

ÎNTRE MARILE SPERANȚE ȘI AMARELE DEZILUZII. DESPRE BISERICA GRECO-CATOLICĂ LA ÎNCEPUTURILE ROMÂNIEI MARI

Lucian TURCU

Abstract: *This study analyses the religious consequences of the Union of Transylvania with the Kingdom of Romania, which took place on 1 December 1918. Emphasis is laid on the situation of the main denominations in Hungary and their relations with political power up until the breakup of the Austro-Hungarian Empire, after World War I. Light is shed on the political responses of the religious leaders of the Transylvanian confessional communities to the decision regarding the Union of Transylvania with Romania. Attention is given to their horizon of expectations concerning the legislation issued by the new Romanian state, as well as to the Romanians' desire to maintain the rights they previously held. Moreover, the study also analyses the ever more strained relations, after 1918, between the two Romanian confessions (Orthodox and Greek-Catholic), pointing out the changes that were brought about by the main enactments adopted in the third decade of the 20th century, which modified their status and governed their activity.*

Keywords: *ethnic-confessional minorities, rights, Greater Romania, the Orthodox Church, the ethnicity-confession relation.*

Este cunoscut astăzi faptul că una din componentele bogatei zestre cu care Transilvania își anunța intrarea în statul român era reprezentată de mozaicul etnic, lingvistic și cultural din interiorul ei¹. Gestionarea situației grupurilor etnice minoritare a ridicat serioase probleme administrației românești după 1 decembrie 1918 din cauza faptului că ele s-au raportat diferit la decizia de unire luată de români la acea dată. După o perioadă firească de incertitudine, comunitatea săsească și-a limpezit comportamentul politic, recunoscând și aderând la unirea Transilvaniei cu România², exprimându-și prin acest gest încrederea că principiile enunțate la Alba Iulia vor fi nediscriminatoriu aplicate. Nu aceeași atitudine a manifestat însă comunitatea maghiară, căreia i se părea imposibil de admis că regatul milenar al Sfântului Ștefan se prăbușise într-un interval atât de scurt³. Perspectiva de a deveni o *gens minor* în interiorul unui stat

¹ Paul E. Michelson, *Romanian Unity 1859, 1918, 1989: Beginnings, Opportunities..., and Illusions*, în Kurt W. Trep-tow (ed.), „Tradition and Modernity in Romanian Culture and Civilization 1600-2000”, The Center for Romanian Studies, Iași-Oxford-Portland, 2001, p. 53; Elemér Illyés, *National Minorities in Romania. Change in Transylvania*, Columbia University Press, New York, 1982, pp. 33-39; Ioan Scurtu (coord.), *Istoria românilor, vol. VIII. România întregită (1918-1940)*, Ed. Enciclopedică, București, 2003, pp. 31-35.

² Béla Köpeczi (sous la direction de), *Histoire de la Transylvanie*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1992, p. 638; Elemér Illyés, *op. cit.*, p. 73. Textul declarației din cadrul adunării generale de la Mediaș, în Ioan Scurtu, Liviu Boar (coord.), *Minoritățile naționale din România 1918-1925. Documente*, f.e., București, 1995, pp. 126-128.

³ Zoltán Szász, *Revolutions and national movements after the collapse of the Monarchy (1918-1919)*, în Zoltán Szász (ed.), „History of Transylvania. Volume III. From 1830 to 1919”, Columbia University Press, New York, 2002, p. 779.

condus de români, față de care se raportau prin prisma unui inventar variat de stereotipuri culturale și etnice, i-a determinat pe mulți etnici maghiari fie să părăsească teritoriile supuse acum „imperialismului românesc”, fie să opună o rezistență pasivă, din interiorul noului stat, a cărui legitimitate geografică refuzau categoric să o recunoască⁴.

În strânsă legătură cu varietatea etnică, multiconfesionalismul a reprezentat o altă trăsătură specifică spațiului transilvan, care imprima un colorit viu peisajului religios intern⁵. Pe fondul menținerii stării de incertitudine referitoare la statutul internațional al provinciilor desprinse de Ungaria, administrația românească a abordat afabil problema pluralității confessionale⁶. Printre primele măsuri luate s-a numărat și invitația făcută tuturor autorităților bisericești, școlare și culturale din cuprinsul provinciei de a renunța la orice fel de raporturi cu guvernul de la Budapesta⁷. Lucru dificil de realizat, nu numai în spațiul transilvan, unde geografia ecleziastică era stâns bransată la un cadru bine încheiat de reprezentare simbolică, ci și la scara mai largă a Europei centro-orientale, unde omogenitatea religioasă a reprezentat, cel mai adesea, o excepție⁸. În cazul provinciei transilvane cele mai importante confesiuni, cu excepția celor două Biserici românești, erau: cea romano-catolică (cu aprox. 860.000 de credincioși), cea reformată (cu aprox. 650.000 de credincioși), cea luterană-săsească (aprox. 260.000 de credincioși), cea unitariană (aprox. 70.000 de credincioși), cea luterană-maghiară (cu aprox. 30.000 de credincioși), iar comunitatea evreiască se compunea din aproximativ 300.000 de membri⁹. Cumulate, aceste date ridicau la aprox. 2.200.000 numărul membrilor grupurilor confessionale, altele decât cele care îi reuneau pe români, reprezentând aproape 40% din totalul populației provinciei¹⁰. Prezența acestor grupuri într-un areal redefinit din punct de vedere geografic și politic a ridicat problema adaptării lor la noile coordonate teritoriale și de putere¹¹. Primele reacții, firești de altfel, au fost de reticență sau chiar de nerecunoaștere a noilor autorități regionale sau centrale, atitudine care s-a manifestat la nivel simbolic prin refuzul de a depune jurământul de fidelitate față de suveranii României și de respectare a legilor care guvernau noua țară¹².

Desenul noilor granițe statale a impus însă și ajustarea perimetrului confesional la noile hotare politice. Cele mai mari transformări le-au resimțit structurile ecleziastice de la granița de vest și nord-vest a tănărului stat român. Teritoriul a trei dieceze catolice de rit latin a fost secționat prin trasarea noilor granițe: credincioșii eparhiei de Satu Mare au devenit cetățeni a trei state vecine: România, Ungaria și Cehoslovacia; cea mai mare parte a ariei de autoritate a episcopiei de Oradea a continuat să se afle pe teritoriul Ungariei, la fel cum cel mai mare perimetru al diecezei de Cenad a revenit din punct de vedere geografic României, la Timișoara

⁴ Apostol Stan, *Iuliu Maniu. Naționalism și democrație. Biografia unui mare român*, Ed. Saeculum I. O., București, 1997, p. 81; Carlile A. Macartney, *Hungary and her Successors. The Treaty of Trianon and its Consequences, 1919-1937*, Oxford University Press, London-New York-Toronto, 1937, pp. 279-280.

⁵ Titus Podea, *Transylvania, f.e.*, Bucarest, 1936, p. 131; Nicolae Gudea, *Reflecții privind relația Stat-Biserică - o abordare teologică greco-catolică*, în „Theological Doctrines on the Ideal Church-State Relation”, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, pp. 50-51.

⁶ Gheorghe Iancu, *Contribuția Consiliului Dirigent la consolidarea statului național unitar român (1918-1920)*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1985, pp. 260-261.

⁷ „Gazeta Oficială. Publicată de Consiliul Dirigent al Transilvaniei, Banatului și Ținuturilor românești din Ungaria”, nr. 5/1919, p. 17.

