
Studia Theologica Transsylvaniensia

A Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus
Teológiai Kar Pasztorálteológia Tanszékének Folyóirata

SUMAR

JÓZSEF MARTON

Imagini din istoria milenară
a archidiecezei romano-catolice de Alba Iulia

ERNST CHRISTOPH SUTTNER

Înțelegerea diferită, în sec. XVII-XVIII,
a realităților fundamentale și a noțiunilor teologice
de bază cu privire la unirea bisericească din Transilvania

JÓZSEF MARTON

Cardinalul Kollonich și „rehirotonirea lui Athanasie Anghel?

ANDREI MARGA

Doctrina politică a lui Dante

DÁVID DIÓSI

Împărtășania sub o specie în Biserica primară?

JÓZSEF MARTON

Viața Sfântului Pongrácz István (1582|1619)

DIÓSI DÁVID

Sacramentaliul indulgenței

13/Supplementum II

Studia Theologica Transsylvaniensia

XIII. ÉVFOLYAM

SUPPLEMENTUM II.

2010

KOLOZSVÁR – GYULAFEHÉRVÁR

Studia Theologica Transsylvaniensia

A Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Kar
Pasztorálteológia Tanszékének Folyóirata – XIII. évfolyam, 2010/Sup II.

Szerkesztőség címe:

Institutul Teologic Romano-Catolic,
RO – 510010 Alba Iulia, Str. Gabriel Bethlen, Nr. 3.
Tel.: +40 / 258-811.688
E-mail: diosidavid@yahoo.de
www.sis.uab.ro

Szerkesztők:

Dr. Marton József
Dr. Diósi Dávid

Szerkesztőbizottság:
(Editorial Board)

Dr. Peter Schallenberg – Paderborn
Dr. Oláh Zoltán – Gyulafehérvár
Dr. Bara Zoltán – Gyulafehérvár
Dr. Alexandru Boboc – Bukarest
Dr. Ecsedy Judit – Budapest
Dr. Madas Edit – Budapest
Drd. Ferenczi Sándor – Gyulafehérvár
Dr. Orbán Szabolcs OFM. – Gyulafehérvár

Szaklektorok:
(Advisory Board)

Dr. Brendan Leahy – Maynooth
Dr. Franz Sedlmeier – Augsburg
Dr. Stefan Tobler – Nagyszeben
Dr. Nagy József – Gyulafehérvár
Dr. Vizkelety András – Budapest
Dr. Székely Dénes – Gyulafehérvár
Dr. Kovács Zsolt – Gyulafehérvár
Dr. Peter Sedlák – Kassa
Dr. Lukács Róbert – Gyulafehérvár
Dr. László László – Ottawa

ISSN 1582 – 0661

© RÓMAI KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA – GYULAFEHÉRVÁR

Megjelent: 2010
Alak: 61x86/11

SUMAR

József MARTON Imagini din istoria milenară a arhidiecezei romano-catolice de Alba Iulia	5
Ernst Christoph SUTTNER Înțelegerea diferită, în sec. XVII – XVIII, a realităților fundamentale și a noțiunilor teologice de bază cu privire la unirea bisericească din Transilvania	25
József MARTON Cardinalul Kollonich și „rehirotonirea lui Athanasie Anghel?”	45
Andrei MARGA Doctrina politică a lui Dante	63
Dávid DIÓSI Împărtașania sub o specie în Biserica primară?	75
József MARTON Viața Sfântului Pongrácz István (1582–1619)	89
Dávid DIÓSI Sacramentaliul indulgenței	101

József MARTON

Imagini din istoria milenară a arhiepiscopiei romano-catolice de Alba Iulia

Fără a deține diploma de fondare a arhiepiscopiei de Alba Iulia (dieceza Transilvaniei până în 1932), eliberată de Sfântul Ștefan, regele Ungariei, putem afirma, conform opiniei unanime a istoricilor, că dieceza a fost fondată în anul 1009. Cetatea de scaun a căpeteniilor militare ardelene (Gyula) s-a dovedit a fi un centru propice pentru dezvoltarea sistemului social și religios din partea orientală a Regatului Ungariei.

Cele mai vechi diplome îi numesc pe episcopii acestei dieceze „Episcopus Ultrasylvanus” sau „Transylvaniensis”, de la 1187, „Episcopus Transylvanus”. Numele de „transilvaneană” este cu totul original, deoarece episcopia poartă numele unei regiuni și nu pe cel al centrului său. Explicația probabilă a acestui fapt este aceea că, în timpul fondării celor 10 dieceze de către Sfântul Ștefan, viitorul centru al „Episcopiei Transilvaniei”, Alba Iulia, era încă în proprietatea lui Gyula, unchiul regelui.¹

Despre statutul juridic al diecezei transilvănene putem spune că până la 1930 a fost subordonată arhiepiscopiei de Kalocsa, din 1930 până în 1991 arhiepiscopiei de București, apoi, în 1991 papa Ioan Paul al II-lea a ridicat-o la rangul de arhiepiscopie independentă². Actuala arhiepiscopie, cu mici diferențe, ocupă teritoriul Transilvaniei istorice. În evul mediu mai aparținea acestei episcopii pe lângă comitatele Crasna, Közép-Szolnok, Ung, Satu Mare, Ugocsa și actualul comitat

¹ KRISTÓ Gyula: A vármegyék kialakulása Magyarországon. Budapest 1988. 482.

² JAKUBINYI György: Romániai katolikus, erdélyi protestáns, és izraelita vallási archontológia, Gyulaféhérvár 2004. 20.

Maramureș³.

Ca urmare a revoluției istorice, la trecerea din secolul al XII-lea în secolul al XIII-lea a crescut simțitor numărul bisericilor sătești din piatră, nu numai în centrul Ardealului, dar și în bazinul Hațegului, pe valea Oltului și în scaunele secuiești. Acest fapt arată că populația Transilvaniei a crescut și s-a încreștinat. Prima catedrală, menită să arate autoritatea episcopului s-a dovedit a fi prea mică pentru dieceza mărită atât din punct de vedere teritorial, cât și demografic. La sfârșitul secolului al XII-lea s-a început construcția unei catedrale mai mari și mai ornamentate, a catedralei actuale, care arăta cu demnitate semnificația economică și spirituală a diecezei⁴.

Sfântul Ladislau, regele Ungariei (patronul ceresc al Transilvaniei) nu și-a îndreptat atenția doar asupra catedralei ci a fondat și Capitlul transilvănean, care a jucat un rol hotărâtor în viața diecezei. Capitlul a susținut timp de mai multe secole școala capitulară și ca autoritate, a susținut diverse activități de interes general. Organizarea protopopiatelor a constituit un progres major în viața diecezei. Cunoaștem treisprezece protopopiate din evul mediu, al căror teritoriu coincide în mare parte cu cel al comitatelor regale. Protopopiatele aveau în secolul al XIV-lea 610 parohii, fără a lua în calcul vicariatul de Sibiu, decanatul de Brașov și parohiile aparținând abației de la Mănăstur. Cel mai important centru monahal al diecezei a fost, în evul mediu, cel de la Cluj-Mănăstur. Aici benedictinii, pe lângă împlinirea vocației lor monahale, se ocupau cu redactarea documentelor oficiale.

Organizarea socială și ecleziastică a Transilvaniei a fost serios afectată de invazia tătărească de la 1241. Conform aproximării istoricilor, dieceza și-a pierdut o cincime, poate chiar și jumătate dintre credincioși. Episcopii au jucat un rol primordial în reorganizarea diecezei, ei au primit din partea

³ BEKE Antal, OSTVAY Tivadar: Magyarország egyházi földleírása a XV. század elején Budapest 1892. 614-627.

⁴ ENTZ Géza: A gyulafehérvári székesegyház, Budapest 1958, 76-77.

regilor privilegii, domenii și alte facilități pentru episcopia pe care au condus-o. Au obținut deasemenea și scoaterea hospesilor (români, germani) aduși în regiunile atinse de invazia tătărească de sub autoritatea voievodului și a comiților⁵.

Episcopii nu au dus singuri munca de reorganizare a diecezei. Preoții și călugării, credincioșii din orașe și sate le-au fost de ajutor. La nivelul diecezei, putem observa evlavia și spiritul de sacrificiu a oamenilor mai înstăriți, care s-a concretizat în construcția de biserici și mănăstiri⁶.

În secolul al XIV-lea a apărut un număr relativ mare de ordine călugărești. Funcționarea mănăstirilor și a altor instituții conduse de călugări ar fi fost inimaginabilă fără aportul clericilor și al mecenajilor laici, conduși de un puternic spirit religios. Dominicanii și franciscanii s-au așezat în toate orașele semnificative ale Transilvaniei și conform intenției fondatorilor, s-au străduit să-și îndeplinească îndatoririle legate rugăciune și de celebrarea Sfintei Liturghii, acționând în același timp și pe plan cultural, în primul rând prin punerea în mișcare a școlilor din orașele mari.

Începând cu anul 1430, atât dieceza cât și populația maghiară din Transilvania au fost grav afectate de repetatele atacuri turcești. În paralel cu aceste atacuri, luptele de apărare au devenit în mod necesar o activitate cotidiană a cărei punct final l-a constituit bătălia de la Mohács (1526). Nu putem decât să apreciem mentalitatea religioasă și spiritul de sacrificiu care s-a manifestat chiar și în acea perioadă periculoasă. În secolul al XV-lea s-au construit în întreaga Transilvanie biserici și capele gotice, în același timp bisericile s-au îmbogățit cu noi potire, veșminte preoțești, orgi, fresce, etc. Ordinele călugărești cerșetore au avut un rol hotărâtor în construcția de biserici. Dintre mulții ctitori și donatori o importanță deosebită o are

⁵ TEMESVÁRY János: Erdély középkori püspökei, Cluj-Kolozsvár, 1922. 46–144.

⁶ BALOGH Jolán: Magyar mecénások Transzilvániában. Hítel 2 (1937) 123–124.

Iancu de Hunedoara, a cărui activitate de mecenat a dat un nou avânt arhitecturii transilvănene. Bisericile și mănăstirile franciscane de la Teiuș și Șumuleu Ciuc și bisericile de la Sântimbru și Oarda de Jos, precum și mănăstirea dominicană de la Cluj Napoca, unele construite din daniile sale, altele continuate cu ajutorul său, sunt toate dovezi ale evlaviei și dărnicii sale. Iancu de Hunedoara și-a concentrat atenția în special asupra catedralei din Alba Iulia, unde a dorit să fie înmormântat. El a construit sanctuarul în stil gotic și copnfoirm descrierii lui Heltai Gáspár: „, a împodobit-o cu o orgă frumoasă, cu icoane frumoase argintate și aurite, cu straie preotești deosebite, scumpe”. Activitatea lui Iancu de Hunedoara prefațează febra construcțiilor și împodobirilor de biserici care s-a dezvoltat cu adevărat în a doua jumătate a secolului al XV-lea⁷.

Bisericile înfrumusețate și împodobite s-au umplut cu credincioși. Credincioșii laici se conectau în mod responsabil la viața bisericii, țineau la preoții lor, dar așteptau ca aceștia din urmă să-i păstorească. Un fragment dintr-un document editat în 1586 face dovada experienței și zelului credincioșilor. Acest document conține îndrumări pentru parohul din Gheorgheni. Asemenea unui contract, documentul prevedea dorința credincioșilor din Gheorgheni, „ca parohul să-l slujească în fiecare zi pe Dumnezeu și pentru că județul (comunitatea) este mare, să aibă grijă ca nimeni să nu moară nespovedit, sau dacă e copil, nebotezat”⁸.

În momentul destrămării Regatului Ungariei în Transilvania s-a resimțit dispariția cadrului social și religios format timp de mai multe secole. Conform istoricului Lányi Károly: „în bătălia de la Mohács s-a pierdut vechea glorie a patriei noastre, unitatea ei politică, podoabele Sfintei Coroane s-au

⁷ Idem.

⁸ VÁKÁR József: A gyergyószentmiklósi katolikus és örmény szertartású római-katolikus templomok története In: Az Erdélyi Múzeum – Egyesület Gyergyószentmiklóson 1943. augusztus 27-29-én

rupt una după alta. În aceleași timp, biserica și-a pierdut vechea lumină, măreție și unitate”⁹.

În Transilvania, care s-a constituit ca stat independent, în urma presiunii exercitate de sultan s-a format o nouă situație socială și religioasă. Această metamorfoză a regiunii noastre a oferit un cadru favorabil extinderii reformei. Ideile lui Luther s-au încetățenit prima dată printre sași și au ajuns în orașele cu populație mixtă (în primul rând, Cluj Napoca), prin intermediul predicatorilor sași.

La moartea episcopului ales al Transilvaniei, Statileo János (1542), regina Izabela, mânăată de interese economice, nu a numit un nou episcop. În ciuda protestelor vicarului Medgyesi Székely Ferenc, palatul împreună cu bunurile episcopale au fost preluate mai întâi de agentul regelui Ferdinand I (Serédi Gáspár), apoi de regina alungată între timp din Buda și de fiul ei, Ioan Sigismund¹⁰. Conform deciziei dietei de la Turda¹¹ din 1544, regina a preluat „bunurile episcopiei” pentru a le utiliza în folosul vistieriei. Astfel, episcopia a fost expropriată, iar organizarea bisericii catolice din Transilvania, subminată. Timp de 160 de ani catolicii din Transilvania nu au putut avea un episcop, pentru că un eventual episcop ar fi putut solicita, ca urmaș de drept, restituirea clădirilor episcopale și a altor bunuri imobile confiscate în folosul vistieriei¹².

Vicarul Medgyesi Székely Ferenc, conducătorul de fapt al Bisericii Catolice din Transilvania, începând cu anul 1544, a recurs la toate mijloacele pentru a împiedica expropriările

⁹ LÁNYI Károly: Magyar egyháztörténelem vol. I (896-1526) (revizuită de KUNCZ Nándor), Esztergom, 1866. 716.

¹⁰ VESZELY Károly: Mik voltak okai annak, hogy Luther Márton újítása oly korán terjedhetett el az erdélyi szászok között? In: Gyulafehérvári füzetek (szerk. uő), Gyulafehérvár, 1890. 15.

¹¹ SZILÁGYI Sándor: EOE I. 189.

¹² Vezi: SZEKFŰ Gyula: Magyar történet III., Budapest, 1943. 263-270; Veszely: o.c.

masive și extinderea reformei. A plătit cu viața pentru această activitate, deoarece adepții reformei l-au ucis¹³.

Din fericire, conducerea statului a fost asigurată de Frater György, episcop de Oradea, guvernator al Transilvaniei, fost călugăr paulin. Chiar dacă nu a putut opri răspândirea reformei, cel puțin a reținut-o., în timpul vieții sale, adepții noii credințe nu au recurs la violență¹⁴. Episcopul diplomat a dus o politică duplicitară, oscilând între reprezentarea intereselor turcești și a celor habsburgice. Prin activitatea sa a reținut pericolul otoman și în același timp a instituit o nouă guvernare. Nici el nu s-a străduit să numească un episcop în scaunul gol de la moartea lui Statileo, pentru a putea utiliza domeniile episcopiei în folosul principatului aflat în curs de formare. Munca sa altruistă s-a încheiat prin mutare politică de reunificare a Transilvaniei cu Ungaria regală (1551)¹⁵.

Succesele diplomatice ale lui Frater György nu au adus rezultatul scontat. Dieta Transilvaniei, nemulțumită de politica lui Ferdinand a decis să o recheme pe regina Izabela împreună cu fiul ei, Ioan Sigismund. Guvernator al țării a fost numit comitele de Timiș, adept al reformei, Petrovics Péter. Prin Petrovics, adepții noii credințe au primit un puternic susținător și o libertate deplină. În acea perioadă numeroși mari proprietari și nobili maghiari și-au părăsit credința. Proprietarii deveniți liberi din punct de vedere social și dezinteresați din punct de vedere financiar au atras de partea reformei, pe baza principiului „cuius regio, eius religio”, populația din Partium și din zona de câmpie a țării, deasemenea populația mai înstărită din Secuime (cu excepția comitatelor mai sărace: Ciuc, Trei

¹³ JUHÁSZ Kálmán: Két kolozmonostori püspökapat a XVI. században In: Egyháztörténeti füzetek, 62. Sz., Kolozsvár, 1933. 11

¹⁴ Vezi deciziile Dietelor de la Turda, din 1554 și 1548; VESELY: Erdélyi egyháztörténelmi adatok I. 163.

¹⁵ BARTA Gábor: Vajon kié az ország?, Budapest, 1988; FRAKNÓI V.: Magyarország egyházi és politikai összeköttetései a római Szentszékkal III. 43-73

Scaune de Sus, a părții orientale a comitatului Odorhei și a secuilor din valea Nirajului Superior)¹⁶.

Dietele din anul 1556 au decis desființarea definitivă a episcopiei catolice, a instituțiilor centrale ale acesteia, exilarea episcopului catolic (Bornemissza Pál) și a ordinelor călugărești, confiscarea proprietăților episcopiei, a capitlurilor (Alba Iulia, Oradea), a abației de la Cluj-Mănăstur, a mănăstirilor împreună cu celelalte bunuri bisericești¹⁷. Rezistența a fost îndepărtată cu forța sau prin alte mijloace. Zece ani mai târziu (1566), stările i-au exilat pe preoții catolici¹⁸. Astfel s-au împlinit vorbele Domnului Isus: „Voi bate păstorul și se va risipi turma” (Mt 26,31). Legile anticatolice au favorizat fărâmițarea continuă a catolicismului, sau, mai bine zis, au creat posibilitatea divizării valului reformat, „unitar” la origine¹⁹.

În acea perioadă, Transilvania a arătat o toleranță neobișnuită față de noile religii. Dieta de la Turda din 1563 se ocupa deja cu rezolvarea problemelor apărute în comunitățile împărțite din punct de vedere religios. Dieta a permis, ca în acele locuri, unde conviețuiesc reprezentanți a două culte diferite, amândouă părțile să-și poată practica religia și să folosească biserica cu schimbul²⁰. Această decizie împăciuitoare a dietei a favorizat în mod clar răspândirea reformei și nicidecum libertatea religioasă a catolicilor, deoarece aceștia se aflau în imposibilitatea practicării religiei lor din cauza lipsei preoților.

¹⁶ HEFELE-KNÖPFLER: A katolikus egyháztörténet tankönyve II. Temesvár, 1903, 130-133

¹⁷ VESELY: Erdélyi egyháztörténelmi adatok I. 168.

¹⁸ „S-a decis cu o voință egală, ca acele persoane din cadrul bisericii, care sunt atașate de știința papistă și de strângerea lumească și nu vor să se convertească din acestea, să fie expatriați din Imperiul Măriei Sale” vezi SZILÁGYI SÁNDOR EOE II. 302-303.; VESELY: Erdélyi egyháztörténelmi adatok I. 176.

¹⁹ SZAKÁLY Ferenc: A harmadik szkizma százada In: Vigilia 5 (1999) 332.

²⁰ EOE II. 218.

Legile referitoare la religie, promulgate între 1568 și 1571 sunt privite ca bazele libertății religioase din Transilvania. E adevărat că acestea au asigurat o oarecare toleranță și libertate în cadrul principatului eterogen din punct de vedere etnic și religios, dar ele nu au adus, de fapt, decât întărirea reformei.

În întărirea reformei au jucat un rol important și transformările social – economice survenite în paralel cu formarea principatului. Puterea în Principatul Transilvaniei se baza pe faptul că nu se permitea existența unei proprietăți personale sau ecleziale comparabile cu averea trezoreriei (averea trezoreriei o reprezentau bunurile confiscate episcopilor Transilvaniei și de Oradea). Astfel, stările transilvănene erau mult mai aservite conducătorilor decât cele din Ungaria habsburgică. Stările aprobau cu docilitate legile care ridicau la rangul de religii constituționale diversele culte protestante apărute între timp. Au fost acceptați mai întâi evanghelicii, apoi helveții, iar din 1571, fapt unic în întreaga Europă, unitarieni, dar au fost tolerați (până în 1638) și sâmbetiștii anabapțiști și în mod normal, ortodocșii (cu toate că nu erau legitimați de lege, ei își puteau alege singuri episcopii). Divizarea religioasă era propice pentru monopolizarea puterii în mâinile principelui, din acest motiv principii puteau fi foarte generoși în problemele religioase²¹. Legile aduse de dietele transilvănene între 1568 și 1571, „legile libertății religioase”, au ajutat, în principiu, victoria decisivă a reformei. Toleranța religioasă din Transilvania va rămâne, așadar, un subiect de dispută continuă, o problemă veșnic nerezolvată a istoricilor²²

²¹ SZAKÁLY Ferenc: A harmadik szkizma százada, 332-334.

²² Conform opiniei lui Szekefi Gyula în Transilvania nu exista nici măcar o toleranță de principiu (Magyar történelem IV. Katholikus Szemle 1933 november). De cealaltă parte, istoricii protestanți scriu despre valoarea istorică a toleranței din Transilvania (POKOLY József, KÖVÁRI László, RÁCZ Lajos: Protestáns Szemle, 1934. 202-203.) vezi: Vita az erdélyi toleranciáról in: Erdélyi Tudósító XVIII. 1934. 391-392

Toleranța religioasă din Transilvania s-a aplicat în cea mai mică măsură în cazul catolicilor. Catholicismul apărea doar nominal printre religiile recepte, deoarece erau paralizați atât la nivelul ierarhiei cât și în practicarea religiei. Chiar și dietele de după dispariția principatului au putut întârzia pentru un timp readucerea episcopilor catolici și a iezuiților. În cadrul dietei de la Sibiu, din anul 1692 „stările adevărate ale celor trei religii afirmă în răspunsul lor la cererile fraților romano-catolici că trebuie să renunțe la ideea aducerii clerului nerecept, al Societății iezuite pentru că nu vom accepta niciodată aceasta”²³

Mult amintiții 160 de ani fără episcop au intrat în istorie ca „cei șapte ani de restriște” ai catolicilor (vezi Gen 41,31), iar între timp a venit Iosif salvatorul, în persoana lui Ștefan Báthory.

Ștefan Báthory, principe al Transilvaniei și rege al Poloniei și-a împlinit vechea dorință de a duce iezuiții în Transilvania. Dieta protestantă a fost nevoită să accepte această decizie și din cauza faptului că în acea perioadă Transilvania ducea lipsă de dascăli bine pregătiți. Dieta de la Turda din 1571 și-a exprimat dorința de a le limita activitatea în felul următor: „Să corespundă scopului în care i-a trimis regele Ștefan, adică să nu acționeze în afara învățământului”²⁴. Dieta din 1581 a acceptat activitatea iezuiților doar în trei locuri (Cluj-Mănăstur, Cluj-Napoca, Alba Iulia)²⁵. Aceeași dietă a decis că nobilii catolici pot ține preoți sau dascăli doar dacă și în locurile în care credincioșii catolici alcătuiesc majoritatea populației²⁶. Acest ordin înseamnă legiferarea principiului „maior pars”, care urmărea unificarea comunităților din punct de vedere religios, acordând majorității puterea de a lua decizii pentru

²³ VESELY Károly: A klérus missziója a szociális kérdésekben in: Gyulafehérvári füzetek III. (Szerk. Uő.), Gyulafehérvárt, 1890. 7.

²⁴ Vezi EOE III. Budapest, 1877. 143.; MESZLÉNYI: A magyar jezsuiták a XVI. Században, 121-122.

²⁵ Vezi EOE III. 157.; VESELY: Erdélyi egyháztörténelmi adatok I. 186.

²⁶ EOE III. 157.

întreaga comunitate. Această lege, chiar dacă din nu în momentul promulgării sale, ci în perioada în care confesiunea reformată a devenit religie de stat (sec. al XVII-lea) a fost în mod clar un dezavantaj pentru catolici.

Iezuiții (12 preoți), în frunte cu Leleszi János, au sosit în Transilvania majoritar protestantă în anul 1579, apoi, peste o jumătate de an a sosit și Szántó István (cu încă șase călugări)²⁷. Primele lor locații au fost abația de la Cluj-Mănăștur și curtea principelui de la Alba Iulia. La 11 ianuarie 1580 și-au început activitatea de la Cluj-Mănăștur printr-o festivitate solemnă de deschidere a anului școlar, în același timp s-au străduit să satisfacă necesitățile populației catolice, „înfometate sufletește”²⁸. Preoții și-au îndeplinit vocația oficiind liturghia, predicând, spovedind și împărțășind. „Mulțimile mergeau la biserică și îi mulțumeau cu ochii în lacrimi lui Dumnezeu, pentru că pot vedea și auzi din nou preoți catolici”²⁹. La ceremoniile lor frumoase și pline de conținut luau parte și credincioși ai altor confesiuni. Datorită muncii serioase, catolicismul a crescut atât din punct de vedere spiritual cât și numeric³⁰.

Din 1581 iezuiții s-au putut așeza și în Cluj-Napoca. Diploma de fondare a academiei lor a fost semnată de Ștefan

²⁷ Vezi: MESZLÉNYI: A magyar jezsuiták a XVI. században; FRAKNOI: Magyarország egyházi és politikai összeköttetései a római Szent-Székkal III. 167-195.; SZITTYAI Dénes: Szántó (Arator) István SJ élete és munkássága In: Magyar egyháztörténelmi vázlatok 3-4. 5-45.; VERESS: Bevezető, 9-10;

²⁸ „De mai mult timp, credința catolică a lăncezit în suflete și din această cauză au fost și oameni nebotezați la 20-25 de ani” vezi: Scrisoarea lui Szántó István (25 februarie 1580) In: VERESS: Fontes rerum Transsylvanicarum I. 96, 1911.

²⁹ Scrisoarea lui Szántó István In: VERESS: Fontes rerum Transsylvanicarum I. 173

³⁰ De la Crăciunul anului 1579 până la Paștele din 1580, doar în Cluj numărul convertiților la catolicism a ajuns la 300. Vezi raportul lui Wujek (12 aprilie 1581) In: VERESS: Fontes rerum Transsylvanicarum

Báthory la 12 mai 1581 și întărită în anul următor de papa Grigore al XIII-lea³¹. În școala iezuiților învățau tineri nobili și săraci, viitori preoți și elevi laici, catolici și necatolici. În 1585 numărul studenților a ajuns la 450, din care un sfert erau protestanți³². Dintre elevi s-a remarcat Pázmány Péter, care s-a convertit la catolicism la vârsta de treisprezece ani³³. În cetatea de scaun a principilor, Alba Iulia, părinții iezuiți au primit clădirile dominicanilor, în care Leleszi János și colegii săi au deschis școala pentru tinerii de la curte și din oraș.³⁴

Iezuiții „neascultători”, neluând în seamă hotărârile dietei, i-au păstorit cu zel pe catolicii rămași orfani, dându-le forță și insufându-le conștiința identității. Roditoarea lor muncă de zece ani a trezit invidia protestanților. Dieta de la Mediaș din 1588, care l-a declarat major pe Sigismund Báthory a condiționat această hotărâre de alungarea iezuiților. Tânărul principe, după mari lupte interioare a acceptat această condiție și a alungat ordinul din Transilvania³⁵.

Iezuiții aflați în afara legii au părăsit pentru scurt timp țara, dar după trei ani s-au reîntors treptat. Dieta din 1595, de la Alba Iulia, a declarat nule deciziile dietei de la Mediaș și a

³¹ Întregul text al diplomei este redat în VERESS: Fontes rerum Transsylvanicarum I. 127-132

³² MÉSZÁROS István: Az iskolaügy története Magyarországon 996 – 1777 között, Budapest, 1981. 243.

³³ FRAKNÓI Vimos: Pázmány Péter élete és kora, Budapest, 1868. 18.; Conform raportului lui Copeci SJ datat la 10 martie 1585: „Printre elevii din internat erau 16 fii de pastori lutherani și nepotul episcopului ortodox” In: VERESS: Fontes rerum Transsylvanicarum II. 1913. 89.; T. Ki térítette meg Pázmány Pétert a katolikus vallásra? In: Közművelődés XXIV/1-2 (1901) 2-3, 12-13

³⁴ MESZLÉNYI: op. cit. 157-167

³⁵ Vezi documentația detaliată a exilării în EOE III. 80-95; Monumenta Antiquae Hungariae (1550-1579), vol. I. ed. Ladislaus LUKÁCS, Romae, 1969. 262-266, 268-274, 281-373; VESELY: Erdélyi egyháztörténelmi adatok I, 188-190; KARÁCSONYI JÁNOS: Magyarország egyháztörténete főbb vonásaiban 970-től 1900-ig, Nagy-Várad, 1906. 129.; MESZLÉNYI o.c. 176-200

permis reîntoarcerea iezuiților la Cluj-Mănăștur, Cluj-Napoca și Alba Iulia, dar principele era obligat să „nu permită așezarea iezuiților nici la Oradea, nici în alte locuri”³⁶. În războiul de la răspântia secolelor darabaniei lui Székely Mózes și protestanții locali au devastat mănăstirea din strada Farkas, (actuala Mihail Kogălniceanu) s-au purtat deosebit de violent cu părinții, i-au omorât pe părintele Niger János și pe fratele Néri Emánuel (1603)³⁷. Principele Ștefan Bocskai i-a exilat din proprie inițiativă (1606), această decizie a fost întărită de dieta de la Cluj, convocată de Sigismund Rákóczi (1607), în ciuda protestelor nobilimii catolice: „niciodată să nu mai fie primiți în țară și nimeni să nu-i mai țină nici pe proprietatea, nici în casa sa”³⁸. Decizia de exilare nu a însemnat plecarea lor definitivă. Mulți dintre ei au rămas deghizați în preoți diecezani, ascunși, sau purtând un pseudonim. În secolul al XVII-lea aproximativ 120 de iezuiți își îndeplineau misiunea apostolică pe teritoriul Principatului. Gabriel Bethlen le-a ușurat oarecum situația, ei putând deschide școli în mai multe locuri. În ciuda acestui fapt, viața le era mereu în pericol, din această cauză își schimbau des domiciliul. Atunci a intrat în cartea spirituală a iezuiților următoarea expresie: „iezuitul trebuie să fie pregătit pentru a merge oriunde, chiar și în Transilvania”³⁹.

Regii maghiari (folosindu-și dreptul de patronaj) au numit o serie de episcopi pentru Transilvania (episcopi aleși). Numirea episcopilor aleși este în ochii principilor transilvăneni o mișcare politică, un amestec în problemele țării, din această cauză episcopii erau considerați persoane nedorite, nu au putut intra în țară.

³⁶ VESZELY: Erdélyi egyháztörténelmi adatok I. 228.; Erdély és a Szentszék a Báthory korszakban, 185-186

³⁷ BALÁZS Mihály: Felekezeti és fikció, 119-132; NYÖGÉR A.: Az egyházi inquisitio In: Közművelődés XXV/50 (1902) 400.

³⁸ VESZELY: Erdélyi egyháztörténelmi adatok I. 235.

³⁹ MONOSTORI Pál: Jezsuiták Erdélyben In: Erdélyi Tudósító XX./6 (1941) 80-81.

Gabriel Bethlen (la fel ca și urmașii săi), pentru a satisface dorința nobilimii catolice de a avea un episcop și pentru a preîntâmpina nimirile venite din partea regilor maghiari, l-a numit vicar în 1618 pe Fejérdi Márton, canonic de Szepes⁴⁰. Acest vicar nu poate fi privit ca locțiitor al episcopului numit de regele Ungariei, dar se bucura de o autoritate deplină asupra catolicilor din Principat, putea vizita parohiile diecezei, veghea asupra disciplinei în eparhie⁴¹. Sistemul vicarial promitea prin conducătorul său unificarea și păstoriarea preoților și a credincioșilor, dar oricât ar fi fost de eficient, nu era îndeustulător. Problema catolicilor putea fi rezolvată numai de un episcop⁴².

