2006 preotul greco-catolic Dujardi Edmund împreună cu trei vizitatori urcă la locul în care a fost amplasată biserica demolată și descoperă cu stupeoare că masa altarului încă se mai găsea sub ruinele zidurilor bisericii, ba – chiar mai mult – în aceasta se mai aflau moaștele și hrisovul puse de episcopul ortodox Herineanu, fost preot greco-catolic, care în 1965 a sfințit biserica în urma unei renovări, după cum este specificat în hrisov. Mai mult, cele mai

¹³ Biroul de presă al arhiepiscopiei, Cluj-Napoca, 05.06.2006

¹⁴ Claudiu Pădurean, *Romania liberă, Ediția Transilvania-Banat*, 10 mai 2006

BISERICA PIERDUTĂ DIN LOCALITATEA ȚAGA
SAU ECUMENISMUL DE BIROU VERSUS ECUMENISMUL DE TEREN

multe voci ale satului recunosc că biserica nu a fost dărâmată, ci – de-a lungul timpului – s-a scos rând pe rând câte o bârnă de lemn în loc punându-se cărămidă.

Moaștele și hrisovul au fost predate episcopului ortodox Irineu, însă preotul ortodox Abrudean a depus o plângere la poliția locală împotriva preotului catolic acuzându-l că i-a furat moaștele și hrisovul. Prin sat se zvonea ca preotul catolic a furat „borcanul” de la ortodocși.

Ceea ce este mai dureros este faptul ca tensiunea nu a încetat în sat. Probleme au mai fost și vor mai fi de tot felul printre care amintesc:

- excluderea credincioșilor greco-catolici din comunitatea satului;
- acuzarea și intimidarea familiei care a vândut casa catolicilor (citând afirmațiile unor confrăți ortodocși, aceasta „a vândut casa dracilor”), deși familia respectivă frecventează biserica ortodoxă;
- interzicerea purtării rozarelor în școala satului de către copiii care aparțin parohiei greco-catolice, crucea fiind acceptată, însă rozarul nu, acesta fiind un semn evident al catolicismului; interdicția a fost impusă de o profesoară;
- lezarea imaginii preotului greco-catolic de către credincioșii ortodocși și chiar de către preotul acestora;
- refuzul de a trage clopotele bisericii pentru a anunța moartea unei credincioase greco-catolice;
- inducerea în eroare a credincioșilor greco-catolici de către preotul ortodox care într-o zi le-a spus credincioșilor catolici să nu mai meargă la biserică duminică, pentru că în urma unei conversații pe care a avut-o domnia sa cu PS Florentin Crihălmeanu, episcop de Cluj-Gherla, a fost anunțat că preotul Dujardi a fost înlăturat disciplinar și prin urmare nu mai au preot în sat;
- catolicii au trimis felicitări de Paști și de Crăciun Bisericii ortodoxe, iar acest gest a fost interpretat de preotul ortodox ca reprezentând scuze pentru deschiderea parohiei greco-catolice care are puțini enoriași aducându-și credincioși din satele alăturate comunei (Măhal și Năsal).

În momentul de față ortodocșii din sat se roagă în școală, acolo unde greco-catolicilor li s-a interzis celebrarea, motivându-se că nu sunt săli. Preotul ortodox a început construcția noii biserici tot pe terenul care este în litigiu, din punct de vedere legal această acțiune fiind considerată ilegală. La somația Bisericii greco-catolice, primăria a amendat Biserica ortodoxă cu 1000 RON pentru construcția ilegală pe care o ridică în continuare. Motivul invocat de preotul ortodox Abrudeanu este faptul că enoriașii săi nu pot fi opriți. Mult mai interesant este faptul ca primarul a chemat cele două confesiuni din Țaga la dialog pentru a restabili liniștea în comună. Ambele confesiuni au căzut de acord cu privire la această întâlnire care s-a concretizat în data de 9 mai 2007, la un an de la demolarea bisericii și în situația în care ortodocșii construiesc noua biserică.

La acest dialog a fost prezent: preotul ortodox Abrudean însoțit de un credincios ortodox, Protopopul greco-catolic de Gherla pr. Ioan Monoșes, pr. greco-catolic Dujardi și primarul comunei Țaga Romolus Mârza.

Discuțiile nu au fost tensionate, prin simplul fapt că la orice cerință ce venea din partea greco-catolicilor răspunsul din partea ortodocșilor era „nu”. În procesul verbal ce s-a încheiat în urma acestor discuții se menționează că: „S-au purtat discuții și s-au făcut propuneri din partea ambelor părți în legătură cu averile bisericești. Fiecare parte și-a notat problemele urmând să consulte forurile superioare. Părțile sunt de acord ca în prima săptămână din iunie să se poarte o altă rundă de negocieri”. Problema este faptul că nu a mai fost nici o rundă de discuții, ortodocșii continuând cu ridicarea bisericii și la ora actuală.

Concluzii. Dialogul ecumenic, o realitate teoretică?

Cazul bisericii demolate de la Țaga (Ghiolț) și a celorlalte biserici demolate arată valoarea ecumenismului practicat în țara noastră. Acest ecumenism, care ar trebui să fie bazat pe iubire, vine din partea ortodocșilor cu o nouă lovitură: pregătirea cu pași mărunți și siguri a demolării mănăstirii de la Nicula care este lăsată să se degradeze intenționat, ba uneori chiar este „ajutată”.¹⁵ Adevărul este că umbra noii biserici ortodoxe care este impunătoare și somptuoasă cade pe vechea biserică greco-catolică care deranjează prin faptul că este o mărturie a greco-catolicismului existent în Transilvania, de aceea este necesar să se degradeze. Biserica ortodoxă care este în construcție este susținută de Stat. În proiectul final dat publicității, biserica greco-catolică, monument istoric, nici nu mai figurează, ceea ce înseamnă că a fost prevăzută distrugerea ei. Statul continuă să aloce fonduri, ignorând o hotărâre judecătorească prin care se impune oprirea lucrărilor.¹⁶

Și totuși Dumnezeu este iubire, iar noi nu putem beneficia de aceasta iubire a lui Dumnezeu decât dacă suntem în comuniune cu ceilalți. „Că o pâine, un trup suntem cei mulți, căci toți ne împărtășim dintr-o pâine” (1 Cor 10,17). Mă întreb cum putem afirma că îl iubim pe Dumnezeu care este nevăzut, tămâind zi de zi, duminică de duminică icoanele, făcând mătânii până la pământ și bolborosind rugăciuni cât mai lungi, ba chiar împărtășindu-ne cu trupul și sângele lui Cristos, când noi nu îl iubim pe cel de lângă noi, pe cel pe care îl vedem.

Oare ecumenismul dintre BOR și BRU este numai un ecumenism de birou care nu are transpunere în practică? Faptele o demonstrează.

¹⁵ Vezi anexa 4

¹⁶ *Formula As*, 592

BISERICA PIERDUTĂ DIN LOCALITATEA ȚAGA
SAU ECUMENISMUL DE BIROU VERSUS ECUMENISMUL DE TEREN



1. Biserica din Țaga înainte de demolare



2. Biserica din Țaga în curs de demolare

BISERICA PIERDUTĂ DIN LOCALITATEA ȚAGA
SAU ECUMENISMUL DE BIROU VERSUS ECUMENISMUL DE TEREN



3. Ruinele bisericii din Țaga



4. Biserica deteriorată de la Nicula alături de biserica nouă, în construcție

UNIVERSITATEA ÎN CĂUTAREA ADEVĂRULUI

Claudia Maria UDRESCU

RESUMÉ: *L'université à la recherche de la vérité.* Toute interrogation sur l'université, notamment dans les pays avec un passé communiste, doit partir de ses origines, des idées philosophiques à la base de leur création, et en dernière instance de leur mission, parfois difficile à mettre en pratique. Il est par suite important de mettre en relation les idées de différents philosophes avec le projet de l'université dont parlent les deux constitutions apostoliques *Sapientia Christiana* et *Ex cordae ecclesiae*, pour souligner encore une fois que tout acte éducationnel trouve sa source dans la recherche de la vérité.

Introducere

„Universitățile au apărut din iubire pentru știință și din curiozitate pentru știință, această știință asupra a ceea ce este lumea, omul, dar și o știință care conduce la acțiune și care duce în cele din urmă la iubire¹”.

Vorbim tot mai des despre Universitate, încercând să cuprindem în cuvinte tot ce *mai poate* însemna cu adevărat astăzi. Termeni sau sintagme precum internaționalizare, globalizare, spațiu european al învățământului superior, procesul Bologna, acces, autonomie, cercetare ne sunt familiare, dar oare care le este înțelesul la timpul prezent?

Aceste înțelesuri se cuvin a fi cercetate în special în țările în care după 1989 s-a produs schimbarea regimului politic, țări în care de atunci au existat încercări numeroase pentru a (re)defini universitatea. Opinii diferite, experiențe diverse, opțiuni contradictorii, negocieri eșuate au dat loc incoerențelor politicilor publice care privesc educația, incoerențe legate în primul rând de lipsa unor viziuni, strategii, resurse, parteneri de dialog etc. Toate acestea s-au întâmplat nu în ultimul rând din lipsa unui acord asupra unui limbaj comun ce dezvăluie sensul universității.

Această criză a universității este percepută nu numai în fostele țări comuniste, ci și în diferite state europene, iar importanța ce se cuvine actului educativ și moștenirii sale a fost din nou amintită prin organizarea de către Sfântul scaun în anul 2006 a unei conferințe cu tema: „Moștenire culturală și valori academice ale universității europene și atractivitatea spațiului european al învățământului superior”.

Dacă ne gândim la ce *mai* înseamnă universitatea în zilele noastre, ce rol sau ce misiune are aceasta în societatea actuală, putem identifica mai multe piste de cercetare: asupra rolului universității în Europa, asupra relației dintre universitate și Stat, asupra existenței sau a non-existenței discursului public despre universitate, asupra temelor majore care traversează preocupările specialiștilor sau ale diverșilor actori implicați în

¹ Fragment din mesajul sfântului părinte Benedict al XVI-lea la conferința sus-amintită, în *L'Enseignement supérieur en Europe*, XXXVI, 4, 2006, 9

politicile universitare, asupra importanței tradiției și valorilor creștine în existența universității.

Idei fondatoare

„Universitatea reprezintă multe lucruri pentru multe persoane diferite, încât aceasta trebuie să fie în mod necesar în luptă cu ea însăși²”

Această luptă intrinsecă se traduce prin secole de reflecții asupra misiunii academice, prin poziționarea universității față de orice tip de putere în momente istorice diferite, prin dezbateri asupra rolului acestei instituții în societatea prezentă etc.

Vom încerca să reperăm contribuțiile cele mai relevante pentru o posibilă definire a universității și a misiunii acesteia, pornind de la autorii clasici, și/sau fondatori de mari universități, pentru a compara apoi acest proiect laic cu proiectul religios, având ca punct de referință *Ex corde Ecclesiae*, constituția apostolică despre universitățile catolice.

Vom trece apoi în revistă diferite misiuni ale universităților de stat sau catolice din Europa și, evident, ale unora din facultățile de teologie catolică din România pentru a vedea care este misiunea acestora și dacă există suprapuneri în ceea ce privește scopul asumat.

Trebuie precizat de la bun început că prin „misiune”³ înțelegem „scopul de bază al unei universități”⁴. Termenul modern de misiune, creat în America în jurul anilor ’30 subsumează diferite scopuri, cum ar fi triada predare, cercetare și serviciu public sau alte scopuri educative, spirituale, culturale, sociale. Dinamica diferitelor misiuni, de-a lungul timpului, reflectă schimbările survenite în idealurile filosofice, în cultura societăților sau a instituțiilor respective, a politicilor educaționale⁵ etc.

Pentru a situa mai bine obiectul discuției noastre, este util să reamintim tipologia universităților, așa cum a fost identificată de John C. Scott⁶, și anume: *universitatea medievală*, care are în centru predarea și metoda scolastică; *universitatea premodernă*, care servește interesele statului național; *universitatea de tip democratic*, orientată spre individ; *universitatea de tip humboldtian*, care se construiește în jurul cercetării; *universitatea cu tendințe de internaționalizare*, în perioada postmodernă.

În forme incipiente, pornind de la Platon și a sa căutare a adevărului, universitatea ia ființă în Evul mediu, în sensul în care structurile de învățământ se disting, rând pe rând, printr-un sediu, un nume specific, profesorii dobândind un

² Clark Kerr, *A che serve l'Università*, Armando Armando Editore, Roma 1964, 19

³ O foarte interesantă discuție despre diferitele lentile prin care putem înțelege cuvântul misiune în J.C. Scott, *The mission of the university: Medieval to Postmodern transformations*, *The Journal of Higher Education* 77, 1, 2006, 23

⁴ M. Allen, *The goals of the universities*, SRHE & Open University Press 1988, 12

⁵ Conform aceluiași John C. Scott, o temă centrală în definirea misiunii universităților a fost ideea de „serviciu”: „Toate universitățile au fost și sunt organizații sociale desemnate să ofere servicii de învățământ superior, cum ar fi predare, cercetare, și să ofere gazduire pentru alte servicii universitare adresate Bisericii, guvernelor, indivizilor, publicului și, poate în curând, lumii întregi”, 6

⁶ *Ibidem*, 12

UNIVERSITATEA ÎN CĂUTAREA ADEVĂRULUI

anumit grad de autonomie, ca și studenții, se definește un anumit sistem de lecții, se creează proceduri pentru examene sau pentru finalizarea studiilor și, nu în ultimul rând, o structura administrativă, aceea a facultăților.⁷

„Școală a spiritului modern”, cum a fost numită de cercetători precum Charles Homer Haskins, universitatea medievală are drept misiune predarea, iar marile modele universitare sunt Bologna (pentru studiul dreptului), Paris (pentru teologie și filosofie), Oxford, Cambridge, Padova, Salamanca, Coimbra, Montpellier etc.

Pentru a da numai un singur exemplu, Universitatea din Bologna își are originile în forme primare în anul 1088, atunci când profesori de retorică, gramatică și logică (așa-zisul *trivium* aparținând celor șapte arte liberale) încep să se dedice studiului dreptului. Frederic I Barbarossa, prin *Costitutio habita*, fondează în 1158 Universitatea din Bologna, universitate independentă față de orice tip de putere⁸. Mult mai târziu, în 1364, teologia începe să fie predată în această universitate.

Un alt model de universitate, modelul german bazat pe cercetare își datorează existența lui Wilhelm von Humboldt, care are o contribuție fundamentală la crearea universității din Berlin în 1809-1810. Von Humboldt este susținătorul câtorva principii, care vor sta la baza proceselor educative: *Lernfreiheit* (libertatea de a studia), *Lehrfreiheit* (libertatea de a predă); principiul de centralitate a artelor și științelor, care se ridică la înălțimea studiilor de teologie, medicină sau drept⁹ sau a introducerii seminarului ca metodă esențială pentru comunitatea profesorilor și a studenților (*Gemeinschaft der Lebenden und Lernenden*); nevoia de libertate și solitudine în căutarea autonomă a adevărului¹⁰.

În aceeași direcție cu von Humboldt, Karl Jaspers, în *Die Idee der Universität*, publicată pentru prima oară în 1923, susține că „universitatea este o comunitate de profesori și studenți angajați în misiunea de căutare a adevărului”¹¹. Deși adevărul este greu de definit în cuvinte, „cercetarea reprezintă misiunea cea mai de seamă a universității (...) A doua misiune este predarea, pentru că adevărul trebuie în egală măsură transmis”¹². A treia funcție a universității este transmiterea culturii și toate aceste trei funcții sunt inseparabile¹³. Prin urmare, în opinia lui Jaspers, universitatea este „simultan o școală profesională, un centru cultural și un institut de cercetare”¹⁴.

Menit să contribuie la *allgemeine Bildung*, modelul german de universitate se axează pe cercetarea în slujba adevărului, iar această participare la activitatea de cercetare îi pregătește pe studenți pentru o participare activă în societate¹⁵.

⁷ Clark Kerr, *op. cit.*, 19-21

⁸ <http://www.unibo.it/Portale/Ateneo/La+nostra+storia/default.htm>

⁹ John C. Scott, *op. cit.*, 20

¹⁰ Wilhelm Krull, *Exporting the Humboldtian University*, *Minerva*, 43, 2005, 99-102

¹¹ Karl Jaspers, în M. Allen, *The idea of the university*, p. 19

¹² *Ibidem*, 21

¹³ *Ibidem*, 51

¹⁴ *Ibidem*, 53

¹⁵ Maarten Simons, Education through Research at European Universities: Notes on the orientation of Academic Research, *Journal of Philosophy of Education*, 40, 1, 2006, 34

În acea perioadă în care predomina modelul german de universitate, cardinalul John Henry Newman, creatorul universității catolice din Dublin, în cartea sa *The idea of the University*¹⁶ definea universitatea drept: „o universitate care educă, care tinde să înalțe tonul intelectual al societății, să cultive spiritul public, să purifice gustul național, să ofere principii solide entuziasmului popular și scopuri stabile aspirațiilor populare, să dea amploare și moderație ideilor epocii, să faciliteze exercițiul puterilor politice și să rafineze raporturile din viața privată”¹⁷.

Un alt autor, Abraham Flexner imaginează o universitate modernă, care „să existe în interiorul țesutului social al unei epoci anume”¹⁸ și care este în măsură să influențeze atât prezentul cât și viitorul.

Datorită profundelor transformări care au loc în acea perioadă, la nivel de departamente, instituții sau specializări, Flexner este îndreptățit să afirme că universitatea devine „o instituție dăruită în mod conștient căutării cunoașterii, soluționării problemelor, aprecierii critice a rezultatelor și formării oamenilor la un nivel cu adevărat foarte ridicat”.

Jose Ortega y Gasset, care a avut o influență considerabilă în perioada de după cel de-al doilea război mondial, printr-o critică vehementă la adresa învățământului superior spaniol, consideră că funcțiile universității (trei la număr) sunt: „transmiterea culturii; deprinderea profesiilor; cercetarea științifică împreună cu educarea noilor oameni de știință”¹⁹.

Afirmând separarea predării de cercetare, pe aceeași linie cu Newman, Gasset consideră că: „oamenii înzestrați cu acest talent înnașcut sunt mai aproape de idealul unui bun profesor decât cei cufundați în munca de cercetare. Fiindcă una din consecințele regretabile pe care le-a avut confuzia dintre știință și universitate a fost încredințarea unor catedre, potrivit maniei timpului, cercetătorilor, care sunt aproape întotdeauna profesori foarte slabi, care simt învățământul ca pe un furt din orele lor de lucru în laborator sau în arhivă”²⁰.

Și Gasset continuă: „Universitatea trebuie să fie de asemenea deschisă spre actualitatea deplină, ba mai mult: trebuie să fie în mijlocul ei, să se cufunde în ea”²¹ „Universitatea trebuie să intervină în actualitate ca universitate, tratând marile teme ale prezentului din propriul ei punct de vedere-cultural, profesional și științific”²².

Dintre autorii postmoderni, Jacques Derrida în seria de conferințe *Presidential Lectures* la Universitatea din Stanford, reunite apoi în *L'Université sans condition*, definește universitatea modernă drept: „acea universitate al cărei model european s-a impus, după o istorie medievală bogată și complexă și a devenit clasică în ultimele două secole

¹⁶ John Henry Newman, *op cit.*, University Press, Yale 1996, p. 12

¹⁷ *Ibidem*, 13

¹⁸ *Ibidem*, 14

¹⁹ José Ortega J Gasset, *Misiunea universității*, Editura Univers, București 1999, trad. și prefață de Andrei Ionescu, p. 39

²⁰ *Ibidem*, 78

²¹ *Ibidem*, 84

²² *Ibidem*, 86

în statele de tip democratic. Această universitate pretinde și ar trebui să i se recunoască în principiu, dincolo de ceea ce se cheamă libertate academică, libertatea necondiționată de a pune întrebări și de a face propuneri, adică, mai mult, dreptul de a spune public tot ceea ce pretind cercetarea, cunoașterea și gândirea adevărului... Universitatea face mărturisire despre adevăr. Ea declară, promite un angajament fără limite în slujba adevărului.²³

Jacques Derrida consideră că: „necondiționată, o astfel de rezistență ar putea opune universitatea unui mare număr de puteri: puterilor statului (prin urmare puterilor politice ale statului-națiune și fantasmei sale de suveranitate indivizibilă), puterilor economice (concentrărilor de capital național și internațional), puterilor mediatice, ideologice, religioase și culturale etc, pe scurt, dincolo de toate puterile care limitează democrația viitoare. Universitatea ar trebui să fie, în egală măsură, locul în care nimic nu este ferit de interogație, nici chiar figura actuală și determinată a democrației, nici chiar ideea tradițională a criticii, ca și critică teoretică, nici chiar autoritatea formei «interogație», a gândirii ca «interogație»”²⁴

Putem observa că temele cele mai importante în cercetarea noastră sunt: căutarea adevărului, libertatea de a studia sau a preda, participare activă în societate, formare, spirit critic. Vom vedea în ce măsură aceste teme se regăsesc în constituțiile apostolice asupra rolului universităților catolice sau în misiunile reperate pentru facultățile de teologie catolică din țara noastră, unde vom individualiza alte noi teme: om, bine comun, credință sau rațiune.

Misiune și învățământ superior catolic

S-a vorbit și se vorbește despre universitate în general, despre ideea de universitate, dar se discută mai puțin despre universitățile catolice, supuse aceluiași tip de schimbări în zilele noastre ca și celelalte universități.

Trebuie în consecință să ne întrebăm care este misiunea învățământului superior catolic astăzi și, ca să punem în discuție cazul românesc, a facultăților de teologie catolică.

Recunoscut este rolul pe care l-a avut Biserica în formarea universităților în Evul mediu: „Desigur, aproape toate universitățile cele mai vechi au fost create de papi sau prin puternicul sprijin al Bisericii”²⁵.

Cităm din constituția apostolică *Sapientia christiana*: „cu trecerea secolelor, în special datorită implicării episcopilor și călugărilor, au fost fondate școli aproape de biserici-catedrale și de mănăstiri, școli care promovau fie doctrina ecleziastică, fie cultura profană, ca și cum era una singură. Din aceste școli derivă Universitatea,

²³ J. Derrida, *L'Université sans condition*, Galilée, Paris 2001, 11-12

²⁴ *Ibidem*, 16

²⁵ Din intervenția cardinalului Zenon Grocholewski la conferința despre procesul Bologna, 30 martie-01 aprilie 2006, Vatican, disponibilă la: http://212.77.1.245/news_services/bulletin/news/18164.php?index=18164&po_date=30.03.2006&lang=ge

glorioasă instituție a Evului mediu, pentru care la origine Biserica a fost mamă liberă și protectoare²⁶.

Preocuparea Bisericii este permanentă în susținerea educației creștine, dovedită și prin fondarea unei Federații a universităților catolice de către papa Pius XII la 27 iulie 1949.

Conciliul Vatican II a dedicat un spațiu foarte important problemei educației, reflectând asupra dreptului universal la educație, educația creștină, școli sau universități catolice și a transpus aceste reflecții în *Gravissimum educationis*: „Adevărata educație urmărește formarea persoanei umane în vederea scopului ei ultim precum și spre binele societății a cărei membră este și în care, la maturitate, va avea îndatoriri de îndeplinit²⁷”. Tinerii trebuie să fie educați pentru „a participa la viața socială, astfel încât, înzestrați corespunzător cu mijloacele necesare și adecvate, să se poată integra activ în diversele sfere ale comunității umane, să fie deschiși la dialogul cu semenii și să contribuie din toată inima la înfăptuirea binelui comun²⁸”.

În ceea ce privește facultățile și universitățile catolice: „Biserica înconjoară, de asemenea, cu atenție statornică școlile de grad superior, mai ales universitățile și facultățile. Mai mult, în cele ce depind de ea, caută, prin însăși natura ei, ca fiecare disciplină să fie cultivată după principiile proprii acesteia, după metoda proprie și cu libertatea proprie cercetării științifice, astfel încât, în diferitele discipline, cunoașterea să fie mereu aprofundată și, examinându-se mai atent noile probleme și cercetări impuse de progresul actual, să se perceapă mai bine în ce fel credința și rațiunea se întâlnesc în unicul adevăr²⁹”.

Părintele profesor Isidor Mărtincă rezumă rolul universităților catolice astfel: „Misiunea universităților catolice este de a promova și actualiza, a aprofunda și asimila doctrina creștină, de a pune față în față valorile diferitelor culturi ale istoriei omenirii cu adevărurile credinței și de a găsi izvorul comun, care este Dumnezeu, ale cărui înțelepciune și dărnicie sunt fără margini. O altă misiune a învățământului superior catolic este de a forma profesori și învățători, care, animați de Duhul adevărului și al înțelepciunii, înțelegerii și sfatului și al temerii de Dumnezeu, să fie angajați pe deplin la formarea tinerelor vlăstare ale poporului lui Dumnezeu. Bine pregătiți și formați, dedicați studiului și buni profesioniști, ei se vor dedica muncii de cultivare a științelor și activității lor specifice, călăuziți fiind de o viziune creștină despre viață și știință³⁰”.

²⁶ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/af_jp-ii_apc_15041979_sapientia-christiana_it.html

²⁷ *Conciliul ecumenic Vatican II, Constituții, decrete, declarații*, ed. revizuită, Arhiepiscopia romano-catolică de București 1999, p. 208

²⁸ *Ibidem*, 208

²⁹ *Ibidem*, 215

³⁰ Pr. Isidor Mărtincă, *Intervenția Bisericii în domeniul educației-semnificația sa pastorală*, *Verbum*, VI-VII, nr. 7, 1995-1996, 101

Universități catolice

Constituția apostolică *Ex corde Ecclesiae* din 15 august 1990 reglementează funcționarea universităților și a facultăților catolice, pentru ca dezvoltarea științifică și cultura să se întâlnească cu valorile Bisericii.

Sfântul părinte papa Ioan Paul al II-lea amintește în introducerea acestei constituții faptul că: „născută în inima Bisericii, universitatea catolică se înscrie în tradiția care își are rădăcinile în însăși originea universității ca instituție și care s-a dovedit întotdeauna a fi un centru fără egal de creativitate și de strălucire a științei pentru binele omenirii. Prin însăși vocația sa, *Universitas magistrorum et scholarium* se consacră cercetării, predării și formării studenților, reuniți în mod liber în jurul profesorilor în aceeași iubire față de știință. Ea împărtășește cu toate celelalte universități acest *gaudium de veritate*, atât de drag sfântului Augustin, și anume bucuria de a căuta adevărul, de a-l descoperi și de a-l comunica în toate domeniile cunoașterii³¹. Toate acestea pentru „a acționa cu dreptate și a sluji mai bine comunității umane”³². „Fără a neglija cu nimic dobândirea de cunoștințe utile, universitatea catolică se caracterizează prin cercetarea liberă a oricărui adevăr relativ la natură, om sau Dumnezeu. Într-adevăr, epoca noastră are urgentă nevoie de această formă de slujire dezinteresată, care constă în a proclama sensul adevărului, valoare fundamentală, fără de care libertatea, dreptatea și demnitatea umană sunt sufocate”³³.

Aceste valori și principii care stau la baza constituirii universităților catolice se regăsesc în rolul și misiunea pe care acestea le au în societate, fiind de regulă subordonate atât Bisericii (în persoana episcopului), cât și autorității academice.

Să luăm, bunăoară, cu titlul de exemplu, cazul Universității catolice din Louvain (Leuven), întemeiată în 1425 și care a dobândit titlul de universitate catolică în 1834, având misiunea de „a preda, cerceta și servi”³⁴. Regulamentul organic al universității prevede organizarea acesteia ca instituție catolică, având misiunea axată pe predare și cercetare științifică, iar conducerea este atribuită unei „puteri organizatoare”³⁵, prezidată de arhiepiscopul de Malines-Bruxelles, împreună cu rectorul, biroul executiv, consiliul academic, consiliul de administrație și administratorul general.

Un alt exemplu este cel al Universității catolice din Eichstätt care, continuând tradiția Colegiului Willibaldium în secolul XVI, devine în 1980 universitate catolică, recunoscută de către landul Bavaria și are o dublă misiune, academică și catolică.

³¹ http://eucharistiemisericor.free.fr/index.php?page=2710072_ex_corde_ecclesiae, accesat la 12 noiembrie 2007

³² *Ibidem*

³³ *Ibidem*

³⁴ <http://www.uclouvain.be/5224.html>. Redăm un fragment din misiunea universității: „primul serviciu pe care universitatea îl aduce societății este acela de a forma oameni liberi, cu spiritul deschis și critic, care să își pună competențele dobândite în slujba concetățenilor. Materia primă a Universității este materia cenușie. Ca și creierul, care nu se uzează decât dacă nu este folosit, cea mai bună cercetare, cel mai bun proces de predare sunt sterilele dacă nu se preocupă de problemele societății care le-a făcut posibile”

³⁵ <http://www.cadg.ucl.ac.be/reglementorgucl.pdf>

Deschisă tuturor studenților, asemenea unei universități publice, această universitate garantează libertatea de cercetare și de predare, punând toate activitățile sub semnul spiritului critic care trebuie să stea la baza oricărei activități academice.

Universitatea catolică din Praga, *Universitas Carolina*, datează din 1348 și încorporează în prezent trei facultăți de teologie: catolică, protestantă și husită. Misiunea facultății de teologie catolică, în jurul căreia în 1989 se formează universitatea (închisă în perioada comunistă), se înscrie în misiunea generală a universității: „răspândirea educației și protejarea științei, cultivarea gândirii libere, cercetare științifică independentă ca și producție artistică originală și cultivarea universală a minții creatoare a societății umane”³⁶.

Universitatea catolică din Lublin, ce astăzi poartă numele sfântului părinte Ioan Paul al II-lea, a fost înființată în 1918. Misiunea sa este de „a oferi un înalt nivel de cercetare și formare academică, de a promova și adânci viziunea catolică despre oameni și lume în contextul schimbărilor moderne și de a păstra și dezvolta cele mai de preț valori ale patriei și de a forma tânăra generație de cetățeni în acest spirit”³⁷. Acest caracter patriotic și deopotrivă catolic al universității se exprimă prin: „respectarea sistemului creștin de valori și formarea studenților în acest spirit, luând în considerare magisteriul Bisericii și deschiderea către toate căile de aflare a adevărului (pornind de la esența catolicismului), inclusiv cele ale cercetătorilor independenți de Biserica catolică. Studenții educați în acest spirit, ca și munca didactică, se inspiră din a doua chemare a universității *Veritas in caritate* care ne duce cu gândul către o căutare comună a adevărului prin întemeierea unei comunități umane și, în același timp, prin deschidere reciprocă, prin respectul ce decurge din eliminarea oricărei forme de discriminare, conducând la cunoașterea și înțelegerea adevărului”³⁸.

Statutul Universității catolice *Sacro Cuore* din Milano, „loc al cercetării științifice, al predării, al pregătirii profesionale și al educării înțelese ca formare integrală a persoanei umane”³⁹ precizează că în centrul activităților universității se află persoana umană și nevoia acesteia de formare: „Universitatea catolică este o comunitate academică, care contribuie la dezvoltarea studiilor, la cercetarea științifică și la formarea tinerilor pentru cercetare, predare și pentru profesii liberale”. Aceste obiective pot fi realizate cu ajutorul unei educații care are la bază principiile creștinismului și care respectă autonomia caracteristică fiecărei forme de cunoaștere, iar persoanele formate în cadrul acestei universități, sau cei care educă, se pot confrunta cu problemele societății potrivit principiilor morale și prin intermediul mesajului creștin.

Pentru îndeplinirea acestor scopuri, Universitatea catolică beneficiază de autonomia care îi este recunoscută de către Constituție, cu respectul principiilor

³⁶ <http://www.ktf.cuni.cz/KTFENG-1.html>

³⁷ <http://www.kul.lublin.pl/uk/statement.html>

³⁸ *Ibidem*

³⁹ http://www3.unicatt.it/pls/unicatt/consultazione.mostra_pagina/?id_pagina=15

cuprinse în acordurile dintre Republica italiană și Sfântul scaun și potrivit legislației în vigoare⁴⁰.

Este relevant discursul sfântului părinte Ioan Paul al II-lea cu ocazia Jubileului universității din Milano și am dori să redăm câteva pasaje esențiale pentru întărirea importanței pe care o are învățământul superior catolic.

„Adresându-mă din nou vouă, dragi profesori ai Universității catolice *Sacro Cuore*, mă grăbesc să vă încredințez o menire: să fiți educatori adevărați și autentici, să aveți grijă să manifestați în mod limpede proiectul educativ de la care vă inspirați, manifestând, ca adevărați discipoli ai lui Cristos, speranța care este în voi (1Pt 3,15)... Să fie de datoria și onoarea voastră să oferiți Bisericii și țării tineri bine pregătiți din punct de vedere profesional, cetățeni sensibili din punct de vedere politic, și, în special, creștini iluminați și curajoși (...). Cercetătorul creștin, învățător și mărturisitor, se distinge prin capacitatea sa de a îmbina rigoarea cercetării științifice cu certitudinea credinței că Isus Cristos, Cuvânt veșnic al lui Dumnezeu, este Adevărul în sensul cel mai profund. De aici vocația pentru a cerceta, analiza și explica adevărurile în lumina lui Cristos, Adevărul absolut, însoțind studiul cu rugăciunea și viața coerentă. Fiți conștienți de această vocație⁴¹.

