

## Biserică – societate – națiune – stat în România interbelică

### I. Explorări în orizont liberal

Lect. Dr. George ENACHE

În „«Scrisoarea enciclică a bisericii, una, sfântă, sobornicească și apostolică» (scrisoare semnată de patru patriarhi și 29 episcopi răsăriteni și conținând un răspuns la scrisoarea Papei Pius IX *Littere ad Orientales*) stă scris că «păstrarea dogmei și curăția rânduielii n-au fost date în paza unei ierarhii oarecare, ci în paza întregului cler și popor bisericesc, strâns unit în dragoste» care, fiind însuși *trupul bisericii*, sub călăuzirea Duhului Sfânt, nu poate greși [...] Când, însă, o parte a totului se organizează singură în vederea unui scop, acea parte suferă, *uneori*, transformări – fiecare ins din noua grupare nu mai este *fiecare*, ci este așa cum îl hotărăște *structura comunității de destin*, gruparea din care face de-acum parte. Și când noua comunitate cultivă o concepție despre lume opusă creștinismului și activează în sensul ei, conflictul este deschis. O examinare, deci, a noilor poziții, devine necesară<sup>1</sup>. Cu aceste cuvinte își deschidea Gheorghe Racoveanu conferința intitulată *Mișcarea Legionară și Biserica*, susținută pe 15 martie 1943, la trei ani de la moartea maestrului său Nae Ionescu, în fața grupului legionar internat în lagărul Buchenwald. Ele erau menite să sublinieze că titlul conferinței nu indică o obișnuință de limbaj, ci un raport real dintre doi termeni, care impune, pentru înțelegerea corectă a acestuia, cunoașterea deopotrivă a părerii Bisericii și a Mișcării Legionare. Este un gen de abordare care va orienta și discursul nostru în cele ce urmează, numai că vom introduce în discuție un număr mai mare de termeni, anume cei de „biserică”, „societate”, „națiune”, „stat”. Fiecare dintre aceste noțiuni circumscrie o anumită realitate socială care, deși strâns legată de celelalte, are un profil specific care nu poate fi neglijat.

Istoricii au subliniat adesea eforturile de unificare și centralizare ale statului român interbelic, fapt firesc de altfel, date fiind condițiile în care s-a născut România Mare. În anii comunismului național această unificare a fost privită ca un act pur exterior, administrativ, venit numai să consfințească o realitate deja pre-

<sup>1</sup> George Racoveanu, *Mișcarea Legionară și Biserica*, București, 2002, p. 17.

existentă, anume existența națiunii române, mereu identică cu sine și păstrătoare a unei înalte conștiințe naționale încă de la apariția sa în istorie. Ori, gândirea interbelică era mult mai nuanțată. Evident, obiectul principal al reflecției elitelor românești din epocă era „națiunea”, pentru a cărei propășire fusese creat însuși statul, România Mare, un stat văzut în termenii lui Mihail Kogălniceanu: „cheia de boltă fără de care întreg edificiul național s-ar prăbuși”. Noua construcție statală urma să fie, în mod obligatoriu, spațiul și principalul instrument de dezvoltare al națiunii române, în sfârșit reunite în cadrul acelorași granițe, însă cadrele instituționale unitare ale acestuia trebuiau să fie dublate de o acțiune de unificare sufletească a românilor împrăștiți de veacuri în structuri socio-statale diferite. Elitele românești ale vremii erau conștiente că națiunea presupune un permanent proces de „făurire” și că exista ceea ce am putea numi „diversitate malefică”, adică acele elemente de cultură, moravuri, realități sociale etc. care împiedicau o reală „unificare sufletească” a națiunii române, făcând imposibilă generarea unui „sens” care să confere semnificații superioare existenței românești în istorie. De aceea, principala misiune a românului conștient de misiunea „nației” sale era identificarea celui „principiu” unificator, din care națiunea română să crească organic, dezvoltând în chip deplin potențele „neamului”<sup>2</sup>.

Însă, dincolo de această „diversitate malefică”, se manifestă o nouă diversitate, efect al noilor condiții istorice din România Mare. Acum apar sau se dezvoltă noi categorii sau grupuri sociale, cu interese specifice. Această reorganizare în părți autonome a totului (ca să folosim termenii lui Racoveanu) este un aspect cât se poate de real al societății românești interbelice, care a impus, așa cum spune redactorul revistei *Predania*, reexaminări radicale ale noilor poziții, fiecare trebuind să-și afle locul conform „principiului” ordonator.

Lucrările istoricilor români insistă pe stat ca întrupare a „principiului” și unic actant în eforturile de „raționalizare” a societății românești (folosesc acest termen în sensul dezvoltat de Michel Foucault în studiile sale despre putere)<sup>3</sup>, însă „Statul” s-a dovedit adesea „slab”, trebuind să facă față unor noi sau renăscute forme sociale, care își pretindeau la rândul lor locul în raporturile de putere. Perioada interbelică este un timp al marilor dezbateri, al răspunsurilor multiple, într-un cuvânt, stă sub semnul diversității, în care fiecare parte a corpului social își exprimă o atitudine de care celelalte părți trebuie să țină seama. Această diversitate, care constituie esența și farmecul perioadei interbelice, trebuie subliniată în dauna

<sup>2</sup> În epocă se vorbea de necesitatea existenței unui „ideal național permanent” (vezi Dumitru Stăniloae, *Națiune și creștinism*, ediție, text stabilit, studiu introductiv și note de Constantin Schifirneț, Editura Elion, București, 2003, p. 101).

<sup>3</sup> Vezi Michel Foucault, *Lumea e un mare azil. Studii despre putere*, traducere de Bogdan Ghiu și Raluca Arsene, Editura Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2005, *passim*.

viziunilor care consideră instituția statului drept supremul arbitru al unei societăți amorfe și lipsite de personalitate. Statul are monopolul forței, dar puterea (în sensul pe care i-l dă Foucault) se împarte, sau se dorește a fi împărțită, între mai multe centre de putere. Că acestea vor căuta să se orienteze după același sens și vor încerca să colaboreze spre realizarea unor scopuri comune nu înseamnă deloc că aceste centre sunt dispuse să renunțe la unele din prerogativele lor în favoarea celorlalte, frământările fiind în acest sens deosebit de mari.

În analizele sale asupra relațiilor de putere din epoca modernă, Michel Foucault a subliniat existența, alături de stat, ca formă politică a unei puteri centralizate și centralizatoare, a unor tehnici de putere îndreptate spre indivizi și menite a-i dirija într-un mod continuu și permanent. Această putere a fost numită de autorul francez „pastorat”<sup>4</sup>. Statul, dincolo de dimensiunea represivă și punerea în „nișe” a indivizilor, a căutat să dezvolte tehnici de motivare a oamenilor care să mărească implicit productivitatea, pe toate planurile, a societății, tehnici care, adresându-se individului, contribuie, prin acțiunea lor permanentă, în mod aparent paradoxal, la creșterea coerenței sociale, devenind raporturi de putere. Foucault subliniază în studiile sale rolul jucat în acest sens de religia creștină, datorită imaginii cultivate de aceasta, anume cea a păstorului și a turmei sale. Deși „rațiunea de stat” și „poliția” vor deveni expresiile moderne ale „spiritului pastoral”, religia va juca în continuare un rol deloc neglijabil în câmpul tehnicilor de creștere a puterii și de motivare a indivizilor, statul trebuind să țină seama de ea. În eforturile de „raționalizare” ale societății românești interbelice, toate centrele de autoritate vor acorda religiei un rol major în dezbaterile lor, divergențele apărând în ceea ce privește natura acestui rol și gradul de implicare al cultelor religioase în viața politico-socială. Remarcabila renaștere a sentimentului religios în România interbelică a oferit un motiv în plus pentru luarea în considerare a religiei ca factor de putere, dar a și pus în mod serios sub semnul întrebării acele abordări care porneau de pe poziții politice sau naționaliste, răsturnând perspectiva, prin discutarea chestiunilor naționale, politice și sociale prin prisma religiosului.

Punctele de pornire diferite în abordarea problemelor religioase, diversitatea punctelor de vedere lasă loc cu mare greutate identificării unor direcții ferme și fără echivoc în ceea ce privește rolul religiei și al cultelor în viața socială și națională a României Mari. Se poate constata adesea o mare discrepanță între tendințele discursive și realitățile concrete. În același timp, păreri exprimate în numele unor instituții sunt concurate de opiniile unor individualități de marcă, care devin ei înșiși veritabile centre de autoritate. Aceste mozaic este și mai complex dacă ținem seama de faptul că personalități precum Nicolae Iorga, Nichifor Crainic sau

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 45.

*Biserică – societate – națiune – stat în România interbelică*

Nae Ionescu au jucat roluri sociale multiple, pe plan politic, social sau bisericesc, fiind greu încadrabili în vreo grupare, mai ales că există cazuri (al lui Nicolae Iorga, cel mai notoriu) când opiniile și atitudinile s-au modificat în funcție de rolul social jucat.

Subliniind diversitatea acestor căutări în ceea ce privește rolul și rostul religiei, se pot totuși decela anumite tendințe, pe care le-am putea numi „ideologice”, care depășesc nivelul simplei reflecții, devenind adevărate proiecte de valorificare în beneficiul societății a religiei și a cultelor. Acestea se înscriu în cadrele marii acțiuni de identificare a unui „principiu” unificator, menit să vitalizeze întreaga viață națională românească, aspect deja subliniat mai sus. Istoricii au subliniat această „politizare” a religiei, uitând însă să marcheze acele elemente care arată dinamica proprie a religiei și a cultelor din România interbelică, fapt care a sugerat că aceste culte erau „dinamizate” exclusiv de instituțiile de stat sau de diverse elite sociale. În mod special Biserica Ortodoxă, cu statut de biserică dominantă în statul român interbelic, asupra căreia vom insista mai mult în prezentul studiu, a fost considerată „învechită”, „osificată”, incapabilă să contribuie la dezvoltarea în sens modern a societății românești. Este un tip de discurs care a fost luat ca atare de istoricii de mai târziu, deși discursul era exagerat în mod intenționat, în numele unei exigențe crescute. În opinia noastră, principala misiune a oricărei Biserici este cea spirituală, celelalte „misiuni” având un caracter istoric și circumstanțial. Din această perspectivă sunt suficiente elemente care arată vitalitatea Bisericii Ortodoxe Române în perioada interbelică, o vitalitate venită deopotrivă din straturile „populare”, dar și din cele ale ierarhiei, care începe să justifice rolul contemporan al Bisericii nu numai prin importanța istorică sau națională, ci, în primul rând, prin valoarea spirituală a învățaturii creștine. În același timp, se produce un fenomen asupra căruia nu s-a insistat în mod suficient: anume, evoluția atitudinii elitelor intelectuale laice față de religie și biserică. Chiar dacă și în perioada interbelică religia e privită, în majoritatea cazurilor, prin perspectiva politicului sau naționalului, există suficiente cazuri de intelectuali care, pornind de la asemenea perspective, descoperă în cele din urmă valorile „în sine” ale religiei, acest lucru mergând uneori până la asumarea unei depline vieți spirituale, prin intrarea în monahism. Această „închidere a cercului” reprezintă unul din cele mai fascinante aspecte ale vieții intelectuale a României interbelice, manifestarea cea mai vizibilă a „renașterii religioase” din epocă, asupra căreia vom insista în cele ce urmează, înainte de a vorbi de aspectele „politice” care au afectat viața de atunci a cultelor religioase.

**Renașterea religioasă din România interbelică**

Fără îndoială, societatea românească interbelică cunoaște o renaștere a sentimentului religios, sub forma credinței în realitatea mântuitoare a lui Dumnezeu,

punând în umbră abordările, să le spunem utilitariste, care văd în religie exclusiv o formă de exprimare a identității naționale sau a solidarității sociale, un factor geopolitic sau cultural. Fenomenul este cu atât mai interesant, cu cât el se manifestă în toate structurile societății, deopotrivă în rândul elitelor, dar și în cel al categoriilor subalterne, exprimând particularitățile socio-culturale ale populației României din perioada interbelică.

În primul rând este vorba de „trezirea” pe care o cunoaște țărănimea, cea mai importantă categorie socială a României și care, prin ponderea ei covârșitoare, pare să se substituie neamului românesc ca întreg. Introducerea votului universal și marea reformă agrară care a avut loc după Primul Război Mondial a permis țăranilor să se exprime ca cetățeni cu drepturi depline, însă manifestându-se în cadre de gândire tradiționale. Aproape un secol de „modernizare”, de „alinare” la modelele de muncă și de gândire de tip occidental, nu putuse să alunge un tip de mentalitate care funcționa fără greș din timpuri imemorabile, dar nici nu-i permisese să se exprime la toate nivelele culturale, fiind considerat în rândul elitelor un tip de gândire primitiv și depășit în fața tendințelor moderniste. În perioada interbelică, departe de a se „civiliza” (în sensul de a adopta modul de gândire „burghez”), țărănimea română își poate exprima în chip plinar propriul mod de a gândi, a cărui principală dimensiune este cea religioasă, influențând chiar comportamentul elitelor<sup>5</sup>.

Elitele românești, deplin racordate la spiritul european al veacului, au simțit și au asimilat rapid noile direcții ale acestuia. Istoricii au subliniat în repetate rânduri profunde schimbări produse de Primul Război Mondial în sensibilitatea europeană. Încrederea în rațiune și în mitul progresului lasă loc unui sentiment complex de neliniște în fața necunoscutului existenței, a factorului irațional, a credinței că există un „dincolo” inefabil, la care se poate ajunge pe alte căi decât pe cele ale logicii matematice. Nu întâmplător, termenul central al marilor dezbateri culturale este cel de „spiritualitate”, noțiune care are însă multiple înțelesuri, fapt generator de confuzii. Este meritul lui Mircea Vulcănescu de a fi sistematizat gama de accepțiuni pe care acest concept le suportă, oferind prin aceasta și o paletă a diverselor tendințe culturale din România interbelică. Demersul său este similar cu cel al altor autori interbelici, prin efortul de ordonare a hățișului ideatic și de stabilire pe baze ferme a principiilor întemeietoare ale culturii. Vulcănescu inițiază, de fapt, un veritabil dicționar al noțiunilor celor mai folosite în orizontul cultural al epocii, importanța acestui demers fiind bine subliniată de autor: „fiecare epocă are anumii termeni care par a stârni un interes superior altora. Evidențierea valorii de circulație a acestor termeni și a sensurilor lor ajută la fixarea fizionomiei

---

<sup>5</sup> Vezi George Enache, *Ortodoxie și putere politică în România contemporană*, București, 2005, p. 506-534.

spirituale a epocii. Precizând sensul ideilor principale ale vremii și determinând valoarea lor de circulație, dicționarul mai poate servi de îndreptar gândului celor mai tineri, care vor să se orienteze exact față de problemele pe care le găsesc deschise de înaintașii lor”.

În ceea ce privește noțiunea de „spiritualitate”, Vulcănescu i-a identificat trei semnificații majore: viață interioară, viață culturală și viață duhovnicească.

Primul sens pune accentul pe trăirea intensă a clipei, presupune entuziasm, frământare, pasiune. E cultivat de omul căruia îi plac trăirile puternice, sentimentele extreme, care se simte bine numai atunci când sufletul său tresaltă și refuză limitările. Este evidentă în acest caz dimensiunea psihologizantă a ideii de spiritualitate.

A doua accepție privește trăirea orientată axiologic, pentru un ideal, primând dimensiunea raționalistă. Modul în care poate fi trăită această spiritualitate este multiplu, după cum multiple sunt modelele culturale care pot fi urmate. În perioada sa Mircea Vulcănescu identifica trei tipare ca fiind mai răspândite: umanismul, naționalismul integral și marxismul.

În sfârșit, în al treilea sens, spiritualitatea înseamnă: „viață veșnică, trăire în universalitatea absolută, în Duhul Sfânt; asceză și viață mistică”. „Caracterul interior și cel realist apropie acest sens al spiritualității de cel dintâi, de care îl desparte caracterul eteronom al trăirii, omul duhovnicesc nefiindu-și niciodată, sieși, lege și măsură, spune Vulcănescu. Caracterul transcendent al temeiului acestei trăiri și chipul suprafiresc în care această transcendență ia cuprindere în viața sufletească a omului duhovnicesc despart acest sens de cel de-al doilea”<sup>6</sup>.