Activitatea a doi vicari franciscani este demnă de a fi amintită în mod deosebit. Primul, Szalainai István, franciscan bosniac, care datorită scrisorii de privilegiu primite de la Gheorghe Rákóczi și-a exercitat vocația de misionar, a fondat în 1640 Garda Franciscană, iar între 1641 și 1653, ca vicar numit de principe a vizitat parohiile diecezei. Celălalt franciscan, părintele Domokos Kázmér, care cu postul de vicar (1668-1677) și cu titlul de episcop de Koron, tănuit înaintea principelui, și-a exercitat atribuțiile de păstor suprem al Transilvaniei⁴³.

Schimbarea politică apărută la sfârșitul domniei principelui Mihail Apafi I a adus îmbunătățirea situației catolicilor ardeleni. În pragul perioadei „náj módi”⁴⁴, doar călugării funcționau în forme mai organizate, ei se remarcău în special în fondarea și dezvoltarea școlilor. De la jumătatea secolului

⁴⁰ VESZELY: Erdélyi egyháztörténelmi adatok I. 235.

⁴¹ VESZELY: Erdélyi egyháztörténelmi adatok I. 335-338.

⁴² BÍRÓ Vencel: Bethlen Gábor és az erdélyi katholicizmus, Cluj-Kolozsvár, 1929. 20.

⁴³ JAKAB Antal: De hierarchia Ecclesiae Transsylvaniensis tempore principatus, Romae, Universita Lateranense, 2000, 91-107

⁴⁴ APOR Péter: Metamorphosis Transylvaniae. azaz Erdély változása, (1736) I. cikke

funcționa la Șumuleu-Ciuc școala fondată de franciscani. În comitatul Trei Scaune, spre sfârșitul perioadei principatului a fost fondată una dintre cele mai importante școli ale epocii, școala parohului Nagy Mózes (decedat în 1709) la Estelnic și urmașa acesteia, școala din Kanta. Școala din Kanta a devenit în scurt timp cunoscută în întreaga Transilvanie, majoritatea zdrobotoare a elevilor provenea din familii secuiești de rând, ca de exemplu Kelemen Sámuel, părintele Didák.

După moarte principelui Apafi, Transilvania a devenit o provincie (Gubernium) autonomă în cadrul Imperiului Habsburgic. Viața juridică și religioasă a Transilvaniei era reglementată de Diploma Leopoldinum, semnată de Leopold I la 16 octombrie 1690. Această schimbare a conducerii a adus catolicismul trasilvănean într-o situație favorabilă. Conform tradiției lor, dar și din interese imperiale regii din dinastia de Habsburg au susținut Biserica Catolică. În vremea lor a început restaurația diecezei. Înnoirea catolică a atras după sine și slăbirea treptată a hegemoniei protestante, în mod normal, conform schimbării vremurilor, cu excluderea convertirii forțate sau a expulzării populației de altă religie.

De la sfârșitul secolului până la dislocarea ordinului (1773), iezuiții au jucat un rol important în cadrul învățământului și al pastorației. Și-au dezvoltat școlile, care funcționau până în acel moment la limita legalității (Mănăștur, Alba Iulia, Odorhei, Târgu Mureș, Sibiu) și și-au îndeplinit cu succes vocația misionară în orașele și satele învecinate. Principalul lor câmp de acțiune a devenit Clujul, loc unde li s-au redat proprietățile aflate până atunci în folosința statului, deasemenea biserica și școala din Cetatea Veche (1693). După 95 de ani de pauză forțată și-au redeschis academia la 17 noiembrie 1698. Munca lor poate fi evaluată și prin următoarea statistică: conform raportului oficial din 1770, de la prima așezare a ordinului în Transilvania, 774 profesori au educat 20487 tineri. Numeroși elevi au devenit preoți. Studenților li se asigura posibilitatea de a învăța în seminarul fondat de Apor István din

Turea de Jos (institut de băieți), cunoscut până în ziua de azi sub numele de „Szent Jóska” (Sfântul Iosif), naționalizat în 1948.

Unul dintre evenimentele hotărâtoare ale istoriei diecezei a fost întoarcerea episcopului diecezan, în anul 1716, din acest moment viața bisericii catolice a intrat pe un făgaș normal. Episcopii, erau împiedicați însă de rolul lor din viața publică să-și exercite atribuțiile de conducători ai diecezei (erau consilieri ai împăraților, membri ai sfaturilor guvernamentale sau revizori școlari). Maria Tereza a retras legile anti-catolice în *Approbatæ Constitutiones* (1774) a pus accentul pe convertiri, acordat privilegii persoanelor convertite la catolicism, a reorganizat hotarele diecezei, a acordat episcopiei Prepozitura Sibiului și Decanatul Bârsei, aflate până în acel moment sub jurisdicția arhiepiscopiei de Esztergom⁴⁵.

Despre dărnicia împărătesei depune mărturie fundația ei, a cărei valoare se ridică la 434000 forinți, din dobânda acesteia catolicii și-au putut construi biserici și parohii. O altă „fundație pentru studii”, fondată din fondul misionar al ordinului iezuit din Portugalia și din averea mănăstirilor transilvănene (având o valoare totală de 410492 forinți) asigura funcționarea școlilor catolice. Administrarea acestora a fost încredințată de Comisia Catolică (*Catholica Commissio*) din cadrul Guberniumului⁴⁶. Episcopul transilvănean Sztojka Zsigmond a încununat sistemul școlilor confesionale catolice prin fondarea celei mai importante instituții a diecezei, a Seminarului Diecezan pentru preoți în 1753⁴⁷.

Biserica Catolică, intrată în secolul al XIX-lea, nu s-a bucurat doar de sprijinul Curții, ci a trebuit să suporte tutela regilor cu spirit iozefinist. În Transilvania, problemele sociale,

⁴⁵ MISKOLCZY István: *Bajtay J. Antal*, Budapest 1914, 30-64

⁴⁶ BOCHKOR Mihály: *Az erdélyi katolikus autonómia*, Kolozsvár, 1911. 310-340

⁴⁷ MARTON József: *Papnevelés az erélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*, Budapest, 1993, 73-90

economice și etnice adunate de mai multe secole au afectat în 1848 și Biserica Catolică. Atunci Biserica a trebuit să se regăsească într-o societate împărțită, care de altfel pe parcursul secolului a purtat în suflet sămânța naționalismului, în epoca Bach și în timpul dualismului. În așa-numita „regăsire” au jucat un rol important episcopii preoții, călugării și credincioșii care se bucurau de o oarecare autoritate. Episcopul revoluției, Kovács Miklós, cu echilibrul și clarviziunea sa⁴⁸, episcopul epocii Bach, Haynald Lajos, cu cunoștințele sale și cu patriotismul său⁴⁹, precum și episcopii de mare calibru din perioada dualismului: Fogarassy Mihály, cu personalitatea sa luptătoare și neobosită⁵⁰ și Lönhárt Ferenc cu simțul lui pedagogic și cu realismul său⁵¹, au reprezentat modelul Bunului Păstor. Au fost totodată păstori ai sufletelor și episcopi implicați în domeniul culturii (în primul rând în școli).

Spiritul liber al acelor vremuri nu a menajat Biserica ardeleană, preoții și credincioșii acesteia. Se poate spune că a slăbit caracterul „creștin” al societății, oamenii nu erau atrași de profunzimea rațiunii și ale sufletului. Oamenii îmbogățiți repetau moto-urile progresismului și iluminismului, întreaga societate „înnota cu o dispoziție de carnaval în apele tulburi ale bunăstării burgheze, ... indiferența și fanfaronada religioasă și gălăgiosul spirit anti-bisericesc au răpit sufletele”⁵².

Faptul că educația de stat a început să câștige teren a afectat sistemul școlilor confesionale. Cele mai des vizate au

⁴⁸ TAMÁSI Zsolt József: Az erdélyi római katolikus egyházmegye az 1848-49-es forradalomban, Kolozsvár, 2007

⁴⁹ KÖHALMI-KLINSTEIN József: Vázlatok Haynald Lajos életéből, Budapest, Pozsony, é.n.

⁵⁰ MARTON József: Fogarassy Mihály erdélyi püspök élete és munkássága, Gyulafehérvár, 2005, 5-201.

⁵¹ BILINSZKY Lajos – PROKUPEK Sámuel: Lönhárt Ferenc erdélyi püspök élete, Nagy-Szeben, 1894,

⁵² MÁRTON Áron: Előszó In: Székelyi Gróf Majlát Gusztáv Károly (írta: BÍRÓ Vencel) Cluj-Kolozsvár, 1940, 1.

fost școlile de la orașe, dar nu s-au neglijat nici comunele secuiești cu o populație majoritar catolică.

Biserica a trebuit să constate cu neputință că nu mai era solicitată în scopul pe care l-a urmărit până atunci, ci a fost înlăturată treptat. S-a tolerat deocamdată serviciul său cultural și social, dar funcționarea instituțiilor bisericești (școli confessionale, spitale, orfeline, aziluri de bătrâni, șamd.) a fost împiedicată în mod clar.

În comunitățile parohiale întreținerea personalului bisericesc și a instituțiilor a reprezentat o problemă eternă. Preoții și învățătorii din școlile confessionale, în Secuime, trăiau de pe urma unui impozit bisericesc, care însemna practic „dubla impozitare” a populației secuiești în perioada îmburghezirii. Sistemul impozitelor bisericești nu ar fi putut fi rezolvat decât prin restituirea sumelor impozitate, așa cum s-a făcut în comunitățile din ținutul săsesc. Acest gest nu a fost făcut însă de guvernul de la Pesta și față de secuime⁵³.

Dieceza aflată în luptă cu sărăcia a avut la răspântia dintre secole un episcop bogat din toate punctele de vedere, atât spiritual, cât și material. Conte Mailáth Gusztáv Károly, care cu caracterul său apostolic, cu dărnicia sa altruistă de episcop ambițios, a condus dieceza ca un adevărat păzitor. Episcopatul său de 40 de ani a coincis cu ajungerea credincioșilor săi la statutul de minoritate națională și cu lupta asiduă pentru drepturile lor. Episcopul a făcut totul pentru ca credincioșii să-și poată practica în mod liber religia în noile condiții politice. Cu blândețea și dispoziția sa cuceritoare a avut o foarte mare influență și asupra oamenilor politici, miniștrilor, oamenilor din administrația locală, chiar și asupra regelui Ferdinand, care beneficiase anterior de o educație catolică. A fost totul pentru toți. Munca sa nu s-a limitat doar la adminis-

⁵³ PÁL István: A székely kongresszusról In: Közművelődés XV./36 (1902) 289-292.

trarea diecezei ci a cuprins și satisfacerea necesităților sociale ale poporului său, ale credincioșilor săi⁵⁴.

Sub conducerea sa credincioșii diecezei de Alba Iulia, în ciuda tuturor discriminărilor și-au păstrat identitatea, s-a întărit unitatea și fidelitatea față de Biserică, în rândul lor atașamentul și disponibilitatea lor la sacrificiu pentru școlile și instituțiile lor bisericești a crescut deasemenea. Anul 1938 a adus schimbări majore în vârful ierarhiei bisericești. Papa Pius al IX-lea a acceptat demisia episcopului Mailáth Gusztáv Károly, bolnav de mai mulți ani și i-a încredințat dieceza episcopului auxiliar de până atunci, Vorbuchner Adolf, la 28 mai 1938. Conform descrierii efectuate de Márton Áron: „clarviziunea și capacitatea de judecată aproape absolut sigură erau principalele sale trăsături”⁵⁵. Tânărul episcop ar fi fost capabil, conform lui Márton Áron „să găsească drumul cel bun în situațiile cele mai grele și mai delicate”, dar a murit la 10 septembrie 1938.

Mutarea rapidă a Sfântului Scaun a calmat spiritele. Preoții și credincioșii ardeleni au putut întrevedea la numirea lui Márton Áron ca vicar general, faptul că el va fi următorul episcop, care s-a și confirmat în ziua de Crăciun a anului 1938. Márton Áron a ajuns în fruntea diecezei în cea mai critică situație cu putință. Cu atitudinea sa chibzuită și hotărâtă și cu personalitatea sa jovială a devenit stâlpul de susținere al poporului care își pierduse echilibrul (până în 1980). Au urmat acele timpuri în care accentul s-a mutat de pe „construcție” pe „supraviețuire” și totuși, în ciuda tuturor presiunilor exterioare, în această perioadă de persecuție a creștinilor putem vorbi despre reînnoirea spirituală. Credincioșii atașați de credința și de preoții lor, copiii și tinerii strânși la orele de religie de la parohii, oamenii care au căutat și au găsit alinare, ne amintesc prin rezistența lor în încercări de spiritul primilor creștini. Ne

⁵⁴ MÁRTON Áron: Előszó 2.

⁵⁵ MÁRTON Áron: Püspökünk sírja előtt In: Apostol XII./38 (1938) 3.

umplem de mândrie, dacă ne gândim la martirii și mărturisitorii acelei perioade.

Dușmanii Bisericii știau foarte bine ce consecințe are „baterea păstorului” (Mt 26,31), doar că au omis Providența în planurile lor. Nu s-au purtat atât de înjositor și necruțător cu nicio altă confesiune ca și cu Biserica Catolică. Și-au executat atacurile cu o viclenie diabolică. Mai întâi au apărut cu promisiuni, cu oferte care corespundeau principiilor democratice, iar când au văzut că nu pot convinge clerul catolic au recurs la violență. Mulți au umblat prin închisori pentru fidelitatea lor față de Biserică (130 din cei 293 de preoți ardeleni, fără a socoti călugărițele și credincioșii) și mulți și-au dat duhul acolo. Márton Áron l-a ales ca episcop auxiliar pe dr. Jakab Antal, preot care a suferit 13 ani de temniță grea (ocnă). Jakab Antal a continuat lupta ca urmaș al lui Márton Áron și a condus dieceza până în 1990⁵⁶.

Acum amintim cu mândrie faptul că Biserica Catolică nu apărea printre cele paisprezece confesiuni acceptate de către stat, a existat doar ca biserică tolerată, expusă tuturor pericolului dizolvării. Márton Áron împreună cu ceilalți episcopi, nu a dorit să redacteze Regulamentul de funcționare (Statutul) pe care l-ar fi dorit autoritățile statului. Planul de Statut redactat de Márton Áron prevedea păstrarea independența Bisericii, din această cauză el nu a fost recunoscut oficial. Biserica Catolică din România, pe lângă toate dezavantajele statutului de „biserică tolerată”, a avut marele avantaj de a nu fi nevoită să adopte vreun compromis, iar preoții au putut, în condițiile date, să-și păstorească credincioșii după cum le-a dictat conștiința. Conform lui Márton Áron: „În zilele nesiguranței generale, ne-am convins că suntem singuri și că în afara propriilor puteri nu ne putem baza decât pe Dumnezeu”. Summa summarum: Bisericile noastre erau mai pline, credința

⁵⁶ LÉSTYÁN Ferenc: Erdélyi Szibéria, kiadja: A Gyulafehérvári Római Katolikus Érsekség, 2003. 3-288.

era mai puternică decât în anii democrației venite pe neașteptate.

Nu este posibilă prezentarea într-un studiu a tuturor evenimentelor, personalităților mari, a preoților și credincioșilor, suferințelor și bucuriilor creațiilor și ruinelor diecezei noastre milenare. În loc de aceasta, putem concluziona: ca o caracterizare generală a trecutului milenar și totodată sperăm pentru viitor, mărturisim prin mottoul jubiliar: „Cu Cristos pentru o mie de ani” (Ap 20, 6).

Ernst Christoph SUTTNER

**Înțelegerea diferită, în sec. XVII – XVIII,
a realităților fundamentale și a noțiunilor teologice de bază
cu privire la unirea bisericească din Transilvania**

La sfârșitul sec. XVII și de-a lungul sec. XVIII, în cadrul grupurilor teologice și al partidelor din Transilvania, au fost folosite, frecvent, termenul „unire“ și alte expresii specifice, care au fost înțelese, însă, cu totul diferit de cei care recurgeau la ele. Deoarece, aceste înțelegeri diferite, n-au fost, de regulă, luate în considerație, la acea vreme, și nu s-a verificat ce vrea să zică cu adevărat celălalt, ci fiecare a crezut că poate să înțeleagă la celălalt, ceea ce înțelegea el însuși cu referire la acel termen, au apărut numeroase controverse, care au fost, în realitate, divergențe de păreri. Din nefericire, nici literatura sec. XIX-XX nu a acordat atenția cuvenită înțelegerilor diferite cu referire la termenii folosiți, și astfel, divergențele de păreri vechi au devenit, cu timpul, chestiuni de dispută foarte serioase, dar neîntemeiate. Pentru a depăși simplificările și generalizările și pentru a înțelege adevăratul sens al afirmațiilor și al cazurilor controversate, sunt necesare analize documentare serioase. Numai așa, poate fi eliminată disputa asupra chestiunilor neautentice.

**I) Diferențe fundamentale
în înțelegerea termenului „unire“**

1) Iezuiții, care au venit cu armata austriacă în Transilvania, au primit instrucțiuni din partea autorităților romane, prin care li se cerea să lucreze pentru o unire a Bisericii

Române din Transilvania cu Biserica Romei¹. Ei urmau să lucreze pentru a obține acordul Bisericii române de acolo cu rezultatele teologice ale sinodului florentin. Urmau să propună conducerii bisericești românești (aceasta înseamnă: episcopului român și sinodului său) ca Biserica românilor din Transilvania

- să fie de acord cu tradiția latină
- să rămână fidelă, pe mai departe, propriei sale tradiții
- și să lase la o parte, condamnările, obișnuite în rândul grecilor², la adresa latinilor.

Iezuiții au primit, așadar, misiunea de a lucra pentru o unire înțeleasă în sensul sinodului florentin, potrivit căreia, în nici una din Bisericile partenere (după expresia de azi: Biserici surori) să nu fi trebuit să intervină vreo schimbare³. Potrivit

¹ N. Nilles, în lucrarea: „Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani“, Innsbruck 1885, p. 111 și următoarele, a adunat instrucțiunile întocmite de congregația de Propaganda Fide, deja în anul 1669, pentru toți iezuiții care erau trimiși undeva în teritoriul otomanilor. Așadar, instrucțiunile nu a fost redactate special, pentru Transilvania. Pe lângă aceasta, ele au fost întocmite, deja, într-un timp, în care nu era previzibil că Transilvania va ajunge sub dominație habsburgică, pentru ca iezuiții să le poată utiliza acolo. Este așadar exclusă, la întocmirea lor, ar fi jucat vreun rol oarecare, rațiuni cu privire la urmările politice ale unei uniri dorite la nivelul relației românilor cu monarhia austriacă. Ulterior, desigur, au căpătat semnificații deosebite și unele considerații cu privire la consecințele politice ale unei uniri a românilor din Transilvania. Totuși, ar fi o falsificare a istoriei, încercarea de interpretare a acestor considerații, pe marginea instrucțiunilor din anul 1669. Instrucțiunile pentru iezuiți și alte documente esențiale pentru unirea bisericească din Transilvania există în traducere germană în lucrarea: *Handreichung für das Quellenstudium zur Geschichte der Kirchenunionen und Unionsversuche des 16.-18. Jahrhunderts in Ost- und Südosteuropa. Deutsche Übersetzung der lateinischen Quellentexte von Klaus und Michaela Zelzer mit Erläuterungen von E. Chr. Suttner. Fribourg 2010.*

² Terminologia aceluși timp definea prin cuvântul „greci“, pe toți creștinii de tradiție bisericească bizantină, indiferent de limba pe care aceștia o vorbeau. În acest sens, au fost numiți și românii din Transilvania „greci“.

³ Cu referire la revendicările exprimate în cadrul sinodului de la Florența, a se vedea capitoul: „Die theologische Lehrmeinung des Konzils von Ferrara/ Florenz“ în lucrarea lui Suttner, „Akzeptanz und Ablehnung der

instrucțiunilor primite, părinții iezuiți trebuiau să lucreze pentru a obține disponibilitatea conducerii Bisericii române din Transilvania, ca împreună cu conducerea bisericească a latinilor, să declare încheierea schismei existente. Informațiile pe care le avem cu referire la tratativele iezuiților cu episcopul român și cu sinodul său, în anii 90 ai sec. XVII⁴, arată, fără îndoială, că la acea vreme, ambele părți au gândit un acord interbisericesc. La nivelul tratativelor, acest acord a putut fi doar pregătit, deoarece, în cazul părții latine, puterea deplină pentru încheierea unei uniri bisericești, nu o aveau iezuiții, care nu constituiau o conducere bisericească, ci primatul ungar Leopold Kollonitz.

2) În afară de instrucțiunile primite din Roma, iezuiții au primit și instrucțiuni din Austria⁵. Potrivit acestora, ei erau însărcinați, ca în cazul unei uniri cu Biserica latină, să asigure pe români, de primirea acelor drepturi care reveneau, în imperiul habsburgic, credincioșilor și clerului Bisericii Casei domnitoare. Cardinalul Kollonitz le-a făcut cunoscută o diplomă a împăratului Leopold, prin care clerul și credincioșii din comitatele ungare⁶, uniți cu Biserica romană, primeau asigurarea unei egalități de drept cu catolicii latini. Bazându-se pe autoritatea cardinalului, iezuiții au putut arăta românilor că această diplomă va avea valabilitate și în Transilvania.

Motivelor teologice care stăteau la baza încheierii unei uniri bisericești florentine, identificate în instrucțiunile romane,

Lehrmeinungen des Konzils von Ferrara/Florenz“ (1438/39), in: *Der Christl. Osten* 62(2007)174-184.

⁴ Informații cu privire la aceste tratative, în măsura în care ele sunt disponibile, pot fi găsite în nota 1 a lucrării menționate mai sus. O cercetare semnificativă cu referire la aceste documente, a efectuat Laura Stanciu în capitolul „Despre unirea din anii 1697-1701“, în cartea ei: *Între răsărit și apus*, Cluj-Napoca 2008, S. 18-85.

⁵ Și aceste instrucțiuni sunt prezentate în lucrarea menționată.

⁶ La acea vreme, nu era încă sigur, că austriecii vor cuceri Transilvania și o vor alătura Ungariei. Totuși, cardinalul Kollonitz, ca mulți alții, a luat aceste lucruri deja în considerare.

li s-a adăugat, acum, prin aceste instrucțiuni, și un motiv social-politic și intenția politică de stat a contrareformatorilor austrieci, ca, prin întărirea Bisericii catolice, să se obțină o mai strânsă legare a Transilvaniei la Casa de Austria. Românii din Transilvania, care până atunci, erau fără drepturi, urmau ca, prin unirea cu Biserica Casei domnitoare și prin păstrarea identității lor tradiționale („legea lor strămoșească”⁷), să poată fi ridicați din starea anterioară, în care nu erau recunoscuți nici ca națiune, nici ca religie. În Viena a existat intenția politică, ca prin unire, să fie ajutați concomitent, atât românii, cât și Biserica latină din Transilvania, cât și imperiul austriac. Biserica latină care era mică în Transilvania, dar care deținea drepturi, și Biserica română care era mare, dar nu avea drepturi, urmau să se ajute reciproc ca parteneri, iar majoritatea catolicilor din Transilvania rezultată pe această cale, urma să lege mai strâns țara la Casa domnitoare. Rapoartele despre discuțiile iezuiților cu conducerea bisericească a românilor din Transilvania, arată că, pe lângă acordul cu referire la punctele de vedere teologice pentru unirea plănuită, părinții iezuiți au obținut un acord mult mai larg cu privire la chestiunile sociale și politice de stat propuse, și nu există îndoială că ambele părți (iezuiții și conducerea bisericească românească) au înțeles unirea, pe care o pregăteau, ca o comuniune bisericească între două comunități, între Biserica română din Transilvania, ca întreg, și marea Biserică a Romei.

3) În situația în care toți românii din Transilvania ar fi primit drepturile stipulate, printr-o unire comunitară, constituția Transilvaniei s-ar fi schimbat, în mod considerabil, în defavoarea stărilor din Transilvania și în favoarea românilor. Din acest

⁷ Cu privire la noțiunea de „Lege strămoșească”, a se vedea la Suttner, "Legea strămoșească": Glaubensordnung und Garantie des sozialen Zusammenhalts, in: *OstkStud* 56(2007)138-154; în limba română la: C. Pădurean und M. Săsăujan (Hg.), *Biserică și societate*, Arad 2005, S. 21-39.

motiv, stările transilvane s-au opus ideii că unirea ar fi o chestiune comunitară și s-ar raporta la o hotărâre de unire a conducerilor bisericești. Cu referire la efectele sociale și politice, pe care Austria, și în special, cardinalul Kollonitz, le aveau în vedere prin unire, stările au fost interesate, mai degrabă, de o consultare individuală a fiecărui cleric și credincios român, în legătură cu dorința de a încheia o unire cu latinii. Stările nu au fost dispuse să accepte ca „unire“ cu urmări social-politice, situația în care conducerile bisericești, după clarificările temelor teologice asupra cărora existau divergențe de opinii până atunci, urmau să declare anularea granițelor schismei și să trăiască, în continuare, în comuniune, ele care au fost mai înainte separate. Doar o acțiune de convertire individuală a clericilor și credincioșilor (așadar, doar părăsirea comunității lor de credință de până atunci și orientarea lor spre o nouă grupare ce urma să se constituie), ar fi avut voie să se numească, după gândirea lor, „unire“. Pentru ei, „unire“ însemna rezultatul convertirilor individuale.

4) Iezuiții, care nu constituiau o autoritate bisericească, au putut doar pregăti unirea, pe care au gândit-o, potrivit instrucțiunilor primite, după model florentin. Ultimul pas cu privire la unire, urma să fie făcut, în anul 1701, de cardinalul Kollonitz. Gândirea acestuia era, însă, mult îndepărtată de modelul sinodului florentin. Prin „unirea de credință“, el a înțeles situația în care partenerii români ar fi trebuit să fie asimilați, în mod consecvent, în Biserica latină posttridentină de la începutul sec. XVIII, și ar fi trebuit să preia, integral, viața bisericească a latinilor din acel timp. Făcea parte din rândul acelor teologi posttridentini care au dorit să fie considerat valabil doar ceea ce teologii contemporani ai propriei Biserici înțelegeau și recunoșteau. Din acest motiv, gândirea sa despre „unire“ nu lăsa loc libertății românilor de a rămâne la „legea lor strămoșească“, așa cum se arăta în instrucțiunea romană din anul 1669, și cum a fost respectat de iezuiți.

Ciocnirea a două concepte teologice total diferite despre unirea bisericească, într-un document roman și la un cardinal al curiei romane este de înțeles dacă se ia în considerație pregătirea teologică precară a cardinalului⁸. Datorită funcției sale, el a fost, din nefericire, mai tare decât iezuiții, și a fost în situația de a dispune desfășurarea ulterioară a lucrurilor.

O atitudine identică cu cea a cardinalului, a avut și urmașul episcopului Atanasie, al doilea episcop al Bisericii unite din Transilvania, Ioan Giurgiu Nemeș-Pataki⁹. Datorită

⁸ A fost, mai întâi, cavaler maltez. În războiul împotriva turcilor a arătat curaj și aptitudini militare și a ajuns repede la onoruri înalte. Scăpat de un atentat la viața sa, a acceptat propunerea împăratului Leopold pentru ocuparea unui scaun episcopal. A studiat teologia la Universitatea din Viena, doar doi ani, și a fost hirotonit episcop. Perioada scurtă a studiilor sale teologice explică greșelile lui pe plan teologic, înregistrate în activitatea sa de episcop. În anul 1668, a ajuns episcop de Neutra, iar în anul 1670, a fost transferat la Wiener Neustadt. A fost preocupat de îmbunătățirea activității pastorale, și – ca un aderent hotărât al politicii contrareformatoare habsburgice, a fost preocupat și de recatolicizarea eparhiei sale, dar și de luarea de măsuri de ajutorare pe plan caritativ. Ca episcop al micii eparhii Wiener Neustadt, a devenit, în anul 1672, președintele tezaurariatului din Ungaria. Din această poziție, a acționat împotriva predicatorilor protestanți, prin folosirea măsurilor de constrângere contrareformatoare. A dovedit un talent organizatoric strălucit, în anul 1683, în timpul asediului Vienei, când a fost sufletul rezistenței, datorită experiențelor sale anterioare de cavaler maltez. După victorie, a fost unul dintre primii care s-au opus grijilor cotidiene. Fidel Bisericii sale și împăratului său, cu care avea relații apropiate de prietenie, a fost numit episcop în diferite eparhii din Ungaria cucerită, pentru a revigora, acolo, viața bisericească. În anul 1683, a fost numit cardinal, iar în anul 1695, arhiepiscop de Gran și primat al Ungariei. E de înțeles faptul că ridicarea contrareformatului Kollonitz la ranguri bisericești jurisdicționale înalte în cadrul Bisericii catolice din Ungaria, a determinat temeri în Transilvania, și probabil că acestea au întărit opoziția stărilor protestante de acolo împotriva unirii.

⁹ Un raport amănunțit despre el, despre alegerea lui, despre numirea lui și despre preluarea funcției sale, împreună cu publicarea unor izvoare semnificative se găsește la O. Bârlea, *Ostkirchliche Tradition und westlicher Katholizismus*, München 1956. A se vedea și articolul "Wahl, Weihe und Einsetzung des Bischofs Johannes Giurgiu Nemeș-Pataki und die damaligen

faptului că a susținut exact aceleași idei pe care cardinalul Kollonitz le-a considerat corecte, a declarat, la instalarea sa în funcție, o linie despărțitoare aspră față de “schismatici și eretici”. El studiasse în Roma, cu succes, preluând pozițiile latine postridentine cu privire la toate chestiunile în care se deosebeau latinii de greci. Așadar, pentru el, deosebirea dintre ceea ce credea el despre “schismatici și eretici” și ceea ce credea despre “adevărații uniți” a fost uriașă. I-a considerat de “uniți”, doar pe adeptii convinși ai sinodului tridentin, cu cât mai puțin posibile specificități rituale. Deja, în anii tinereții, pe când a început studiul în Roma, ca alumn al Colegiului “Germanicum et Hungaricum”, a renunțat la “legea strămoșească” românească, iar după hirotonire, a activat, un timp, ca preot pentru catolicii latini. A fost și candidat al politicianilor care au vrut să-i unească pe românii din Transilvania cu puținii catolici latini din țară, în națiunea cea mai dens populată, în condițiile renunțării la “legea” lor. Din acest motiv, a existat o rezistență considerabilă împotriva candidării sale pentru funcția de episcop, și una și mai evidentă împotriva exercitării de către acesta, a funcției de episcop. Observatorii critici au avut sentimentul că odată cu întoarcerea sa la ritul român, a acceptat, doar în mod exterior, veșmintele și ceremoniile “legii” românești. În atitudine și în gândire, a păstrat personalitatea unui latin.

5) În unele documente transilvănene de la sfârșitul sec. XVII și începutul sec. XVIII, apare un alt înțeles al „unirii“. O rezoluție vieneză din 14.04.1698, le-a acordat preoților români din Transilvania, libertatea de a „se uni“ cu una din cele patru religii recepte ale țării, pentru a se putea bucura de drepturile civile ale clericilor respectivei religii. Cine a înțeles conceptul de unire pe baza acestei rezoluții, de care era vorba acum, a

Spannungen zwischen Rumänen, Wiener Behörden und Römischer Kurie” in: *Annales Univers. Apulensis*, ser. hist. 11/II(2007) S. 37-46, în cadrul Actelor celei de-a patra întâlniri a grupei de studiu a fundației Pro Oriente cu referire la unirea bisericească din Transilvania.

fost interesat în mod direct de implicațiile social-politice propuse în Transilvania ale aceluși procedeu, pe care l-au numit unire. Aspectele teologice, fundamentale în cazul fiecărei uniri, n-au fost luate deloc în considerație. Doar trecerea civilă și de drept a românilor la una din religiile recepte și urmările sociale ale unei astfel de treceri, au fost importante pentru reprezentanții acestui concept de unire, fiindu-le de ajuns. Clerici individuali sau comunități bisericești întregi ar fi trebuit doar să treacă la una din aceste religii recepte și ar fi putut numi acest procedeu, „unire”, pentru a se bucura de efectele civile, chiar dacă s-a ignorat total că o adevărată unire bisericească necesită, în primul rând, acord în învățătura de credință¹⁰.