⁸ Ivan T. Berend, György Ránki, *East Central Europe in the 19th and 20th Centuries*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977, p. 107; Antonietta Moretti, *Transylvania: terra di tre culture*, în Adriano Caprioli, Luciano Vaccaro (a cura di), „Storia religiosa dell'Ungheria”, Fondazione Ambrosiana Paolo VI, Gazzada, 1992, p. 315.

⁹ Datele le-am preluat de la Z. Străjanu, *Culte minoritare în Transilvania*, în „Transilvania, Banatul, Crișana, Maramureșul 1918-1928”, vol. II, Cultura Națională, București, 1929, p. 835.

¹⁰ *Ibidem*. Date apropiate oferă și Elemér Illyés, *op. cit.*, pp. 213-216.

¹¹ Maria Ghitta, *Între ideologie și mentalitate: problema minorităților din Transilvania în primul deceniu interbelic*, în „Identitate și alteritate. Studii de imagologie”, vol. II, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1998, pp. 333-335.

¹² Z. Străjanu, *op. cit.*, p. 836.

fiind instituită începând cu anul 1923 o administratură apostolică¹³. Practic, singura eparhie catolică de rit latin rămasă intactă din punct de vedere al teritoriului jurisdicțional a fost cea de Transilvania¹⁴.

Dar policromia confesională nu a fost caracteristică doar grupurilor etnice minoritare. Chiar și în interiorul blocului etnic românesc, unitatea politică înfăptuită atunci devenea vulnerabilă prin prezența celei de-a doua Biserici, cea greco-catolică. Parte inseparabilă a aceluiași patrimoniu transilvan, Biserica unită devenea acum, fără voia ei, deținătoarea unui nedorit stigmat care amintea de sciziunea religioasă apărută cu mai bine de două veacuri în urmă în interiorul aceluiași neam¹⁵. Totodată, ea simboliza perpetuarea unei tradiții reconfirmate de-a lungul timpului de fidelitate față de Casa domnitore austriacă, dar și a unor solide conexiuni de culturalizare și apropiere intelectuală față de Occidentul catolic¹⁶. Așadar, după Primul Război Mondial se deschidea în fața acestei comunități ecleziale perspectiva coabitării într-un mediu confesional majoritar ortodox, puternic racordat la tradițiile și valorile orientale, de tradiție bizantină.

De altfel, problemele pe care le putea genera diversificarea spectrului religios în interiorul noului stat român au reprezentat o temă de reflecție și pentru lumea politică din Vechiul Regat. Departate de a cunoaște ce sorți avea să aibă războiul pentru țara lor, Take Ionescu și Nicolae Filipescu, până nu demult adversari politici ireconciliabili, luau în discuție, încă de la debutul ostilităților, „urmările fatale ale transformării României Mici în România cea Mare cu cei de peste Carpați”¹⁷. Șase au fost problemele majore pe care cei doi lideri politici le-au identificat ca necesitând o rezolvare imediată, dar totuși prudentă. Printre acestea, pe penultimul loc era așezată „chestia Bisericii”. Reluând aceste idei în plenul Adunării deputaților, încă în vremea pribegiei de la Iași, șeful Partidului Conservator-Democrat propunea regândirea din temelii a raporturilor de putere dintre stat și Biserica Ortodoxă: „noi astăzi avem numai o religie, cetățeni numai de o religie în stat, ortodocși orientali, și avem o organizație bisericească – cum să zic? – cam strașnică, cam de stat. Dincolo (în Ardeal – n.n.) este o Biserică tot ortodoxă orientală, dar trăită în libertate. Va trebui să le unificăm. Și atunci, ce? vom duce sistemul nostru statist dincolo? Sau vom adopta sistemul libertății de dincolo? Desigur vom ajunge astfel la Biserică liberă în stat liber, cum a spus Cavour. Și să nu ne temem de puterea Bisericii. În țara sufragiului universal este bine să fie și alte organisme puternice nu numai statul, căci din echilibru tuturor forțelor va naște adevărata libertate, adevărata viață vie în România nouă”¹⁸. În plus, același talentat orator nu ezita să confere o imagine de ansamblu, ce-i drept mai complicată, tabloului confesional al viitoarei României: „în România cea nouă vor fi aproape 1½ milion de uniți, vreo jumătate de milion de romano-catolici, câteva sute de mii de protestanți, toți cetățeni ai statului român. Statul român nu va putea să mai fie un stat confesional, ci va fi, ca toate statele moderne, un stat în care vom avea, cum ziceam, Biserici libere în stat liber”¹⁹.

De altfel, asigurarea drepturilor și libertăților religioase în statele successorale marilor Imperii a reprezentat una din preocupările majore ale dezbaterilor care s-au purtat la Conferința de Pace de la Paris. Mesajele sperate transmise de reprezentanți ai confesiunilor din Ardeal

¹³ *Ibidem*, p. 842; Mózes Nóda, *Biserica romano-catolică din Transilvania în perioada interbelică*, Ed. Studium, Cluj-Napoca, 2008, pp. 19-22.

¹⁴ Mózes Nóda, *op. cit.*, p. 23.

¹⁵ Irina Livezeanu, *Cultură și naționalism în România Mare 1918-1930*, traducere din engleză de Vlad Russo, Humanitas, București, 1998, p. 167.

¹⁶ Liviu Maior, *In the Empire: Habsburgs and Romanians. From Dynastic Loyalty to National Identity*, Romanian Academy, Center for Transylvanian Studies, Cluj-Napoca, 2008, pp. 223-240.

¹⁷ Episodul cu pricina este comentat și de Nicolae Brinzeu, *Culte în România*, Ed. „Sionul Românesc”, Lugoj, 1925, pp. 4-5.

¹⁸ „Monitorul Oficial. Partea a III-a. Desbaterile Adunării Deputaților”, nr. 58/1917, p. 622.

¹⁹ *Ibidem*, p. 623.

au fost în stare să stârneasă îngrijorare în rândul celor care urmau să confirme destructurarea vechiului univers religios, prin remodelarea granițelor naționale. Angajamentele luate de guvernarea români nu au fost suficiente pentru a garanta bunele intenții ale noului stat față de grupurile etno-confesionale minoritare regăsite în interiorul lui. Aceasta, în ciuda faptului că principiile pe care românii erau dispuși să le așeze la fundamentul noului stat erau dintre cele mai promițătoare, doar dacă ne gândim la aceeași rezoluție cu valențe constituționale adoptată la Alba Iulia care garanta explicit „egală îndreptățire și deplină libertate autonomă confesională pentru toate confesiunile din Stat”.