Universități pontificale și facultăți de teologie catolică

Este necesară aici precizarea diferenței de statut între universitățile⁴² și facultățile ecleziastice, pe de o parte, și facultățile și universitățile catolice, pe de altă parte, fiecare având reglementări diferite.

„Universitățile și facultățile ecleziastice sunt acelea care se ocupă în mod special de Revelația creștină, și de acele discipline care îi sunt conexe, și care, prin urmare, sunt legate de misiunea de evanghelizare a Bisericii, cum ar fi: teologia, filozofia creștină, dreptul canonic, istoria Bisericii”⁴³.

Pe lângă facultățile ecleziastice care fac parte din universitățile catolice sau de stat, mai există institute superioare de studii ecleziastice și institute superioare de studii religioase⁴⁴. Prin natura lor, universitățile catolice „încearcă să ilustreze cunoștințele umane în lumina Evangheliei”⁴⁵.

„Universitățile și institutele de învățământ ecleziastice, participând la misiunea evanghelizatoare a Bisericii în domeniul culturii, științelor și a educației, primesc de la Magisterul Bisericii oficiul:

⁴⁰ *Ibidem*

⁴¹ *Ibidem*

⁴² Universitățile ecleziastice (sau pontificale) se află numai la Roma și sunt în număr de șapte: Pontificia Università Gregoriana, Pontificia Università Lateranense, Pontificia Università Urbaniana, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Pontificia Università Salesiana, Pontificia Università della Santa Croce, Pontificia Università „Antoniano”. Întemeierea lor este reglementată de Codul de drept canonic, Codul canoanelor Bisericilor orientale și, în special de Constituția apostolică *Sapientia christiana*, din 15 aprilie 1979

⁴³ *Ibidem*

⁴⁴ *Ibidem*

⁴⁵ *Ibidem*

- de a pregăti profesori și specialiști în științele sacre și de a-i face mai adaptați misiunii dificile a apostolatului laic;
- de a aprofunda diferențele categorii ale științelor sacre și ale altor discipline în strânsă legătură cu ele, mai ales științele umaniste;
- de a găsi idei și soluții pentru o colaborare armonioasă dintre știință, credință și viață.⁴⁶

Constituția apostolică *Sapientia christiana* este cea care insistă de asemenea asupra contactului neîncetat pe care aceste facultăți trebuie să îl păstreze cu realitatea, și în consecință asupra necesității de a adapta modul de transmitere a doctrinei în funcție de contextul istoric și cultural: „promotorii științelor sacre, în timp ce își desfășoară rolul fundamental de a căuta constant prin intermediul cercetării teologice o cunoaștere mai profundă a adevărului revelat, trebuie să rămână în legătură cu profesori de la alte discipline, fie că aceștia sunt credincioși sau nu, și să încerce să formuleze și să evalueze bine afirmațiile lor și să le judece în lumina adevărului revelat”⁴⁷. Este important de amintit că această constituție dorește reglementarea funcționării universităților care se vor confrunta cu deschiderea către un public tot mai larg, una din schimbările majore ale secolului trecut fiind trecerea la învățământul de masă.

Am ales deopotrivă câteva facultăți din peisajul academic românesc de după 1989, an în care institute sau facultăți de teologie greco-catolică și romano-catolică și-au regăsit locul sau au redobândit importanța cuvenită în spațiul academic românesc.

Vom lua cu titlu de exemplu două structuri diferite: Facultățile de teologie greco-catolică și romano-catolică din cadrul universității Babeș-Bolyai din Cluj și Institutul teologic romano-catolic Sfânta Tereza din București⁴⁸.

Facultatea de teologie greco-catolică din Cluj, bunăoară, există în forma actuală din anul academic 1992-1993, an în care devine facultate cu structură proprie, făcând parte din Universitatea Babeș-Bolyai, având o dublă subordonare, față de Ministerul învățământului și față de Episcopia română unită de Cluj-Gherla. Misiunea facultății este de a „forma o elită, atât din punct de vedere intelectual, cât și spiritual, în serviciul Bisericii și al societății”⁴⁹, prin armonia identității catolice „conectate la valorile civilizației europene” și a „tradiției ecleziastice bizantine, ca expresie a spiritualității românești”⁵⁰.

Facultatea de teologie romano-catolică a aceleiași Universități își propune drept scopuri și posibilități: „să formeze intelectuali cu o înaltă pregătire teologică și ținută morală corespunzătoare, capabili să răspundă întrebărilor existențiale ale omului modern. Absolvenții acestei facultăți, ca profesori de religie și/sau a altor discipline,

⁴⁶ Pr. Isidor Mărtincă, *loc cit*

⁴⁷ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15041979_sapientia-christiana_it.html

⁴⁸ Cum nu ne propunem o trecere în revistă a tuturor formelor de învățământ superior catolic din România, am ales cele trei exemple pentru a putea vedea modul în care în misiunea lor se regăsesc elemente din constituția apostolică *Sapientia christiana*.

⁴⁹ http://gct.ubbcluj.ro/cluj/wiki/index.php/Prezentare_Generala#Misiunea_facultatii

⁵⁰ *Ibidem*

desfășurându-și activitatea în instituții ale Bisericii sau civile, vor participa la promovarea valorilor creștine în societatea de astăzi și la înnoirea comunităților locale⁵¹”.

Institutul teologic romano-catolic *Sfânta Tereza* din București, care a funcționat ca Academie teologică până în 1948, a fost reînființat la 15 iulie 1991, în cadrul Arhiepiscopiei romano-catolice de București, prin HG 484 din 12 iulie 1991⁵².

Definindu-se drept instituție de învățământ și cercetare, menirea sa este de a „forma specialiști cu pregătire superioară în diferite discipline. Totodată se urmărește aprofundarea revelației creștine, explicarea sistematică a adevărilor pe care le cuprinde aceasta, înțelegerea problemelor lumii de azi în lumina acestor adevăruri, promovarea formării creștine și profesionale permanente, contribuția activă, în strânsă legătură cu ierhia Bisericii, la întreaga operă de evanghelizare”⁵³. Rectorul, în persoana arhiepiscopului de București este garantul valorilor și „se îngrijește de bunul mers spiritual și de unitatea comunității academice”.

În loc de concluzie

Am văzut la început care au fost ideile care au stat la baza proiectului de universitate, idei care au determinat nesfârșite dezbateri ca timp, spațiu sau profunzime.

Am observat cum universitățile, de stat sau catolice, au drept misiune formarea persoanei umane în spiritul adevărului.

Astfel, putem reaminti un adevăr fundamental, acela că în centrul actului educativ stă persoana umană, fără de care nu putem vorbi de universități. Prin urmare, orice proiect de reformă care se limitează la aspecte structurale, economice etc., fără a lua în seamă misiunea inițială a universității, educarea persoanei umane, sunt sortite eșecului pe termen lung.

„Nu putem trece sub tăcere acest fapt evident: nu este vorba numai de a ști și putea, nu este vorba nici chiar despre adevăr; este vorba despre om, înainte de toate. Numai o persoană umană poate întâlni altă persoană umană, într-un spațiu uman, într-o istorie de acțiuni și de recunoașteri. Adevărul este întrupat. Această axiomă este la originea tuturor universităților, a tuturor *communitates studentium et docentium*. La început acestea au fost locuri de dialog și de întâlniri, puternic impregnate de un spirit al înțelepciunii, de vigoare dialectică, de cercetare și aprofundare de ipoteze. Erau, în cele din urmă, locuri de cultură, unde credința constituia criteriul de judecată asupra întregii realități, nucleu al comunicării dintre oameni, a oricărei relații intelectuale, educative, morale sau recreative⁵⁴.

Se cuvine din nou să ne întrebăm asupra locului universității în societate sau asupra importanței care se acordă educației în totalitate. Am putea vedea în actul educativ un parcurs de la om la cetățean, format în spiritul adevărului și al libertății. Să

⁵¹ <http://rocateo.ubbcluj.ro/ro/roteol.html>

⁵² <http://www.itrc-buc.ro/homepage.htm>

⁵³ *Ibidem*

⁵⁴ Michael Konrad, Matteo Negro, Un jugement de valeur, în *Les universités catholiques en Europe*, ed. Parick de Laubier, Editions Universitaires, Paris 1990, 3

CLAUDIA MARIA UDRESCU

fie oare aceasta vocația pe care o au universitățile din România după căderea regimului comunist?

SFIDĂRI PENTRU CREDINȚĂ, TEOLOGIE ȘI ÎNVĂȚĂMÂNTUL TEOLOGIC ÎN CONTEXTUL POSTCOMUNIST

Simona Ștefana ZETEA

RESUMÉ. Défis pour la foi, la théologie et l'enseignement théologique dans le contexte postcommuniste. La période d'après le communisme ne manque pas de difficultés dans le domaine de la foi, de la théologie et de l'enseignement théologique dans toute l'Europe centrale et de l'Est, la Roumanie ci-incluse. Cette période suppose bien des changements dans les domaines social, politique, économique, culturel, etc. dont on devrait conscientiser l'incidence dans le domaine pastoral. L'Église se confronte avec le choc de la modernisation, sans toujours pouvoir renoncer au syndrome de la persécution et à la tentation de l'hégémonie: elle risque à considérer tout ce qui est nouveau un danger, en cherchant à se renfermer dans le traditionalisme, tout en accusant le communisme pour tout ce qui ne va pas à présent et en prétendant recouvrer une position privilégiée dans la société (eventuellement en éloignant toute concurrence de la part des autres spiritualités. Un handicap grave est celui du manque de la littérature théologique qui risque à ne pas pouvoir être récupéré. Un autre risque est celui de l'obstination des représentants de l'Église, théologiens y-compris, de demeurer en une attitude défensive, qui refuse toute réforme. Si elle veut être vivante, la théologie (et de même la pastorale) devrait se situer au centre de la réalité, en trouvant de nouveaux endroits et voix pour soutenir son message, pour apporter de la lumière aux gens.

Introducere

Biserica a contribuit fără îndoială la căderea regimului comunist; ea este deopotrivă martoră a schimbărilor care se produc în societatea noastră trebuind și putând să le devină protagonistă. Perioada pe care o traversăm este fără doar și poate una în care cultele sunt silite să reflecteze asupra propriei identități și misiuni; teologia este chemată la rândul ei să analizeze noile provocări ale societății. Din acest punct de vedere, sarcina teologiei este să țină seama de „semnele timpului”. Astfel, din perspectivă socio-politică, țara noastră a cunoscut schimbări radicale, cum ar fi trecerea de la partidul unic la sistemul pluripartit, de la economia planificată la cea de piață, de la controlul strict al spațiului public la libertatea de opinie; toate aceste schimbări nu au rămas fără consecințe la nivel de mentalitate, producând o anumită teamă existențială, suscitând adesea poziții patetice, acuzatoare, orientate spre trecut, cu tentă fundamentalistă, naționalistă (această atitudine deosebește radical Europa de est de cea de vest, cea din urmă fiind mai raționalistă, mai pragmatică, mai orientată spre viitor). Din perspectivă antropologică și culturală, mitul progresului care a fost punctul central al utopiei comuniste a antrenat lipsa de orientare a multor persoane

din Europa de est. Pseudo-cultura și pseudo-estetica manifeste (în programe de culturalizare artificială, învățământul seral, defilări, uniforme, ritualuri etc.) au lăsat un gol imens în aceste domenii. Regimul comunist a distrus, pe de altă parte, conceptul clasic de persoană (fundament al oricărei etici) și orice idee de conștiință, concentrând, în schimb, atenția indivizilor asupra muncii și productivității (economia de piață care se dezvoltă după '90 exaltă la rândul ei această dimensiune). Și totuși, valoarea individului depășește mult acest aspect al productivității; de aceea este absolut necesar ca teologia să se preocupe astăzi și de demnitatea și valoarea vieții umane. Aceasta pentru că nu este de neglijat realitatea că sistemul socialist a distrus valorile tradiționale ale societății; cu ușurință se poate constata faptul că majoritatea cetățenilor țărilor ex-comuniste este incapabilă să adere la un sistem etic coerent, să cultive la longue o anumită valoare sau să vadăască suficientă responsabilitate. Dacă procesul modernizării a fost în Europa de est oricum mai lent în secolul XIX și la începutul secolului XX, schimbările politice, sociale și economice survenite după cel de-al doilea război mondial au stopat cu totul această evoluție; valoarea autonomiei individului nu a fost nicicând la fel de specifică estului ca și vestului. Mai mult, supunerea față de sistemul centralizat a antrenat și pierderea conștiinței de apartenență la comunitatea tradițională. Astfel, în Europa centrală și de est în general, în România inclusiv, se poate vorbi de „modernizare negativă sau goală”. Unicul mobil al acesteia era individualismul acerb, orientat doar spre supraviețuire și acumularea de valori materiale. Nu este de mirare că această moștenire marchează și acum populația, cu atât mai mult cu cât societatea de consum de tip occidental impusă ulterior nu a facilitat consolidarea valorilor. Mai mult, Biserica însăși este afectată, marcată fiind de inerție, lipsă de inițiativă și responsabilitate, atât la nivelul laicilor, cât și al clerului¹.

Sfidări pentru teologie și învățământul teologic în contextul postcomunist

Provocările contextului postcomunist

Căderea regimurilor comuniste a schimbat radical situația Europei centrale și de est, inclusiv a României, marcând sfârșitul ateismului militant. Avea să corespundă însă această schimbare încetării răspândirii ireligiozității caracteristice veacului XX? După căderea comunismului, lumea a așteptat să se producă o reînviere a credinței în întreaga Europă, în toate păturile sociale. Este evident oricum că necredința nu se identifică pur și simplu cu regimul comunist (este cert totuși că situația actuală a credinței în est depinde mult de felul în care aceasta a fost trăită sub fostul regim), deoarece aceasta persistă în țările foste comuniste și nu mai puțin în occident unde, chiar în absența regimurilor comuniste ireligiozitatea a fost favorizată pe diferite căi. Asistăm pretutindeni la o reînviere a fenomenului religios, în măsura în care acceptăm că din acest curent face parte și tendința de răspândire a diferitelor secte religioase; nu se poate nega însă faptul că și în occident, și în Europa ex-comunistă, religiozitatea tradițională mai prezintă și ea interes. În occident, ca și în țările ex-comuniste care au adoptat repede și acritic mentalitățile și stilurile de viață occidentale există numeroși

¹ Máté-Tóth 2000, 36-38; Lukács 2000, 121.

SFIDĂRI PENTRU CREDINȚĂ, TEOLOGIE ȘI ÎNVĂȚĂMÂNTUL TEOLOGIC ÎN CONTEXTUL POSTCOMUNIST

factori care împing spre necredință, chiar dacă în mod mai subtil decât într-un context politic explicit ateu. Astfel, absolutizarea științei și tehnicii, având ca și consecințe mitul eficienței și tendința de manipulare a omului de către om, mentalitatea empiristă datorată progreselor științelor naturale, dorința acumulării de bunuri și de dominare asociate cu consumismul, inerenta prezență a răului în lume, amplificată de mijloacele de comunicare în masă, lipsa de coerență în trăirea credinței manifestă la mulți creștini și refuzul instituției Bisericii sunt doar câțiva dintre acești factori care sufocă în lumea de azi setea de sacru și chiar subțiază consistența întrebărilor fundamentale asupra sensului existenței, favorizând implicit indiferentismul în acest domeniu. Totuși, nu se poate spune că influența occidentului asupra estului este unilaterală².

Schimbări de recunoscut în plan pastoral

Postcomunismul nu este așadar lipsit de dificultăți în domeniul credinței. Dacă în perioada comunistă exista o distincție clară între lumea creștină și cea necreștină (accentuată și de excluderea credinței din domeniul civil), cele două părți s-au întâlnit în spațiul public necenzurat în perioada postcomunistă. Perioada postcomunistă nu a antrenat prin urmare într-atât dispariția ateismului și reîntoarcerea la credință, după cum se preconiza, cât mai degrabă exercitarea libertății inclusiv în domeniul credinței. O altă problemă serioasă în sfera religioasă în perioada de după comunism o constituie confruntarea Bisericilor cu Modernitatea; rezistând mai mult sau mai puțin intens regimului, toate confesiunile din Europa centrală și de est, din România inclusiv, au fost totuși închise față de multe din aspectele acesteia. În situația actuală, din acest punct de vedere se manifestă două riscuri, acela al conservatorismului, pe de o parte, respectiv acela al acceptării critice a tot ceea ce se impune ca nou, pe de altă parte. O altă dificultate a Bisericilor din Europa centrală și de est în general și din România inclusiv este și redusă capacitate de acțiune în domeniul social – din lipsă de resurse economice – în contextul în care aceasta este poate mai necesară decât în occident. Nu este de neglijat nici faptul că poziția socială și starea materială a creștinilor au avut de suferit în perioada comunistă, lucru greu de remediat de la o zi la alta în societatea postcomunistă, în care predomină concurența. Acest lucru este valabil și pentru instituția Bisericii ca atare. Răspândirea credinței nu mai are sprijinul ce derivă dintr-o situație economică și socială bună; deși caritatea nu este exclusiv apanajul celor bogați, adesea lipsurile materiale sunt o piedică în calea exercitării ei. Din această perspectivă, se cere temperată și speranța redobândirii unui statut social important (sub aspectul economic, dar și cel al influenței asupra societății) de către Biserică. Și datorită acestei noi poziții a Bisericii, dar și altor factori, nu am fi foarte realiști dacă am crede că actuala criză a credinței se va remedia înainte de a se aprofunda. Prin urmare, speranța noastră trebuie să se îndrepte spre Cristos și nu spre factorii externi. Este imposibil de afirmat faptul că perioada comunistă a rămas fără repercusiuni asupra religiozității românilor, chiar dacă unii teologi o fac, chiar susținând întărirea globală a credinței prin suferință. Cu toate acestea, trecutul se cere asumat în toate dimensiunile sale, nu

² Jiménez Ortiz 1995, 45-46; Ioan Paul al II-lea 1995, 213-214; Teocrist; La fede, 19-20; Franz 2000, 46.

regretat sau acuzat. Aceasta și pentru că el continuă să trăiască în mulți dintre concetățenii noștri. În fapt, tinerele democrații implică și această sfidare a conviețuirii între credincioși și necredincioși, între oameni cu diverse credințe și concepții asupra lumii și vieții; înainte de a căuta să demonstrăm cine are și cine nu are dreptate sau cine are mai multă sau mai puțină dreptate, se cuvine să recunoaștem că pluralismul este o stare de fapt, chiar dacă atât Bisericii, cât și societății le este greu să îl accepte ca atare. O chestiune interesantă din această perspectivă este aceea a retrocedărilor în favoarea Bisericii. Chiar dacă recuperarea patrimoniului ecleziastic ține de dreptate, insistența Bisericii în acest sens poate dăuna misiunii sale, devenind sursă de nedorite tensiuni; sunt notorii în țara noastră conflictele între greco-catolici și ortodocși pe tema restituirii lăcașurilor de cult, dar nu lipsesc nici acelea între diversele culte și Stat (v. cazurile Bibliotecii județene de la Oradea, Conservatorului din Cluj, dar și al averilor mănăstirești ortodoxe din Moldova). În aceste cazuri, dincolo de dimensiunea justiției, Biserica trebuie să cultive și prudența, știind să vădească echilibru pentru a nu merge împotriva vocației sale specifice. Căci dialogul cu societatea este o altă prioritate a Bisericilor est-europene în general și inclusiv a celor din România. Or, revendicările ecleziastice (și conflictele interconfesionale pe tema lor) stârnesc dezgustul sau chiar opoziția mediului civil și ale credincioșilor înșiși. Cu toate că la mijloc este chestiunea dreptății, eu mă întreb în ce măsură merită recuperat patrimoniul cu prețul pierderii credincioșilor și al îndepărtării încă mai acute a indiferențelor. În această problemă, ca și în altele este nevoie de o susținută implicare a credincioșilor (și în primul rând a laicilor) în viața comunității civile; în mod individual sau asociat, ei pot încerca să acționeze în domeniul social, politic, juridic, al învățământului etc., promovând valorile creștine și, de ce nu, drepturile creștinilor³.

Schimbările politice ale anilor '80-'90 nu aveau cum să fie lipsite de dificultăți: cum să devină niște oameni educați în spiritul sovietic peste noapte constructori ai democrației? Regimul comunist a marcat profund conștiințele, coordonând toate sectoarele vieții indivizilor, făcându-i neîncredători în tot și toate (inclusiv în prieteni), învățându-i să nu urmărească niciun alt ideal decât bunăstarea materială. Toate acestea nu au rămas fără influență în planul pastoral. Opțiunile în acest domeniu nu prea sunt numeroase în consecință. Una dintre acestea se confundă cu o viziune nostalgică asupra trecutului: adepții ei ar dori reîntoarcerea la situația din momentul în care a intervenit regimul comunist și vizează reînființarea structurilor de odinioară (sub aspectul vieții consacrate de pildă, dar și al instituțiilor de învățământ). Adesea nu se ține cont de două riscuri în acest context: acela al obiectivei incapacități (în resurse umane și materiale) de a se susține astfel de structuri și de acela al anacronismului perceput de societate. O altă posibilă orientare pastorală este aceea legată de vest. În acest caz avem de-a face cu o dublă posibilitate, și anume aceea a adoptării acritice a modelelor și soluțiilor occidentale pentru orice problemă locală, respectiv aceea a investirii ideii de civilizație occidentală cu toate attributele negative pe care le avea odinioară comunismul, a tratării ei ca dușman vrednic de combătut adică. Cum

³ Fragment; Tomka – Zulehner 2000, 9-13; Tomka 2000, 87-90.

SFIDĂRI PENTRU CREDINȚĂ, TEOLOGIE ȘI ÎNVĂȚĂMÂNTUL TEOLOGIC ÎN CONTEXTUL POSTCOMUNIST

occidentalizarea Bisericii estice nu s-a realizat, ca de altfel nici opțiunea întoarcerii în trecut, în multe părți ea rămâne tributară experienței din perioada comunistă, în virtutea inerției cultivându-se mai degrabă aspectul liturgic și cel clerical și nimic în plus. Este evident că atitudinea cea mai potrivită este aceea de a învăța din experiențele trecutului și de a ne îndrepta totuși spre viitor, după un plan pastoral coerent. Trecutul a implicat anumite învățăminte demne de fructificat: între acestea s-ar putea cita: nevoia de liberate, realitatea confruntării cu alte curente de gândire, potențialul pozitiv al atitudinii defensive (întrucât favorizează coeziunea), nevoia de slujire în spiritul diaconiei și nu al triumfalismului, solidaritatea, mărturia, colaborarea între laici și între aceștia și clerici, inițiativele pastorale nu neapărat coordonate de episcopi, munca voluntară, viața comunitară intensă, apropierea episcopilor față de comunitate, dezvoltarea unor structuri catehetice puternice (catehizarea copiilor, dar și a adulților, aprofundarea catehezei sacramentale, disponibilitatea de a se expune pentru participarea la cateheză), spiritul catolic (prin menținerea legăturilor cu Biserica universală sau măcar dorința reluării lor), deschiderea pentru relațiile ecumenice. Dincolo de aceste aspecte care se cer fructificate, există o serie de experiențe din perioada comunistă care nu pot fi duse mai departe, pretinzând o reînnoire; între acestea este absolut necesară părăsirea mentalității de ghetou/ catacombă, a tendinței de a reacționa în loc de a acționa, depășirea clericalismului, care favorizează infantilismul credincioșilor laici în locul (re)descoperirii rolului lor specific, dezvoltarea dimensiunii dialogului între clerici și laici, formarea adecvată a ambelor categorii, depășirea pastorației strict sacramentale, prin dezvoltarea unor structuri comunitare și sociale în cadrul Bisericii⁴.

Șocul modernizării

Căderea comunismului este pentru creștinii din Europa de est unul dintre semnele timpului. Regimul ateu a încercat din răspuțeri să reducă la tăcere vocea Bisericii, atacând mai ales preoția și viața consacrată, dar nu a reușit să ofere el însuși oamenilor sensul de care aveau nevoie, ceea ce explică în bună măsură degradarea sa progresivă. Cu toate că – spre sfârșitul perioadei comuniste – presiunea exercitată de regim asupra persoanelor consacrate a scăzut treptat și că libertatea religioasă adusă de căderea sistemului totalitar a deschis noi posibilități de acțiune pastorală, schimbarea situației nu a putut să nu constituie un șoc cultural pentru cler (și alți reprezentanți ai Bisericii). Identitatea clerului s-a legat mult în perioada comunistă de nevoia de a supraviețui și de a face așa încât Biserica să dăinuie, iar schimbarea radicală a zdruncinat-o. Actualele așteptări ale oamenilor în legătură cu misiunea preoților constituie un semn al timpului și o provocare: persoanele consacrate nu trebuie pur și simplu să se adapteze cererilor pieței, ci pur și simplu să corespundă misiunii lor specifice. Preoții din Europa de est nu trebuie nici să se întoarcă în trecut, dar nici să urmeze mecanic modelul preoților occidentali, ci să privească la nevoile concrete ale credincioșilor, dar nu în sensul de a uita misiunea sacerdotală pentru a deveni bunăoară simplii asistenți sociali, psihologi sau psihoterapeuți, sau, mai rău, simplii

⁴ Zulehner 2000, 142-146.

constructori de biserici (la modul propriu). Toate aceste misiuni sunt îndeplinite de specialiști: preotul trebuie să aibă în vedere toate nevoile credincioșilor, fără a avea pretenția totuși că se pricepe la toate. Perioada pe care o parcurgem este de altfel una favorabilă dezvoltării a diverse carisme. În contextul actual, dat fiind riscul izolării și al multiplelor provocări ale vieții sociale, este important ca preoții (mai ales cei necăsătoriți, dar nu exclusiv) să formeze mici comunități în care să se susțină reciproc. O altă urgență este necesitatea formării de laici responsabili care să se implice în viața comunității, dar să știe deopotrivă trăi creștinește în societate. Există incontestabil o tensiune între rolul tradițional al preotului și cel impus de noua situație. Diverse studii realizate în Europa centrală și de est au vădit faptul că, în pofida încercărilor statului comunist de a discredita Biserica și preoția, populația continuă să le acorde încredere (chiar sub aspectul capacității de a răspunde la unele probleme sociale, personale, morale etc.). Este adevărat că de la teorie la practică este cale lungă: dacă influența Bisericii și clerului în toate aceste aspecte ale vieții este teoretic acceptată, practic influența lor nu este atât de concretă sau nu pretutindeni la fel de intensă. Mai mult, chiar persoanele credincioase afirmă că, deși influența lor se poate exercita în sfera privată, nu are incidență în domeniul public; paradoxal, prin anul 2000, necredincioșii erau înclinați să accepte implicarea clericilor și a instituției Bisericii mai degrabă în domeniul public decât în cel privat. Populația Europei ex-comuniste considera în proporție de 50% la acea dată că Biserica s-a implicat în viața publică atât cât era necesar în urma schimbărilor politice. Cealaltă jumătate era împărțită în două grupuri aproximativ egale ca număr: al celor care ar fi dorit o mai profundă implicare a sa și al celor care ar fi dorit-o mai rezervată. Românii care se încadrau în categoria celor care ar fi dorit-o mai implicată, alături de ucrainenii, cehii și maghiarii, în vreme ce la cealaltă extremă se află polonezii, croații, slovacii, lituanienii. Este acesta oare un semn că, de fapt, Biserica nu se implică destul sau doar o expresie a nevoii de ocrotire paternalistă, inoculată populației de regimul comunist? Care ar trebui să fie principiile implicării în politică a reprezentanților Bisericii? Este evident că Biserica trebuie să fie prezentă în domeniul politic în contextul libertății din perioada postcomunistă. Este totuși oportun să se evite și din acest punct de vedere anumite excese. Biserica nu ar trebui în niciun caz să țină isonul puterii sau, mai rău, a celor care o sprijină (material sau în domeniul drepturilor) cu interesul de a obține la rândul-le sprijinul său electoral. Nu este cazul, acolo unde sfera politică este scindată în două sau mai multe curente să susțină unul dintre acestea în detrimentul celuilalt. Dacă ar face acestea și-ar trăda misiunea și nu ar realiza decât jocul murdar al politicii. Din contră, Biserica nu ar trebui să se teamă să meargă chiar în contra curentului pentru a promova valorile sale specifice⁵.

De altminteri, schimbările socio-politice antrenate de căderea comunismului lasă loc în Europa centrală și de est unei duble posibilități de raportare a Statului la Biserică. Una dintre acestea este menținerea separării dintre cele două instituții, autoritatea civilă păstrând însă o atitudine neutră în raport cu religiozitatea și trăirea ei

⁵ Potocnik 2000, 111-112.116-118; Kersevan 2000, 99-100.

SFIDĂRI PENTRU CREDINȚĂ, TEOLOGIE ȘI ÎNVĂȚĂMÂNTUL TEOLOGIC ÎN CONTEXTUL POSTCOMUNIST

în diverse forme organizate, necăutând adică să impună ateismul, ca în regimul precedent. O alta este aceea a privilegierii Bisericii naționale (majoritare) în detrimentul altor confesiuni sau religii. Aceasta exercită o influență preponderentă în domeniul public, punând stăpânire pe sfera religiozității și, chiar dacă Biserica națională nu se impune întotdeauna prin forță, cel puțin nu toate confesiunile au aceleași șanse de impact social. În perioada postcomunistă, Biserica a dezvoltat în diverse țări structuri de asistență medicală, socială și educative paralele celor ale Statului. Cu toate că în perioada precomunistă diversele confesiuni activau în toate aceste domenii și structurile lor au fost preluate de către autoritatea civilă în regimul socialist, astăzi populația se întrebă pe alocuri asupra necesității dezvoltării unor structuri paralele în mediul confesional și a oportunității risipirii fondurilor și energiilor în aceste domenii în locul canalizării lor spre structurile deja existente. Unii afirmă deopotrivă riscul apariției unui nedorit dualism între Biserică și societatea civilă în aceste circumstanțe. Un alt aspect care stârnește controverse în societățile postcomuniste este cel al pretenției Bisericilor la retrocedarea bunurilor confiscate de Statul comunist. Chiar dacă aici este vorba despre o chestiune de dreptate, societății îi este uneori greu să înțeleagă înverșunarea Bisericii sub aspectul restituirii patrimoniului altfel decât dintr-o perspectivă pur lumească; aceasta cu atât mai mult cu cât această problemă devine adesea pricină de conflict între Biserică și alte instituții sau între diversele Biserici și, în fond, confirmă adesea clișeele comuniste la adresa instituției religioase. Desigur, Biserica își poate justifica pretențiile atât din perspectiva dreptății, cât și din cea a necesității de a-și dezvolta activitățile specifice, dar există riscul interpretării lor de către societatea civilă și chiar credincioși din perspectiva egoismului și dorinței de acumulare a bunurilor⁶.

Sindromul persecuției și tentația hegemoniei

Schimbările politice premergătoare anilor '90 au adus libertatea de manifestare a cultelor tradiționale, dar deopotrivă o libertate similară pentru diverse culte

⁶ V. și mai sus. Starea Bisericilor (mai cu seamă a celor catolice), sub aspectul relației cu Statul diferă de la o țară la alta în Europa postcomunistă. Dacă Biserica catolică și-a reconstituit poziția materială destul de repede în Lituania, Polonia, Slovacia sau Croația, lucrurile nu stau la fel în Cehia sau Ungaria de pildă. Concordatele cu Vaticanul au fost deopotrivă mai curând sau mai târziu acceptate de diversele State ex-comuniste. Diferențe serioase a presupus (cel puțin în primii ani) dezvoltarea mijloacelor de comunicare în masă religioase sau chiar simpla prezență a Bisericii în media civile. Dacă de pildă în Polonia această dimensiune s-a dezvoltat relativ repede, în Slovenia mijloacele de informare în masă s-au vădit multă vreme ostile Bisericii. Există o atitudine variată a diverselor State și în raport cu școlile confesionale: dacă în Ungaria ele au primit finanțare de la Stat asemeni școlilor publice, în Slovacia ele erau în aceeași perioadă susținute exclusiv de Biserică. Situația este asemănătoare sub aspectul remunerării orelor de religie în sistemul public de învățământ. Din perspectiva salarizării preoților există deopotrivă diferențe între diversele țări europene. Lucrurile nu stau altfel nici în ceea ce privește chestiunile morale. Astfel, unele State au limitat avorturile sub influența Bisericii, în vreme ce în altele luările de poziție ale acesteia nu sunt relevante (din păcate România este „campioană” în acest domeniu). Kersevan 2000, 96.98-99; Tomka 2000, 90-91; Luxmoore 2000, 131-132.

neoprotestante și chiar secte/ mișcări religioase și pseudo-religioase de sorginte orientală bunăoară. Acestea au știut de la bun început să se prezinte în mod mai atractiv decât denominațiile tradiționale, inclusiv în media. Dificultățile în domeniul mijloacelor de informare în masă nu se leagă însă în cazul confesiunilor tradiționale strict de acest aspect al concurenței. Este evident că perioada comunistă nu a favorizat experiența diverselor Biserici în sfera media, dar – cel puțin în cazul unora – nu era vorba strict de aceste curențe și încă mai puțin de lipsa resurselor financiare. O dificultate mult mai profundă este așa-numitul „sindrom al persecuției”, menținut ani buni după schimbările politice. Din pricina acestui complex, Bisericile au avut (și mai au adesea) tendința de a acuza perioada persecuției pentru toate greșelile lor actuale. Mai mult, ele au dificultăți în a-și schimba atitudinea vizavi de societate în noile condiții, menținând modelele din trecut. Pe de o parte, triumfalismul, cultul trecutului și al eroilor din perioada comunistă sau dinainte înlocuiesc adesea soluțiile de perspectivă, luarea în considerare a prezentului și viitorului, realismul. Pe de altă parte, perioada comunistă a favorizat mai degrabă apariția și activitatea unor personaje carismatice și mai puțin dimensiunea comuniunii, iar aceasta din urmă are în continuare de suferit. O altă țară a comunismului este carența comunicării, nu doar în sensul larg al deschiderii față de societate, ci chiar în sânul comunității de credință. Indubitabil, secretul a fost un element cheie al vieții Bisericii active în perioada comunistă, dar, în contextul actual, comunicarea, schimbul de informații este o condiție a comuniunii și a transmiterii mesajului credinței. Este evident că schimbarea modului de a fi implică timp și efort, dar este o necesitate, după cum necesară este adoptarea mijloacelor de informare în masă moderne în favoarea propovăduirii credinței⁷.