Acest înțeles exclusiv cetățenesc despre „unire”, avea să fie, curând, din nou uitat, la începutul secolului următor. Totuși această situație și urmările ei arată cât de necesară este cercetarea privitoare la semnificația cuvântului „unire” folosit verbal sau în scris, în documente, în acei ani tensionați din Transilvania, de la cumpăna sec. XVII. Deoarece, la vremea aceea (și din păcate, și azi), nu s-a acordat atenție acestei chestiuni, s-a ajuns la numeroase divergențe de opinii și la tensiuni inutile.

6) Noțiunea de „unire” utilizată de iezuși, de conducerea bisericească româncască din Transilvania și de cardinalul Kollonitz, a fost înțeleasă de autoritățile bisericești de dincolo de Carpați, ca un moment intermediar spre convertirea totală a românilor din Transilvania la Biserica latină, crezând că este planificată latinizarea completă a acestora. Afirmății care au revenit adeseori, din partea latină și unită, că aceasta ar fi o înțelegere greșită, dovedesc faptul că această semnificație a

¹⁰ Cu referire la această înțelegere a conceptului de „unire”, dau dovadă o scrisoare de protecție a consistoriului reformat din Transilvania din anul 1701, o scrisoare a episcopului Atanasie din 26.10.1700 către cardinalul Kollonitz și punctul 7 al discuțiilor de la Viena dintre episcopul Atanasie și cardinalul Kollonitz, care sunt citate în lucrarea menționată la nota bibliografică nr. 1 din acest text.

noțiunii de „unire“ a fost răspândită în Transilvania, o perioadă de timp.

7) Conceptul teologic-bisericesc de unire prezentat într-o primă etapă și dorințele ulterioare cu referire la efectele sociale și politice de stat ale unirii, au fost compatibile. Iezuiții, care au început discuțiile de unire, precum și episcopii Teofil și Atanasie și sinoadele lor, precum și numeroși aderenți ai ideii de unire au gândit, în următoarea perioadă, la ambele aspecte menționate. Nu s-a ajuns nicicând la o contradicție între acestea sau la necesitatea deciziei doar pentru unul din acestea două.

Nu a putut fi evitată, dimpotrivă, contradicția dintre conceptul teologic-bisericesc despre unire, pe care l-au propus iezuiții, la începutul tratativelor, și punctele de vedere ale stărilor din Transilvania. La data începerii discuțiilor, iezuiții s-au adresat întregii Biserici românești și au tratat cu conducerea bisericească, a cărei responsabilitate pentru toți credincioșii a fost, pentru ei, neîndoielnică. Lucrarea lor urma să ducă la comuniunea bisericească a Bisericii românești, existentă din vremuri străvechi, în Transilvania, cu Biserica Romei. Stările din Transilvania, opunându-se, însă, ideii ca românii ca o comunitate întreagă să le revină drepturi noi, au dorit să admită doar deciziile individuale de convertire ale acestora, la nivel personal, aceasta însemnând: trecerea la o comunitate bisericească nouă. Au făcut aceasta, în speranța conturării unor împrejurări, prin care majoritatea clerului român să nu primească propunerea imperială de obținere a drepturilor prin unire, să nu încheie unirea și să rămână, în continuare, iobagii lor. Au dorit să accepte doar trecerea clericilor (și eventual a credincioșilor) la nivel individual, într-o nouă Biserică unită cu Roma, aceasta însemnând o lucrare care se numește azi, prozelitism.

Nu a putut fi evitată nici contradicția dintre intențiile iezuiților care au dus tratativele de unire, ca îndatorire din partea Romei, și intențiile cardinalului Kollonitz. Unii au năzuit la o unire de credință în spiritul sinodului florentin, care

admitea modalități de vedere diferite asupra adevărului sfânt¹¹ și care să se completeze reciproc, și care să fi facilitat păstrarea întregii lor tradiții. Celălalt a urmărit o uniformitate posttridentină și o nivelare a opiniilor teologice și a practicilor spirituale, și, din păcate, datorită funcției pe care o avea, a fost cel mai tare.

II) Precizări diferite ale liniei despărțitoare dintre uniți și neuniți

În discuțiile purtate în anii 90, conducerea bisericească a românilor din Transilvania și părinții iezuiți au crezut cu tărie că unirea plănuită, ce urma să fie dusă la îndeplinire prin hotărârea conducerilor bisericești, urma să aibă valabilitate pentru întreg clerul și poporul de ambele părți. Deoarece, asemănător sinodului de la Florența, au vrut să obțină ca Bisericele, fără modificarea vieții lor bisericești, să poată declara anulată schisma, și să fie în comuniune, potrivit poruncii Domnului. În acest sens, episcopul Atanasie a considerat, pe durata vieții sale, pe toți românii din Transilvania, ca aparținând episcopiei sale unite cu Biserica Romei. Când a trebuit să constate că existau clerici și credincioși care nu erau fericiți cu unirea, i-a considerat ca pe niște nemulțumiți în interiorul Bisericii sale, ca pe unele partide dintre acelea care, din nefericire, pot fi întâlnite în numeroase Biserici, vis a vis de anumite decizii pastorale ale episcopilor sau consilierilor lor. Tot așa s-a considerat și al treilea episcop al Bisericii unite, Ioan Inocențiu Micu-Klein, ca episcop al tuturor românilor din Transilvania, chiar și pentru cei care n-au dorit să fie uniți. I-a considerat și pe unii și pe ceilalți ca pe unele partide existente în aceeași Biserică a românilor din Transilvania. De aceea,

¹¹ A se vedea și Suttner, „Das Bekenntnis der Kirche für den Glauben an den dreifaltigen Gott“, in: G. Augustin u.a. (Hg.), *Christus – Gottes schöpferisches Wort (Festschrift Schönborn)*, Freiburg 2010, S. 274-289.

înaintea plecării sale la Viena, a admis participarea reprezentanților ambelor grupuri, la sinoadele sale.

Totuși, această concepție nu a fost împărtășită pretutindeni. Stările Transilvaniei s-au împotrivit, așa cum s-a arătat mai sus, de la început, în mod categoric, unei validități comunitare a deciziei de unire. Deja, într-o rezoluție din aprilie 1698, împăratul Leopold a fost de acord cu presiunile lor, și a declarat, cel puțin, unirea preoților ca o consecință a unei decizii individuale¹². În procedeu admis de rezoluție, nu mai era vorba, așadar, de vreo unire bisericească, ci de convertiri. Pe tot parcursul sec. XVIII, în opinia publică transilvană, rezultatul acestor convertiri a fost numit “unire”. Cu privire la folosirea noțiunii de “unire” pentru convertiri, se poate constata că în literatura polemică, se aduce adesea, împotriva unirilor, reproșul de prozelitism, și că în cazul tuturor conscripțiilor uniților și neuniților efectuate în sec. XVIII, au fost întrebați clerici și credincioși, la nivel individual, cu privire la propriul lor punct de vedere.

Și cardinalul Kollonitz s-a identificat cu înțelegerea individuală a unirii, într-o enciclopică trimisă clerului român, în luna iulie 1698¹³. Probabil, pentru faptul că nu a avut o educație teologică solidă, dar a fost un politician puternic, nici

¹² Rezoluția specifică că „preoții valahi de rit grec, care depun mărturisirea că păstrează ritul grec și se declară catolici, prin recunoașterea papei, se vor bucura de privilegiile preoților catolici“. Faptul că propunerea de eliberare din starea de iobăgie, prin unirea cu catolicii a fost adresată, la început, doar preoților, a venit în întâmpinarea stărilor, din punct de vedere social-politic. Rezoluția despre unire nu viza o hotărâre comunitară a conducerii bisericești, ci doar decizii individuale, vis a vis de care stările au sperat că vor fi puține. Rezoluția oferea, în continuare, preoților, libertatea de a se decide pentru una din cele trei religii protestante recepte, minimalizând astfel și grija stărilor, că o mărire exclusivă a Bisericii catolice ar putea periclita libertățile protestante. În afară de aceasta, rezoluția permitea preoților, în mod expres, să se împotrivescă, individual, oricărei uniri, situația lor socială urmând să rămână neschimbată, ceea ce convenea stărilor.

¹³ Și textul acesta poate fi găsit, în traducere germană, în publicația amintită la nota 1.

nu a perceput deosebirea dintre o unire între Biserici surori (în spiritul sinodului florentin) și convertirile personale la nivel individual (așa cum doreau stările), și a înțeles formularea din rezoluția din aprilie 1698, ca un compromis acceptabil între dorințele Romei (unde se pretindea unirea) și cele ale dorințelor stărilor transilvane (care doreau să îngreuneze unirea). Nu este, nicidecum, exclus nici faptul ca el, în calitate de consilier al împăratului, să fi propus, eventual, chiar compromisul menționat. În orice caz, cu ocazia statisticilor efectuate cu privire la uniții din Transilvania în sec. XVIII, Curtea din Viena și autoritățile transilvane s-au gândit doar la creștinii români care s-au declarat uniți cu Biserica catolică, la nivel individual. Pentru acei români din Transilvania, care n-au depus vreo opțiune individuală pentru unire, a fost numit, în cele din urmă, pe baza decretului Mariei Tereza din anul 1761, un nou episcop. Numirea unui astfel de episcop a fost inevitabilă, după ce, la mijlocul sec. XVIII, în contextul unei confruntări dogmatice dure între uniții și neuniții din Transilvania, s-a constatat faptul că, datorită unei limitări a orizontului teologic, de ambele părți, nu se mai întrevedea posibilitatea rămânerii împreună într-o singură Biserică.

În anul 1729, congregația romană de Propaganda Fide s-a îndepărtat de acel înțeles al unirii, pe care îl propunea în anul 1669, în instrucțiunile pentru iezuiți. Într-un decret din anul 1729¹⁴, aceasta a cerut tuturor misionarilor, să înțeleagă unirea exact cum a înțeles-o cardinalul Kollonitz, deja în anul 1701, când a considerat că este obligatoriu pentru mântuirea românilor, ca aceștia să fie identici întru totul cu ceea ce Biserica romană din acea vreme învăța și trăia. O înnoire impusă de teologii posttridentini în înțelegerea bisericească a devenit, la acea vreme, atitudinea oficială a Bisericii latine, iar o reformă în învățământul teologic al grecilor, promovată de

¹⁴ Și acest decret și reacția greacă la el există în traducere germană și comentate în capitolul trei al publicației menționate la nota 1.

patriarhul Dositei¹⁵, un contemporan al cardinalului Kollonitz, a impus uniformizarea învățăturii și a vieții bisericești.

În acest context, patriarhii greci au declarat, în anul 1755, că mântuirea sufletelor latinilor era posibilă doar în condițiile rebotezării acestora de către greci, botezul lor neavând nici o valoare¹⁶. O „fotografie de moment“ transilvan de la mijlocul sec. XVIII, documentează violența ciocnirii dogmatice. Un călugăr sârb cu numele Visarion Sarai¹⁷ din Biserica Carlovitzului, a determinat amplificarea rezistenței împotriva unirii bisericești. În lunile martie și aprilie 1744, a venit în Transilvania, și a predicat că preoții uniți n-ar putea administra taine sacramentale, și că ar fi amenințați de condamnarea veșnică cei care îi urmau pe preoții aflați sub ascultarea

¹⁵ Cu referire la această reformă, a se vedea capitolul „Reform der theologischen Studien durch Patriarch Dositheos von Jerusalem“, la Suttner, *Kirche und Theologie bei den Rumänen von der Christianisierung bis zum 20. Jahrhundert*, Fribourg 2009, S. 96-110. Spre sfârșitul sc. XVII, Dositei a început să tipărească în Țara Românească și în Moldova, literatură polemică antilatină. O lucrare a lui Maxim Peloponesul, publicată de Dositei, în anul 1690, în București, în limba greacă, a fost publicată de Antim Ivireanu, în anul 1699, și în limba română sub titlul lung: „Carte sau lumină cu dovezi drepte din dogmele Bisericii răsăritene împotriva erorilor papiștilor, adunate și întocmite de călugărul învățat Maxim Peloponesul, tradusă în limba română... în tipografia domnească, în sfânta mănăstire Snagov, în anul 1699, în luna aprilie, prin smeritul călugăr Antim Ivireanu, pentru ca să fie împărțită dreptcredincioșilor”. Așadar, polemica împotriva pozițiilor posttridentine, pe care le-a impus Kollonitz, românilor transilvăneni, a fost deschisă de Dositei cu mult înainte, și a și fost tradusă în limba română. Totuși, ea n-a putut fi citită sau utilizată, luându-se în considerație nivelul cultural de atunci al clerului român din Transilvania. N-a mai durat însă, mult, până ce ideile patriarhului Dositei au fost răspândite și în rândul românilor.

¹⁶ Ca și decretul roman din 1729, este prezentată și decizia greacă din anul 1755, în publicația menționată la nota 1.

¹⁷ A se vedea la Suttner, „Visarion Sarai im Kontext der Theologiegeschichte“, in: *Annales Univers. Apulensis*, ser. hist. 11/II(2007)161-178.

papei¹⁸. Imediat, a urmat o reacție din partea părții unite. În anul 1746, Gherontie Cotore a întocmit o lucrare despre temele teologice¹⁹ dezbătute la sinodul de la Florența, iar la sfârșitul lucrării a pus trei întrebări împreună cu răspunsurile sale proprii negative. Se punea întrebarea dacă neuniții s-ar putea mântui și dacă episcopii și preoții lor însărcinați și împuterniciți pentru misiune și pentru administrarea tainelor, erau legitimi. Două partide, care s-au respins reciproc din motive dogmatice, cu atâta asprime, nu mai puteau aparține aceleiași Biserici.

III) Concepții diferite despre condițiile pentru o unire de credință

Unitatea de credință în diversitatea a ceea ce nu afectează unitatea de credință, a fost permanent, cerința de bază a catolicilor pentru o unire bisericească. Ceea ce s-a pretins pentru a fi constatată unitatea de credință, s-a modificat foarte mult, de-a lungul timpului.

1) Părinții de la sinodul de la Florența au dorit să înlăture schisma, nu prin uniformizarea latinilor cu grecii, ci printr-o unire în diversitatea vieții Bisericii și a învățaturii teologice. Au constatat că învățătura despre Sf. Treime este corectă cu și fără filioque. Au ajuns la această considerație, deoarece, în cadrul discuțiilor lor, s-a constatat că, deja, Sfinții Părinți, a căror dreaptă credință nu poate fi contestată, ei aflându-se sub călăuzirea Sf. Duh, au folosit formulări diferite când vorbeau despre purcederea Sf. Duh²⁰. De asemenea, au

¹⁸ Predica sa este schițată de Z. Pâclișanu, în lucrarea *Istoria Bisericii Române Unite*, ed. îngrijită de Ioan Tîmbus, Târgu Lăpuș, 2006, S. 286.

¹⁹ Pentru prima ediție tipărită a lucrării lui Cotore se poate vedea la Laura Stanciu (Hg.), *Gherontie Cotore, Despre Articulusurile ceale de price*, Alba Iulia 2000.

²⁰ A se vedea J. Gill, *Konstanz und Basel-Florenz*, Mainz 1967, S. 300 f. Rezultatul studiului lui Gill pe marginea actelor sinodului este că, după

constatat, că la săvârșirea tainei Sf. Euharistii, se poate folosi atât pâine dospită cât și nedospită, iar preoții urmau să urmeze în acest sens, tradiția Bisericii proprii; că atunci când este vorba despre cei adormiți, nu trebuie să se facă referință obligatorie la purgatoriu; că episcopul Romei, așa cum se găsește „în actele sinoadelor ecumenice și în sfintele canoane“ trebuie să fie recunoscut ca primul episcop al creștinătății, dar și faptul că tradiția răsăriteană este valabilă și că papa trebuie să-și exercite funcțiunile lui primațiale într-o manieră în care nu trebuie să afecteze drepturile tradiționale ale patriarhilor răsăriteni. Din acest motiv, n-au considerat necesar să pretindă de la greci, să preia filioque sau pâinea nedospită; sau să folosească expresia purgatoriu când se făcea referire la cei adormiți, sau să admită toate dezvoltările apusene ale modalităților exercitării funcției papale²¹. De asemenea, nu a

tratative îndelungate, a fost posibil un acord, deoarece „a învins convingerea clară că... ambele părți au avut dreptate, în sensul în care, în lucrurile esențiale au gândit în același fel, exprimarea fiind, însă, făcută în mod diferit. Această convingere se baza pe o axiomă, pe care nici unul din grecii prezenți la Florența, n-ar fi îndrăznit să o tăgădiască; atât de firesc a fost pentru ei, că toți sfinții sunt sfinți inspirați de Duhul Sfânt și că în materie de credință trebuie să se pună de acord unii cu alții. Contrariul ar fi însemnat că s-ar fi încercat să fie pus Duhul Sfânt în contradicție cu el însuși. Sfinții pot să-și exprime credința lor în forme diferite, dar niciodată nu pot să se contrazică“.

²¹ Aceste modalități au luat încă înainte de sinodul de la Florența, proporții, fiind contrazise de partea grecească. Dezvoltarea lor a fost accentuată, pe mai departe, după sfârșitul secolului, în care sinodul de la Florența a avut loc. Acum au fost înregistrate și descoperirile geografice ale europenilor, și ca urmare, s-a ajuns la o expansiune a Bisericii apusene (și prin aceasta, și a patriarhatului latin) în toate continentele. Și jurisdicția patriarhului latin s-a extins în acest fel. Una din urmări a fost că creștinii latini, n-au mai acordat, cu timpul, atenția cuvenită patriarhilor răsăriteni, pe care de altfel, i-au întâlnit personal, la sinodul de la Florența (la sinod, patriarhul din Constantinopol și ceilalți patriarhi, prin reprezentanții lor, s-au bucurat de atenția personală a latinilor). Odată cu extinderea teritorială a Bisericii latine, a dispărut din conștiința latinilor, tot mai mult și mai mult, delimitarea sinodului față de prerogativele înființătorului bisericesc din Roma, și cu

fost pretins apusenilor să renunțe, pe viitor, la ceea ce deranja partea răsăriteană. Potrivit documentului final al sinodului²², ambele Biserici, cea apuseană și cea răsăriteană puteau primi unirea, fără a trebui să renunțe sau să adăuge ceva nou la tradițiile lor. Cu smerenie în fața lucrării Sf. Duh, trebuia ca de acum încolo, în ambele Biserici, să nu mai fie condamnați cei care aveau o altă tradiție. Deoarece, și în timpul schismei, ambele părți au fost Biserica lui Hristos, iar învățăturile și tradițiile lor bisericești nu puteau fi în contradicție cu adevărul Evangheliei, datorită călăuzirii lor de Duhul Sfânt.

2) Mai puțin amănunțit dar la fel de evident, au fost însărcinați, printr-un document din Roma, și iezuiții, care au tratat cu episcopii români din Transilvania și cu sinoadele lor, să urmărească o unire de credință, care să admită, pe mai departe, românilor, păstrarea identității lor bisericești. În instrucțiunile respective se arătau următoarele: „Misionarii din Răsărit să fie atenți la diferența dintre lucrurile ce privesc sfânta credință și riturile bisericești; și la diferența dintre dogmă care trebuie crezută și legea disciplinară care trebuie respectată“. Cu referire specială la sinodul de la Florența, au primit, de altfel, o listă a condamnărilor latinilor, la care românii urmau să renunțe pentru a putea intra în unirea de credință cu ei. În această listă se făcea referire la sinodul de la Florența, doar în măsura în care se vorbea despre cele patru puncte dogmatice, despre care au avut loc dezbateri la sinod. O

timpul le-a scăpat chiar și cunoașterea diferenței dintre prerogativele patriarhale și cele papale ale păstorului roman. (Cu privire la această deosebire, a se vedea la Suttner, „Patriarchat und Metropolitanverband im christlichen Osten im Vergleich mit Erzbistümern aus dem Abendland“, in: Rappert [Hg.], *Kirche in einer zueinander rückenden Welt*, Würzburg 2003, S. 191-213.)

²² Textul original în limba greacă și latină al documentului final ca și o traducere în limba germană a ambelor texte pot fi găsite la J. Wohlmut (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Paderborn 2000, Bd. II, S. 520-522.

deosebire esențială, rămânea totuși, deoarece lista respectivă proteja doar teologia latinilor de eventuale atacuri din partea părții răsăritene, în timp ce sinodul proteja și teologia grecilor împotriva latinilor. În fapt, s-a ajuns ca, la scurt timp, în cadrul tratativelor de unire din Transilvania, să se pretindă, nu doar ne-condamnarea învățăturilor și tradițiilor latine, ci și preluarea învățăturilor latine, chiar dacă tradițiile răsăritene puteau fi pe mai departe păstrate.

3) Încă înainte de a se întâmpla acestea, curând după hotărârea de unire a sinodului său din 7.10.1698, episcopul Atanasie a tipărit o Bucoavnă, în care crezul era tipărit fără filioque. Unii polemisti, care au trecut cu vederea că tipărirea acestei cărți a avut loc înainte de impunerea, în anul 1701, a propriei concepții despre unire a cardinalului Kollonitz, au considerat în mod greșit că aceasta este o dovadă că Atanasie nu a dorit în mod real să încheie o unire de credință.

4) În anul 1701, când cardinalul Kollonitz a sancționat unirea, el avea o înțelegere a „unirii de credință“, care presupunea asimilarea consecventă a românilor în Biserica latină a începutului de secol XVIII. El aparținea acelor teologi posttridentini care au dorit să considere valabil doar ceea ce recunoșteau învățătorii contemporani ai propriei Biserici. În înțelegerea lui despre „unire“, n-a existat loc pentru libertatea românilor de a rămâne la „legea lor strămoșească“, așa cum a recunoscut documentul roman din anul 1669 și cum a fost respectat în cadrul tratativelor iezuiților cu conducerea bisericească românească. El a impus episcopului român, „un teolog și consilier“, foarte bun cunoscător al teologiei posttridentine a latinilor și căruia i s-a recunoscut puterea deplină de a fi conducătorul de fapt al Bisericii române și de a-i impune orice, după modelul latin. Acesta a fost instrumentul adecvat pentru Kollonitz, care urmărea ca Biserica română din Transilvania să renunțe la multe lucruri specifice tradiției ei bizantine. În anul 1702, în așa numita a doua diplomă leopoldină pentru Biserica unită dată de autoritatea de stat, a impus condițiile teologice

care să fie valabile, în monarhia habsburgică, pentru ca administrația de stat să recunoască existența unei uniri de credință a „grecilor“ cu Biserica latină și să acorde privilegiile promise²³.

5) Totuși, modificările începute de cardinalul Kollonitz au necesitat timp. Așa cum arată M. Păcurariu, până în timpul Școlii Ardelene, a fost încă posibil să se mai spere la ceea ce s-a dorit să se îndeplinească la începutul tratatelor de unire din Transilvania: ca Biserica unită să păstreze „legea strămoșească” românească cu privire la teologie. Păcurariu scrie: „În a doua jumătate a sec. XVIII, în noua tipografie a reședinței episcopale din Blaj, au fost tipărite unele lucrări teologice, care nu s-au deosebit absolut deloc de învățătura Bisericii Ortodoxe”²⁴. Când, însă, învățământul școlar din Blaj, a fost deplin articulat, s-a constatat interesul total pentru modelul latinilor. W. de Vries descrie evoluția în cadrul tuturor comunităților unite și scrie: „Însuși Leon XIII, care s-a străduit, fără îndoială, pentru o înțelegere sinceră pentru răsăriteni, a avizat favorabil introducerea filosofiei și teologiei Sf. Thomas, în seminariile clericale răsăritene. Papa nu a luat în considerație cât de potrivnică este influența thomistică a adevărilor de credință asupra evlaviei răsăritenilor”²⁵. Din acest motiv, Conciliul 2 Vatican, s-a văzut constrâns să introducă art. 6, în capitolul „Orientalium ecclesiarum”: „Dacă, însă, datorită unor situații temporale speciale sau datorită unor legături personale, au fost îndepărtați în mod nedrept de tradițiile lor răsăritene, ei trebuie să se străduiască să se întoarcă la tradițiile părinților lor“.

²³ Atât definiția unei uniri de credință cu Biserica latină, dată de stat, cât și valabilitatea acesteia doar în cadrul imperiului habsburgic, sunt prezentate în nota 1 a lucrării menționate.

²⁴ Păcurariu, *Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, Erlangen 1994, S. 402.

²⁵ W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg 1963, S. 317.

IV) Înțelegeri diferite a ascultării față de papă

Cu privire la deplina recunoaștere a primatului papal, sinodul de la Florența a adăugat o clauză, aceea că papa ar trebui să-și exercite funcțiunile primațiale în modul menționat din vremuri străvechi „în actele sinoadelor ecumenice și în sfintele canoane“, iar drepturile tradiționale ale patriarhilor răsăriteni să nu fie afectate. Printre altele au fost recunoscute astfel, granițele patriarhale tradiționale. În acest sens al rezultatelor florentine dintre latini și greci, în timpul papilor renașcentiști, au putut păstori la grecii din Italia de sud și din Sicilia, episcopi greci care au fost hirotoniți în Constantinopol sau în Ohrida, dar care au primit dreptul jurisdicțional de păstorire din partea patriarhilor romani care aveau în ascultare aceste provincii²⁶.

Când, însă, după sinodul de la Trident, curia romană a urmărit aplicarea, pretutindeni, a măsurilor reformatoare ale sinodului, în rândul latinilor, s-a ajuns la dificultăți în cadrul sinoadelor regionale din sudul Italiei, întrunite pentru aplicarea reformelor tridentine. S-a considerat că organizarea bisericească de drept, generoasă, în favoarea italo-grecilor să nu mai fie menținută și s-a căutat un alt tip de organizare, deoarece s-a considerat că și lor le-ar folosi cele hotărâte la sinodul din Trident. „Congregația curială pentru reforma grecilor“ convocată în anul 1573 și organele bisericești ce au continuat munca acesteia, au lucrat mult timp în acest sens.

Rezultatele acestor dezbateri²⁷ încheiate abia în anul 1575, au servit autorităților romane, în momentul analizei

²⁶ Conlucrarea de atunci dintre curia romană și ierarhii greci din cadrul imperiului otoman, la numirea episcopilor pentru italo-grecii, este descrisă de V. Peri, „I metropoliti orientali di Agrigento. La loro giurisdizione in Italia nel XVI secolo“, in: *Bisanzio e l'Italia (Festschrift Pertusi)*, Milano 1982, S. 274-321.

²⁷ Acestea au fost încheiate la 31.08.1595 iar rezultatele au fost promulgate într-o "Perbrevis Instructio" (Perbrevis Instructio super aliquibus ritibus Graecorum ad RR.PP.DD. Episcopos Latinos, in quorum civitatibus vel

cererii de comuniune a rutenilor din mitropolia Kievului, fără a se gândi cât de puțin la diferența existentă: aceea că italo-grecii locuiau în teritoriul patriarhiei latine, nu însă și rutenii²⁸. Și aceia au fost trecuți sub jurisdicția papei, de curia romană, ca și cum și la ei ar fi fost vorba de o arhiepiscopie a patriarhiei romane²⁹.

Fără a se lua în considerație hotărârea sinodului de la Florența cu privire la menținerea, pe mai departe, a autonomiei Bisericilor răsăritene, cardinalul Kollonitz a trecut episcopia românească - care aparținea de drept, de mitropolia românească, aflată, la rândul ei sub jurisdicția Patriarhiei din Constantinopol - în cadrul structurilor ierarhice ale Bisericii romane, trecând-o, după reversaliile episcopului Atanasie din Viena, sub jurisdicția sa proprie, ca primat al Ungariei. Atanasie, care cunoștea și mai puțin decât Kollonitz, hotărârile sinodului de la Florența, a fost de acord.

(traducere în lb. română de Mihai Săsăujan)

dioecibus Graeci vel Albanes Graeco ritu viventes degunt, Romae, Apud Impressores Camerales, 1596).

²⁸ Pentru amănunte, a se vedea la Suttner, „Die Brester Union. Von den Anfängen bis zu Petr Mogilas Tod“, in: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai* 47 (2002) 103-143.

²⁹ A se vedea capitolul „Versuche auf Überwindung der Spaltung von 1595/96 in den Jahren 1624-1629 und 1636-1648“ a lucrării menționate la nota 1.

József MARTON

Cardinalul Kollonich și „rehirotonirea lui Athanasie Anghel?”

Deși nu se poate dovedi cu certitudine incontestabilă, faptul că cardinalul Leopold Karl Kollonich (1631–1707), arhiepiscop de Esztergom și președinte al Consiliului Imperial de taină l-a hirotonit din nou preot și episcop pe Anghel Athanasie (1697–1713), episcopul ortodox de Alba Iulia, episcopul care avea să adere la uniune, totuși acest „fapt” generează în continuare conflicte între bisericile latine și bizantine. Vestigiile documentare denotă indignarea șocată a tuturor episcopilor contemporani indiferent de apartenența bisericească.¹ Renumitul istoric greco-catolic, Zenovie Pâclișanu având la baza afirmației sale manuscriptul lui Freiburger, dă exact în opera sa *Istoria Bisericii Române Unite* data și locul rehirotonirii episcopului Athanasie. Conform afirmațiilor sale, cardinalul Kollonich îl rehirotonește sub condiție preot pe episcop la data de 24 martie 1701, iar a doua zi episcop. Cele două hirotoniri au loc în capela Sfânta Ana a bisericii iezuiților din Viena.²

Din documentele acelor timpuri, care ne stau la dispoziție, putem deduce, că episcopul de rit grecesc, Athanasie a dorit el însuși să fie rehirotonit, „sub conditione.” Scrisoarea de intenție formulată la Viena la data de 7 aprilie 1701 de către Athanasie Anghel (*Preces Athanasii*), ne dă de înțeles cel de-al doilea aspect evidențiat mai sus. Episcopul uniat încearcă să-și argumenteze decizia. Conform celor scrise de el, episcopului i-a fost imputat de multe ori, că mai mulți ierarhi, mitropoliți și

¹ Bernard STASIEWSKI: *Die selbständigen und die mit Rom uniten Ostkirchen*. In: *Hanbuch der Kirchengeschichte*. Band V. (Herausgegeben von Hubert Jedin). Herder. Freiburg-Basel-Wien. 1985. p. 250.

² PÂCLIȘANU, Zenovie: *Istoria Bisericii Române Unite*. Galaxia Gutenberg 2006. p. 121.

patriarhi greci și-au obținut posturile prin simonie (cumpărarea cu bani a poziției și funcțiilor), prin mită, cu forța, sau cu ajutorul autorităților păgâne (turcii), iar hirotonirea acestora, „de care aparține el însuși”, poate fi pusă la îndoială. De aceea, din considerente de siguranță ca nu cumva mântuirea sufletelor încredințate lui (oițele sale) să fie pusă în pericol, cere rehirotonirea într-o preoție și episcopat. În calitatea sa de mitropolit, îi cere arhiepiscopului de Esztergom, ca „sub conditione” să-l ordoneze din nou în preoție și să-l hirotonească în rangul de episcop. Având în vedere faptul că atât înainte de intrarea sa în uniune („pe timpul când era eretic”), dar și după aceasta, justificarea hirotonirii preoților și protopopilor care mai apoi s-au unit, era pusă la îndoială, promite să-i rehirotonească „sub conditione” cu ocazia proximei vizite pastorale pe care o va efectua.³

Cererea sa nu a rămas secretă. Teologii romano-catolici de la Viena și-au exprimat în mod relevant părerile. În mare parte părea că cererea lui Athanasii trebuie acceptată, deoarece motivele grave pentru care a cerut rehirotonirea erau reale. De multe ori s-a întâmplat ca „ereticii” sau turcii au pus în scaunele episcopale cu forța oameni care nu au fost hirotoniți sub nici o formă, sau în cel mai bun caz au fost hirotoniți doar episcopi fără a fi hirotoniți preoți în prealabil. În acest mod, laici au fost hirotoniți direct episcopi, nerespectându-se formele canonice. Un alt aspect este acela, că episcopul consacrat, cel care efectua hirotonirea, venea de departe, era necunoscut, în consecință nu se putea dovedi că ar fi într-adevăr ierarh. Cei care erau adepții rehirotonirii au adus multiple exemple și argumente în acest sens: episcopul de rit grec Methodios din Mukacevo a fost rehirotonit de către episcopul rutean Malakowski din Premisliens în mod „hypostatic.” Primatul de Esztergom Lippai György, la consacrarea într-o episcop a lui

³ Vezi NILLES, Nicolao: *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Staphani. Vol. I. Partem I.* Ceniponte 1885. pp. 99.