Diversitatea modului în care este înțeleasă noțiunea de „spiritualitate” este relevată de ancheta întreprinsă de Petru Comarnescu în revista „Țiparnița literară” în 1928<sup>7</sup>. La întrebarea dacă există sau nu o „nouă spiritualitate” au răspuns Nicolae Iorga, C. Rădulescu-Motru, Octavian Goga, Eugen Lovinescu, Lucian Blaga, Nichifor Crainic, Radu Dragnea, Șerban Cioculescu, Sandu Tudor, Ionel Jianu, Mircea Vulcănescu, Mircea Eliade, Mihai Sebastian, Mihai Polihroniade. Răspunsurile sunt uluitoare de diverse și vom încerca o sinteză a lor, ținând cont că în discuție sunt de fapt trei termeni care adesea se confundă, anume „spiritualita-

<sup>6</sup> Mircea Vulcănescu, „Spiritualitate”, în *Criterion – revistă de arte, litere și filosofie*, anul 1, nr. 2, 1 noiembrie 1934, p. 3-4. Articolul a fost inclus în monumentală culegere a lui Iordan Chimet, *Dreptul la memorie*, Cluj-Napoca, vol. 1-3, 1993, vol. 4, 1993. Aceasta cuprinde, clasate tematic, cele mai reprezentative texte referitoare la identitatea culturală românească. Fiindcă multe din textele utilizate în acest studiu se regăsesc în frumoasa realizare a lui Chimet, în continuare, pentru mai multă ușurință, voi face trimitere, dacă este cazul, la aceste volume. Revenind la studiul lui Vulcănescu, îl invocăm aici pentru că îl considerăm cea mai completă și comprehensibilă abordare a problemei „spiritualității” interbelice.

<sup>7</sup> *Anchetă: Noua spiritualitate*, în *Ibidem*, p. 374-392.

te”, „mistică” (cu sens de trăire și cunoaștere suprarățională) și ortodoxie. Având în vedere distincțiile lui Mircea Vulcănescu, putem spune că primul aspect, cel de trăire intensă a clipei, de elan vital, este prezent deopotrivă la cei care cred, cât și la cei care neagă noua spiritualitate. Se recunoaște un sentiment de vitalism în cadrul societății românești, de a trăi în absolut, însă acesta nu s-a concretizat în formule culturale bine stabilite. „Optimiștii” așteaptă ca acest lucru să se întâmple, în timp ce „pesimiștii” îl neagă categoric. Ceea ce se vorbește că ar fi mistică, spiritualism, nu este altceva decât iraționalitate, nebunie, decădere, fugă de raționalitatea ce conferă demnitate persoanei umane. O astfel de atitudine adoptă cei care sunt admiratori ai culturii greco-romane, Renașterii și Clasicismului, cum ar fi C. Rădulescu-Motru, care face o critică a conceptului de „mistică”<sup>8</sup>, Pompiliu Constantinescu<sup>9</sup>, Șerban Cioculescu<sup>10</sup>, Mihail Ralea<sup>11</sup>, Petru Comarnescu<sup>12</sup>. Clasicismul înseamnă cultură, echilibru, lumină, este însuși spiritul european opus iraționalului și spiritului întunecat. În loc de eroi wagnerieni este nevoie în societatea românească de oameni echilibrați, capabili să construiască lucruri durabile. Petru Comarnescu spune: „Stilul ce începem să căpătăm cere tocmai un acord între cultură și politică. Cultura neo-clasică, înțelegând realitatea umană și bucurându-se de ea, va aduce echilibru între prezent și trecut, va crea și consolida tot național, aducând poate respectul principiilor [...] și cine știe? Metode loiale și nobile în locul celor de astăzi, înjosoare pentru un popor [...] Trebuie să activăm. Destulă impasibilitate asiatică. Suntem europeni și oameni ai veacului. Să deschidem ochii și să așteptăm. Să vedem că suntem într-un veac de frământare în care se deschide o generală renaștere neo-clasică. Să nu mai fim copii alintați care cred că al lor este viitorul, ci luptători, care știu că trebuie să lupte și să învingă oricum [...] Activitatea unui european, claritatea unui latin, complexitatea unui cetățean al secolului al douăzecilea nu se exclud decât în mințile ignare, alintate sau încăpățânate [...] Avem nevoie, aici pe pământ, de organizare, nu numai de pregătire pentru viața de apoi”<sup>13</sup>.

De altfel, spiritul românesc, de sorginte latină, este complet lipsit, în viziunea lui Pompiliu Constantinescu, de tentații mistice sau elanuri vitale. Stabilind

<sup>8</sup> *Anchetă: Noua spiritualitate. C. Rădulescu-Motru*, în Iordan Chimet (ed.), *op.cit.*, vol. IV, p. 382; C. Rădulescu-Motru, *Sufletul mistic*, în *Ibidem*, p. 283-297.

<sup>9</sup> Pompiliu Constantinescu, *Misticism și ortodoxism literar*, în *ibidem*, p. 310-317; Idem, *Reflexii polemice*, în *Ibidem*, p. 522-527.

<sup>10</sup> *Anchetă: Noua spiritualitate. Șerban Cioculescu*, în *Ibidem*, p. 387; Șerban Cioculescu, *Un „Itinerariu spiritual”*, în *Ibidem*, p. 500-504.

<sup>11</sup> Mihail Ralea, *Misticism*, în *Ibidem*, p. 326-333.

<sup>12</sup> Petru Comarnescu, *Ideile veacului și spiritualitatea*, în *Ibidem*, p. 399-412.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 409.

legături directe cu marele mister, misticismul este un instinct superior, anterior vieții cerebrale, iar experiența istorică infirmă existența acestuia la poporul nostru. Chiar și ortodoxia a fost trăită ca un principiu de politică națională, care nu a afectat, precum în cazul rusesc, spiritul poporului<sup>14</sup>.

„Raționaliștilor” li se opuneau cei care puneau în centrul concepției despre cultură noțiuni precum „iraționalul”, „vitalitatea” sau „mistica”. Pentru aceștia, de referință rămân ideile lui Lucian Blaga, privind existența unui fond prelatin, de sorginte tracică, care ar genera un spirit dionisiac în sufletul neamului românesc<sup>15</sup>, spirit care oscilează între menadismul dezlănțuit și orfismul ascetic<sup>16</sup>.

Dintre autorii interbelici, Emil Cioran este cel mai „dionisiac”, oscilând permanent între polii extremi ai acestei spiritualități. În cărțile și articolele sale, Cioran explorează întreaga gamă de modalități care te fac „să-ți simți creierul”: nebunia, insomnia, disperarea, trăirile anarhistului, problema morții, extazul muzical și cel mistic. Spre deosebire de perioada franceză, când toate aceste tendințe vor fi „castrate” într-un scepticism estetizant, în scrierile interbelice ele sunt valorificate într-un proiect care vizează destinul cultural al României. Aceasta trebuie să cunoască o „schimbare la față”, pe fondul asumării unei vieți interioare bogate, respectând criteriul calitativ al trăirii intense a problemelor. Pentru a depăși „pendularea între o amărăciune dizolvantă și o furie optimistă” care a caracterizat „deșertul românesc” secole de-a rândul, este necesară introducerea „absolutului în respirația zilnică a României”. Cioran explorează toți factorii care pot contribui la acest lucru, iar unul dintre ele este domeniul spiritualului și al religiosului<sup>17</sup>. Tocmai din acest motiv el se va manifesta ca un adept entuziast al lui Petreche Lupu, așa cum vedem din articolul *Maglavitul și cealaltă Românie*, în care face unele aprecieri șocante pentru simțul comun: „Am crezut multă vreme că poporul român este cel mai sceptic popor din Europa. [...] În domeniul religios, scepticismul părea a fi mai descurajant. Absența unei religiozități pasionate și mai cu seamă absența intoleranței religioase erau semne întristătoare care revelau un nivel interior foarte scăzut. [...] Nu eram departe să afirm că nici un român nu crede în Dum-

<sup>14</sup> Pompiliu Constantinescu, *Misticism și ortodoxism literar*, în Iordan Chimet (ed.), *op.cit.*, vol. IV, p. 310-311.

<sup>15</sup> Lucian Blaga, *Revolta fondului nostru nelatin*, în *Ibidem*, p. 41-43.

<sup>16</sup> Despre Dionysos, menadism, orfism, vezi Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, tr. de Cezar Baltag, București, 1992, vol.1, p. 286-298; vol. 2, p. 167-192; Jean-Pierre Vernant, *Mit și religie în Grecia antică*, tr. de Mihai Gramatopol, Editura Meridiane, București, 1995.

<sup>17</sup> „Un curent religios este fecund numai întrucât pleacă din religiozitate, dintr-o simțire adâncă. Religia constituie articulația sistematică în al cărei plan teoretic subiectivitatea experienței religioase este obiectivizată cu categorii formale. Simțirea sublimându-se pe un plan abstract devine, printr-un proces de elaborare, comunicabilă și inteligibilă” („Sensul culturii contemporane”, în *Singurătate și destin*, București, 1991, p. 72).



nezeu, dacă Maglavitul nu scotea la suprafață o față nebănuită a țării. [...] Acel cioban nu interesează în sine, el aparținând fie misticii, fie psihiatriei. Ceea ce îmi pare reprobabil în refuzul atâtor negativiști este neînțelegerea scandaloasă pentru fenomenul halucinației. Noi știm toți că Dumnezeu ori există, ori nu există, nu s-a arătat efectiv nimănui niciodată. Din punctul de vedere al vieții interioare, între mine, care n-am văzut niciodată pe Dumnezeu, și Petrache Lupu, care l-a văzut, diferența este așa de mare în dezavantajul meu, încât sufletește ciobanul acela este mai bogat ca mine. [...] Halucinația trădează ce e mai adânc în noi. [...] Îl vezi pe Dumnezeu numai dacă-l ai peste măsură în tine. Halucinația dă expresie unei supreme actualități interioare. [...] Omul normal n-are decât oglinda”<sup>18</sup>.

Deși total în afara cadrelor gândirii ortodoxe, cele scrise de Cioran sugerează trecerea de la manifestările exclusiviste ale unei elite culturale, pentru care spiritualitatea este o modă, la necesitatea armonizării „sufletului” elitelor cu cel al maselor populare și identificarea, în cele din urmă, a celui „principiu vital” care să stea la baza edificării națiunii române. Din acest punct de vedere, fenomenul „Maglavit” devine pretext pentru ample reflecții asupra „sufletului” și a spiritualității românești. Înaintea lui Cioran, Nichifor Crainic și Dumitru Stăniloae, la rândul lor mari admiratori ai fenomenului „Maglavit”, au încercat să-l interpreteze din perspectiva teologiei, dând misticii semnificația ei riguros teologică<sup>19</sup>. Cei doi, alături de care putem cita pe Nae Ionescu<sup>20</sup>, George Racoveanu<sup>21</sup>, Ștefan Bogdan<sup>22</sup>, Romulus Căndea<sup>23</sup>, sau Sandu Tudor<sup>24</sup> sunt printre promotorii dialogului dintre religiozitatea populară și învățătura Sfinților Părinți, dialog al cărui scop era dublu: revelarea, pe de-o parte, a rădăcinilor profund creștine ale culturii populare a românilor și, pe de altă parte, cultivarea unei religiozități mai exigente, care să țină seama de tradiția ortodoxă. E adevărat, unii dintre acești autori s-au aplecat asupra acestor chestiuni pornind nu neapărat de la cele spirituale, ci de la disputele, asupra cărora vom insista mai târziu, privind realizarea unei corelații între profilul etnic și cel religios al poporului român (latin = catolic, ortodox = greco-slav). Însă

<sup>18</sup> *Maglavitul și cealaltă Românie*, în *Ibidem*, p. 285.

<sup>19</sup> Nichifor Crainic a valorificat în cursul său de teologie mistică pe Pseudo-Dionisie Areopagitul, în timp ce părintele Stăniloae, prin cartea sa despre Grigore Palama, relua un moment esențial din istoria isihasmului.

<sup>20</sup> Nae Ionescu, „Ce e Predania?” în *Predania și un Îndreptar ortodox cu, de și despre Nae Ionescu teolog*, antologie de Ioan I. Ică jr., Sibiu, 2001, p. 25-27.

<sup>21</sup> George Racoveanu, *op.cit.*, p. 17-24.

<sup>22</sup> Ștefan Bogdan, „Biserica și viața socială”, în *Biserica și problemele sociale*, București, 1933, p. 31-48.

<sup>23</sup> Romulus Căndea, „Biserica Ortodoxă și tradiția națională”, în *Probleme actuale în Biserica și Stat*, București, 1935, p. 57-79.

<sup>24</sup> George Enache, *op.cit.*, 2005, p. 452-498, 537.

dacă Nae Ionescu, Dumitru Stăniloae sau Nichifor Crainic ar fi citați numai din perspectiva „etnicului”, s-ar opera o limitare nepermisă a gândirii lor, care a operat în mod riguros în sfera teologicului, cu beneficii certe. Ei sunt cei care identifică noțiunea de „tradiție”, văzută adesea din perspectiva folclorică, cu marea tradiție a Bisericii Ortodoxe Universale, fapt care a devenit, în cele din urmă, cheia aparent paradoxală a renașterii vieții religioase din România. Grație unor asemenea personalități, religiosul devenea o categorie autonomă, din perspectiva căruia era legitim să fie puse în discuție domenii precum cultura sau viața socială. Rolul social al Bisericii s-a dovedit una din mizele dezbaterilor interbelice, aspect asupra căruia s-au aplecat numeroase personalități.

### **Rolul și misiunea Bisericii în societatea românească interbelică**

După cum se poate observa din cele prezentate mai sus, religiosul a fost analizat în cultura românească interbelică din numeroase perspective: fie a „sufletului” etnic (dacă sufletul românesc are predispoziții „mistice”), fie a proiectului politic (religia ca formă de augmentare a conștiinței politice), sau prin prisma tradiției și istoriei. Aceste abordări au modelat atitudinea față de cultele religioase existente în România, prin trasarea de posibile direcții de conduită pentru acestea. După cum vom vedea și mai târziu, societatea sau statul solicită cultelor o implicare mai activă în viața socială, într-un demers care, la un moment dat, va deveni clișeu. În acest caleidoscop de perspective asupra religiei și cultelor religioase, există și suficiente abordări care pornesc de la faptul concret al realităților bisericești din România Mare și pun în centrul dezbaterii diversele doctrine religioase, prin prisma cărora sunt judecate problemele sociale, culturale sau politice. Era vorba de o reacție, dar și de un dialog cu restul societății, menit să genereze în cele din urmă o viziune cu caracter general, integrator, privind rolul bisericii în cadrul societății și al statului. Însă, chiar dacă clerici, intelectuali sau oameni politici tindeau (cel puțin formal) spre un scop comun, pentru nuanțarea discuției este foarte necesar să distingem pe cei care gândeau religiosul prin prisma socialului sau politicului de cei care au privit socialul și politicul din perspectiva unei doctrine religioase.

Cum ponderea Bisericii Ortodoxe în cadrul societății românești era incomparabil mai mare decât a celorlalte culte, majoritatea discuțiilor din perioada interbelică privind rolul și rostul religiei și Bisericii în societate s-au referit la aceasta. O Biserică considerată în general vetustă, „anchilozată”, de către elitele moderne românești, trebuia să ofere răspunsuri de pe o poziție proprie, autonomă, unei societăți aflate în plină schimbare. Acest lucru s-a petrecut, cum am sugerat deja, prin raportare la modernitate prin perspectiva „tradiției”. Tradiția Bisericii garantează adevărul mesajului creștin, care este veșnic, oferind însă permanent cele mai potrivite răspunsuri fiecărei generații de credincioși și, în același timp, problemelor sociale.