Și pentru cele două confesiuni românești ardeleni schimbarea care se prefigura era una fundamentală. Cu o arhitectură instituțională comparabilă (Biserica unită dispunea în momentul unirii Transilvaniei cu România de un sediu mitropolitan cu trei episcopii sufragane, câtă vreme cea ortodoxă beneficia la rândul ei de rangul mitropolitan și de două eparhii subordonate, de Caransebeș și de Arad, în cadrul acesteia din urmă funcționând un al doilea consistoriu, la Oradea, organism ecleziastic care se afla în relație de coordonare cu cel de la reședința eparhială) și cu un relativ echilibru în ceea ce privește numărul credincioșilor, Biserica Greco-Catolică și cea Ortodoxă izbutiseră să-și dobândească fiecare independența în raport cu alte instituții ecleziastice, statut recunoscut și de legile care au guvernat țara. Prima dintre ele fusese extrasă de sub autoritatea primatului Ungariei la mijlocul veacului al XIX-lea, eveniment care trebuie conexasă cu eforturile Sfântului Scaun de a fortifica din punct de vedere confesional teritoriile de la granița de răsărit a Imperiului Habsburgic, după momentele dramatice petrecute în interiorul lui în miezul aceluși secol, când furia revoluționară a clătinat stabilimentul instituțional al Monarhiei²⁰. A doua primise acceptul elevării la rang mitropolitan, într-un moment de profunde reorganizări interne, soldate cu separația ierarhică de Biserica Ortodoxă sârbă și adoptarea unui statut, care pe lângă meritul că i-a uniformizat organizarea și i-a imprimat un plus de coeziune, a contribuit la laicizarea masivă a organismelor sale cu rol decizional²¹. Și locul pe care îl dobândise fiecare dintre cele două confesiuni românești în corpusul legislației maghiare a fost unul similar. Articolul de lege XXXIX din 1868 a recunoscut independența Bisericii Greco-Catolice românești; la fel, articolul de lege IX din același an a admis statutul de independență pentru Biserica română greco-orientală din Ungaria și Transilvania și organizarea ei pe baze autonome. În plus, la propunerea lui Ioan Pușcariu, Parlamentul de la Budapesta a adoptat punctul 6 al aceleiași legi prin care Biserica ortodoxă era recunoscută ca Biserică națională²².

Prin unirea Transilvaniei cu România, elita clericală și laică a celor două Biserici spera nu numai că fiecare instituție eclezială își va conserva suma drepturilor și a libertăților dobândite în timpul funcționării lor în cadrele Imperiului Austro-Ungar (cu toate avatarurile sale statale), ci spera la o îmbunătățire grabnică a situației bisericești de ansamblu, dat fiindcă ajunseseră să funcționeze în interiorul unui stat român, iar de presiuni de natură politică și națională la adresa lor nu mai putea fi vorba. Date fiind metamorfozele radicale care au transpus cele două confesiuni românești, laolaltă cu întreaga societate multiethnică și pluriconfesională din Ardeal, într-un cadru fundamental schimbat din punct de vedere politic și statal, a apărut la scurtă vreme preocuparea de a reglementa raporturile cu noile autorități care au asumat exercițiul guvernării provinciei, cărora ierarhiile Bisericilor românești nu au ezitat să le recunoască le-

²⁰ Edward Elton Young Hales, *Pio IX: studio critico sulla politica e sulla religione d'Europa nel secolo XIX*, traduzione italiana a cura di Francesco Bianchi, Società Editrice Internazionale, Torino, 1958, pp. 111-130.

²¹ Johann Schneider, *Ecleziologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2008, pp. 98-102.

²² Sándor Biró, *The Nationalities Problem in Transylvania 1867-1940. A Social History of the Romanian Minority under Hungarian Rule, 1867-1918, and of the Hungarian Minority under Romanian Rule, 1918-1940*, translated from the Hungarian original by Mario D. Fenyo, Columbia University Press, New York, 1992, p. 130.

gitimitatea actului de conducere. La mai puțin de trei săptămâni de la intrarea în funcțiune a Consiliului Dirigent, șeful Resortului Culte și Instrucțiune Publică anunța intenția organismului pe care îl conducea de a stabili un cadru normativ prin care se dorea crearea „unei temelii solide pentru dezvoltarea din viitor a așezămintelor religioase și culturale”²³. Motiv pentru care adresa o invitație seniorului episcopatului greco-catolic (la acea dată scaunul mitropolitan din Blaj era vacantat) de a formula până la data de 1 martie 1919 un „memoriu documentat în care veți expune cu toată preciziunea posibilă părerile și dezideratele pe care le aveți cu privire la concordanța raporturilor dintre Mitropolia condusă de Preasfinția Voastră și noul stat român, precum și la afacerile școlilor confesionale de sub conducerea Preasfinției Voastre”. Documentul de răspuns a fost rezultatul consfătuirii celor mai importante figuri de la vârful Bisericii greco-catolice românești de la acea vreme, de-a lungul unei conferințe-fluviu care a durat nu mai puțin de patru zile, în cadrul căreia s-au discutat cele mai presante probleme ale Bisericii. În cuprinsul memoriului solicitat, se sublinia faptul că cele două entități (Biserica și Statul) trebuiau să se găsească într-un raport de independență una față de cealaltă, idee care însă era înțeleasă fundamental diferit de modelul separației totale, practicat în Occidentul european²⁴. Asumând un scop de tip „transcendental spiritual”, Biserica nu pierdea din vedere nici „bunăstarea și fericirea vremelnică a membrilor săi”, iar prin promovarea principiilor creștinești de ordine, libertate, dragoste frățească etc., Biserica aducea statului „cele mai frumoase servicii”. Adresându-se practic acelorași subiecți în dubla lor calitate, de membri ai Bisericii și de cetățeni ai statului, fiecare instituție putea aduce beneficii celeilalte, Biserica consimțind să manifeste față de stat „cinstea cuvenită” și să-i promoveze interesele „cu toată tăria puterii sale morale”, statul fiind dator „să-i răspundă cu cinste, cu scut și cu sprijin material”²⁵. După cum se poate lesne observa, ierarhii greco-catolici au ales să pună accent în definirea raporturilor dintre stat și Biserică pe funcția socială a acesteia din urmă, care prin diseminarea preceptelor morale urmărea desăvârșirea membrilor ei în plan spiritual, scop pe care și statul îl urmărea prin legile sale, dar în cadrul unui orizont material, imanent, motiv suficient pentru a afirma că cele două ipostaze ale puterii trebuiau să se situeze într-un raport de coordonare și colaborare.

Interes pentru evoluția evenimentelor din spațiul fostei duble Monarhii a manifestat și reprezentantul Sfântului Scaun în Viena, care în primele zile ale lunii ianuarie 1919 îi transmitea secretarului de stat, Pietro Gasparri, principiile enunțate de români la 1 decembrie 1918²⁶. În ciuda caracterului nediscriminatoriu al deciziilor stabilite la acea dată, același delegat diplomatic al suveranului pontif nu pierdea din vedere statutul de minoritate religioasă pe care catolicii urmau să-l aibă în cadrul statului român lărgit. Nu doar numărul, cât mai ales atitudinea pe care statul român antebelic o manifestase față de supușii catolici de pe teritoriul său era în măsură să trezească îngrijorare în rândul înalților fețe bisericesti. Ignorarea cvasigenerală a cultului catolic din corpusul juridic românesc, dar mai ales privirile suspicioase la adresa insularilor comunități de credincioși catolici și a ierarhiei care îi deservea transmiteau puternicul sentiment că Biserica catolică era considerată un organism străin în România sau, mai grav, catalogată drept un dușman de-al său²⁷. Abia preliminariile tratatului de pace cu Imperiul German și cu Monarhia Austro-Ungară din 18 martie 1918 îi rezervase explicit Bisericii catolice

²³ Arhivele Naționale, Serviciul Județean Alba, Fond *Mitropolia greco-catolică română de Alba Iulia-Făgăraș, Blaj. Registratura generală. Documente înregistrate*, dosar nr. 497/1919, f. 2r.

²⁴ *Biserica și Statul. Memoriu prezentat Consiliului Dirigent român din partea Episcopatului provinciei bisericesti greco-catolice române de Alba Iulia și Făgăraș*, Tipografia Seminarului greco-catolic, Blaj, 1919, p. 3.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Ion Dumitriu-Snagov, *România și Vaticanul. Relații diplomatice 1918*, f.e., București, f.a., p. 18.