Parthenie a săvârșit doar părțile esențiale ale ceremonialului (*essentialia ordinationis et consecrationis ad cautelam*).

Teologii din Viena afirmau trei opinii diferite în legătură cu hirotonirea lui Athanasie. Conform celor mai corecți teologi episcopului latin nu îi este permisă hirotonirea unuia de rit grec nici măcar „sub conditione”, pentru că ceremonialul latin nu poate suplini consacrarea invalidă și defectuoasă a răsăritenilor. Conform altor păreri rehirotonirea este posibilă din cauza stării de necesitate. Un al 3-lea grup considera situația lui Athanasie atât de gravă, încât a propus ca problema să fie soluționată de însuși papa de la Roma. De aceea îi recomandă lui Kollonich să se adreseze Romei.⁴

Cardinalul Leopold Kollonich chiar a fost preocupat de problematica hirotonirii lui Athanasie, cerând părerea de specialist și a unor experți în drept canonic. În această privință Nikolaos Papadopulos Komnenos (1651–1740), profesor universitar la Padova, era considerat o somitate, el însuși schimbându-și ritul. Komnenos provenea din părțile răsăritene ale Europei, din localitatea Kandia de pe insula Creta. Deținând dispensă papală și-a schimbat ritul din răsăritean în cel latin în 1670, a devenit călugăr iezuit, fiind hirotonit preot în 1685/86. A predat filosofie o scurtă vreme la Fermo, iar mai apoi timp de 50 de ani, între anii 1688–1738 a fost profesor de drept canonic la Universitatea din Padova.⁵

Încă înainte de cererea lui Athanasie, Komnenos adresează o scrisoare bine intenționată cardinalului Kollonich. La începutul scrisorii, drept „captatio benevolentiae” laudă râvna Eminenței Sale în legătură cu mântuirea sufletelor, și îl roagă să ajute cât mai mulți fii ai Țărilor de Jos. În cea de-a doua parte a scrisorii, îl roagă să nu îi rehirotonească pe cei

⁴ Iudicia peritorum. In: NILLES, Nicolao: *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis...* pag. 100–101.

⁵ PODSKALSKY, Gerhard: *Papadopulos, Nikolaos Komnenos*. In *Lexikon für Theologie und Kirche*. Siebter Band. Herder. Freiburg–Basel–Wien 2006. pp. 1323–1324.

uniți, pentru că Biserica orientală s-ar scandaliza din acest motiv. A-i hirotoni din nou este mult mai grav decât a-i constrânge prin foc și sabie pe schismatici să se unească cu Biserica Romei. Prin rehirotonire ar fi pusă în pericol integritatea dogmei, iar unirea, și așa fragilă, ar fi periclitată. Argumentul său final este foarte elocvent: „Sfântul Scaun de la Roma nu a reconsacrat până acum nici un episcop de rit grec care a dorit unirea, ci l-a pus să depună mărturie scrisă despre credința în învățătura catolică”.

Conform părerii lui Komnenos în cazul în care sunt dubii, trebuie găsită o modalitate corectă de a rezolva problema. În cazul în care este evident că ritul oriental nu a fost respectat la hirotonire, este mai indicată îndepărtarea celui în cauză de la activitatea pastorală, decât să fie hirotonit din nou. În concluzie, atunci când sunt probleme referitoare la ritul în care a fost hirotonită o persoană, nu este indicată hirotonirea din nou.

Specialistul în drept canonic din Padova propune ca în cazul unei mai bune înțelegeri a situației, să fie contactat arhimandritul Ierusalimului, care actualmente se află la Moscova, Chrysantos, care, a fost și discipolul său, dar este și un adevărat cunoscător al normelor juridice specific bisericești, și care în curând probabil va deveni patriarh al Ierusalimului, și este un adevărat simpatizant al uniunii. Chrysantos va putea fi abordat mai ușor, când întorcându-se de la Moscova, va traversa România.

Komnenos vrea să evite o nouă hirotonire cu orice preț. La sfârșitul scrisorii sale aduce un alt argument: este vorba despre o încercare asemănătoare a orientalilor și anume: episcopii Moscovei au vrut hirotonească din nou un episcop hirotonit anterior la Roma. În urma acestui fapt, cei patru patriarhi ai răsăritului au protestat într-o scrisoare și au

împiedicat acest lucru. Komnenos consideră că ar fi bine de urmat această practică a ierarhilor orientali.⁶

Păreră profesorului Komnenos este împărtășită și de cardinalul de Padova, prelatul Cornaro, într-o scrisoare datată pe 22 Aprilie 1701, el solicită celor care vor să se unească cu Roma doar acceptarea în mod solemn a profesiunii de credință, considerând totodată necesar ca în această problemă cardinalul Kollonich să se consulte cu Roma, ceea ce Kollonich a și făcut.⁷

Pe 16 Mai 1701 cardinalul Barberini îi comunică lui Kollonich, că el personal a făcut tot ceea ce i-a stat în putință pentru rezolvarea acestei situații, însă așteaptă un răspuns de la congregația *De Propaganda Fide*.⁸ Printr-o notă din 7 Iulie transmisă de nunțul de la Viena îl atenționează pe cardinalul maghiar ca în cazul episcopului greco-catolic Athanasie, să nu se pronunțe înainte de a cunoaște părerea oficială a Sfintei Congregații. Este evidențiat și faptul că până acum hirotonirile "sub conditione" au fost respinse de către Roma și o decizie finală aparține Tribunalului Ecleziastic.⁹

Problema delicată a episcopului Athanasie a fost dezbătută și în conzistoriul cardinalilor din data de 22 iulie cu toate că a fost considerată o problemă importantă, nu s-a ajuns la niciun rezultat pentru că documentele referitoare la unirea românilor și a rutenilor dinainte de 1701, care erau la Roma, au dispărut. O altă posibilitate este că o decizie finală a Romei a devenit de prisos în urma unei noi propuneri a cardinalului Kollonich, care spunea că episcopii de rit oriental care s-au

⁶ Literae Nicolai Comneni Papadopoli ad Card. a Kollonich. In: NILLES, Nicolao: *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis...* pp. 101–103.

⁷ Literae Carinalis Carnaro ad Cardinalem a Kollonich. In: NILLES, Nicolao: *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis...* pp. 106.

⁸ Literae C. Barberini ad Card. A Kollonich. In: NILLES, Nicolao: *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis...* pp. 107–108.

⁹ De confirmatione Pontificia. In: NILLES, Nicolao: *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis...* pp. 287–288.

convertit la biserica catolică, nu trebuie hirotoniți din nou nici în cazul în care ar fi obținut hirotonirea întru preot prin simonie (mită), sau a fost consacrat episcop doar de un singur episcop, și nu de trei.¹⁰

După toate aceste discuții ne rămâne o mare dilemă: oare de ce și-a schimbat părerea cardinalul Leopold Kollonich după vara anului 1701, sau l-a hirotonit din nou preot și episcop pe Athanasie?

Înainte de a încerca să înțelegem presupusa procedură a cardinalului, consider important înțelegerea mai aprofundată a anturajului social și eclesiastic la vremea aceea, precum și biografia cardinalului, factori care i-au influențat atitudinea față de uniunea religioasă. Prin aceasta dorim să evităm reproiectarea modului de interpretare actuală a evenimentelor în secolul al XVIII-lea.

Putem evidenția la modul cel mai corect concepția și activitatea ierarhică și politică a lui Leopold Kollonich, numai din prisma ideologiei prezente la acea vreme.

Kollonich a trăit și activat în vremea absolutismului luminat. După Pacea de la Westfalia (1648) timp de 200 de ani, monarhii absolutiști au folosit în general trei baze ale puterii pentru a-și putea clădi dominația: armata, administrația și Biserica.¹¹ Deseori s-a întâmplat ca conducătorii instituțiilor oficiale și cei ale Bisericii să fie aceleași persoane. În cadrul aparatului directivo-administrativ al Monarhiei Habsburgice, o astfel de persoană pare să fi fost și Leopold Kollonich.

Cei care exercitau puterea în vremea absolutismului au găsit modul prin care teoretic să sprijine, și practic să justifice întărirea statului. Pentru a reuși acest lucru au sprijinit una

¹⁰ Instantia Athanasii Decreto s. Officii ad unius oratoris personam restricta, a prosequenda Causa desistitur NILLES, Nicolao: *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis...* pp. 110.

¹¹ BARTHA János: *A hatalom intézményesülése. (Instituționalizarea puterii)* In: *Európa az újkorban (Europa în epocă modernă)* (Edit. Orosz I.–Bartha J.–Angi J.). Debrecen 2006. pp. 123–130.

dintre cele mai tulburătoare doctrine precum interesul de stat (*raison d'état*), conform căreia, în scopul bunăstării cetățenilor, statul avea dreptul să intervină în oricare din sectoarele societății (religie, moralitate, științe și arte).¹²

Absolutismul ca ideologie politică s-a reflectat în ideea că puterea dominantă (monarhia) s-a autoproclamat independentă de oricare altă putere, drepturile și puterea succed monarhului și sunt concentrate în mâna sa. Denumirea latină *absolutus* (nelegat, independent) arată că sursa legitimă a puterii monarhice este totuși selecția divină și nu poate fi vorba de o aprobare a unei alte puteri pământești precum Papa sau Împăratul. Monarhul este deasupra legilor, se consideră locuitor al lui Dumnezeu – *Vice-Dieu* -, totul depinde de el, așa cum este menționat și în celebra zicală a regelui francez Ludovic al XIV-lea: *L'état c'est moi*.¹³ Ludovic al XIV-lea, alături de monarhii epocii sale au încercat să-și manifeste puterea și asupra factorilor de natură eclezială, puterea statului văzând-o în patria monoreligioasă, scop pentru care au pus în practică principiul Convenției de pace de la Augsburg (1555) *cuius regio, eius religio*. În râvna lor pentru Biserica-stat, monarhii absoluțiști au și gândit din prisma unei biserici naționale, de cele mai multe ori opunându-se chiar și papilor Romei.¹⁴ Conform propriilor convingeri, a viziunii, dar și a drepturilor – cu excepția oricărei instituții externe (papală sau imperială) – își exercită atât puterea legislativă cât și dreptul de abrogare.¹⁵

¹² ANGI János: *A hatalom legitimációja. (Legitimarea puterii)* In: Európa az újkorban, *op. cit.* pp. 131–137.

¹³ GÁRDONYI Máté: *Bevezetés a Katolikus Egyház történetébe* (Introducere în istoria bisericii catolice). Ed. Jel. Budapest 2006. p. 256.

¹⁴ SZÁNTÓ: *A katolikus egyház története II.* (Istoria bisericii catolice II.) Budapest 1985. pp. 217–223.

¹⁵ SASHALMI Endre: *Abszolútizmus és isteni jogalap.* (Absolutismul și baza legală divină). Budapest 2006. pp. 12–38.

Cardinalul și consilierul privat imperial, Leopold Karl Kollonich (*Kollonics, Kollonitz, Kollonits*), a cărui viață și activitate a fost caracterizată mereu de o carieră ascendentă, poate fi privit ca un slujitor devotat al Monarhiei Habsburgice și a conducătorilor acesteia.

Cardinalul Kollonich pe parcursul carierei sale a devenit din ce în ce mai abil și hotărât. Conform convingerilor sale, bunăstarea imperiului și a cetățenilor săi este mai presus decât dorința Romei. Prin devotamentul cu care a servit la Viena și-a întemeiat nu doar propria carieră cât și pe cea a numeroaselor rudenii (Kollonich László, episcop de Transilvania și Oradea, arhiepiscop de Kalocsa, † 1817; Kollonics Zsigmond Lipót, arhiepiscop de Esztergom și cardinal, † 1751; Kollonits Ádám, custodele coroanei, † 1729).

Croat fiind de origine, s-a născut într-o familie a armatei imperiale la 26 octombrie 1631 în localitatea Komárom din Ungaria. Familia sa era de religie evanghelică, dar a devenit catolică, iar în 1636 cu numele de Kollegrad s-a ridicat la rangul de conte. Este elocvent faptul că Leopold a primit botezul de la arhiepiscopul de Esztergom din aceea vreme, cardinalul Pázmány Péter.

Leopold și-a petrecut anii copilăriei în orașul natal. La vârsta de 14 ani, în 1645 ajunge la Viena, ca ucenic al arhiducelui Ferdinand. Aici și-a început studiile superioare la universitatea iezuită. Datorită capacităților și a simțului diplomatic a stârnit admirația împăratului Ferdinand al III-lea, din a cărui dorință a intrat în Ordinul Cavalerilor Maltezi.¹⁶

În postura de cavaler maltez a luat parte la două importante bătălii pe mare: a luptat eroic la Cipru (1651) și la Dardanele (1655). Pentru aceste fapte a fost răsplătit prin beneficii ecleziale: în 1655 a devenit membru al Camerei Inferioare din Parlamentul Austriac. Anul următor împăratul

¹⁶ LAKATOS Adél: *Kollonich Lipót*. In: *Esztergomi érsekek 1001–1003. (Arhiepiscopii din Esztergom 1001–1003)* (Ed. Beke Margit). Budapest 2003. p. 319.

Leopold I. (1657–1705) i-a oferit scaunul episcopal de la Nitra. În scopul accederii la preoție și-a început studiile teologice la Viena, unde în 1668 a fost hirotonit preot și episcop. La Nitra, în spiritul restaurației a acționat ferm atât împotriva evanghelicilor lutherani, cât și a colegilor episcopi catolici. Din cauza atacului turcesc amenințator a trebuit să întărească degrabă cetatea Nitrei. Cu această ocazie a intrat în conflict și chiar în litigiu cu Szelepcsény György, primatul de Esztergom. Nepuțincios în fața situației i-a cerut împăratului să-i ofere scaunul episcopal rămas vacant, de la Wiener Neustadt. De îndată ce a primit noua episcopie (1670) nu s-a mutat la Wiener Neustadt, ci în casa din Viena a cavalerilor maltezi, unde a locuit până la sfârșitul vieții, mai apoi în calitatea sa de episcop de Győr și totodată cardinal (1689), în 1691 arhiepiscop de Kalocsa, respectiv în 1695, de Esztergom.

La rugămintea împăratului, ierarhul stabilit la Viena s-a implicat tot mai mult în rezolvarea problemelor statale. Fiind un foarte bun cunoscător al relațiilor ungare, i-a fost întotdeauna cerută părerea cu ocazia întâlnirilor Consiliului Armatei al Curții care priveau cauzele maghiare. Practic, între anii 1670 și 1680 nu se putea întâmpla nici un lucru important în Ungaria, de care el să nu fi avut cunoștință. A jucat un rol important în faptul că monarhul a devenit neîncrezător față de maghiari, cu precădere față de protestanți.

Concepția absolutistă și-a manifestat-o și în politica eclezială, susținând că regele apostolic (aici Leopold I.) poate decide în toate problemele bisericii, fiind independent de Sfântul Scaun. La cererea sa, monarhul a suspendat constituția Ungariei în 1673, iar conducerea țării i-a fost încredințată Marelui Maestru al Ordinului Cavalerilor Germani, contele Johann Kaspar Ampringenre (1673-1685), în jurul căruia s-a organizat un consiliu de 8 persoane, în care era membru și Kollonich.

La acea vreme, în Europa a apărut absolutismul monarhic nelimitat, care a fost validat și de guvernul vienez. În

Ungaria regală a început acea epocă pe care istoricii maghiari o caracterizează prin termenul „decenii jalnice”. Prima parte a acțiunilor anti protestante au însemnat recatolicizarea orașelor regale independente, considerând că acestea sunt în proprietatea regelui. Apoi, când Leopold I. în 1673, a aflat de faptul că protestanții au promis o sumă mare pașei de la Buda, dacă cu ajutorul armatei va ataca preoții catolici și ofițerii regelui, a înființat renumitul tribunal ecleziastic la Bratislava (Pozsony), prezidat de arhiepiscopul de Esztergom, Szelepcsény György. Prin asumarea complotului și a pactului cu turcii, marea parte a inculpaților au părăsit țara (predicatori și învățători protestanți), iar ceilalți au fost eliberați cu condiția să nu desfășoare acțiuni de predicare și învățare (*reverzalis*).

În 1674 tribunalul s-a reunit din nou deoarece la sfârșitul anului 1673 scrisorile – în parte falsificate, altele originale – ale lui Vitnyédy István, ofițerul fiscal luteran al lui Zrinyi Miklós, prin care le-au fost împărțite atribuțiile pastorilor protestanți în cazul complotului Wesselényi, au ajuns în mâna guvernului de la Viena. Vitnyédy nu mai putea fi tras la răspundere pentru că era mort, și de aceea destinatarii scrisorilor au fost citați la tribunalul înființat la Bratislava. La citarea celor scrise, 250 de predicatori (200 luterani și 50 reformați) au apărut în fața judecătorilor. Dintre aceștia, 200 de predicatori au semnat *reverzalisul* și au fost eliberați, ceilalți fără frică de moarte, au insistat asupra vocației lor. Pentru aceasta, judecătorii regelui i-au condamnat pe 40 dintre aceștia la sclavie pe galere.¹⁷ Condamnarea lor a lăsat o rană adâncă în sufletele pretestanților pînă în ziua de astăzi.

Oficial, președintele tribunalului de la Bratislava era atunci primatul Szelepcsény György, însă demersurile efective au fost conduse de Leopold Kollonich. Apartenența sa la

¹⁷ Vezi PÉTER Katalin: *A magyarországi protestáns prédikátorok és tanítók ellen indított per 1674-ben* (Procesul intentat împotriva predicatorilor și învățătorilor protestanți din 1674). In: Papok és nemesek (Preoții și nobilii) Budapest 1995. pp. 200–210.

acțiunile tribunalului nu a adus progrese în recatolizarea Imperiului.¹⁸

Asediul Vienei din 1683 a adus ascensiune în cariera lui Kollonich. În pragul războiului turc care se aștepta (1682) Leopold I. i-a încredințat aprovizionarea armatei cu hrană. Și-a justificat prin forță puterea deplină primită. A pus stăpânire peste tot ce a găsit în oraș, ba chiar a jefuit și palatul din Viena a cardinalului Szelepcsény. Această acțiune a agravat și mai mult conflictul dintre Kollonich și Szelepcsény. De altfel Kollonich a fost singurul ierarh care a rămas în Viena pe timpul asediului. Recunoștința din partea împăratului nu a întârziat să apară. După aceasta a devenit episcop de Győr, primind așadar și bereta de cardinal (28 octombrie 1686).¹⁹

După redobândirea orașului Buda în 1686, întrebarea cea mai importantă era în ce condiții se poate vorbi despre realcătuirea administrației Ungariei. Pentru implementarea reformelor necesare guvernul de la Viena a înființat o comisie în fruntea căreia a fost numit Leopold Kollonich (1688). Planificarea cu titlul „*Einrichtungswerk des Königreichs Ungarn*”, elaborată sub conducerea sa, s-a răspândit pe toate scenele vieții publice. Conținea numeroase propuneri progresiste.²⁰ Total nefondată – așa cum arătase deja și istoricianul Karácsony János – o născocire istorică, este acuzația cuprinsă în memoriul lui Ferenc Rákóczi al II-lea, sunt cuvintele atribuite lui Kollonich, conform cărora: „*Faciam Hungariam captivam, postea mendicam, deinde catholicam*” (Înainte voi face Ungaria sclavă, apoi cerșetoare și în final catolică). Aceas-

¹⁸ HERMANN Egyed: *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig.* (Istoria bisericii catolice din Ungaria până la 1914) München 1973. 284–285.; SZÁNTÓ: *op. cit.* pp. 286–287.; VARGA Imre: *Protestáns lelkészek gályarabsága* (Sclavia de galeră a pastorilor protestanți). In: *Vigilia* 38 (1973/4) pp. 232–239.

¹⁹ LAKATOS Adél: *op. cit.* p. 322.

²⁰ ZAKAR József: *Kollonics országsszervezési terve.* (Proiectele de organizare naționale ale lui Kollonich) In: *Magyar Katolikus Lexikon VIII.* (Lexiconul Catolic VIII.). Budapest 2002. pp. 85–86.

ta este dezmințită cu precădere de *Einrichtungswerk*, care chiar conținea reforme recomandabile pentru bunăstarea neamului (împozitarea nobililor, educația publică). În plan eclezial de exemplu, s-a axat mult pe legăturile existente: pe lângă cea catolică – după exemplul libertății religioase din Ardeal – recunoaște natura acceptabilă a confesiunilor reformată și luterană, care deși împotriva legilor țării, au ajuns în această situație. Slujirea dreptății și propunerile sale fiscale pot fi considerate moderne, dând dovadă de simțul său social.²¹ Nobilimea se împotrivesc vehement planurilor sale, deoarece, odată implementate, acestea diminuau privilegiile lor de până acum. Leopold I. nu a îndeplinit în totalitate conținutul din *Einrichtungswerk*, dar și așa – cu impunerile definitive – a contribuit la izbucnirea luptei de independența a lui Rákóczi Ferenc al II-lea.²²

În anii 1690 s-a implicat tot mai mult în administrarea problemelor statului. În 1692 împăratul l-a numit ministru de stat plenipotențial, în 1694 a devenit consilier personal al acestuia, adică președintele camarilei imperiale, iar în 1695 a fost numit arhiepiscop de Esztergom.²³ Dar pe lângă activitatea politică, ca ierarh nu și-a neglijat nici îndatoririle pastorale și caritative. În numeroase locuri din Ungaria a construit biserici, instituții de formare a preoților, școli, spitale și azile pentru săraci, a sprijinit educația copiilor orfani de război, i-a instalat pe trinitarieni la Bratislava, iar pe iezuiți în mai multe locații. A contribuit mult la renașterea catolică, de aici înțelegându-se polemicile protestanților față de activitatea lui Kollonich.²⁴

²¹ SZEKFÜ Gyula: *Magyar történet IV.* (Istoria ungară IV.). Budapest 1943. pp. 243–249.

²² Din 1688 Kollonich s-a ocupat de educația tânărului Rákóczi Ferenc al II-lea. S-a îngrijit de el ca tutore al acestuia, până în 1692.

²³ LAKATOS Adél: *op. cit.*, p. 324.

²⁴ TRAGOR Ignác: *Kollonich Lipót*. In: *Katolikus Lexikon III.* (Lexiconul Catholic III.) (ed. Bangha Béla). Budapest 1932. p. 91.

De numele său se leagă convenția Kollonich (*Conventio Kolonichiana*), care reglementa drepturile ierarhilor maghiari privind dispozițiile finale și cele testamentare. În anul 1703 convenția a fost atribuită Curții imperiale în numele clerului catolic maghiar, și a fost adoptată ca a XVI-a lege de stat a anului 1715. Conform acesteia, arhiepiscopii, episcopii, alături de abații și rectorii numiți prin autenticitate regală, pot dispune de propriile averi doar cu acordul regelui. Pentru a primi această permisiune, trebuiau să transfere în visteria statului o treime din veniturile anuale. Altfel puteau beneficia în mod liber doar de o treime din avere, cealaltă treime rămânea Bisericii, iar a treia în visteria regală.²⁵

Cu privire la acțiunea de convertire a protestanților la credința catolică – și din pricina metodelor – aceasta nu a avut rezultatul scontat. A văzut o mai mare posibilitate în unirea cu ortodocșii. Ca tutore a lui Rákóczi Ferenc al II-lea, a sprijinit cazul unirii rutenilor pe teritoriile aparținând acestuia. În 1692 a reușit să obțină de la Leopold I. promisiunea ca preoții ruteni uniți și copii acestora, să nu mai fie considerați iobagi. Tipografia de la Trnava a fost dotată cu litere cirilice, acolo fiind tipărite cărțile religioase rutene. Recatolizarea rutenilor a fost întărită de Kollonich prin numirea lui Ioan Cameli.²⁶

Odată cu instaurarea regimului habsburgic în Ardeal, cardinalul Kollonich a început și procedura de unire a românilor ortodocși. În această muncă i-a avut ca buni colaboratori pe iezuiții Baranyi Pál și Hevenesi Gábor. Presupunem că documentele imperiale referitoare la unire (23 august 1692), respectiv documentele care au fost emise după unirea de la Alba Iulia, deasemeni și diplomele de la Viena (14 aprilie 1698., 16 februarie 1699) îl au ca autor pe Kollonich. Menționăm, că din punct de vedere al conținutului, diploma lui

²⁵ SCHEFFLER János: *Kollonich-féle egyezmény* (Pactul Kollonich). In: *Katolikus Lexikon III.* (Lexiconul Catolic III) p. 91.

²⁶ TRAGOR Ignác: *op. cit.*, p. 91.

I. Leopold din aprilie 1698 arată multe asemănări cu scrisoarea cardinalului Kollonich din 2 iunie 1698 către clerul român. Documentul imperial promite preoțiilor uniți aceleași privilegii cu preoții romano-catolici. Totodată documentul nu exclude trecerea în rândul celorlalte religii recepta. În cazul convertirii la altă religie recepta, respectivul va beneficia de privilegiile caracteristice acelei confesiuni. Totodată, documentul garantează practica religioasă ortodoxă, cu toate drepturile aferente. Drept urmare, documentul imperial nu conține nici un fel de constrângere religioasă, ci doar de avantaje preponderent sociale ca urmare a unei eventuale uniri. Clerul ortodox avea posibilitatea practicării propriei credințe, totodată având posibilitatea convertirii la oricare dintre confesiunile istorice acceptate (romano-catolic, evanghelic, reformat, unitarian).

Clerul român conștientizează faptul că, odată cu apusul principatului ardelean ia sfârșit, și epoca absolutismului de variantă protestantă, începând era absolutismului habsburgic.²⁷ Enciclica editată în iunie de către cardinalul Kollonich are rolul de a încuraja unirea, ea punând accent pe privilegiile clerului. Pe lângă păstrarea ritului propriu, unirea garanta privilegiile echivalente cu cele ale preoților catolici din timpul regatului ungar. Prejudiciile aduse la drepturile și privilegiile preoților uniți se pedepseau cu aceleași măsuri legale care se refereau la preoții catolici. Această ordine de idei a stat la baza redactării Diplomei emise la data de 16 februarie 1699, semnată atât de către împărat, cât și de către cardinal.

Diploma a fost admisă de către dieta ardeleană, ea intrând în vigoare începând cu 8 septembrie 1699, documentul prevăzut cu un compendiu a fost trimis la data de 29 septembrie episcopului Athanasie și protopopilor. Membrii dietei, preponderent protestanți, recunosc faptul că unirea aduce cu sine și alte drepturi și privilegii sociale, care pot fi

²⁷ Vezi PIRIGYI István: *Görög katolikusok Erdélyben és Kárpátalján.* (Greco-catolicii în Ardeal și Ucraina-Carpatină) Debrecen 2001. pp. 11–12.

folosite și în mod fraudulos. Din această cauză, compendiul conține următoarele prevederi: 1.) comunitățile mari pot avea doi preoți, cele mai mici doar unul singur, 2.) episcopul nu are dreptul de a pretinde bani în schimbul hirotonirii și nici nu poate hirotoni bărbați fără studii, 3.) dat fiind faptul că, românii nu dispuneau de școli proprii, ei trebuiau să învețe la școlile disponibile confesiunii cu care s-au unit, 4.) preotul care nu mai dispunea de nici un venit, trebuie să se mute la o mănăstire, el nu având dreptul să locuiască în aceea comunitate pe care a slujit-o anterior, 5.) în cazul în care clericul nu dispunea de pământ propriu, era obligat să plătească arenda proprietarului pământului de care se folosea, 6.) în cazul în care un preot român comitea o faptă contra legii, trebuia pedepsit în conformitate cu prevederile legale valabile pentru preotul confesiunii cu care s-a unit, 7.) și în cazul unei eventuale anatheme se aplicau legile confesiunii cu care s-a efectuat unirea.²⁸

Redactorii compendiului intenționau inițial formarea unei comisii de opt persoane, care să se convingă la fața locului despre intenția de unire a fiecărei comunități ardelenă, cât și despre confesiunea cu care se intenționa unirea. Episcopul Athanasie protestează vehement împotriva constituirii acestei comisii, obținând renunțarea la intenție. Episcopul realizează necesitatea consolidării unirii, drept urmare adună sinodul la data de 4–5. septembrie 1700. Sinodul decide următoarele: este necesară consolidarea episcopiei, validarea deciziilor sinodale, precum și clarificarea denigrărilor și acuzelor aduse la persoana episcopului. În vederea rezolvării favorabile a acestor probleme, episcopul se deplasează personal la Viena.

Între timp, episcopul s-a adresat în scris cardinalului Kollonich, făcând prezentarea situației tensionate de după uniune. Atitudinea nobililor reformați față de unire este una

²⁸ PIRIGYI: *Görög katolikusok Erdélyben és Kárpátalján* (Greco-catolicii în Ardeal și Ucraina-Carpatină). idem. p. 14.

foarte ostilă. De multe ori preoții români uniți sunt maltratați și jefuiți. Atitudinea contra-episcopului de Hunedoara, Ioan Țirca periclitează unirea. Cei zece preoți români, care au trecut la reformați au fost uniți, astfel încât ei și-au păstrat ritul bizantin, o aporie din punct de vedere eclezial. Toate aceste evenimente au făcut din drumul către Viena al episcopului o necesitate acută. Acesta sosește la Viena la data de 1 februarie 1701. Pe toată durata stagiului la Viena episcopul se află sub patronajul cardinalului Kollonich.²⁹

Cele 22 puncte de acuzare aduse împotriva episcopului sunt clarificate în fața comisiei condusă de cardinal. După clarificarea conflictelor episcopul este înștiințat de două hotărâri ale comisiei. Episcopii uniți erau obligați în viitor ca în orice problemă dogmatică sau pastorală să consulte un teolog romano-catolic. Fără acordul acestuia episcopii nu se puteau pronunța în nici o problemă. Cealaltă hotărâre se referea la modul de alegere al episcopului. Sinodul își păstrează dreptul de alegere, cu diferența că, numărul candidațiilor crește la trei, dintre care împăratul alege unul singur, față de care și Sfântul Scaun își exprimă acordul.

Athanasie a fost numit episcop de Alba Iulia la 19 martie 1701 de către I. Leopold, fapt confirmat și de Roma. Pe lângă acesta el a fost numit și consilier imperial cu un venit anual de 4000 forinți. În vederea consolidării uniunii religioase împăratul emite la data de 20 aprilie o nouă diplomă, formată din 15 puncte în care ordonă dietei din Ardeal respectarea și implementarea imediată a diplomei predecesoare.³⁰

În perioada absolutismului acele decizii care erau luate de ierarhii locali în ciuda voinței Romei, nu erau privite cu ochi răi de către domnitori, ci erau apreciate. Nici cardinalul

²⁹ Vezi PIRIGYI: *Görög katolikusok Erdélyben és Kárpátalján*. (Greco-catolicii în Ardeal și Ucraina-Carpatină). idem. pp. 14–15.

³⁰ Vezi PIRIGYI István: *A magyarországi görög katolikusok története II*. (Istoria greco-catolicilor din Ungaria II.) Nyiregyháza 1990. pp. 107–108.

Kollonich nu a avut de suferit din partea împăratului Leopold I, din cauza unirii rutenilor și a românilor. Deciziile sale tranșante și categorice erau la aceea vreme lucruri de la sine înțelese, fapte laudabile.