Una din problemele cele mai importante ale omenirii la începutul secolului XX era dreptatea socială, iar confesiunile creștine au căutat să dea un răspuns propriu acestei chestiuni, diferit de cel oferit în mod curent de gândirea de nuanță socialistă. Creștinismul social, dezvoltat inițial în mediul catolic, reprezintă una din cele mai solide abordări în domeniu, fiind asimilat și adaptat rapid și de reprezentanții Bisericii Ortodoxe Române, care au oferit răspunsuri bine articulate în acest sens. Demni de amintit sunt episcopul Vartolomeu Stănescu<sup>25</sup>, Ștefan Bogdan<sup>26</sup>, N.T. Buzea<sup>27</sup>, Ion Nistor<sup>28</sup>, V.G. Ispir<sup>29</sup>, Dumitru Stăniloae<sup>30</sup>, Teodor M. Popescu<sup>31</sup> și mulți alții. Bunăoară, Ștefan Bogdan era de părere că numai în Biserică se află leacul multor rele din societate. Morala socială creștină este bazată, crede autorul, pe respectarea vieții și a bunului aproapei și, mai presus de orice, pe caritate. Din aceasta rezultă comandamentele: „iubiți-vă unii pe alții, dați din prisosul vostru săracilor, nu doriți ce este al aproapei, iertați celui ce v-a greșit, luați totdeauna cel din urmă loc, dacă ai fost lovit pe obrazul drept, întoarce și fața stângă”<sup>32</sup>. Concluzia autorului este tranșantă: „Totdeauna când din viața socială a popoarelor, din politica Statelor, cuvântul lui Iisus a lipsit în numele «Dumnezeului național», cel mai sălbatec război a fost pornit spre a îmbogăți industria și comerțul unor state”<sup>33</sup>. Există, prin urmare, o injustiție socială în lumea capitalistă, iar criticile aduse de socialism acestuia sunt întemeiate. Dar „nu prin despuieră celui bogat, adică a celui vrednic și muncitor, în favoarea săracului, de cele mai multe ori viciosului sau leneșului [...] se poate ajunge la pacea între oameni [...] Creștinismul nu proclamă egalitatea materială a oamenilor [...] este o singură egalitate: prin virtute. Și această virtute nu poate exista la cei dreپți fără compătimirea săracului”<sup>34</sup>. Această fraternitate a fost numită de N.T. Buzea comunism moral, în opoziție cu comunismul materialist<sup>35</sup>. Comunismul moral este însă rezultatul individualismului psihologic, care în creștinism semnifică „afirmarea personalității

<sup>25</sup> Episcop Vartolomeu Stănescu, *Scurte încercări de creștinism social*, București, 1913, 132 p.; idem, *Femeia ca factor social*, ed. a II-a, Râmnicu Vâlcea, 1936, 125 p.

<sup>26</sup> Ștefan Bogdan, *op.cit.*, p. 31-48.

<sup>27</sup> N.T. Buzea, *Socialismul și creștinismul social*, București, 1925, 106 p.

<sup>28</sup> Ion Nistor, „Rostul politic și social al Bisericii în trecut și în prezent”, în *Biserica și problemele sociale*, București, 1933, p. 167-190.

<sup>29</sup> V.G. Ispir, „Misiunea creștină în România nouă” în *Ibidem*, p. 191-228.

<sup>30</sup> Dumitru Stăniloae, *Națiune și creștinism*, antologie de Constantin Schifirneț, București, 2003.

<sup>31</sup> Teodor M. Popescu, *Ce reprezintă azi Biserica Ortodoxă*, București, 1941, 32 p.

<sup>32</sup> Ștefan Bogdan, *op.cit.*, p. 39-42.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 42-43.

<sup>35</sup> N.T. Buzea, *op.cit.*, p. 5.

umane în ceea ce are ea mai bun, mai util, mai înalt și mai cuprinzător”<sup>36</sup>. Scopul creștinismului se realizează prin individ și pentru oameni, care, pe baza iubirii și credinței, alcătuiesc societăți creștine. Prin urmare, nu socializarea forțată va rezolva problemele umanității ci schimbarea morală a individului, punerea la un loc a bunurilor în primele secole creștine fiind acte de liberă voință ale credincioșilor lui Hristos.

Elementele de „creștinism social” nu au ajuns să se constituie într-o veritabilă ideologie, motivul principal constituindu-l absența unui vector politic, un partid care să își asume o viziune apropiată de ceea ce în Occident va deveni creștin-democrația. Nici din orizontul greco-catolic nu a venit vreun impuls semnificativ, deși Iuliu Maniu a fost unul din liderii autoritari ai Partidului Național Țărănesc, iar legăturile dintre reprezentanții Bisericii Greco-Catolice și „uniții” din rândurile PNT au fost puternice. Partidele românești „democratice” au abordat chestiunile religioase conjunctural, interesul pentru promovarea acestor valori venind pe măsură ce o mișcare politică cu caracter totalitar și asuma tot mai clar valorile creștine, fapt care s-a dovedit a avea răsunet în rândurile populației. După 1944, toate partidele denumite de comuniști „istorice”, vor trece în programele lor electorale ample referiri la valorile religioase și sprijinirea elementelor de creștinism social, însă va fi prea târziu<sup>37</sup>. În perioada interbelică efectele practice ale „creștinismului social” s-au rezumat la activitatea socială curentă a Bisericii și la combaterea ideilor comuniste atee prin numeroase articole de presă<sup>38</sup>.

În pofida celor arătate mai sus, valoarea pentru societate a religiei creștine și rolul social al Bisericii subliniate de teologii și intelectualii români interbelici re-

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>37</sup> George Enache, *op.cit.*, p. 534-565.

<sup>38</sup> Numai în numerele revistei *Biserica Ortodoxă Română* abordările acestui aspect sunt numeroase. Cităm contribuțiile lui D. Balaur, „Mărturisire interesantă”, an LII (1934), nr. 7-8, iulie-august, p. 508-509; idem, „Relațiile Bisericii Ortodoxe Ruse cu statul”, an LIII (1935), nr. 5-6, mai-iunie, p. 283-284; nr. 9-10, septembrie-octombrie, p. 519; Ștefan Berechet, „Legăturile dintre puterea spirituală și cea lumească în Rusia”, an XLI (1922), nr. 3, decembrie, p. 519; Arhim. Tit Simezea, „Relațiile Bisericii Ortodoxe Ruse cu statul”, an LIII (1935), nr. 3-4, martie-aprilie, p.198; Arhim. Iuliu Scriban, „Biserica Ortodoxă Rusă”, an XL (1921), nr. 3, decembrie, p. 233-236; an XL (1922), nr. 4, ianuarie, p. 319; nr. 8, mai, p. 633-634; nr. 10, iulie, p. 793-794; nr. 12, septembrie, p. 490-491; an XLI (1922), nr. 2, noiembrie, p.141-142; an XLI (1923), nr. 7, aprilie, p. 543; nr. 14, noiembrie, p. 1070-1071; an XLII (1924), nr.12, decembrie, p. 750-753; an XLIV (1926), nr. 7, iulie, p. 425; an XLV (1927), nr. 9, septembrie, p. 560; an XLVI (1928), nr. 7, iulie, p. 648-649; an XLVIII (1930), nr. 2, februarie, p. 186-187; Pr. Corneliu M. Grumăzescu, „Biserica Ortodoxă Rusă”, an XLIV (1926), nr. 7, iulie, p. 372-374; nr. 9, septembrie, p. 547; an XLV (1927), nr. 10, octombrie, p. 627-628; an XLVIII (1930), nr. 9, septembrie, p. 882-885; nr. 10, octombrie, p. 990-992; an XLIX (1931), nr. 12, decembrie, p. 844-849. Au apărut și volume pe această temă, cum ar fi cel semnat de Petre Alexandru, *Biserica și comunismul*, Huși, 1937; E. Diaconescu, *Imperialismul moscovit și Ortodoxia*, 1943; I.Gh. Savin, *Iconoclaști și apostatați contemporani*, 1932.

Lect. Dr. George Enache

prezintă un bun câștigat. Problema era însă cui i se adresa acest mesaj: societății în general sau unui grup bine delimitat, în speță doar națiunii române? Se intra astfel pe un teritoriu deosebit de sensibil și controversat, cel al relației dintre națiune și creștinism<sup>39</sup>.

Reconstrucțiile istorice pe marginea acestei chestiuni uită un fapt esențial, anume că românii aveau două biserici naționale: cea ortodoxă și cea greco-catolică. Ambele culte au avut reprezentanți cu sentimente profund naționaliste, care au pus în centrul dezbaterilor modul în care religia și biserica pot contribui la viața națională. Divergențele dintre cele două culte românești au jucat un rol extrem de important în modelarea diverselor opinii<sup>40</sup>.

Poziția greco-catolică în acest sens a fost de o remarcabilă constanță și coerență. Pentru reprezentanții Blajului era foarte clar că poporul român este un popor latin, care a devenit creștin la umbra Romei, această legătură fiind ruptă odată cu creștinarea bulgarilor în rit răsăritean. Bulgarii ne-au forțat să adoptăm haina ortodoxismului slav, aruncându-ne în Orientul mistic și „tembel”, departe de Apusul civilizată. O revenire parțială la matca firească a neamului s-a produs cu prilejul „Sfintei Uniri” din 1700. Marile binefaceri ale unirii cu Roma (civilizație superioară, unirea în credință cu popoarele latine din Apus) erau argumente pentru greco-catolicii români să susțină unirea tuturor românilor cu Roma, acum, când statul național unitar se formase. Argumentele acestei uniri nu erau prin urmare teologice, ci de natură culturală și politică, finalitatea constând în ridicarea pe o treaptă superioară a națiunii române. Mai mult, naționalismul greco-catolic precogniza, prin vocea unora din reprezentanții săi, existența unui patriarhat românesc cu caracter autonom și nu o dependență directă de papă, fapt care rezolva, în viziunea lor, două aspecte importante: menținerea unei identități românești și, în același timp, integrarea în comunitatea catolică mondială<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Constantin Schifirneț, *Geneza modernă a ideii naționale*, București, 2001, p. 435-570; Jordan Chimet (ed.), *op.cit.*, vol. IV; *Probleme actuale în Biserică și Stat*, București, 1935; *Biserica și problemele sociale*, București, 1933; Dumitru Stăniloae, *op.cit.*; Idem, *Ortodoxie și românism*, ediția a II-a, București, 1998; *Predania și un Îndreptar ortodox cu, de și despre Nae Ionescu teolog*, antologie de Ioan I. Ică jr., Sibiu, 2001; Nichifor Crainic, *Ortodoxie și etnocrație*, ed. a II-a, București, 1997; Nicolae Popescu Prahova, *Creștinism și națiune. Patrie și religiiune*, București, 1941.

<sup>40</sup> Unii autori, cum este cazul lui Nicolae Iorga, au vorbit de o „biserică românească” lipsită de determinații confesionale precise (vezi Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii Românești*, vol. 1-2, Editura Gramar, București, 1995).

<sup>41</sup> Vezi Ioan Marcu, *Biserica română*, Satu Mare, 1883, 14 p.; *Schisma românească sau „Unirea cu Roma”*, Sibiu, 1921, p. 38-53; Virgil Pop, *Glasul unirii*, Petroșani, 1911, 20 p.; Idem, *Chestia unirii bisericilor*, Timișoara, 1908; M. Theodorian-Carada, *Unirea bisericilor*, Galați, 1928, 20 p.; *Apărarea creștinismului prin unirea bisericilor*, prelucrare după P. Nicolae Franco, preot unit, de dr. Victor Bojor, Gherla, 1926, 378 p.

În cazul ortodox, reflecția a fost mai diversă, însă generată de aceleași chestiuni: ancorarea ortodoxiei în viața națională, elementele de civilizație pe care le aduce religia Răsăritului și relația național-universal. Pentru mulți, Biserica Ortodoxă prezenta avantajul că deja era o biserică națională, disputa cu greco-catolicii exacerbând uneori această idee. Pentru cei care căutau un principiu de dezvoltare „în noi înșine”, acest caracter național era cel mai potrivit, în opoziție cu „internaționalismul” catolic, considerat uniformizator. Forma de organizare a Bisericii Ortodoxe stabilea, în opinia teologilor, raportul ideal dintre aspirațiile naționale și cele internaționaliste, fiind cea mai potrivită formă de exprimare a unității în diversitate și a adaptării mesajului creștin pentru toate națiunile, entități naturale, acceptate de Dumnezeu<sup>42</sup>. Drept răspuns celor care afirmă că doar catolicismul este

<sup>42</sup> Disputa privind relația dintre creștinism și naționalitate nu este nouă, ci își are originea în veacul al XIX-lea, unul din punctele de pornire constituindu-l „internaționalismul” Bisericii Catolice vs. împărțirea Bisericii Ortodoxe în biserici autocefale. La 1904, tânărul Victor Puiu (viitorul mitropolit Visarion), finaliza o teză de licență cu titlul „Creștinism și naționalitate”, în cuprinsul căreia trăgea următoarele concluzii: „Am văzut cum sentimentul de naționalitate e sădit în firea oamenilor și-i determină a se alcătui în națiuni, am arătat cum acest sentiment firesc a evoluat în decursul timpului și cum se găsește manifestat la diferite popoare și în diferite epoci ale istoriei omenirii. Manifestat la unii sub formă de patriotism, la altele unit cu religiunea, el prin creștinism se nobilează apărând mai clar și mai legitim, și alcătuiind una din chestiunile cele mai importante ce preocupă în chip deosebit presa și literatura tuturor popoarelor, fiind chiar un ideal urmărit de ele, cu deosebită ardoare în ultimul timp, cu atâta ardoare, încât secolului trecut i s-a mai zis și «secolul naționalităților»».

În dezvoltarea sa tot mai departe, ideea de naționalitate vine în fața creștinismului, care prin scopul ce urmărește, adică prin unificarea spirituală a tuturor popoarelor, făcându-le să aibă același unic raport față de Dumnezeu, deci aceeași credință, se pare a-i sta împotrivă. Ținta creștinismului însă, nefiind întemeierea unei împărății văzute pământești, ci o țintă mai mult spirituală, iar în lățirea lui ținând seama de modul firesc în care trebuie a se răspândi, luând adică în considerațiune organizările omenești, deci și existența națiunilor, dimpotrivă el ajută dezvoltarea acestui sentiment, făcând ca bazele sale să aibă un caracter întotdeauna mai legitim.

Dacă însă ideea de naționalitate întâmpină într-adevăr opozițiune în o parte din Biserica creștină cu tendințe cosmopolite, am văzut că asemenea opozițiune nu poate fi justificată, constituind o eroare, o abatere de la scopul și căile drepte ale adevăratei Biserici și e o nesocotire a chiar pildelor date în acest sens de însuși Mântuitorul nostru Iisus Hristos.

Ideea de naționalitate nu e în opozițiune cu ideea de creștinism, și prin urmare nici existența națiunilor cu ideea de creștinism, și prin urmare nici existența națiunilor nu e în contradicție cu unitatea creștinismului; dimpotrivă, precum am văzut, ele slujesc creștinismului drept mijloc de a se răspândi mai bine și a avea asupra oamenilor o mai puternică influență, iar el slujește naționalităților drept scut în dezvoltarea lor.

Concluzia scoasă din cele expuse, în mod sumar, în lucrarea de față, este prin urmare adevărul cert după care, nefiind contradicție între creștinism și naționalitate, evident că și existența Bisericilor naționale în Biserica Ortodoxă e justificată și deci legală, iar cosmopolitismul nefondat observat în chip deosebit în Biserica Romano-Catolică constituie o eroare” (Victor Puiu, *Creștinism și naționalitate*, București, 1904, p. 45-46). Cele scrise de viitorul mitropolit se regăsesc integral în

purtător al unei idei cu caracter universalist, s-a invocat ecumenicitatea ortodoxiei (sub umbrela Marii Biserici din Constantinopol) sau s-a luat în calcul chestiunea unității creștine (înlăturarea efectelor schismei din 1054). Biserica Greco-Catolică urma să revină în cadrele Bisericii Ortodoxe, refăcându-se „unitatea sufletească” a românilor, dar acest lucru trebuia să fie doar parte a proiectului mai vast de unificare a Apusului cu Răsăritul creștin. Biserica Ortodoxă Română urma să fie o biserică autocefală aflată însă în raporturi canonice deopotrivă cu Roma și Constantinopolul. Ideea era asemănătoare cu cea lansată de greco-catolici, dar în acest caz rolul principal urma să-l joace Biserica Ortodoxă<sup>43</sup>.