²⁷ Raymund Netzhammer, *Episcop în România. Într-o epocă a conflictelor naționale și religioase*, vol. I, ediție realizată de Nikolaus Netzhammer în colaborare cu Krista Zach, Ed. Academiei Române, București, 2005, *passim*; Ion Dumitriu-Snagov, *România în diplomația Vaticanului*, Ed. Europa Nova, București, 1999, pp. 40-41.

recunoașterea din partea statului român a statutului de persoană juridică²⁸. Dar mai presus de toate, marile rezerve din rândul cercurilor pontificale vizavi de viitorul Bisericii catolice în România Mare se datorau comportamentului tutelar pe care statul îl afișa față de Biserica ortodoxă, pe care se străduia să o valorifice ca pe o proprietate aflată la discreția sa²⁹. Lucru subliniat cu apăsare și de către Alexandru Nicolescu în corespondența pe care o purta cu oficialii pontificali, în calitate de procurator al Bisericii greco-catolice românești pe lângă Sfântul Scaun³⁰. Într-unul din rapoartele elaborate, mandatarul provinciei de Alba Iulia și Făgăraș folosea termenul de „înfeudare” pentru a descrie relația dintre statul român și Biserica ortodoxă din interiorul său³¹. Ca restul Bisericilor ortodoxe care au devenit „slave ale puterii civile”, abandonând independența pentru care Sfinții Părinți au luptat până la martiriu, și asupra Bisericii ortodoxe a vechii României apăsa de multă vreme „tiranicul jug” al guvernelor, al partidelor politice și al oamenilor influenți, considera același. Pentru a-și susține afirmațiile, împuternicitul Bisericii unite analiza cu acribie prevederile legislației încă în funcțiune la vremea respectivă în vechiul Regat prin care Biserica ortodoxă era supusă bunului plac al diriguitorilor vremelnici, situație degradantă care trebuia să reprezinte un semnal de alarmă pentru Biserica greco-catolică. Nu în cele din urmă, confesiunea, dar mai ales educația religioasă a suveranilor României și a odraslelor acestora constituia un alt punct labil, care fragilizase de la începutul secolului XX relația României cu Sfântul Scaun. Impusă ca un *raison d'état* încă de la aducerea pe tronul României a dinastiei de Hohenzollern-Sigmaringen, prevederea constituțională care stipula că „coborâtorii Măriei Sale vor fi crescuți în religiunea ortodoxă a Răsăritului” a fost de natură să producă tensiuni și chiar fracturi în relația precatolicei familii domnitoare cu Sfântul Scaun³². Lipsa moștenitorilor direcți ai regelui Carol I a făcut ca abia odată cu descendenții lui Ferdinand I pomenitul articol constituțional să producă efecte. Acesta a fost motivul principal din cauza căruia viitorului suveran al României i s-a refuzat, începând cu anul 1900, administrarea sacramentului euharistiei³³. De altfel, situația nu era singulară în zonă. Și casa domnitoare de Saxa-Coburg Gotha a vecinilor bulgari se afla într-o postură similară. Și acolo încredințarea de către Ferdinand a prințului moștenitor Boris educației religioase a Bisericii ortodoxe a făcut ca rebelului monarh să-i fie refuzată absolvirea păcatelor și împărtășirea până la îndreptarea gravei erori. În cazul românesc, despărțirea dintre suveran și Biserica catolică a durat mai bine de două decenii, concilierea fiind rezultatul unor tratative severe între cele două părți³⁴.

²⁸ Raymund Netzhammer, *op. cit.*, vol. I, pp. 765-796; vol. II, pp. 1493-1500; Hans-Christian Maner, *Multikonfessionalität und neue Staatlichkeit. Orthodoxe, griechisch-katholische und römisch-katholische Kirche in Siebenbürgen und Altrumänien zwischen der Weltkriegen (1918-1940)*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2007, p. 51.

²⁹ Olivier Gillet, *Orthodoxie, nation et ethnicité en Roumanie au XXe siècle: un problème ecclésiologique et politique*, în Maria Crăciun, Ovidiu Ghița (ed.), „Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe”, Cluj University Press, Cluj-Napoca, 1995, p. 349.

³⁰ Sergiu Soica, *Biserica greco-catolică din Banat în perioada anilor 1920-1948*, Ed. Eurostampa, Timișoara, 2011, p. 41.

³¹ Arhivele Naționale, Serviciul Județean Alba, Fond *Mitropolia greco-catolică română de Alba Iulia-Făgăraș, Blaj. Arhiva generală. Acte inventariate*, dosar nr. 4147/1934, vol. I, ff. 1r-8r.

³² Raporturile regelui Carol I cu Biserica catolică, la Ana Victoria Sima, *La religione della Casa Reale di Romania e le sue implicazioni politiche a ridosso della Prima Guerra Mondiale*, în Ion Cârja (a cura di), „Imperi e nazioni nell'Europa centro-orientale alla vigilia della Prima Guerra Mondiale”, introduzione di Andrea Ciampani, Argonaut, Roma - Cluj-Napoca, 2016, pp. 189-201.

³³ Raymund Netzhammer, *op. cit.*, vol. I, pp. 19, 83; Francesco Dante, *Sui rapporti tra Santa Sede e Romania tra Ottocento e Novecento*, în Ion Cârja (a cura di), „I Romeni e la Santa Sede. Miscellanea di studi di storia ecclesiastica”, Casa Editrice Scriptorium, Bucarest-Roma, 2004, p. 129.

³⁴ Raymund Netzhammer, *op. cit.*, vol. I, p. 826; vol. II, pp. 909, 919-920; Alexandru Marghiloman, *Note politice, vol. IV: 1918-1919*, Ed. Institutului de arte grafice „Eminescu”, București, 1927, p. 210; Adela Herban, *România-Vatican 1920-1940. Relații diplomatice*, Ed. „Călăuza”, Deva, 2002, p. 64; Marius Theodorian-Carada, *Acțiunea Sfântului Scaun în România. De acum și de întotdeauna*, Ed. Autorului, București, 1936, p. 13. Detalii la Lucian Turcu, *Comè avvenuta la riconciliazione del re Ferdinando I di Romania con la Chiesa cattolica? (la fase postbellica)*, în Ioan-Au-