Hirotonirea „sub conditione” nu poate fi tratată cu percepția actuală a bisericii de răsărit sau de apus asupra validității sacramentului. O considerăm și o cercetăm din punct de vedere istoric ca un fapt „nesigur”, și încercăm să tragem concluziile de rigoare: a ne cunoaște și a ne respecta unii altora tradițiile și valorile.



Marton József–Oláh Zoltán–Kovács F. Zsolt:
Itt vagyok, engem küldj! Tanulmányok a
papságról

Szent István Társulat–Verebum, Budapest–
Kolozsvár 2010

XVI. Benedek pápa a 2009. június 19.–2010. június 19. közti időszakra meghirdette a papság évét. A pápa kezdeményezéséhez az egyetemes egyház minden részében különféle rendezvények tartásával, körlevelek, könyvek kiadásával igyekeztek csatlakozni. A Gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola tanári kara 2010. április 29.–május 2. között *Érvek a papságért* címen nemzetközi

tudományos konferenciát szervezett Rómából, Budapestről, Győrből, Szegedről érkezett püspökök, teológiai tanárok, valamint a Gyulafehérváron és Kolozsváron tanító római katolikus teológiai tanárok részvételével. A konferencia nagy érdeklődést keltett. A résztvevők, a hallgatóság megfogalmazta azt az igényt, hogy az elhangzott előadásokat szeretnék újraolvasni, átélmélni. Erre az igényre válaszként született meg ez a kötet.

Zenon Grocholewsky bíboros, a vatikáni Nevelésügyi Kongregáció prefektusa írja a kötetben olvasható tanulmányában: „Figyelmesnek kell lennünk, hogy ne vetítsük ki a »Krisztust, a főt megjeleníteni« kifejezést pusztán csak a papra, a presbiterre vagy a püspökre, fölemelve őket a keresztény közösség fölé. A pap nem közvetítő Isten és a közösség között, hanem *szolgája* annak, és az egyedüli közvetítőnek, Krisztusnak. Szolgálatát nem csupán a közösségen *belül* fejtí ki, hanem annak *szolgálatában*. S annak a „hatalomnak”, amelyet a szentelés ad a püspöknek és a papnak – mindegyiknek a saját fokozata szerint –, hogy Krisztusnak, a főnek személyében – *in persona Christi capitis* – prédikáljon, megszentelje és vezesse Isten népét, az egyetlen célja az, hogy hirdesse és közvetítse a Krisztus által létrehozott üdvösséget, és ezáltal építse a közösséget. Ez az igazi nagysága és egyben a nagy felelőssége minden papnak.”

A szerkesztők reménye, hogy a kötet erősíteni fogja a papokat és a híveket hivatásukban; a papok még jobban rádöbbennek az egyházban betöltött szerepük jelentőségére, és a keresztségben és a bérálás szentségében részesült hívek pedig az általános papságukból következő feladatokra.

Andrei MARGA

Doctrina politică a lui Dante

Dante Alighieri contează cel mai mult, firește, ca autor al *Divinei Comedii*. Relativ redusă atenție s-a acordat concepției sale politice distincte, care a rămas mai puțin cunoscută. Nu este vorba aici de concepția politică a prozei și poeziei unui scriitor de referință universală, pe care o putem desprinde examinând opera sa literară. În cazul lui Dante, însă este vorba și de scrieri de doctrină politică propriu-zisă. Am în vedere, în primul rând, în cele ce urmează, scrierea *De Monarchia* (1311).

Această lucrare, scrisă, pare-se, în momentul în care împăratul Henric al VII-lea venea în peninsula italiană spre a se încorona, la Roma, cu trăirea intensă, de către Dante, a impresiei că apare o șansă de reorganizare a vieții, a fost interpretată ca premoniție a ideii de mai târziu a unificării europene. Într-adevăr, Dante a reprezentat o asemenea premoniție, scrierea sa inaugurând (cum am arătat în Andrei Marga, *Filosofia unificării europene*, EFES, Cluj, 2006, p. 147), ceea ce astăzi numim preistoria ideii europene.

De Monarchia este însă mai mult decât atât, anume, prezentarea unei doctrine politice, care merită și astăzi interesul deplin, istoric și din punct de vedere sistematic. Așa cum, pe bună dreptate, remarcă Claude Lefort, într-o edificatoare introducere (vezi Dante, *La Monarchia*, Berlin, Paris, 1993), se poate vorbi justificat de “modernitatea lui Dante”. Cum pune, însă, autorul *Divinei Comedii* problema politicii? Care sunt vederile sale specifice? Ce prag a creat Dante în istoria concepțiilor (doctrinelor politice)? Să răspundem folosind excelenta ediție bilingvă, latină și franceză, pe care am citat-o deja.

1.

Așa cum Aristotel a căutat la timpul său să elucideze fericirea și virtutea, Dante își propune să lămurească “monarhia temporală” (care este cea “terestră”, spre deosebire de “monarhia celestă”). El își motivează demersul în felul următor: “Cunoașterea monarhiei temporale este de primă utilitate, aceasta a rămas cu totul necunoscută și nimeni nu a explorat-o deoarece nu oferă prin ea însăși un profit imediat” (p. 97). Dante procedează, aidoma Stagiritului, la a stabili mai întâi “esența” “monarhiei temporale”, adică a “imperiului”: este vorba de “un principat unic asupra tuturor ființelor care trăiesc în timp sau peste toate lucrurile și asupra tuturor lucrurilor care sunt măsurate de timp”. Autorul *De Monarchia* pune trei întrebări: dacă “monarhia temporală” este indispensabilă (necesară) bunăstării în lume, dacă romanii au exercitat rolul monarhiei și dacă autoritatea “monarhului” este legitimă și de unde provine legitimitatea.

Tot aristotelică este derivarea, mai departe, a “monarhiei temporale” dintr-un “principiu”. Ales ca principiu este “scopul ultim și universal”, fiind vorba de “scopul universal al societății civile de gen uman”. Dante stabilește acest scop apelând la Aristotel, Averroes și Pavel, după ce se asigură că “Dumnezeu – și natura – nu fac nimic în van, dar că tot ceea ce face să se nască existența este în vederea unei operațiuni precise” (p. 101). Așa stând lucrurile – se argumentează în *De Monarchia* – putem sesiza că omul, dintre toate speciile, este înzestrat cu “intelect” (fiind “ființa aprehensivă prin intelectul posibil”), încât devine limpede că “cel mai înalt grad al puterii umanității noastre este puterea sau virtutea intelectuală” (p. 103). Ca urmare, sarcina proprie genului uman este de a face tot ceea ce este necesar pentru “a actualiza neîncetat orice putere a intelectului posibil, mai întâi pentru a specula, apoi, pe cale de consecință, pentru a acționa, prin extensia acestei puteri” (p. 105). Se poate spune că “în liniștea

și tranchilitatea păcii genul uman se consacră cel mai liber și cel mai ușor sarcinii proprii, care este aproape divină...” (p. 105). Faptul se vădește, de altfel, și în salutul creștin “pacea fie cu voi”, pe care-l datorăm lui Pavel.

2.

După acest preambul consacrat esenței omului și societății esenței lor, care este identificată din capul locului cu scopul existenței lor, Dante abordează prima dintre cele trei întrebări: este indispensabilă (necesară) “monarhia temporală” bunăstării lumii? Răspunsul său este o precisă și riguroasă desfășurare de argumente filosofice și biblice în favoarea necesității “monarhiei temporale”.

Mai întâi, argumentul din *Politica* lui Aristotel – atunci când mai multe lucruri sunt ordonate în vederea împlinirii unui scop trebuie ca unul să conducă și celelalte să fie conduse – este preluat de Dante (pentru “aceste realități care sunt ordonate în vederea unui scop unic”) și reformulat pentru genul uman: “este un fapt stabilit ca întreg genul uman este ordonat în vederea unui scop unic cum s-a indicat de la început: trebuie, deci, ca unul singur să dea regulile sau să conducă, iar acest personaj trebuie să fie numit «monarh» sau «împărat»”. Astfel, devine evident că monarhia (sau Imperiul), este “necesară bunăstării lumii” (p. 111). Dante vorbește de “umanitate universală (*humana universitas*)”, pe care o privește sub aspectul “întregului în raport cu anumite părți”, care sunt “regate particulare (*regna particulara*)” și “popoare (*gentes*)”. Părțile, sunt legate (*reliéés*) de întreg, legătura fiind posibilă doar în baza unui “principiu unic” ce pretinde un “prinț unic” sau “monarh” (p. 113).

Sprijinit de *Biblie*, Dante reformulează conceptul aristotelic al lui Dumnezeu “*ca prim regent*”, legându-l de reprezentarea lui Dumnezeu ca “bunătate supremă (*divinam bonitatem*)”

și argumentând astfel: Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul și asemănarea sa, încât “genul uman ajunge în mai mare măsură asemenea lui Dumnezeu când este în modul cel mai perfect unu” (p. 115). Or, genul uman este “unu” atunci când este condus de un singur prinț, încât “monarhia” corespunde chiar intenției divine.

Dante argumentează apoi necesitatea “monarhiei temporale”, luând în considerare valorile. Prima este “justiția (*iustitia*)”. O justiție “fără diferențe (*sans partage*)”, deci una valabilă pentru toți cetățenii, nu este posibilă decât în condițiile “monarhiei”. “*Iustitia postissima est solum sub Monarchia: ergo ad optimam mundi dispositionem regniritur esse Monarchiam sine Imperium*” (p.118). Dante adaugă observația că justiția este puternică în lume atunci când o pune în aplicare un subiect de voință și de putere care nu are lacune și susține că “numai justiția Monarhului domnește fără diferențe” (p. 123). A doua valoare este “libertatea (*libertatis*)”. Dante opiniază că “genul uman cunoaște condiția sa cea mai bună când el este în cea mai mare măsură liber” (p.127). Pe de altă parte, libertatea este socotită cel mai mare dar pe care Dumnezeu l-a făcut oamenilor, așa cum s-a scris deja în *Paradis*, partea foarte cunoscută a *Divinei Comedii*, libertatea fiind înțeleasă, plecând de la *Metafizica* lui Aristotel, ca existența pentru sine. “Genul uman – scrie Dante – există pentru el însuși și nu prin altul numai sub guvernarea Monarhului”. Doar atunci, în fapt, se redresează constituțiile deviate – democrației, oligarhiei și tiranii – care forțează genul uman la sclavie, așa cum se observă cu claritate, examinându-le pe toate, și pot exercita guvernarea politică regii, aristocrației, care se numesc *optimates*, și partizanii libertății poporului. Rațiunea este că monarhul fiind animat de o imensă iubire pentru oameni, așa cum am spus, el vrea ca toți oamenii să devină buni. Ceea ce este imposibil acolo unde “instituțiile politice sunt deviate” (p. 130-131). A treia valoare este “fericirea (*existens optime*)”. Dante argumentează, pe urmele *Politicii* lui Aristotel, în perspectiva identității

dintre “omul onest” și “cetățean”, după ce admite, împreună cu Stagiritul, că în “constituțiile deviate” “omul onest” este un “rău cetățean”, și, mai ales, după ce vede în “libertate sursa fericirii”. Or, abia în monarhie, în care “cetățenii, în fapt, nu sunt în serviciul consulilor, nici poporul în cel al regelui, ci, invers, consulii sunt în serviciul cetățenilor, iar regele în serviciul poporului” - genul uman cunoaște “situația sa cea mai fericită”, încât “monarhia este necesară bunăstării lumii” se scrie în *De Monarchia* (p.131).

Cine este cel mai bine poziționat să-i governeze pe ceilalți? se întreabă Dante. Reunind considerații din *Etica Nicomahică* (“discursurile sunt mai puțin credibile decât operele) și *Vechiul Testament* (“tu vorbești în van, deoarece tu ești diferit de ceea ce vorbești”) îi spune Dumnezeu lui David), autorul *De Monarchia* deduce că monarhul este în mai mare măsură capabil să se “ordoneze” pe sine, care este condiție a “ordonării” altora, și, ca urmare, acesta este cel mai bine dispus să governeze, căci este “singurul dintre toți, care poate poseda, în cel mai înalt grad, judecată și justiție” (p. 135).

Este mai bine ca ceva să fie făcut de unul sau de mai mulți? Aceasta este întrebarea următoare pusă de Dante. Argumentarea sa în favoarea tezei după care “este mai bine ca genul uman să fie guvernat de unul decât de mai mulți” (p. 139) stă pe în observația că dacă unul poate face ceea ce fac mai mulți este “inutil să facă mai mulți ceea ce poate face unul”. În plus, un lucru făcut de unul este totdeauna “mai bun” decât lucrul făcut de mai mulți.

Dante a argumentat concludent în favoarea “unității” genului uman și a făcut epocă prin aceasta. În *De Monarchia* el identifică “unitatea” cu “binele”, care constă în “concordia (*concordia*)”, adică în “mișcarea uniformă a mai multor voințe” (p. 142). Orice “*concordie*” depinde de “*unitate*”, “căci, așa cum un om este într-o stare de excelență atunci când sufletul și corpul său se află într-o anumită concordie, o familie, o cetate sau un regat, ca și genul uman în totalitatea sa,

sunt la fel. Deci genul uman, în starea sa excelentă, depinde de unitatea care există în voințe. Dar aceasta nu poate exista fără să existe o voință, una, stăpânitoare și regulatoare a tuturor celorlalte, în sensul unului Iar această voință nu poate fi una dacă nu există un singur prinț pentru toți, a cărui voință poate fie stăpânitoare și regulatoare a tuturor altora” (p. 144-145). Dante întărește acest argument cu invocarea formulei creștine “a trăi uniți în frățietate”.

3.

După argumentarea necesității (indispensabilității) “monarhiei temporale” pentru bunăstarea genului uman. Dante formulează răspunsul la a doua întrebare: dacă poporul roman și-a arogat dreptul de a exercita rolul monarhului? Acest răspuns este pozitiv: “afirm, deci, în legătură cu întrebarea noastră, că poporul roman și-a arogat de drept, și nu prin uzurpare, oficiul monarhiei, pe care-l numim imperiu, asupra tuturor muritorilor” (p. 157). Argumentarea procedează plecând de la estetica aristotelică, care situează opera de artă la trei niveluri: spiritul artistului, mijlocul la care acesta recurge și materia căreia îi imprimă o formă și asumând că ceea ce este bun în materia, prin ea însăși inferioară, se datorează lui Dumnezeu, ca putere superioară. Dreptul, așadar, pe care Dumnezeu îl vrea în societatea umană și care distinge de la început „lucrurile publice (*rei publice*)” este de luat în considerare atunci când se examinează societatea umană. Se poate spune că “scopul oricărei societăți umane este binele comun al membrilor săi, iar în mod necesar scopul oricărui drept este binele comun” (p. 169). De aceea, Cicero avea dreptate să considere legile, în *Prima retorică*, sub aspectul utilității pentru lucrurile publice. Legile leagă oamenii, după cum spunea Seneca, în *Cele patru virtuți*, în funcție de utilitatea publică. “Dacă, deci, romanii au vizat binele lucrului

public, va fi adevărat să se spună că ei au avut în vedere scopul dreptului. Or, însăși istoria sa confirmă că poporul roman a vizat binele de care se vorbește supunând pământul întreg: ea atestă cum, ținându-se departe de orice cupiditate, mereu contrară lucrului public, și alegând pacea universală aliată libertății, acest Popor sfânt, pios și glorios și-a neglijat, în scopul salvării genului uman, propriile sale avantaje, spre a se atașa avantajului public” (p. 169).

Dante nu ezită să pună această poziție aparte a romanilor în istoria lumii pe seama “naturii” înseși. Argumentarea sa este și de această dată aristotelică: natura are capacitate de prevedere care nu este inferioară omului, iar ceea ce se petrece în lume se petrece în temeiul naturii ca atare. Ordinea naturală nu se poate conserva în societate fără drept, iar promotorul istoric al dreptului, poporul roman, “a fost ordonat prin natură în vederea exercitării imperiului” (p. 181), triumfând asupra tuturor celorlalți competitori. Romanilor le-a revenit atunci jurisdicția universală a lumii.

Desigur că romanii au obținut prevalența în istoria lumii prin luptă, prin “duel (*duellum*)”, cum spune Dante. Având în vedere ancorarea în natura însăși a prevalenței romanilor, se poate spune, însă, că “ceea ce este dobândit prin luptă este dobândit prin drept” (p. 197). El caută să articuleze o argumentare, sprijinindu-se pe *Psalmi* (“Domnul este just și iubește toate justițiile”), pe Cicero, din *Arta Războiului*, și Vegetius, din *Datorii* (recursul la luptă fizică este justificat în război), și apoi pe practica medicală (se recurge la operație în extremis), practica implementării justiției (se apelează, la nevoie, la confruntarea fizică) pentru a apăra susținerea după care “poporul roman a dobândit imperiul prin duel: deci el l-a dobândit prin drept, ceea ce este susținerea principală a acestei cărți” (p. 207).

Se știa, însă, că Biserica în faza născândă, în fapt primii creștini, nu au avut motive să creadă în dreptatea făcută de romani. Hristos însuși a pățimit sub orânduirea acestora. Dante

ia în seamă explicit acest capitol încărcat de inimaginabile suferințe omenești al istoriei, care a marcat, prin creștinism înainte de toate, întreaga istorie ulterioară a lumii civilizate. El conciliază teza caracterului de drept al imperiului roman cu recunoașterea conflictului sângeros dintre primii creștini și imperiu, printr-o soluție finalistă, ce poate fi rezumată astfel: dacă imperiul roman nu a fost conform dreptului, atunci nașterea voită de Hristos, cum ne informează Luca, din Fecioara Maria, sub ordonanța autorității romane, pentru ca Fiul lui Dumnezeu să se înregistreze ca om, la recensământ, ar fi fost injustă. Or, contradictoria este adevărată, încât se poate spune că imperiul roman a fost conform dreptului. Ceea ce Iisus Hristos a spus, conform evanghelistului Ioan, anume, “totul s-a petrecut întocmai”, atestă în plus, după opinia lui Dante, natura eschatologică a evenimentelor care au avut loc la Ierusalim și au dus la nașterea creștinismului. El încheie apelând la încetarea blamării imperiului roman de către fiii Bisericii, în numele constatării că “Iisus Hristos l-a recunoscut ca just de la începutul până la sfârșitul vieții sale militante” (p. 215).

4.

La a treia întrebare – dacă autoritatea monarhului temporal depinde de Dumnezeu sau de vicarul ori ministrul lui Dumnezeu – Dante răspunde printr-o amănunțită combatere a argumentelor extrase din *Biblie* și, apoi, a argumentelor extrase din istoria umană, în favoarea tezei subordonării împăratului față de succesorul Sfântului Petru. Desigur, erau argumentele timpului său. De pildă, pe baza *Genezei* se susținea că Dumnezeu a operat cu două lumini atunci când a creat lumea – “o lumină cerească” și o “lumină terestră” – încât prima este spiritul față de temporal și prevalează în ordinea lucrurilor. Dante a replicat cu observația că din împrejurarea că Luna primește lumină de la Soare nu se poate deriva logic că Luna

provine din Soare. “Plecând de aici trebuie știut că un lucru este esența Lunii înseși, alt lucru virtutea acesteia și alt lucru activitatea ei ... Ca urmare, eu spun că regatul temporal nu-și primește existența de la regatul spiritual, nici virtutea sa, care este autoritatea sa, nici chiar operația sa în sens absolut; dar el primește de la acesta posibilitatea de a opera cu plus de virtute, prin lumina grației pe care în cer și pe Pământ suveranul Pontif o răspândește asupra lui” (p. 237). Sau, ca să ilustrăm reacția lui Dante la argumente din a doua clasă, cea extrasă din istoria umanității, să amintim că, de pildă, în epocă se susținea că împăratul Constantin, scăpat de lepră grație intervenției papei Silvester, a concedat Bisericii capitala imperiului roman, împreună cu alte demnități imperiale, încât nimeni nu poate conduce imperiul fără autoritatea conferită de Biserică. Dante a replicat că împăratul nu putea să divizeze în nici un fel imperiul și competențele acestuia, iar Biserica, în chiar virtutea viziunii creștine, nu putea aspira la beneficii terestre. “De altfel, așa cum Biserica posedă propriul fundament, tot astfel imperiul îl are pe al său” (p. 259). Papa și împăratul sunt, în orice situație, termenii unei relații, “primul în limitele paternității, al doilea în cele ale dominației” și rămân altceva unul în raport cu celălalt, chiar dacă sub aspect uman se lasă reduși la unul, omul.

Așa stând lucrurile, imperiul și Biserica, Împăratul și Papa, având “fundamente” diferite, “autoritatea” împăratului nu este conferită de Papă, “ci decurg fără intermediar din culminația ființei luate în totalitatea sa, adică de la Dumnezeu” (p. 271). Dante pune teza sursei autonome, a autorității imperiale în raport cu Biserica, în formă silogistică: “un lucru care nu ar avea existență nici nu și-ar exercita virtutea în momentul în care altul ar fi în posesia întregii sale virtuți și nici nu poate fi cauza acestei virtuți”. Or, atunci când Biserica nu avea existență, nu-și exercita nici virtutea, “decî Biserica nu este cauza virtuții Imperiului, și, prin urmare, nici a autorității sale,

deoarece virtutea și autoritatea acestuia sunt același lucru” (p. 272-273).

Dumnezeu a hărăzit omului șansa de a urma în viață două ”scopuri (*fines*)”: “beatitudinea vieții terestre” și “beatitudinea vieții eterne”. Dar cele două scopuri se ating cu mijloace diferite. Atingerea primului scop presupune filosofie, atingerea celui de-al doilea presupune teologie. “De aceea, omul are nevoie de un dublu ghid în funcție de scopul său dublu: adică de suveranul Pontif, pentru a duce genul uman la viața eternă, conform celor revelate, și de Împărat pentru a dirija genul uman spre fericirea temporală, conform învățăturilor filosofice” (p. 285). Dar “autoritatea” împăratului coboară asupra-i de la Dumnezeu, fără intermediar. Aceasta nu înseamnă însă totul, căci, într-un sens, Împăratul este, totuși, supus suveranului Pontif, “căci fericirea muritorilor este subordonată într-un fel anumit fericirii nemuritoare” (p. 289).

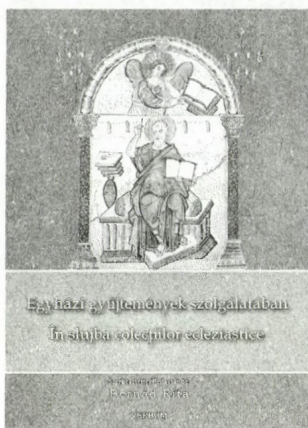
5.

Ne dăm seama cât de puțin a contat pentru istoricii filosofiei politice doctrina politică a lui Dante observând monumentală *History of Political Philosophy* (The University of Chicago Press, 1987), editată de Leo Strauss și Joseph Cropsey. Cea mai bună reconstituire a doctrinelor politice îl ignoră practic pe autorul *De Morachia*, căruia îi acordă în trecere, comentându-l de fapt pe Marsilius din Padua, doar o observație: Dante împreună cu Averroes vor să lichideze obscuritatea în care Aristotel a lăsat primele principii ale acțiunii recurgând la “știința naturii”, în accepțiunea de atunci, care stabilește aceste principii lămurind “scopul omului”. Este adevărat că nici monografiile consacrate lui Dante nu au reușit să-l profileze sub aspectul concepției politice autonome. Giorgio Petrocchi, cu *Vita di Dante* (1983, Laterza & Figli, Roma-Bari, reeditată în 1997, din care cităm) consideră *De*

Monarchia sub aspectul concepției politice incluse în scrierile literare, elaborată ca răspuns la “*degenerazione del tempo presente*” (pp. 183-187). Nino Borsellino face un pas înainte, cu *Ritratto di Dante* (Laterza & Figli, Roma-Bari, 1998, reeditată în 2007, din care cităm), observând diferența de natură dintre *De Monarchia* în raport cu, de exemplu, *Paradisul: De Monarchia* nu este un text literar, ci o publicistică în formă conceptual-argumentativă (“*forma dialettica*”), în care “canoniștilor” ce apărau Biserica le sunt contrapuzi juristii (“*i legisti*”), promotori ai dreptului civil de proveniență romană.

Eu cred că putem face un pas înainte în profilarea lui Dante nu numai ca scriitor care a reflectat cu acuitate asupra cetății timpului său, nu doar ca propagandist politic (“*la Monarchia è un testo di propaganda politica*” spune Nino Borsellino, op. cit. p.54), ci ca gânditor politic cu “viziune proprie” (doctrină) asupra politicii.

Această viziune am expus-o în articulațiile hotărâtoare în intervenția de față. Ce prag a creat, însă, Dante în istoria concepțiilor (doctrinelor) politice? Desigur că viziunea sa rămâne în coordonatele majore – mai ales prin derivarea organizării politice din “scopul” ultim al omului și al societății, deci prin finalismul concepției – ale gândirii medievale. Înăuntrul acesteia Dante a creat însă un prag în trei privințe, prin cel puțin trei conceptualizări: a) prin “umanitatea universală” ca orizont al gândirii politice, care a înlocuit polisul aristotelic; b) prin considerarea “dreptului” ca valoare structurantă a organizării statale; c) prin tematizarea sursei “autorității” în stat, a legitimării în limbajul de astăzi. Iar trei conceptualizări de asemenea anvergură sunt suficiente pentru a-i asigura unui scriitor de cea mai mare anvergură un profil suficient nu doar în istoria literaturii, ci și în istoria concepțiilor (doctrinelor) politice.



Egyházi gyűjtemények szolgálatában

A gyulafehérvári millenniumi konferencia tanulmánykötete

Bernád Rita (szerk.)

Az egység jegyében 2009. július 7–9. között a Kárpát-medence egyházi gyűjteményeinek 124 képviselője gyűlt össze a Gyulafehérváron szervezett konferencia keretében, hogy a Gyulafehérvári Főegyházmegye alapításának ezredik évében megemlékezzen a millenniumról és tisztelegjen előtte. A konferencián a római katolikus, a református, az evangélikus, a görög katolikus, az unitárius, az ortodox és az izraelita gyűjtemények képviselői egyaránt jelen voltak. A meghívottak magját a három gyűjteményi egyesület tagjai alkották: a Magyarországi Egyházi Levéltárosok Egyesülete (MELTE), az Egyházi Könyvtárak Egyesülése (EKE) és az Egyházi Muzeológusok Egyesülete (EME).

Millennium és ökumenikus légkör fémjelzte a Gyulafehérváron megrendezett hármas

vándorgyűlést, melyeknek fényében keresztény egyháztörténelmi értékeink oklevelekben, könyvekben és műtárgyakban életre keltek. Hisszük és reméljük, hogy könyvünk ugyanebben fog segíteni kedves olvasóinak is – a keresztény művelődés forrásait fogja feltárni.

VERBUM, KOLOZSVÁR 2010

320 oldal, keménykötés, ára 60 lej

Dávid DIÓSI

Împărtășania sub o specie în Biserica primară?

O analiză exegetică și liturgico-istorică

Introducere

Conciliul Vatican II a permis „împărtășania sub cele două specii” – care a fost dată uitării – „nu numai preoților și călugărilor, ci și laicilor” (SC 55). În comunitățile noastre (cu excepția seminarelor etc.) însă, cu toate că au trecut câteva decenii de la conciliu, nu se face uz de această posibilitate. În prezenta lucrare nu doresc să tratez subiectul din perspectiva teologiei pastorale, ci aș vrea să ofer o privire istorică asupra începuturilor Noului Testament; obiectul analizei mele fiind împărtășania sub o specie în acea vreme.

În primul mileniu, împărtășania sub cele două specii a fost – cu excepția unor situații impuse de nevoie atât în cadrul liturghiei¹ cât și în afara acesteia² – forma dominantă de împărtășanie³. Împărtășania

¹ De exemplu sub specia vinului se împărtășeau copii, care încă nu puteau să consume hrană solidă, în cadrul liturghiei celebrate cu ocazia botezului (vezi Cyprianus: De laps. 25 [CSEL 3, 255]; Sf. Augustin: C. Julian. 2, 30 [PL 45, 1154]; Ep. 217, 5 [CSEL 57, 415]; OR 11, 103; 28, 84; II. Paschasius: Ep. 85 [PL 163, 442]. Sf. Columban († 597) le permitea novicilor numai împărtășania sub specia pâinii (Regula coenobialis 9: „*Et novi quia indocti et quicumque fuerint tales ad calicem non accedant*”). Regula sa fixează o pedeapsă aspră (12 lovituri) pentru cel care își ciocnește dinții de potir în timpul împărtășaniei.

² De ex. sub specia vinului, în cazul bolnavilor care nu mai erau capabili să înghită.

³ Pentru istoricul împărtășaniei din potir vezi J. SMEND, *Kelchversagung und Kelchspendung in der abendländischen Kirche*. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte, Göttingen 1898; J. HOFFMANN, *Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum*, Speyer 1891; H. SPAEMANN (Hg.), „... und trinket alle daraus“. Zur Kelch-

din potir a fost treptat înlăturată din următoarele motive: din respectul scrupulos, mereu crescând pentru sacrament; de frica vărsării vinului (*periculum effusionis*); accentuarea exagerată a prezenței reale a lui Cristos (*Realpräsenz*); precum și pentru așa-numita „comuniune cu ochii“ (*Augenkommunion*)⁴, condiționată de vizibilitatea, care era atât de importantă pentru omul medieval. Motivele igienice, ca, de exemplu, infecțiile – în ciuda faptului că K. Ganzer⁵ le invocă și în ediția nouă a *Lexikon für Theologie und Kirche* – nu au avut rol în acest proces, deoarece „potirul de clătire“ (*Spülkelch*) a rămas în continuare în folosință. La Conciliul de la Constanța (1414-1418), doctrina concomitenței, redactată împotriva lui Jan Hus (Cristos este prezent în întregime în fiecare dintre specii), a întărit practica de până atunci și din punct de vedere teologic. Deja foarte devreme, unele mișcări eretice, în parte din motive filozofico-teologice și ascetice, precum și sprijinindu-se pe Mc 14,26, se abțineau de la consumarea vinului și beau apă în locul acestuia. Aceștia erau așa-numiții

kommunion in unseren Gemeinden, Freiburg 1986; B. FISCHER, *Die Kelchkommunion im Abendland*. Eine historische Skizze, in: LJ 17 (1967), 18-32.

⁴ Nu pot să tratez detaliat problema „comuniunii cu ochii“, însă aş vrea să fac referire la bibliografia cea mai importantă legată de aceasta: A. L. MAYER, *Die heilbringende Schau in Sitte und Kult*, in: O. CASEL (Hg.), *Heilige Überlieferung*. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes (=FS J. Herswegen), Münster 1938, 234-262; A. L. MAYER, *Die Liturgie und der Geist der Gotik*, in: JLW 6 (1926), 68-97; V. L. KENNEDY, *The Moment of Consecration and the Elevation of the Host*, in: MS 6 (1944), 121-150; A. HEINZ, *Schwerpunktverlagerung in der Meßfrömmigkeit: Von der Elevations- zur Kommunionfrömmigkeit*, in: HID 36 (1982), 69-79; T. W. DRURY, *Elevation in the Eucharist: its History and Rationale*, Cambridge 1907, mai ales 100-124; P. BROWE, *Die Elevation in der Messe*, in: JLW 9 (1929), 20-66; H. B. MEYER, *Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther*, in: ZKTh 85 (1963), 162-217; D. DIÓSI, *Die "heilige und heilbringende Schau"*. Spätmittelalterliche Elevationsfrömmigkeit, in: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Catholica Latina* 53 (2008/2), 3-35.

⁵ K. GANZER, Art. *Laienkelch*, in: LThK 6 (31997), 600f, 600; pentru situația de azi (infestarea SIDA) vezi R. W. HOVDA, *The Amen Corner*. AIDS Hysteria and the Common Cup: Take and drink, in: *Worship* 60 (1986), 67-73.

acvarieni⁶ (*aquarii, hydroparastatae, hydrothei*), ca și ebioniții în secolul II (*aebionim = sāraci*; vezi Ps 25,9; 68,11; 1QpHab 12,3. 6. 10; 1QM 11,13; 13,14; precum și Rom 15,16; Gal 2,10), encratiții („*abneganții*“), discipolii lui Markion și Tatianus, iar în secolele III-IV maniheii.