Dincolo de aceste aspecte, este cert că în perioada interbelică relația ortodoxie-naționalitate, așa cum era aceasta înțeleasă în secolul al XIX-lea, cunoaște o transformare semnificativă. Ortodoxia nu mai era prețuită doar pentru caracterul ei identitar. Faptul că românii au fost prin tradiție ortodocși era ceva de domeniul evidenței, dar rolul Bisericii de luptătoare națională și apărătoare a ideii naționale începe să fie considerat doar o etapă istorică, aceste funcții urmând a fi preluate de factorii politici<sup>44</sup>. Biserica trebuia, în noile condiții istorice, să se „mulțumească” cu apărarea spiritualității vieții pe acest pământ și propovăduirea adevărilor creștine eterne, tocmai prin acest rol moral ea contribuind implicit, dar esențial, la dezvoltarea sănătoasă a societății și a națiunii<sup>45</sup>. Relația naționalism-ortodoxie va reintra în centrul dezbaterilor, după cum vom vedea mai târziu, pornind tocmai de la acest rol spiritual.

Revenind la disputele privind fondul etnic românesc și religia care i se potrivește mai bine, la acuzațiile că ortodoxia „greco-slavă” nu este potrivită sufletului latin al poporului român, ortodocșii au răspuns prin investigații istorice, explorări de psihologie etnică, la fel de exagerate, prin sublinierea prezenței elementelor „răsăritene” în corpul etnic românesc și identificarea creștinismului popular românesc cu ortodoxia<sup>46</sup>. Cât privește superioritatea culturală a catolicismului, au fost

---

toate abordările ortodoxe pe această temă din perioada interbelică, inclusiv în celebrele studii despre ortodoxie și românism ale lui Dumitru Stăniloae (vezi Constantin Schifirneț, *op.cit.*, p. 483-510), care nu face altceva decât să vină cu un plus de argumente. Este o idee curentă în epocă, legată de o chestiune ecleziologică, care nu poate fi „lipită” automat de naționalism și cu atât mai puțin de ideea totalitară. Asocierile acestea vor fi construite mai târziu, doar de o parte a unor intelectuali și clerici.

<sup>43</sup> Dr. Ioan Vască, *Biserica și Unirea*, Cluj, 1929, 32 p; Onisifor Ghibu, *O imperioasă problemă națională: Unitatea religioasă a românilor*, Beiuș, 1931, 64 p.

<sup>44</sup> Romulus Căndea, *op.cit.*, p. 76-78.

<sup>45</sup> Vezi Nicolae Popescu Prahova, *op.cit.*, p. 30-42.

<sup>46</sup> În mod special Nichifor Crainic și părintele Dumitru Stăniloae au avut tentația de a identifica spiritualitatea populară cu credința ortodoxă (Vezi George Enache, *op.cit.*, p. 471, 476-478). Cât privește matricea etnică a poporului român, s-a insistat pe existența unui specific al romanității orientale și, în opoziție cu cele afirmate de greco-catolici, s-a minimizat rolul Romei în acțiunea de

apărate realizările culturale ale ortodoxiei românești. Intensitatea disputei pe acest subiect este ilustrată de unele lucrări apărute sub oblăduirea mitropoliei ortodoxe din Sibiu, în care biserica greco-catolică era întrebăată de ce, în condițiile superiorității culturale a greco-catolicilor, procentul de analfabeți era mai mare în parohiile greco-catolice decât în cele ortodoxe<sup>47</sup>.

Aceste dispute în jurul rolului național al celor două biserici românești au avut deopotrivă consecințe benefice, prin deschiderea unor dezbateri de substanță, dar și negative, prin exagerări și idei căzute în „ideologie”, mai ales din a doua parte a anilor '30. Cu toate acestea, trebuie spus limpede că reflecțiile lui Dumitru Stăniloae, Nichifor Crainic, Nae Ionescu și ale unora dintre discipolii săi, cele mai notorii nume care au afirmat (de fapt construit) o legătură între „românism” și „ortodoxie”, nu au devenit niciodată parte a ecleziologiei ortodoxe, după cum afirmă autorul belgian Olivier Gillet într-o controversată lucrare<sup>48</sup>, acestea rămânând în stadiul unor opinii culturale, asumate la un moment dat și politic.

Așadar, cultele religioase puteau și trebuiau să joace în viața României Mari un rol spiritual, social și național, rol care însă trebuia raportat la activitatea altor instituții, dintre care cea mai importantă era statul. Opinia general acceptată a fost că între stat și Biserică nu trebuie să fie nici o concurență, ci din contră, o colaborare, deoarece ambele instituții urmăreau același scop: binele corpului social. Evident că în acțiunile lor cultele urmau să se interfereze cu acțiunile statului, putând rezulta de aici o serie de suprapuneri și de posibile divergențe, care urmau să fie rezolvate prin stabilirea precisă a câmpului de acțiune a fiecăruia.

Dacă în cazul Bisericii Catolice, Concordatul din 1927 a precizat în mod clar raporturile dintre cele două părți, situația în cazul Bisericii Ortodoxe a fost mai complicată. La modul teoretic, teologii ortodocși acreditau ideea că statul și Biserica nu trebuie să acționeze separat sau concurent (toți autorii sunt unanimi în

---

creștinare a spațiului nord-dunărean, insistându-se pe diverse alte elemente, în special legăturile cu episcopiile din Asia Mică. Polemica a fost reinițiată și dezvoltată cu noi argumente la începutul anilor '80, în condițiile reluării de către Vatican a chestiunii reactivării Bisericii Greco-Catolice din România. Principalele idei ale poziției ortodoxe pot fi găsite în articolul din 1979 a părintelui Stăniloae, *Vechimea și spiritualitatea termenilor creștini români în solidaritate cu ale limbii române în general*, republicat de Constantin Schifirneț în culegerea *Națiune și creștinism*, p. 244-273.

<sup>47</sup> *Schisma românească sau „Unirea cu Roma”*, Sibiu, 1921, p. 26-37.

<sup>48</sup> Olivier Gillet, *Religie și naționalism. Ideologia Bisericii Ortodoxe Române sub regimul comunist*, traducere de Mariana Petrișor, Editura Compania, București, 2001. Lucrarea păcătuiește prin confuzia completă a planurilor, autorul fiind incapabil să distingă nuanțele extrem de diverse ale reflecției din perioada interbelică referitoare la rolul Bisericii Ortodoxe în societate, construind o schemă finalistă, imaginară, privitoare la o pretinsă „ideologie” antidemocratică a Bisericii Ortodoxe, care s-ar identifica cu „ecleziologia” acesteia. De fapt, ceea ce pretinde Gillet că ar fi „ideologia” Bisericii Ortodoxe sunt elemente fragmentare, tendințe conjuncturale, care, chiar dacă au devenit dominante la un moment dat, nu reprezintă o constantă a gândirii bisericii.



a respinge ideea separației Bisericii de stat)<sup>49</sup>, dar nici ca o putere să o domine pe cealaltă. Este condamnată pretenția papilor de a fi deasupra puterii seculare, dar și dominația statului asupra Bisericii trebuie să înceteze. Cele două instituții trebuie să acționeze împreună, completându-se reciproc<sup>50</sup>. În încercarea de clarificare a principiilor pe care să se așeze relația stat-biserică, mitropolitul Nicolae Bălan arăta că „funcțiile statului își iau începutul din sfera nevoilor externe, de ordin fizic-economic, și evoluează treptat, în măsura progresului omenirii, din afară înăuntru, spre zona intereselor spirituale. Dar în măsura în care pătrund în această zonă a spiritului, funcțiunile statului trebuie să își tempereze din ce în ce mai mult caracterul lor coercitiv, fiindcă aici au de-a face cu o sferă de existență cu totul nouă”<sup>51</sup>, rezervată Bisericii. Domeniul existenței umane cunoaște prin urmare nivele multiple, care sunt acoperite mai mult sau mai puțin bine fie de stat, fie de Biserică. Morala creștină are drept complement de cealaltă parte legea statului<sup>52</sup>. Acesta pune hotare exterioare abuzurilor umane, iar Biserica hotare interioare. Legea și morala trebuie erau complementare, legea trebuind să ajute pe oameni să apuce pe calea cea bună și nu să limiteze libertatea umană. Ideea de complementaritate dintre stat și Biserică a fost însă înțeleasă excesiv de unii autori, după cum vom vedea mai jos.

O asemenea viziune asupra relațiilor stat-biserică implica existența unei autonomii reale a Bisericii Ortodoxe față de stat. Această autonomie, deja prezentă în Ardeal, s-a dorit a fi extinsă la nivelul întregii Biserici Ortodoxe din România Mare. Susținătorul cel mai vizibil al ideii a fost mitropolitul Ardealului, Nicolae Bălan. Pornind de la faptul că „Hristos nu poate fi subordonat nici unei puteri de pe lumea aceasta”<sup>53</sup>, ierarhul român se pronunța ferm pentru dreptul inalienabil al Bisericii de a-și organiza și conduce singură întreaga sa viață duhovnicească și administrativă. În acest fel, Biserica va fi animată de o înaltă conștiință a răspunderii

---

<sup>49</sup> Separația radicală a Bisericii de stat nu a fost o idee acceptată în general în societățile central și est-europene. Despre realitățile religioase din Europa Centrală și de Est vezi Paul Brusznowski, *Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925*, Cluj-Napoca, 2007, p. 46-77.

<sup>50</sup> Foarte interesantă abordarea lui Teodor M. Popescu din „Misiunea creștină a statului” (în *Probleme actuale în Biserică și Stat*, București, 1935, p. 103-142), care subliniază că, de-a lungul istoriei, misiunile celor două instituții s-au întrepătruns, iar acest lucru trebuie să continue, chiar și în condițiile laicizării moderne, deoarece există încă mulți credincioși de care statul este obligat să țină seama.

<sup>51</sup> Î.P.S. Nicolae, „Un scurt cuvânt despre autonomia bisericii”, în *Parlamentul românesc*, an VI (1935), nr. 168-170, 20 aprilie, p. 6.

<sup>52</sup> Vezi Valeriu Iordăchescu, „Forța și dreptul” în *Biserica și problemele sociale*, București, 1933, p. 127-146; Dumitru Stăniloae, „Cele două împărății”, în *op. cit.*, 1998, p. 121-178.

<sup>53</sup> Î.P.S. Nicolae, *op. cit.*, p. 6.

față de misiunea ei spirituală și se va manifesta ca o instituție activă, sprijinită de popor, pe care nici o putere politică nu va putea să o aservească. Altfel, „o Biserică aservită puterilor acestei lumi e desființată în înseși principiile ei”<sup>54</sup>.

Autonomia trebuia susținută de o acțiune puternică, coerentă și permanentă a Bisericii asupra societății, iar acest lucru presupunea două condiții: prezența unui cler bine pregătit și gata pentru a-L mărturisi în orice condiții pe Hristos și elaborarea unui mesaj coerent. În ceea ce privește clerul, în întreaga perioadă interbelică a existat o preocupare permanentă pentru ridicarea morală și culturală a acestuia. Unul din punctele cheie în ceea ce privește învățământul teologic a fost preluarea seminariilor și facultăților de teologie sub controlul Bisericii<sup>55</sup>. În aceste instituții, cu regim apropiat de cel al mănăstirilor, urmau să intre numai acei tineri cu adevărată vocație pentru preoție, cultura umanistă urmând să se îmbine armonios cu învățătura Sfinților Părinți. În această perioadă învățământul teologic este ilustrat de o serie de mari personalități ale spiritualității ortodoxe, în frunte cu Dumitru Stăniloae<sup>56</sup>. Înnoirea nu se produce numai în sferele înalte ale învățământului superior, ci se manifestă până la ultima parohie. Întemeierea de biblioteci parohiale, publicarea unei cantități impresionante de reviste și broșuri destinate credincioșilor, apariția a numeroase asociații misionare preoțești, sunt elemente care fac parte dintr-un plan amplu de implicare a preotului în social. Un mare promotor al acestei tendințe a fost episcopul de Râmnic, Vartolomeu Stănescu. Acesta a înființat asociația „Renașterea” a preoților din eparhia sa, cu un remarcabil rol misionar și cultural, a obligat fiecare parohie să aibă bibliotecă și cor și, mai mult, a înființat Banca populară „Ajutorul”, prin intermediul căreia a sprijinit preoții pensionari și opera misionară și culturală din eparhia sa. Am amintit activitatea acestui vrednic ierarh, deoarece unul din cei mai apropiați colaboratori a fost preotul Justinian Marina care, în 1948, va deveni patriarh al României, iar acesta, deși instalat cu sprijinul comuniștilor, va căuta pe toată durata patriarhatului său să continue linia deschisă de Vartolomeu Stănescu<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Acest lucru nu s-a realizat în perioada interbelică, datorită opoziției puterii politice, dar va rămâne un deziderat reiterat cu fiecare ocazie (vezi George Enache, *op.cit.*, 2005, p. 123-126). Despre felul în care s-a văzut viitorul învățământului teologic românesc, foarte utile sunt abordările lui Nichifor Crainic din *Zile albe. Zile negre. Memorii*, vol. 1, București, 1991, ale lui Mihail Bulacu (*Reorganizarea învățământului teologic*, București, 1938, 97 p.) și broșura episcopului de Huși, Grigore Leu, *Biserica Ortodoxă Română. Situația actuală a pregătirii clerului*, București, 1929, *passim*. Aici, viitorul martir al Bisericii (a fost obligat să se retragă din scaun și apoi otrăvit pentru că a înfruntat pe comuniști) vorbește de „necesitatea unei biserici a oamenilor”, iar „slujitorii trebuie să fie vrednici de misiunea lor” (p. 6).

<sup>56</sup> Despre teologii români ai perioadei vezi Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, București, 2002.

<sup>57</sup> George Enache, *op.cit.*, 2005, p. 134.

Lect. Dr. George Enache

Acestea ar fi, în sinteză, marile direcții care privesc rostul religiei în societatea românească interbelică, în particular al ortodoxiei și al Bisericii care o mărturisise. Este fondul apercipitiv și, în același timp, modelul către care se tindea. Însă realitatea a avut adesea părți întunecate, deoarece autoritățile politice din România interbelică au privit mai tot timpul cultele prin prisma intereselor politice. Biserica Ortodoxă, în calitatea ei de biserică dominantă, a fost ținta principală a acestor interese, iar implicarea politicului în activitatea ei a avut consecințe destul de grave. Situația ei se va complica și mai mult, atunci când ortodoxia devine parte a dezbaterilor privind destinul politic al României: democrație sau stat totalitar.

### **Încercări de subordonare a Bisericii Ortodoxe Române din partea statului „liberal”**

România Mare moștenește două mari tradiții în ceea ce privește relația dintre Biserica Ortodoxă și stat: cel transilvan și cel din Vechiul Regat<sup>58</sup>. În Transilvania, în timpul stăpânirii străine, Bisericile Ortodoxă și Greco-Catolică au avut deopotrivă un rol religios, național, social-cultural și chiar economic<sup>59</sup>. În jurul celor două Biserici amintite, românii au găsit pavăza pe care un stat ostil le-o refuza. Pe baza statutului de autonomie acordat de Guvernul maghiar (Legea IX din 1868), Biserica Ortodoxă ardelenescă a emis Statutul Organic, prin care și-a putut dezvolta instituții de conducere proprii, care posedau (în interiorul BOR) toate prerogativele unor instituții de stat<sup>60</sup>. Astfel, la 1918 Biserica Ortodoxă din Transilvania se prezenta ca o puternică structură bine conectată la nevoile societății, mai mult, fiind un factor de stimulare a energiilor acesteia.