După unirea Transilvaniei cu România, alte momente mai puțin fericite au încordat relația statului român cu Biserica catolică. Dintre toate, cel mai ofensator la adresa orgoliului național pare să fi fost refuzul ierarhilor romano-catolici ardeleni de a presta jurământul de fidelitate față de suveranul Regatului român. Văzut ca un act de nesupunere și răzvrătire față de noul centru al puterii politice, episodului cu pricina i s-a pus capăt în primăvara anului 1921, când episcopii minoritari au depus jurământul solicitat (cu toate că insatisfacția vizavi de diminuarea proprietății agrare, și implicit a veniturilor pe care aceasta le genera, prin legea pentru reforma agrară, față de politica în domeniul educației, de planurile de ajustare sau chiar de dizolvare a unor dieceze nu dispăruse), promițând să respecte legile care guvernau țara³⁵. Cu prilejul acelei ceremonii, cei doi episcopi care au prestat jurământul (Majláth Gusztáv Károly și Glattfelder Gyula) i-au înmănat suveranului țării mai multe memorii prin care îi solicitau ca Bisericii catolice din Ardeal să-i fie recunoscute, în principiu, drepturile de care beneficiaseră și în cadrul statului maghiar: organizare autonomă, asistență financiară din partea statului, păstrarea intactă a sistemului de învățământ confesional, exceptarea de la expropriere a suprafețelor deținute de Biserică și de Statusul catolic³⁶. Implicațiile gestului episcopatului romano-catolic ardelean sunt semnificative din mai multe puncte de vedere: în primul rând, a deschis calea oficializării relației ramurii ardeleni a Bisericii romano-catolice cu statul român, care a procedat imediat la virarea sumelor aferente întregirilor salariale, retroactiv, începând cu 1 iulie 1920³⁷. Apoi, nu trebuie trecută cu vederea modificarea survenită la nivelul comportamentului politic al comunității maghiare, prin hotărârea liderilor acesteia de a abandona atitudinea de rezistență pasivă, adoptată imediat după 1 decembrie 1918, față de autoritățile române și înlocuirea ei cu prezența activă pe scena politică românească, prin fondarea Partidului Maghiar din România, la finalul anului 1922, organizație care a început lunga bătălie pentru obținerea dreptului la autogovernare în regiunile în care maghiarii reprezentau majoritatea populației³⁸. Gestul corului episcopal catolic de rit latin trebuie pus în legătură cu clarificarea situației internaționale a provinciilor desprinse din Monarhia austro-ungară, împrejurare care a contribuit la limpezirea politicii diplomatice a Sfântului Scaun față de acest spațiu³⁹. Excepție nu a făcut nici noul stat român, lucru care a permis ca contactele dintre România și Sfântul Scaun să se oficializeze prin realizarea primului schimb de reprezentați diplomatici între cele două părți. Demetriu Pennescu a primit atunci însărcinarea din partea guvernului averescan de a reprezenta interesele României pe lângă Sfântul Scaun, iar Francesco Marmaggi, arhiepiscopul titular de Adrianopol, a deschis, din împuternicirea papei, seria nunțiilor apostolice acreditați pe lângă guvernul regal român⁴⁰. Planurile ambițioase ale primului reprezentant diplomatic al suveranului pontif în România de a-i câștiga pe românii ortodocși pe seama Bisericii catolice impuneau temperarea nemulțumirilor comunităților catolice din interior față de deciziile politice românești, scop pentru realizarea căruia Sfântul Scaun s-a arătat dispus să dea curs cererilor formulate de autoritățile românești, inclusiv celor de a transfera unele persoane de la vârful ierarhiei ecleziastice devenite indezirabile, cum a fost considerat episcopul de Cenad, Glattfel-

rel Pop, Ovidiu Ghitta, Ioan Bolovan, Ana Victoria Sima (a cura di), „Dal cuore dell'Europa. Omaggio al profesor Cesare Alzati per il compimento dei 70 anni”, Accademia Romana, Centro di Studi Transilvani, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2015, pp. 363-376.

³⁵ „Cultura Creștină”, IX, nr. 7-9/1920, p. 217; „Unirea”, XXXI, nr. 16/1921, p. 3; Z. Străjanu, *op. cit.*, p. 840; Mózes Nóda, *op. cit.*, p. 32.

³⁶ Mózes Nóda, *op. cit.*, p. 32.

³⁷ Z. Străjanu, *op. cit.*, p. 840.

³⁸ Mózes Nóda, *op. cit.*, p. 37; Ion Scurtu, Gheorghe Buzatu, *Istoria românilor în secolul XX (1918-1948)*, Paidea, București, 1999, pp. 36-37.

³⁹ Martin Conway, *Catholic politics in Europe 1918-1945*, Routledge, London and New York, 1997, pp. 2-4.

⁴⁰ „Cultura Creștină”, IX, nr. 4-6/1920, p. 170; Francesco Dante, *op. cit.*, p. 129.

der Gyula, sau arhiepiscopul de București, Raymund Netzhammer⁴¹. De altfel, această idee generoasă, a unirii religioase prinsese rădăcini puternice printre români, imediat după încheierea războiului⁴². Pentru unii dintre apostolii săi, ea devenise un imperativ pus în slujba consolidării interne a neamului, în condițiile împlinirii idealului național⁴³. Pentru cei mai mulți însă, oferea un bun prilej de a pune în lumină, uneori cu suficientă agresivitate, partizanate de tip confesional. Pentru repararea acestui neajuns care afecta imaginea coeziunii perfecte a românilor s-au luat în calcul diverse variante, unele dintre ele departe de a fi aplicabile. Dar aceste planuri, dincolo de conținutul lor, reușeau să pună în lumină imaginea pe care autorii lor o proiectau atât asupra denominațiunii căreia îi aparțineau, cât și asupra alterităților confesionale⁴⁴. Ipoteza ortodoxistă marșă pe ideea destinului comun al statului român și al Bisericii ortodoxe din sânul său. Pe firul acestei identificări până la confuzie, așezarea semnului de egalitate între „român” și „ortodox” părea cât se poate de firească⁴⁵. Această osmoză dintre națiune și confesiune încuraja pledoaria care vedea în ortodoxie sursa unității spirituale a românilor⁴⁶. În aceste condiții de intransigență doctrinară era de domeniul evidenței că alte variabile ale ecuației stat-Biserică erau dificil de admis. Bisericii greco-catolice, de pildă, i se recunoșteau merite incontestabile în istoria culturală și socială a românilor transilvăneni, însă odată cu împlinirea idealului unității naționale menirea sa era considerată încheiată⁴⁷. Deși era privită ca una din piesele de rezistență ale apropierei românilor de civilizația europeană occidentală, aceleiași instituții i se reproșa supunerea ierarhică și dogmatică față de Roma, considerată responsabilă atât de știrbirea suveranității naționale, cât și de „stricarea legii” și a tradițiilor de credință răsarțite. În plus, apartenența Bisericii unite la marea familie eclezială universală îi imprima o notă de cosmopolitism, nu tocmai favorabil aceluiași sentiment de infatuare națională. Acestor evaluări după o grilă rigid naționalistă li se adăugau alte imputări, de nunață subiectivă. În primul rând, greco-catolicismul era perceput în România Mare drept o „marcă” specific transilvană⁴⁸. Deși și în spațiul extracarpatic prezența greco-catolicilor nu era un element de dată recentă, totuși acele comunități, risipite geografic, nu făceau decât să accentueze imaginea divi-

⁴¹ Nicolae Brânzeu, *Memoriile unui preot bătrân*, ediție, prefață și note de Pia Brânzeu, Ed. Marineasa, Timișoara, 2008, pp. 338-339; Attila Varga, *Primul război mondial și consecințele Marii Uniri din 1918 asupra relațiilor dintre Biserica romano-catolică din Banat și guvernul de la București (1918-1923)*, în Gheorghe Mândrescu, Giordano Altarozzi (coord. / a cura di), „Războiul și societatea în secolul XX. Lucrările sesiunii italo-române Cluj-Napoca-Arcalia, 6-8 mai 2005 / Guerra e società nel XX secolo. Atti del convegno italo-romeno, Cluj-Napoca-Arcalia, 6-8 maggio 2005”, Ed. Accent, Cluj-Napoca-Roma, 2007, p. 161.

⁴² Vezi, de pildă, ideile lui Onisifor Ghibu, *În jurul catolicismului și a unirii Bisericilor*, Ed. Librărie diecezane, Arad, 1925, pp. 3-54; *Idem*, *O imperioasă problemă națională: unitatea religioasă a românilor*, Tiparul Tipografiei „Ateneul”, Beiuș, 1931, pp. 3-64.

⁴³ Charles Upson Clark, *United Roumania*, Dodd, Mead and Company, New York, 1932, pp. 102-103; George Enache, *Religie și modernitate în Vechiul Regat. Dezbateri privind rolul social, politic și național al Bisericii ortodoxe române în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul veacului al XX-lea*, în Ioan Bolovan, Sorina Paula Bolovan (coord.), „Schimbare și devenire în istoria României”, Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2008, p. 392; *Biserica noastră și cultele minoritare. Marea discuție parlamentară în jurul Legii Cultelor*, cu o introducere de N. Russu Ardeleanu, f.e., București, 1928, p. 4.