În condițiile puțin favorabile credinței în perioada comunistă (fie că a fost vorba de persecuție fățișă, fie de control asupra instanțelor religioase), credința nu a putut să crească; a putut fi cel mult păstrată și transmisă noilor generații. Cu toate că inițial comunismul și-a propus distrugerea integrală a credinței și Bisericii, destul de repede a realizat că acest lucru este cu neputință; prin urmare, s-a concentrat asupra alungării instituției ecleziale din sfera publică și diminuarea credinței, fără a se feri nici de la a o instrumentaliza acolo unde și atunci când a fost cu putință. Biserica catolică a încercat în general să-și ferească membrii de structurile Statului și contaminarea cu ideologia regimului, adoptând o atitudine de autoizolare; aceasta nu este ceva nou în istorie: în condițiile răspândirii liberalismului la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea în occident mai ales, Biserica a dezvoltat o serie de structuri administrative proprii pentru ca membrii comunității să nu se contamineze cu mentalitatea dominantă. Diferența constă însă în faptul că, în contextul comunismului, această izolare a fost în bună măsură impusă creștinilor. O consecință firească a acestei stări de fapt este tradiționalismul; mare parte a Bisericilor din Europa centrală și de est, din România inclusiv, nu au ținut pasul cu Modernitatea, nu au asimilat și fructificat ceea ce ar fi trebuit din ce este nou în societate; nici măcar după căderea

⁷ AC Săsărman; AI Pesteșean; Lukács 2000, 122-124.

SFIDĂRI PENTRU CREDINȚĂ, TEOLOGIE ȘI ÎNVĂȚĂMÂNTUL TEOLOGIC ÎN CONTEXTUL POSTCOMUNIST

comunismului, în parte din cauza constrângerilor externe, în parte din propria vină. Se poate constata deopotrivă o retardare în raport cu progresul Bisericii universale. Există trei semne ale acestei înapoieri: dificultățile Bisericii în transmiterea credinței tineretului; incapacitatea ei de a se lansa în dezbaterile unor chestiuni actuale din viața socio-culturală, ceea ce antrenează un raport deficitar și cu elitele intelectuale; dificultatea acceptării (post)modernității conjugată cu cultivarea conservatorismului (nu se ține seama de faptul că adeziunea la credință și viața comunității este specifică mai cu seamă mediului rural și categoriilor sociale mai puțin cultivate). Acest retard și autoizolarea determină o reacție specifică a Bisericii din țările postcomuniste în raport cu provocările Postmodernității (cu anumite variații în funcție de poziția Bisericii în perioada comunistă). Astfel, reprezentanții Bisericii se încapățânează în general să considere că hegemonia religioasă (v. a Bisericii tradiționale) este starea normală a societății și să ignore situația de fapt, caracterizată de pluralism: orice conflict, fie și ocazional, este socotit o formă de persecuție (se vorbește de un complex al persecuției); diversitatea de opinii (în chiar sânul Bisericii) este considerată drept trădare a adevărului; orice grupare care se opune Bisericii este penalizată⁸.

Un handicap greu de recuperat – literatura teologică

Nici publicarea de cărți cu caracter teologic nu este un domeniu lipsit de dificultăți în postcomunism. Literatura teologică a fost fie controlată (sau chiar folosită de regim), fie interzisă în timpul comunismului; în bună măsură, literatura catolică circula în Europa de est în acea perioadă sub formă de samizdat. Astfel, nu era accesibilă decât unui cerc restrâns de inițiați și aceasta cu prețul unor riscuri. Carențele anilor '90 și chiar ale celor următori nu sunt prin urmare greu de înțeles; chiar dacă în țările Europei de est a pătruns în avalanșă literatura occidentală în perioada postcomunistă, recuperarea timpului pierdut (sub aspectul traducerilor de pildă, dar și al redactării unor studii specifice) nu este ușoară (dacă va fi vreodată cu putință). La toate acestea se adaugă faptul că, în perioada postcomunistă piața cărții religioase este mult mai largă: dacă, pe de o parte, producția de carte religioasă este mai mare decât înainte, alături de lucrări autentice religioase apar pe piață și lucrări pseudo-religioase. Libertatea de expresie nu se manifestă însă doar în această direcție: mijloacele de informare în masă au astăzi libertatea de a susține sau ataca religiozitatea în sine sau o anumită Biserică și, de regulă, folosesc după circumstanțe acest drept. Cu toate că situația de persecuție din trecut nu era una ușoară, ea era cel puțin previzibilă; astăzi, chiar dacă nu la fel de fățișe, „atacurile” nu sunt mai puțin periculoase⁹.

În perioada comunistă, teologia s-a concentrat mai cu seamă asupra aspectelor pastorale: lucrările erau redactate și distribuite clandestin. Teologia dezvoltată în timpul comunismului în țările esteuropene nu se încadrează prin urmare în ceea ce se înțelege în occident prin conceptul de teologie. Este vorba mai degrabă de mărturia vieții, de a „învăța ce este Cristos” prin chiar misterul crucii. Departe de a avea caracteristicile unor lucrări universitare, scrierile din perioada comunistă vedeau mult

⁸ Tomka 2000, 83-86.88.

⁹ Zulehner 2000, 149; Lukács 2000, 127.

spirit creativ și o profundă înrădăcinare în contextul concret, respectiv o responsabilă grijă față de credincioși. Teologia oficială (a Bisericilor mai mult sau mai puțin recunoscute) nu beneficia de aceeași libertate; învățământul teologic era rezervat formării viitorilor preoți, iar dascălii erau controlați strict de către Stat, adesea fiind izolați de comunitate. Lucrările lor aveau cel mai adesea un caracter pur teoretic, dacă nu erau chiar aservite intereselor civile. În perioada postcomunistă (în unele cazuri și înainte) s-a încercat în teologia catolică din est o îngemănare a tradiției cu Modernitatea, a viziunii conciliului Vatican I cu cea a conciliului Vatican II. În această teologie, occidentul constată un complex al martiriului, tendința de absolutizare a experiențelor din perioada comunistă; concomitent, este posibil de observat scepticismul teologilor din est în raport cu societatea, cu lumea occidentală în general, considerată o amenințare prin consumism și materialism, dar și în legătură cu teologia occidentală însăși, dată fiind lipsa de contact cu aceasta și izolarea din timpul ultimelor decenii. Aceasta explică atitudinea neoscolastică, tradiționalistă și chiar fundamentalistă a teologilor estici, reacție posibil de înțeles dat fiind șocul confruntării cu Modernitatea¹⁰.

Posibile orientări ale teologiei

Sociologii disting trei posibile atitudini ale Bisericii (și teologiei) în contextul modernizării. Cea dintâi ar fi tradiționalismul; Biserica poate opta în condiții similare celor din România actuală să întoarcă spatele Modernității. Această atitudine are la bază principiul că trecutul a fost mai bun decât este prezentul și decât va fi viitorul profilat la orizont și se caracterizează prin reținere față de tot ceea ce înseamnă progres și modernizare, atât în afara, cât și în interiorul Bisericii. O a doua atitudine ar fi aceea a deschiderii față de modernitate; aceasta admite ideea transformării structurilor și tradițiilor chiar în vederea adaptării la situația de fapt. Deschiderea poate fi însă excesivă și, prin aceasta, riscă să slăbească structurile ecleziastice, introducând secularizarea în chiar sânul Bisericii; avantajul acestei atitudini poate fi trăirea veridică a credinței, dezavantajul poate fi în schimb îndepărtarea unora de Biserică. În fine, o a treia atitudine presupune depășirea (Post)modernității prin exploatarea punctelor sale slabe; aceasta constă în aprecierea în avans a dificultăților cu care se va confrunta societatea, justa valutare a contradicțiilor acesteia și crearea unor structuri solide care să răspundă în prezent și în viitor așteptărilor umane. Dacă prima atitudine înseamnă pur și simplu condamnarea (Post)modernității și progresului, refuzul oricărei schimbări și dorința de restituire către Biserică a influenței de odinioară în sânul societății, cea de-a doua deja echivalează cu o mai mare deschidere, deși poate duce la un pact cu secularizarea. Cea de-a treia atitudine implică o autentică deschidere și mai multă prudență; presupune convingerea că secularizarea nu este tot ceea ce definește lumea recentă, aceasta fiind caracterizată deopotrivă de dorința de sacru. Fără doar și poate, se cere depășită mentalitatea conform căreia Biserica este o fortăreață asediată de modernitate. Modernitatea nu trebuie respinsă cu teamă sau neîncredere, dar nici îmbrățișată în toate aspectele ei. Creștinul se va raporta mereu la epoca sa cu

¹⁰ Máté-Tóth 2000, 38-42; Zulehner 2000, 143; Ioan Paul al II-lea 2005, 54-57.

SFIDĂRI PENTRU CREDINȚĂ, TEOLOGIE ȘI ÎNVĂȚĂMÂNTUL TEOLOGIC ÎN CONTEXTUL POSTCOMUNIST

deschidere, conștient de credința sa și vădind spirit critic. Aceasta pentru că religiozitatea nu este o dimensiune pasivă a omului și societății, ci tocmai un element dinamic. Sfidările postcomuniste nu sunt ușoare, dar nici insurmontabile. Biserica din est și cea din România are fără doar și poate nevoie de o reînnoire a evanghelizării și de inițiative pastorale adecvate timpului actual. Ea trebuie să se preocupe constant să formeze personalități religioase mature, capabile să dea mărturie de credință celor care încă nu cunosc mesajul creștin sau privesc sceptic instituția religioasă. Pluralismul în sine nu distruge credința și Biserica, ci doar le schimbă rolul social¹¹.

Poate că din pricina discontinuității datorate scoaterii sale în afara legii timp de patruzeci de ani, Biserica greco-catolică este cea care resimte în România cel mai puternic așa-numitul „șoc al modernizării”. Ea încă nu a rezolvat anumite probleme, este încă lipsită de „coloană vertebrală”, de identitate. Este imperios necesar să se stabilească la nivelul ierarhiei – desigur, inclusiv cu aportul teologilor – care este linia teologică (pastorală) de urmat, din perspectiva raportării la perioada ante '48, respectiv la teologia post-Vatican II. Sigur că trecutul este prețios, dar nu putem trăi în acesta, fie că este vorba de perioada de glorie a Bisericii, fie de suferințele produse de comunism. Chiar dacă epoca noastră nu este ușoară pentru religiozitate, noi în aceasta trebuie să ne mărturisim credința. Identitatea se cere redescoperită și asumată. Biserica greco-catolică ar trebui – din perspectiva reformei – să se racordeze la catolicism, în primul rând în sensul adecvării discursului de azi (predică, morală) teologiei post-Vatican II. Este evident că ar exista astfel (în domeniul moralei bunăoară) riscul laxității (perceptibilă în occident); ar fi nevoie de aceea ca deschiderea spre om să fie conjugată cu delimitarea clară a acelor elemente ale credinței de la care nu se poate face rabat¹².

O reformă necesară

Unii cred că se impune o reformare a Bisericii (în general), dacă nu de altceva, cel puțin pentru a nu se scleroza, perpetua reînnoire ținând de natura însăși a Bisericii: este important să ne știm mereu întoarce la surse, la ceea ce este esențial în credință. Pentru aceasta sunt fundamentale: buna formare a clerului, colaborarea preoților cu

¹¹ Mariański 2000, 74-77.

¹² Există două mari orientări în teologia greco-catolică; una spre catolicismul apusean, alta spre tradiția bizantină. În acest sens, ca și în altele, problema nu este diversitatea de opinii, ci consecvența, care marchează credincioșii, viitorii preoți în cursul formării (crezul cu sau fără *Filioque*, pro sau contra cuminecării copilului la botez etc.). Ideea este ca ierarhia – susținută de cercetători în domeniul teologiei și istoriei – să stabilească o linie clară, consecventă, unitară. Totuși, tinerețea Bisericii române unite este o adevărată șansă, faptul că a renăscut după '89, că are atâția preoți și laici implicați tineri și că are încă mult elan pentru a reîncepe drumul său specific, căutându-și tradiția, dar și deschizându-se noului. Un aspect pozitiv al stării actuale a Bisericii greco-catolice este considerat, paradoxal, sărăcia materială, dar și scăzutul rol politic, social, umilința chiar, astfel Biserica având a oferi oamenilor doar ceea ce vrea Dumnezeu să le dăruiască prin ea, păstrându-și rolul de a vesti Evanghelia. Pe de altă parte, numărul mic de credincioși este o șansă pentru creșterea calității (este mai ușor de organizat în aceste condiții cateheza de pildă). AI Bozântan; AI Tat; AI Bot; AI Lăpuște; AI Ruscu.

laicii, crearea unei elite. Elitele sunt capabile să traducă mesajul Bisericii în limbajul culturii, impregnând diversele domenii ale culturii cu valorile creștine. Prin ele se operează legătura dintre Biserică și societate¹³. Alții cred că înaintea reformei este necesar să se accentueze tradiția; este esențial ca aceasta să nu fie prejudiciată. „Sfânta tradiție trebuie păzită! Cu strășnicie, așa spune. Oare dacă ar trăi astăzi, sfinții părinți ar gândi sau ar vorbi altfel? Nu, rânduiala bisericească lăsată de ei nu trebuie alterată”¹⁴.

O parte din credincioși consideră că liturghia ar trebui reformată, fiind prea imposibil de înțeles de către omul de azi. Unii apreciază că lipsește mai degrabă explicarea elementelor ei. Alții consideră că, deși trebuie aprofundată semnificația gesturilor liturgice, există deopotrivă anumite aspecte accesorii la care s-ar putea renunța, imperios necesară vădindu-se însă reînnoirea limbajului. Aceasta și pentru că un aspect care este greu de acceptat de către omul de azi este, după unele păreri și durata liturghiei; desigur, o slujbă solemnă are frumusețea ei și ar merita să existe locuri în care omul să poată participa la celebrări grandioase. Însă, pentru majoritatea oamenilor din lumea grăbită în care trăim, durata liturghiei este pur și simplu o piedică pentru participarea la oficiul divin. Sigur, trebuie să ne întrebăm ce este de pierdut și ce de câștigat cu eventualele adaptări sau reînnoiri, dar există cu siguranță chestiuni care ar merita îndreptate spre binele oamenilor. Poate că slujbele mai dinamice și predicile mai actuale și mai scurte ar atrage mai mulți oameni la biserică și acestea ar constitui un pas pentru o mai bună pastorație. Spiritele mai tradiționaliste pledează pentru păstrarea nealterată a tradiției („este cazul să transformăm locașurile de cult în săli de spectacole de muzică rock sau de dans?...”)¹⁵. Există „loc de actualizare” în alte sensuri, mai ales în dialogul cu credincioșii și societatea, de la sacramentul spovezii până la politica socială, de pildă sub aspectul acordării locului cuvenit laicilor, abandonării clericalismului. Desigur, nu este cazul să se ajungă la excese (ca acelea din Biserica apuseană), când laicul devine un substitut al preotului, dar este clar că merită favorizată implicarea laicilor în diverse structuri ale Bisericii; dacă se va realiza asta,

¹³ „Nimic nou sub soare – vezi Vatican II – aceeași doctrină și dogme explicate pe înțelesul tuturor – e necesară înnoirea limbajului, mesajul nu suportă modificări – nu facem compromisuri la nivel de credință, ci explicăm exhaustiv – religios, moral, etic, științific, logic etc. Ce zice și papa în *Deus caritas est* – Biserica oferă principii etice și o rațiune purificată” AI Pesteșean; AC Sas; AI Tat; AC Zetea.

¹⁴ AC Săsărman; AI Țuțuraș.

¹⁵ „Este nevoie de o reînnoire, dar numai în ce privește limbajul, modalitățile de comunicare. Isus vorbea în pilde folosind ca exemple situații concrete ce pot surveni în viața cotidiană. Pildele de acum două mii de ani pot fi înțelese și azi dacă se adaugă și câteva lămuriri privind tradițiile și obiceiurile din acea perioadă sau chiar și fără explicații. De aceea, cred că n-ar trebui să ne facem griji, Biserica nu va fi învinsă nici de porțile iadului, așadar nicidecum de Postmodernitate. Tradiția Bisericii, așa cum ne-a fost transmisă de sfinții părinți trebuie păzită, nicidecum diluată prin transformări mari. Dar pentru aceasta există conciliile Bisericii...” AC Sabo; AC Săsărman; AI Ruscu; AI laică; AI Pesteșean; AI sr. baziliană; AI Țuțuraș; AC Sas.

SFIDĂRI PENTRU CREDINȚĂ, TEOLOGIE ȘI ÎNVĂȚĂMÂNTUL TEOLOGIC ÎN CONTEXTUL POSTCOMUNIST

liturghia va deveni pur și simplu încununare a vieții creștine, dincolo de adaptarea sau neadaptarea ei¹⁶.

Răspunsuri pe măsura provocărilor

Este cert că noilor provocări ale societății pluraliste postdecembriste trebuie să li se găsească răspunsuri adecvate din partea Bisericii. Nu ne putem mulțumi să constatăm existența acestora fără a întreprinde nimic; nu putem nici să le tratăm doar ca „amenințări” (ceea ce sunt, fără îndoială într-un sens), fiind deopotrivă necesar să discernem și potențialul lor pozitiv. În orice provocare există cu certitudine o șansă pentru reînnoire și purificare. Nu se poate nega faptul că în România mai există cerere religioasă, că Biserica încă se află la loc de cinste în conștiința populară și că nu se manifestă încă tendința înlocuirii creștinismului cu vreo ideologie civică. Desigur, depinde mult de pastorație ca această stare de fapt să devină o punte spre asumarea veridică a religiozității; este cert că situația actuală pretinde o evanghelizare reînnoită și că aceasta are acum un câmp larg de acoperit. Primul principiu de pus în practică în acest sens este atenția față stadiul concret în care se află oamenii; astfel, se cere acceptată ca stare de fapt apatia populației, sentimentele de frustrare, neputință, disperare, dar și oboseala, lipsa de orientare și entuziasm, tendința de izolare în sfera privată. Pentru oamenii în această stare de profundă dezamăgire religia poate deveni lesne refugiu provizoriu; este mai greu însă să o perceapă ca pe un sprijin stabil. Toate aprecierile de mai sus nu înseamnă însă nicidecum că Biserica trebuie să fie doar unul dintre resorturile de sprijin social al populației sau instituția care se opune pur și simplu modernizării. Dimpotrivă, ea se poate bucura de libertatea dobândită de cetățeni prin revoluția din decembrie '89 și trebuie să-și educe fiii să folosească în modul cel mai deplin libertatea oferită de societatea democratică, optând pentru trăirea valorilor creștine fără a le exclude *a priori* pe acelea ale culturii recente; Biserica va încerca să integreze valorile Postmodernității fără a-și trăda însă misiunea specifică¹⁷.

Iată în cele ce urmează câteva posibile principii pentru pastorație în Europa postcomunistă. În contextul libertății recâștigate este absolut necesar ca Biserica să încerce să intre în legătură cu omul modern după principiul revelației, acela al dialogului adică. Dar acest dialog nu privește strict indivizii izolați, ci și cultura în ansamblu. Dialogul cu societatea noastră pluralistă poate să se dezvolte prin intermediul unor mese rotunde cu reprezentanții diverselor sale sectoare, prin scrisori pastorale, prin intermediul mijloacelor de comunicare în masă. Desigur că un astfel de dialog se cere pregătit: pentru aceasta preoții, episcopii înșiși, și laicii mai ales trebuie să cunoască realitățile culturale, sociale, politice, poate chiar pregătindu-se special în

¹⁶ „Loc de «actualizare» ar rămâne în cazul dialogurilor oamenilor Bisericii cu credincioșii. Cu o mențiune specială pentru taina spovedaniei. Aici intervine talentul fiecăruia dintre oamenii Bisericii... Un principiu al reînnoirii, atât de mult clamată de cei care nu reușesc să asimileze mesajul tainic al sfintei liturghii este greu de enunțat. Eu aș zice că păstrarea sfintelor taine este o condiție *sine qua non* a existenței Bisericii, iar însușirea «limbajului» maselor și înțelegerea duhului noilor vremi de către preoți sunt limitele a ceea ce se poate și a ceea ce nu se poate schimba”. AC Săsărman. AI Ruscă; AI laică.

¹⁷ Mariański 2000, 73-74.

aceste domenii. Din aceeași perspectivă, este util ca reprezentanții Bisericii să reflecteze asupra oportunității creării unor structuri proprii ale Bisericii (școli, spitale, diverse forme de asistență socială) sau implicării unor laici bine pregătiți în structurile publice. Este evident faptul că angajarea publică nu poate să fie lăsată exclusiv în seama clericilor și încă mai puțin a ierarhiei; în acest domeniu, laicii trebuie să se implice în chip privilegiat. Pentru aceasta este nevoie, pe de o parte, de o formare adecvată și, pe de altă parte, de structuri bine organizate prin care aceștia să poată acționa în societate în numele Bisericii. Aceasta trebuie să prezinte deschis valorile credinței, inclusiv dimensiunea escatologică, cu mențiunea posibilității pregustării ei. Biserica trebuie să se preocupe azi mai mult ca oricând de dimensiunea solidarității, dar nu pentru că este o modă a momentului, ci pentru că, pe de o parte, reprezintă o nevoie reală și, pe de altă parte, pentru că dimensiunea carității îi este constitutivă. Un alt aspect de luat în seamă în pastorația actuală este acela al faptului că omul de astăzi are nevoie să fie implicat în deciziile care îl privesc; prin urmare, hotărârile nu trebuie luate doar de către clerici, ci și cu colaborarea laicilor. Pentru aceasta, teologia însăși se cere dezvoltată, spre binele Bisericii și al societății deopotrivă. Evident și pentru aceasta este nevoie de structuri bine organizate și, pentru ca teologia să-și îndeplinească cât mai bine sarcina, este necesar ca ea să colaboreze cu cât mai multe alte discipline. Nu este de neglijat din această perspectivă importanța învățământului teologic și necesara colaborare cu episcopul locului în acest sens. Pentru a-și putea îndeplini misiunea socială într-o lume a imaginii, Biserica nu poate și nu trebuie să neglijeze prezența sa în domeniul televiziunii și internetului. Este imperios necesar ca Biserica să evalueze categoriile celor cărora li se adresează pe această cale și să își adapteze în consecință transmiterea mesajului, respectiv să promoveze în domeniile comunicării în masă, culturii și artei laici angajați și bine formați¹⁸.

Locuri adecvate

Căci, o altă provocare a perioadei postcomuniste, foarte urgentă, este aceea a găsirii mijloacelor și locurilor adecvate pentru transmiterea credinței. Dat fiind faptul că regimul comunist a pus monopol pe sistemul de educație și mijloacele de informare în masă și că acestea se vor astăzi cel puțin neutre în raport cu viziunea religioasă asupra existenței (dacă nu contrare acesteia, implicit sau explicit), Biserica se vede silită să găsească modalitățile adecvate de transmitere a credinței; deocamdată, în România sistemul de învățământ mai prevede posibilitatea educației la credință a copiilor în școli. Pe de o parte însă, din rațiuni economice, minoritățile religioase sunt mai puțin favorizate în acest sens, iar, pe de altă parte, ceea ce li se transmite copiilor la ora de religie este adesea combătut în cadrul altor materii, deși, desigur, chestiunea nu se poate generaliza. La fel, o parte din mass-media are în România rubrici legate de religie și viața cultelor, dar, de regulă, privilegiază subiectele de scandal din acest domeniu. Este evident că Biserica trebuie să-și reînnoiască mereu discursul și să se ferească să devină pricină de scandal, dar societatea poate să vădească la rândul ei deschidere față de Biserică. În plus, Biserica nu ar trebui să se teamă de nou, integrându-se în cultura

¹⁸ Zulehner 2000, 147-149.

SFIDĂRI PENTRU CREDINȚĂ, TEOLOGIE ȘI ÎNVĂȚĂMÂNTUL TEOLOGIC ÎN CONTEXTUL POSTCOMUNIST

actuală și integrându-și-o. Din această perspectivă, o altă sfidare pentru țara noastră este pregătirea preoților; chiar dacă, și datorită restricțiilor impuse de regimul trecut, numărul vocațiilor este ridicat în prezent (ceea ce este un semn bun), este de luat în seamă faptul că preoții de azi se confruntă cu o situație cu totul nouă în raport cu trecutul. În perioada comunistă creștinilor nu le-au fost întotdeauna accesibile studiile superioare; mai cu seamă învățământul teologic a avut mult de suferit. Nu este de mirare că astăzi preoții sunt în majoritate insuficient formați pentru a face față noilor provocări ale societății; faptul este valabil și pentru creștinii laici (de orice confesiune): în mare parte, aceștia sunt incapabili să-și justifice rațional convingerile religioase și să transmită în mod convingător celorlalți motivele adeziunii lor la credință. Spre deosebire de confrății lor din perioada comunistă, preoții de azi trebuie să fie apti să formeze credincioși responsabili și pregătiți pentru mărturisirea publică a credinței, colaborând în misiunea lor cu laicii și persoanele consacrate. Cu certitudine, dialogul cu lumea profană este una dintre sarcinile cele mai dificile ale Bisericii din România (și Europa centrală și de est în general), cu atât mai mult cu cât pentru acesta ea nu are modele nici în situația dinaintea perioadei comuniste, nici în aceasta (ambele fiind net diferite de starea actuală a lucrurilor). Mă tem că preoții și episcopii din România (ca din alte țări esteuropene) nu prea sunt pregătiți pentru noua situație a credinței. Anii comunismului au creat câteva generații de preoți izolați, iar preoții sunt în continuare formați în medii destul de închise (seminarii în cazul Bisericii catolice, acceptând sau nu colaborarea cu universitățile civile, respectiv facultățile de teologie în cazul celei ortodoxe) față de viața comunității civile și a celei bisericești chiar. În fapt, tinerii seminariști/ teologi doar arar își desfășoară viața și în afara acestui mediu de studiu, căutând să se implice în diverse asociații de tineret (confesionale sau nu, cuprinzând persoane care nu provin strict din mediul lor), în diverse inițiative civice sau diecezane. Mai mult, adesea nu se preocupă să crească din punct de vedere uman sau pur și simplu să împărtășească preocupările celor de vârsta lor. Este greu de crezut că în aceste condiții ei vor fi capabili în activitatea viitoare să se apropie de semenii, să înțeleagă problemele specifice fiecărei vârste și să-și împlinească vocația de a construi comunitatea. Este necesar astfel ca, deja din cursul formării, aspiranții la preoție să se deschidă spre cooperarea cu semenii și spre toate problemele societății. Preotul va fi apoi acela care în sânul comunității va încerca să-și formeze colaboratori pentru activitatea pastorală; de unul singur nu va putea întreține viața comunității și nici nu o va putea dezvolta, mergând spre cei îndepărtați. Între noile provocări pastorale determinate de situația actuală a credinței se numără necesitatea responsabilizării laicilor. În timpul comunismului, laicii au avut un rol esențial în perpetuarea credinței; în anumite cazuri, ei au putut să o păstreze și transmite mai pură decât clericii înșiși (fie pentru că aceștia erau persecutați, fie pentru că erau corupți). Situația nu este mult diferită în contextul pluralist actual (deși cu alte nuanțe), dat fiind faptul că mărturia directă a laicilor creștini este mai ușor acceptată de către cei care nu cunosc credința decât aceea a clericilor (cărora de altminteri accesul spre nepracticanți nu le este foarte ușor, în pofida necesității înmulțirii și diversificării inițiativelor în favoarea acestora). Pe de o parte, chiar dacă, în calitate de laici creștini, ne simțim minoritari și depășiți de

situație, nu este cazul să cădem în pasivism și nici conservatorism. Pe de altă parte, Biserica însăși trebuie să îi ajute pe laici să devină copărtași la mărturisirea credinței, la diversele activități și decizii din sfera Bisericii. Deși există riscul ca laicii implicați să absolutizeze propria lor acțiune și să manifeste rebeliune față de cler sau ierarhie, entuziasmul lor un trebuie respins de clerici, ci fructificat spre binele comunității. Se cere găsit aici, ca în atâtea situații, justul echilibru între diversele sarcini, evitându-se absolutizarea misiunii laicului, dar și clericalismul. Este clar totuși că în România încă preoții sunt considerați superiori laicilor și rolul acestora din urmă, indiferent cât de mult ar dori sau ar fi capabili să se implice în viața Bisericii, este neglijat. Din această perspectivă, este îngrijorătoare soarta învățământului teologic în numeroase țări din Europa centrală și de est. Adesea, predarea diverselor materii teologice în sistemul universitar (dar constatarea este valabilă și pentru seminariile liceale și chiar pentru predarea religiei în școli) este încredințată unor preoți care nu de puține ori au și alte sarcini în dieceză. Este greu de imaginat că, fie și cu eforturi considerabile, aceștia reușesc să crească din punct de vedere academic/ profesional (îndeplinindu-și toate sarcinile): lipsa activității științifice și a schimbului de idei, datorate la rândul-le lipsei de timp, nu doar că îi plafonează, dar antrenează deopotrivă perpetuarea lipsei literaturii teologice românești ca și lipsa de pregătire a noilor clerici și a creștinilor în genere. Laicii sunt mai puțin prezenți în seminarii, facultăți, institute teologice și nu arareori se întâmplă ca în studenți să fie cultivată ideea oportunității predării cutărei materii teologice de către un preot. Ierarhia nu privește de altfel în genere cu ochi buni încadrarea studiilor teologice în sistemul universitar de Stat, decât cel mult în vederea formării laicilor; în fapt, în Biserica catolică din România s-au menținut în bună măsură și pentru multă vreme institutele teologice diecezane și, acolo unde s-a realizat încadrarea specializărilor pastorale în sistemul universitar civil, se mențin seminariile și totodată este manifest regretul asupra acestui pas. Dincolo de inerentele limite ale sistemului de învățământ de Stat (între care posibila laicizare a studenților), este vorba totuși despre autoizolare și lipsă de deschidere față de societate. Învățământul teologic constituie una dintre prioritățile Bisericilor din estul Europei în general, din România inclusiv, fapt nu întotdeauna conștientizat. A-i acorda atenția cuvenită ar însemna a da o șansă Bisericii în încercarea sa de a ieși din marginalizarea culturală în care se află, a facilita dialogul cu categoriile sociale instruite și cu tinerii, a aduce contribuția specifică la progresul societății¹⁹.

Un domeniu în care Biserica ar trebui să activeze în chip privilegiat în sensul evanghelizării culturii este cel al învățământului; instituțiile de învățământ confesional aduc un aport esențial în promovarea valorilor credinței și buna lor funcționare juridică trebuie susținută de structurile civile. Dar implicarea creștinilor în domeniul învățământului public este deopotrivă esențială. În ambele cazuri este vorba de transmiterea unui patrimoniu cultural din care tradiția creștină face parte. Domeniul învățământului trebuie să se bucure de o grijă pastorală deosebită²⁰.

¹⁹ Tomka 2000, 90-91; Kersevan 2000, 99; Mitrofan 2006, 103-110.

²⁰ Poupard 2003, 130-133; EE, 58-60.

Probleme punctuale

Mă opresc în cele ce urmează asupra câtorva probleme ale învățământului teologic greco-catolic, așa cum le-au subliniat anumite persoane implicate în acest domeniu. Chiar dacă o parte din afirmații se referă explicit la structurile educaționale ale confesiunii căreia îi aparțin, ele se pot vădi valabile și pentru structurile altor Biserici. La nivel național, învățământul teologic (în general) se confruntă cu problema globală a învățământului românesc, și anume superficialitatea. S-au creat mult prea multe instituții cu profil teologic, neținându-se cont de calitatea absolvenților. Mai mult, este trist că în organizarea învățământului nu se ia seama la binele adevărat al Bisericii. Adesea în acest domeniu se manifestă cele mai diverse interese și se caută soluții pe termen scurt și valabile doar într-un cadru dat. Problema este mai serioasă decât s-ar putea crede la o primă abordare, dat fiind că deja clerul și laicii angajați în catehizare sunt destul de slab pregătiți: această criză nu se oprește aici, calitatea absolvenților având influență în generațiile următoare, întrucât preoții și profesorii de religie sunt formatori pentru tineri și nu doar²¹.

În perioada postdecembristă una din dificultăți este pentru învățământul teologic greco-catolic lipsa de experiență (la nivel de dascăli și formatori); dificultățile inerente reînceputului se leagă de carențele pregătirii cadrelor și lipsa de continuitate în timp a formelor de învățământ organizat. O carență a formării provine și din lipsa de îndrumători spirituali înțelepți, adevărați duhovnici. Aspectul fragmentării învățământului teologic este o altă chestiune de pus în discuție: existența a patru seminarii și facultăți în Biserica noastră implică diverse dificultăți organizatorice, de ordin financiar inclusiv, dar, desigur, și aspecte pozitive, care țin de dreptul fiecărui episcop de a-și forma clerul și credincioșii laici. Fragmentarea este posibil de subliniat și sub aspectul lipsei de continuitate la nivel de formatori sau planuri de învățământ²².