Frângerea pâinii în Noul Testament

Simbolica frângerii pâinii era foarte bine cunoscută în lumea evreilor, și anume, în ritul introductiv al ospățului pascal, cât și în cel săptămânal de sabbat. În Palestina, frângerea pâinii cu mâna (vezi Is 58,7; Ier 16,7) sau mai bine zis ruperea, sfășierea ei era o practică străveche, deși ei cunoșteau tacâmurile⁷ (dar le foloseau numai la prezentarea jertfelor); era interzisă tăierea pâinii cu cuțitul, ei considerând acest gest de-a dreptul „omor“⁸. Ei procedau astfel atât cu ocazia meselor în familie în zilele lucrătoare, cât și a ospățurilor festive rituale de Paște sau Sabbat⁹. Despre ospăț găsim amănunte interesante în Sir 31,12-24. Iată un fragment din acesta: „*Să nu-ți întinzi mâna unde altul se va uita, ca să nu-ți bagi mâna cu el în blid... Cu somn sănătos se odihnește pântecul celui cumpătat... Și de te-ai sili în mâncăruri, scoală-te, du-te împrejur și te vei simți ușurat. Ascultă-mă fiule, și bagă de seamă și mai pe urmă vei înțelege cuvintele mele*“ (Sir 31,14.20). Participanții la ospăț consumau din aceeași pâine

⁶ Pentru detalii vezi G. ROUWHORST, *Bread and Cup in Early Christian Eucharist Celebrations*, in: CH. CASPERS / G. LUKKEN / G. ROUWHORST (Hg.), *Bread of Heaven. Customs and Practices Surrounding Holy Communion. Essays in the History of Liturgy and Culture*, Kampen ²1995, 11-40, mai ales 35ff; H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 8), Bonn 1926, 245-248; H. B. MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (GdK 5), Regensburg, 1989, 96.

⁷ H. HAAG, *Bibliai lexikon*, Budapest 1989, 396.

⁸ K. BERGER, *Manna, Mehl ind Saugerteig*. Korn und Brot im Alltag der frühen Christen, Stuttgart 1993, 98.

⁹ J. BEHM, κλαω, in: ThWNT 3 (1938), 726-743, 727f.

frântă în bucăți, exprimându-și, astfel, apartenența la aceeași comunitate. Frângerea nici nu avea, de fapt, alt scop ca împărțirea, transmiterea pâinii celorlalți și, astfel, crearea unei comuniuni între cel care împărțea și cel care primea¹⁰. La pâinea ca simbolul uniunii face referire și Sf. Pavel în Scrisoarea către Corinteni: „*Pâinea pe care o frângem nu este ea o părtășie a trupului lui Cristos? Pentru că noi care suntem mulți, suntem o singură pâine, un singur trup, căci toți luăm parte la acea singură pâine*“ (1Cor 10,16-17).

„Frângerea pâinii“, în limba ebraică, are două semnificații: 1. ruperea propriu-zisă a lipiei; 2. iar în sens mai larg semnifică ritualul introductiv al ospățului în întregime:¹¹ a) se expune întâi pâinea întreagă; b) binecuvântarea, la care se răspunde cu *amin*; c) capul familiei sau gazda frânge pâinea; d) în cele din urmă o împarte.¹² În Biserica primară însă, frângerea pâinii – ca parte organică a mesei – se referea la întregul ospăț, pe baza principiului *pars pro toto* și celebrarea euharistică își primise numele după aceasta (vezi Fapte 2,42; 1Cor 10,16). R. Bultmann se îndoiește de faptul că κλάσις τοῦ ἄρτου (*frângerea pâinii*, Fapte 2,42) sau expresia κλάζειν τὸν ἄρτον (*a frânge pâinea*) ar fi fost vreodată *terminus technicus* pentru cina Domnului. „Dacă acesta era un ospăț, ar fi natural să vorbim și despre frângerea pâinii (astfel 1Cor 10,16; Didakhe 14,1) fără, însă, ca această expresie să aibă semnificația unui ospăț sacramental; nu semnifică în sine altceva decât o masă (ex. Fapte 27,35)“¹³. Tot aici trebuie să amintim că nici unul din comentatorii greci de mai târziu (Sf. Ioan Gură de Aur, Ecumenius, Theophylact) nu se gândește la

¹⁰ TH. SCHERMANN, *Das „Brotbrechen“ im Urchristentum*, in: BZ 9 (1911), 33-52; 162-183, 41.

¹¹ J. ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte* (RNT), Regensburg 1994, 158.

¹² Pentru prezentarea succintă a mersului cinei rituale vezi de ex. GY. JAKUBINYI, *Máté evangéliuma*, Budapest 1991, 293.

¹³ R. BULTMANN, *Az Újszövetség teológiája* (Theologie des Neuen Testaments), Budapest 1998, 127; În mod asemănător J. M. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament. Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik*, Freiburg 1937, 229.

ospățul euharistic, când întâlnește expresia „frângerea pâinii“ în Faptele Apostolilor, ci la o simplă masă¹⁴. Conform presupunerilor lui J. Jeremias „frângerea pâinii“ era numai o expresie folosită pentru ca necreștinii să nu o înțeleagă, respectându-se astfel *disciplina arcani*, pentru a feri liturghia de profanizare¹⁵. J. Behm a argumentat împotriva acestei ipoteze, prin faptul că expresia respectivă nu are caracter cultic¹⁶. După părerea mea acesta nu poate reprezenta, nicidecum, un contraargument, dimpotrivă, întărește presupunerea lui Jeremias, deoarece o expresie necultică ar proteja mult mai bine secretul și nici unul din cei neinițiați nu s-ar gândi la o întrunire cultică.

Communio sub una forma

Nu se poate decide în unanimitate, dacă „frângerea pâinii“ a fost *terminus technicus* pentru „dubla acțiune euharistică“¹⁷ („*eucharistische Doppelhandlung*“) adică a pâinii și a vinului. În opinia unor exegeți (renumiți), ospățul avea loc de regulă *sub una forma* (sub o singură specie¹⁸; ideea comuniunii cu pâine este, de altfel, sprijinită și de surse nebiblice, ca de exemplu, unele scrieri apocrife: Acta Petri

¹⁴ TH. SCHERMANN (vezi nota 10.), 163.

¹⁵ J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen ⁴1967, 126f.

¹⁶ J. BEHM (vezi nota 9.), 729.

¹⁷ J. WANKE, *Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas auf Grund der lukanischen Mahlberichte*, Leipzig 1973, 17.

¹⁸ J. JEREMIAS (vezi nota 15.), 108; A. SCHLATTER, *Das Evangelium des Lukas*. Aus seinen Quellen erklärt, Stuttgart ²1960, 422; O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 3), Zürich ²1950, 18; R. PESCH, *Wie Jesus das Abendmahl hielt*. Grund der Eucharistie, Freiburg 1977, 92; R. PESCH, *Das Markusevangelium II*, Freiburg 1977, 375f; H. LIETZMANN (vezi nota 6.), 238-249; H.B. MEYER (vezi nota 6.), 75 (o consideră posibilă).

[cap. 5], Acta Johannis [cap. 106-110], Acta Vercellensis [cap. 2-5]¹⁹). Ei își susțin teza, mai ales prin următoarele patru argumente:

1. Denumirea euharistiei este pur și simplu „frângerea pâinii“.
2. Luca 22,20: Luca, la descrierea instituirii Euharistiei, numai după explicația legată de pâine, amintește porunca lui Isus: „Faceți lucrul acesta în amintirea mea” (v. 19), iar după vin lipsește porunca.²⁰
3. În 1Cor 11,24 este prezentă porunca lui Isus atât după amintirea pâinii, cât și a potirului, dar în legătură cu vinul (și numai cu acesta) există și următoarea afirmație restrictivă: ὅσάκις ἔάν πίνητε. Semnificația grecescului ὅσάκις este: „ori de câte ori“, „de câte ori“²¹, deci nu întotdeauna.
4. Comunitatea primară, a cărei membrii erau săraci, nu avea întotdeauna la dispoziție vin.

Și acum să vedem argumentele pe rând:

1. Expresia „frângerea pâinii“, nu înseamnă, în mod necesar, că ospățul euharistic era format numai din pâine, căci dacă acceptăm

¹⁹ Pentru prezentarea și analiza acestor surse vezi H. LIETZMANN (vezi nota 6.), 238-249.

²⁰ Matei și Marcu, care pun în imediată consecutivitate acțiunea pâinii și a vinului, nu amintesc deloc porunca lui Isus. „ Se presupune că tradiția cea mai veche nu cunoscuse porunca lui Isus și aceasta ar fi fost adăugată mai târziu (dar bineînțeles într-o perioadă timpurie, dinainte de Pavel). Aceasta ar însemna: Cina cea de Taină nu a fost neapărat interpretată ca instituirea unui sacrament în momentul desăvârșirii ei. Dar comunitățile Noului Testament vedeau baza celebrării Cinei Domnului tocmai în acea cină a lui Isus“ (F.-J. NÖCKE, *Részletes szentségtan*, în: Th. Schneider (Szerk.), *A dogmatika közikönyve* (Handbuch der Dogmatik) II, Budapest 1997, 235-396, 287.).

²¹ W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin / New-York, ⁶1988, 1185: „so oft als“; EWNT 2 (1981), 1310: „sooft als, jedesmal wenn“; W. HAUBECK / H. V. SIEBENTHAL, *Neuer sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament* II, Giessen 1994, 82: „so oft wie; ὅσάκις ἔάν = ὅσάκις ἄν wie oft (auch immer), jedesmal wenn“; F. RIENENCKER, *Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament* nach der Ausgabe von D. Eberhard Nestle, Giessen ¹⁹1992, 379: „sooft, mit ἔάν jedesmal, wenn ihr (also nicht ohne weiteres bei jedem Mahl)“.

faptul că, această denumire se referea la întregul ospăț – conform principiului *pars pro toto* – este posibil, că și potirul fusese dat împrejur. În opinia mea, cauza pentru care ei numeau întregul ospăț sacramental „frângerea pâinii“, are legătură cu faptul că la început, până prin anii 50 d.Cr.²², consumarea pâinii anticipa ospățul propriu-zis, pe când vinul era consumat numai la sfârșit. De aceea, când trebuia de ales între gestul pâinii și cel al vinului, putea să pară mai „logică“ alegerea primului în ordine cronologică, deci alegerea frângerii pâinii; în primul rând pentru faptul, că la evrei – după cum am mai văzut – după acest gest a fost numit întregul ritual introductiv al ospățului, iar în al doilea rând, pentru că, la fel ca în zilele noastre, accentul cade mai mult pe mâncare și nu pe băutură.

După părerea mea, n-ar fi exclus – cel puțin teoretic – că euharistia primise acest nume într-o comunitate, în care era în practică numai comuniunea cu pâine și de aici a ajuns în uzul lingvistic al celorlalte comunități, unde îl luau pe Cristos sub ambele specii.

2. Nu consider îndestulătoare afirmația unor exegeți²³ care susțin, că porunca pronunțată după pâine ar fi valabilă și pentru vin. În opinia mea, ar trebui să săpăm mult mai adânc. Cuvântul grecesc $\sigma\omega\mu\alpha$ folosit în descrierea instituirii, nu desemnează numai corpul sau o parte a acestuia, ci întreaga persoană²⁴. *Trupul și Sângele* nu semnifică anumite părți ale lui Cristos, adică nu cele două împreună reprezintă sacramentul întreg, ci fiecare separat desemnează întregul²⁵. Inițial, atât $\sigma\omega\mu\alpha$ cât și $\alpha\lambda\mu\alpha$ separat desemnau întreaga persoană, dar fiecare

²² W. BÖSEN, *Der letzte Tag des Jesus von Nazaret*. Was wirklich geschah, Freiburg ³1995, 103 (vezi tabelulde aici).

²³ Astfel A. STÖGER, *Das Evangelium nach Lukas* (Gestliche Schriftlesung 3/2), Düsseldorf 1966, 229; precum și W. SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Lukas* (Züricher Bibelkommentare: NT 3,1), Zürich 1980, 207.

²⁴ F. BAUMGÄRTEL/E. SCHWEIZER, Art. $\sigma\omega\mu\alpha$ $\kappa\tau\lambda$, in: ThWNT 7 (1964), 1024-1091, 1056; J. BEHM (vezi nota 9.), 735; K. H. MICHEL, Art. *Leib/Körper*, in: GBL 2 (²1990), 879f, 879; R. BULTMANN (vezi nota 13.), 162-170.

²⁵ H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen ²1981, 243.

dintr-o altă perspectivă: „în primul caz, Eul în întregimea sa, iar în cel de-al doilea, ca pe cel care duce la capăt acțiunea morții”²⁶. Deci, pentru Biserica primară fusese clar, că, sub oricare dintre specii, Cristos este prezent în întregime, deși nu cunoșteau vreo afirmație dogmatică în acest sens (aceasta a fost redactată numai în 1415 la Conciliul de la Constanța). Baza practicii *sub una forma* putea fi după, părerea mea, numai această „recunoaștere dogmatică”.

3. În 1Cor 11,25 modul de exprimare „ori de câte ori *beți paharul acesta*” ne cauzează dificultăți. Încercarea de explicare, conform căreia aici „ori de câte ori” ar vrea să însemne, că pe parcursul ospățului nu consumau numai o dată ci de mai multe ori din potir²⁷, nu e tocmai norocoasă. Dacă ar fi așa (ceea ce ar însemna că Pavel a intrat în niște detalii „neesențiale”), atunci precizarea „ori de câte ori” ar trebui să se găsească și înainte de pâine, deoarece știm că la ospăț ei nu foloseau ostie, ci o pâine simplă care nu putea fi „înfulecată” dintr-o dată și trebuia consumată cu respect.

Ar putea fi luat în considerare și un alt lucru (care nu poate fi demonstrat, deoarece Sfânta Scriptură nu conține afirmații explicite în legătură cu acesta). Unul din motivele abținerii de potir ar fi, că evreilor le era strict interzisă consumarea sângelui (vezi Gen 9,3; Lev 3,17; 17,10-14; Deut 12,16. 22-25; 15,23; 1Sam 14,31-44) fiindcă în sânge se afla sufletul respectiv viața (vezi Gen 9,5; Lev 17,11.14; Deut 12,23; 2Sam 23,17; 1Cron 11,19; Es 3,16-21; 33,1-9). „*Oricine va mânca sânge de orice fel va fi nimicit din poporul său*” (Lev 7,27). În Corint, care, pe vremea lui Pavel, număra aprox. 100.000 de locuitori²⁸ și era un oraș portuar internațional și un centru important al culturii grecești, renumit pentru populația „multicoloră” atât din punct

²⁶ F. BAUMGÄRTEL/E. SCHWEIZER (vezi nota 24.), 1056.

²⁷ W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther* III (EKK 7), Zürich 1999, 43f (în nota 536 enumeră sumar diferitele încercări în această direcție).

²⁸ W. KIRCHSCHLÄGER, *Die Anfänge der Kirche*. Eine biblische Rückbesinnung, Graz 1990, 62; H.-J. KLAUCK, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt*. Kirche bei Paulus, Friburg 1992, 17.

de vedere etnic, cât și religioasă, și pentru decăderea morală a acestora²⁹, numărul evreilor nu putea fi neînsemnat. După toate probabilitățile, ei aveau mai multe sinagogi³⁰. Comunitatea creștină primară din Corint era alcătuită din păgâni și evrei creștinați. Propagarea evangheliei într-un oraș străin era un act de curaj. Și Sf. Pavel recunoaște acest lucru, când afirmă: „Și eu am fost printre voi în slăbiciune, în temere și în mare cutremur” (trad. cuvânt cu cuvânt: tremurând [1Cor 2,3]). Întreaga activitate de convertire presupunea „o strategie bine elaborată”. Misionarii își începeau întâi munca în sinagogi și în apropierea acestora: în rândurile evreilor, ale prozelitilor și ale păgânilor „*temători de Dumnezeu*”, care simpatizau deja, într-o anumită măsură, cu evreimea³¹. Prisca și Aquila erau soți creștini, de origine evreiască. În Corint – la fel ca în altă parte – existau, pe semne, așa-numite „comunități-casă”, care, de regulă, se adunau la case diferite³². Și în comunitatea creștină din Ierusalim, vorbitorii de limbă greacă, născuți în străinătate dar așezați aici³³ și cei născuți în Palestina, evrei vorbitori de limba aramică,³⁴ se adunau

²⁹ În comedii „corinteană” era adeseori un termen sinonim cu bețiv; sanctuarul Afroditei era centrul prostituției cultice (care se practica și în Israelul antic. Detaliat D. DIÓSI, *Totenkult bei den Christen. Die Übernahme jüdischer und heidnischer Trauergebräuche in die römisch-christliche Sterbe- und Begräbnisliturgie. Eine religions- und liturgiegeschichtliche Untersuchung*, Temeswar (Timișoara) 1999, 21-23) cu aprox. 1000 de hierodule (număr care s-a dovedit a fi – cel puțin pe vremea lui Pavel – ireal, provenind din legende); după o inscripție doriană (korfan = fată) ele aveau locuri separate în teatre; vezi H.-J. KLAUCK [nota 28.] 19. *A trăi în mod corintean* însemna a duce o viață desfrânată; fată corinteană însemna fată imorală, depravată (vezi H. HAAG [nota 7.], 1030.); verbul *korintiazestai* era o expresie specială pentru „a înlesni o legătură, o întâlnire” (vezi R. RIESNER, Art. *Korinth*, in: GBL 2 [1990], 815-819, 818.).

³⁰ J. ZMIJEWSKI (vezi nota 12.), 657.

³¹ H.-J. KLAUCK (vezi nota 28.), 22.

³² H.-J. KLAUCK, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (SBS 103), Stuttgart 1981, 35. 49.

³³ Tabelul grupărilor existente la evrei vezi D. DIÓSI, *Qumrán és az öskeresztények avagy Veszélyben a kereszténység*, Kolozsvár (Cluj) 1998, 21.

³⁴ J. ZMIJEWSKI (vezi nota 12.), 283.

în locuri diferite. Acest fapt nu reprezenta o noutate pentru evrei, deoarece, precum știm, în Ierusalim, în acea vreme, existau mai multe – conform Talmudului din Ierusalim 480 – sinagogi. Situația trebuie să fi fost similară și în Corint. În unele ocazii speciale se aduna „toată biserica“ (1 Cor 14,23), ba știm și că în Corint Gaius era „gazda întregii biserici“ (Rom 16,23). Și textul relevant pentru noi al Scrisorii către Corinteni, capitolul 11, sugerează prin terminologia folosită, de asemenea „o întrunire plenară“³⁵. Deci, dacă evreii și păgânii creștinați sărbătoreau împreună, puteau să renunțe la consumarea vinului (Sângele lui Isus), pentru a evita controversele și divizarea. Era evident că evreii creștinați nu puteau să bea „sânge“, căci astfel s-ar fi lovit de următoarea dificultate: *același* Dumnezeu care le interzisese strict consumarea sângelui le cere acum să facă acest lucru. Și, pe deasupra, cuvintele lui Cristos – „*Acesta este sângele meu*“ – puteau fi interpretate numai literalmente³⁶. Așadar expresia „*ori de câte ori*“ din 1Cor 11,25 nu vrea să însemne mai mult, de cât următoarele: „ori de câte ori credeți de cuviință“ sau „când considerați că din această cauză nu se vor isca conflicte între voi“. Presupunerea, conform căreia evreii nu erau obligați să consume din Sângele lui Cristos, trebuie să fi fost o consecință a „inculturării“ ebraice; acest gest nu mai era necesar din punct de vedere „dogmatic“ (făcând uz de o expresie modernă), căci, după cum văzusem mai devreme, sub specia pâinii Cristos era prezent în întregime. După cum reiese din Scrisoarea către Corinteni, ospățul euharistic *sub una forma* era o formă de celebrare dar nicidecum unica. Expresia „*ori de câte ori*“ destăinuie și faptul că biserica din Corint cunoștea ambele forme de celebrare.

³⁵ În detalii la H.-J. KLAUCK (vezi nota 32.), 33-37.

³⁶ Detaliat despre acest subiect cu enumerarea argumentelor L. OTT, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg ¹⁰1981, 450f.

În opinia lui H. Schürmann³⁷, expresia „*ori de câte ori*” vrea să excludă din cina Domnului orice potir neeuharistic, deoarece la ospăturile creștinismului timpuriu nu se consuma întotdeauna vin și nu se celebra cu fiecare ocazie din aceasta euharistia. Dacă, însă, ospățul era ținut în cadru festiv cu vin și euharistie, vinul euharistic, ca potir unic, trebuia golit în amintirea Domnului. La evrei, vinul era pus pe masă numai cu ocazii speciale pentru musafiri, și de sărbători³⁸: sărbătoarea circumciziei, logodnă, nuntă, cele trei sărbători de pelerinaj: paștele, rusaliile și sărbătoarea corturilor. Consumarea rituală a vinului era prescrisă de paște și de purim. În zilele lucrătoare, ei nu consumau vin ci numai apă³⁹, cu excepția situației în care vinul era folosit ca medicament, pentru înlesnirea vindecării. Conform Talmudului, mai ales cărturarii trebuiau să trăiască abstinent. „*Iată calea care trebuie urmată pentru studierea Torei: să te hrănești doar cu o bucată de pâine cu sare, să bei puțină apă, să dormi pe pământ, să duci o viață chinuită câtă vreme lucrezi în Tora. Dacă procedezi așa ‘vei fi fericit și vei propăși’* (Ps 128,12), *fericit pe lumea asta și prosper în lumea care va să vină*”⁴⁰. După părerea lui H. Schürmann, tocmai vinul a fost acela care nu a permis, ca euharistia să se reducă la o întrunire de toate zilele. Cu toate că, în această ordine de idei, potirul ridica, în mod incontestabil, caracterul festiv al ospățului cu nu consider corectă această observație sau, cel puțin nu sub această formă exclusivă. Sărbătoarea nu poate să depindă în mod exclusiv de prezența potirului. Indiscutabil, scopul întrunirilor creștine (chiar dacă nu în toate cazurile) și elementul principal al acestora era „frângerea pâinii”, însă, nu se reduceau nici pe departe la aceasta; aceste întâlniri

³⁷ H. SCHÜRMAN, *Das apostolische Interesse am eucharistischen Kelch*, in: H. Schürmann, *Ursprung und Gestalt. Erörterung und Besinnung zum Neuen Testament*, Düsseldorf 1970, 188-196 (=MTHZ 4 [1953], 223-231), 191.

³⁸ Pentru prezentarea sărbătorilor mai importante la evrei, cu scurte explicații vezi D. DIÓSI (vezi nota 33.), 13.

³⁹ J. JEREMIAS (vezi nota 15.), 44.

⁴⁰ A. COHEN, *Talmudul*, București 1999, 203.

aveau și alte elemente constitutive⁴¹: omilia, rugăciuni, cântarea psalmilor și a imnurilor, doxologiile și glosolalia (în Corint, Cezarea și Efes), „care nu servea spre edificarea comunității sau îmbogățirea cunoștințelor de religie ale credincioșilor, ci reprezenta mărturia prezenței Sfântului Spirit”⁴².

Nu este relevant nici argumentul conform căruia expresia „*ori de câte ori*” este prezentă și în versetul următor (26), referitor atât la pâine, cât și la potir⁴³ („*Căci ori de câte ori veți mânca pâinea aceasta, și veți bea paharul acesta, moartea Domnului o vestiți, până când va veni.*”), căci, dacă privim lipsa expresiei din versetul 24 referitor la pâine numai formal, mi s-ar părea mai logic din punct de vedere lingvistic, ca primul „*ori de câte ori*” să se refere la potir în cadrul ospățului euharistic, în timp ce cel de-al doilea, la ospățul sacramental în întregimea sa.

Ioan 6,52-58 (îndreptat probabil împotriva grupării docheților, de orientare gnostică⁴⁴), în măsura în care liturghia reprezenta „*Sitz im Leben*”-ul⁴⁵ acestui fragment, descrie cum au celebrat ospățul euharistic autorul și comunitatea sa. Aici se mănâncă pâine și se bea vin. Este izbitor, însă, că Ioan, aici, nu folosește expresia greacă σῶμα ci σῶψξ. După părerea lui B. Schwank, versetul 53 ne îndeamnă „să luăm la noi pe Fiul Omului în întregime cu ‘*carne și sânge*’, adică ‘*cu trupul și sufletul*’”. Nu este însă accentuată necesitatea luării întotdeauna a ambelor, atât a cărnii cât și a sângelui⁴⁶. Ba chiar versetul 58 amintește numai pâinea (nu σῶψξ, ci ἄρτον): „*Cine*

⁴¹ Mai detaliat despre aceasta O. CULLMANN (vezi nota 18.), 23-27.

⁴² H. HAAG (vezi nota 7.), 495.

⁴³ A. JILEK, *Das Brothbrechen*. Eine Einführung in die Eucharistiefeier, Regensburg 1994, 16 (presărată cu numeroase observații ironice).

⁴⁴ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* II, Freiburg ²1977, 91; U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes* (Theol. Handkommentar zum NT 4.), Leipzig 1998, 135ff.

⁴⁵ R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen ¹⁰1978, 175; A. SAND, Art. σῶψξ, in: EWNT 3 (1992), 549-557, 554.

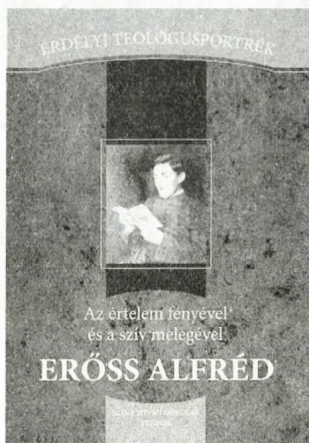
⁴⁶ B. SCHWANK, *Das Johannesevangelium* II (KK 7/2), Düsseldorf 1968, 81.

mănâncă pâinea aceasta va trăi veșnic“. Deci, chiar dacă în comunitatea lui Ioan se celebra ospățul sub cele două specii, nu considerau această formă obligatorie.

4. După calculele de azi, biserica corinteană, pe vremea lui Pavel, nu putea să depășească 100-200 de creștini, iar în casele particulare nici nu se puteau aduna mai mult de 40-50 de persoane⁴⁷. Deci dacă luăm în considerare faptul că, euharistia era celebrată numai în prima zi din săptămână (vezi Fapte 20,7; 1Cor 16,2; Ap 1,10) adică duminica (în Fapte 2,46 afirmația „în fiecare zi“ nu se referă în mod necesar și la „frângerea pâinii“⁴⁸), 40-50 de persoane nu aveau nevoie de prea mult vin, mai ales dacă toți beau dintr-*un* potir, ca la Cina cea de Taină. Bineînțeles, se putea întâmpla, însă, ca ei să nu-și poată procura vin, azi ne este însă fără cu putință să decidem acest lucru.

⁴⁷ H.-J. KLAUCK (vezi nota 28.), 26; W. KIRSCHLÄGER (vezi nota 27.), 62.

⁴⁸ TH. SCHERMANN (vezi nota 10.), 170; Nici traducerea maghiară nu o aduce în legătură cu „frângerea pâinii“ (KOSZTOLÁNYI ISTVÁN, Biblia, Szent István Társulat, Budapest⁷1992. 170.).



Farkas Zoltán–Jitianu Liviu (szerk.): *Az értelem fényével és a szív melegével. Eröss Alfréd emlékezete*

Erdélyi teológusportrék I. (sorozatszerkesztő Bodó Márta)

Eröss Alfréd 41 évet élt. Keveset – emberi számítások szerint. Élete mégis gazdag és értékes volt. Aki megismeri életét, aki olvassa gondolatait, meggyőződik erről. A szent teológia doktora és tanára, a termékeny író, a költő, a nehéz időkben, titokban felszentelt püspök. Születésének századik évfordulóját ültük 2009-ben. Jó alkalom volt ez élete és termékeny munkássága felelevenítésére, amelyben a teológia és irodalom szépen összefonódott, egymásra hatva, egymást termékenyítve munkásságában. A dogmatika tanáráként diákjai egyik kedvence volt, csak azért nem lett a pesti teológia professzora, mert nem kapott útlevelet, amikor meghívást igen. Reményiket, a népi írók munkásságát az élet teológiája felől megközelítő esszéi és tanulmányai máig lenyűgöző olvasmányok.

Az élet értékét sem hosszúsága, sem anyagiakban mérhető „gazdagsága” nem adja meg. Értékes élet az, amely tapasztalatokban, intenzitásban, emberségben gazdag. Az, amely az élet lüktetésének interferenciapontja. Igazán értékes az az élet, amely az Örökkévaló otthona, amelyen áttükröződik az Örökkévaló szépsége, és ebben az ember valós gazdagsága fényt kap. Értékes élet az, amelynek tűzhelyénél életsizika pattan át beléd –írják a szerkesztők a kötet előszavában. (Jitianu Liviu)

Szent István Társulat–Verbum, Budapest–Kolozsvár 2009
176 oldal, 25 lej

József MARTON

Viața Sfântului Pongrácz István (1582–1619)

La data de 2 iulie 1995, în Košice (Kassa), Papa Ioan Paul al II-lea i-a introdus în rândul sfinților pe sfântul părinte iezuit Pongrácz István împreună cu Marek Križin canonic – (numele maghiar: Kőrösi, numele de familie: Stjepinač) și Melchior Grodziecki S. J. – aceștia fiind supranumiți „martirii din Kassa”. Dintre cei trei, Sfântul Pongrácz István este de origine transilvăneană, născut fiind în Vințul de Jos, județul Alba. Sfârșitul vieții lor a fost marcat de martiriu, putându-se înțelege pe deplin numai prin prisma relațiilor socio-politico-religioase din acele vremuri.

Pongrácz István s-a născut în secolul marilor schimbări politice și religioase, ce aveau loc în toată Europa. Concepțiile Reformei și realizarea concretă a acestora nu au ocolit nici Ungaria. Atunci istoria modernă a Ungariei a intrat în epoca tragică. După bătălia de la Mohács (1526) Ungaria medievală s-a destrămat, iar odată cu ocuparea orașului Buda (1541) aceasta și-a întins teritoriul asupra regatelor tributare Poartei Otomane, Regatului Ungariei și Transilvaniei.

Deși aceste teritorii au ajuns sub suzeranitatea habsburgă și otomană confruntându-se cu diferite schimbări, totuși principiile spirituale și religioase nu au fost îngădite, Reforma răspândindu-se în toate cele trei teritorii mai sus menționate. Reforma s-a dovedit a fi o uneltă în mâna nobilimii, avidă de a intra în posesia averilor Bisericii. Cu toate acestea, câțiva aristocrați și nobili, puțini la număr și-au păstrat credința străbună, nefiind interesați de partea materială ce reieșea din secularizarea averilor ecleziale.

În a doua jumătate a secolului XVI-lea, Transilvania s-a transformat într-un „Babel al religiilor”. Astfel că au rămas catolici doar câțiva nobili și o parte a secuimii, o mare parte a maghiarimii acceptând principiile luterane, unitariene și pe cele sâmbătare. Schimbarea religiei – în paralel cu transformările politico-sociale – s-a desfășurat

relativ rapid, urmând ca și confesiunile religioase nou formate să fie recunoscute la nivelul adunărilor naționale.

În anii 1550, întreaga populație de origine saxonă (sașii), precum și maghiarimea dimprejurul orașelor acestora au format biserica luterană independentă. De pe la mijlocul anilor 1560 pînă la sfârșitul anilor 1560 reformații s-au separat de unitari devenind reclamând independența religioasă. Toate acestea ne îndeamnă să afirmăm pe drept că, pe parcursul secolului 16 Ardealul a devenit într-adevăr un „Babel al religiilor”.

Pongrácz István s-a născut în Vințul de Jos (județul Alba) în acest Ardeal care, din punct de vedere religios era în proces de metamorfozare. Cu câteva decenii mai înainte (1551), în această comună, mercenarii lui Castaldo l-au omorât pe cardinalul Martinuzzi Fráter György într-o mănăstire dominicană devenită cetate.