⁴⁴ Cesare Alzati, Laura Evola, *Il dibattito confessionale nella Grande Romania e i suoi echi nella pubblicistica prima e dopo l'89. Alcune considerazioni*, în Luciano Vaccaro (a cura di), „Storia religiosa dello spazio romeno”, II volume, Collana promossa dalla Fondazione Ambrosiana Paolo VI, Centro Ambrosiano, Milano, 2016, pp. 646-650.

⁴⁵ Vezi Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1939, *passim*.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 349; James P. Niessen, *Naționalismul românesc: o ideologie a integrării și a mobilizării*, în Peter F. Sugar (ed.), „Naționalismul est-european în secolul al XX-lea”, traducere de Radu Paraschivescu, Curtea Veche, București, 2002, p. 236; Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, Ed. Elion, București, 2004, *passim*.

⁴⁷ Nicolae Gudea, *op. cit.*, p. 54.

⁴⁸ Gúdor K. Botond, *Biserica Greco-Catolică între 1918-1948. Considerații generale*, în Călin-Daniel Pațulea, Anton Rus, Andreea Mărza (coord.), „Coordonatele preoției greco-catolice. Istorie și actualitate”, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2002, p. 273.

ziunii confesionale prezentă în rândul românilor transilvăneni. În al doilea rând, nu poate fi trecută cu vederea faptul că un procent semnificativ al liderilor politici ardeleni aparțineau incriminatei denominațiuni. După tentativa eșuată de la începutul deceniului trei de colaborare politică între Partidul Național Român și Partidul Național Liberal se poate observa că în componența discursului public care condamna aspirațiile regionaliste, sesizabile în interiorul unui grup politic ardelean, era integrată și Biserica greco-catolică, ca instituție care prin însăși prezența ei întreținea acele tendințe centrifuge⁴⁹. În fine, implicarea, cu sau fără perdea, a unor preoți, a presei sau chiar a organizațiilor din interiorul Bisericii greco-catolice în campaniile electorale sau în susținerea unor candidați din rândul Partidului Național Român dădea impresia unei Biserici angajate politic, care ieșea cu mult din sfera atribuțiilor sale primordiale. De cealaltă parte, la nivelul elitar al Bisericii greco-catolice se crease un orizont larg de așteptare vizavi de beneficiile coabitării alături de „frații de sânge”. Realitatea avea însă să infirme, puțin câte puțin, ambițioasele idealuri⁵⁰. Primul dintre ele și cu siguranță cel mai pretențios era tocmai acela care urmărea atragerea tuturor românilor la formula confesională greco-catolică⁵¹. Nu numai filiera latină a ascendenței etnice a românilor îndemna la pășirea cu curaj pe un asemenea drum, ci și capitalul de prestigiu pe care îl deținea (la nivel organizatoric, al instrumentelor de propagare a învățaturii de credință sau al implicării sociale) Biserica catolică, chiar și în rândul lumii ortodoxe⁵². Dar această admirație era marcată, fără îndoială, de valențe subiective, dacă avem în vedere că nu a existat un dialog oficial, la nivel instituțional între Biserica ortodoxă din România și reprezentanți de la vârful ierarhiei Bisericii romane care să dezbată cu implicare pomenita temă.

Dacă realizarea comuniunii de credință a tuturor românilor cu Biserica catolică se dovedea a fi un ideal dificil de atins, dreptul la organizare și funcționare autonomă a reprezentat revendicarea obsesiv enunțată de liderii religioși ai grupurilor minoritare și nu numai⁵³. Făcând front comun în fața măsurilor luate sau preconizate de către autoritățile române, reprezentanții confesiunilor catolică (ramura ardeleană de rit latin), reformată și unitariană au pus bazele unui bloc interconfesional, care își propunea o conlucrare punctuală și eficientă prin stabilirea unui comportament unitar față de măsurile de ordin bisericesc, școlar sau cultural luate de autoritățile române, care îi afectau în mod direct⁵⁴. Și în interiorul Bisericii unite planurile de acest fel au fost formulate cu pasiune în epocă, ceea ce a făcut să se deschidă un orizont larg proiecțiilor referitoare la rolul și locul dezirabil greco-catolicismului în cadrul statului român postbelic⁵⁵.

Deceniul trei al secolului trecut a reprezentat nu numai perioada acomodării noilor grupuri etno-confesionale la noul ambient politic, cultural, societal în care au fost incluse după 1918, ci și răstimpul în care au fost elaborate cele mai importante acte legislative, care le-au normat activitatea. Constituind o piatră de încercare pentru mediul politic și pentru societatea

⁴⁹ *Biserica noastră și cultele minoritare*, p. 8-9.

⁵⁰ Făcând parte din delegația mandatată de către Consiliul Dirigent să prezinte la București rezoluția Adunării de la Alba Iulia, Iuliu Hossu a declarat în fața personalităților politice de la sud de Carpați, la dineul festiv dat în cinstea oaspeților ardeleni, că Bucureștiul reprezintă „Ierusalimul aspirațiilor noastre politice și sufletești”: *Credința noastră este viața noastră. Memoriile cardinalului dr. Iuliu Hossu*, ediție îngrijită de Pr. Silviu Augustin Prunduș OSBM, Casa de Editură „Viața Creștină”, Cluj-Napoca, 2003, p. 109. Semnificațiile acestei afirmații, la Ioan-Marius Bucur, *Din istoria Bisericii greco-catolice române (1918-1953)*, Ed. Accent, Cluj-Napoca, 2003, pp. 30-31.

⁵¹ Sándor Biró, *op. cit.*, p. 464; Mózes Nóda, *The Historical, Political and Ecclesiastical Background of the 1927 Concordat between the Vatican and Romania*, în „Journal for the Study of Religions and Ideologies”, vol. 9, nr. 27 (Winter 2010), p. 289.

⁵² George Enache, *Ortodoxie și putere în România contemporană. Studii și eseuri*, Ed. Nemira, București, 2005, p. 459.

⁵³ Valentin Buda Niga, *Integrarea cultelor religioase în România Mare (1918-1928)*, în „Istorie și conștiință. Profesorului Ion Agrigoroaiei la a 65-a aniversare”, Ed. Universității „Alexandru-Ioan Cuza”, Iași, f.a., pp. 226-227.

⁵⁴ Z. Străjanu, *op. cit.*, p. 838.

⁵⁵ „Cultura Creștină”, VIII, nr. 1-2/1919, p. 3.

românească în general, Constituția din 1923 a reprezentat pentru Biserica ortodoxă și pentru cea greco-catolică prima experiență notabilă de ancorare în legislativul românesc după 1918. Sentimentul că ambele Biserici au ieșit victorioase din acel test nu a dăinuit mult. Biserica ortodoxă nu a ezitat să exploateze la maximum beneficiile pe care legăturile strânse cu statul și identificarea ei cu națiunea română i le puteau aduce, câtă vreme Biserica greco-catolică a căutat să-și accelereze cât mai mult posibil dezvoltarea instituțională și să-și prezerve patrimoniul identitar, în ciuda faptului că relația concurențială cu Biserica dominantă o plasa într-o poziție de evident dezavantaj.