Există voci care afirmă inoportunitatea integrării învățământului teologic în sistemul public de învățământ; totuși aceasta este firească, dat fiind modelul învățământului românesc. Desigur, dubla subordonare a acestui domeniu față de sistemul de Stat și conducerea Bisericii face posibilă orice intervenție a ierarhiei în sensul organizării. Dincolo de aceasta, deschiderea față de mediul civil este mai mult decât oportună; mai degrabă decât un mediu de formare semi-monastic, învățământul teologic (v. mai ales pastoral) trebuie să vizeze formarea tinerilor la viața comunității, faptul de a nu fi izolați de realitate în cursul instruirii fiindu-le de mai mare folos în activitatea ulterioară decât închiderea. Integrarea în mediul mai larg studentesc este o provocare pentru creșterea intelectuală și general umană a viitorilor preoți (și laici angajați), care îi va ajuta mai târziu să nu-și absolutizeze misiunea și statutul și să fie

²¹ AI Ruscu; AI laică; AI Bozântan.

²² AI Tat; AI Bot; AI Bozântan; AI laică.

deschiși în raport cu ceilalți. O altfel de formare ar duce până la urmă la autoizolarea clerului și Bisericii în genere²³.

Din această perspectivă se poate deopotrivă discuta asupra oportunității vieții de seminar pentru formarea viitorilor preoți. Viața de seminar ca atare nu este, în accepțiunea actualului rector al seminarului din Cluj o închidere față de lume, cu toate că acesta trebuie să constituie un loc protejat, în care tinerii care se pregătesc să devină preoți să aibă condițiile necesare pentru a putea să asculte glasul lui Dumnezeu (din această perspectivă, în raport cu situația anilor trecuți, colaborarea cu sistemul de învățământ de Stat pentru formarea propriu-zis intelectuală asigură tocmai o deschidere). Desigur, ea presupune avantaje și dezavantaje. Între avantaje se numără deschiderea față de societate, motivația de a crește calitatea învățământului, de a deveni mai realiști. Există însă riscul contaminării cu activismul societății. Alte dezavantaje privesc programul spiritual, mult redus de condițiile de colaborare a specializării pastorale cu alte secții, deja sub aspectul orarului. În tot cazul, universitatea propune standarde serioase, care favorizează creșterea nivelului studiilor²⁴. Iată ce crede sub acest aspect și unul dintre dascălii facultății... Deși vocația este un aspect esențial al preoției, cei chemați la această slujire au nevoie de antrenament, în sensul dobândirii unei discipline și autodiscipline pe care mai târziu să le știe transmite altora; din această perspectivă, rolul vieții de seminar este esențial. Ideea este ca această perioadă de formare să nu se confunde cu o viață de penitenciar. Faptul că studenții o percep uneori ca atare se poate datora lipsei constrângerilor de până în momentul intrării în seminar, dar și unor vicii în formare (este foarte important, aici, ca în orice moment al formării, tinerilor să li se explice rațiunile anumitor prevederi și practici). Esențial ar fi ca seminarul să vizeze mai puțin disciplinarea candidaților la preoție și mai degrabă inițierea lor în autodisciplină. Doar aceasta este eficientă mai târziu, în absența constrângerilor din partea formatorilor.²⁵ În viața de seminar este prin urmare deosebit de importantă libertatea, pornindu-se de la ideea chemării și responsabilității tinerilor de a se forma pentru misiune. Aceasta se cere menținută și în contextul în care vreunul dintre studenți simte că nu este la locul lui și vrea să o ia pe altă cale²⁶.

Căci între dificultățile învățământului teologic (v. pastoral) se poate semna chestiunea chemării. Chiar dacă aceasta este un mister, nu avem de-a face în mod evident întotdeauna cu vocații veridice, suficient de puternice. Pentru cei implicați în învățământul pastoral, felul în care se raportează la cei care nu vădesc o vocație suficient de profundă constituie o serioasă problemă de discernământ; a respinge candidații pe acest criteriu ar determina scăderea numărului preoților, a-i accepta

²³ O dificultate similară se constată în accepțiunea spiritelor tradiționaliste și în cazul transformării liceului teologic (tradițional destinat exclusiv băieților) în liceu mixt, dar – după părerea mea – și în ideea de a se concentra la Blaj studiile teologice (pastorale cel puțin), ceea ce ar echivala cu o întoarcere în trecut: chiar dacă Blajul este un simbol pentru comunitatea greco-catolică, nu mai are azi perspective de oraș universitar. AI Bozântan; AI Tat.

²⁴ AI Bot.

²⁵ AI Ruscu.

²⁶ AI Bozântan; AI laică.

SFIDĂRI PENTRU CREDINȚĂ, TEOLOGIE ȘI ÎNVĂȚĂMÂNTUL TEOLOGIC ÎN CONTEXTUL POSTCOMUNIST

presupune alte riscuri. Se impune probabil însă, atât în Biserica ortodoxă, cât și în cea greco-catolică revizuirea sistemului de admitere în învățământul teologic (mai ales pastoral), în acesta trebuind să primeze vocația²⁷.

Unele persoane implicate în sistemul de învățământ teologic apreciază că în Biserica greco-catolică educația nu este considerată o prioritate. Conducerea Bisericii neglijează acest aspect, ca și studenții însșiși; dacă este necesar să termine facultatea pentru a deveni preoți, cateheți etc. studenții se conformează, dar, ulterior, nu se preocupă de creșterea lor continuă. Ierarhia se mulțumește că există o formă de învățământ, dar nu tratează această dimensiune ca pe una fundamentală, demnă de solitudine. De aici reținerile manifeste la reprezentanții Bisericii în privința colaborării cu sistemul de Stat. Cu toate că acesta are limitele sale, totuși mai menține anumite standarde; reprezentanții Bisericii le percep adesea ca pe niște limite, și reacționează adesea cu intoleranță, simțindu-se în nesiguranță. Este cu certitudine mai ușor să imputăm unei structuri că ne limitează autonomia decât să facem efortul de a ne ridica la standardele impuse de aceasta sau acela de a crea altele mai serioase (cum se întâmplă în cazul multor universități catolice occidentale). Adesea, ierarhia se teme că dorința celor implicați în sistemul de învățământ teologic de a colabora mai strâns cu ea se reduce la aspectul financiar; în fapt, încadrarea în sistemul de Stat asigură o anumită finanțare și de la ierarhie se așteaptă mai degrabă un sprijin spiritual. În cazul Bisericii greco-catolice înțelegerea acestei priorități este stringentă și pentru că statutul nostru de minoritate confesională nu ne permite formarea unor absolvenți cu o calitate îndoielnică: dacă nu ne impunem prin cantitate, măcar calitatea ar trebui să fie luată în seamă în mod prioritar (ca întotdeauna de-a lungul istoriei Bisericii române unite). Preocuparea pentru învățământ este în fond o investiție în viitorul Bisericii înseși. Este cert că, dincolo de dificultăți, există totuși eforturi apreciable pentru buna organizare a acestui domeniu, atât de important pentru viața Bisericii²⁸.

Chemarea teologiei de a fi în centrul lucrurilor. În chip de concluzii

Prea adesea credincioșii care ar putea vorbi despre credință, despre Dumnezeu nu o fac (sau nu în mod adecvat) decât în situații de criză, ca și cum acestea ar veni doar ca ultimă soluție, după ce toate celelalte au fost epuizate. Deoarece Cuvântul lui Dumnezeu s-a întrupat în istorie, într-o lume concretă, revelația fiind transmisă în limbaj uman, mesajul creștin trebuie să continue să se întrupeze în mediul concret, urmând specificul timpului; altminteri, fără această reînnoire, cuvântul nu mai vorbește oamenilor, rămâne mut. Pentru această adaptare este nevoie însă de asumarea condițiilor lumii concrete, cu aspectele ei pozitive și limitele sale. Aceasta este sarcina teologiei, care însoțește cu luciditate credința în toate încercările sale, înzestrată fiind totodată cu speranța de a le depăși. Locul teologiei este în centrul lucrurilor (în piața mare, acolo unde în satele și orașele de odinioară se afla atât lăcașul de cult, cât și

²⁷ AC Săsărman; AI Bot; AI Țuțuraș.

²⁸ „Educația, formarea... sunt lucruri cu bătaie lungă – nu comportă interes. Aici nu contează decât cum încheiem acoperișul bisericii, ce facem cu salariile, ce mâncăm azi?” AC Capan; AI Ruscu.

târgul), fiind chemată să facă legătura dintre realitățile actuale și cuvântul lui Dumnezeu. Dacă teologia actuală nu se înrădăcește în aceste două realități, nu poate fi decât o steapă reluare a lucrurilor deja spuse, o disciplină decadentă. Se cuvine să urmăm și azi îndemnul petrin privitor la justificarea speranței care ne animă credința: „Ci pe Domnul, pe Cristos, să-l sfințiți în inimile voastre și să fiți gata totdeauna să răspundeți oricui vă cere socoteală despre nădejdea voastră” (1Pt 3,15). În acest sens este necesară reînnoirea apologeticii, fără de care nu se poate fundamenta nicio activitate misionară. Aceasta va fi reală, o vădește experiența, doar în măsura în care ține seama de realitățile timpului: prea adesea oamenii sunt lipsiți de încredere în mesajul creștin tocmai din pricina faptului că principiile și metodele după care acesta le este transmis sunt adaptate mai degrabă situației din trecut. Nu înseamnă totuși că, din pricina acestor eșecuri, este necesar să se renunțe pur și simplu la apologetică, ci doar că este de trebuință ca ea să înglobeze problemele și speranțele contemporanilor noștri. Adevărații teologi sunt aceia care trăiesc, se aruncă în luptă, se jertfesc, nu aceia care doar citesc, argumentează, speculează, și aceasta zi de zi, întrucât apologetica de azi, oricât de potrivită timpului, poate să nu mai corespundă vremii de mâine²⁹.

Geoff Kimber vorbește (în contextul protestant, este adevărat, dar ideile sale sunt aplicabile și la alte Biserici) despre trei posibile căi de evitare a secularismului. Astfel, cea dintâi ar fi izolarea creștinilor în lumea lor. Frica de contaminare cu „bolile” lumii din afară îi poate face pe creștini să se izoleze cu totul, până la a refuza, în cazuri extreme, orice contact cu aceasta (în mediul de afaceri, în domeniul instruirii, al mass-media etc.). Chiar fără astfel de manifestări extreme, o astfel de atitudine implică teama de confruntare cu lumea, poate din perspectiva nevalorizării realităților temporale și a unei excesive accentuări a valorilor escatologice. O altă posibilă atitudine este rezistența răbdătoare. Unii creștini și mai cu seamă persoanele implicate în viața Bisericii pot considera că lumea a trecut mereu prin etape de apropiere și îndepărtare de credință, urmând ca lucrurile să se rezolve și acum de la sine. Ideea că ar fi de ajuns pentru aceasta să ne ferim de realitățile actuale nu este însă mai constructivă decât atitudinea de închidere radicală descrisă mai sus: tot nu înfruntăm astfel provocările. Faptul că le întoarcem spatele nu rezolvă problemele, oricât de mult am crede în inerție. O credință diluată, nesuștinută nu poate să se întărească, oricât de mult i-am credita pe oameni sau conformismul. În fine, o altă posibilă atitudine pentru a scăpa de secularizare este aceea a elaborării unor „teologii confortabile”, care să transmită oamenilor ceea ce vor să audă: bogaților bunăoară că averea este neapărat semn al binecuvântării divine, celor insatisfăcuți de condiția lor că rugăciunea le-o va schimba după așteptări etc. O altă manifestare a acestei atitudini este aceea de a răspunde în Biserică tuturor nevoilor sensibilității oamenilor, chiar dacă nu sunt conforme cu doctrina sau tradiția Bisericii, numai pentru a-i momi să mai vină. Sigur, dincolo de necesitatea unei continue adaptări a mesajului creștin în funcție de contextul cultural în care îl vestim, nu este necesar să ne confundăm misiunea cu mentalitatea mercantilistă.

²⁹ Forte 2003, 43-45.47-48.

SFIDĂRI PENTRU CREDINȚĂ, TEOLOGIE ȘI ÎNVĂȚĂMÂNTUL TEOLOGIC ÎN
CONTEXTUL POSTCOMUNIST

Oricât de contradictoriu ar putea să pară, printr-o astfel de atitudine nu facem decât să accentuăm prăpastia dintre societate și Biserică³⁰.

În afară de această atitudine de evitare a secularizării, Biserica poate opta în viziunea lui Geoff Kimber pentru o adaptare excesivă, adică pentru a se seculariza ea însăși. Poate face acest lucru susținând spiritualitatea în vogă, pornind de la principiul că, fie și diluată, aceasta este mai bună decât secularizarea. Sigur, în acest fel oamenii sunt încurajați să se adreseze Bisericii în problemele lor și aceasta îi susține, dar există și riscul subiectivității și al rabatului de la doctrină și morală. Ideea că trebuie să epurăm credința de toate elementele ce nu mai sunt credibile astăzi pentru a-i face pe oameni să rămână în sânul Bisericii nu este foarte constructivă: desigur, elementele mitice trebuie vădite ca atare, dar de aici și până la a nega misterele fundamentale ale credinței, cum ar fi bunăoară învierea este o cale lungă. O altă tendință în acest pact cu secularizarea este, după Geoff Kimber, excesiva accentuare a activității sociale a Bisericii, în detrimentul transmiterii credinței și moralei. Desigur, aceasta nu înseamnă că dimensiunea caritabilă a credinței nu este esențială și că nu rămâne o cale privilegiată a vestirii Evangheliei³¹.

În fine, Geoff Kimber apreciază că există patru posibile căi de a înfrunta secularizarea. Una dintre ele este conservatorismul, concretizat în perpetuarea credinței și practicii tradiționale, fără izolare și fără pact cu lumea. Exemplul unei astfel de atitudini este, în opinia lui Kimber papa Ioan Paul al II-lea, care a reafirmat cu tărie valorile credinței tradiționale, impregnând totodată Bisericii catolice un spirit novator (adaptarea limbajului liturgic, întărirea activității sociale), fără ca aceasta să însemne că nu s-a exprimat profetic și consecvent în probleme foarte acute. O altă posibilă tentație în încercarea de contracarare a secularizării ar fi pactul cu Statul spre a-i obține susținerea. Aceasta se întâmplă mai cu seamă în cazul Bisericilor majoritare. Aceasta este o tendință pe care Biserica a avut-o de mai multe ori de-a lungul istoriei, fără ca aceasta să o legitimizeze totuși. Dezvoltarea ecumenismului este o altă posibilă cale de luptă cu secularizarea; deși efortul spre unitate al Bisericilor poate fi o mărturie puternică pentru cei descreștinați, totuși mișcarea ecumenică nu s-a vădit foarte eficientă sub aspectul construirii unității: există desigur roade vizibile însă. La celălalt pol, mișcarea carismatică, percepend cărențele Bisericilor tradiționale, a încercat reînnoirea la sursele credinței adesea prin noi diviziuni în sânul acestora. Deși unele dintre noile grupări s-au vădit ineficiente și imature, căutarea lucrării Spiritului a reînnoit anumite comunități. Cea mai serioasă alternativă pare a fi în acest context noua evanghelizare, recunoașterea faptului că situația credinței s-a schimbat radical (nu mai este realist să presupunem că valorile creștine se perpetuează de la sine), și că experiențele de credință și cateheza trebuie în consecință reînnoite. Este cazul să ieșim din structurile tradiționaliste și să găsim noi căi de comunicare a mesajului creștin în situația foarte concretă a lumii noastre. Aceasta înseamnă deopotrivă conștientizarea esenței creștinismului, dar și a complexității realității. Este necesar să mergem înainte,

³⁰ Kimber 2005, 513-517.

³¹ Kimber 2005, 517-520.

încredințați de adevărul făgăduințelor lui Cristos cu privire la dăinuirea Bisericii, dar și conștienți de propriile îndatoriri³².

Prescurtări și bibliografie

AC Capan³³: Chestionar Radu Capan, consultor media în cadrul Episcopiei greco-catolice de Cluj-Gherla, editor al unor site-uri catolice

AC Sabo: Chestionar Viorica Sabo, coordonatoare a Biroului de presă al Episcopiei greco-catolice de Cluj-Gherla

AC Sas: Chestionar Titus Sas, preot greco-catolic coordonator al Departamentului pentru familie al Episcopiei greco-catolice de Cluj-Gherla

AC Săsărman: Chestionar Florin Săsărman, redactor radio Cluj, interpret muzică folk

AC Zetea: Chestionar Vinicius Zetea, economist

AI Bot: Interviu Călin Bot, preot greco-catolic, rector al seminarului teologic greco-catolic Cluj

AI Bozântan: Interviu Remus Florin Bozântan, preot greco-catolic, cadru didactic la Facultatea de teologie greco-catolică, consilier al Episcopiei de Cluj-Gherla pe probleme de învățământ

AI laică: Interviu laică; solicită anonimatul

AI Lăpuște: Interviu Ovidiu Lăpuște, paroh al comunității greco-catolice Mănăstur Vest (Cluj-Napoca)

AI Pesteșean: Interviu Gabriela Pesteșean, membră a Ordinului surorilor sf. Iosif al apariției, fostă catehetă parohia greco-catolică Mănăstur Vest (Cluj-Napoca)

AI Ruscu: Interviu Dan Ruscu, cadru didactic la Facultatea de teologie greco-catolică

AI Sr. baziliană: Interviu soră a Ordinului sfântului Vasile; solicită anonimatul

AI Tat: Interviu Alin Tat, cadru didactic la Facultatea de teologie greco-catolică, departamentul Cluj, responsabil AGRU

AI Țuțuraș: Interviu Daniel Marian Țuțuraș, ieromonah bazilian

EE: Ioan Paul al II-lea, *Ecclesia in Europa*. Exortatie apostolică postsinodală despre Isus Cristos, viu în Biserica sa, izvor de speranță pentru Europa, <http://www.catholica.ro/documente/index3.asp?id=326>

Forte 2003: B. Forte, Un'apologetica e una teologia fondamentale rinnovate per il dialogo con i non credenti, *Religioni e sette nel mondo 2* (2003-2004). *Fede cristiana, non credenza e indifferenza religiosa*, 43-48

Fragment: Fragment din raportul Inima lui Dumnezeu bate pentru România, http://www.oci.ro/Church_Planting/Reports/biserici_relevante.htm

Franz 2000: A. Franz, Montée de l'athéisme, *Concilium* 286 (2000), 45-53

Ioan Paul al II-lea 1995: Ioan Paul al II-lea, *Să trecem pragul speranței*, Humanitas, București 1995

³² Kimber 2005, 520-525.

³³ Chestionarele și interviurile sunt integral publicate în anexa lucrării *România, o oază a credinței într-o lume indiferentă?*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2007.

SFIDĂRI PENTRU CREDINȚĂ, TEOLOGIE ȘI ÎNVĂȚĂMÂNTUL TEOLOGIC ÎN
CONTEXTUL POSTCOMUNIST

- Ioan Paul al II-lea 2005: Ioan Paul al II-lea, *Memorie și identitate*, RAO 2005
- Jiménez Ortiz 1995: A. Jiménez Ortiz, *Un mondo senza fede*, ELLE DI CI, Leumann (Torino) 1995
- Kersevan 2000: M. Kersevan, L'ambivalence du postsocialisme. La situation religieuse au regard des non-croyants, *Concilium* 286 (2000), 93-100
- Kimber 2005: G. Kimber, Răspunsurile Bisericii la secularizare – fiind „în” lume, dar nu „din” lume, *Omul de cultură în fața descreștinării. Simpozion internațional Alba Iulia 13-15 mai 2005*, Reîntregirea, Alba Iulia 2005, 511-525
- La fede: *La fede e l'ateismo nel mondo. Indagine del pontificio Consiglio per il dialogo con i non credenti*, Edizioni Piemme, Piemme 1989
- Lukács 2000: L. Lukács, Religion et médias, *Concilium* 286 (2000), 121-130.
- Luxmoore 2000: J. Luxmoore, Établir encore des ponts. L'Église d'Europe orientale dans l'Église mondiale, *Concilium* 286 (2000), 131-140
- Mariański 2000: J. Mariański, La pastorale face au choc de la modernisation, *Concilium* 286 (2000), 67-77
- Máté-Tóth 2000: A. Máté-Tóth, Une théologie du „deuxième monde”?, *Concilium* 286 (2000), 35-44
- Mitrofan 2006: I. Mitrofan, Possibile strategia per la riorganizzazione dell'insegnamento teologico nella Chiesa romana unita con Roma, greco-cattolica, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai theologia catholica* 1 (2006), 103-110.
- Potocnik 2000: V. Potocnik, Les prêtres et les communautés religieuses, *Concilium* 286 (2000), 111-119
- Poupard 2003: P. Poupard, Dov'è il tuo Dio? La fede cristiana di fronte alla sfida dell'indifferenza religiosa, *Religioni e sette nel mondo* 2 (2003-2004). *Fede cristiana, non credenza e indifferenza religiosa*, 100-153
- Teoctist: Teoctist, Visita del patriarca della Chiesa ortodossa romana (Vatican, 12.10.2002). Discorso, http://www.vatican.va/latest/documents/teoctist_spe_20021012_it.html
- Tomka – Zulehner 2000: M. Tomka – P.M. Zulehner, Éditorial, *Concilium* 286 (2000), 9-13
- Tomka 2000: M. Tomka, La marginalisation des chrétiens en Europe centrale et de l'est, *Concilium* 286 (2000), 79-91
- Zulehner 2000: P.M. Zulehner, Rencontres entre l'Est et l'Ouest dans le renouvellement de la pastorale, *Concilium* 286 (2000), 141-150

SIMONA ȘTEFANA ZETEA

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

FRANCESCO PAOLO RIZZO, *SICILIA CRISTIANA DAL I AL V SECOLO*, GIORGIO BRETSCHEIDER EDITORE, ROMA 2005-2006, p. 265 (vol. I), 268 (vol. II, tomo 1), 371 (vol. II, tomo 2)

Sicilia cristiana di F.P. Rizzo è un'opera di grande spessore suddivisa in due volumi. Il secondo volume costa di due tomi.

Il primo volume è suddiviso in sette capitoli preceduti da una prefazione e seguiti da un'appendice. Nella prefazione (p. IX-XII), l'autore evidenzia come la trattazione dell'antico cristianesimo siciliano non possa prescindere dal considerare la coeva realtà storica. Gli studi critici che si sono succeduti nel corso dei secoli hanno contribuito a chiarire non poche zone oscure dell'ampia problematica, abbandonando man mano la prospettiva unidimensionale della letteratura di tenore apologetico. Lo studioso, pertanto, intende presentare nella prima parte del suo lavoro un percorso critico il quale „vuol essere più che una carrellata storiografica, un tentativo di cogliere nel concatenarsi stesso delle ricerche, le connessioni esistenti fra i vari aspetti del cristianesimo siciliano” (p. IX). Il posto principale della trattazione è comunque occupato dall'analisi delle fonti letterarie, con particolare attenzione verso la storicità dei dati tramandati. Non è sufficiente „epurare” il materiale agiografico dalle sovrastrutture frutto della posteriore

tradizione. E' necessario ricollocare il santo nel suo ambiente storico cogliendone lo spirito del tempo in cui si dispiegò la sua esperienza vitale. Rizzo esprime la consapevolezza della parzialità della sua ricerca. Il primo necessario limite è quello temporale, il quale tuttavia non è arbitrario. Già nei primi decenni del VI secolo è infatti possibile rintracciare segni inequivocabili dell'inizio di un processo di deoccidentalizzazione della Sicilia che „consentono di riconoscere in quegli inizi del VI secolo quasi una piattaforma dell'età bizantina” (p. XII).

Nel primo capitolo (p. 5-19) l'autore si occupa della letteratura critica apparsa tra seicento e inizi del novecento. Per quanto concerne la documentazione archeologica ed epigrafica bisognò attendere l'arrivo nell'isola di Paolo Orsi alla fine del XIX secolo; fino ad allora „il buio del sottosuolo protocristiano di Sicilia era stato diradato qua e là grazie alla tenue luce dell'interesse erudito” (p. 5), che comunque aveva prodotto qualche significativo seppur assai circoscritto risultato. Un'indagine di un certo rilievo riguardante gli archivi delle biblioteche fu portata avanti nella prima metà del seicento dal Gaetani, il quale raccolse quanto gli era stato

possibile rinvenire nelle *Vitae sanctorum sicularum* edite postume nel 1657. Tappe significative del percorso storiografico furono le opere del Pirri, del La Lumia e del Lancia di Brolo. Ma solo in concomitanza con l'attività dell'Orsi „l'interesse nei riguardi del primitivo cristianesimo siciliano si fece strada per gli studiosi di professione” (p. 11). Un tale interesse acquistò spessore ad opera di figure del calibro del Barreca, del de Cavalieri, del Delehay e di Giuseppe Agnello, grazie ai quali il campo del protocristianesimo isolano vedeva aprirsi nuovi e più fruttuosi percorsi di indagine. Non vi erano però ancora le condizioni perché potesse vedere la luce un'opera di sintesi storiografica. In tale direzione si mossero alcuni autori, seppur „entro l'ambito di aspetti parziali del fenomeno cristiano” (p. 16).

Il secondo capitolo (p. 21-34) è consacrato agli anni che vanno dal 1935 al 1962. Nel periodo che giunge fino alla conclusione del secondo conflitto mondiale non vi furono ritrovamenti archeologici di rilievo. Per quanto riguarda l'epigrafia, invece, grande importanza la rivestirono gli studi del Ferrua, il quale affrontò due fondamentali questioni; quella cronologica e quella metodologica. Le sollecitazioni offerte dall'insigne epigrafista non mancarono di produrre frutti anche nel campo degli studi paleocristiani. Appaiono così sulla scena studiosi del livello del Bernabò Brea, del Calderone, del Gentili, del Soraci, del Parlange e del Lavagnini. In questi anni anche l'attività archeologica manifestò segnali di

ripresa. Nel 1950 si celebrò il primo Congresso nazionale di archeologia cristiana nel corso del quale vennero comunicati i risultati di diverse attività di esplorazione e di scavo. La presenza cristiana sui luoghi oggetto di indagine veniva così data per certa almeno a partire dal V secolo. Dopo il Congresso furono intraprese numerose attività di scavo. Il risultato più importante fu quello concernente l'escavazione della cattedrale siracusana: „la serie degli illustri monumenti sembra essere stata inaugurata, già nel primo quarto del III secolo, dalle necropoli di S. Maria di Gesù e di S. Lucia” (p. 29). Il materiale epigrafico rinvenuto diveniva oggetto di indagine. Pure i testi agiografici non mancarono di suscitare interesse. L'attenzione maggiore venne rivolta a Lucia. Furono così edite le tre principali agiografie greche che la riguardavano. Anche il genere letterario dell'innografia non mancò di ricevere la giusta attenzione.

Il terzo capitolo (p. 35-70) è dedicato allo stato della ricerca fra il 1963 e il 1986. In questo periodo si assiste ad un ulteriore ampliamento delle conoscenze archeologiche. La Sicilia tardoantica si mostra così agli archeologi intrisa di cristianesimo. Una nuova sensibilità, scaturita dai molteplici apporti della ricerca, condusse gli studiosi a cercare di cogliere il rapporto esistente fra i siti rurali e le città. Il convegno tenutosi a Palermo nel 1986 venne dedicato nello specifico alla Panormo città imperiale; esso costituì un evento scientifico „di rottura rispetto alla secolare storiografia, tendente a marginalizzare

la storia della Panormo romana” (p. 44). Anche il patrimonio epigrafico si accresce. Prima dell’età costantiniana nelle epigrafi i cristiani non lasciarono alcun segno della loro fede. Perciò „quando i segni distintivi dell’epigrafia cristiana fecero la loro comparsa, qualcosa era davvero mutato nella vita delle rispettive comunità” (p. 47). Anche l’indagine filologico-letteraria fece qualche progresso. Vennero infatti presi in considerazione e studiati con maggiore dovizia alcune fonti letterarie. La discussione sorta „fece acquisire un postulato di fondo, quello della fedeltà al credo ufficiale che tenne normalmente i Siciliani lontani dalle effervescenti dispute dottrinali” (p. 50). Il campo agiografico venne esplorato con una consapevolezza sempre maggiore. Fu elaborato il concetto di „storicità relativa” sul fondamento del quale diversi studi si orientarono alla conoscenza delle concezioni religioso-ideologiche contenute nei racconti agiografici. Ma aldilà di tali ricerche mirate, lo studio della storia del cristianesimo siciliano intravedeva nuove possibilità di sviluppo grazie alle indicazioni scaturite da lavori sulle condizioni generali dell’isola. Dalla significativa mole di studi prodotti in questo periodo emergono alcuni elementi di rilievo. Innanzitutto più precise indicazioni cronologiche. In secondo luogo, un aspetto significativo per la rappresentazione dell’ambito socio-economico delle prime comunità fu la distinzione emersa fra cimiteri di comunità e cimiteri di diritto privato. Si rifletteva pure sulla centralità dell’isola nell’ambito mediterraneo.

Intanto le risultanze epigrafiche avevano dato origine „a contrastanti interpretazioni dei processi linguistici e culturali della Sicilia antica e tardo antica” (p. 68).

Nel quarto capitolo (p. 71-87) si discute intorno alle nuove prospettive di ricerca emergenti dai contributi presentati nei tre convegni i cui atti vennero pubblicati rispettivamente nel 1987, nel 1988 e nel 1991. Il primo si tenne a Caltanissetta nell’ottobre 1985, il secondo e il terzo si celebrarono a Catania, nel maggio 1986 l’uno, nell’ottobre 1989 l’altro. Durante la prima di queste iniziative convegnistiche venne messa in risalto l’inadeguatezza del disegno storico della Sicilia paleocristiana trasmessa dalla letteratura dei secoli XVII e XVIII. Emersero anche significative indicazioni di metodo. Particolare spazio venne dato all’analisi delle fonti. Un’altra importante pista di indagine fu quella riguardante la cristianizzazione delle campagne e il rapporto con le città. Venne discusso anche il problema della presenza degli ebrei in Sicilia, che fu affrontato attraverso l’analisi di testi letterari ed epigrafici. Il primo convegno catanese ebbe il merito di dare un solido fondamento alla disciplina agiografica, in special modo attraverso un dibattito sulla natura delle fonti. Particolare attenzione fu riservata alla diffusione del culto di santa Lucia e ai cicli agiografici concernenti l’origine apostolica delle principali chiese di Sicilia. Anche il tema monastico non mancò di ricevere la giusta attenzione. Infine nella seconda iniziativa convegnistica celebrata a Catania,

venne ripercorso „in chiave problematica e propositiva, l'intero arco storico del protocristianesimo siciliano” (p. 79); fu dato particolare rilievo alla geografia antropica dell'impero nel quadro delle riforme di Diocleziano. Fu posta attenzione anche al perdurare del paganesimo nell'isola e al ruolo assunto dalla Chiesa quando nuove condizioni socio-economiche nel IV secolo „posero la Sicilia in asse con Roma” (p. 80). Non mancò neppure una certa attenzione al fenomeno della crescente espansione del patrimonio terriero ecclesiastico. In questo convegno, grazie ad alcuni contributi, venne segnata „una tappa rilevante degli studi agiografici” attraverso la proposizione di „esempi di analisi testuali e chiavi di lettura inedite” (p. 86).

Il quinto capitolo (p. 89-110) è dedicato agli anni 1991-1997. Gli studi apparsi in questo periodo poterono giovare di significative opere di insieme pubblicate a ridosso degli anni novanta. Siffatti contributi, di taglio precipuamente storico, produssero l'effetto di spingere gli studiosi ad integrare con maggiore organicità il fenomeno cristiano isolano nel più ampio *milieu* mediterraneo. In tale panorama trovarono una loro collocazione nuovi dati archeologici ed epigrafici. Fu preso in considerazione anche il quadro del protocristianesimo delle città, dei centri urbani minori e delle campagne. Il problema del rapporto fra città e campagna affiorava pure sul versante della ricerca epigrafica e quindi in connessione con il fenomeno linguistico. Se da una parte si maturava l'idea di una

maggior resistenza del greco nelle zone rurali a fronte di una prevalente latinizzazione urbana, dall'altra si delineava sempre più l'opposizione tra parte occidentale latinofona e parte orientale grecofona. Un'opposizione che a causa dell'incisiva azione dei Vandali si sarebbe lentamente dissolta per fare spazio ad una maggiore „individualità” dell'aristocrazia e delle chiese locali, individualità comunque sviluppatasi in direzione di una mediazione tra romanità e grecità.