Spre deosebire de această situație, sub influența ideilor Revoluției Franceze, în Vechiul Regat puterea politică a subordonat Biserica intereselor proprii. Văzând Religia drept un semn al înapoierii, al obscurantismului și al reacțiunii, oameni

---

<sup>58</sup> Celor două tradiții li se adaugă cele existente în Basarabia și Bucovina, astfel că România Mare prezenta, din punct de vedere bisericesc, o diversitate remarcabilă, fapt care a făcut ca procesul de uniformizare să fie dificil. Din anumite motive, asupra cărora nu insistăm, tradițiile basarabeană și bucovineană au fost puse pe planul al doilea, dezbaterile desfășurându-se în mod esențial în jurul tradiției ardelenesc (în primul rând) și a celei din Vechiul Regat. O privire sintetică asupra tuturor modelelor de relații stat-biserică din spațiul românesc vezi la Paul Brusznowski, *op.cit.*, 2007, p. 13-72.

<sup>59</sup> Vezi Mircea Păcurariu, „Contribuția Bisericii românești din Transilvania la promovarea economiei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea”, în *Studii de istorie a Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Academiei Române, București, 2005, p. 346-356.

<sup>60</sup> Similar organizării de stat, în cadrul BOR din Transilvania a existat o separare a puterilor, iar sinodalitatea a fost comparată cu parlamentarismul modern (vezi Andrei Șaguna, *Authorismos sau deslușire compărativă asupra broșurei «Dorințele dreptcredinciosului cler din Bucovina în privința organizării canonice a diecezei, și a ierarhiei sale referințe în Organismul Bisericii Ortodoxe din Austria»*, Sibiu, 1861, p. 131).

politici precum Cuza sau reprezentanții partidelor politice de la putere au refuzat Bisericii Ortodoxe să aibă un rol activ în modernizarea României, luându-i toate instrumentele prin care aceasta se putea insera în domeniile social, cultural și economic<sup>61</sup>.

Realizarea României Mari și înființarea Patriarhiei Române în urma unificării tuturor bisericilor ortodoxe din provinciile istorice românești, sub conducerea unui singur Sinod dădea speranțe că situația se va îmbunătăți. În timpul discuțiilor purtate în vederea unificării ortodoxiei românești s-au invocat adesea legiunile șaguniene drept un posibil model de structurare a unei Biserici puternice și autonome<sup>62</sup>. Din păcate, oamenii politici aflați atunci la putere<sup>63</sup>, adepți ai unui centralism excesiv și temători față de orice formă de subsidiaritate<sup>64</sup>, au dorit să perpetueze

<sup>61</sup> Pe de o parte, părăsind modelul central-european al *fondurilor religioase*, Cuza a desființat *Casele centrale* de la Iași și București, contopindu-le cu Trezoreria Statului (Nicolae Dobrescu, *Istoria Bisericii din România. Studii de istoria Bisericii Române contemporane*, vol. 1 (1850-1895), București, 1905 p. 101). În al doilea rând, au fost desființate școlile confesionale, chiar seminariile și facultățile de teologie intrând sub controlul guvernamental; au fost secularizate averile mănăstirești, iar structurile de stat și-au asumat nu numai controlul vieții economice a Bisericii, ci chiar și aspecte care, în mod tradițional, erau de competența exclusivă a clericilor, potrivit canoanelor (Vezi Mircea Păcurariu, *op.cit.*, vol. 3, 1997, p. 126, 142). În al treilea rând, Cuza a încercat să subordoneze Biserica direct Domnului care urma să numească pe episcopi, pentru ca în 1872 să apară un regulament prin care parlamentarii aveau un rol covârșitor în alegerea acestora, iar ministrul de Culte a obținut dreptul de a participa (și practic de a conduce) sesiunile Sf. Sinod (vezi George Enache, „Amestecul puterii politice în alegerea ierarhilor Bisericii Ortodoxe Române”, în *AT*, nr. 1-2/2004, p. 7 – 33, în continuare *Amestecul...*).

Aflată sub strict control guvernamental și fiind lipsită total de surse financiare, Biserica Ortodoxă din Vechiul Regat a fost pusă în imposibilitate de a-și construi o politică proprie, coerentă în domeniul social, cultural, economic și chiar național, devenind de multe ori ecoul altor instanțe de autoritate. Această slăbiciune a fost conștientizată de numeroși oameni ai Bisericii și de laici, care au subliniat valoarea și rolul acestei instituții în toate planurile, optând pentru acordarea unor largi autonomii acesteia (vezi Paul Brusnawski, „Structura constituțională a Bisericii Ortodoxe Române. Repere istorice”, în *INTER. Revista română de studii teologice și religioase*, an I, nr. 1-2, Cluj-Napoca, 2007, p. 222-259, în continuare *Structura...*).

<sup>62</sup> George Enache, „Problema autonomiei în dezbaterile parlamentare din 1925, privitoare la Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române”, în *INTER. Revista română de studii teologice și religioase*, an I, nr. 1-2, Cluj-Napoca, 2007, p. 302-313 (în continuare *Problema...*). O prezentare eshaustivă a modului în care s-a ajuns la legea din 1925 la Paul Brusnawski, *Autonomia și constituționalismul în dezbaterile privind unificarea Bisericii Ortodoxe Române (1919-1925)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007 (în continuare *Autonomia...*).

<sup>63</sup> E vorba de Partidul Național Liberal.

<sup>64</sup> Subsidiaritatea exprimă o anumită concepție asupra autorității, reflectând primatul societății asupra statului: între individ și stat există mulțimea grupurilor intermediare autonome, cu diferite componente din care e alcătuit corpul social. Puterea politică, slujitoarea nevoilor acestui corp social, oferind sprijinul (*subsidium*) necesar acestor grupuri și intervenind în chestiunile considerate de

stricta dependență a Bisericii de stat din Vechiul Regat. Acest lucru nu s-a petrecut datorită opoziției acerbe a reprezentanților Bisericii ardelen, care a impus statutul șagunian drept bază de discuție pentru viitoarea unificare. Dezbaterile parlamentare din 1925<sup>65</sup> au impus proaspăt unificatei Biserici Ortodoxe Române<sup>66</sup> un statut care s-a dorit, la modul declarativ, o sinteză între modelul de organizare bisericească din Vechiul Regat și cel din Ardeal<sup>67</sup>.

Părea că se realizase compromisul ideal între un stat democratic și o biserică organizată pe principii liberal-constituționale. De fapt, a rezultat un amestec nefericit care nu a permis dezvoltarea Bisericii ca o instituție puternică și autonomă. În primul rând, cuvântul *autonomie* lipsea complet din lege și statut, iar statul a avut grijă să-și lase porțițe de amestec în două chestiuni esențiale: alegerea ierarhilor și gestionarea fondurilor financiare<sup>68</sup>. Trebuie precizat că unii ierarhi din Vechiul Regat, cum ar fi Vartolomeu Stănescu sau Visarion Puiu, s-au opus „democratismului de tip protestant” al statutului șagunian, dar au fost la fel de vehemenți în ceea ce privește apărarea statutului de autonomie al Bisericii și capacitatea acesteia de a-și gestiona singură treburile în domeniul religios, cultural și fundațional (epitropii, asociații religioase, gestiuni financiare etc)<sup>69</sup>. În ceea ce privește aspectul constituțional, împărțirea clară a atribuțiilor din statutul șagunian a fost înlocuită cu numeroase prevederi generatoare de confuzie și abuzuri<sup>70</sup>. Lipsurile acestui statut au apărut de timpuriu, în toată perioada interbelică existând dezbateri inten-

---

comun acord ca ținând de realizarea binelui comun și a justiției sociale. Comunitățile intermediare posedă deci toate prerogativele atribuite statului, cu excepția competențelor liber consimțite autorității centrale. Principiul subsidiarității cere autorității să nu se amestece în autonomia grupurilor sociale și, în același timp, îi cere să intervină pozitiv în chestiuni ținând de acordul comun al grupurilor și de justiția socială” (Ioan I. Ică Jr., „Europa politicului, Europa spiritului”, în *Un suflet pentru Europa. Dimensiunea religioasă a unui proiect politic*, Ed. Anastasia, București, 2005, p. 29).

<sup>65</sup> Este important de subliniat că statutul de organizare al Bisericii Ortodoxe Române a fost adoptat de Parlament și nu de un congres al Bisericii, precum în cazul statutului șagunian.

<sup>66</sup> Unificarea a fost proclamată prin articolul 22 din Constituția din 1923.

<sup>67</sup> George Enache, *Problema...*, p. 309.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 303-308.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 304; Visarion Puiu, *Însemnări din viața mea*, ed. îngr. de Dumitru Stavarache și Gheorghe Vasilescu, Ed. Trinitas, Iași, 2004, p. 62, 75. Foarte interesantă este reorientarea atitudinii mitropolitului primat Miron Cristea, viitorul patriarh, care, pe vremea când era secretar consistorial la Sibiu, s-a pronunțat pentru principiul „biserică liberă în stat liber”. Mai târziu, în *Principiile fundamentale pentru organizarea unitară a BOR din regatul român* (București, 1920), el s-a pronunțat doar pentru „autonomie”, care trebuia să fie „stâmpărată”, conform unui discurs din 1925, pentru acceptarea dreptului nelimitat al statului de a exercita un control asupra Bisericii și dreptul Coroanei de a aproba sau nu, la propunerea guvernului, pe ierarhii aleși, același lucru fiind valabil pentru toți cei aleși în vreo structură a Bisericii (vezi Paul Bruslanowski, *Autonomia...*, p.101-112).

<sup>70</sup> O perspectivă clară asupra „deformării” statutului șagunian la Paul Bruslanowski, *Structura...*, p. 252-259.

se asupra revizuirii sale, discuțiile cristalizându-se, în ceea ce privește problema autonomiei, pe două direcții: una de revendicare a autonomiei depline a Bisericii, iar cealaltă de legare a Bisericii de stat<sup>71</sup>, în timp ce, sub aspect constituțional, exista opțiunea de a se reveni la statutul lui Șaguna sau la centralismul tradițional în Biserica Ortodoxă<sup>72</sup>.

Din perspectiva puterii politice, toate guvernările interbelice au acționat cu consecvență pentru limitarea autonomiei Bisericii, atât cât aceasta exista. Revelatoare, în acest sens, sunt cuvintele lui Alexandru Lapedatu, ani la rând responsabil de viața cultelor din România. El afirma că din momentul în care românii sunt într-un stat unitar, nici o altă instituție în afară de stat nu mai poate coordona viața națională (în fapt viața socială)<sup>73</sup>, una din cele mai evidente manifestări ale acestei filosofii fiind desființarea școlilor confesionale ortodoxe din Ardeal<sup>74</sup>. Partidul Liberal, din care a făcut parte și Lapedatu, a jucat, din acest punct de vedere, un rol nefast. Iată ce scria la un moment patriarhul Miron Cristea lui Dinu Brătianu, ca răspuns la o intervenție a acestuia pentru ca un preot favorit să fie numit protopop: „Biserica, prin fruntașii săi, nu trebuie să îndepărteze pe credincioși, ci să-i închege. Biserica adeseori lasă pe cei mulți și buni și aleargă după cei înstrăinați de ea ca să-i apropie, după cuvântul lui Hristos: «făcutu-m-am tuturor toate, ca pe toți să-i dobândesc». Guvernele anterioare, coaliate cu toate partidele politice neliberale și cu toți reprezentanții lor din parlament, tocmai de aceea au încercat să zdrobească legea de organizare a Bisericii, să ne anuleze toate alegerile eparhiale, să dizolve Congresul, mi-au scos 200 protopopi din buget, ne-au sistat justiția bisericească, care de cinci ani nu funcționează. Au câștigat și pe M.S. Regele pentru proiectele lor. Nici pe vremea ungarilor n-am trecut eu prin mai mari chinuri sufletești, până ce am putut salva legea și organizația. Nu se poate afirma că Biserica preferă ostentativ pe unii față de alții, că nu e a țării întregi, a neamului întreg. Deci nu-i spre binele Bisericii ca pe unii din fruntașii țării, care în viitor iarăși vor veni la cârmă, să-i bruscăm, să-i nemulțumim, și apoi să se răzbune asupra Bisericii; favorizând până și pe ungurii iredentiști, iar pe noi, ortodocșii, neglijându-ne. Biserica trebuie să fie bună maică a tuturor. Mulți preoți au devenit pentru «unii mumă, pentru alții

<sup>71</sup> Vezi discuția inițiată de preotul Constantin Dron, referent economic al Patriarhiei, în *Congresul Național Bisericesc. Sesiunea ordinară din octombrie 1935*, p. 217-279.

<sup>72</sup> Însuși Miron Cristea opina că „Biserica nu este o instituție democratică. Ea se bazează pe o autoritate superioară, pe piatra cea din capul unghiului, pe Hristos... Deci principiul ierarhic într-o biserică ierarhică trebuie susținut pe toată linia având parohul, protopopul, episcopul sau mitropolitul, nu numai datorințele, dar și drepturile sale ierarhice, canonice” (Miron Cristea, *op.cit.*, p. 20).

<sup>73</sup> Vezi declarațiile acestuia din *Parlamentul românesc*, an VI, nr. 168 -170, 20 aprilie 1935, p. 4-5.

<sup>74</sup> Vezi criticile clerului ardelean față de această măsură în *Revista teologică*, anul XI, nr. 4-5, aprilie-mai 1921, p.146-147.

ciumă». De aceea credincioșii se fac sectari etc. Preotul trebuie să merite de la toți numele de «părinte». Dl Duca – fost membru în corporațiile bisericești – era ținut la curent cu frământările noastre și a combătut și el că biserica trebuie să se ferească de momente care să irite pe cei din alte partide, să-i ducă la distrugerea organizației și să-i facă a persecuta biserica. Dl. Duca știe cum într-un caz grav a trebuit și în numele lui să dau garanție chiar M.S. Regelui că în Biserică nu ne vom conduce de considerente de partid. Dl Duca era în parlament când șefii tuturor partidelor au atacat biserica și corporațiile ei, zicând «că nu-s ale fiilor Bisericii, ci ale unui singur partid». Toți au promis a distruge corporațiile ei etc., etc. Dl Iorga mi-a trimis chiar scrisoare că nu intră în o corporație care nu-i a Bisericii, care și pe fiul cel pierdut îl aduce la sânul ei, nu respinge pe frunțași<sup>75</sup>.

O nouă lovitură a primit autonomia Bisericii în timpul marii crize economice. Conform legii și statutului său de organizare, Biserica Ortodoxă Română trebuia să-și asigure cele necesare din fonduri proprii, urmând ca statul doar să completeze nevoile financiare. Din motive istorice asupra cărora nu insistăm, BOR avea în perioada interbelică cele mai reduse mijloace financiare proprii, față de celelalte culte istorice din România, în raport cu numărul de credincioși<sup>76</sup>. În timpul crizei economice, veniturile ecleziastice au scăzut dramatic, fapt care i-a făcut pe tot mai mulți să ceară ca statul să-și asume salarizarea integrală a clerului<sup>77</sup>.

Ca urmare a doleanțelor repetate ale preoților, printr-o lege publicată în Monitorul Oficial nr. 101 din mai 1936 erau modificate articolele 19 și 21 din Legea pentru organizarea BOR din 6 mai 1925. Prin noile prevederi statul își asuma rolul de a asigura cheltuielile pentru întreținerea cultului, a slujitorilor și a așezămintelor bisericești. Clericii deveneau funcționari publici, bucurându-se de toate drepturile și urmând a se supune „tuturor obligațiilor specifice în statutul funcționarilor publici numai în ceea ce privește plata salariului”<sup>78</sup>. O lege specială urma să

<sup>75</sup> I.P.S. Antonie Plămădeală, *Contribuții istorice privind perioada 1918-1939*, Sibiu, 1987, p. 58-59.

<sup>76</sup> Vezi discursul părintelui Gh. Ciuhandu ținut cu ocazia dezbaterilor referitoare la Legea cultelor în *Biserica noastră și cultele minoritare. Marea discuție parlamentară în jurul Legii cultelor – 1928*, îngrijire de ediție, studiu introductiv și note de Constantin Schifirneț, Ed. Albatros, București, 2000, p. 103-106.