Dacă articolul 22 din Constituție a trasat cadrul general de funcționare a confesiunilor în România, insistând asupra organizării unitare a Bisericii ortodoxe, ultimul alineat al aceluiași pont anunța faptul că „raporturile dintre diferitele culte și stat se vor stabili prin lege”⁵⁶. Necesitatea elaborării unei legislații speciale care să reglementeze în detaliu relațiile dintre diferitele culte și stat a fost susținută insistent de către liderii religioși ai tuturor confesiunilor, încă de la începutul funcționării lor în interiorul Regatului român. Dreptul la organizare autonomă, la adăpost de orice ingerință a statului, a reprezentat, după cum am văzut, una din revendicările de căpătâi de după 1918. Și pentru statul român situația era una inedită, dat fiindcă până înainte de război ortodoxia a fost singura confesiune care se bucura de recunoașterea și protecția sa, în vreme ce celorlalte culte li se admitea libertatea de funcționare în măsura în care respectau legislația privitoare la siguranța statului și la morala publică⁵⁷.

Până la Primul Război Mondial comunitățile catolice din vechiul Regat s-au aflat sub protecția politică a reprezentanților diplomați ai Vienei la București⁵⁸. Prima tentativă de reglementare a raporturilor cultului catolic cu autoritățile române poate fi identificată în activitatea comisiei centrale de la Focșani, mandatată să lucreze la unificarea legislativă a celor două Principate române, unite prin dubla alegere a lui Alexandru Ioan Cuza, și să elaboreze legi comune pentru noul stat⁵⁹. La articolul 19 al proiectului de Constituție elaborat cu acel prilej se menționa faptul că „o altă lege va reglementa pozițiunea în Principatele unite a Bisericii catolice și a celorlalte culte creștine recunoscute, naționalizarea clerului acestor religii și neatârarea lor de orice protecțiune străină”⁶⁰. Constituția adoptată șapte ani mai târziu conținea doar aprecieri generale la adresa cultelor existente în stat, cu excepția ortodoxiei pe care o definea „religiunea dominantă a statului român”, asigurându-i independența ierarhică față de orice autoritate ecleziastică din afara granițelor statului, organizarea sinodală și o lege specială de alegere a ierarhilor săi. Până la finalul războiului, legislația civilă românească referitoare la cultul catolic a marcat un singur moment esențial. Este vorba despre deja pomenitul proiect al tratatului de pace cu Puterile Centrale, care conținea o prevedere prin care statul român se obliga să recunoască Bisericii catolice statutul de persoană juridică, cu toate consecințele care decurgeau din acest fapt⁶¹.

În Regatul Sfântului Ștefan, Biserica catolică a făcut parte din categoria confesiunilor recepte ale statului maghiar, care în ciuda proclamării egalității confesionale prin articolul de lege XX din 1848, a continuat să fie una din denominațiunile de care statul se îngrija în mod

⁵⁶ *Constituțiunea, promulgată cu decretul regal no. 1360 din 28 martie 1923. Publicată în Monitorul Oficial no. 282 din 29 martie 1923*, Imprimeria Statului, București, 1926, p. 7.

⁵⁷ Ioan G. Savin, *Problema cultelor în România*, Tipografia ziarului „Universul”, București, 1937, p. 3.

⁵⁸ Vezi Petre Gârboviceanu, *Biserica ortodoxă și cultele străine din Regatul român*, Institutul de arte grafice „Carol Göbl”, București, 1904, *passim*.; Hans-Christian Maner, *op. cit.*, pp. 48-49.

⁵⁹ Artur Gorovei, *Primul proiect de Constituție întocmit de Comisiunea centrală din 1859*, Tipografia Josef Bendit, Folticeni, 1914, p. 13.

⁶⁰ *Ibidem*; Olivier Gillet, *op. cit.*, p. 350; Ion Mateiu, *Dreptul bisericesc de stat în România întregită. Regimul general al cultelor*, Tipografia cărților bisericești, București, 1926, p. 24.

⁶¹ Raymond Netzhammer, *op. cit.*, vol. I., pp. 765-796; vol. II, pp. 1493-1500.

special, cu atât mai mult cu cât reprezenta confesiunea profesată de Curtea imperială⁶². Lipsa unei Constituții propriu-zise în Ungaria a făcut ca și în domeniul confesional reglementările să se facă prin intermediul articolelor de lege. Pe lângă deja menționatul articol XX din 1848, adoptat sub presiunea evenimentelor revoluționare din acel an, dispoziții referitoare la confesiuni mai conțineau următoarele articole: XLVIII din 1868, referitor la modalitățile de separare/divorț în cazul familiilor mixte confesional; LIII din 1868, referitor la religia copiilor rezultați din căsătoriile mixte confesional; XXXI și XXXIII din 1894, referitoare la obligativitatea înregistrării civile a căsătoriilor; XLII din 1895, care acorda recunoașterea oficială cultului mozaic și lăsa posibilitatea cetățenilor maghiari de a se declara aconfesionali; XIII din 1909, referitor la angajamentul statului de a asigura minimum de venituri pentru fiecare categorie de slujbaş al Bisericii⁶³. Poziția specială a Bisericii catolice în Monarhia dunăreană și interesul pe care autoritățile statului, până la cel mai înalt nivel, l-au manifestat, mai vizibil din perioada absolutistă, vizavi de acțiunile desfășurate de Biserică, de pregătirea și selecția personalului ecleziastic sau de potențialul ei de disciplinare socială, s-au tradus în recunoașterea pe seama împăratului de la Viena a dreptului de patronat suprem (*ius supremi patronatus*), prerogativă pe care istoricul de curte al Mariei Terezia, Adam Kollár, o introdusese în ideologia puterii imperiale habsburgice⁶⁴. După cum am punctat deja, cele două Biserici românești din Transilvania s-au aflat în momentul unirii acestei provincii cu România într-o situație juridică relativ similară, cu toate că din perspectiva numărului aderenților Biserica ortodoxă se situa într-un ușor avantaj, realitate care, adăugată la compoziția majoritar ortodoxă a vechiului Regat român, făcea ca tabloul confesional al României Mari să aibă în alcătuirea sa un procent de aproximativ 70% de cetățeni de confesiune ortodoxă⁶⁵.

Reglementarea raporturilor dintre statul român și diferitele culte funcționale în interiorul său a intrat după 1918 într-o logică politică și confesională bine definită. Punctul central al acestui comportament legislativ consta în prioritizarea intereselor Bisericii ortodoxe, prin conferirea celui mai înalt grad ierarhic uzitat în Orientul creștin și prin elaborarea unui cadru normativ unitar de organizare și funcționare a ei⁶⁶. Primul obiectiv poate fi înțeles atât ca împlinirea unui așteptat deziderat, cât și în legătură cu evenimentele politice petrecute în epocă care au afectat alte două centre-simbol ale ortodoxiei răsăritene: Moscova și Constantinopolul. În primul caz, pe măsură ce adversarii intoleranței regim bolșevic erau lichidați, noii conducători au inaugurat o politică antireligioasă și antibisericească sistematică, urmărind decredibilizarea Bisericii ruse și transformarea ei într-un instrument de dominare, la dispoziția lor⁶⁷. Acuzațiile de susținere a Armatei Albe, proțariste, și de instigare la propagandă antibolșevică; inserarea în rândul ierarhiei a unor persoane obediente noului regim, în paralel cu arestările și deportările unor slujitori ai altarelor deveniți incomozi; confiscarea proprietăților bisericesti și distrugerea lăcașelor de cult – toate acestea indicau fără urmă de tăgadă faptul că Biserica ortodoxă rusă era victima unei cumplite crize, care îi tulbura puternic nu numai viața internă,

⁶² László Leslie, *Church and State in Hungary 1919-1945*, Metem, Budapest, 2004, p. 16.