Agli anni 1998-2001 è consacrato il sesto capitolo (p. 111-136). In questo periodo emergono nuove esigenze di sintesi. Grazie alla archeologia e alla epigrafia affiora una realtà poliedrica, che la storiografia classica aveva quasi del tutto trascurato. I cento anni di studi sulla Sicilia paleocristiana, con cui si concludeva il secondo millennio, avevano assegnato un bagaglio di acquisizioni di notevole portata che aspettavano di essere ricomposte in un quadro omogeneo. Le prime avvisaglie di tale esigenza si ebbero nel IX Congresso palermitano, i cui contributi vennero elaborati „sul filo di un motivo conduttore, quello della mediterraneità della Sicilia imperiale” (p. 111). Lungo tale direzione andarono pure le successive iniziative convegnistiche. Nel contempo nuove evidenze archeologiche ed epigrafiche fornivano altri interessanti elementi per la formulazione di ampie panoramiche storico-critiche. L'ipotesi di una chiesa isolana tollerante nei confronti delle eresie si scontrava in vero con la realtà delle testimonianze, nonostante l'impossibilità di non

riconoscere „l'esistenza di situazioni problematiche in seno alla comunità dei credenti” (p. 121). Veniva riproposto in una prospettiva di sintesi anche il tema della progressiva cristianizzazione dell'isola. Ricerche significative fecero conoscere i percorsi di penetrazione del messaggio cristiano. Altri contribuirono „a confermare l'influsso che gli apporti esogeni avevano esercitato sui processi di acculturazione” (p. 126). Non mancò neppure un meditato approfondimento dei fenomeni storico-culturali dell'età post-vandalica. Si rilevò come al primato politico esercitato da Costantinopoli si reagiva, tra IV e V secolo, attraverso la diffusione di santi siculi nella Roma papale. Non si mancava di concentrare l'analisi sui processi formativi delle opere, analisi che, se da un lato contribuì a mettere allo scoperto complesse trame storico-narrative, dall'altro indebolì l'interesse verso quella assai limitata parte di verità storica presente nei testi agiografici.

Il Rizzo dedica l'ultimo capitolo (p. 137-166) del primo volume ad alcuni eventi recenti particolarmente significativi per gli studi dell'antico cristianesimo siciliano. Il decimo Congresso di Palermo ha affrontato il tema dei rapporti tra pagani e cristiani fra III e V secolo in una prospettiva storica globale. Esso ha rappresentato „il superamento di quell'idea di cristianesimo «compiuto»... concepito in aperta antitesi alla *paganitas*” (p. 137-138). Le relazioni hanno spaziato dalla dimensione linguistica a quella antropologico-territoriale, a quella culturale del protocristianesimo siculo,

al fine di evidenziare i tratti specifici della civiltà isolana. Intanto in quel periodo venivano effettuate significative ricognizioni del territorio, alcune delle quali non avrebbero mancato di costituire la struttura portante di gran parte dei contributi presentati nel Congresso archeologico sulla Sicilia bizantina i cui atti apparivano nel 2002. In quello stesso anno si celebrava a Mazzara del Vallo un convegno di studi su S. Vito, nel quale veniva delineata la storia della devozione di cui godette il santo. L'anno successivo l'Istituto siciliano per la storia antica promuoveva un Colloquio su Catania tardo-antica, mentre il Rizzo organizzava un convegno itinerante nella Sicilia sud-orientale. Qualche tempo dopo apparivano altri notevoli contributi, tendenti a chiarificare alcuni aspetti del cristianesimo antico di Sicilia. L'autore alla fine del capitolo non manca comunque di rilevare quanto numerose zone d'ombra siano ancora presenti, perché possa apparire chiaro il processo di cristianizzazione dell'isola; tuttavia si dice certo che sia ormai stata definitivamente acquisita „la prospettiva di una Sicilia che rinnovava – alla luce del genio cristiano – i valori ereditati dal passato, per trasmetterli ai secoli futuri” (p. 166).

Conclude il volume un'appendice, nella quale viene presentato a cura di Rosaria Ciatello un ampio e aggiornato repertorio bibliografico per lo studio della Sicilia paleocristiana (p. 167-261).

Il primo tomo del secondo volume è suddiviso in tre parti, la

prima delle quali è dedicata alle fonti agiografiche. Nei sei capitoli iniziali vengono esposte questioni di carattere generale. Nei „preliminari” (p. 5-10) si rileva come le opere agiografiche di tema siciliano abbiano avuto i natali al di fuori dell’isola, giacché *in loco* non si avvertì subito la necessità di serbare per iscritto la memoria dei più antichi santi. Generalmente non furono conservati nemmeno gli atti processuali riguardanti i primi cristiani. Di conseguenza non v’è traccia di martirologi locali, anche se la memoria dei martiri locali si conservò soprattutto nel *Martirologio geronimiano*. Il momento più florido della produzione agiografica insulare si ebbe tra VII e IX secolo. Il *corpus* agiografico preso in esame nel secondo capitolo (p. 11-17) è suddiviso in 1) agiografia greca arcaica e di transizione 2) agiografia di epoca bizantina 3) agiografia greca sui santi di dubbia storicità 4) agiografia latina derivata 5) agiografia latina originale. Al periodo arcaico appartengono probabilmente gli atti di Euplo e di Agata, a quello di transizione alcuni testi perduti relativi ad Agata, Lucia e Vito, che sono considerati „i prototipi delle narrazioni che possediamo intorno ai santi medesimi” (p. 12). Ma è al periodo bizantino che rimonta la composizione della maggior parte delle opere agiografiche. Queste rispondono generalmente all’intento di evidenziare il legame tra la Sicilia e la sede petrina. Per quanto concerne la produzione latina, essa per la più parte è costituita da rimaneggiamenti di testi prodotti in lingua greca riguardanti soprattutto santi che ebbero diffusa notorietà a

Roma. Vi è comunque una produzione agiografica latina originale concernente i santi appartenenti alla *pars* occidentale dell’isola. Il III capitolo (p. 19-21) è consacrato alle testimonianze liturgiche. Si tratta soprattutto di inni ed encomi composti fra VII e IX secolo. Il „quadro d’insieme delle opere agiografiche” (p. 23-24) presenta la suddivisione su base cronologica dei „titoli delle opere che costituiscono i dossiers concernenti i santi della Sicilia antica di cui c’è giunta notizia (reale o fittizia) relativamente ai primi cinque secoli” (p. 23). Nel V capitolo (p. 25-36) l’attenzione è rivolta in special modo ai santi presenti nel *Martirologio geronimiano* e nel *Sinassario costantinopolitano*. Si fa riferimento anche ad altre figure soprattutto di „provenienza latina”, le quali sono inserite nello scenario della Sicilia occidentale. L’ultimo capitolo dedicato alle questioni di carattere generale è il VI (p. 37-39). Esso si occupa della consistenza storica delle persecuzioni in Sicilia. Le osservazioni contenute in questi primi sei capitoli mostrano come l’approccio dell’autore alle testimonianze martiriali sia di tenore fondamentalmente storico-critico. Nel VII capitolo (p. 41-42) vengono presentati i criteri di selezione per i *testimonia* col rilevare di assumere per tale scopo solo gli scritti che possono considerarsi il più possibile vicini all’origine delle rispettive tradizioni. Rizzo si dice convinto che i testi liturgici e agiografici, se derivanti da memorie autentiche, possono serbare l’eco di una qualche verità storica. Seguono l’elenco di centoventuno nomi di santi (p. 43-44) con

l'indicazione delle singole qualifiche (martire, vescovo, vergine, etc.) e trentotto schede agiografiche (p. 45-97). Ogni scheda è costituita da quattro parti. Nella prima sono indicati i testi presentati nell'altro tomo del volume. Nella seconda viene tracciato un breve profilo delle tradizioni riguardanti il santo e delle problematiche connesse. Nella terza vengono segnalate le edizioni dei testi non presenti nel tomo dedicato ai *testimonia*. Infine nella quarta è presente una breve bibliografia specifica.

La seconda parte del volume è dedicata alle fonti letterarie, anche di natura non agiografica, non prese in considerazione in precedenza. La trattazione si sviluppa in ordine cronologico ed è suddivisa in tredici capitoletti. Si rileva come, dopo il passaggio di Paolo, per i primi due secoli la Sicilia resti uno spazio senza avvenimenti. È tuttavia presumibile che in quel tempo siano esistiti nell'isola singoli credenti (p. 103-105). La prima testimonianza storica sul cristianesimo siciliano è costituita da una lettera indirizzata dal clero romano a Cipriano nel 250 (p. 107-109). Il fatto che in una lista di vescovi siracusani dei primi secoli manchino nomi come quelli di Marciano e di Chrestos, è indice che le prime comunità cristiane non mantennero viva la memoria dei propri vescovi (p. 111-112). Inoltre le rivendicazioni di numerose chiese isolate riguardo alle proprie origini apostoliche non si fondano su alcuna oggettiva evidenza storica (p. 113-115). Invero il cristianesimo ebbe nell'isola lenta diffusione e bisognerà aspettare la persecuzione di Decio, perché la

chiesa siciliana possa dare una significativa testimonianza (p. 117-120). Dopo la *pax* costantiniana si determinò anche nell'isola un mutamento di condizioni: alcune comunità (soprattutto quella di Siracusa) acquistarono grande prestigio, come emerge dagli stessi ritrovamenti archeologici (p. 121-124). E sebbene non si possa affermare che nel IV secolo la nuova fede abbia avuto in Sicilia una diffusione capillare, la presenza della chiesa è indubbia. Si tratta di comunità di ortodossia manifesta e capaci di partorire figure di un certo spessore culturale (p. 125-134). Il processo di cristianizzazione fu particolarmente lento e difficoltoso nei territori rurali. Soprattutto nelle campagne della zona centro-occidentale la nuova religione trovò forti opposizioni a causa della sostenuta presenza della classe senatoria pagana. Nella zona iblea, invece, il plurisecolare rapporto con la greca Siracusa rendeva il messaggio evangelico di più agevole accoglimento (p. 135-145). Ma è con il V secolo che la presenza del cristianesimo si fa più massiccia. Il sopraggiungere dei Goti di Alarico nell'Urbe causò la fuga della nobiltà, che in parte trovò rifugio nei possedimenti isolani. Anche Pelagio transitò nell'isola, ma la sua dottrina non trovò colà terreno fertile, nonostante l'ortodossia dei siciliani fosse meno „rigida” di quella professata dagli africani. Nello stesso periodo le chiese di Milano, Ravenna e Roma vedevano incrementarsi i propri possedimenti siciliani. La chiesa isolana intanto manifestava un legame sempre più stretto con la sede petrina (p. 147-

157). Invero l'aristocrazia senatoria col passare del tempo aveva perso gran parte della sua influenza. Il colpo di grazia le veniva inferto dal vandalo Gianserico. La devastazione operata da costui risparmiò tuttavia la Sicilia cristiana, che invece alla fine, nonostante il tentativo di diffondere la fede ariana operato dal barbaro, andò incontro ad uno sviluppo significativo. Il processo di latinizzazione dell'isola era definitivamente incominciato. Grazie all'eminente figura di Pascasio di Lilibeo, la sede siracusana perdeva prestigio e la preminenza ecclesiastica transitava alla *pars* latina. I vescovi assumevano un rilevante ruolo civile e giuridico, il quale ebbe un suo impatto anche sul tessuto economico e culturale dell'isola, come dimostra fra l'altro il fermento edilizio che in questi anni investì gran parte delle chiese locali. Intanto il popolo maturava un legame sempre più intimo con i propri pastori (p. 159-169). Con la restituzione delle insegne imperiali a Zenone da parte di Odoacre iniziava per la Sicilia una nuova epoca. Si delineavano i tratti di una peculiarità culturale ed economica, che sempre più spesso entrava in competizione con Bisanzio. Un tale fenomeno venne sollecitato da Teodorico, il quale favorì per questo il processo di romanizzazione (p. 171-174). Il sentimento religioso sempre più forte diveniva così una componente essenziale della Sicilia di fine V ed inizi VI secolo. La chiesa insulare non faceva mancare in questi anni il proprio sostegno al pontefice romano, che da parte sua promuoveva nell'Urbe il culto di Agata. L'intensità

del sentimento religioso si manifestava anche attraverso l'esperienza ascetica. E a questo sentimento probabilmente si dovette in buona parte l'„apertura” verso Bisanzio che per alcuni secoli esercitò la sua influenza sulla Sicilia, senza peraltro poter spegnere quel fermento di latinità il quale sarebbe successivamente riemerso (p. 175-177). Conclude la seconda parte un capitoletto dedicato alle fonti epigrafiche (p. 179-185). L'autore afferma di non avere fatto uso del materiale epigrafico, in quanto, mancando un'opera idonea a darne una visione globale, non sarebbe stato possibile servirsene con certa cognizione. Presenta poi un sintetico *excursus* sulla storia degli studi riguardanti le epigrafi del più antico cristianesimo isolano. Conclude affermando che una interpretazione storica coerente delle evidenze epigrafiche risulta allo stato davvero ardua, e ciò anche a causa della approssimazione cronologica delle fonti, discendente dalla difficoltà di „cogliere le fasi attraverso le quali erano venute attuandosi le condizioni di separatezza e di convivenza” (p. 184) tra cristianesimo ed ebraismo, e della dispersione dei documenti epigrafici del paleocristianesimo siciliano.

La terza parte del primo tomo (p. 187-232) è dedicata alle testimonianze monumentali. Sebbene le fonti archeologiche non costituiscano l'oggetto principale della ricerca del Rizzo, l'autore nel corso della sua ampia e ben strutturata analisi non ha mancato di recensire gli studi più significativi riguardanti tali fonti.

In questa ultima sezione viene affrontata una sorta di ricapitolazione dei principali dati in un quadro di sintesi organica. Gli elementi raccolti sono quelli utili a contestualizzare le vicende menzionate dalle fonti letterarie. Vengono prese in considerazione esclusivamente le testimonianze di palese evidenza cristiana con esclusione di quelle collocabili in inoltrata età bizantina. Il criterio utilizzato nella menzione dei siti è quello geografico disposto, quando possibile, sulla base dei percorsi che figurano nell'*Itinerarium Antonini*, ovvero quelli ufficiali serviti dal *cursus publicus* nel IV secolo. La documentazione più ricca ed antica è quella offerta da Siracusa. Il messaggio cristiano proveniente da Oriente trovò colà diffusione documentabile già alla fine del II secolo. Per quanto riguarda la parte occidentale, bisogna attendere la metà del III secolo per le prime evidenze archeologiche. Al fine della sua analisi, il Rizzo suddivide l'isola in tre zone e sei raggruppamenti; tale suddivisione è operata sul fondamento dei differenti contesti sociali ed economici. Nella sinossi, che conclude la quarta parte, vengono presentate brevi schede le quali, sulla base dei sei raggruppamenti citati, raccolgono i monumenti presenti nelle singole località. Alla fine di ogni voce è collocato un piccolo apparato bibliografico.

La postfazione (p. 233-235) funge da conclusione generale. Dall'analisi operata emerge come il cristianesimo abbia avuto nell'isola una diffusione di un certo tenore nel corso del IV secolo. Le forme di diffusione

furono però peculiari; la nuova religione, infatti, „si dispose da principio in Sicilia in modi di tutto riserbo nei confronti della realtà esistente” (p. 233). Essa si mostrò per molto tempo non del tutto affrancata dal paganesimo. Nel V secolo l'isola assunse una sua individualità anche grazie all'acquisizione di una nuova „consapevolezza cristiana”, tant'è che nel VI secolo il cristianesimo divenne „fattore primario della civiltà isolana”, un „fermento che impregnò di sé, con ritmo lento eppure costante, l'eredità pagana della Sicilia” (p. 235).

Concludono questo primo tomo del II volume l'„Indice dei nomi propri e delle cose notevoli” (p. 237-260), gli „Addenda” (p. 261) e i „Corrigenda” (p. 263-264).

Il secondo tomo, a cura di Alessandro Pagliara, raccoglie le testimonianze letterarie riguardanti i santi e la chiesa di Sicilia. Nella prima parte (p. 5-119) sono presentati i testi prettamente agiografici, otto in greco e tredici in latino. Nella seconda (p. 121-192) sono raccolti sei testi di natura precipuamente liturgica. Inoltre vengono riportati gli *elogia* riguardanti i santi isolani del *Martirologio geronimiano*, di quello Romano e del *Sinassario costantinopolitano*. Nella parte terza (p. 193-365) si rinvencono centosessantatré brani di autori antichi, nei quali a vario titolo è fatto riferimento alla chiesa di Sicilia.

Il volume del Rizzo costituisce un'opera benemerita. L'autore, con grande pazienza e competenza, affronta le problematiche concernenti il protocristianesimo siciliano in maniera poliedrica e secondo una

pluralità di angolazioni, le quali consentono di fornire un quadro quanto più possibile esauriente. La prospettiva storica emerge con decisione anche sulla base delle evidenze archeologiche considerate. La raccolta delle testimonianze letterarie, a cui è possibile fare riferimento, costituisce un assai utile sostegno per il lettore. La ricerca sarebbe stata del

tutto esaustiva se non fosse mancato il concreto sostegno delle testimonianze epigrafiche, le quali ancora aspettano di essere raccolte in un *corpus* organico e completo. Si tratta comunque di una sintesi originale e ben congegnata.

Salvatore TARANTO

**TERESA SARDELLA e GAETANO ZITO a cura di,
*EUPLO E LUCIA 304-2004, ATTI DEL CONVEGNO DI STUDI***

*organizzato dall'Arcidiocesi di Catania e dall'Arcidiocesi di
Siracusa in collaborazione con la Facoltà di lettere e filosofia e la
Facoltà di lingue e letterature straniere dell'Università di Catania,
con l'Associazione internazionale di studio su santità, culti e
agiografia, con lo Studio teologico S. Paolo,
Catania – Siracusa 1-2 ottobre 2004, Quaderni di Synaxis 18, Giunti
editore, Firenze - Milano 2006, p. 413*

Gli atti del Convegno di studi su *Euplo e Lucia*, svoltosi a Catania e a Siracusa l'1 e il 2 ottobre 2004, raccolgono quindici contributi, nel complesso, di grande interesse per la storiografia agiografica siciliana e non solo.

Nell'introduzione al volume (p. 9-12) Salvatore Pricoco rileva come l'epoca tardo-antica coincide con la diffusione e il primo sviluppo del cristianesimo in Sicilia. Dal XVI secolo in avanti si registrano una serie di studi, i quali si sono impegnati „a perforare silenzi che apparivano imperforabili, a rivisitare le fonti note e a cercarne di nuove, a rendere più esplicite le testimonianze dell'archeologia, a liberare i lineamenti storici dalle concrezioni legendarie e agiografiche” (p. 9). In verità è solo nel XX secolo che si è assistito ad un significativo innalzamento del livello degli studi. Pricoco pone l'accento sull'importanza di una visione storica complessiva per una seria ricostruzione della diffusione del cristianesimo nell'isola. La Sicilia, grazie alla sua collocazione geografica,

era aperta a un ampio ventaglio di scambi culturali, i quali hanno potuto segnare in maniera peculiare lo sviluppo del nuovo fenomeno religioso. Attraverso la mediazione della comunità giudaica siracusana, la religione cristiana, proveniente dall'Oriente, secondo la tradizione, avrebbe fatto il suo ingresso o per mezzo della predicazione di Paolo o attraverso la costituzione di chiese episcopali a opera di uomini come Pancrazio inviati direttamente da Pietro. Secondo altre tradizioni il cristianesimo sarebbe giunto nell'isola dall'Africa latina, che aveva strettissimi rapporti commerciali (e non solo) con tale regione. La letteratura agiografica è specchio di queste tradizioni, le quali possiedono a vario titolo un qualche fondamento storico. Ma soprattutto tale letteratura riflette „la testimonianza sugli ambienti, le mentalità, le tradizioni culturali e culturali che l'hanno suscitata, alimentata, modificata nei secoli” (p. 10). Il Convegno intitolato a Euplo e Lucia, „eponimi della stagione più gloriosa del nascente cristianesimo

siciliano” (p. 11), vuole avere come scopo quello di riconsiderare attraverso il fenomeno agiografico le diverse tradizioni culturali che hanno caratterizzato l’isola nel corso dei secoli. Ma fino a che punto ci si trova davanti ad un’area agiografica unitaria? Per rispondere a un tale quesito sarebbe auspicabile „affrontare lo studio comparativo delle agiografie siciliane non solo con quella bizantina, come in parte si è fatto, ma anche con quella latina e occidentale” (p. 12).

Aprè la raccolta dei contributi l’interessante quanto dettagliato saggio di Francesco Paolo Rizzo (p. 13-32), il quale si sofferma sul ruolo svolto dalla chiesa siracusana e da quella catanese fra il III e il IV secolo. Premesso che non è possibile considerare il cristianesimo fin dagli inizi come „entità compiuta nei suoi aspetti dommatici, gerarchici e di civiltà”, è necessario tenere presente come esso „emerse lentamente dall’ambiente pagano” (p. 14). Per molto tempo i cristiani continuarono ad avere comportamenti, che nella vita di tutti i giorni difficilmente potevano distinguerli da chi cristiano non era. D’altra parte la convivenza forzata, alla quale cristiani e pagani furono costretti, consentì una metabolizzazione che costituì il fondamento di una nuova civiltà. Il Rizzo basa la sua analisi su fonti letterarie di prima mano, al fine di tracciare un percorso storico quanto più coerente che permetta di comprendere con buona approssimazione il costituirsi e lo svilupparsi delle più antiche chiese di Sicilia. Lo studioso distingue due fasi:

una prima, precedente alla *pax* costantiniana, nella quale sono presenti alcune figure di martiri; una seconda, inaugurata dalla nuova politica del sovrano, caratterizzata dal crescente prestigio delle comunità ecclesiali. Per quanto riguarda il primo periodo, la ricostruzione storica può fondarsi esclusivamente su alcune notizie che è possibile enucleare dalle posteriori narrazioni agiografiche. In questo caso il fondamento storico, „quando esiste, risiede nella memoria che i fedeli seppero custodire” (p. 15). Con l’avvento di Costantino si conclude l’epoca delle persecuzioni. Le chiese di Siracusa e di Catania vedono riconosciuta sempre più la loro importanza, la quale è desumibile anche dalle testimonianze a proposito del dibattito sorto intorno alla questione trinitaria. Emerge così „un Cristianesimo isolano che riposava con tutta tranquillità all’ombra del credo ufficiale” (p. 27). Tutto ciò non deve comunque far pensare ad un fenomeno diffuso capillarmente. Nel IV secolo, la *societas* siciliana appare nel complesso ancora fondamentalmente pagana. In quest’epoca il cristianesimo incomincia ad avere una forte capacità di coinvolgere il popolo, per il quale è rilevante credere a qualcosa direttamente riconducibile ai bisogni quotidiani; „ben presto sarà questo un aspetto che darà vita ad un filone storico meritevole di comparire a fianco delle altre linee narrative” (p. 32).

Vittorino Grossi (p. 33-61) affronta problematiche di un certo rilievo al fine di una ricostruzione puntuale delle storiografia patristica.

Lo studioso incentra la sua riflessione sulla letteratura martiriale. Quest'ultima viene prodotta non solo nell'epoca precostantiniana ma anche dopo l'editto di Milano. Infatti, una volta venuto meno il modello del martirio come testimonianza concreta di fede, se ne afferma uno nuovo, quello dell'ascesi, che riguarda soprattutto il monaco, la vergine e il vescovo. La letteratura martiriale si divide di solito in due o tre gruppi: gli atti, le passioni, le leggende. I primi corrispondono agli atti processuali, le seconde a narrazioni che inglobano gli atti; esse vennero redatte da qualcuno che era stato testimone oculare del martirio. Le ultime sono racconti che si rifanno agli atti o alle passioni. A dare importanza alla figura dei martiri contribuirono pure i donatisti. Costoro si consideravano i loro eredi, in quanto si ritenevano perseguitati ingiustamente per un motivo religioso. La polemica innescata dal donatismo causò un approfondimento del valore della testimonianza dei martiri. Figure fondamentali di tale approfondimento furono prima Cipriano, per il quale l'appartenenza alla chiesa era caratteristica necessaria del martire, e poi Agostino. Quest'ultimo approdò alla convinzione che il martire non fosse altro che un cristiano, il quale, in piena comunione con la chiesa, ha sofferto per la giustizia animato da una sincera fede e da un'autentica carità. Con la nascita del monachesimo incominciarono a sorgere le prime forme ascetiche, che si sostituirono alla testimonianza cruenta. I nuovi martiri sono così gli asceti i quali testimoniano la fede per dono della

grazia di Dio, che costituiva già il fondamento del sacrificio dei martiri. Il martire, il quale nella chiesa precostantiniana era „un testimone di confessione di fede dell'*Ecclesia*, ora viene visto come un cittadino dell'ecumene” (p. 56). Le testimonianze letterarie concernenti i martiri di Euplo e Lucia non fanno altro che ribadire nella sostanza tali idee, per cui „nella testimonianza del martire si esprimeva la fede dell'intera comunità” (p. 57). La comunità di appartenenza scorgeva così nel martire un modello di vita. Attraverso le testimonianze letterarie è possibile ricostruire per grandi linee un momento realmente vissuto che esprime la grandezza di una fede semplice ma certa e fruttuosa per il futuro della comunità ecclesiale.

Dopo un breve accenno alla valenza semantica dei termini *martys* e *martyrion* Angelo di Berardino (p. 63-105) intraprende la sua approfondita disamina, rigorosamente condotta sui testi, intorno al significato del martirio volontario. Per la chiesa dei primi secoli era lecito che un uomo, seppur per amore di Cristo, potesse decidere di darsi volontariamente la morte o almeno di consegnarsi spontaneamente ai propri carnefici? Ad una attenta analisi emerge che le posizioni non sono sempre coincidenti: se Tertulliano ed Ambrogio ammettono che il cristiano vada volontariamente incontro alla morte, Clemente, Cipriano, Atanasio ed Agostino accettano esclusivamente il martirio quale libera e volontaria accettazione conseguente al rifiuto di rinnegare Cristo o di porre in essere

comportamenti in contrasto con il suo insegnamento. Bisogna però tener conto che comunque la ricerca volontaria del martirio era, salvo in qualche caso specifico, sconsigliata sia perché non essendo richiesta da Dio poteva spingere nell'errore sia perché avrebbe potuto costituire una provocazione per le autorità civili. Bisogna distinguere, quando si parla del martirio volontario, „tra la disponibilità al martirio e la ricerca cosciente e positiva di esso” (p. 82). Ma non è sempre facile discernere tra martirio e suicidio; la morte volontaria, infatti, può assumere diverse forme e „se la morte è provocata, voluta liberamente, in qualche modo cercata” (p. 94), può trattarsi di suicidio? Nel mondo antico le valutazioni intorno a quest'ultimo furono diverse; Platone, Plotino e Porfirio non lo ammettono se non in caso di malattia incurabile, Aristotele lo condanna. I Cinici e, sotto certe forme, gli Stoici lo accettano. Presso i Romani esso veniva accettato quando si concretizzava quale estremo gesto di libertà, ma in ogni caso doveva essere un atto intimamente razionale. Col sorgere del cristianesimo la morte auto-inflitta venne sempre più valutata in modo negativo. Se così Ambrogio ancora giustifica la scelta della morte per tutelare il proprio stato verginale, già Agostino „motiva con solidi argomenti la condanna di ogni tipo di suicidio, considerato sempre peccato” (p. 100) e ammette la morte volontaria solo „in caso di ispirazione divina” (p. 105). Pertanto il vero suicidio era ritenuto un peccato molto grave. Dal Medioevo in poi vennero proibite per i

suicidi la sepoltura ecclesiastica e la celebrazione dell'Eucaristia.

Rossana Barcellona (p. 107-122) con puntuale precisione discute della presenza della Sicilia e dei siciliani nei *Dialogi* di Gregorio Magno. In quest'opera, nata „come manifesto della santità occidentale, o meglio italica, per offrire una competitiva alternativa ai modelli orientali” (p. 108), non è possibile rinvenire figure di rilievo di santi siciliani e, sebbene i rapporti tra Gregorio e l'isola siano stati di una certa importanza, gli stessi riferimenti alla santità sicula appaiono marginali. Gli stessi episodi che hanno in qualche modo come sfondo la Sicilia sono solo quattro. Lucia non compare affatto, mentre si fa menzione della cerimonia di consacrazione di una chiesa romana ai santi Agata e Sebastiano. Un tale accostamento tra una santa siciliana e un santo molto venerato nell'Urbe (e ciò vale anche per Lucia e Andrea sebbene non menzionati nei *Dialogi*), così come l'attenzione rivolta alle sedi episcopali dell'isola e più in generale al territorio siciliano, appaiono funzionali ad un progetto il quale „sembra consistere nel potenziamento della centralità, non solo religiosa, della sede apostolica” (p. 116). Nonostante questa scarsità di spazio verso i santi isolani, dai *Dialogi* ha preso vita una leggenda a sfondo siciliano. Si tratta di quella riguardante Placido, discepolo di Benedetto, intorno al quale proprio „alla penna di Gregorio dobbiamo le prime notizie scritte, e con ogni probabilità anche le uniche che abbiano qualche fondamento sul piano storico” (p. 117). Secondo una

rielaborazione leggendaria risalente all'epoca medievale, Placido avrebbe subito il martirio a Messina ad opera di alcuni pirati saraceni. La fortuna del santo ebbe poi un exploit grazie al rinvenimento delle sue presunte spoglie nella chiesa di san Giovanni a Messina il quattro agosto del 1588.

Il lucido ed ordinato contributo di Francesco Scorza Barcellona (p. 123-141) si occupa della ricezione della *passio Eupli* nella storiografia, con particolare attenzione a quella siciliana, a partire dall'età moderna. Dall'interessante percorso emerge come l'*editio princeps* della *passio* in una delle sue recensioni latine fu già pubblicata dal Mombrizio alla fine del quattrocento. Per lungo tempo questo testo non venne preso in considerazione, tant'è che nella grande raccolta agiografica del Lippomani erano presenti solo il compendio della *passione* desunto dal Martirologio di Adone e la versione latina di un *martyrium sancti Eupli* greco. È nella seconda metà del cinquecento che si succedono le edizioni di nuove recensioni della *passio*. Così nel 1573 il Sauer riprende il testo latino già pubblicato dal Lippomani e nel 1586 Cesare Baronio preannuncia la pubblicazione degli *Acta Eupli* dei quali sostiene, ritenendoli desunti da documenti originali di archivio, una maggior fedeltà rispetto a quelli editi dal Lippomani e dal Sauer. Col 1657 inizia il secondo periodo caratterizzato da nuove edizioni e recensioni della *passio* ad opera del Gaetani. Nel 1673 il Cotelier pubblica un *martyrium sancti Eupli* greco desunto da un manoscritto parigino, affermando che si trattava di

atti genuini e archetipici rispetto a quelli del Lippomani, del Sauer e del Baronio. Nel 1735 il Pien, ormai convinto che „le tradizioni relative al martirio di Euplo coincidevano sostanzialmente, tranne che per una serie di particolari” (p. 129), sceglie di pubblicare il testo del Baronio collazionato con le altre recensioni, segnalando le varianti più significative. Da questa data per oltre un secolo e mezzo il confronto sulle altre recensioni della *passio* appare messo da parte, fino a quando, agli inizi del ventesimo secolo, il Dufourcq tenta di datarle. Ma fu solo lo studio del de Cavalieri che ha consentito l'identificazione dei testi più vicini all'originale. Secondo lo studioso il testo più antico è il *martyrium* greco (già pubblicato dal Cotelier) che si baserebbe „su due interrogatori brevissimi e frammentari” (p. 132) e dal quale deriverebbero tutti gli altri. Naturalmente anche la *passione* più antica ha bisogno di essere interpretata e valutata soprattutto per alcune questioni, come il de Cavalieri riconosce tentando di presentare una ricostruzione storica in certo qual modo attendibile. A distanza di circa trent'anni un altro studioso, il Corsaro, offre della vicenda di Euplo una versione diversa da quella prospettata dall'agiografo romano. Per quest'ultimo, ad esempio, Euplo era un cristiano semplice, ingenuo e quasi sprovvisto, un pover'uomo il quale spontaneamente si dichiarava seguace di Cristo. Per il Corsaro invece egli è un uomo di chiesa zelante e prudente e la sua non appare un'autodenuncia spontanea. La questione non è

comunque chiusa e „la segnalazione di nuovi manoscritti impone una edizione critica di tutti i testi, latini e greci, del dossier di Euplo e un ripensamento, se necessario, di tutta la questione” (p. 141).

Carmelo Crimi (p. 143-163), attraverso una disamina puntuale e attenta dell'encomio di Agata di Metodio di Siracusa, tenta di „verificare” il possibile tentativo operato dal patriarca di Costantinopoli di acclimatare la figura della vergine siciliana a Bisanzio. L'encomio è caratterizzato da una „spinta letterarietà” e da una certa ricercatezza. Il pubblico a cui è rivolto è „un pubblico esperto e competente” (p. 145). Esso si compone di un proemio, di una parte centrale, che presenta la narrazione del martirio di Agata, e di un epilogo finale. Il proemio si apre *ex abrupto*: ciò che spinge Metodio a prendere la parola è un miracolo del quale egli dirà solo alla fine. Ma è l'epilogo che costituisce l'aspetto più interessante dell'encomio. È dal racconto del martirio che prendono le mosse la presentazione e la spiegazione del miracolo. Quest'ultimo si concretizza nel traboccare dell'olio di alcune lampade, collocate dentro la chiesa nella quale Metodio fa menzione del martirio della santa; e „il flusso straripante dell'olio è il segno della misericordia divina che si diffonde per intercessione di Agata” (p. 157). Tale miracolo è pertanto il mezzo attraverso cui la vergine interviene nella vita dei fedeli di Costantinopoli e di conseguenza „riorganizza, per polarizzarlo intorno a sé, lo spazio della martire” (p. 161). La

santità di Agata così oltrepassa i confini della sua patria per assurgere a paradigma di una santità ecumenica, perpetuando allo stesso tempo „intatte, le memorie antiche a lei legate” (p. 161).