<sup>77</sup> Problema salarizării clericilor din România în perioada interbelică a fost mare, situație care a determinat discuții extrem de aprinse, asociațiile preoțești luând poziție în presă și în întruniri publice și acuzând puterea seculară că promovează un „confesionalism politic”, prin susținerea cultelor minoritare, ai căror preoți își luau salariile în mod normal (a se vedea, de pildă, colecția „Telegraful Român”, din perioada 1927-1938).

<sup>78</sup> Textul legii de modificare la preotul Alexandru Ciuhureanu, *Avantajele și dezavantajele legii și statutului pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române din 6 mai 1925*, Tipografia Lupașcu S-sori, Bârlad, 1938, p. 41.

*Biserică – societate – națiune – stat în România interbelică*

fixeze normele generale de plată ale salariilor pe care preoții le-au cerut analoage corpului didactic. O astfel de lege a fost votată abia în vara anului 1945, de către guvernul Groza pentru a capta bunăvoința clerului<sup>79</sup>.

Veritabil *cal troian* în curtea Bisericii Ortodoxe Române, măsurile invocate au permis statului să devină tot mai îndrăzneț în tentativa de a controla prin intermediul ministerului însărcinat cu rezolvarea problemelor cultelor o paletă tot mai largă din activitățile Bisericii, în virtutea faptului că el este principalul finanțator. Absența unei definiții clare a conceptului de „autonomie” a condus la numeroase confuzii în ceea ce privește relațiile dintre stat și Biserică, confuzii care s-au încercat a fi surmontate prin reactivarea, în unele cazuri, a vechii idei bizantine de „simfonie” între puterea seculară și cea religioasă, deși raporturile Biserică-stat erau acum structurate pe baze moderne. Nelămurite rămăneau și bazele și limitele „colaborării” dintre Biserică și stat, când și pe ce teme vine Biserica să sprijine statul și când și pe ce bază statul sprijină Biserica. În perioada interbelică s-a păstrat un echivoc de care s-au folosit și oamenii politici și oamenii Bisericii, fără a se stabili un principiu, deși încercări de clarificare a situației au existat.

Una din ele a aparținut chiar lui Miron Cristea, încă din 1920. Atunci mitropolitul primat susținea că misiunea statului față de Biserică este următoarea: „1) De a apăra Biserica față de toate atacurile ce ar amenința-o dinlăuntru sau din afară; 2) să o ajutoreze pe toate căile, spre binele nu numai al Bisericii, ci și în interesul său propriu și al cetățenilor săi, ca să poată dezvolta o activitate cât mai mănoasă; 3) să-i recunoască toate așezămintele și instituțiunile ei, precum și hotărârile și dispozițiunile organelor bisericești în drept, ca să aibă mai multă autoritate în afară; 4) să-i puie la dispoziție puterea executivă, pe care Biserica, ce a lucrat numai cu mijloace morale, nu o are; îndeosebi: a) executând hotărârile și sentințele sale față de renitenți; b) încasându-i impozitele ce le-ar pune asupra credincioșilor săi, unde ar fi trebuință; 5) să dea înalților dignitari și ierarhi anumite posturi onorifice în viața de stat sau alte onoruri, și să scutească fețe bisericești de la anumite îndatoriri ori servicii; 6) să-i puie la dispoziție mijloacele de a se susține pe sine și așezămintele sale”<sup>80</sup>. Considerate de istorici drept o întoarcere „la sistemul relației existente peste tot în Europa Occidentală și Centrală între stat și biserică de stat în epoca prepașoptistă”<sup>81</sup>, ideile primului patriarh nu au devenit niciodată literă de lege, însă aspecte din cele enunțate mai sus au circulat cețos în mințile unor oameni ai Bisericii și ai statului, cu consecințe nefaste în primul rând pentru Biserica „dominantă”. Sprijinul din partea statului a fost redus și adesea în

<sup>79</sup> Vezi „Decretul-lege privitor la salarizarea preoților, diaconilor și cântăreților bisericești”, în *Monitorul Oficial*, nr. 93 din 21 aprilie 1945.

<sup>80</sup> Miron Cristea, *op.cit.*, p. 13-14.

<sup>81</sup> Vezi Paul Brusanowski, *Autonomia...*, p. 103.



spatele lui se ascundeau intenții care nu aveau legătură cu interesele Bisericii. Un exemplu în acest sens este dat de atitudinea față de „secte”, nu biserica, ci statul preluând adesea inițiativa în combaterea, chiar cu mijloace coercitive, a acestora. Acest aspect a generat o imagine negativă față de Biserica Ortodoxă, în pofda atitudinii deschise a clericilor și ierarhilor ortodocși, care militau pentru o „luptă dreaptă”, în care să fie folosite numai armele spiritualului<sup>82</sup>.

Nimic nu ilustrează mai bine amestecul puterii politice în viața Bisericii Ortodoxe decât intervențiile pentru scoaterea sau numirea în scaun a unui episcop. Ca episcopi scoși din scaun amintim pe: episcopul de Râmnic, Vartolomeu Stănescu, mitropolitul Basarabiei, Gurie Grosu, mitropolitul Bucovinei, Visarion Puiu, sau episcopul ales de Bălți, Benedict Ghiuș.

Vartolomeu Stănescu este victima clasei politice, deoarece nu a mai permis ca fondurile bisericești să fie administrate de oameni ai partidelor, iar în 1935 a cerut preoților din eparhia sa să iasă din partidele politice. În urma presiunilor făcute de către putere, episcopul Vartolomeu a fost obligat, în 1938, să-și ia un „concediu” de doi ani, acordat „prea grațios” de regele Carol II, până împlinea vârsta la care putea fi pus în retragere și pensionat<sup>83</sup>.

Mitropolitul Gurie Grosu, impus pe scaunul arhieresc de la Chișinău de credincioșii basarabeni, a fost privit de la început cu suspiciune, dar ceea ce i-a provocat căderea a fost cererea adresată, în 1930, lui Carol al II-lea, ca regele să rămână cu soția legiuită<sup>84</sup>. El a fost acuzat de nereguli financiare și numiri abuzive de preoți, Sf. Sinod hotărând, în 1936, suspendarea sa temporară din funcție, pe timpul cercetărilor efectuate de Curtea de Casație. Doar temporară, „suspendarea” s-a prelungit nedefinit, până în 1941, când Gurie a făcut cerere de pensionare, văzând că nici noul regim al lui Ion Antonescu nu are de gând să-l ajute<sup>85</sup>.

În calitate de episcop de Hotin, Visarion a desfășurat o activitate remarcabilă într-o eparhie mică și săracă<sup>86</sup>. Datorită meritelor sale, a devenit mitropolit al Bucovinei. În această perioadă a avansat și el mai multe planuri privind reforma Bisericii. Aprecierile sale la adresa Bisericii Catolice i-au făcut pe unii să considere că ar fi fost catolici-

<sup>82</sup> Vezi Nicolae Colan, *La luptă dreaptă. Un capitol de strategie misionară*, Sibiu, 1926, 45 p.

<sup>83</sup> Cf. George Enache, *Amestecul...*, p. 10. Aspecte privind formalitățile „pensionării” lui Vartolomeu Stănescu în *Dezbaterile Sfântului Sinod al Sfintei Biserici Ortodoxe Române. Sumarele ședințelor, Sesiunea ordinară din anul 1938*, București, 1938, p. 68-69.

<sup>84</sup> Vezi Gurie Grosu, *Jurnalul unui mitropolit*, ediție îngrijită și prefațată de Calinic, episcop al Argeșului și Muscelului, Editura Dacpress, Curtea de Argeș, 2005, p. 8-9.

<sup>85</sup> George Enache, *Amestecul...*, p. 10-11.

<sup>86</sup> Vezi Boris Buzilă, *Din istoria vieții bisericești din Basarabia*, Chișinău-București, 1996, p. 136.

*Biserică – societate – națiune – stat în România interbelică*

zant, dar atitudinea era motivată de capacitatea Romei de a-și păstra independența, de a nu fi afectată de amestecul politicului<sup>87</sup>. Intrat în conflict cu regele Carol al II-lea, a fost acuzat de afaceri veroase pe seama Fondului bisericesc bucovinean<sup>88</sup>. La 1 iunie 1940 Visarion Puiu a fost nevoit să se retragă din scaun și să plece la mănăstire<sup>89</sup>. Va fi reabilitat de Antonescu, care l-a numit, în 1942, șef al Misiunii Ortodoxe din Transnistria<sup>90</sup>.

Statul a intervenit în alegerile de ierarhi și mai târziu, în timpul regimului lui Ion Antonescu. La începutul anului 1944 au avut loc alegeri pentru mai multe eparhii vacante. La Bălți a fost ales arhimandritul Benedict Ghiuș. Nefiind agreeat de Mihai Antonescu, el nu a fost confirmat în funcție<sup>91</sup>.

Toate aceste lucruri se constituiau în simptome care arătau că statul român liberal nu era dispus să renunțe la controlul asupra cultelor religioase.

### **Eșecul unei ordini generale a cultelor religioase din România și disputele inter-religioase**

„Ministerul Cultelor are controlul asupra tuturor cultelor și credințelor, libertatea nu exclude controlul și bapțiștii, dacă sunt cetățeni loiali, trebuie să ajute ca să disciplinăm țara și s-o ferim de orice primejdii”<sup>92</sup>. Acest răspuns la un memoriu adresat de bapțiști autorităților statului în 1934<sup>93</sup> definește, credem, cel mai bine filosofia care a stat la baza politicii religioase a statului liberal român în perioada interbelică. Efortul de „disciplinare” a țării era un rezultat al noilor realități pe care le prezenta România Mare, cu numărul mare de minorități etnice și religioase, cu organizările juridice extrem de diferite ale diverselor provincii. Din păcate, succesul unificării societății românești în spirit civic, în cadrul căreia să nu se mai facă diferențieri naționale, a fost un eșec, fapt care se datorează mai multor cauze.

<sup>87</sup> El s-a opus înființării patriarhiei române, deoarece considera că Biserica Ortodoxă din România nu este încă vrednică de acest rang (Arhivele Naționale Istorice Centrale – ANIC, fond Visarion Puiu, dosar 227/1939, f.213) și a adresat o chemare la unitate a tuturor creștinilor, inclusiv Bisericii catolice, (*Luminătorul*, nr. 16/17, 1929, p. 84-87).

<sup>88</sup> Arhivele Ministerului de Justiție (AMJ), Direcția Instanțelor Militare, dosar 24.541, vol. XII, f. 217-218.

<sup>89</sup> Atacurile continue și lipsa de sprijin l-au făcut pe Visarion să se retragă din scaun fără să mai încerce să apeleze la Sinod (vezi Antonie Plămădeală, *Visarion Puiu. Documente*, Sibiu, 2005, p. 47-49).

<sup>90</sup> Rodica Solovei, *Activitatea Guvernământului Transnistriei în domeniul social-economic și cultural (19 august 1941 – 29 ianuarie 1944)*, Iași, 2004, p. 131.

<sup>91</sup> Despre Benedict Ghiuș în Arhivele Consiliului Național pentru Studiarea Arhivelor Securității (ACNSAS), fond Penal, dosar 202, vol. 1, f. 177-150.

<sup>92</sup> Ministerul Cultelor și Artelor, *Repertoriu de dispoziții privitoare la regimul asociațiilor religioase*, București, 1934, p. 13.

<sup>93</sup> Memoriul nr. 59.306/6.440 din 1934 (*Ibidem*).

În toate declarațiile făcute în perioada 1918-1920 s-a subliniat că noua Românie urma să fie și mai democratică, toți cetățenii, „fără deosebire de rasă sau religie”, având asigurate „egalitatea deplină a drepturilor, libertăților politice și religioase ale tuturor cetățenilor ei”<sup>94</sup>. Cu ocazia discuțiilor în jurul tratatului cu Austria, Ion I.C. Brătianu declara: „În conformitate cu aceste principii, guvernul regal, de acord cu reprezentanții Transilvaniei, Basarabiei, Bucovinei, au hotărât, deopotrivă, să asigure pe tot cuprinsul noului Regat drepturile și libertățile minorităților, printr-o largă descentralizare administrativă de natură să garanteze populațiilor alogene libera lor dezvoltare în ce privește limba, învățământul și exercitarea cultului lor”<sup>95</sup>. Acest lucru trebuia garantat prin voința liberă a societății românești și nu prin impuneri din afară. Cu aceeași ocazie, Ionel I.C. Brătianu arăta: „De o manieră generală, România este gata să accepte orice dispoziție pe care statele care fac parte din Liga Națiunilor ar admite-o pe propriul lor teritoriu în această privință. În alte condiții, România nu ar admite în nici un caz intervenția guvernelor străine în aplicarea legilor sale interne... România nu ar subscrie la stipulații care i-ar limita drepturile de stat suveran și în această ordine de idei, ea consideră că drepturile statelor sunt aceleași pentru toți... În speță, o intervenție străină, care nu acordă nici o libertate în plus față de cele pe care statul român este hotărât să le garanteze tuturor cetățenilor săi, ar putea compromite opera de fraternizare pe care Guvernul român o are în vedere. Pe de altă parte, anumite minorități s-ar considera scutite de orice recunoaștere față de stat, care contează în mod precis pe dezvoltarea acestui sentiment pentru a cimentea fraternitatea naționalităților; pe de altă parte, se dă naștere unui curent care tinde să creeze două categorii de cetățeni în același regat; unii încrezători în solitudinea statului, alții dispuși să-i fie ostili și să caute protecție în afara granițelor. Istoria dovedește că protejarea minorităților concepută de asemenea manieră a contribuit mai mult la slăbirea statelor decât la consolidarea lor”<sup>96</sup>.

Prevederile referitoare la minorități cuprinse în proiectul de tratat cu Austria<sup>97</sup> au stârnit reacțiile opiniei publice românești, care considera că astfel era știrbită suveranitatea națională și se creau discriminări între cetățenii aceluiași

---

<sup>94</sup> Arhivele Statului din România, *Minoritățile naționale din România, 1918-1925*, București, 1995, p. 146 (Procesul verbal al celei de-a opta ședințe plenare a Consiliului Suprem Aliat în care s-a discutat proiectul de tratat cu Austria; intervenția lui Ion I.C. Brătianu, președintele Consiliului de Miniștri al României, privind minoritățile).

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 167- 173 (Tratatul de pace între Puterile Aliate și Asociate, pe de o parte, și Austria, pe de altă parte, prin care se ratifică unirea Bucovinei cu România, încheiat la Saint Germain en Laye la 10 septembrie și semnat de guvernul român la 9 decembrie; prevederile referitoare la minorități cuprinse în Tratatul de pace).

stat<sup>98</sup>. Grupuri etnice sau religioase s-au folosit de prevederile tratatelor de pace în sensul celor anticipate de Ionel Brătianu și au denunțat forurilor internaționale „persecuțiile” la care erau supuse din partea autorităților române, ascunzând prin aceasta refuzul de a accepta autoritatea statului român și dorința de a păstra o serie de privilegii, a căror eliminare o calificau ca „românizare forțată”.

La fel de adevărat este că nici statul român nu era dominat de un autentic spirit democratic, conducătorii români dorind să impună același control care existase asupra societății înainte de 1918<sup>99</sup>. Tentația creșterii puterii statului și manifestările secesioniste ale diverselor minorități<sup>100</sup> vor crea o stare de tensiune care se va dovedi nefastă consolidării în spirit democratic a societății românești interbelice și va compromite ideea promovării principiilor de autonomie și de subsidiaritate și, mai ales, o egalitate deplină în fața legii. Acest lucru poate fi verificat foarte bine în domeniul religios, unde, în pofida eforturilor de a se crea un cadru unitar de funcționare al tuturor cultelor religioase, vor exista *de facto* numeroase excepții.