Pongrácz István provenea dintr-o familie veche de nobili maghiari, s-a născut probabil în anul 1582 în castelul din Vințul de Jos al familiei din care făcea parte. István, a urmat studiile medii la Cluj la un colegiu jezuit. Elev fiind, era membru al Congregației Maria din Cluj (la fel ca și tânărul principe Báthori Zsigmond). Pe tot parcursul vieții sale s-a încredințat ocrotirii Sfintei Fecioare Maria.¹

Hotărârea urmării vocației în slujba lui Dumnezeu s-a opus dorinței părinților acestuia. Spre sfârșitul studiilor sale din Cluj, acesta a scris o scrisoare părinților, în care și-a exprimat sincer dorința de a urma calea mănăstirii. „Nu aș fi drept față de dumnea-voastră, dacă nu v-aș spune, precum nu aș fi nedrept cu mine însumi dacă nu aș asculta glasul conștiinței mele. Deaceea vă rog să nu mă amenințați, pentru că, credeți-mă, oricum argumentele voastre mă amuză doar. Și chiar dacă ați vrea să mă închideți în închisoare, doar pentru ca să mă răzgândesc să fiu preot jezuit, nu mă veți putea convinge; închisoare ar deveni pentru mine exilul noviciatului, astfel mi-aș întări credința și iubirea creștină pentru un realizarea unui scop suprem: vocația religioasă. Și chiar dacă m-ați înlănțui la pământ

¹ FORSTER János: *A Kassai Vértanúk*. Gyulafehérvár 1904. 10.

pentru a mă face sa mă răzgândesc, mai puternic m-aș înlănțui de Isus Cristos, la care țin atât de mult.”

În a doua parte a scrisorii scrie și mai hotărât, anunțând parcă profetic sfârșitul propriei vieți. „Poate cu amenițări, foamete, sete și frig ați vrea să mă speriați și astfel să mă răzgândesc? Aș primi totul recunoscător, doar ca să devin preotul lui Isus Cristos. Vă asigur că nu se mântuiește cel ce nu suferă... . Oare cea mai mare fericire nu este cea cerescă pe care atât de mult mi-o doresc?” „Oricât de aspre să fie regulile Ordinului, așa cum continuu mi se aduc la cunoștiință, țelul meu și iubirea nemărginită vor rămâne. Mai devreme sau mai târziu, întocmai ca dumneavoastră, tot o să mor. Pentru ca moartea dumneavoastră și a mea să fie una fericită, mă îndrept spre acest țel, și de aceea mă rog.”²

Reușind să își convingă părinții lui în legătură cu decizia lui, Pongrácz István a intrat în ordinul iezuit în anul 1602. Anii de noviciat i-a petrecut într-o casă a iezuiților din Brno, împreună cu martirul de mai târziu de origine poloneză, Melchior Grodziecki. Studiile filozofice le-a absolvit în Praga, după care a activat în Klagenfurt și Laibach (astăzi Ljubljana). Studiile teologice le-a absolvit în Graz. În 1615 a fost hirotonit.³

Tânărul preot iezuit Pongrácz, ar fi putut fi profesor la Graz, dar s-a întors acasă pentru a înmulți numărul credincioșilor romano-catolici care se rărea din ce în ce mai mult. Primul lui loc de muncă a fost Homonna, unde a devenit profesor la colegiul iezuit și pedagog al gimnaziului. S-a ocupat cu sârguință de educarea și studiile elevilor, și pe lângă asta a dus o activitate pastorală în satele învecinate cultivând vechea credință în inimile credincioșilor simpli. Misiunea sa s-a dovedit a fi o mare reușită, extinzându-se nu doar în cercurile catolice ci și în cele protestante. Vîzînd rezultatele muncii preotului iezuit, predicatorul calvin din Vințul de Jos s-a plîns în multele sale discursuri

² NAGY Ferenc: *A Kassai Vértanúk*. Budapest 1995. 7–8.

³ NAGY Ferenc: *Kőrösi Márk – Pongrácz István – Grodecz Menyhért*. In: *Testvéreink a szentek* (Ed. Öry M.). Prugg Verlag. Eisenstadt 1982. 231

suri: „, până când acest iezuit va trăi, nici el, nici enoriașii noștri nu pot avea liniște”⁴

Insuflețirea și încrederea lui Pongrácz István, l-a determinat pe Dóczy András, căpitanul cetății, să îl cheme la Košice (atunci: Kassa). Cu permisiunea superiorilor săi, iezutul a plecat la Kassa în decembrie 1618, ocupându-se de pastorația unui număr mic de catolici precum și a militarilor vorbitori de limba magiară. I s-a alăturat Melchior Grodecz, care păstorea militarii catolici vorbitori de limba germană, și slavă. Dóczy le-a pus la dispoziția celor doi, așa numita casă regească (domus regia), unde într-o cameră aceștia amenajat o capelă, fiindcă la vremea aceea în Kassa, toate bisericile aparțineau calviiniștilor. Capela iezuită a atras mulți credincioși - sub protecția lui Dóczy András – iar în oraș catolicismul a început să prindă viață. La fel și Kőrösi Márk canonic al Esztergomului a continuat cu succes activitatea misionară în apropierea orașului Kassa la Széplakon.⁵

Munca nestăvilită a celor trei nu a durat nici un an, din cauza noilor schimbări istorice.

Din punct de vedere politic orașul Kassa juca un rol crucial pentru orașele din Ungaria Superioară, unde principiile Reformei au prins rădăcini, devenind astfel mărul discordiilor de ordin religios. Situația catolicilor s-a înrăutățit mai ales atunci când, Bocskai István, principe al Ardealului, cu sprijin otoman, a ocupat Ungaria Superioară, transformând orașul Kassa în reședință. Încheierea războiului cu pacea de la Viena (23 iunie 1606), în Ungaria superioară religia protestantă era recunoscută din punct de vedere al dreptului obștesc. Acesta a garantat în libertatea religioasă pentru orașul regesc liber. În schimb, acest drept al liberei exercitări a religiei s-a acordat magistratului (*magistratus*) orașului Kassa care urmau a decide religia

⁴ DIÓS István (ed.): *Szentek élete I.* Szent István Társulat. Budapest ⁵2001. 659

⁵ MESZLÉNYI Antal: *Magyar szentek és szentéletű magyarok.* Aurora könyvek. München 1976. 88.

oficială a oraşului.⁶ Acesta a ordonat uzul domului în favoarea predicatorului Alvinczi Péter pentru credincioşii nemţi şi maghiari, iar capela Sfântul Mihail pentru protestanţii slovaci. Catolicii din registrul oraşului s-au restrâns, aceştia intrând sub jurisdicţia lui Alvinczi Péter. Nu după mult timp, călugării iezuiţi au fost alungaţi din oraş, desfiinţându-se şi capitlul acestora din Egri. Oraşul a rămas pentru mult timp fără preot romano-catolic, consecinţa acestui fapt concretizându-se în scăderea numărului de credincioşi catolici, aceştia împuţinându-se la 200 în anul 1618.⁷

Dóczy András căpitanul cetăţii de religie catolică, a asigurat libera activitate a călugărilor iezuiţi în 1618 la Kassa. Munca roditoare a iezuiţilor a început să îngrijoreze celelalte confesiuni şi pe Alvinczi Péter. Ei nu au îndrăznit să se împotrivescă public activităţii pastorale a acestora, dar Alvinczi a făcut tot posibilul pentru eliminarea iezuiţilor, instigându-l în special pe Rainer Menyhért, judecătorul oraşului.

Eliminarea lui Pongrácz István şi colegiilor lui s-a întâmplat mai devreme decât s-a aşteptat. În august 1619, Bethlen Gábor, principele Ardealului s-a alăturat uniunii protestante în războiul de 30 de ani contra habsburgilor sub pretextul de „liberă practică a religiei”. A iniţiat planurile pentru cucerirea Ungariei Superioare, desemnând în 1618, un rege maghiar contra regelui habsburg Ferdinand al-II-lea. Situaţia politicii externe a uşurat avansarea lui Bethlen. La o săptămână după alegerea lui Ferdinand ca rege, (23 mai 1618) în Praga a urmat „defenestratio”, nobilii cehi l-au detronat pe Ferdinand, aruncându-i pe sfetnicii acestuia pe fereastra cetăţii din Praga, denumindu-l ca rege pe Pfalzi Frigyes.⁸

Alvinczi Péter predicator al Kassa-ului a enumerat cauzele răscoalei lui Bethlen, în lucrarea „Plângerile Ungariei” (*Querelae*

⁶ HERMANN Egyed: *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*. Aurora Könyvek. München 1973. 234

⁷ PÁLMAI Rudolf: „*Legyenek mindnyájan egy...*” Kassa 1955. 19.

⁸ HERMANN Egyed: *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*. 277.

Hungariae) unde acesta reclamă încălcarea drepturilor constituționale ale nobililor maghiari și aspirarea protestanților.⁹ Deși însuși Bethlen Gábor a promis că nu va cauza tulburarea religioasă, comandantul acestuia nu considerat această promisiune importantă, de aceea, armata lui Bethlen nu a cruțat preoții catolici ieșiți în cale. Comandantul principelui Rákóczy György, a afirmat public că vrea să plătească daunele suportate de catolici.¹⁰ La sfârșitul lunii august 1619, în Leles, soldații din oastea lui Fáy Péter au schingiuit preoții catolici, iar mai târziu, la data de întâi septembrie la Jászó, aceștia au persecutat câțiva membri ai reședinței capitulului din Egri, iar pe alții i-au trecut prin sabie.¹¹

Pongrácz István și colegii lui au aflat despre evenimentele din partea Ungariei Superioare. Spiritual erau pregătiți pentru orice. După tradiția iezuită, la data de 31 iulie se sărbătorea ziua sfântului Ighațiu. Sub îndrumarea rectorului Dobokay Sándor au ținut 8 zile de exerciții spirituale la Homonna pentru ca să serbeze această zi cu suflet curat. La sfârșitul lunii august părintele Pongrácz l-a vizitat pe nobilul Péchy Zsigmond, care era bolnav în casteleul său din Sáros. Aici a auzit pentru prima dată despre ravagiile făcute de armata lui Bethlen. Péchy i-a propus să rămână la el pentru a fi în siguranță, până trece pericolul. Însă iezuitul nu a rămas, întorcându-se în rândul credincioșilor din Kassa. Catolicilor din Kassa le era frică, iar protestanților le convenea situația. Kőrösi Márk canonic al Esztergomului din Széplak s-a refugiat la Kassa, la doi prieteni iezuiți așteptând în siguranță desfășurare evenimentelor. Într-o săptămână evenimentele le-au adus iezuiților coroana martiriului. La 3 septembrie, din încredințarea lui Bethlen Gábor, soldații lui Rákóczy György, sub conducerea lui Széchy György au avansat către porțile orașului Kassa. Oastea căpitanului Dóczy András a fost puțină la număr și totodată aceasta aparținea în mare parte conducătorilor protestanți ai orașului.

⁹ PÁLMAI Rudolf: „*Legyenek mindnyájan egy...*” 19–24.

¹⁰ NAGY Ferenc: *A Kassai Vértanúk*. 4.

¹¹ MESZLÉNYI Antal: *Magyar szentek és szentéletű magyarok*. 89.

S-au inițiat tratative cu atacatorii. Căpitanul și-a declarat disponibilitatea de a capitula în cazul în care Rákóczy György și comandanții lui ofereau asigurarea că, nimănui din oraș nu va fi vătămat. Oamenii lui Rákóczy și-au dat cuvântul, dar urmarea evenimentelor a dezmițit îngrozitor armistițiul.¹² Pe 3 septembrie, Dóczy András a deschis porțile cetății din Kassa. Un detașament de-a lui Széchy a intrat în cetate comițând genocid. Prima victimă a fost însuși căpitanul cetății, Dóczy András. Pe care l-au trecut prin sabie. Acest fapt ne este relatat, pe scurt, în registrul orașului: „La 5 septembrie, Rákóczy, în numele principelui Ardealului l-a ținut ostatic în casa lui din Lőcse. La două zile după aceasta, în ziua de 7 septembrie l-au dus, la Sárospatak și de-aici, după cum se spune, în cetatea Fogaras.”¹³ Registrul consemna destul de intuitiv sfârșitul vieții lui Dóczy. „L-au ținut 5 zile închis în cetate, (februarie 1620) după care a murit în circumstanțe suspicioase. Fără Dóczy, iezuiții și fugarul Kőrösi Márk au rămas fără sprijin. Alvinczi Péter și Reiner Menyhért, cei care au făcut tot posibilul să scape de monahii catolici, își puteau duce la capăt planul acum mai ușor. Rákóczy le-a îndeplinit dorințele. Deja, din ziua răpirii căpitanului, în 5 septembrie au pus sub pază 3 preoți. I-au închis în casă, izolându-i de lume și nu dădeau voie nimănui să-i viziteze.”¹⁴ I-a supus unui regim de înfometare care avea ca scop lepadarea de credință. Deja din 6 septembrie, au început să folosească metode de constrângere cât se poate de dure. Nu le-au dat să mănânce sau să bea, însă vineri i-au servit cu carne pentru a batjocori postul catolic. I-a asigurat de protecția unor oameni de vază, în cazul în care ar dori să-și renege credința catolică și să treacă la religia reformată. Dar fiecare promisiune sau amenințare s-a dovedit a fi zadarnică. Înverșunat, Rákóczy György, văzând că oamenii lui nu pot convinge 3 preoți să își nege religia, s-a hotărât, să treacă la cele mai crunte metode, și dacă nici acestea nu folosesc la

¹² NAGY Ferenc: *A Kassai Vértanúk*. 10.

¹³ PÁLMAI Rudolf: „*Legyenek mindnyájan egy...*” 26.

¹⁴ MESZLÉNYI Antal: *Magyar szentek és szentéletű magyarok*. 90.

nimic, să îi măcelărească. Și-a trimis oamenii având o astfel de însărcinare, care în timp ce preoții erau supuși torturii, au devastat capela și cele două camere ale lor.¹⁵ La data de 6 septembrie, sub conducerea lui Szegedy Mihály, preoților înfometăți și chinuiți li s-a impus să semneze actul prin care ei își reneagă religia. Când aceștia au refuzat aceasta, i-au amenințat cu moartea: „Atunci pregătiți-vă de moarte!” Dar „de ce trebuie să murim?” – la această întrebare răspunsul a fost evident: „Pentru că sunteți papistași.” „Pentru acest motiv sfânt suntem pregătiți să murim de îndată” – la acest răspuns decisiv atacatorii nu au mai avut replică, și au plecat, pentru că încă nu aveau dispoziția să îi execute. Cu aceasta s-a încheiat prima zi de tortură.¹⁶

În puținul timp rămas, preoții s-au spovedit unul altuia, s-au rugat în genunchi Te Deum, sperând la o ultimă îndurare. Seara rugăciunii nu a durat mult. După miezul nopții (7 septembrie) a sosit un alt grup condus de Bay Zsigmond însoțit de Reiner Menyhért și Alvinczi Péter. Cel care a deschis ușa l-a lovit pe Pongrácz István cu un buzdugan în piept leșinând pe loc. Când s-a trezit l-au abordat din nou cu scopul negării credinței. Pentru că nu ceda, l-au trântit la pământ lovindu-l cu picioarele, după care l-au legat cu o curea de piele în jurul capului și atâta l-au strans până i-a crăpat craniul și i-au ieșit ochii din orbite. După aceasta l-au dezbrăcat mutilându-l prin cele mai inumane moduri, i-au legat mâinile de o grindă și cu o făclie aprinsă atât i-au ars corpul, încât i-a crăpat pielea și intestinele îi se revărsau afară. Între timp îl huleau încercând să îl convingă să devină calvin. În chinuri groaznice, acesta striga numele Mariei, a lui Isus și a lui Iosif să vină în ajutorul lui. Încredințat de speranța unui ajutor a rămas statornic. Soartă asemănătoare a vut și părintele Grodecz, pe care l-au străpuns de mai multe ori cu o sabie. Între timp, într-o altă cameră pe Kőrösi încercau să îl convingă să își lepede religia: „treci

¹⁵ FORSTER János: *A Kassai Vértanúk*. 12.

¹⁶ NAGY Ferenc: *Kőrösi Márk – Pongrácz István – Grodecz Menyhért*. 231.

la religia maghiarilor și fii cu noi împotriva despotului străin (habsburg).” Răspunsul canonicului croat („Doamne miluiește-mă să fiu dușmanul acelora care vor binele patriei”) înțeles greșit de către Pongrácz, a strigat din camera alăturată: „departe să fie de tine domnule Kőrösi, să fi de partea lor, să vă îndepărtați de steagul Cristos și astfel ca în această viață trecătoare și nenorocită să treceți în tabăra dușmanilor lui Cristos”. Tânărul canonic l-a liniștit pe Pongrácz: „nu vă fie teamă părinte, pentru că niciodată nu mi-a trecut prin minte așa prostie. Am vrut să spun doar, că sunt de partea celor care caută adevăratul bine al patriei.” Acum au înțeles schingiuitorii afirmațiile canonicilor. Nu au mai continuat chinuirea lor (arderea cu făclia, tortura) și nici nu au mai încercat să îi convingă să se convertescă, unul dintre ei i-a retezat capul de la ceafă cu o sabie. Pe a lui Grodecz l-au tăiat și mai scurt. Deasemenea au retezat și capul părintelui care se ruga în liniște.¹⁷ A mai rămas corpul zvârcolit în sânge al părintelui Pongrácz István. La încredințarea lui Reiner și Alvinczi călăii au continuat tortura. Dar tot degeaba, Pongrácz István s-a dovedit a fi un bun luptător a lui Isus Cristos. A îndurat din nou chinurile stând neclintit. Până în zori au continuat tortura și deja se grăbeau să termine cât mai repede. Între timp îl iscodeau despre complotul papistașilor, și pentru că nu le răspundea (de altfel nici nu știa de existența vreunui complot), continuau schingiuiala. Degetele i-au fost fărâmițate, corpul i-a fost ars cu fier înroșit și înțepat cu sabia. Crezând că e mort, i-au aruncat trupul leșinat a lui Pongrácz István groapa de gunoi (mai exact: hazna sau closet). Noaptea groazei a luat sfârșit.

S-a înseninat de ziuă. Vagabonzii s-au împrăștiat. Pongrácz István însă și-a revenit. Vaietele lui au atras atenția unui îngrijitor al capelei, Eperjessy István. Din ascunzătoare lui, Eperjessy, a urmarit firul evenimentelor. Din vorbele lui Pongrácz, Eperjessy, a înțeles ca să se grabească și să ceară ajutor de la consilierul camerei Hoffman

¹⁷ FORSTER: *A Kassai Vértanúk*. 13.; MESZLÉNYI: *Magyar szentek...* 91.

Kristóf. Paraclisierul i-a spus, plângând că nu poate face nimic, pentru că și pe Hoffman l-au omorât martalogii. Oftând, Pongrácz, a spus: Bine, deci, făcă-se voia lui Dumnezeu. Nu peste mult timp ne îndreptăm spre cer, la dulcea față a lui Cristos, și tu ești victorios, deci luptă până la moarte pentru a primi coroana neofilită a martiriului.” După 20 de ore de chin, cu aceste cuvinte și-a dat sufletul în cloacă.¹⁸

Vestea martiriului lui s-a răspândit. Chiar în ziua aceea (7 septembrie) unii dintre locuitorii orașului povesteau despre evenimentele petrecute în acea noapte. Cruzimea cu care au fost tratați preoții a impresionat, nu doar credincioșii catolici, ci și unii dintre protestanți. De trupurile neînsuflețite nu s-a atins nimeni pentru că se temeau de represii. Într-un final, Gádóczy Zsófia, împreună cu câteva femei mai curajoase din Kassa, au cerut permisiunea primarului să scoată trupurile din gunoi pentru a le înmormânta cuvenit. Reiner a permis scoaterea trupurilor din gunoi, dar s-a opus înmormântării creștinești a acestora, înhumarea trebuind să se facă într-un cimitir alăturat – acest fapt nu trebuia să fie făcut public. În mormântarea creștinească s-a petrecut mai târziu. Nobili catolici de vază, i-au cerut în zadar lui Bethlen Gábor ca trupurile jertfite să fie înmormântate creștinește, dorința lor nu a fost împlinită. La șase luni după ziua martirajului, trimișii lui Ferdinand II și Bethlen au discutat în aceeași „casă regască” în care au fost omorâți cei trei preoți, despre posibilitatea încheierii păcii. La tratativele de pace a luat parte Forgách Zsigmond, loțiitorul regelui, și soția sa contesa Pálffy Katalin. La un ospăț, Bethlen a invitat-o la dans pe Pálffy Katalin, iar aceasta acceptat doar cu condiția să primească liberul drept de a înmormânta creștinește trupurile neînsuflețite a celor trei martiri. Principele i-a dat acest drept. Contesa a scos din mormânt trupurile, le-a îmbalsamat, după care învelite în mătase roșie (în culoarea martirilor) le-a depus pentru prima dată în biserica din Alsósebes, ulterior în biserica princiară. Ambele locații au fost temporare. În 1635 Pálffy Katalin a pus corpurile martirilor din Kassa, în sicriu de cositor, capetele în suport

¹⁸ PÁLMAI Rudolf: „Legyenek mindnyájan egy...” 58.

de relicvă și le-a înmormântat în biserica clariselor din Nagyszombat, pentru că aici fiica ei, pe nume Maria era directoare acolo. Astfel, martirii din Kassa, și-au câștigat bine meritatul lăcaș de odihnă. Mormintele lor au început să fie vizitate de un număr tot mai mare de catolici cu diferite probleme, care se rugau acestora și le cereau intervenția divină. Rugăciunile le-au fost ascultate, urmate fiind de minuni. Pázmány Péter arhiepiscop al Esztergomului, în 1628 a început procedura pentru a fi numiți-fericiți. Din mărturisirile martorilor Eperjessy István și Gádóczy Zsófia a reieșit faptul că, toți trei și-au vărsat sângele pentru credință. Deaceea Papa Orbán VII-lea le oferit titlul de martiri.¹⁹

Al doilea urmaș al primatului Pázmány Péter, Lippay György, în 1661 a înnoit titlul: s-au încheiat noile anchete în mod favorabil, minunile s-au înmulțit, dar din cauza condițiilor istorice (crize interne, războaie cu turcii), canonizarea nu s-a putut încheia. Între timp, Iosif al II-lea a desființat ordinul clariselor. Episcopul primat Batthyány József, a hotărât ca, moaștele martirilor să fie duse și păzite la biserica ursulitelor din Nagyszombat.

Scitovszky János cardinalul din Roma, a reluat vechile documente în anul 1854. Vaszary Kolos prim, a reluat examinarea acestora la cererea episcopilor maghiari, cu ocazia sărbătoriri anului milenar din 1896, Papa Pius al X-lea în 15 ianuarie 1905 le-a conferit maritirilor titlul de preafericiți.²⁰

Nouăzeci de ani mai târziu în data de 2 iulie 1995 a urmat conferirea titlului de sfinți. La Kassa, Papa Ioan Paul II i-a pus în rândul martirilor din Europei Centrale și de Est pe cei trei sfinți de origine diferită (maghiară, poloneză croată). Viața exemplară ai „martirilor din Kassa” nu a trecut fără să lase urme aducând noi sfinți. Preafericita Salkaházi Sara, născută în Kassa a devenită martiră la

¹⁹ MESZLÉNYI: *Magyar szentek és szentéletű magyarok*. 92–93.; NAGY Ferenc: *Kőrösi Márk – Pongrácz István – Grodecz Menyhért*. 232.

²⁰ FORSTER: *A Kassai Vértanúk*. 14–15

Budapesta în 1944, a fost canonizată de către biserică în anul 2007. În Ardeal a scăzut stima față de martirii din Košice.

Viețile lor exemplare nu au rămas fără ecou, și astăzi acestea inspiră și însuflețește credincioșii. E de ajuns să o menționăm pe Fericita Salkaházi Sára, care în urma martirajului din 1944 în Budapesta a fost canonizată de către Biserică în anul 2007.

În Transilvania, cultul a cestor martiri s-a restrâns, noi nu obișnuim să îi amintim. Totuși mica comunitate din Vințul de Jos încă îi mai pomenesc pe Sfântul Pongrácz István și pe tovarășii lui, rugându-se pentru ajutorul lor. În arhidieceza noastră doar biserica din Ungheni (județul Mureș) poartă hramul martirilor din Kassa. Pe de-o parte manifestarea modestei stime față de martirii din Kassa, în Ardeal se datorează faptului că suferințele și moartea lor este o consecință a faptelor crude săvârșite de reformații din Kassa. Se poate presupune că, toate aceste relatări istorice, protestanții nu le consideră „ecumenice” și pot cauza serioase muștrări de conștiință, și mai ales contribuie la deteriorarea imaginii unei perioade de aur a conducătorilor Transilvaniei (Bethlen Gábor și Rákóczy György I), deși întâmplările din această perioadă au trezit dezaprobarea tuturor, chiar și anumiți reformați le-au condamnat ca fiind inumane.

Dacă martirii din Košice și-au asumat suferințele pentru credință, atunci ei merită toată stima din partea noastră. Nimeni nu ar trebui să se simtă jignit de citarea în scris a martiriului acestor trei sfinți. Recunoașterea și asumarea acestora contribuie la formarea spiritualității ecumenice.

Dávid DIÓSI

Sacramentaliul indulgenței

Teologia modernă a unei practici medievale

1. Introducere

În bula de anunțare a marelui jubileu al anului 2000 citim următoarele: indulgența „este unul din semnele constitutive ale evenimentului jubiliar.”¹

În opinia publică, se mențin însă și azi, asocierile negative în legătură cu indulgențele. Și nu trebuie să uităm că practica indulgențelor este nu este cunoscută nici în biserica protestantă², nici în cea ortodoxă³. Mulți protestanți au considerat declararea indulgenței

¹ Incarnations mysterium 9.

² Vezi G. MUSCHALEK/H. ECHTERNACH/M. LACKMANN, *Gespräch über den Ablass* (Kirchengeschichtliche Reihe 2), Graz 1965. Încercări pentru înțelegerea doctrinei despre „tezaurul Bisericii” pot fi regăsite și în teologia evanghelică a epocii moderne. Astfel M. LACKMANN (*Thesaurus sanctorum. Ein vergessener Beitrag Luthers zur Hagiologie*, in: *Reformation. Schicksal und Auftrag*, Baden-Baden 1958, 135-171.) evidențiază, că ideea „comuniunea sfinților” și învățătura reformației despre *Christus solus* nu se exclud, ci a arătat că această idee poate fi regăsită și la Luther. Cu timpul, însă, prin accentuarea învățăturii despre *Christus solus*, a dispărut din dogmatica evanghelică. Din punct de vedere teologic, vezi D. BONHOEFFER, *Sanctorum communio. Doematische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (TB 3), München 1954.

³ E. TIMIADES (*Zur apostolischen Konstitution über die Neuordnung der Ablässe*, in: D. Papandreu (Hg.), *Stimmen der Orthodoxie. Zur Grundfragen des II. Vatikanums*, Wien 1969, 319-351.) arată că în biserica ortodoxă căința este o cale de vindecare, un proces de vindecare, adică o terapie, pe când în biserica romano-catolică accentul este pe îndestulare (*satisfactio*). De asemenea, atrage atenția asupra faptului că învățătura catolică evidențiază *puterea* dezlegării de păcăte a preotului (*potestas*) și interpretează această putere ca pe un act juridic sau judecă-

jubilare ca o distrugere a strădaniilor ecumenice, ca o redeschidere a rănilor pe cale de vindecare. „Dumnezeu nu face afaceri cu nimeni, nici măcar cu catolicii!“ – citisem într-o revistă evanghelică.⁴

Chiar și în biserica catolică au fost numeroase persoane care au urmărit cu scepticism evenimentele. Vrând-nevrând se impune întrebarea: *Mai e oare actuală chestiunea indulgențelor pentru omul modern de azi?* Dacă da: *Ce e, de fapt, indulgența?* Chiar și în viziunea multor credincioși catolici indulgența nu e altceva decât „o acțiune automată“, prin care omul vrea să creeze o impresie bună în fața lui Dumnezeu. Făcând uz de o expresie din domeniul fenomenologiei religioase, este un act magic ce funcționează după principiul *do ut des*. Faptul că realitatea e cu totul alta – cel puțin conform noilor tendințe teologice – va fi dovedit în cele ce urmează.

toresc. În această direcție arată și folosirea modului indicativ, persoana întâi, numărul singular în formula dezlegării: *Ego te absolvo* respectiv *absolvo te a peccatis tuis* (Sf. Toma de Aquino [† 1274] consideră propoziția *Ego te absolvo - forma sacramenti* în sacramentul pocăinței [mai detaliat despre aceasta vezi J. A. JUNGSMANN, *Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932, 257-265.]). Această diferență doctrinară sau mai bine zis acest accent aparte – ce diferențiază cele două biserici – este tipică, ceea ce devine evident, mai ales în viziunea acestora asupra liturghiei. Preoțimea ortodoxă se îndreaptă către Dumnezeu împreună cu credincioșii, în timp ce clerul catolic, invocând puterea dobândită în hirotonire, „dictează“ din direcția lui Dumnezeu către credincioși. Să ne gândim aici numai la chestiunea consacrării în sfânta liturghie. Preschimbarea euharistică are loc, conform învățăturii occidentale, atunci când preotul *in persona Christi* rostește cuvintele insituirii, în timp ce în ritul oriental, odată cu rostirea epiclezei (*in nomine Christi, in persona Ecclesiae*).

⁴ M. STRAUB, *Fromme Folklore*, in: *Evangelische Kommentare* 32 (1999/1), 5. Tot aici scrie: „Dieser zeigt [=Wiederbelebung des Ablasses], daß die römisch-katholische Kirche relativ unbeeindruckt von den ökumenischen Diskussionen der vergangenen Jahrzehnte zutiefst in ihrer jahrtausendalten Tradition ruht und auch keine Hemmungen hat, diese jeweils neu zur Geltung zu bringen“.

2. Despre indulgență în general

Codex Iuris Canonici din 1983 definește indulgența ca „eliberarea de sub pedeapsa temporală, datorată păcatelor care au fost iertate deja”⁵. Practica și teologia indulgenței presupune diferențierea dintre păcat, respectiv răspunderea pentru acesta (*reatus culpa*) și dintre pedeapsă, respectiv răspunderea pentru aceasta (*reatus poenae*). Deosebim, de asemenea, pedeapsa veșnică (ștearsă numai prin sacramentul pocăinței) și cea temporală (*reatus poenae temporalis*). Prin pedepsele temporale (de care ne eliberează integral sau parțial indulgența) nu înțelegem doar acele pedepse, - azi numai ipotetice - stabilite de biserică, deoarece, în acest caz, indulgența ar fi numai un act bazat pe înțelegeri pur umane, ci și pedepsele îndurate în fața lui Dumnezeu (*in foro Dei*) – a căror durată ne este necunoscută – și pe care trebuie să le suportăm pe pământ sau după moarte în Purgatoriu, în curățirea resimțită mai mult „pasiv”. Deci prin indulgență este înlăturată piedica intrării în rai. Numele latin – *indulgentia* - înseamnă dispensare, eliberare (alte denumiri: *absolutio*, *remissio*, *relaxatio*). Antal Várnagy consideră că gândirea teologică latină privește darul din punctul de vedere al lui Dumnezeu sau al papei și accentuează dispensarea. Gândirea și limba maghiară privește problema mai degrabă din perspectiva omului care primește darul, și, în această viziune, omul poate să-și ia rămas bun de la pedepsele care-l așteptau, adică scapă de ele. De aici provine numele acestui dar în limba maghiară („búcsú” înseamnă la sensul propriu „rămas bun”, „adio”).⁶

⁵ „*Indulgentia est remissio coram Deo poenae temporalis pro peccatis, ad culpam quod atinet iam deletis, quam christifidelis, apte dispositus et certis ac definitis condicionibus, consequitur ope Ecclesiae quae, ut ministra redemptionis, thesaurum satisfactionum Christi et Sanctorum auctoritative dispensat et applicat.*” (992. c) totodată vezi c. 911 CIC/1917

⁶ A. VÁRNAGY, *Liturgika*, Abaliget ⁴1995, 140 (din păcate nu face referiri la teologia indulgenței).