Il ruolo di Agata, Euplo e Lucia nella tradizione liturgica medievale viene delineato nell'interessante saggio di Andreas Heinz (p. 165-177). Se per Euplo le notizie sono scarsissime, alle due vergini siciliane è stato riservato un grande spazio. Una tale fortuna è dovuta soprattutto all'inserimento dei loro nomi nel canone della messa ad opera di Gregorio Magno. Quando la liturgia romana durante il Medioevo si diffuse in tutta Europa, la memoria delle due sante venne celebrata quotidianamente in tutte le chiese. Nel sacramentario gregoriano entrarono a far parte i canti e le preghiere composte da papa Gregorio in occasione della dedicazione della chiesa dei Goti ariani ad Agata; anche la festa di Lucia è presente nel sacramentario con un formulario completo. Ma se la liturgia della messa si presenta „senza relazione tipica alla vita e al martirio delle nostre due sante” (p. 168), nella liturgia delle ore sono contenute la *passio* di Agata e quella di Lucia. Pertanto l'immagine delle martiri trasmesse dalla liturgia alla devozione popolare medievale è quella desumibile dalle due passioni. Da alcuni aneddoti contenute in esse presero le mosse alcune forme devozionali come, ad esempio, per Agata tutte quelle legate al tema del fuoco e alla sua purezza verginale, che la facevano invocare come soccorritrice contro gli incendi e

protettrice contro ogni miseria tipica delle donne. Al pari, di Lucia si esaltavano la forza della sua intercessione e la verginità perseverante. Le due sante siciliane, anche dopo la riforma promossa dal concilio Vaticano II, hanno mantenuto il loro posto nel nuovo calendario liturgico ma „purtroppo l'ufficio medievale in ambedue i casi non figura più nei libri liturgici ora vigenti” (p. 176).

Ada Campione (p. 179-245) nel suo originale e significativo contributo propone un riesame delle attestazioni dei santi siciliani nel martirologio geronimiano, il quale costituisce un documento di grande importanza sul piano agiografico. In questo percorso esegetico la studiosa si confronta continuamente con i lavori del Lanzoni e del Delehay, che a tutt'oggi costituiscono il principale riferimento critico e tiene sempre presenti i tre codici più importanti, i quali tramandano il martirologio. La rilettura dei lemmi martirologici di tema siciliano operata dalla Campione, anche alla luce di altre fonti, si prefigge il fine di tentare di „conferire spessore storico ad alcuni santi e/o martiri siculi e a cogliere le linee essenziali della nascita di alcuni culti e lo sviluppo della santità siciliana fra tarda antichità e alto medioevo” (p. 188). In rapporto ai quattro martiri (Pancrazio, Agata, Euplo e Lucia) riconosciuti dalla critica storica, i ventisei *elogia* presenti nel geronimiano costituiscono un numero abbastanza elevato. Aldilà di errori e duplicazioni, è possibile riconsiderare la storicità, l'autoctonia, o almeno una radicata tradizione

culturale, per alcuni santi menzionati negli *elogia*. È questo il caso di Eutichio e Placido, di Rufino e Marciano, di Saturnino e Cendino, di Ampelio e Gaio, di Evodio Ermogene e Callisto e di Vito. A proposito dell'*elogium* „in Sicilia Agatonis et Trifinae”, la Campione ipotizza una diversa lettura di *Trifinae* proponendo *tri(um) fr(atru)m*, la cui presenza nell'antigrafo sarebbe stata intesa appunto come *Trifinae*. Certo, ci troviamo di fronte ad una suggestione che però conferirebbe spessore storico non solo al culto dei tre fratelli Alfio, Filadelfio e Cirino ma anche a quello di Agatone. L'interessante percorso si conclude con una disamina dei santi „dubbi”. Da questo contributo sembra profilarsi „pur con i limiti e le incertezze insiste in una ricostruzione di questo tipo, un «rinnovato» quadro di nessi e rapporti culturali” (p. 244).

Giorgio Otranto (p. 247-265), dopo una illuminante premessa metodologica, raccoglie ed interpreta qualche elemento significativo per la storia della Sicilia paleocristiana, prendendo le mosse da alcuni concili celebratisi nel III e nel IV secolo. Nella epistola, inviata a Cipriano da Novaziano dopo la persecuzione di Decio del 250, si fa menzione di una lettera che il Cartaginese avrebbe ricevuto perché fosse spedita in Sicilia. Segno questo che nell'Isola erano presenti delle comunità, le quali avevano pagato un tributo a quella persecuzione. Nel concilio romano del 251 è attestata da Eusebio la presenza di un gran numero di presbiteri e di vescovi, di cui non si fa il nome e fra i quali, probabilmente, non dovevano mancare alcuni presuli siciliani.

L'episcopato isolano fu certamente rappresentato al concilio di Arles del 314 convocato per dare soluzione allo scisma donatista, al quale prese parte Cresto di Siracusa, che condivideva le posizioni della sede romana contro il donatismo. Per quanto riguarda la presenza di vescovi siciliani al concilio di Sardica, l'Otranto manifesta qualche perplessità. Ma è comunque certo che l'episcopato siciliano in quella occasione si schierò dichiaratamente „con Atanasio in difesa dell'ortodossia nicena” (p. 254). L'Alessandrino menziona tra i vescovi di certa ortodossia Capitone di Sicilia. Ma alla questione ariana la chiesa siciliana prese parte anche con il vescovo Evagrio. Costui fu l'unico occidentale a partecipare al concilio di Antiochia del 363. L'Otranto dimostra con argomentazioni del tutto convincenti che la congettura di Hansen (il più recente editore dell'*Historia ecclesiastica* di Socrate) accolta tacitamente dalla critica e attraverso la quale si nega l'origine siciliana del presule, è da respingere. Lo studioso barese ipotizza con argomenti plausibili l'identificazione di questo Evagrio con l'Evagrio presente al concilio di Milano del 355. Una tale ipotesi giustificerebbe anche il silenzio di Atanasio su questo personaggio.

Teresa Sardella (p. 267-282) affronta il tema della promozione del culto di santi siciliani durante il pontificato di Simmaco. La studiosa opportunamente premette che il concetto di promozione va considerato con attenzione. È infatti possibile avere una promozione, la quale avviene secondo modalità di

diffusione spontanee determinate da un ventaglio di contingenze e „in un articolato complesso di relazioni tra gruppi sociali e/o Chiese di diverse aree geografiche” (p. 268). Questo è il caso delle relazioni culturali tra Africa e Sicilia. Ma quando ci troviamo di fronte ad una testimonianza di culto di un santo siciliano a Roma, contrassegnata per esempio „dalla dedicazione di un'opera monumentale” (p. 268), si tratta certamente di una promozione indotta e voluta. È questo il caso, secondo l'autrice, del culto di Agata. La sua promozione risponderebbe a logiche diverse. Se infatti con Gregorio Magno questa appare come la conseguenza di una politica unilaterale, ai tempi di Simmaco essa „sembra collocarsi in un quadro di rapporti aperti ad una logica dialettica” (p. 270). Ciò risulta evidente se si considerino alcuni elementi. Nel concilio romano del 501, Eulalio di Siracusa si propone come difensore del primato romano universale. Durante il concilio del 502, l'episcopato siciliano mantenne nel complesso un atteggiamento convergente con la politica di Simmaco. Non è da escludere che anche a causa di questa vicinanza il pontefice, una volta rientrato in possesso delle sue prerogative, abbia promosso il culto di Agata; così „la costruzione di una basilica in onore della martire potrebbe collegarsi agli eventi appena trascorsi e, soprattutto, al significato politico delle ultime presenze dei vescovi siciliani ai concili simmachiani” (p. 277). Ma la promozione di un tale culto troverebbe una ancor più forte

motivazione nella posizione che la chiesa catanese tenne nei confronti della politica del papa riguardo alla questione orientale: „La scelta di Agata, probabilmente già a quel tempo rappresentativa di una cristianità siciliana che nel culto della santa aveva superato barriere, confini e divisioni, riproposta, a partire da Roma, sembra essere piuttosto un'indicazione, un auspicio, e un suggerimento all'unità, da parte di Simmaco” (p. 282).

L'agiografia di età iconoclasta costituisce l'argomento intorno al quale propone la sua riflessione Augusta Acconcia Longo (p. 283-305). Se riguardo al primo iconoclasmo (730-787) le fonti storiche sono scarse e frammentarie, è però possibile fare riferimento alla letteratura agiografica. Per quanto concerne la Sicilia, le poche fonti storiche sono state composte a Bisanzio ed evidenziano una mancata reale conoscenza dell'isola. Quando nel 730 Leone III proclama l'iconoclasmo dottrina ufficiale dell'impero, l'isola era saldamente controllata dal potere centrale, anche se la massiccia partecipazione dei presuli siculi al concilio Niceno II nel 787 e il loro „accordo con il patriarca di Costantinopoli, potrebbe realmente accreditare l'immagine di una Sicilia iconodula” (p. 292). Dopo il concilio del 787 si verifica „un nuovo fiorire dell'agiografia siciliana, che anche durante il II iconoclasmo produrrà una serie di opere di carattere particolare, ma di straordinaria importanza storica” (p. 292). Tra queste andranno menzionate almeno la vita di s. Pancrazio, la vita di san Gregorio di

Agrigento e il romanzo dedicato ad Alfio, Filadelfio e Cirino, testi tutti in un certo modo „favorevoli al culto delle immagini, tanto da giustificare, almeno in una certa misura, l'idea di una regione in cui, nonostante l'appartenenza a Bisanzio, l'ideologia iconoclasta non avesse messo radici” (p. 298). Ma la presenza nell'isola di un significativo gruppo di seguaci dell'iconoclastia è dimostrata dalla vita di san Leone. L'operetta costituisce una testimonianza significativa a proposito dell'utilizzo dell'agiografia quale arma propagandistica anche da parte dei nemici delle immagini. In una tale ottica andrà letta la stessa passione di s. Nicone. Una testimonianza indiretta di una tale presenza è offerta pure dalle lettere di Teodoro Studita e dalla vita di s. Gregorio Decapolita. Il fatto poi, che un iconoclasta di primo piano, quale Teodoro Krithinos, fosse divenuto nell'827 vescovo di Siracusa, dimostra con sufficienza l'entità del coinvolgimento dell'isola nelle dinamiche della capitale. Altamente indicativa è allo stesso tempo la designazione di Gregorio Asbesta alla sede siracusana alla fine dell'epoca iconoclasta (843); „la scelta di una persona della sua levatura nella restaurazione dell'ortodossia in Sicilia dà ancora una volta la misura dello stretto coinvolgimento della società siciliana nella vita politica dell'impero bizantino” (p. 305).

Réginald Grégoire (p. 307-327) si propone di evidenziare la presenza nella letteratura agiografica di una pluralità di suggestioni provenienti dalla Scrittura quanto da alcune realtà eterodosse e non cristiane. La santità è

una dimensione propria di tutte le religioni tradizionali. Nell'ebraismo „la santità biblica... indica il settore riservato a Dio e provoca nell'uomo il timore, la volontà di fuggire e, nel contempo, il desiderio di impossessarsene” (p. 309). Nel cristianesimo essa trova, invece, la sua piena espressione nell'unione con Cristo unica fonte di grazia, la quale si esprime attraverso lo Spirito. Nonostante molti elementi del giudaismo veterotestamentario abbiano concorso alla formazione del concetto di santità cristiana, è un dato di fatto l'esistenza di una letteratura agiografica ostile agli ebrei. Si assiste così al sorgere di un ventaglio di operette, in cui si insinua la loro perfidia. Tuttavia in alcune è presente una certa simpatia per i giudei, la quale ha contribuito „ad orientare la mentalità verso una qualche forma di concordia e di comprensione reciproca” (p. 321). Anche l'islam conosce una serie di figure sante, che per la più gran parte sono riprese dalla Bibbia. Molto rilevante nella storia della santità islamica è il movimento del sufismo, il quale si connota per una tendenza mistico-ascetica. Le correnti eterodosse, sviluppatesi in seno al cristianesimo, proposero una visione della santità assai peculiare. Nella maggior parte dei casi si misconosceva la funzione salvifica dei sacramenti, mentre era dato particolare rilievo alla dimensione „gnostica” dell'esperienza religiosa. Ma, riconsiderando la storia delle religioni, si arriva „ad una conclusione sconcertante: nemmeno i santi sono capaci di ricostituire l'unità dei credenti; in una prospettiva umana

sono talvolta elementi di scontro e, a seconda dei casi, provocano tra le chiese dissenso ed eterodossia” (p. 327).

Francesca Rizzo Nervo (p. 329-342) si occupa della figura di Lucia in altre vite di santi. La studiosa evidenzia che la tecnica narrativa dell'apparizione in sogno propria della letteratura classica si continua, seppur risemantizzata, nella letteratura agiografica cristiana. E la forma dell'apparizione in sogno è la modalità attraverso la quale si esprime la presenza di Lucia nelle altre vite dei santi. Nello specifico il riferimento va alle vite di Zosimo di Siracusa, Leone di Catania e ad alcune vite di sante merovinge. Naturalmente l'approccio alla figura della santa delle vite a tema siciliano è differente da quello presente nella tipologia merovingia. Così mentre nelle prime (soprattutto nella vita di Zosimo) Lucia assume rilievo attraverso le caratteristiche connesse alla sua verginità, nelle seconde sono le peculiarità del suo essere martire a prevalere. Nella vita di Zosimo è evidente anche una atmosfera antilatina „che non stupisce in una fase in cui Siracusa vive gli inevitabili conflitti di una città in cui l'elemento greco della popolazione è in ascesa ma la cui classe dirigente, secolare ed ecclesiastica, è ancora latina” (p. 334). Nella vita di Leone (nelle redazioni di origine orientale) la presenza del *topos* della costruzione di una chiesa dedicata a Lucia è forse dovuta a quel particolare rapporto che, fin dai tempi antichi, lega l'Oriente a Siracusa. Al contrario, nelle redazioni locali della vita, l'elemento della dedizione non

è presente perché esso poteva essere letto come una sorta di omaggio della città di Catania a quella di Siracusa. È perciò evidente che le caratteristiche proprie di tali vite sono molto diverse da quelle delle vite di origine merovingia. In queste ultime la presenza della vergine è funzionale alla attestazione ma anche alla definizione della tipologia di santità acquisita dalle protagoniste. L'analisi delle vite merovinge risulta utile pure in quanto attraverso esse sembra possibile affermare che, almeno fino all'epoca della loro stesura, „la santa siracusana non è stata ancora associata alla guarigione dalla cecità” (p. 341).

Nel suo contributo Roberto Osculati (p. 343-363) propone un interessante percorso attraverso i commentari biblici di Cornelio a Lapide. Si tratta di un'opera enciclopedica, la quale si proponeva come strumento di interpretazione delle Scritture. La caratteristica dei commentari più significativa per il nostro tema è certamente rappresentata dal continuo ricorso alle opere e all'esempio dei santi. Secondo il dotto gesuita „soltanto l'adesione effettiva e totale al messaggio delle Scritture ne mostra il vero significato oltre ogni ricerca erudita o disputa confessionale” (p. 343) e la santità si realizza quando la Scrittura viene assunta come regola di vita. Nella sua opera Cornelio esalta le intuizioni più significative del nuovo Testamento, fra le quali la povertà e il martirio, caratteristiche precipue della santità: „In una lunga galleria di santi e di sante l'esegeta vede in ogni tempo affermarsi l'energia viva dell'evangelo,

che si oppone all'usuale andamento del mondo e alla corruzione della vita ecclesiastica” (p. 346). L'esempio di santità, sul quale il grande gesuita si sofferma, è quello di Francesco d'Assisi, eccelso testimone del vangelo e autentico martire. Anche se egli, infatti, non subì la morte ad opera di persecutori, attraverso l'esperienza della Verna, Cristo lo ha associato alla sua passione e alla sua morte. Il martirio può così manifestarsi nella sua piena intensità anche senza la morte fisica. Francesco e i santi e i martiri di ogni tempo divengono una guida per la chiesa ed affermano con il loro esempio la necessità dell'imitazione di Cristo: „Santi e martiri sono i maestri della sapienza ultima rivolta al sommo bene manifestatosi nell'umiltà della carne” (p. 363).

L'intervento conclusivo del Convegno è affidato a Bruno Bertoli (p. 365-389), il quale nel suo contributo traccia una sintesi delle vicende che hanno interessato le spoglie di Lucia da quando il 18 gennaio 1205 giunsero sulla laguna da Bisanzio. Appena arrivato, il corpo della martire siracusana venne portato nell'isoletta di san Giorgio Maggiore presso il monastero benedettino. Il 18 gennaio 1280, a seguito di diversi incidenti occorsi ai pellegrini che attraversavano il bacino per recarsi presso la santa, la salma fu trasportata in città in una chiesa a lei dedicata. Il culto di Lucia, col passare degli anni, aumentò e venne costituita in suo onore una confraternita, il pio sodalizio di santa Lucia. Fino alla seconda metà del XIX secolo, nonostante le molte traversie che

durante i secoli travolsero direttamente o indirettamente le spoglie della vergine, il suo corpo continuò a riposare quasi ininterrottamente nella chiesa a lei dedicata. Fu l'11 luglio del 1860 che la martire abbandonò definitivamente la chiesa suo secolare ricovero, la quale venne abbattuta per costruire la nuova stazione ferroviaria. Da tale data Lucia riposa nella chiesa di San Geremia, lontano dalla sua città natale, dove il tempietto a lei dedicato ancora l'attende.

Seguono l'indice dei nomi (p. 391-406) e l'indice dei luoghi (p. 407-413).

Sebbene non tutti i contributi apportino novità di rilievo, ad una

valutazione complessiva, il volume appare molto significativo per la quantità di informazioni e per la pluralità di angolazioni, dalle quali il tema è indagato. Il lettore si trova, dunque, di fronte ad un materiale di notevole interesse, che offre piste per un ulteriore approfondimento e che consente di cogliere meglio alcuni aspetti del vasto e complesso panorama agiografico ancora non compiutamente definiti.

Salvatore TARANTO

MARTA SORDI, *IMPERO ROMANO E CRISTIANESIMO. SCRITTI SCELTI*, ROMA, 2006, 552 p. (STUDIA EPHEMERIDIS AUGUSTINIANUM 39)

Marta Sordi e o autoritate incontestabilă a cercetării creștinismului timpuriu. Lucrările sale *Il cristianesimo e Roma* (Bologna 1965) și *I cristiani e l'impero romano* (Milano 1984) reprezintă contribuții indispensabile oricărui istoric preocupat de problematica raporturilor dintre creștinism și Statul roman, fapt care se reflectă și în traduceri ale celei din urmă în engleză și spaniolă. Prezenta culegere de studii, apărută prin grija mai multor discipoli sub egida Institutului patristic augustinian, adună scrieri ale învățaței profesoare romane risipite prin diferite periodice și volume colective. Ele arată un înalt profesionalism, o acribie exemplară, o inteligență scilicet în interogarea surselor, o metodă perfectă; de aici, bogăția ideatică și nuanțările subtile și greu contestabile formulate pe seama unor aspecte de istorie a creștinismului care au generat o literatură bogată și puncte de vedere divergente, contradictorii. Este dificil să le prezentăm pe toate, de aceea în nota de față ne vom referi doar la câteva dintre ele.

De exemplu, Marta Sordi este convinsă că statutul juridic al creștinismului a fost reglementat pentru prima dată de *senatus consultum* din anul 35 d. H., cunoscut din *Acta Apollonii* (cf. Eus., *HE*, V, 21, 2-5, în special 4; de asemenea, Hier., *Vir. ill.*, 42)¹ din care s-a inspirat mai târziu Tertullianus (*Apol.*,

V, 1-3)², prin care Senatul respingea *relatio* a împăratului Tiberius care, informat de Pontius Pilatus, solicitase înaltului corp recunoașterea cultului lui Cristos ca o *religio licita*. Propunerea avea un evident caracter politic, urmărind să impună Sinedriului de la Ierusalim încetarea măsurilor anticreștine și calmarea tensiunilor din interiorul comunităților evreiești din întregul Imperiu. Un asemenea obiectiv se observă din neintervenția autorităților provinciale romane contra creștinilor în anul 36 (depunerea de către Vitellius a lui Caifa după uciderea lui Ștefan) și, apoi, sub Claudius, în 51 (*Corinthos*), 52/3 (*Ephesus*), 54 (*Iudaea*). Decretul respectiv a devenit baza legală pentru persecutarea creștinilor, fiind aplicat pentru prima dată de către Nero, așa cum o demonstrează nu numai relatările autorilor antici despre măsurile posteroare mării combustii din vara anului 64, dar și vestitul edict de la Nazareth, pe seama căruia s-au

¹ Vezi și *Un senatore cristiano dell'età di Comodo* – p. 377-382.

² *L'apologia dei martire romano Apollonio, come fonte dell'Apologeticum di Tertulliano e i rapporti fra Tertulliano e Minucio Felice* – p. 383-402.

propus datări dintre cele mai diverse³. „Binevoitoarea neutralitate romană” (p. 153) dintre anii 35 și 62 a permis nu numai desfășurarea nestingherită a misiunii creștine, în special în mediul stoic, mai apropiat ideatic și etic de creștinism⁴, dar și convertirea unor membri ai ambientului social vecin curții imperiale, formarea unor biserici domestice ierarhizate (*collegium quod est in domo eius* într-o epigrafă din casa Sergiei Paulina) și, în cele din urmă, constituirea comunității creștine romane sub Claudius⁵. Dar pentru că aminteam de succesul evanghelizării pauline printre adepții stoicismului, să consemnăm opinia Martei Sordi conform căreia așa-zisul schimb de scrisori dintre Seneca și apostolul Paulus (Hier., *Vir. ill.*, 12; Aug., *Ep.* 153), considerat aproape în unanimitate de istoricii contemporani ca apocrif, nu e totuși lipsit de autenticitate, de vreme ce examenul

lingvistic, indicațiile cronologice și aluziile la realități istorice converg către veridicitatea epistolelor respective, iar informații de altă natură evidențiază penetrația creștinismului în *gens Annea*; de exemplu, o inscripție funerară conservată în Museo archeologico ostiense pomeneste pe un anume *M. Anneus Paulus* (probabil un libert) și pe fiul său *M. Anneus Paulus Petrus* (CIL XIV 566), așadar două personaje din generația succesivă filosofului Seneca purtând *cognomina* amintind de cei doi apostoli; de asemenea, în tragedia senecană *Hercules Oetaeus* se resimt ecouri ale religiei Mântuitorului⁶.

După momentul dificil din vremea lui Nero⁷, creștinismul a cunoscut o nouă perioadă de liniște și ascensiune sub dinastia *Flavia*, pătrunzând chiar în sânul familiei imperiale, amenințând fundamentele ideologice și religioase ale monarhiei; așa se explică epurările efectuate de Domitianus începând din 95 în rândul rudelor apropiate⁸. Persecuția ultimului dintre Flavieni a avut însă și o consecință pozitivă, căci astfel creștinismul s-a individualizat definitiv de iudaism, fiind perceput în mediile intelectuale ale vremii (Plinius Secundus, Tacitus, Suetonius) ca o *superstitio illicita*, iar comunitatea creștină ca o *coniuratio* sau un *collegium illicitum*⁹.

³ *I primi rapporti fra lo stato romano e il cristianesimo e l'origine delle persecuzioni* – p. 33-74; *Sui primi rapporti dell'autorità romana con il Cristianesimo (A proposito della cronologia degli atti)* – p. 75-93; *Aspetti romani dei processi di Gesù e di Stefano* – p. 95-101; *Opinione pubblica e persecuzioni anticristiane nell'Impero romano* – p. 103-112; *I rapporti fra i cristiani e l'Impero da Tiberio ai Severi* – p. 127-132; *Roma e il cristianesimo nella diaspora giudaica fino al 62 d.C.* – p. 157-167.

⁴ *L'ambiente storico culturale greco-romano della missione cristiana nel primo secolo* – p. 113-126; *I rapporti fra i cristiani e l'Impero da Tiberio ai Severi* – p. 133; *Aerumnosi Solones: a proposito di un pregiudizio popolare contro stoici e cristiani in età neroniana* – p. 169-172.

⁵ *Sergia Paulina e il suo collegium* – p. 141-146; *La prima comunità cristiana di Roma e la corte di Claudio* – p. 147-156.

⁶ *I rapporti personali di Seneca con i cristiani* – p. 181-190.

⁷ *L'incendio neroniano e la persecuzione dei cristiani nella storiografia antica* – p. 173-180.

⁸ *I Flavi e il Cristianesimo* – p. 191-205; *La persecuzione di Domiziano* – p. 207-234.

⁹ *Il Cristianesimo nella cultura romana dell'età postflavia* – p. 235-250.

Rescriptele lui Traianus, Hadrianus și Antoninus Pius, deși nu lipsite de o anumită ambiguitate, reflectă această percepție negativă a creștinilor, asimilați celor culpabili de *maiore flagitio* (ateismul, lezarea majestății imperiale)¹⁰.

Dar, așa cum arată Marta Sordi în alte studii, dacă la sfârșitul secolului I creștinismul reușise să fie considerat o religie distinctă de cea iudaică, polemicile născute în veacul al II-lea între „Marea Biserică” și mișcările disidente, dintre care un loc aparte îl ocupă montanismul – erezie intransigentă, antistatală, antisocială și antiromană¹¹ respinsă, prin vocea apologetilor, de Biserica loialistă, au influențat negativ politica imperială față de toți adepții creștinismului¹², considerați *tertium genus* (Tert., *Apol.*, *Ad Nat.*, I, 8, 10)¹³. Așa se face că, sub Marcus Aurelius, de domnia căruia tradiția ecleziastică a legat cunoscutul episod al „miracolului ploii” petrecut cândva în timpul războaielor marcomanice prin rugăciunile soldaților creștini din *legio XII Fulminata* (Tert., *Apol.*, V, 6; *Ad Scap.*, 4, 7; Eus., *HE*, V,

5)¹⁴, noile decrete (*kaina dogmata*) (Eus., *HE*, IV, 26, 5) emise de acesta împotriva elementelor sociale și religioase subversive (*sacrilegi*, *latrones*, *plagiarii*, *fures*) (*Dig.*, I, 18, 13; XLVIII, 13, 4, 2) au generat persecuții sângeroase ale guvernatorilor locali, precum cele dintre 163-167 și din 177, în care creștinii au fost acuzați de *sacrilegium* și *maiestas* (gr. *asebeia*) (Tert., *Apol.*, X, 1; XII, 6)¹⁵.

În sfârșit, o altă grupă de studii din această culegere se referă la raporturile dintre creștinism și statul roman de la Severi la Gallienus, când, așa cum precizează autoarea, s-a trecut de la „persecuțiile prin rescript” la „persecuțiile prin edict” (p. 403). Încă locale sub dinastia severă, acestea reizbucnesc sub Maximinus Thrax, atingând apogeul sub Decius, care, ca o reacție la toleranța excesivă a lui Philippus Arabs, a emis edictul de persecuție generală din 250 (după datarea Martei Sordi). Legislația anticreștină va fi reînnoită de Valerianus, abia în 262

¹⁰ *I rescritti di Traiano e di Adriano sui cristiani* – p. 279-306; *La data del martirio di Policarpo e di Pione e il rescritto di Antonino Pio* – p. 323-332.

¹¹ Cum se vede, de exemplu, din tratatele polemice *De corona*, *De idololatria* și *De fuga* ale lui Tertullianus redactate în perioada montanistă – *I rapporti fra il cristianesimo e l'Impero dai Severi a Gallieno*, p. 417.

¹² *Le polemiche intorno al cristianesimo nel II secolo e la loro influenza sugli sviluppi della politica imperiale verso la Chiesa* – p. 251-278.

¹³ *A proposito di una iscrizione di Salona* – p. 369-375.

¹⁴ *Le monete di Marco Aurelio con Mercurio e la „pioggia miracolosa”* – p. 333-346.

¹⁵ *I „nuovi decreti” di Marco Aurelio contro i cristiani* – p. 347-362; *La ricerca d'ufficio nel processo del 177* – p. 362-368.

MARTA SORDI, *IMPERO ROMANO E CRISTIANESIMO. SCRITTI SCELTI*, ROMA 2006,
552 p. (STUDIA EPHEMERIDIS AUGUSTINIANUM 39)

Gallienus stopând acțiunile punitive
(Eus., *HE*, VII, 13)¹⁶.

Așadar, materiale interesante,
incitante, generatoare de întrebări,

modele de analiză și metodă.

Nelu ZUGRAVU

¹⁶ *I rapporti fra il Cristianesimo e l'Impero dai Severi a Gallieno* – p. 403-442; *Giudea, Siria Palestina, Palestina all'epoca di Settimo Severo* – p. 443-448; *La data dell'edito di Decio e il significato della persecuzione anticristiana* – p. 449-462; *Aspetti della cristianità alessandrina nel III secolo d.C.: la lettera di Diogeni a Domizjo e a Didimo e la persecuzione di Valeriano* – p. 463-469; *Un martire romano della persecuzione di Valeriano: il prefetto Cn. Domizjo Filippo* – p. 471-479; *Dionisio di Alessandria e le vicende della persecuzione di Valeriano in Egitto* – p. 481-488; *Ancora su Cn. Domitius Philippus, praefectus vigilum a Roma e dux in Egitto* – p. 489-493; *Dionigi d'Alessandria, Comodiano ed alcuni problemi della storia del III secolo* – p. 495-518; *Comodianus, Carmen apol. 892 ss.: rex ab Oriente* – p. 519-525.

**RAMIRO DONCIU, ÎMPĂRATUL MAXENȚIU ȘI VICTORIA
CREȘTINISMULUI, EDITURA ANTET XX PRESS,
FILIFEȘTII DE TÂRG 2007, 216 p.**

Având neșansa de a fi fost învins și de a fi intrat în conul de interes al reprezentanților ideologiei oficiale constantiniene – Lactantius, Eusebius de *Caesarea*, autori de panegirice – Maxentius (306-312) a beneficiat de o imagine constant negativă în surse, ale cărei avataruri se resimt până în istoriografia contemporană¹. Reanalizând critic informațiile literare din Antichitatea târzie (p. 9-22), dar aducând în discuție și alte categorii de izvoare – epigrafice, monetare, monumentale – și utilizând o bibliografie recentă², Ramiro Donciu a înfățișat un alt portret al fiului lui Maximianus, mai ales din perspectiva strădaniilor depuse de acesta pentru a-și clarifica situația în cadrul Tetrarhiei (p. 57-88) și a măsurilor și inițiativelor luate în favoarea creștinismului (p. 106-116). Din acest ultim punct de vedere, autorul prezentei biografii merită toată aprecierea pentru efortul de a surprinde cu subtilitate meandrele politicii religioase a lui Maxentius, al cărei obiectiv fundamental a fost con-

cilierea dintre credința oficială păgână a Imperiului condus de tetrarhi și creștinismul profesat de el; totuși, opinia conform căreia „politica de recunoaștere și integrare a creștinismului de către statul roman începe o dată cu Maxențiu, care a fost adevăratul inițiator al politicii procreștine” (p. 114) ni se pare ușor apologetică. Cu aceeași atenție sunt analizate campania lui Constantinus contra lui Maxentius din 312 și dezastrul de la *Pons Milvius* din 28 octombrie același an, datorat completei derute în care a fost pus „tiranul” de către aristocrația senatorială duplicitară (p. 117-138), beneficiară, apoi, a solitudinii învingătorului (p. 139-148).

Lucrarea, recomandată călduros de către Alexandru Suceveanu (p. 3-4) și Octavian Bounegru (p. 213-214), mai cuprinde un tabel cronologic (p. 167-170), un glosar (p. 171-175), *stemmata* (p. 176), un rezumat în franceză (p. 177-183) și altul în germană (p. 185-191), un *index* (p. 193-198) așezat nepotrivit înaintea hărții (p. 199) și a bibliografiei (p. 201-212). Concluzia sa – „Totul începe cu Maxențiu” (p. 166) – nu se justifică.

Nelu ZUGRAVU

¹ Vezi, de exemplu, mai recent, Charles Matson Odahl, *Constantin și Imperiul creștin*, traducere de Mihaela Pop, Editura Bic All, 2006, p. 101-109.

² Din care lipsește, totuși, W. Kuhoff, *Diokletian und die Epoche der Tetrarchie. Das römische Reich zwischen Krisenbewältigung und Neuanfang (284-313 n. Chr.)*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien, 2001.

FRANCESCO PAOLO RIZZO, *SICILIA CRISTIANA DAL I AL V SECOLO...*

**NICOLAE V. DURĂ, „SCYTHIA MINOR” (DOBROGEA) ȘI
BISERICA EI APOSTOLICĂ. SCAUNUL ARHIEPISCOPAL ȘI
MITROPOLITAN AL TOMISULUI (SEC. IV – XIV),
EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ,
BUCUREȘTI 2006, 267 p.**

Că în ultimii zece ani au apărut mai multe lucrări dedicate creștinismului din regiunea ponto-danubiană e un lucru îmbucurător; că multe dintre ele sunt rebuturi, e grav, dar aceasta nu poate fi surprinzător, de vreme ce, în ultimul timp, cu complicitatea unor universitari cu pretenții, ajunși peste noapte, din muzeografi și cercetători fără orizont, profesori și conducători de doctorat, se acordă cu o ușurință condamabilă titluri științifice și didactice fără niciun discernământ și fără criterii ferme de calitate și, în consecință, producția de maculatură întrece orice închipuire. Printre aparițiile jalnice – o spunem de la început – se numără și cea semnată de Nicolae V. Dură, profesor universitar la Universitatea „Ovidius” din Constanța, asupra căreia ne propunem să stăruim mai jos. Nu există pagină din această culegere de texte la care să nu poată fi făcută o observație fie de natură științifică, fie de natură bibliografică, fie de datare, fie de terminologie, fie de limbaj etc. Ne-ar trebui mult spațiu pentru a le discuta pe fiecare în parte.