Principiile de la care s-a pornit în organizarea vieții religioase a României Mari au fost respectarea libertății de conștiință și a unei autonomii crescute a cultelor în raport cu statul, pe baza lor urmând a se elabora un cadru unitar de funcționare al tuturor confesiunilor religioase. În același timp, unii oameni politici păstrau în minte ideea unei biserici ca departament al statului. Amestecul diverselor principii este demonstrat de Legea Cultelor din 1928, care este departe de a crea un cadru unitar de organizare și funcționare al tuturor cultelor din România. De fapt, situația cultelor din perioada interbelică nu are la bază o anumită viziune, ci este mai mult consecința unor relații de putere. Acolo unde statul deținea deja unele pârghii și nu exista vreun interes manifest din partea unor organisme internaționale, statul a fost tentat să mărească permanent controlul (cazul Bisericii Ortodoxe). Acolo unde presiunile externe au fost mari (cazul cultelor maghiare<sup>101</sup>) și au existat interese politice puternice (relațiile cu Vaticanul<sup>102</sup>), libertățile acordate

<sup>98</sup> Vezi declarațiile lui Iuliu Maniu din 16 iulie 1919 (*Ibidem*, p. 162), ale lui Al. Vaida Voevod din 8 noiembrie 1919 (*ibidem*, p. 166) sau diversele articole din epocă (*Ibidem*, p. 160-162).

<sup>99</sup> Vezi *supra*.

<sup>100</sup> Cele două aspecte sunt complementare și împreună conturează profilul epocii. Istoricii au tentația să le trateze în mod separat, unii subliniind lipsa de loialitate de care minoritarii au dat dovadă față de statul român, în timp ce alții denunță „naționalismul furibund” al românilor.

<sup>101</sup> În acest sens este elocvent raportul Misiunii Unitare Americane (Sidney B. Snow, Joël M. Metclaf și Edward B. Witte) intitulat „Transylvania under the rule of Romania”, înaintat Secretariatului Ligii Națiunilor de către Liga pentru protecția Minorităților din România cu sediul la Budapesta privind situația ungarilor de confesiune unitară din România în primăvara anului 1920 (*Minoritățile naționale din România, 1918-1925*, p. 428 – 449).

<sup>102</sup> În cazul situației „privilegiate” a Bisericii Catolice, alături de presiunile catolicilor maghiari și interesele românilor uniți, a existat interesul păstrării unor relații bune cu Vaticanul, menite

au fost mai substanțiale. A rezultat astfel un mozaic de situații particulare care au stârnit numeroase nemulțumiri. El era expresia unui stat „slab”, lipsit de forța să impună un set de reguli pentru toți.

Compromisurile făcute de statul român în domeniul organizării vieții bisericești se văd cel mai bine în cazul încheierii Concordatului cu Vaticanul, prin care se reglementa situația Bisericii Catolice din România. Încheierea acestui acord a stârnit un imens scandal în epocă, de care mai târziu comuniștii vor încerca să profite. El reprezintă și astăzi un subiect de aprigă dispută între istoriografiile pro-ortodoxă<sup>103</sup> și pro-catolică<sup>104</sup>. Nu este locul să discutăm în detaliu această problemă extrem de complexă, în care fiecare dorește să arate că deține adevărul. Vom analiza numai câteva aspecte, pornind de la faptul obiectiv al celor scrise în Constituția din 1923, la articolul 22: „Raporturile dintre diferitele culte și stat se vor stabili prin lege”. Această prevedere a fost încălcată în 1928, când în cuprinsul noii legi a cultelor era inserat articolul 7, în care se spunea: „Nici un cult nu poate avea relațiuni de dependență cu vreo autoritate sau organizație bisericească din străinătate, afară de cele impuse de principiile dogmatice și juridico-canonice. Relațiunile dintre stat și cultul catolic – singurul în țară cu asemenea dependență – vor putea fi stabilite printr-un acord special, care va fi suspus Corpurilor legiuitoare pentru aprobare”. Astfel, se crea cadrul legal pentru ratificarea Concordatului negociat între statul român și Vatican între 1920 și 1927, ratificarea având loc în mai 1929.

Principalul avantaj al Concordatului<sup>105</sup> era realizarea unei Biserici Catolice a României, care delimita aria de jurisdicție a episcopilor catolici strict la teritoriul național și excludea o influență în treburile bisericii venită dintr-o țară vecină (în speță Ungaria). Centrul administrativ al cultului romano-catolic era stabilit la București, episcopul locului devenind arhiepiscop și mitropolit. Acest lucru ajută în mod evident consolidarea noului stat, iar faptul a fost subliniat ca un mare merit în numeroase rânduri<sup>106</sup>. În același timp însă, posibilitățile de manevră ale puternicului episcopat maghiar din Ardeal erau mărite, prin cvasindependența de care beneficiau față de autoritățile române și prin averile funciare și imobiliare imense pe care statul român le-a dat în deplină proprietate, deși în timpul stăpânirii maghiare

---

să servească interesele politicii externe române (vezi MAE, *România – Vatican. Relații diplomatice*, vol. I, 1920 – 1950, Editura Enciclopedică, București, 368 p).

<sup>103</sup> Nechita Runcan, *Concordatul Vaticanului cu România. Considerații istorico-juridice*, Constanța, 2000, 289 p.; Valeriu Anania, *Pro Memoria. Acțiunea catolicismului în România interbelică*, București, 1992, 123 p.

<sup>104</sup> Cornel Damian, „Concordatul dintre Sfântul Scaun și România. Aspecte istorico-juridice”, în *Pro Memoria. Revistă de istorie ecleziastică*, nr. 2/2003, 163-174.

<sup>105</sup> Textul Concordatului în Nechita Runcan, *op.cit.*, p. 207-216.

<sup>106</sup> Vezi Ion Dumitriu – Snagov, *România în diplomația Vaticanului, 1939-1944*, București, p. 93-141.

acestea erau numai în posesia episcopiiilor, proprietarul de drept fiind statul<sup>107</sup>. Pe toată durata perioadei interbelice Vaticanul s-a păstrat neutru față de conflictul surd dintre România și Ungaria, singurul său interes real fiind promovarea catolicismului<sup>108</sup>. De altfel, Vaticanul nu va avea nici un scrupul ca, după anexarea în 1940 a Ardealului de Nord-Est la Ungaria, să permită refacerea vechilor episcopii de Oradea și de Satu Mare în cuprinsul hotarelor de dinainte de 1918.

De prevederile Concordatului a beneficiat și Biserica Greco-Catolică, care, în calitate de a doua biserică românească, așa cum era definită în Constituție la articolul 22, își consolida poziția față de Biserica Ortodoxă, care, prin același articol, primise statutul de biserică „dominantă” în statul român, denumire pe cât de pompoasă pe atât de goală de conținut. Interesul a fost deopotrivă al episcopatului greco-catolic, dar și al politicianilor de această confesiune, în frunte cu Iuliu Maniu, care și-a creat astfel un bazin captiv de fideli. În politica Vaticanului față de România Mare, rolul greco-catolicilor crește exponențial, fapt care este observat în „Memoriile” sale de episcopul romano-catolic de București, Raymund Netzhammer<sup>109</sup>. Principalul motiv era interesul papei de a răspândi catolicismul și fidelitatea față de Roma în România. Cum Biserica Romano-Catolică era în general privită drept o biserică a străinilor („nemțească”<sup>110</sup> și ungurească), atenția s-a focalizat pe cultul greco-catolic, cult românesc și, prin urmare, cu posibilități mai ample de dezvoltare în noul stat național.

Pentru greco-catolicii români Concordatul era necesar și ca o formă de delimitare de Biserica Ortodoxă, în condițiile în care tot mai multe voci se întrebau ce rost mai are Biserica Unită, din moment ce menirea ei, din care-și făcuse un titlu de glorie, anume de păstrătoare a identității românești în Ardeal, devenise caducă în condițiile creării României Mari. Imediat după Primul Război Mondial, discuțiile privind unificarea celor două biserici ale românilor transilvăneni, ca parte a procesului de unitate națională, cunosc o dezvoltare deosebită. Au fost scrise broșuri pe această temă, s-au făcut sondaje, toată lumea fiind practic de acord că unitatea bisericească se poate face extrem de repede și este necesară<sup>111</sup>. „Amănun-

<sup>107</sup> E vorba mai ales de averile Statusului Catholic transilvan, în jurul cărora s-a purtat o imensă controversă (Vezi Onisifor Ghibu, *Acte și documente privitoare la Statusul romano-catolic ardelean*, Cluj, 1933, 862 p.; Idem, *Acțiunea catolicismului unguresc și a Sfântului Scaun în România între-gită*, Cluj, 1934, 915 p.)

<sup>108</sup> Vezi Ion Dumitriu – Snagov, *op.cit.*, *passim*.

<sup>109</sup> Vezi Nikolaus Netzhammer, *Introducere*, în Raymund Netzhammer, *Episcop în România*, ediție realizată de Nikolaus Netzhammer în colaborare cu Krista Zach, București, 2005, vol. I, p. 43-63.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>111</sup> Vezi *Bisericile românești*, anchetă de Ioan Georgescu, supliment la *Vestitorul*, nr. 8 din 1935, Oradea, 113 p.

tele”, adică poziția confesională a fiecărei Biserici, au constituit, în cele din urmă, piedici de netrecut pentru realizarea unificării prin dialog. Dialogul între cele două părți s-a menținut activ în perioada cât organizarea vieții cultelor din România s-a menținut într-o stare de „fluiditate”, fapt de natură să permită manevre îndrăznețe, asta în ciuda unor situații conflictuale, precum cele petrecute cu prilejul încoronării regelui Ferdinand la Alba Iulia<sup>112</sup>. Proclamarea patriarhatului în cazul Bisericii Ortodoxe și câștigarea unor drepturi importante de către Biserica Greco-Catolică în urma Concordatului au precipitat cele două poziții. Între cele două confesiuni românești a început o competiție destul de acerbă, fiecare încercând să se impună în fața celeilalte<sup>113</sup>. Rivalitatea a fost stimulată și de faptul că ideea unității confesionale a românilor devenise deja larg răspândită în conștiința societății<sup>114</sup>. Fiecare

<sup>112</sup> Despre reacția ortodoxă la cele petrecute la Alba Iulia (refuzul episcopilor greco-catolici de a intra în catedrala „schismaticilor”) vezi Ioan Mihălcescu, *Români ori uniți?*, București, 1922, 22 p.

<sup>113</sup> Alături de lucrările citate la notele 41, 43 vezi Emilian Novacoviciu, *Dezbinarea confesională*, 1933, 10 p; N.V. Pantea, *Legea strămoșească văzută și descrisă de istoricii români cei mai de seamă și de profesorii de la facultățile de teologie ortodoxă*, București, 1934, 110 p.

<sup>114</sup> Chestiunea unificării bisericești devine o preocupare inclusiv a intelectualității medii, nu neapărat provenite din regiunea Ardealului. Un exemplu în acest sens este profesorul Alexandru Răsmeriță din Turnu Severin, care scrie un articol intitulat sugestiv „Unirea românilor va fi deplină, numai prin unificarea bisericilor române”. Iată câteva fragmente din acest text: „Poporul român [din Ardeal, n.n.] asuprit și sărac, avea, firește, preoți săraci. De aceia în primul act al uniației se zice: «pentru a nu lepăda decretul împăratului... și pentru a avea privilegiu ca popii catolici, ne unim cu Roma». Va să zică nu era vorba de vreo convingere religioasă sau de rasă, ci de privilegiu, că erau săraci pe pământul lor (din care se scotea aur!), de aceea se făcu uniația. Ei bine, ca și râia s-a prins uniația pe români, pentru un ban, pentru un rachiu, sau pentru privilegiu. Și s-a deprins românul a-și vinde sufletul și credința, încât pe bani se face acum și adventist, pocăit, baptist etc. [...] Cât timp Ardealul a fost sub unguri, râia uniației nu s-a prea simțit. Se deprinseseră ardelenii cu ea. Erau orașe și sate cu două biserici românești, una bună și alta rea, dar la rândul lor fiecare era rea. Erau doi preoți, unul bun și altul rău, unul bun și altul eretic și spurcat, dar la rândul lor fiecare era eretic și spurcat. Nu se simțea așa de tare răul, căci mai presus era biserica oficială ungurească, catolică, iar ofițerii erau toți unguri. Se făcu întregirea neamului nostru. Ardealul face parte din regatul României. Aparatul de stat este românesc, ofițerii români, funcționarii români. De la Nistru până la Tisa, ofițerul și funcționarul român este la el acasă, oriunde l-ar trimite stăpânirea. Iată că ne izbim de uniație. Ofițerul, având familie crescută în religia lui din strămoși, cade în localitate cu biserica „unită”. El trebuie să se declare împreună cu familia ca „unit” și să depună jurământul Suveranului Pontif, care este un adevărat suveran, cu Stat papal, curte, steag și ambasadori. Ofițerul român nu poate să jure; el a jurat supunere și credință regelui României. În momentul când un ofițer sau un funcționar român depune jurământul altui suveran, el, conform literei și spiritului Constituției, încetează de a mai fi cetățean și funcționar sau ofițer român. Aceasta este situația și a preoților uniți. Ei nu pot să se mai aleagă deputați și să ocupe funcțiuni în statul român. Pe jurământul de credință stă tăria suveranului, a armatei, a justiției și a administrației, deci a statului. De asemenea, dacă o familie de uniți primește funcțiune în cuprinsul regatului, într-o localitate cu biserică ortodoxă, ca să nu-și calce jurământul către suveranul pontif, ea va merge la biserica catolică împreună cu copiii și le va spune că biserica românească, ortodoxă nu este a lor, este spurcată. Spună drept orice minte luminoasă și cinstită

parte visa să devină principalul agent unificator și fiecare se temea să nu devină „victimă” celeilalte părți.

Din partea ortodoxă, principalul militant a fost mitropolitul Bălan, care și-a făcut din desființarea „uniației” un adevărat program, în numele „Bisericii Neamului”. El a știut să încurajeze un lent dar tot mai semnificativ proces de trecere de la uniți la ortodocși, fapt consemnat cu grijă în mii de acte de trecere dinainte de 1940. Astfel au apărut contingente de credincioși ortodocși în zone care până atunci fuseseră exclusiv greco-catolice. Fenomenul a îngrijorat profund pe episcopii greco-catolici, nemulțumirile izbucnind cu putere cu prilejul discutării Legii cultelor din 1928. Celebră este disputa care a avut loc cu acest prilej între mitropolitul Nicolae Bălan și episcopul unit de Cluj-Gherla, Iuliu Hossu<sup>115</sup>. Punctul nevralgic îl constituia statutul proprietăților bisericești în cazul trecerilor de la un cult la altul, greco-catolicii cerând ferm ca în caz de trecere la alt cult, chiar a întregii comunități, bunurile să rămână în posesia cultului care a fost părăsit<sup>116</sup>.

Pe de cealaltă parte, unii fruntași greco-catolici, sprijiniți de cercuri de la Vatican, interesate în promovarea proiectului Intermarium, au militat activ pentru ca toți românii să accepte „Sfânta Unire”<sup>117</sup>. Această intenție este atestată de numeroase documente, inclusiv de oficiosul mitropoliei de la Blaj, „Unirea”<sup>118</sup>,

---

de român, dacă mai poate merge așa? Nu se impune unificarea bisericilor române? [...] În broșura *Acțiunea Sf. Scaun*, discutând autorul papistaș asupra instituției numită *Status Catholicus* la pag. 48 zice: «Când calvinismul cucerii maghiarimea, principii Transilvaniei desființară aproape cu totul catolicismul din acel principat» iar apoi mai jos zice: «habsburgii, cucerind în sec. XVII Transilvania de la turci, abrogară toate legile anticatolice, care fuseră promulgate de suveranii calviniști». Acest fapt, ca un suveran să abroge legi făcute de un suveran străin, pe care le crede vătămătoare bisericii sale și statului său, cum au făcut Habsburgii, este întocmai ceea ce cerem noi și servește M. Sale Regelui nostru, ca pildă și ca precedent creat de însuși Habsburgii, spre a abroga decretul din 14 aprilie 1698 al lui Leopold I al Austriei, pe baza căruia s-a spart unitatea Bisericii Românilor și s-a făcut uniația” (*Revista Studiu*, No. 6 – „Unirea Românilor va fi deplină numai prin unificarea bisericilor române”, Tipografia Minerva, 1936).