Indulgența poate fi plinară / totală (*indulgentia plenaria*) sau parțială (*indulgentia partialis*) în funcție de faptul că eliberează integral sau numai parțial de pedepele temporale.

Doctrina scolastică este următoarea: *Tantum valent quantum sonant*. Străduința, evlavia personală sau mărirea pomeniilor nu sporesc măsura indulgenței stabilite de către biserică. Azi, măsura indulgențelor nu mai este fixată ca în evul mediu, în zile sau ani, astfel, depinde numai de intensitatea căinței credinciosului cât de mult i se va anula din pedeapsă. Tocmai de aceasta, în opinia mea, ar fi indicat să renunțăm la diferențierea dintre indulgența parțială și plinară. Despre aceasta ne conving și cele scrise în partea *Indulgentia pro vivis*.

Indulgența poate fi dobândită de orice credincios, care are dispoziția necesară și a îndeplinit condițiile impuse de biserică sau poate comuta acest dar în favoarea celor răposați. Conform dreptului bisericesc, pentru ca cineva să fie în stare să dobândească indulgența, e necesar ca persoana respectivă să fie botezată, să nu fie excomunicată și cel puțin la sfârșitul executării normelor prescrise să fie în starea harului⁷, iar pentru ca o astfel de persoană să și dobândească indulgența, trebuie să aibă cel puțin intenția generală⁸ în acest sens și în termenul de timp determinat, să execute operele stabilite după cum se cuvine⁹. Practica bisericească a anilor trecuți arată că indulgența poate fi dobândită și de către ascultătorii radio și telespectatori¹⁰.

⁷ CIC c. 996. 1§: „*Ut quis capax sit lucrandi indulgentias debet esse baptizatus, non excommunicatus, in statu gratiae saltem in fine operum praescriptorum.*”

⁸ Atributul intenției, *generalem*, a fost introdus în canon prin corectarea adusă de Secretariatul de Stat, pe data de 21 sept. 1988 (vezi K. LÜDIKE, in: MK CIC, c. 996).

⁹ CIC c. 996. §2: „*Ut vero subiectum capax eas lucretur, habere debet intentionem saltem generalem eas acquirendi et opera iniuncta implere statuto tempore ac debito modo, secundum concessionis tenorem.*”

¹⁰ Vezi R. WEIGAND, *Das Bußsakrament*, in: J. Listl/H. Müller/H. Schmitz (Hg.), *Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts*, Regensburg 1980, 504-519, 519.

Indulgența plenară, cu excepția cazului muribunzilor („*in articulo mortis*“), poate fi dobândită numai o dată pe zi, pe când cea parțială chiar și de mai multe ori în aceeași zi.

3. Scurt plan istoric

Aici voi schița doar etapele principale ale istoriei indulgenței.¹¹ Indulgența s-a dezvoltat din următoarele trei practici medievale: *commutatio* (transferarea ispășirii)¹², *redemptio* (răscumpărarea exercițiilor de expiere) și ispășirea înlocuitoare. În 1095, papa Urban II. a declarat indulgență plenară pentru participanții cruciadelor: „*Iter illud pro omni poenitentia reputetur*“¹³. În sec. XII, Grigore al VIII-lea promite indulgență și celor care susțin material cruciadele¹⁴. În a doua jumătate a secolului XII începe redactarea teologiei indulgențelor,¹⁵ la

¹¹ Cercetări aprofundate au fost făcute în acest domeniu de către catolicul NIKOLAUS PAULUS (1853-1930). Operele sale sunt și azi actuale și indispensabile pentru cercetarea istorică temeinică. Opera sa cea mai importantă, cuprinzând trei volume, este intitulată *Geschichte des Ablasses in Mittelalter* (Paderborn 1922-23 [ND Darmsadt 2000]). Vezi de asemenea *Der Ablass im Mittelalter als Kulturfaktor* (Köln 1920), de același autor. Trebuie să mai amintim lucrarea fostului profesor de teologie din Münster B. POSCHMANN, *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte* ([Theophaneia 4] Bonn 1948) care a rectificat unele observații ale lui Paulus.

¹² În legătură cu comutarea liturghiei vezi A. ANGENENDT, *Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen*, In: FMS 17 (1983), 153-221, 170-175.

¹³ J. AUER, *Die Sakramente der Kirche* (KKD 7), Regensburg 1972, 188.

¹⁴ Pentru istoria medievală a indulgențelor vezi I. DINGEL, *Theorie und Praxis des Ablasswesens im Mittelalter und am Vorabend der Reformation*, in: *Der evangelische Erzieher* 48 (1996), 361-372; R. W. SHAFFERN, *Indulgences and Saintly Devotionalisms in the Middle Ages*, in: *CHR* 84 (1998), 643-661. În practica indulgențelor din secolul XIX. ne oferă o perspectivă lucrarea scrisă sub formă de întrebări și răspunsuri a lui J. B. BOUVIER, *Über den Ablass, die Bruderschaften und das Jubiläum*, Aachen 1844. Despre indulgență în general G. A. BENRATH, *Art. Ablass*, in: *TRE* 1 (1977), 347-364.

¹⁵ Detaliat despre dezvoltarea teologică H. VORGRIMLER, *Buße und Krankensalbung*, in: *HDG* IV/3 (1978), 206-209.

care au contribuit – după cum voi arăta mai detaliat în cele ce urmează - în principiu trei elemente: 1. diferențierea păcat–pedeapsă; 2. realizarea legăturii dintre purificarea de după moarte și ispășirea bisericească; 3. dezvoltarea în sec. XIV a doctrinei „tezaurului Bisericii“.

În evul mediu, abuzurile legate de indulgențe și falsificarea acestora atinseră apogeul¹⁶. Aici nu facem referire numai la abuzurile personale, ci la practica oficială a bisericii¹⁷. Unele biserici promit indulgențe tot mai mari, iar poporul acceptă *bona fide*. Instituția indulgenței a cunoscut o adevărată inflație, deoarece oamenii simpli puteau fi cel mai bine manipulați prin această „propagandă de mântuire“. Deci nu e de mirare, că indulgența a reprezentat una dintre cauzele care au declanșat Reforma¹⁸. Conform relatărilor vremii, știm despre forma liturgică a declarării indulgenței, că aceasta începea cu o procesiune ținută în biserică fixată, cu bula de declarare¹⁹. După aceea se cânta *Te Deum*-ul, în timp ce se ridica o cruce (roșie). Sub această cruce se ținea în fiecare zi *laudes crucis*. Dobândirea indulgenței era strâns legată de spovedanie. Ca însemn al puterii de absolvire, confesorul primea de la *commissarius* o bâță (*baculum*), cu care îi lovea pe păcătoși. În 1451, la Speyer, de multe ori spovedeau câte 100 de preoți, în 1476, la Bern, 50, iar când acest număr s-a dovedit a fi prea mic, 80 de preoți ascultau confesiunile²⁰. La liturgia de înche-

¹⁶ K. NASS, *Ablässfälschungen im späten Mittelalter*. Lothar III. und der Ablass des Klosters Königslutter, in: HJ 111 (1991), 403-432.

¹⁷ H. VORGRIMLER (vezi nota 15.), 209.

¹⁸ Pentru *instituția* (!) indulgenței pe vremea lui Luther vezi R. FRIEDENTHAL, *Luther. Sein Leben und seine Zeit*, München 1967, 161-175. Diversele surse în: *Ohn' Ablass von Rom kann man wohl selig werden. Streitschriften und Flugblätter der frühen Reformationszeit*, Hg. vom Germanischen Nationalmuseum Nürnberg, Nördlingen 1983.

¹⁹ H. VOLZ, *Die Liturgie bei der Ablassverkündigung*, in: JLH 11 (1966), 114-125; R. MESSNER, Art. *Ablauf*, in: LThK 1 (³1993), 56f.

²⁰ N. PAULUS, *Geschichte* (vezi nota 11.) III, 541-548.

iere se lăsa jos crucea (*depositio crucis*). Cu asta lua sfârșit perioada anunțată a indulgenței.

Conciliul Tridentin (1545-1563) apără dreptul bisericii de a acorda indulgențe, însă cheamă la cumpătare. În cadrul procesului de reînnoire liturgică, inițiat de Conciliul Vatican II, Papa Paul al VI-lea eliberează, la 1 ianuarie 1967, decretul apostolic intitulat *Indulgentiarum doctrina*²¹, iar în 1968, *Penitentiaria Apostolică* și *Enchiridion indulgentiarum*. Înainte de anul jubiliar, în septembrie 1999, apare *Manualul indulgențelor*, în ediție nouă²².

4. Reflexii teologice

4. 1. Indulgența ca sacramentaliu

Teologia mai nouă (Bernhard Poschmann²³ bazându-se pe activitatea istorică a lui Nikolaus Paulus²⁴, și împreună cu acesta, Karl Rahner²⁵, M. Schmaus²⁶, O. Semmelroth²⁷, P. Anciaux²⁸, H. Vorgrim-

²¹ Textul original AAS 59 (1967), 5-24.

²² Vezi DOLHAI L. (*A búcsú intézménye a II. Vatikáni zsinat után*, in: Vigilia májusi szám [<http://www.katolikus.hu/vigilia/do10005.html>])

²³ Vezi nota 11.

²⁴ Vezi bibliografia menționată în nota 11 și de același autor Art *Abläss*, in LThK I (1930), 32-36.

²⁵ K. RAHNER, Art. *Abläss*, in: LThK I (1957), 46-53; Art. *Abläss*, in: SM I (1967), 20-33; precum și alte două articole ale sale in: *Schriften zur Theologie* 8, 472-487 és 488-518.

²⁶ M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* IV/1: Die Lehre von den Sakramenten, München 1964, 678-694; și *Der Glaube der Kirche*. Handbuch der katholischen Dogmatik II, München 1970, 476-481.

²⁷ O. SAMMELROTH, *Zur Theologie des Ablasses*, in: NKD 2 (Trier 1967), 51-71.

²⁸ P. ANCIAUX, *Das Sakrament der Buße*. Geschichte, Wesen und Form der kirchlichen Buße. Mit einem Angang über Ursprung und Bedeutung der Ablässe, Mainz 1961, 177-192.

ler²⁹) judecă abordarea indulgențelor dintr-o latură juridică (puterea cheilor), deoarece aceasta ar însemna, în mod paradoxal, că prin sacramentaliul indulgenței, Biserica dă *ex opere operato* dezlegare de sub pedeapsa temporală în afara sacramentului pocăinței, ceea ce, însă, ar fi imposibil în sacramentul amintit. Astfel, indulgența, din punctul de vedere al anulării pedepsei temporale, s-ar situa deasupra sacramentului pocăinței. Tocmai de aceasta e importantă definirea indulgenței ca sacramentaliu, care, astfel, nu poate oferi mai mult decât sacramentul pocăinței. Din punct de vedere teologic poate ar fi mai corect să vorbim despre sacramentaliul indulgenței și nu despre instituția indulgenței, căci în ce-a de-a doua variantă există riscul interpretării acesteia numai pe plan uman, excluzând integral sau neglijând dimensiunea transcendentă. Teologia modernă nu mai concepe pedeapsa temporală ca o pedeapsă stabilită din exterior de către Dumnezeu, într-un mod pozitiv vindicativ, prin care Dumnezeu își îndestulesază „supărarea“, ci ca efectul păcatului ce cauzează suferințe otrăvitoare (nu numai fizice, psihice, etice și sociale, dar și efecte care afectează esența omului și raportul său cu Dumnezeu)³⁰. Indulgența nu intenționează să înlocuiască căința subiectivă, ci să o promoveze, iar, în același timp, ne face conștienți de faptul că reconcilierea înseamnă mai mult decât primirea pasivă a cuvintelor prin care Dumnezeu își exprimă iertarea; pe de altă parte, ne arată și cât de rău este păcatul, prin faptul că ne atenționează că și după mărturisire, când păcatele noastre sunt deja iertate, pedepsele temporale mai rămân. Poate modul cel mai corect de a concepe sacramentaliul indulgenței e ca pe o *completare* a sacramentului pocăinței, care își face efectul *ex opere operantis* și nu *ex opere operato*.

²⁹ vezi nota 15.

³⁰ Vezi J. AUER (nota 13.), 192.

4. 2 *Thesaurus ecclesiae*

În secolul XIV – după cum mai amintisem – a fost redactată doctrina „tezaurului de haruri a Bisericii“ (*Thesaurus Ecclesiae*). Aceasta poartă coloritul doctrinei pocăinței medievale a popoarelor celtice și germanice³¹, care gândeau cazuistic în termeni puternic juridici („tarife de ispășire“, *commutatio, redemptio*) și de aceea înțelegerea ei provoacă mari dificultăți credincioșilor de azi. De acest tezaur de haruri dispun deținătorii puterii cheilor (Mt 16,19; 18,18) „în vederea împărțirii corespunzătoare în rândul credincioșilor“ (Clement VI [1342-1352]; DS 1926). Concepțiile istorice ale vremii reprezintă numai învelișul exterior al doctrinei indulgențelor, care, însă, trebuie înlăturat, pentru a ajunge la sâmburele interior, adică la conținutul dogmatic. Tezaurul bisericii nu trebuie înțeles în mod material, ca o realitate de sine stătătoare, ca o rezervă a valorilor spirituale acumulate (*capital spiritual*, adică „magazie de haruri“), din care biserica, după voia ei, „plătește rate“ în favoarea sufletului credincioșilor, pentru a-l îndestula pe Dumnezeu, ci, ar trebui interpretat într-un mod *figurat*, sau, mai precis, *dinamic și personal*, deoarece tezaurul este însuși Cristos și sfinții – căci meritele lor nu pot fi separate în mod real de persoanele lor – iar harul este Dumnezeu însuși. Când biserica face referire la tezaurul ei, se gândește, de fapt, la Cristos, domnul crucificat și înviat din morți, precum și la comuniunea sfinților (*communio sanctorum*). Aceasta mai poate fi interpretată ca prezența activă a lui Cristos în biserică și a

³¹ Despre influențele germanice în biserica medievală, vezi mai detaliat W. BAETKE, *Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen. Ein Beitrag zur Frage der Germanisierung des Christentums*, Darmstadt 1959; și I. HERWEGEN, *Antike, Germanentum und Christentum. Drei Vorlesungen*, Salzburg 1932. Iar despre liturghie vezi J. FREISEN, *Die katholischen Ritualbücher der nordischen Kirche und ihre Bedeutung für die germanische Rechtsgeschichte* (Deutschrechtliche Beiträge III/2), Heidelberg 1909 (ritualul căsătoriei); I. HERWEGEN, *Germanische Rechtssymbolik in der römischen Liturgie* (Deutschrechtliche Beiträge VIII/4), Heidelberg 1913 (hirotonire) și A. GERKEN: *Theologie der Eucharistie*, München 1973, 97-101 (sfânta liturghie).

sfinților în favoarea membrilor. „Comoara bisericii este opera mântuitoare a lui Cristos. La aceasta se mai adaugă valoarea inestimabilă a rugăciunilor și a faptelor bune, ale Sfintei Fecioare și ale sfinților“ (Paul VI)³².

Noi nu trebuie să ne imaginăm sfinții, care au atins fericirea din lumea cealaltă, de parcă ei s-ar fi ridicat deasupra limitelor impuse de Dumnezeu, deoarece El nu stabilește o măsură obiectivă, care trebuie atinsă de toți oamenii pentru mântuirea lor, ci ca pe o „măsură“ individuală care este vocația. Pe baza acestor cugetări, devine clar că nu putem să vorbim de merite în fața lui Dumnezeu, nici măcar în cazul sfinților. Singurul care merită cuvântul *merit* este Cristos. Deci meritele sfinților nu sunt „suplimentele” meritelor lui. Sfinții au ajuns la ceea ce au ajuns, sprijinindu-se pe meritele lui Cristos. În acest sens, poate fi acceptată concepția protestantă *Christus solus*. Viziunea aceasta exprimă, de asemenea, că nici rugăciunile spuse pentru sfinți nu sunt zadarnice, deoarece ei ajung astfel mai aproape de Dumnezeu, - printr-o expresie alegorică – ajung de pe o treaptă inferioară la una superioară. Sunt convins, că se va ajunge în viitor la accentuarea teologică a unui mod de gândire dinamic, care presupune și în rai o mișcare în direcția perfecțiunii (= Dumnezeu), în contrast cu spiritul occidental care vehiculează cu categorii bine definite. Această tendință ar înlesni, în ceea ce privește concepțiile escatologice, dialogul teologic ecumenic purtat cu biserica răsăriteană³³.

³² CH. SCHÜTZ, Art. *Bűcsű*, in: Ch. Schutz (Hg.), *A kereszvény szellemiség lexikona*, Budapest 1993, 43.

³³ Diferența dintre viziunile escatologice ale bisericilor răsăritene și apusene nu poate fi tratată aici din lipsă de spațiu. Diviziunea *rai – purgatoriu – iad* în occident și *rai – iad* în răsărit, reprezintă nu mai mult decât o deosebire conceptuală, deoarece, de exemplu, în timp ce învățătura catolică consideră că nu există cale de ieșire din iad, în cea ortodoxă aceasta este posibilă; precum știm, această viziune este sprijinită prin practica lor liturgică. Cu toate că nu cunoaște concepția purgatoriului, teologia bisericii răsăritene vorbește de o anumită „purificare“. Despre rugăciunile spuse în biserica răsăriteană pentru cei răposați vezi D.

4. 3. Indulgentia pro vivis

Indulgența își are efectul în cazul celor vii (*pro vivis*) *per modum absolutionis*, iar în cazul celor răposați (*pro defunctis*) – pentru sufletele din prugatoriu - numai *per modum suffragii*. Deoarece printre condițiile indulgenței se numără strădania personală și dispoziția individuală, nu putem dobândi indulgența pentru alte persoane aflate în viață.

În cazul celor vii, afirmația *per modum absolutionis* nu trebuie înțeleasă ca un act autoritativ al bisericii, deoarece biserica este, în acest caz, numai instrumentul lui Dumnezeu³⁴. Pentru o interpretare teologică corectă, trebuie să precizăm că înlăturarea pedepselor de pe

STANILOAE, *Othodoxe Dogmatik* (Teologia dogmatică ortodoxă) III, Solothurn 1995, 266-276. Despre escatologia bisericii răsăritene vezi P. EVDIKOMOV, *Orthodoxia* (l'Orthodoxie), București 1996, 351-362. După opinia lui ION BRIA (BRIA (*Tratat de teologie dogmatică și ecumenică* [Colecția Didaskalos], București 1999, 212f) – care se împotmolește la nivelul diferențelor conceptuale – „crența în purgatoriu vine în contradicție și cu crența ortodoxă despre taina mărturisirii păcatelor“, deoarece „ar minimaliza efectul tainei mărturisirii păcatelor“, făcând, astfel, aluzie la diferențierea catolică păcat-pedeapsă. „Ori, teologia ortodoxă nu a admis o pedeapsă temporală cu caracter de ispășire, după dezlegarea sacramentală a păcatelor mărturisite“. Însă noua tendință teologică catolică – după cum mai amintisem – nu accentuează pedeapsa ci curățirea, care este cunoscută într-o anumită formă și în biserica ortodoxă. Biserica protestantă, invocând lipsa surselor biblice, respinge ideea purgatorului. Este interesant, că M. J. ERICKSON (*Teologie creștină* [Christian Theology] III, Oradea 1998, 373.) făcând referire „la logica vieții“ scrie următoarele: „Fără îndoială, există ceva extrem de atrăgător în doctrina despre purgatoriu. Dacă te gândești bine, nici nu pare a fi corect să ne fie îngăduit să intrăm liber în cer. Fiecare dintre noi ar trebui să sufere puțin pentru păcatele lui“. Însă mai adaugă: „dar cea care trebuie să triumfe este învățătura scripturii și nu ceea ce ni se pare nouă că este logic și drept“. Vezi de asemenea din partea catolică M. KUNZLER, *Amen, wir glauben. Eine Laiendogmatik nach dem Leitfaden des Apostolischen Glaubensbekenntnisses*, Paderborn 1998, 646-650.

³⁴ Cărțile vechi de teologie accentuează mai ales puterea bisericii (vezi H. JONE, *Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Erklärung der Kanones II*, Paderborn ²1952, 158; F. DIEKAMP/K. JÜSSEN, *Katholische Dogmatik nach den Grundsetzen des heiligen Thomas III*, Münster ¹²1954, 326-328).

lumea cealaltă nu este un act jurisdicțional formal, deoarece biserica nu poate dispune de planurile lui Dumnezeu (aceasta ar fi magie); mai degrabă, e rugăciunea bisericii unită cu cea a lui Cristos și a membrilor care se bucură deja de viziunea beatifică a lui Dumnezeu. Biserica nu-i pretinde lui Dumnezeu ștergerea mecanică a pedepselor sau scurtarea acestora, ci îi cere ca păcătosul să scape, prin darul iubirii și al harului, de consecințele păcatelor sale. Cercul nu se închide la Dumnezeu, ci la cel care intenționează să dobândească indulgență, deoarece acceptarea darului lui Dumnezeu depinde de deschiderea acestuia către Dumnezeu. Astfel, devine clar că indulgența nu este un scop în sine, ci un mijloc prin care dăm expresie dragostei noastre față de Dumnezeu și al dorinței de a scăpa de consecințele păcatelor comise. Indulgența nu este *causa effectiva* a ștergerii pedepsei de pe lumea cealaltă, ci *causa motiva* care îl „mișcă” pe Dumnezeu ca pe dăruitorul indulgenței, în sensul ștergerii pedepselor temporale. Indulgența nu poate da dezlegare de păcate (nici de cele grave, nici de cele veniale), dar nici de pedapsa veșnică (mai puțin de păcatele care vor fi comise în viitor), ci ele reprezintă condiția preliminară a indulgenței.

4. 4 Indulgentia pro defunctis

Indulgența poate fi dobândită în favoarea morților și își are efectul numai în mod indirect, acesta depinzând de: starea de har a credinciosului în viață (ca „mijlocitor”) precum și de meritele dobândite de cel răposat în timpul vieții, merite care acum nu mai pot fi mărite.

Prima constrângere înseamnă în mod concret că mijlocitorul cere de la Dumnezeu ca indulgența dobândită de el (teoretic) să fie pusă în seama răposatului drag. Practic, credinciosul mijlocitor trebuie să procedeze de parcă ar vrea să dobândească indulgența pentru sine însuși.

Cea de-a doua afirmație presupune două lucruri. Prima dată (a) cerința minimă, ca răposatul să fie cel puțin în purgatoriu, pentru a

putea fi ajutat, de către cei vii, prin rugăciunile și faptele bune ale acestora. Aceasta este însă numai o constrângere teoretică, deoarece, în practică, este *absolut irelevantă* (!), fiindcă din partea bisericii nu există nici o afirmare – nici măcar despre o singură persoană, numit pe nume – referitor la condamnarea ei la iadul veșnic. Altminteri, nici persoanele vii nu pot exclude pericolul damnării, vizavi de persoanele lor, zicând: „Iadul (nu e pentru mine, ci) e pentru alții“. Cel care gândește astfel nu e capabil de dragostea necondiționată, nemai-vorbând de situația în care ar dori acest lucru (chiar și numai în subconștientul său) altora³⁵. În al doilea rând (*b*) durata pedepsei temporale este relevantă, căci de mărimea acesteia depinde cât timp va mai rămâne în purgatoriu „după scurtarea pedepsei“, sufletul pentru care s-a dobândit indulgența parțială.

4. 4. 1 Probleme

Reflexiile speculativ-dogmatice de mai sus întâmpină diferite greutăți. Să amintesc doar două dintre acestea:

(1.) Bineînțeles, noțiunile legate de timp, folosite aici, pot fi interpretate numai în mod analogic, deoarece, dacă prin purificarea postumă înțelegem întâlnirea cu Cristos, ar fi dificil să vorbim de *durata* pedepsei și *scurtarea* acesteia. Totodată, trebuie să luăm seama și de faptul că parusia și învierea morților se mai lasă așteptate³⁶, iar, pe de altă, parte purgatorul nu este veșnic, ci o stare

³⁵ A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie* (KD 8), Aachen 1996, 201.

³⁶ Bineînțeles, această premisă pornește de la ideea existenței timpului intermediar dintre moarte și înviere. Conform acestui model (clasic), există două judecăți (două evenimente), bine diferențiabile una de alta: judecata separată a fiecărui individ imediat după moarte și judecata universală a întregii omeniri în ziua cea din urmă. Situația e cu totul alta, dacă pornim însă de la ideea „învierii în moarte“ (modelul lui G. Lohfink, respectiv G. Greshake), care exclude existența timpului intermediar dintre moarte și înviere, astfel și cele două judecăți devin părți ale unei singure judecăți (G. Lohfink) sau etape ale unui proces (G. Greshake). Prezentarea succintă (critică) a diferitelor modele în F.-J. NOCKE, *Eszkatológia*, in: Th. Schneider (Hg.),

intermediară, în principiu, trebuie să ținem seama și după moarte³⁷ de un anumit „timp“, chiar dacă prin aceasta nu înțelegem noțiunea de timp terestră, cunoscută în fizică. Luarea în considerare a categoriei de timp ne cauzează dificultăți și dacă percepem purgatoriul ca un timp între moarte și înviere. Această chestiune implică două dificultăți. În primul rând, ar însemna că „doza de purificare“ individuală trebuie împărțită în așa fel încât, în momentul învierii, să nu mai rămână nimic din pedeapsă; iar, în al doilea rând, e greu de imaginat că învierea „se amână“, până când nu are loc purificarea perfectă³⁸. Dificultățile amintite, legate de categoria timpului, sunt valabile *mutatis mutandis* și în cazul indulgenței celor vii.

(2.) Purgatoriul³⁹ nu trebuie conceput ca loc (azi aceasta ar părea o

A dogmatika kézikönyve (Handbuch der Dogmatik) II, Budapest 1997, 397-496, 478-482.). Vezi de asemenea G. GRESHAKE, Art. *Auferstehung der Toten*, in: LThK 1 (1993), 1198-1206. Despre escatologia primei jumătăți a secolului XX vezi E. FASTENRATH, „*In Vitam Aeternam*“. Grundzüge christlicher Eschatologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (MThS.S 43), St. Ottilien 1982.

³⁷ După moartea, care reprezintă punctul terminal al dezvoltării omului, Dumnezeu nu ne măsoară după un „regulament“ exterior lui, ci după Cristos însuși. Purificarea este, astfel, ultima dimensiune în procesul devenirii asemeni lui Cristos (vezi G. L. MÜLLER, „*Fegfeuer*“. Zur Hermeneutik eines umstrittenen Lehrstücks in der Eschatologie, in: ThQ 166 [1986], 25-39, 38.). Y. CONGAR spune ca „în purgatoriu vom fi toți mistici“.

³⁸ M. SCHMAUS, *Gott der Vollender* (Der Glaube der Kirche 6/2), St. Ottilien² 1982, 229.

³⁹ J. LE GOFF (*Nașterea purgatoriului* [La Naissance du Purgatoire], București 1995.) face legătura dintre extinderea topografiei „lumii celeilalte“ prin adăugarea unui al treilea loc, cu tendința conceptuală și sociologică din secolul XII, în urma căreia în locul clasificării logice aflate pe baze dualiste (Dumnezeu-diavol; clerul-laicii etc.) trece divizarea în trei. Pentru prelucrarea critică a tezei lui Le Goff vezi A. ANGENENDT, *Rezension zu J. Le Goff, Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984, in: ThRv 82 (1986), 38-41; G. BÄTZING, *Kirche im Werden*. Ekklesiologische Aspekte des Läuterungsgedankens (TrThSt 56), Trier 1996, 28-34. Pentru divizarea în trei ordine a societății medievale (*oratores, bellatores, laboratores*) vezi J. LEGOFF (coordonator), *Omul medieval* (L'uomo medievale), Iasi 1999. Viziunea dualistă asupra lumii a jucat un rol foarte important în evul mediu, deoarece omul,

expresie naivă a unei topografii mitologice), deoarece purgatoriul nu este „un lagăr de concentrare”⁴⁰ din lumea cealaltă sau „o cameră de tortură”⁴¹, ci mai mult „un proces ce se desfășoară în interiorul omului”⁴², și, astfel, ca o etapă necesară din punct de vedere logic a împlinirii. Dacă e așa, ne putem întreba *pe cât este recomandabilă sau înțeleaptă renunțarea la aceasta*, căci purificarea, ca întâlnirea cu Dumnezeu judecății și al dragostei, are loc în interesul răposatului. Pe baza celor de mai sus, devine clar că variantele purgatoriului în limba maghiară: *tisztítóút* (*ignis purgatorius*) și *tisztítóhely* (locul purificării), cât sunt de nepotrivite pentru exprimarea realității. Ar fi mult mai potrivit să vorbim despre *purificare* (= *tisztulás*: din perspectiva persoanei respective) sau a fi *purificat* (= *tisztítás*: Cristos este cel care purifică) mai ales că aceste două noțiuni au un caracter personal și, astfel, putem evita – cel puțin noțional – concepțiile materiale.

vrând-nevrând, observă că viața se bazează pe o serie de dualisme polare: corp-suflet; materie-suflet; slab-puternic; iad-rai etc. Chiar și omenirea este bazată pe un dualism sexual: bărbat-femeie. Acest dualism străpunge și sfera transcendențială: Dumnezeu-diavol. Lumea creștină a fost foarte multă vreme marcată de sistemul de valori al spiritualismului și al patriarhalismului, conform căruia spiritul este superior corpului, rațiunea este superioară senzualității, iar bărbatul e superior femeii. Restul se înțelege de la sine: bărbatul este bun, iar femeia este întruchiparea răului (Eva). Nu pot să mă opresc asupra acestui fenomen extrem de interesant, așa vrea doar să amintesc o lucrare care arată efectele acestui model dualist asupra cultului Sfintei Fecioare: W. BEINERT, *Unsere Liebe Frau und die Frauen*, Freiburg 1986, mai ales 65-110.

⁴⁰ J. RATZINGER, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben* (KKD 9), Regensburg³1978, 188.

⁴¹ Pentru alte metafore despre purgatoriu, vezi E. KLEISCHHACK, *Fegfeuer. Die christliche Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt*, Tübingen 1969, 153f; precum și G. L. MÜLLER (vezi nota 37.), 26.

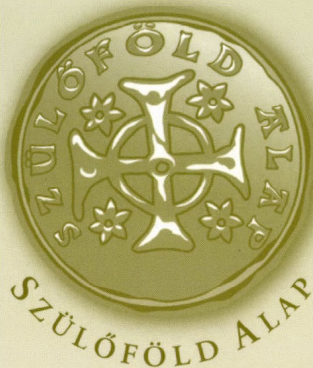
⁴² F.-J. NOCKE (vezi nota 36.), 486.

4. 4. 2. Considerații pastorale

În pastorație trebuie să ne ferim, mai ales de două tendințe diametral opuse. Pe de o parte, de bagatelizarea raportului păcat-pedeapsă (ex. omiliile de înmormântare să nu devină laude de canonizare), iar în al doilea rând, de accentuarea exagerată a gravității pedepsei și, astfel, a stricteții purificării. Situația omului decedat în starea de har, chiar dacă acesta a dus o viață de străduințe slabe, uneori nereușite în direcția lui Dumnezeu, se deosebește radical de situația păcătosului de moarte de pe pământ. Între datoriile pastorale se numără și atenționarea credincioșilor asupra faptului că ei pot dobândi indulgențe pentru morți, precum și conștientizarea solidarității dintre membrii vii și răposați ai bisericii.



A kiadvány a
Szülőföld Alap
támogatásával jelent meg.



ISSN 1582 - 0661