Materialele reunite sub titlul „*Scythia Minor*” (Dobrogea) și *Biserica ei apostolică. Scaunul arhiepiscopal și mitropolitan al Tomisului (sec. IV – XIV)* au slujit cândva ca argumentație de natură istorică pentru o idee dragă

autorităților ecleziastice din Dobrogea – înființarea sau, cum scrie autorul cu un narcisism nedisimulat, „reactivarea” Mitropoliei Tomisului¹; nu întâmplător, ele repetă obsedant aceleași probleme, deseori într-un limbaj demn de predicile bisericești, nu de o lucrare științifică. În esență, acestea pot fi reduse la trei: 1) Biserica din *Scythia Minor* cu scaunul tomitan are o vechime apostolică; 2) Ea nu a depins, din punct de vedere canonic, de arhiepiscopia de *Constantinopolis*, ci a fost autocefală din vremurile primare ale creștinismului; 3) Mitropolia Tomisului, înființată după primul sinod ecumenic, a supraviețuit din Antichitatea târzie până la începuturile Evului Mediu, fiind pe parcursul mileniului I scaunul întregii creștinătăți carpato-danubiene. Toate sunt discutabile, aflându-se, în bună măsură, în contradicție flagrantă cu realitatea istorică; pentru aceasta, n-ar merita atenție, putându-le cataloga în

¹ Vezi p. 15, nota 44: „noțiunea de «reactivare» a Mitropoliei Tomisului a fost pusă în circulație – pentru prima dată – în *studiul nostru documentar* întocmit în ianuarie 2002, (sic!) și înaintat Arhiepiscopiei Tomisului, la solicitarea acesteia, pentru a-i servi ca temei istorico-canonic, (sic!) în «Memoriul» prezentat în fața membrilor Adunării naționale bisericești” (subl. aut.).

categoria fabulațiilor, dar nu putem să nu luăm atitudine, fie și în formă concisă, știind că ele sunt formulate de un profesor universitar care se pretinde istoric al creștinismului și specialist în drept canonic. De exemplu, despre așa-zisul apostolat al Sfântului Andrei, devenit în ultimele decenii o adevărată obsesie a clerului Bisericii Ortodoxe Române, N. V. Dură nu ezită – asemenea, de altfel, multor istorici de formație teologică, dar și laică (cum ar fi Adrian Rădulescu, citat la p. 6) – să invoce ca „argument” versetul 11 din *Col. 3* („aici nu mai este nici grec, nici iudeu, nici tăiere împrejur, nici netăiere împrejur, nici barbar, nici scit, nici rob, nici slobod, ci Cristos este totul și în toți”), care, evident, n-are nici o relevanță pentru evanghelizarea Pontului Stâng în a doua jumătate a secolului I, fiind, cum au arătat de mult timp exegeții, expresia universalismului creștinismului. O dată pusă fundația, scenariul închipuit poate fi construit: după autor, „Apostolul Andrei a predicat probabil și în sinagoga iudaică din cetate (!), din care a putut recruta și pe primii ucenici ai lui Cristos” (p. 13) De asemenea, conform unor informații doar de el știute, existența creștinismului „de sorginte apostolică” este dovedită de „noi mărturii peremptorii (!)” date la iveală de „cercetările și descoperirile arheologice (!)” (p. 12-13) (exact aceeași idee și la p. 16). Mai mult, susține Dură, „tradiția și istoriografia creștină atestă faptul că cetatea *Tomis*, actualul oraș *Constanța* – metropola provinciei romane *Scythia Minor* (Dobrogea) – s-a învrednicit de

un ierarh încă din epoca apostolică (!)” (p. 16, subl. aut.), dar recunoaște că „prima mărturie documentară, (sic!) sigură, (sic!) despre existența unui episcop în cetatea *Tomis* provine de la începutul secolului al IV-lea”, respectiv cea care-l menționează pe episcopul *Evangelicus* (*ibidem*). Că pregătirea și informarea lui N. V. Dură în privința așa-numitei origini apostolice a creștinismului din *Scythia* sunt mai mult decât precare o dovedește și faptul că nu pomenește nimic despre apostolatul Sfântului Filip în aceeași arie geografică, despre care s-a discutat mai pe larg în istoriografia românească abia în ultimul deceniu², mărginindu-se să susțină, asemenea multor istorici de formație clericală, ideea ridicolă că Apostolul Andrei a „aruncat” „în ogorul «Valahilor» (Românilor)” „sămânța cea roditoare a noii religii, adică, (sic!) a creștinismului” (p. 135), sau că Protocletul este „încreștinătorul populației din Dacia Pontică (Dobrogea din România de astăzi)” (p. 161). Să ne bucurăm, însă, de această ignoranță, căci cine știe ce scenarii fabuloase ar fi mai fabricat Nicolae V. Dură! Dar pentru că veni vorba de proasta lui informare cu privire la istoriografia vechimii „apostolice” a creștinismului din spațiul nostru, să consemnăm și afirmația conform căreia „cele mai documentate studii rămân încă tot cele redactate de regretatul istoric și teolog Prof. univ. dr. pr. Ioan Rămureanu”, respectiv un material publicat de autorul respectiv în 1974 în *BOR* (p. 12, nota 37). E neîndoielnic că N.V.

² Vezi *infra*.

Dură habar n-are de contribuțiile semnate în ultimii 15 ani de Nicolae Dănilă³, Nelu Zugravu⁴, Alexandru Suceveanu⁵, Nicolae Gudea⁶ și Emilian Popescu⁷, care, în ciuda divergențelor,

au îmbogățit, fie informativ, fie interpretativ, problema amintită.

Cât privește ideea că, din epoca sinodului I ecumenic, pe baza canoanelor niceene 4, 5, 6 și 7, episcopul tomitan „a devenit arhiepiscop al Tomisului și mitropolit al provinciei (eparhiei) Scythia Minor (Dobrogea)” (p. 12), organizat „într-un cadru etnic (geto-dacic) (!) și geografic, (sic!) bine definit” (p. 13) (cf., de asemenea, p. 18, 23), aceasta este o simplă speculație, nesusținută de nici o sursă istorică. Însăși participarea unui episcop din *Scythia Minor* la primul conciliu universal e sprijinită pe informația lui Eusebius de *Caesarea* din *VC*, III, 7, dar care are în vedere un episcop din afara statului roman⁸.

În sfârșit, afirmația că Biserica din *Scythia Minor* nu s-a aflat sub jurisdicția Patriarhiei de *Constantinopolis* în vremea primului conciliu ecumenic, pentru că la acel moment nu exista o eparhie a Constantinopolului, este corectă (p. 14) (cf. și p. 23-24). Dar, cu un orgoliu dublat de un narcisism intelectual dezagreabil, ignorând în mod deliberat bogata literatură românească sau criticând nejustificat puncte de vedere bine fundamentate exprimate anterior⁹, Nicolae V. Dură

³ Apostolul Filip și Scythia Minor, *Cultura creștină*, 3, 1997, 1, p. 33-49.

⁴ Apostolatul sfântului Andrei în „Sciția”. Geneza și evoluția unei tradiții, *Memoria Antiquitatis*, 20, 1995, p. 215-238; *Geneza creștinismului popular al românilor*, București 1997, p. 143-174; Apostolatul sfântului Filip în „Sciția”, în *Timpul istoriei*, I, *Memorie și patrimoniu*, I, București 1997, p. 192-202; Creștinismul din regiunea dunăreană în mileniul I: trei probleme, *SAI*, 57, 2002, p. 82-85.

⁵ Contributo alla storia del cristianesimo nella Scizia Minore, în *ibidem*, p. 174-175.

⁶ Creștinismul vechi românesc între mit și realitate. I. Despre legenda referitoare la predicarea apostolului Filip în Dobrogea, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia catholica*, 44, 1999, 2, p. 127-132.

⁷ Izvoarele apostolice ale creștinismului românesc. Sfântul apostol Andrei și Tomisul, în *ST*, 46, 1994, 1, p. 80-88; Sources concernant la mission du Saint André sur le territoire de la Roumanie, în *Études byzantines et post-byzantines*, III, Bucarest 1997, p. 9-18; Creștinismul timpuriu pe teritoriul României, în *Priveghind și lucrând pentru mântuire*, Iași 2000, p. 196-206; Sfântul apostol Filip – misionar pe pământul românesc, în *Logos Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Cluj-Napoca 2001, p. 386-398; Apostolicitatea creștinismului românesc, în *MO*, 54, 2002, 1-4, p. 7-14; Adolf Harnack și începuturile creștinismului românesc. Sfârșitul unei epoci, în *Închinare lui Petre Ș. Năsturel la 80 de ani*, Braila 2003, p. 521-530.

⁸ N. Zugravu, *op. cit.*, p. 239, 261, 262; *idem*, Regiunea Gurilor Dunării și Asia Mică în secolele IV-VI, în *Memoria Antiquitatis*, 22, 2001, p. 480-482.

⁹ De exemplu, el critică adesea – desigur, fără nicio acoperire – pe alți istorici bisericești, precum Mircea Păcurariu (de exemplu, p. 48-49), I.G. Coman (de exemplu, p. 85) și, mai ales, pe un apologet recunoscut al apostolatului creștinismului românesc și al depen-

consideră că abordarea acestei probleme s-ar justifica prin aceea că „n-a existat încă o preocupare specială pentru lămurirea titlaturii canonice a ierarhilor care au ocupat Scaunul (sic!) apostolic de la Tomis, nu s-a precizat nici statutul canonic al Bisericii din Scythia Minor” (p. 22). Tot astfel, privitor la extinderea jurisdicției episcopiei tomitane la nord de Dunăre, în sudul Moldovei, fără să cunoască opiniile exprimate în literatura de specialitate¹⁰, scrie că „până în prezent /adică până la el – n.n./, și acest aspect n-a fost sesizat de istoriografia românească (!)” (p. 39). Mai mult, informația izvoarelor este distorsionată în modul cel mai grosolan sau interpretată după scenarii fabricate cu

denței canonice de *Constantinopolis* a Bisericii din teritoriul carpato-dunărean în mileniul I – Emilian Popescu – „școlit în duhul pravoslavnic, bizantin” (de exemplu, p. 43-46, 90-92, 108-110, 128, 129); diferența dintre cei doi e, însă, colosală – cel din urmă e un savant, chiar dacă nu se poate sustrage ideilor preconceptuate și comandamentelor ierarhiei bisericești, pe care le slujește cu abnegație.

¹⁰ Vezi E. Popescu, Creștinismul la români. Rădăcinile lui răsăritene, în *BOR*, 109, 1991, 4-6, p. 102; *idem*, *Christianitas Daco-Romana. Florilegium studiorum*, București 1994, *passim*; *idem*, Creștinismul timpuriu pe teritoriul României, în *Priveghind și lucrând pentru mântuire*, p. 209-210; N. Zugravu, Cu privire la jurisdicția asupra creștinilor nord-dunăreni în secolele II-VIII, în *Pontica*, 28-29, 1995-1996, p. 163-181; *idem*, *Geneza...*, p. 241-243, 296-297, 334, 367, 421-422, 488-489; *idem*, *op. cit.*, în *SAI*, 57, 2002, p. 87-90.

o nonșalanță diabolică, de care nu trebuie să fie străine anumite blocaje și disfuncționalități de natură intelectuală. Așa se întâmplă, de exemplu, cu relatarea istoricului bisericesc Sozomonos despre „vechiul obicei” – aflat încă în vigoare pe vremea sa (secolul al V-lea) – ca bisericile din *Scythia Minor* „să aibă un singur episcop” (*HE*, VI, 21, 2), confirmată de o lege a împăratului Zenon din 480 (*CJ*, I, 3, 35 (36)); după autor, știrea respectivă a fost preluată în *textul legislativ de la Sozomonos* (!) (p. 110, 117, 217) și nu privește teritoriul Scythiei Minor, ci pe cel al „Scythiei Maior”, căci – motivează el –, „la vremea aceea”, în „Dacia Pontică” (sintagmă improprie, aberantă), existau episcopi nu doar în cetățile de pe țărmul vest-pontic sau riverane Dunării, „ci și în interiorul provinciei romane de la nordul Dunării (!)” (p. 23) (vezi și p. 47, 48, 56, 110-111, 217, 221). Neîndoielnic, acest preot, profesor și doctor în științe are nu numai grave probleme de informare, dar și de orientare în spațiu, căci, de nenumărate ori, încurcă punctele cardinale, sfârșind în afirmații care lasă perplex pe cititor; exemplele culese de noi sunt numeroase, dar au menirea să atragă atenția atât asupra incongruențelor demersului autorului, cât și asupra ușurinței cu care un pretins om de știință distorsionează realitatea istorică, punând-o în slujba unei idei preconceptuate: „Se știe că, la vremea aceea /sec. V – n.n./, din punct de vedere ecleziastic spațiul geografic nord-dunărean nu făcea partea din teritoriul acestor dieceze /„Asia Mică, Pont și Tracia” – n.n./, fiindcă Biserica sud-

dunăreană se afla sub aria jurisdicțională a Romei Vechi” (p. 30, subl. n.); „Aceasta nu înseamnă însă că arhiepiscopul de Tomis era doar un «mitropolit de onoare», (sic!) sau că demnitatea de arhiepiscop i se acorda de împărat sau patriarhul de la Constantinopol, așa după cum au afirmat eronat unii istorici bisericești, (sic!) români, care au transferat tale-qualitate realitatea eclesiastică bizantină și la nordul Dunării” (p. 35, subl. aut.); „Or, la acea vreme, în aria jurisdicțională a acestei eparhii (provincii) bisericești /*Scythia Minor* – n.n./ s-au aflat și unele Scaune (sic!) episcopale din Sudul (sic!) Dunării, care făceau parte din provincia romană *Scythia Minor*” (p. 40); „Într-adevăr, Alexandru, Protoierarhul (sic!) Bisericii din *Scythia Minor* (sic!) n-a participat la lucrările Sinodului de la Calcedon (451), fiind împiedicat de hunii care... tocmai ocupaseră *provincia romană de la nordul Dunării, adică Scythia Minor*” (p. 41, subl. n.); „*Biserica nord-dunăreană – din fosta provincie romană, (sic!) Scythia Minor*” (p. 52, subl. n.); „*mitropolia de la Nordul (sic!) Dunării, alias, (sic!) mitropolia de Tomis...*” (p. 54, subl. n.); „*Biserica din fosta Sciție Mică, nord-dunăreană...*” (p. 54, subl. n.); „*Evangelicus, primul ierarh al Bisericii din Scythia Minor, (sic!) nord-dunăreană...*” (p. 55, subl. n.); „*Tomisul (Constanța de astăzi), odinioară metropolă de stat și bisericească a dacoromanilor din Nordul (sic!) și (Sudul (sic!) Dunării...*” (p. 60, subl. aut.); „*«Tomisub», metropola ei /a «Mitropoliei Dobrogei» – n.n./, se află dincolo de Dunăre*” (p. 63, subl. n.); „în tratate, manuale și studii de spe-

cialitate... se afirmă... că patria lor natală, *Scythia Minor*, nu este Dobrogea românească, ci aceea aflată în Sudul (sic!) Dunării (Bulgaria de astăzi)...” (p. 71); „Ca «Mitropolie a Dobrogei», greutatea ei va spori și întru afirmarea și întărirea elementului românesc în *Dobrogea nord-danubiană și sud-danubiană*” (p. 72, subl. n.); „Că *Biserica nord-danubiană...* s-a bucurat de statutul de autocefalie ne-o confirmă... și realitățile vieții bisericești tomitane, care ne atestă că *Primatul din Scythia Minor...*” (p. 90, subl. n.); „*Biserica nord-danubiană – inclusiv cea tomitană*” (p. 129, subl. n.); „Mitropolia Tomisului, cea mai veche formă de organizare episcopală și mitropolitană de pe teritoriul daco-roman, *de la Nordul Dunării*” (p. 202, subl. n.); „în cazul Tomisului, nu este vorba de înființarea unei eparhii noi, ci de o reactivare a metropolei bisericești a *neamului dacoromanilor de la Nordul Dunării*” (p. 212, subl. n.) etc.

Dar să revenim la scenariul fantezist construit de Nicolae V. Dură. Obnubilând orice realitate istorică și abuzând de-o imaginație care dă fiori cititorului avizat, susține că, în secolele VII-IX, când Dobrogea a trecut printr-o cezură profundă, nemaicunoscută în istoria sa, fiind aproape complet ignorată în izvoarele scrise ale perioadei, „Scaunul (sic!) primațial al Daciei Pontice (sic!) nu numai că n-a dispărut”, ci a supraviețuit „pe la diferite mănăstiri și schituri ascunse prin văi și codrii (sic!)” „până prin veacurile XIII-XIV, când a fost transferat în interiorul Daciei Traiane (!), mai precis la Curtea Domnitorului Țării Românești, care a reușit să dea un

caracter unitar organizației prestatale românești, punând bazele organizării statale a Țării Românești” (p. 24) (vezi și p. 51-52, 54, 103, 108, 207, 210, 216). În tot acest interval, „Arhiepiscopia» autocefală a Tomisului... îngloba mai multe Scaune (sic!) mitropolitane (!), fiind în același timp Arhiepiscopie și Mitropolie a neamului daco-roman de la nordul Dunării (!)” (p. 85) (vezi și p. 95: de Mitropolia Tomisului „a depins – din punct de vedere canonic – și Biserica din Transilvania primului mileniu”; p. 124, 216), adică a „Vlahilor» nord-dunăreni”, așa cum o arată și „unul dintre cele mai prețioase documente pentru istoria românilor din secolele XI-XII (!)” – *Codex Robonczy* (p. 179-193, citatul fiind de la p. 179; vezi și p. 208-210). Prin urmare, „Bisericile din cele trei provincii /Transilvania, Țara Românească și Moldova – n.n./, (sic!), istorice, (sic!), românești” sunt „fiice ale aceleiași Biserici tomitane (!)” (p. 92). Pentru oricine cunoaște cât de cât istoria antică și cea a debutului de ev mediu românesc comentarea acestor aberații presupune un consum inutil de energie. Dar chiar și pentru un canonist, cum se pretinde acest doctor în drept canonic, afirmații precum cele de mai sus frizează elucubrația. Căci, dacă prin absurd, Mitropolia tomitană ar fi fost vreodată „transferată” la nord de Dunăre, nu încapă îndoială că, așa cum precizează hotărârile conciliare, în care N. V. Dură se crede expert, întăistătorul ar fi trebuit să-și păstreze titlul și jurisdicția – așadar, el s-ar fi numit *mitropolit al Tomisului*, chiar ocupând *thronos*-ul Țării Românești, și ar fi

avut ca sufragani titularii scaunelor dobrogene; or, așa ceva nu există în istoria Bisericii medievale românești. Însă, ce vreți? Pentru un cleric, obișnuit probabil cu ideea că doar minciuna laicilor nespovediți îl mânie pe Dumnezeu, scopul urmărit – scoaterea actualei arhiepiscopii tomitane de sub tutela Mitropoliei Ungrovlahiei – cu alte cuvinte, a patriarhului României, și reactivarea Mitropoliei Scythiei Minor – trebuie slujit cu orice preț.

Întreaga lucrare e plină de asemenea afirmații și „demonstrații” fanteziste, unele de-a dreptul aberante, dovedind o incultură crasă, o lipsă de pregătire nepermisă unui universitar de asemenea rang, o predispoziție dăunătoare la exagerări, un „talent” deosebit de a fabula într-un stil siropos și diritambic. N-am putut rezista tentației de a selecta, și de această dată, cât mai multe exemple, pentru ca cititorii să poată aprecia corectitudinea observației noastre: p. 7: vestita expresie din decretul în cinstea lui Akornion din *Dionysopolis* privindu-l pe Burebista – „cel dintâi și cel mai mare dintre regii din Thracia” – este modificată în „cel dintâi și cel mai mare rege al regilor (!) din Thracia”, indicându-i-se drept sursă la nota 10 „Dio Chrysostomos, XXXVI, 4” (!); e cea mai clară dovadă că n-a văzut niciodată textul respectiv; p. 7: limba latină „era deja cunoscută și utilizată ca instrument de comunicare printre traci și ramurile acestora, inclusiv printre geto-dacii din Dobrogea, așa încât ar trebui reținut doar faptul că, în urma includerii acesteia în granițele imperiului roman, limba latină devine doar

un fel de «lingua franca» și nu una importată de coloniștii romani și în Dacia Pontică”; p. 10: „Aceștia din urmă, adică, (sic!) sarmații, sunt considerați a fi și ei o ramură a traco-dacilor nord-danubieni (!)”;

p. 13: Tomisul era, conform legii lui Zenon din anul 480, „«metropolă a neamului», adică a geto-dacilor (!)”;

p. 13: Herodot a scris despre „geto-daci” în „sec. VI î. d. Hr. (!)”;

p. 16: „războiul daco-roman din anul 107 (!)”;

p. 17: „în timpul împăratului Licinius (308-321) (sic!)”;

p. 40: „activitatea scriitoricească, teologică, (sic!) și de traducător /a „vlădică” (adică episcopul) Ioan de Tomis – n.n./ a pus bazele unei Școli (sic!) teologice, (sic!) locale (!), care a avut discipoli (!), (sic!) și apoi ca profesori, (sic!) pe eminenții cărturari, teologi, (sic!) cunoscuți sub numele de «călugării sciți»... (!)” (vezi și p. 68: „școala din Scythia Minor dăduse deja filosofi și învățați de statura intelectuală a lui Aethicus din Histria (!)”;

de asemenea, p. 74); p. 60: „Tomisul (Constanța de astăzi), odinioară metropolă de stat și biserică a daco-romanilor din Nordul (sic!) și (Sudul (sic!) Dunării, își revendică – prin Apostolul Andrei – însăși vocația sa de cetate-mamă a creștinismului străromân și românesc”;

p. 67: „Nația română face parte dintre cele câteva nații hărăzite cu un creștinism de sorginte apostolică și ecumenică, adevărat de mărturie de primă mână (!)”;

p. 68: „Aethicus Histricus, adică din Histria (!)”;

p. 111: „împăratul Lucinius”;

p. 134: „din timpul prigoanei împăraților Dioclețian, Maximian, (sic!) Hercule (sic!)” (N. V. Dură nu știe că e vorba de unul și același împărat – Maximia-

nus *cognomento* Herculius); p. 147-148: „Acești «asceți» ai dacilor aveau să fie nu numai precursori ai monahilor creștini din spațiul carpato-dunăreanopontic (!), ci și modele de urmat în privința trăirii lor ascetice (!), de unde și specificul monahismului românesc...”;

p. 170: Ovidius – „Părintele (sic!) poeziei române (!)”;

„marile spirite tutelare ale culturii europene medievale (Cassian, Dionisie etc.) (!)”;

p. 163: „din vremea lui Ammianus Marcellinus (sec. IV p. Hr.), această noțiune (*colo, -ere, -ui, -cultum* – n.n.) a început să fie folosită cu sensul de «cinstire a zeilor, a divinității»...”;

p. 166: „nu putem vorbi de acel «oikuméne» sau «orbis terrarum» /la p. 132 scrie „orbis terrarum” – n.n./ al lumii cunoscute (sic!) la vremea aceea”;

p. 208: „Biserica dacică tomitană” (!);

p. 219: „retragerea administrației romane din Dacia lui Decebal (sic!)” etc.

Un profesor cu asemenea cunoștințe e o adevărată catastrofă pentru pregătirea studenților și a viitorilor specialiști. Faptul e confirmat și de terminologia geografiei istorice utilizate; cea mai mare parte a ei e inventată sau prezentată inconsecvent: „Dacia Pontică” („Dobrogea din România de azi”) (de zeci de ori) – expresie fără acoperire în realitatea istorică; „Scythia Minor sau Dacia Pontică” (*passim*); „Scythia Minor (Dobrogea românească, (sic!) de astăzi (Dobrogea noastră”) (*passim*) (*Scythia* nu cuprindea doar Dobrogea de astăzi, ci și nord-estul Bulgariei); „Scythia Minor” (*passim*) – „Sciția Minor” (*passim*) – „Sciția Mică” (*passim*); „Scythia Maior” (p. 45) – „Scythia Mayor” (Crimeea de azi) (Sudul (sic!) Ucrai-

nei” (p. 47, 60, 62), „Istanbul” (p. 109). Același lucru se poate spune despre tehnica redactării științifice; neglijențele te întâmpină peste tot. De exemplu, izvoarele sunt citate în variante infinite, după cum i-au căzut în mână edițiile sau, mai degrabă, cum le-a preluat din alte contribuții; iată câteva exemple: p. 19, nota 63 („Sozomenos, *Istoria bisericească*, VI, 21, 2”) – p. 23, nota 75 („Sozomenos, VI, 21, 2”) – p. 26, nota 90 („Sozomenos, *Istoria bisericească*, VII, 9, 6”) – p. 32, nota 117 („Sozomenos, *Istoria bisericească*, VI, 21, 3; *Fontes Historiae Dacoromanae*, vol. II, ..., p. 25 (sic!; e vorba de p. 225)”) – p. 36, nota 136 („Sozomen, *Op. cit.*, VII, 12, în P. G., LXVII, 1499 ș.u.”) – p. 36, nota 137 („*Ibidem*, 26, 6-9 (sic!), ed. J. Bidez – G. Ch. Hansen, în *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Band 50, Berlin, 1960, p. 341-342; Cf. *Fontes Historiae...*, tom. II, p. 229”) – p. 36, nota 140 („Sozomen, *Op. cit.*, VII, 26, p. 341; *Fontes Historiae...*, II, p. 228”) – p. 37, nota 144 („Sozomen, *Op. cit.*, VII, 26, 6; *Fontes Historiae...*, II, p. 228-229”) – p. 39, nota 153 („Sozomenos, *Istoria bisericească*, VII, 26, 6; Cf. *Fontes Historiae...*, t. II, p. 229”) – p. 108, nota 345 („Sozomen, *Istoria bisericească*, VI, 21); p. 36, nota 139 („Fer. Ieronim, *De viris illustribus*, 131, ed. Richardson (*Texte und Untersuchungen XIV*, 1), 1986, p. 54”) – p. 37, nota 148 („Eusebii Hieronymi, *De viris illustribus*, ed. I. N. Dianu, București, 1919 /la p. 229, este indicat anul 1920 – n.n./, p. 129”)¹¹ etc. Această lipsă de

¹¹ El nu cunoaște ediția românească Sfântul Ieronim, *Despre bărbații iluștri*,

consecvență arată fără nici un dubiu că izvoarele respective n-au fost consultate direct; o dovadă este și citarea anapoda a unor ediții, precum cea de la p. 230 („Porphyrogeneti, Constantini, *De administrando imperio* (ed. Gy Moravcsik – R.J.H. Jenkins), Washington, 1967”¹²). De asemenea, *Abrevierile* sunt realizate necorespunzător (p. 5), autonomia informațională a fiecărui capitol nu este respectată, notele înșiruindu-se de la 1 la 716, bibliografia (p. 228-245) are multiple deficiențe (inclusiv a numeroase lucrări ce nu au fost niciodată citate în capitolele cărții, cele mai multe aparținând membrilor familiei

introducere, traducere și note de D. Negrescu, București 1997.

¹² Corect este: Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, Greek text edited by Gy. Moravcsik, English translation by R.J.H. Jenkins, New Revised Edition, Dumbarton Oaks Texts One, 1967.

Dură¹³, lucrări fără autori¹⁴, lipsa paginilor articolelor și studiilor, neprecizarea coloanelor la sursele citate după PG sau PL, titluri inventate

sau greșite¹⁵, colecții citate eronat¹⁶, indicele (p. 257-267) nu conține numele autorilor moderni. Apare și un *Rezummat* (p. 224-227), dar, așa cum se desprinde din lectura lui, este realizat de un alt autor decât cel al cărții; rămâne un mister cine este acesta. În sfârșit, cele zece ilustrații nu slujesc la nimic, decât, poate, să ni-l înfățișeze pe autor – personaj foarte fotogenic, de altfel – în fața, la intrarea, lângă ușa, pe treptele sau în interiorul criptei bazilicii tomitane de la Liceul „Mihai

¹³ Astfel, sunt citate 63 de lucrări (cărți, studii, articole) ale sale (p. 236-239), 55 ale lui Ioan V. Dură (p. 233-236) și două ale lui Leon V. Dură (p. 236). Același narcisism se observă și în interiorul culegerii; notele abundă până la saturație de lucrările lui I. V. Dură, N.V. Dură și L.V. Dură; de exemplu, la p. 161-162, nota 548, sunt menționate, într-o ordine haotică, nu mai puțin de 17 lucrări ale lui I.V. Dură; autorul cărții de față e mai modest: el se mărginește să pomenească doar câte 4, 5 sau 6 (p. 23-23, nota 77; p. 40-41, nota 161; p. 48, nota 186; p. 55, nota 214; p. 73, nota 257; p. 81, nota 280; p. 83, nota 284; p. 89, nota 300 etc.). Iar pentru ca „reuniunea de familie” să fie completă, printre imaginile incluse se numără cele realizate de Ioan Emanoil Dură!

¹⁴ P. 230: „*** *Patristique et humanisme*, Édit. du Seuil, 1976, trad. Cristina și C. Popescu, Ed. Meridiane, 1996”; e vorba de o culegere de studii și articole a lui Henri-Irénée Marrou, pe care, după cum se poate desprinde, autorul n-a văzut-o niciodată.

¹⁵ E.g.: p. 228: „*Concilium Universale Ephesena* /sic! corect, *Ephesenum* – n.n./; *Gesta Ephesena* /sic! corect, *Ephesi* – n.n./; *Collectio Veronensis* (sic!), în *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. I, vol. II, Ed. Schwartz, Berolini-Lipsiae 1925-1926”; Dură a confundat tomurile, căci I/2 se intitulează *Acta Graeca, collectio Vaticana 33-80*, fiind apărut în 1922, iar II/1 cuprinde *Collectio Veronensis*. *Ibidem*: „Alberigo, G. et Duval, A. (sic!), *Sinoadele ecumenice* (!) (Textul canoanelor în latină și franceză), Les Éditions du Cerf, 1994” – dovadă clară de neglijență; de fapt, este vorba despre *Les Conciles œcuméniques: Les Décrets*, II-1, *De Nicée I à Latran V*; II-2, *Trente à Vatican II*, sous la direction de G. Alberigo, texte original établi par G. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, édition française sous la direction de A. Duval, B. Lauret, H. Legrand, J. Moingt et B. Sesboué, publié avec le concours du Centre National des Lettres, 1994; aceste volume cuprind textul *grecesc sau latin, nu doar latin*, cu traducerea franceză, al canoanelor conciliilor ținute din 325 până în 1965.

¹⁶ P. 68 (nota 248), 229, 230: „*Corpus Christianorum*, (sic!) *Series Latinae* /sic! corect, *Latina* – n.n./”.

Eminescu” ori în ipostaza jenantă, nepermisă, de a sta cocoțat pe un monument istoric de la *Tropaeum Traiani*.

Limbajul culegerii de texte conține termeni desueți, demni de scrierile copiștilor medievali, nu de un profesor universitar: „contribuția ei *prisositoare*” (p. 12, subl. n.); „apostoliceitatea creștinismului românesc, *temeluită* pe misiunea evanghelizatoare a sfântului apostol Andrei” (*ibidem*, subl. n.; termenul apare și la p. 111, 135, 166); „ierarhul tomitan *se ostoise* deja să-i îmblânzească” (p. 174, subl. n.); „*acrvia* pentru păstrarea rânduiei tipiconal-liturgice și canonice” (p. 202, subl. n.) etc. Unele expresii și construcții sunt repetate obsesiv, uneori de mai multe ori pe aceeași pagină, dovedind că autorul nu se poate sustrage unor clișee lexicale, posedând un vocabular restrâns – „*ipso facto*”, „*ab antiquo* (din vechime)”, „*id est*”, „într-un cadru etnic și geografic, (sic!) bine definit (precizat)”. Cultura îndoielnică a acestui profesor universitar e dovedită și de prezența unor sintagme sau exprimări tautologice precum „stringentă actualitate” (p. 57), „și-a adus aportul” (p. 73), „al celui «oikouméne» creștin, adică al creștinătății ecumenice” (p. 219), de prezența dezacordurilor („Scaunul (sic!) mitropolitan al Tomisului, ai căror mitropoliți” /corect, „ai cărui mitropoliți” – n.n./” – p. 67), a formelor gramaticale greșite („rezultatele ultimilor /corect, „ultimelor” – n.n./ descoperiri arheologice” – p. 73), a construcțiilor în termeni contradictorii („cel puțin în majoritatea cazurilor” – p. 151), a in-

consecvențelor lexicale („aghiografic” (p. 17, 18) – „agiografic” (p. 17) etc.), de punerea întâmplătoare a virgulei (*passim*) etc.