Textul amintește doar o parte din numeroasele dispute existente în epocă între ortodocși și uniți, în efortul de a se sublinia o specificitate care pentru mulți nu era deloc evidentă. Ceea ce este extrem de interesant la materialul profesorului Răsmeniță, din perspectiva celor ce se vor petrece în perioada comunistă, este soluția pe care o propunea, una politică, de intervenție directă a regelui, pe baza argumentului că și unirea din 1698 a fost făcută tot la presiunile politicului.

<sup>115</sup> Vezi *Biserica noastră și cultele minoritare. Marea discuție parlamentară în jurul legii cultelor – 1928*, îngrijire de ediție, studiu introductiv și note de Constantin Schifirneț, Editura Albatros, București, p. 263-309.

<sup>116</sup> Despre poziția greco-catolică în chestiunea proprietăților vezi Zaharia Boilă, *Chestiunea averilor bisericești. În legătură cu discutarea proiectului de lege: „Regimul Cultelor”*, Blaj, 1928, 31 p.

<sup>117</sup> Câteva date despre proiectul Intermarium pe <http://en.wikipedia.org/wiki/Intermarium>, Internet.

<sup>118</sup> Vezi Nicoleta Nidelea, „Presă greco-catolică interbelică”, în *Biserică, putere, societate*, sub redacția lect. univ. Ovidiu Bozgan, București, 2001, p. 106-129.



argumentele principale fiind două: caracterul latin al poporului român, care prin urmare trebuie să se apropie de „maica Roma” și faptul că ortodocșii sunt și principalii noștri inamici, rușii, uniația creând astfel o delimitare protectoare față de pericolul de la răsărit.

Amestecul criteriului geopolitic în chestiuni bisericești era o modalitatea de atragere în joc a statului, un stat care a oscilat între promovarea unei biserici naționale, cu rol identitar, și necesitatea recursului la bunele oficii diplomatice ale Vaticanului pentru rezolvarea unor probleme importante de politică externă ale României. Aceste contradicții s-au manifestat plenar în anii guvernării Antonescu, când în discursul oficial se insistă pe rolul pe care trebuie să-l joace Biserica Ortodoxă națională în viața statului, asta în timp ce, cu ocazia vizitei pe care viceprim-ministrul Mihai Antonescu a efectuat-o la Roma în 1943, se promite Sf. Părinte că, în schimbul sprijinului care îl va oferi României pentru încheierea unei înțelegeri favorabile cu Aliații, va primi sub ascultare pe toți ortodocșii români<sup>119</sup>. Episodul era doar o ultimă manifestare a unei politici religioase discriminatorii, care s-a manifestat cel mai vizibil în Transnistria, în problema convertirii evreilor deportați aici la religia creștină. În acest caz Biserica Catolică a primit acceptul de a boteza pe evreii care doreau să se convertească, în timp ce acest lucru a fost refuzat Bisericii Ortodoxe, fapt care a generat proteste energice din partea mitropolitului Bălan<sup>120</sup>. De toate aceste contradicții și frământări interconfesionale s-a folosit ulterior regimul „democrat-popular” instaurat după 1948, pentru atingerea propriilor interese de natură politică.

În cazul „sectelor” situația este la fel de confuză, documentele consemnând deopotrivă acțiuni în sensul acordării unei mai mari libertăți de exprimare acestora, dar, în același timp, și acțiuni contrare, de combatere sau cel puțin de păstrare a lor în stadiul de dinainte de 1918. În cazul lor se vede și mai bine conflictul dintre cele două viziuni diferite asupra relațiilor biserică-stat: pe de-o parte, tradiția europeană spune că statul trebuie să exercite o oarecare formă de „poliție” în domeniul religios, pe de altă parte, rolul important pe care Statele Unite ale Americii îl capătă în viața politică internațională face ca ideea unei absolute libertăți religioase și a neamestecului statului în chestiuni privind religia să devină o chestiune din ce în ce mai des luată în discuție. Marea putere de peste ocean, care a găzduit de-a lungul vremii pe toți dezmoșteniții Europei, va deveni ținta speranțelor „sectelor” din Europa în vederea obținerii statutului de cult religios<sup>121</sup>.

<sup>119</sup> George Enache, Adrian Nicolae Petcu, „Biserica Ortodoxă Română și Securitatea. Note de lectură”, în *Totalitarism și rezistență, teroare și represiune în România comunistă*, București, 2001, p. 125.

<sup>120</sup> Adrian Gabor, Adrian Nicolae Petcu, „Biserica Ortodoxă Română și evreii în timpul lui Antonescu”, în *Vestitorul Ortodoxiei*, an XIV, nr. 292-293, 15 iunie 2002, p. 4.

<sup>121</sup> „Secta” a fost înțeleasă de autoritățile române în spiritul Europei Centrale, unde se dezvoltă conceptul de „biserică istorică”, care este opus „sectei”. Dacă „biserică istorică” are în spate

Statul român interbelic a împărțit confesiunile și denumirile religioase în două categorii: culte, care se bucurau de plenitudinea drepturilor juridice, în care intrau în majoritate așa-numitele culte „istorice”, cu tradiție în spațiul românesc, și asociațiile religioase, cu statut juridic inferior, care cuprindeau în majoritate cultele „noi”, neoprotestante și diverse schisme din Biserica Ortodoxă (mai ales de origine rusească). Pentru ca aceste asociații religioase să devină cult, trebuiau să dovedească că nu sunt periculoase pentru stat și nu afectează bunele moravuri, că au un număr semnificativ de aderenți stabili, recrutați însă prin evitarea prozelitismului, și că au durabilitate, nefiind doar o manifestare sporadică. La rândul lor, aceste asociații religioase erau clasificate în recunoscute și nerecunoscute. Regimul lor a fost reglementat în perioada interbelică prin decizia 114.119/1933 și decizia 31.999 din 1939.

Conform deciziei din 1933, erau recunoscute asociațiile religioase adventiste de ziua a 7-a, Bapțiștii și Creștinii după Evanghelie (art. 2), fiind cu desăvârșire interzisă activitatea următoarelor asociațiuni religioase: Asociația Internațională a Studenților în Biblie, Mileniștii, Martorii lui Iehova, Penticostaliștii, Biserica lui Dumnezeu Apostolică, Nazarenii, Inochentiștii, Hlăștii, Adventiștii Reformiști și Secerătorii „întrucât doctrinele lor aduc atingere legilor și instituțiilor Statului, iar prin practicile lor contravin ordinii publice și moralității” (art. 1). Asociațiile recunoscute nu beneficiau însă de posibilitatea unei organizări centrale unitare și a unui statut unic, așa cum era cazul bapțiștilor, care aveau trei regimuri diferite, în funcție de regiunea istorică (Transilvania, Vechiul Regat, Basarabia)<sup>122</sup>. Aceste asociații trebuiau să prezinte din șase în șase luni registrul cu membrii înscriși

---

o îndelungată tradiție de viețuite într-un anumit spațiu, iar colaborarea cu statul este bine cimentată, „secta” reprezintă noutatea încă neverificată, care intră în atenția organelor de stat, până când acestea se conving de „respectabilitatea” ei și îi permit să devină „cult”. Definiția clasică a conceptului de „sectă” aparține sociologului german Ernst Troeltsch, ea devenind grila principală de apreciere a noilor culte care apar și se dezvoltă în Europa. Conform lui Troeltsch și discipolilor săi, „secta” prezintă următoarele caracteristici: 1. Caracterul exclusivist (nu admite dualitatea afilierii religioase); 2. Pretenția de a deține monopolul asupra adevărului religios în totalitatea sa; 3. Tendința de a căpăta un profil secular, prin caracterul în general anti-sacerdotal; 4. Respingerea oricărui tip de clasificare sau diviziune a corpului social pe criterii religioase, cu excepția fondatorilor sau liderilor, în anumite cazuri; 5. Caracterul voluntarist (fiecare nou sectant aderă din proprie voință la gruparea respectivă, adesea fiind supus unor încercări înainte de a fi acceptat); 6. Menținerea unor standarde morale înalte în interiorul grupului; 7. Devotamentul total care-i este impus credinciosului de către sectă (apartenența la aceasta devine cel mai important element identitar al persoanei, în defavoarea, de exemplu, a conștiinței naționale); 8. Caracterul de grup de protest pe care îl are secta, care se poate concretiza în gesturi, atitudini care pot veni în contradicție cu cele promovate de stat (*Apud* Bryan Wilson, *Religia din perspectivă sociologică*, tr. de Dana Maria Străinu, București, 2000, p. 108-110).

<sup>122</sup> *Repertoriu de dispoziții privitoare la regimul asociațiilor religioase, date de Ministerul Cultelor pe cale de rezoluții și decizii ministeriale, pe baza art. 24 și 53 din legea pentru regimul*

Lect. Dr. George Enache

organelor de stat, pentru a consemna schimbările survenite. Schimbarea cultului trebuia să fie liber consimțită, iar noul aderent trebuia să dovedească cu acte trecerea sa. Noi asociații locale se puteau înființa numai după prezentarea unui tabel cu membrii asociației respective și dovada existenței unui local care poate funcționa ca și casă de rugăciuni în condiții de igienă. Serviciul religios urma să se desfășoare numai în casa de rugăciuni, nu și sub cerul liber. Colportajul prin vânzători ambulanți era interzis, iar asociațiile religioase autorizate, „care vor fi dobândit personalitatea juridică în condițiile legii pentru regimul general al cultelor”, aveau voie să întemeieze stabilimente de asistență publică și ocrotire socială. Cât privește „predicatorii, persoanele duhovnicești, superiorii și conducătorii locali”, aceștia trebuiau să îndeplinească următoarele condiții: 1. Să știe carte; 2. Să aibă 25 de ani împliniți; 3. Să nu fi suferit condamnări. Ei puteau să-și desfășoare activitatea în anumite localități, pe baza unei autorizații eliberate de Ministerul Cultelor.

Decizia din 1939, parte a proiectului politic carlist, înăsprea prevederile din 1934. Lista asociațiilor interzise cuprindea acum următoarele grupări: Asociațiunile mileniste, Penticostaliștii, Tremurătorii, Biserica lui Dumnezeu Apostolică, Pocăiții, Nazarenii, Adventiștii reformiști, Secerătorii, Hlăștii, Inochentiștii și Stiliștii (art. 1). „Organele administrative și polițienești, se spunea în decizie, vor închide casele de rugăciuni ale acestora și vor adresa infractorilor acte de urmărire pentru infracțiuni prevăzute în codul penal și în celelalte legi represive în vigoare”. Asociațiile recunoscute de lege erau: „Asociațiunea religioasă baptistă, Asociațiunea religioasă adventistă de ziua a 7-a și Asociațiunea religioasă a creștinilor după Evanghelie”.

Asociațiile religioase puteau obține o autorizație numai atunci când făceau dovada că au un număr de minim 100 de membri, bărbați, cetățeni români, majori, capi de familie. Asociațiile locale puteau fi înființate numai dacă în localitatea respectivă existau 50 de credincioși, capi de familie sau de sine stătători. Același număr de credincioși era necesar pentru autorizarea unei case de rugăciuni. Ceremoniile publice trebuiau să primească autorizația instituțiilor în drept. Predicatorii trebuiau acum să aibă minim 30 de ani și cel puțin patru clase secundare. Prozelitismul religios era interzis cu desăvârșire. Aceste „ajustări” au permis închiderea unui număr important de case de cult, a desființat comunități și a interzis activitatea unor predicatori. Noua politică a afectat mai ales pe bapțiști, care, în urma presiunilor exercitate de Alianța Mondială Baptistă, erau pe punctul de a primi statutul de cult pe întreg teritoriul țării<sup>123</sup>.

---

*general al Cultelor și ca explicare și completare a deciziei Ministerului Cultelor nr. 114.119/1933, publicată în Monitorul Oficial nr. 193 din 24 august 1933 (art. 2).*

<sup>123</sup> Constantin Cuciuc, *Religii care au fost interzise în România*, București, 2001, p. 27.

Pentru „sectanți” regimul a devenit și mai greu în anii guvernării Antonescu. Decretul lege 927/1942 a interzis trecerea de la un cult la altul<sup>124</sup>, iar membrii asociațiilor religioase interzise erau obligați să treacă la ortodoxie, în caz contrar ei fiind deportați în Transnistria<sup>125</sup>. Pe 8 noiembrie 1943 era emis „Decretul-lege pentru interzicerea oricăror activități ale diferitelor secte din țară”<sup>126</sup>. Scopul măsurii este relevat de rezoluția pusă de Ion Antonescu pe documentul proiectului de lege: „Prin desființarea sectelor se urmărește și se obligă a se trece la cultul de origine”<sup>127</sup>. La această acțiune erau obligați să participe și preoții ortodocși, aceștia fiind adesea forțați de jandarmi să „convertească” pe „sectanți”<sup>128</sup>. Realitatea era astfel departe de cea conturată în 1933, când în „Repertoriul de dispoziții” legate de decizia 114.119, la punctul 39 se spunea: „Supravegherea tuturor cultelor o are Ministerul Cultelor și acolo unde nu are delegați speciali, această supraveghere se face prin prefectii și primarii respectivi [...] organele administrative bisericești ale unui cult, chiar dacă sunt consultate de organele administrative și polițienești în chestiuni de cult, nu pot fi delegate a îndeplini acțiunea de supraveghere a celorlalte culte în locul prefecturilor și primăriilor”.

După 23 august 1944 a existat o foarte scurtă perioadă în care a părut că viața religioasă se va organiza și în România pe principii unitare, în care amestecul statului să fie considerabil redus. În schimb, a apărut o altă amenințare, comunismul ateu, care a pus în discuție însăși rațiunea de a exista a religiei în societate.

### Concluzii

Fără îndoială, în România interbelică „liberală” și „democratică” politicul a jucat un rol major în viața religioasă și bisericească. Motivată de voința de „modernizare” a societății, acest amestec a avut și unele efecte benefice, prin încercările de organizare unitară a vieții cultelor, dar și unele efecte negative, prin numeroasele confuzii generate. În cazul particular al Bisericii Ortodoxe, aceasta a fost pusă adesea pe un pedestal în calitate de biserică națională, însă i-au fost refuzate pârgurile esențiale pentru o dezvoltare autonomă. Acest lucru va genera în rândurile oamenilor Bisericii o reflecție activă în ceea ce privește raporturile pe care biserica trebuie să le întrețină cu societatea, cu statul, răspunsurile fiind extrem de diverse, mergând de la separarea celor două forțe, la sinteza biserică-stat.

<sup>124</sup> ANIC, fond Direcția Generală a Poliției (DGP), dosar 37/1943, f. 10.

<sup>125</sup> Constantin Cuciuc, *op.cit.*, p. 20.

<sup>126</sup> În aceste condiții, bapțiștii au cerut protecție legației elvețiene, reprezentanta intereselor americane în România (pentru că cultul lor se află sub protecția americanilor) (ANIC, fond DGP, dosar 37/1943, f. 81).

<sup>127</sup> *Ibidem.*

<sup>128</sup> ANIC, fond Inspectoratul General al Jandarmeriei – Central, dosar 76/1942, f. 62.

Lect. Dr. George Enache

Însă, poate mai importantă este realitatea renașterii vieții religioase în societatea românească a vremii, fenomen în care sunt antrenate și elitele intelectuale. Din acest orizont au răsărit în anii care au urmat chipuri duhovnicești din cele mai alese, fenomen care se manifestă plenar în perioada comunistă, când, odată monopolizat de partid câmpul politic și social, oamenii Bisericii se întorc spre izvoarele duhovniciei.

**Abstract:** This study is a brief presentation of the religion-culture dialogue in interwar Romania, between the religious cults, society and the state, with the Romanian Orthodox Church at the centre of the debate and started from the premise of a society grounded on liberal-democratic values. The interwar Romanian society was initially based on such principles, but then they started to be contested, and, in the late 1930s, Romania slid towards an extremist model with a totalitarian flavour. This phenomenon is partly due to the multiple failures of Romanian democracy, such as that of the religious system in the united Romania.