⁶³ O prezentare detaliată a legislației civile din Ungaria referitoare la Biserica catolică, la *ibidem*, pp. 16-69.

⁶⁴ Jean Béranger, *Istoria Imperiului Habsburgilor 1273-1918*, traducere de Nicolae Baltă, Ed. Teora, București, 2000, p. 477; László Katus, *Il cattolicesimo nei secoli XVIII e XIX: giuseppinismo, liberalismo e rinnovamento cattolico*, în Adriano Caprioli, Luciano Vaccaro (a cura di), „Storia religiosa dell’Ungheria”, Fondazione Ambrosiana Paolo VI, Gazzada, 1992, p. 235.

⁶⁵ Elemér Illyés, *op. cit.*, p. 34; Sabin Manuilă, *Recensământul general al populației României din 29 decembrie 1930. Volumul II: neam, limbă maternă, religie*, Tipărit la Monitorul Oficial, Imprimeria Națională, București, 1938, p. XXIV.

⁶⁶ Alexandru Lapedatu, *Amintiri*, prefață, ediție îngrijită, note și comentarii de Ioan Oprea, Ed. Albastră, Cluj-Napoca, 1998, p. 204.

⁶⁷ Albert M. Ammann, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi. Con tre carte geografiche*, Unione tipografico editrice torinese, Torino, 1948, pp. 523-547.

ci și misiunea pe care o asumase în lumea ortodoxă în general, încă de la fondarea patriarhatului, în secolul al XVI-lea⁶⁸. În cel de-al doilea caz, cu toate că tratatul de la Lausanne afirma statutul internațional al patriarhiei ecumenice, Turciei impunându-i-se să garanteze respectul și deplina protecție a persoanei care ocupa înalta demnitate bisericească, guvernul Junilor turci a continuat să-și manifeste nemulțumirea față de prezența pe teritoriul său național a unei persoane pe care o considera străină de interesele statului, situație care a generat numeroase divergențe în epocă, soldate cu amenințări și expulzări, ceea ce a creat o situație de instabilitate pentru scaunul patriarhal constantinopolitan⁶⁹. În acest context internațional tulbure, din care nu a lipsit o anumită relație concurențială cu alte ramuri ale ortodoxiei din zonă (în special cu cea sârbă)⁷⁰, proiectul înființării patriarhatului român a prins rădăcini puternice în societatea românească la începutul anilor 20 ai veacului trecut, fiind asumat de către elita politică românească ca o prioritate de prim rang⁷¹. Adoptarea la scurtă distanță în timp, după lungi tratative, a legii și a statutului de organizare a Bisericii ortodoxe a avut rolul de a unifica, pe baza principiilor cuprinse în Statutul organic șagunian, cele patru regimuri diferite după care ortodoxia românească a funcționat în provinciile care au ajuns să compună România Mare⁷².

Dintre toate actele cu putere legislativă emenate în anii postbelici, cel care a produs cele mai adânci falii în societatea românească a fost *de departe Concordatul*⁷³. Dacă înainte de război clasa politică românească nu avea inclusă pe lista priorităților încheierea un acord de acest fel⁷⁴, după acel moment a devenit evident că stabilirea unui asemenea tratat între cele două părți nu mai putea fi mult timp amânată. Semnele schimbării erau evidente. În primul rând, cele de ordin demografic, numărul cetățenilor români de confesiune catolică apropiindu-se de 3.000.000, marea lor majoritate reprezentând o parte a „zestrei” pe care provinciile care și-au declarat unirea cu Regatul român au transferat-o în interiorul noului stat⁷⁵. În al doilea rând, rețeaua instituțională a Bisericii catolice a cunoscut o diversificare semnificativă generată de aceeași redimensionare a frontierelor statului român, care ajunsese astfel în situația de a găzdui pe teritoriul său reședința a nu mai puțin de 10 dieceze catolice (6 de rit latin și 4 de rit grec), fără a mai pune la socoteală prelungirile diferitelor autorități ierarhice asupra unor spații și comunități atribuite noii României. Unirea Bucovinei cu România a atașat la aceasta din urmă un teritoriu încadrat până la acea dată în ierarhia ecleziastică a Austriei, iar unirea Transilvaniei și a Banatului a transpus în România o rețea instituțională care fusese până în acel moment parte componentă a sistemului ecleziastic al Bisericii catolice din Ungaria⁷⁶. Dar nevoia de a da coerență arhitecturii instituționale a Bisericii catolice din România era doar unul din motivele care impuneau încheierea unui Concordat între România și Sfântul Scaun. Era evidentă necesitatea de a stabili coordonatele raporturilor dintre instituțiile ecleziale și autoritatea statului, baza le-

⁶⁸ Adriano Rocucci, *Impero e ortodossia nel mondo russo*, în Adriano Rocucci (a cura di), „Chiese e culture nell'Est europeo. Prospettive di dialogo”, Edizioni Paoline, Milano, 2007, pp. 414-117.

⁶⁹ Roberto Morozzo della Rocca, *Le Chiese ortodosse. Una storia contemporanea*, Edizioni Studium, Roma, 1997, p. 35. Reacțiile acestei situații în mediul românesc, la Antomie Plămădeală, *Contribuții istorice privind perioada 1918-1939*. Elie Miron Cristea. Documente, însemnări și corespondențe, f.e., Sibiu, 1987, pp. 366-368; „Unirea”, XXXV, nr. 6/1925, p. 1-2.

⁷⁰ Roberto Morozzo della Rocca, *op. cit.*, pp. 88-89.

⁷¹ Hans-Christian Maner, *op. cit.*, pp. 198-199.

⁷² Zezi pe larg la *Ibidem*, pp. 199-204; Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii ortodoxe române, vol. 3 (secolele XIX și XX)*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii ortodoxe române, București, 1994, pp. 410-413.

⁷³ O prezentare succintă a dezbaterilor din jurul Concordatului, din perspectiva identității naționale a românilor, la Cesare Alzati, Laura Evola, *op. cit.*, pp. 650-652.

⁷⁴ Ofelia Miloș, *Relațiile statului român cu Sfântul Scaun în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, Ed. Expert, București, 2010, pp. 133-159.

⁷⁵ Charles Upson Clark, *op. cit.*, p. 439.

⁷⁶ Amedeo Giannini, *I Concordati postbelici*, vol. II, Società editrice „Vita e pensiero”, Milano, 1936, p. 13.

gală a funcționării Bisericii, chestiunile legate de patrimoniu, reglementarea problemelor școlilor confesionale, limitele demarcaționale ale controlului civil asupra activității ecleziastice etc.

La finalul acestei scurte prezentări privind consecințele în plan confesional ale unirii Transilvaniei cu România, putem reține faptul că în noul context confesional, mult mai diversificat după 1918, se impunea nevoia unei duble adaptări: în primul rând, a statului român la realitățile pluriconfesionale din interiorul său, strâns legate încă nu numai de vechiul orizont religios în care funcționaseră decenii sau veacuri la rând, ci și de tradițiile și legile care le normaseră activitatea în acest răstimp; în al doilea rând, a confesiunilor la noul context politic, cultural și religios al statului român, în care ortodoxia, nu numai că deținea o reprezentativitate numerică net superioară oricărei alte confesiuni, dar fusese obișnuită să fie beneficiara expresă a unui tratament distinct, privilegiat din partea statului.

Lucian Turcu

Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

e-mail: luciand.turcu@yahoo.com