Pe coperta a IV-a a acestei culegeri apărute sub egida Editurii Didactice și Pedagogice ne sunt înfățișate, în spiritul aceluiași narcisism intelectual amintit mai sus, titlurile, doctoratele, premiile, medaliile, ordinile primite de Nicolae V. Dură, societățile și comisiile din care face parte, domeniile în care, chipurile, este specialist și pe care le cercetează (drept canonic bizantin și catolic, instituții europene, istoria statului și dreptului, drept internațional, protecția juridică a drepturilor omului, studii orientale (copte și etiopiene), teologie, istorie etc.), cursurile, lucrările, masteratele și doctoratele pe care le susține și îndrumă; dacă mai punem la socoteală și cele 63 de lucrări ale sale citate în *Bibliografie*, ne mirăm cum Academia nu l-a primit încă în rândurile sale! Pentru cititorul avizat, toate acestea nu pot ascunde nivelul de pregătire execrabil al autorului, diletantismul, subordonarea până la eroare grosolană a demersului științific comandamentelor oficiale ale Bisericii, incapacitatea de a distinge între statutul de slujitor devotat al autorităților ecleziastice și cea de profesor universitar, cercetător și istoric autentic al creștinismului. Nu putem încheia aceste rânduri decât cu înseși cuvintele lui Nicolae V. Dură: referindu-se la unii filologi români care susțin originea slavonă a monahismului românesc, el considera că aceștia „dovedesc aproape o totală ignoranță” (p. 150); noi putem afirma cu

NICOLAE V. DURĂ, „SCYTHIA MINOR” (DOBROGEA) ȘI BISERICA EI APOSTOLICĂ.
SCAUNUL ARHIEPISCOPAL ȘI MITROPOLITAN AL TOMISULUI (SEC. IV – XIV)

toată responsabilitatea că, în privința istoriei creștinismului din spațiul ponto-danubian și nord-fluvial în secolele IV-XIV, Nicolae V. Dură

„dovedește aproape o totală ignoranță”.

Nelu ZUGRAVU

NICOLAE V. DURĂ, „SCYTHIA MINOR” (DOBROGEA) ȘI BISERICA EI APOSTOLICĂ.
SCAUNUL ARHIEPISCOPAL ȘI MITROPOLITAN AL TOMISULUI (SEC. IV – XIV)

**COSMIN DANIEL MATEȘ, VIAȚA BISERICESCĂ ÎN
SUDUL DUNĂRII ȘI RELAȚIILE CU NORDUL DUNĂRII ÎN
SECOLELE IV-VI p. Chr.,
EDITURA CASA CORPULUI DIDACTIC, DEVA 2005,
280 p. + 20 hărți + 73 figuri**

Istoriografia românească a fost preocupată, cum era firesc, mai ales de studierea creștinismului de pe teritoriul național, fără însă ca legăturile și contactele cu ariile creștine învecinate sau mai îndepărtate să fi fost neglijate. Există, în acest sens, contribuții remarcabile privitoare la relațiile diverse (mobilitatea credincioșilor, raporturi ecleziastice, contacte de natură teologică, influențe artistice etc.) ale comunităților din spațiul ponto-danubian sau nord-dunărean cu provinciile de la sudul fluviului, Constantinopol, Syria, Asia Mică sau Occidentul latin. În lucrarea asupra căreia ne oprim în rândurile de față, autorul – Cosmin Daniel Mateș – și-a propus însă să abordeze în primul rând viața bisericească din dreapta Dunării, pentru ca apoi să urmărească conexiunile cu nucleele creștine din stânga acesteia. Din acest punct de vedere, singurul merit al cărții este că a inventariat și prezentat, chiar dacă sec și inconsecvent, descoperiri creștine din provinciile Dacia Ripensis, Dacia Mediterranea, Thracia, Moesia Secunda și Pannonia – epigrafe, basilici, morminte, obiecte de artă minoră etc. (p. 109-150, 167-190, 201-207). În rest, nici o judecată de valoare însemnată, nici o idee dusă până la capăt cum se cuvine despre problemele pe care aceste monumente le ridică în planul

relațiilor dintre creștinătatea de la sudul Dunării și cea nordică – forme de misionarism, jurisdicție, locuri de pelerinaj ș.a.; doar câteva rânduri banale prin diferitele capitole și în *Concluzii* (p. 215, 235-236). Prin urmare, *Viața bisericească în sudul Dunării...* e lipsită complet de originalitate. Faptul are o explicație – autosuficiența autorului. Simpla observare a diferitelor tabele (p. 97-98, 104-108, 165-166, 222) sau a așa-ziselor *Note bibliografice*, unde se fac zeci de trimiteri doar la o singură lucrare (p. 237-260), arată cât de limitat este orizontul informativ al lui Cosmin Daniel Mateș și cât de comod își ascunde lipsa lecturilor și a efortului de a merge mai departe în interpretare față de cei care l-au precedat. Aceasta în ciuda bogatei liste bibliografice (p. 261-273), dar care cuprinde numeroase titluri ce nu au fost niciodată citate în paginile cărții. De altfel, e neîndoielnic că unele dintre aceste surse nu au fost văzute, de vreme ce Cosmin Daniel Mateș le amestecă în mod regretabil sau, dacă le-a consultat, el nu știe să le ordoneze corespunzător. De exemplu, *corpus*-ul de inscripții editat de Emilian Popescu apare la „sinteze” (p. 9) și la „studii” (p. 52), printre cele dintâi fiind încadrată și culegerea de articolele din 1994 a aceluiași (p. 9), lucrarea noastră de sinteză asupra creștinismului din

spațiul carpato-dunărean în mileniul I (*Geneza creștinismului popular al românilor*) e inserată printre cele „câteva sinteze ce privesc paleocreștinismul din anumite zone ale teritoriului actual al țării noastre” (p. 9, subl. n.), lucrările lui Jacques Zeiller și Vasile Pârvan sunt considerate studii (p. 43), în categoria *Izvoarelor literare* sunt incluse și sinteze sau culegeri de studii precum *Scrîitori bisericești din epoca străromână* a lui I.G. Coman, *Studii patristice* a lui N. Corneanu, *Istoria literaturii daco-romane* a lui M. Diaconescu, *Limba latină în provinciile dunărene ale Imperiului Roman* a lui H. Mihăescu, *Primele scrieri patristice în literatura noastră. Sec. IV-XVI* a lui N. Vornicescu, *Sfinți români și apărători ai legii strămoșești* (p. 261), printre *Izvoare epigrafice* figurează *Greek Lexicon of the Roman or Byzantine periods* (sic!) (*ibidem*), la *Lucrări generale* apar *Bibliografia istorică a României*, *Enciclopedia arheologiei și istoriei vechi ai* (sic!) *României*, *Banatul în secolele IV-XII* a lui A. Bejan, *Dacia sud-vestică în secolele III-IV* a lui D. Benea, dicționarul de împărați romani coordonat de M. Clauss (p. 262), *Templele romane din Dacia* a lui A. Rusu-Pescariu și D. Alicu (p. 263), *Moesia Secunda, Scythia și Notitia Dignitatum* a lui M. Zahariade (*ibidem*), iar în categoria lucrărilor speciale sunt menționate articolul *Inscripții inedite la Tomis* al lui I. Barnea (*ibidem*)¹ și voci din *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, al cărui titlu e scris de două ori în mod greșit, semnate de un anume N. Leclercq, când, de fapt, e vorba de H. (adică, Henri)

Leclercq (p. 267). Prin urmare, acuratețea nu e calitatea de căpătâi a autorului.

Pe aceeași linie a comodității informative se înscrie cvasiabsența trimiterilor la izvoarele literare, Mateș preferând să preia informația din bibliografia secundară. Aceasta în ciuda faptului că, de exemplu, în diferitele tabele ca sintetizează informația unor capitole se precizează că ea este extrasă din „izvoarele epigrafice și literare” (p. 97-98, 104-108, 165-166, 222). Atunci când o face, totuși, el nu știe să citeze corect o scriere ecleziastică sau un autor bisericesc – vezi trimiterile la *Noul Testament* (p. 240, 241, 259), operele lui Lactantius (p. 246) și Eusebius din *Caesarea* (*ibidem*) –, se mărginește la informații depășite de evoluția cercetării (de exemplu, citarea aproape exclusivă a *corpus*-ului de inscripții întocmit de Emilian Popescu și a celui al lui Beșevliev (p. 151-161, 114-150, 151-152, 160-161, 234), deși există descoperiri de epigrafe mai recente) sau, pur și simplu, nu este atent la conținutul lor (de exemplu, în inscripțiile aflate sub nr. 5 (p. 118), 7 (p. 119), 12 (p. 121-122), 13 (p. 122) nu sunt pomenite nici episcopii, nici episcopi). În sfârșit, să consemnăm că multe titluri de lucrări și articole, mai ales cele în limba franceză, sunt redată greșit: p. 11 (titlul complet al revistei *Dacia, Dictionnaire d'archéologie chrétienne* (sic!) *et de liturgie*), 12 (*Fontes historiae Daco-Romane* (sic!)), 43 (*Contribuții arheologice* (sic!) la *istoria creștinismului daco-roman*), 49 (titlul articolului lui I. Nikolajević-Stojković), 50 (*Actes du X^{em}* (sic!) *Congres* (sic!) *internationale* (sic!) *d'Archeologie* (sic!) *Chretienne* (sic!); *Actes des* (sic!)

¹ Titlul articolului apare în două variante: *Inscripții paleocreștine inedite la Tomis* la p. 72 și *Inscripții inedite la Tomis* la p. 263.

XIem (sic!) *Congres* (sic!) *internationale* (sic!) *d'archeologie* (sic!) *chretienne* (sic!), *Lyon, Vienne, Grenoble, Geneve* (sic!) *et Aoste*; titlul articolelor lui Cvetkovik Tomašević, Sodini și Kovsoropov), 51 (titlul articolelor lui T. Janakievski și E. Maneva), 61 (*Les monuments paleochretiennes* (sic!) *de Roumanie*), 73 (titlul articolului lui M. Bărbulescu), 162, 221, 236 (*Notitia Episcopatum* (sic!)), 265 (titlul articolelor lui I. Bogdan-Cătănicu, P. Chevalier și M. Čičikova), 268 (titlul contribuțiilor lui K. Markov, A. Mocsy și I. Nikolajevik), 269 (titlul studiului lui D. M. Pippidi din 1946), 272 (titlul textelor semnate de A. Ulman și N. Vaklinova).

O asemenea metodă nu poate duce decât la modalități de expunere neadecvate, preluări eronate sau depășite de stadiul cercetării, formulări de-a dreptul aberante. De exemplu, despre martirii din sudul Dunării, preluați tale-quala, fără nici un spirit critic (mulți nu au fost martirizați în regiunea respectivă), amintește în mod cu totul inexplicabil și inutil în mai multe capitole (p. 36-42, 99-100, 111-112, 202), la fel cum face și cu geografia administrativ-civilă a regiunii (p. 78-79, 109, 147, 162-163, 201, 232) și titularii scaunelor episcopale (p. 95-98, 112, 229), excursul istoriografic din capitolul al II-lea, incomplet, nu se ghidează după nici un criteriu – cronologic, geografic –, diferitele contribuții fiind rezumate haotic, fără nici o judecată critică, încurcându-se punctele cardinale (de exemplu, la *Aspecte istoriografice referitoare la viața bisericească din nordul Dunării și din teritoriile extracarpătice* sunt recenzate și lucrările ce privesc Scythia Minor) (p. 43-77).

Iată acum câteva mostre de greșeli, aberații, inconsecvențe și exprimări anapoda – dovezi indubitabile ale lipsei de profunzime, absenței spiritului critic și grabei: „după răscoala triburilor illirice din Dalmatia și Pannonia (6-9 p. Chr.) partea de nord a devenit o provincie separată (Illyricum Inferior), care cu timpul a primit numele de Pannonia” (p. 13); „Fericitul Ieronim, care n-a făcut decât munca de traducător și abreviator la sfârșitul secolului VI p. Chr. (sic!)” (p. 35); Moesia Inferior echivalată cu Bulgaria (p. 38), iar Scythia Minor cu Dobrogea (p. 52, 162); Tomis – „întemeiat în secolul al VI-lea a. Chr. (sic!), (sic!) de grecii veniți din Milet” și capitală a „întregii provincii Scythia Minor” în epoca romană (p. 39); Auxentius de Durostorum – „istoric bisericesc (sic!)”, autor al „*Vita Ulfilae* (sic!)” (p. 44); „istoricul (sic!) Epiphanius” (p. 45); „scrierile /în loc de „scrisorile” – n.n./ Sfântului Vasile cel Mare” (*ibidem*); „o cauză a scăderii numărului inscripțiilor îl (sic!) constituie și ruralizarea orașelor” (p. 53), „durata romanizării a mai durat încă trei secole” (p. 54); „creștinismul începe să se răspândească, centre de răspândire creștină fiind în primul rând orașele” (p. 80); „în urma creșterii numărului episcopilor de la țară, au apărut horepiscopii sau episcopii de țară” (p. 84); „episcopi influențați (sic!)” (p. 87); Scythia Minor – parte a *Illyricum*-ului (p. 88); Niceta de Remesiana – „misionar încercat” „la popoarele din jurul Dunării” (!), scrierile sale „aducându-și aportul (sic!) la patrimoniul limbii române” (p. 90-91); *Novella XI* a

lui Iustinian este „adresată lui *Cattelliano viro beatissimo...*” (p. 92) în loc de „adresată lui Cattellianus, *vir beatissimus...*”; „Vales din Descus (sic!), din apropiere de Oescus (acum Gigen)” (p. 95); „Moesia I sau Prima... Moesia II sau Secunda” (p. 109); episcopii „Ephrem (Ephraem)” (!), „Titus (?)”, Philus sau Theogene (?)” (!), „Gorbian” (!) și „Marcus (?)” (!) de Tomis (p. 165); „atriul, adică curtea porticală (sic!)” (p. 167); „datarea celei de a doua inscripție” (p. 190); „locuri de înmormântare creștine sigure pot fi considerate locurile de înmormântare de la Sopiane / Pecs” (p. 203); „în interiorul acestui mormânt figurează trei inele de aur” (p. 215); „o parte a goșilor au (sic!) acceptat” (p. 223);

Scythia Minor (*passim*) – Sciția Mică (p. 48, 55, 164) – Scythia mică (p. 56); „gema” (p. 53) – „gemma” (p. 55); Spania și Marocul – provincii ale prefecturilor dioclețiene (p. 163); Constantinus (*passim*) – Constantin (*passim*); Theodosius (*passim*) – Teodosie (*passim*); Laurențiu de Novae (p. 88, 90) – Laurentius de Novae (p. 89, 90); Hissar (p. 110) – Hisar (p. 173) etc.

Nu putem decât să regretăm că o asemenea lucrare a putut fi publicată, ea demonstrând că autorul nu merită titlul de doctor în științe istorice.

Nelu ZUGRAVU

**PAUL NEGRUȚ, BISERICA ȘI STATUL. O INTEROGAȚIE
ASUPRA MODELULUI „SIMFONIEI BIZANTINE”,
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC „EMANUEL”, ORADEA
2005, 199 p.**

I. După lovitura dură primită atât în țară cât și în străinătate de Biserica ortodoxă română prin cartea lui Oliver Gillet (*Religie și naționalism. Ideologia Bisericii ortodoxe române sub regimul comunist*. Editura Compania. București 2001, 313 p.), apărută desigur mai întâi în ediție franceză în colecția „Spiritualité et pensée libre”. Bruxelles 1997), o altă carte vine să clatine puțin, pe plan intern acum, eșafodul fragil creat de propaganda gălăgioasă a Bisericii ortodoxe Rpmâne (de acum înainte prescurtate BOR) pe toate planurile în legătură cu tradiția ei patriotică, naționalismul (socialist), curățenia spirituală și ecumenismul (*sic!*). Multe lucruri însă au fost puse în lumină și de alți istorici ai Bisericii ortodoxe (în general) dintre care voi aminti aici numai pe Timothy Ware (*The Orthodox Church*) și J.H. Cockburn (*Religious Freedom in Eastern Europe*). Slabele reacții de apărare (pe care nu le voi aminti aici) sunt jalnice.

Este vorba de „cartea” domnului Paul Negruț intitulată „*Biserica și Statul – O interogație asupra modelului „simfoniei bizantine”*”, Editura Institutului Biblic „Emanuel”, Oradea 2000. De aici deducem că dl. Paul Negruț este un fel de purtător de cuvânt al Bisericii baptiste române. Am scris „cartea” (între ghilimele) pentru că de fapt îi lipsesc multe părți ca să constituie o carte în adevăratul sens al cuvântului. Are 189 pagini ceea

ce îi dă impresia de carte. Dar îi lipsesc câteva elemente importante cum spuneam mai sus. Mai întâi titlul. El nu este deloc precis. Cartea este ținută împotriva BOR, dar titlul se referă la întreaga Biserică Ortodoxă, care este amintită foarte puțin atât în general cât și pe Bisericile naționale ortodoxe. Poate fi de vină și autorul. Dar poate fi de vină și editorul (care nu prea pare introdus în probleme de „carte”).

Iată și sumarul (necesar a fi prezentat pentru a constata valoarea observațiilor): abrevieri; Introducere; I. Biserica și Statul – paradigma bizantină: 1. modelul simfoniei; 2. observații: metodologice, teologice, sociologice; II. Crucea și sceptrul în România; 1. între teocrație și absolutism; 2. între absolutism și democrație; 3. între democrație și absolutism; 4. absolutism catolic și reformă ortodoxă; 6. observații: metodologice, teologice, sociologice; III. Secera și ciocanul: 1. marxismul și religia; 2. leninismul și religia; 3. bolșevismul și religia; IV. Crucea, secera și ciocanul: o sinteză românească: 1. către stalinism: pragmatismul, legalismul, totalitarismul; 2. perioada destinderii: între internaționalism și naționalism; 3. pragmatismul social; 4. neostalinismul (naționalism, purtătorii de cuvânt ai regimului, reducerea la tăcere a dizidenților, elogierea conducătorului; 4. observații metodologice, teologice,

sociologice; concluzii; surse bibliografice; bibliografie.

Cum spuneam mai sus am scris „carte” pentru că lipsesc indicii; prescurtările bibliografice existente reprezintă cam jumătate din ce s-a prescurtat și pe deasupra conțin numeroase erori; nu are nicio pagină de rezumat în limbă străină.

În afară de aceste caracteristici tipice pentru o carte mai sunt o serie de lipsuri tehnice și științifice: a. lipsesc datele în legătură cu alte lucrări publicate în România referitoare la relația Biserică-Stat (la p. 105 afirmă că sunt „mulți” autori!); b. are prescurtări anunțate, dar nefolosite în aparatul critic; c. are prescurtări neexplicate foarte multe: CUP, SCM, AMS, ESPLA, SPCK, BMWCC, IBM, NJ; sunt nume de reviste neclare p. 181 Sobornost; p. 177 Baptist Quarterly; p. 182 Fides et historia; p. 186 *Interpretation*; reviste cu nume care par greșite: p. 45 în loc de *Nouvelles études historique* care pare de negăsit ar trebui, cred, *Nouvelles études d'histoire*; greșeli de tipar foarte multe: nume greșite p.9, 188 Troetsch – Troeltsch; Villa Vicentie – Vella Vicentie p. 91, 188; Pippidi – Pippide p. 47, 48; nume de persoane greșite: p. 177 C. Daicovici – C. Diaconovici. Nu vom ști poate niciodată dacă prescurtările MA = Mitropolia Ardealului și BOR = Biserica ortodoxă română reprezintă prescurtarea numelui instituției sau a revistei teologice; a creat chiar cuvinte românești noi p. 46 a maximiza (care nu există în DLRC!); sunt o serie de formulări necanonice! p. 45 religie bizantină; p. 55-56 Mănăstiri închinată (de ce mănăstiri cu literă mare?); cam

peste tot Biserica ca instituție se scrie cu literă capitală: numai biserica – clădire, se scrie cu literă mică; mai sunt acorduri cam greșite.

Din punct de vedere deci a scrisului autorul pare un începător. Nu e prima dată când Bisericile neoprotestante lansează în public începători care cam fac de râs instituțiile lor (uneori chiar bune!) a. aparatul critic este foarte primitiv, total depășit: e.g. la p. 9 notele 1,2,3 conțin trei erori: Zisoulas în prima notă este citat cu numele și titlul lucrării întregi, în celelalte două note sunt folosite prescurtări diferite în loc de *op. cit.*; greșeala se repetă în multe locuri din lucrare; citez la întâmplare: p. 114 R. Tobias notele 34, 36, 37; J. Meyendorf p. 27 notele 33-34; A. Schnemann notele 25-28, 30, 33, 36; p. 82, notele 116-118; p. 94-95 notele 50-53 s.a.m.d.!; la p. 52 J. Williams este citat cu o carte din 1975, care la p. 189 apare publicată în 1961; folosește de multe ori timpuri verbale neadecvate; multe greșeli de scriere.

Textul propriu zis are și el lipsurile lui. Din punct de vedere științific și mai ales în teologie, titlurile nu pică bine scrise mediatic. Astfel de titluri merg în lucrări de presă! Or mi se pare mie că lucrarea lui PN se vrea o lucrare serioasă. Atacă Biserica națională în chip fundamental. Capitolele de observații metodologice, teologice, sociologice sunt foarte slabe. De multe ori se creează impresia că autorul nu cunoaște proprietatea termenilor metodologie, teologie, sociologie.

Scopul cărții a fost însă atins. Ceea ce autorul nu a reușit să ascundă

în spatele titlurilor răsunătoare, a metodologiei etc a răzbătut totuși: BOR a constituit și constituie (n.n. și nici nu va putea constitui niciodată altceva) un model al simfoniei bizantine. Fenomen anacronic, demult depășit, dar prezent și vii și astăzi (dosarele DNA care denunță păcatele ierarhilor se vor extinde și la preoți și protopopi și atunci tabelul va fi completat și pentru epoca contemporană). Demonstrația lui PN este însă incompletă, de parcă i-ar fi fost frică să spună tot adevărul. Partea de istorie mai veche (p. 45-79) este plină de panseuri proprii, unele chiar ușor greșite, dar toate urmând linia „simfoniei” Stat-Biserică. La p. 62 de pildă scrie că „liderii” ortodocși (n.n. românii) au fost subordonați fie suprintendentului calvin, statului catolic!!!, uitând de Biserica Sârbă. Aș sublinia doar că nu era vorba numai de lideri, ci de toată Biserica. Tot pe acolo, la p. 61 scrie că uniții și-au „schimbat religia”. Sărmanul autor nu are în bibliografie istoria lui P. Maior. PN nu cunoaște literatura antiortodoxă, care conține multe din ideile expuse de el. Apoi intră în era socialistă (p. 83-102) și după aceea în „era socialistă din România” (p. 103-164). Lucrurile se repetă. Vorbește destul de mult despre Biserica ortodoxă rusă de unde s-au completat modelele. A botezat în chip interesant teologia ortodoxă socialistă ca „mariaj fericit” între BOR și statul comunist, respectiv supunere totală ideologică, teologică și chiar instituțională. Lucrurile nu sunt noi. PN a descoperit că scribul oficial al BOR M. Păcurariu scria (p. 73) despre „totala dependență

și supunere față de Stat” în perioada antebelică și chiar „instrument al Statului” în epoca legionară (p. 79). La baza relațiilor a stat ateismul de tip marxist (p. 84-85), care susținea că omul nu poate fi liber decât atunci când scapă de credința în Dumnezeu. Și autorul (PN) trece principiul supunerii prin etapele teologiei socialiste ortodoxe! (ateismul, pragmatismul, subordonarea față de BORusă (p. 110), legalismul, totalitarismul etc). Toate acestea indică legalizarea supunerii totale (p. 115). Drept urmare a acestei supuneri totale, care a dus chiar la pedepsirea propriilor dizidenți, BOR a fost scutită în bună parte de măsurile antireligioase ale Statului comunist: a fost lăsată să funcționeze (cu structurile ușor schimbate), a fost folosită pe plan intern ca legitimator a sistemului, a fost folosită ca executantă a unor măsuri antipopulare (colectivizarea, conscripțiile, donațiile către Stat), a fost purtătoarea de cuvânt a Statului în străinătate (p. 129-131, 137 - 140), a primit și și-a însușit averile greco-catolicilor (pe care acum le consideră proprietăți intangibile!). Mai mult s-a pretat la demascarea celor care se opuneau religios sau politic Statului (p. 103). Legea Cultelor și statutul BOR promulgate în 1948 acordau Statului dreptul de a controla întreaga viață a BOR (p. 116) și au acceptat rolul redus al Bisericii ortodoxe.

În această sinteză „bizantino-sovietică” scrie PN (p. 121) Statul comunist român a transformat BOR într-o asociație de credincioși, iar Biserica a transformat Statul socialist în „împărăția mesianică”. Elogierea

conducătorului p. 139 – nota 139) a fost unul din mijloacele acestei transformări. BOR trebuia să-și aducă contribuția la menținerea păcii (la modă în anii războiului rece) să lămurească țărani să intre în gospodăriile colective, să lămurească necesitatea predării cotelor, să predice înființarea și dezvoltarea cooperăției, să pedepsească proprii preoți care se opuneau unor astfel de acțiuni (p. 140-148). Pe plan politic BOR trebuia să apere suveranitatea țării (care poza în independentă, deși era ocupată de trupe sovietice până în 1958!), să demaște intrigile Vaticanului, să lupte contra șovinismului și (în prima fază) să lupte contra ecumenismului, pentru ca în a doua fază să sprijine activ ecumenismul! Nici nu mai vorbim, zice PN, despre „colectivizarea” vieții din mănăstiri și transformarea lor în centre de producție (p. 123). BOR a acceptat și constituția din anul 1952 care prevedea aceeași libertate a cultelor (mincinoasă!), dar nu mai prevedea libertatea de închinare. Ea a acceptat măsurile de reducere a serviciilor religioase, de reducere a numărului de preoți, de reducere a numărului de seminarii, de închidere a unor mănăstiri (p. 127). Sute de călugări și călugărițe au trebuit să părăsească mănăstirile. Nici nu mai vorbim de oprirea și arestarea (prin organele Statului) a dizidenților (p. 139) sau internarea lor în așa zisele „spitale de psihiatrie”.

Naționalismul socialist șovin a devenit teren comun de cooperare între Stat și BOR (p. 135). BOR a început să se identifice cu aspirațiile istorice și naționale ale poporului

român (contra unor realități istorice clare) exact ca și Partidul comunist (și acesta contra unor realități istorice clare!). Prețul plătit de BOR, zice PN, a fost mare: misiunea profetică a Bisericii a fost grav lezată (p. 137), reducerea la tăcere a dizidenților i-a afectat poziția și aprecierea în societate (p. 140 -), lupta contra sectelor (*sic!*) și delațiunea față de greco-catolici i-a afectat fața ecumenică, poziția față de dictatori i-au murdărit total imaginea (p. 149-154).

Autorul a reușit în bună parte să-și atingă scopul și anume acela de a demonstra că BOR încastată total în simfonia cu Statul comunist nu a reușit în demersul său teologic, abandonându-l în favoarea alianței cu Statul comunist. Ea nu a înțeles (și pare a nu înțelege nici acum când își apără cu foc delatorii și colaboratorii cu comunismul!) că rolul și impactul unei Biserici în societate nu sunt determinate de relația cu Statul, ci mai curând de îndeplinirea mandatului spiritual în istorie (p. 167).

Concluziile lucrării sunt slăbuțe (p. 165-167) modelul simfoniei bizantine a fost falimentar pentru BOR și a menținut un echilibru dezavantajos care a confirmat congruența (zice PN) împărăției mesianice cu împărăția comunistă (p. 157). BOR nu a reușit să elaboreze un model teologic care să delimiteze poziția ei față de Stat (găselnița actuală a politicii sociale a patriarhului Iustinian este puerilă din punct de vedere teologic). BOR nu a fost în măsură să pregătească o reflectare critică, din cauza înrădăcinării în naționalism (p. 163).

PAUL NEGRUȚ, *BISERICA ȘI STATUL. O INTEROGAȚIE ASUPRA MODELULUI
„SIMFONIEI BIZANTINE”*

Despuiată de lipsurile de organizare, erori și primitivisme de așa zisele observații metodologice, teologice și sociologice „cartea” lui PN constituie de fapt o critică dură a modelului simfoniei ortodoxe și, în

același timp, o pledoarie pentru autonomia Bisericii față de Stat.

Nicolae GUDEA

PAUL NEGRUȚ, *BISERICA ȘI STATUL. O INTEROGAȚIE ASUPRA MODELULUI
„SIMFONIEI BIZANTINE”*

**PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS /
ABKURZUNGEN**

1Cor	Epistola întâi către corinteni
1Pt	Epistola întâi a lui Petru
A.C.C.O.	Archivio della Congregazione per le Chiese orientali
ActaMP	Acta Musei Porolisensis, Zalău
AG	Conciliul ecumenic Vatican II, Decret privind activitatea misionară a Bisericii Ad gentes
ANDJBN	Arhivele naționale, Direcția județeană Bistrița-Năsăud
Apulum	Apulum. Buletinul Muzeului regional Alba Iulia. Alba Iulia
ArchKorrBlatt	Archaeologisches Korrespondenzblatt, Mainz
Arhiva someșană	Arhiva someșană, Năsăud
ASS	Acta Sanctorum
AntTard	Antiquité Tardive. Revue internationale d'histoire et d'archéologie (IV ^e -VIII ^e s.), Brepols, Turnhout
BAR BS	British Archeological Reports. British Series
BOR	Biserica ortodoxă română, București
BP	Balcanica Posnaniensia. Acta et Studia, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
BRU	Biserica română unită cu Roma
Budapesti közlöny	Budapesti közlöny, Budapest
Bizantinoslavica	Bizantinoslavica, Revue internationale des études byzantines, Bruxelles
Byzantion	Byzantion: revue internationale des études byzantines, Wetteren
CBO ²	

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

CCBO	I.N. Floca, Canoanele Bisericii ortodoxe. Note și comentarii, Sibiu 1993
CCSL	Codul canoanelor Bisericilor orientale
CI	Corpus Christianorum. Series Latina, Turnhout
CIL	Corpus Iuris Civilis, II, Codex Iustinianus recognovit et retractavit Paulus Krueger, Frankfurt am Main 1967
COD	Corpus Inscriptionum Latinarum, Berlin
Concilium	Conciliorum Oecumenicorum Decreta, a cura di A. Alberigo, G.L. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, consulenza di H. Jedni, edizione bilingue, Bologna 1991
CSEL	Concilium, Revue internationale de théologie, Nijmegen
CTh	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinarum, Wien
Cultura creștină	Codex Theodosianus
Curierul creștin	Cultura creștină. Publicație apărută sub egida Mitropoliei române unite cu Roma și a Facultății de teologie greco-catolică a Universității Babeș-Bolyai, Departamentul Blaj. Blaj
Cuvântul adevărului	Curierul creștin, Gherla
CV II	Cuvântul adevărului, Bixad
Dacia	Conciliul ecumenic Vatican II
DECA	Dacia, revue d'archéologie et d'histoire ancienne, București
DELC	Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien, sous la direction de A. di Berardino, adaptation française sous la direction de F. Vial, I-II, 1990
DLRC	R. Rus, Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu, București 2003
DHGE	Dicționarul limbii române contemporane
	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Paris

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

DNA	Direcția națională anticorupție
Duminica	Duminica, Sighet
Ef	Epistola către efeseni
EphD	Ephemeris Dacoromana. Annuario della Scuola Romana di Roma, Roma-București
Ephemeris Napocensis	Ephemeris Napocensis, Institutul de arheologie din Cluj
FHDR	Fontes ad historiam Dacoromaniae pertinentes, București
Foaia poporului	Foaia poporului, Sibiu
Gal	Epistola către galateni
GB	Glasul Bisericii, București
Gv	Il vangelo secondo Giovanni
IGLR	E. Popescu, Inscripțiile grecești și latine din secolele IV-XIII descoperite în România, București 1976
In	Evanghelia după Ioan
MA	Mitropolia Ardealului
MEFRA	Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité, Roma
MemAntiq	Memoria Antiquitatis. Acta Musei Petrodavensis, Piatra Neamț
MO	Mitropolia Olteniei, Craiova
Mt	Evanghelia după Matei
OCP	Orientalia Christiana periodica, Roma
ONU	Organizația națiunilor unite
PG	Patrologiae cursus completus. Series Graeca, Paris
PLRE	The Prosopography of the Later Roman Empire, Cambridge, I (1971),

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

	II (1980)
Pontica	Pontica, Studii și materiale de istorie și arheologie
PSB	Părinți și scriitori bisericești, București
Renașterea română	Renașterea română, Sibiu
RESEE	Revue des études sud-est européennes, București
Revista Bistriței	Revista Bistriței, Cluj-Napoca
Rom	Epistola către romani
SAA	Studia Antiqua et Archaeologica, Iași
SAI	Studii și articole de istorie, București
SC	Sources Chrétiennes, Paris
SC	Conciliul ecumenic Vatican II, Constituția despre liturgie Sacrosanctum concilium
SCIVA	Studii și cercetări de istorie veche și arheologie, Institutul de Arheologie „Vasile Pârvan” București
Studia Moesica	Studia Moesica, Poznan
Studia UBBTC	Studia Universitatis Babes-Bolyai, Theologia catholica
TD	Thraco-Dacica, Institutul Român de Tracologie, București
T&MByz	Travaux et Mémoires, Centre de recherche d’histoire et civilisation byzantines, Paris
Transilvania jurnal	Transilvania jurnal, Cluj-Napoca
UE	Uniunea europeană
Unirea	Unirea, Blaj
Viața creștină	Viața creștină. Revistă patronată de Biserica română unită cu Roma. Cluj

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

Viața cultelor

Viața cultelor, București

ZPE

Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bonn