

R. T. 1931

CATOLICISMUL ȘI CULTURA MODERNĂ.

(Urmare).

Direcția aceasta filozofică, inaugurată de Edmund Husserl la începutul acestui secol, unește logicismul cu „contemplația ființii” [Wesensschau].¹

Ținând seamă de mărturiile conștiinței, care intenționează de cele mai multe ori o lume obiectivă, această filozofie nu identifică obiectele cu stările conștiinței.² Dar nici nu concepe conștiința după modelul celorlalte lucruri, având ca legi de cunoaștere legile de-a fi ale lucrurilor. Existența conștiinței este cu totul de altă natură, decât a altor lucruri.³ De aceea numai întâlnirea conștiinței cu obiectele, numai „trăirea” lor, înseamnă cunoașterea lor. Iar actul care ne pune în contact cu lucrurile și prin care singur aflăm adevărul e *intuiția*. Ea se extinde nu numai la sfera obiectelor sensibile, ci și la cea a categoriilor și esențelor.⁴

În sfera sensibilă intuiția înglobează percepția, imaginația și memoria [reprezentarea], pentru că toate actele acestea posedă obiectul în persoană.⁵

Formele categoriale în cari ni se prezintă existența, legăturile dintre reprezentări, nu sunt nici ele forme ale conștiinței, ci aparțin obiectelor. Intuiția acestor categorii are comun cu intuiția sensibilă

¹ A. Messer op. c. 103.

² E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, 1930, p. 216.

³ *Idem* op. c. 127, Există, pentru fenomenologie, diferite moduri sau trepte de existență, diferite regiuni ontologice.

⁴ Levinas op. c. 216.

⁵ Levinas op. c. 106.

faptul că și aici conștiința se află în fața unei stări obiective.¹ Deosebirea e numai că pe când în intuiția sensibilă obiectele sunt date într'un mod direct, că intuiția lor nu se bazează pe acte anterioare, percepția categoriilor se bazează în mod necesar pe percepțiuni sensibile. Actul prin care găsim o asemănare sau o nepotrivire între două obiecte, presupune percepția sensibilă a fiecăruia din cele două obiecte. Avem d. ex. percepția sensibilă a obiectului A și o altă percepție sensibilă a obiectului a, care e o parte a lui A. Atâta timp cât rămânem pe planul percepției sensibile, nu concepem pe a „ca parte“ a lui A. E de lipsă o nouă intențiune a cugetării, o nouă intuiție, care bazându-se pe intuițiile sensibile, să vrea să vadă realitatea din alt punct de vedere.²

Spre un alt obiect se îndreaptă intuiția esențelor, cari sunt acelea ce ne manifestă generalizarea lucrurilor individuale: esența roșului, a omului etc. Ele constituie fundamentul adevărilor necesare,³ pentru că există altfel decât obiectul individual, neavând loc în spațiu sau în timp, odată ce nici nu se nasc nici nu pier.⁴ Esența e structura necesară a unui obiect.⁵ Orice obiect individual poate servi ca punct de plecare pentru intuiția unei esențe, cu condiția ca intențiunea conștiinței, bazându-se pe intuiția sensibilă a obiectului respectiv, să nu se îndrepte la obiectul individual, ci la caracterul lui general. D. ex. pornind dela culoarea roșie a acestei stoffe, îmi îndrept atențiunea la roșul în general, din care roșul individual nu-i decât un exemplu.⁶ Eu pot, în cazul acesta, să-mi dau seama cu toată evidența, ce aparține la ființa „roșului“, în deosebire de a „galbenului“ sau la ființa „culorii“ în deosebire de a „sunetului“. Spre aceasta mă desintereses de toate împrejurările empirice-factice, sub cari mi se prezintă aci sau acolo, azi sau mâine, fac abstracție chiar de existența reală a culorii sau a sunetului. Iar odată ce am intuit

¹ Levinas op. c. 120. ² Levinas 120—122. ³ op. c. 145—6.

⁴ op. c. 152. ⁵ op. c. 159. ⁶ op. c. 155.

esența culorii sau a sunetului, putem independent de experiență [a priori] să stabilim ce condițiuni trebuie să îndeplinească cutare esență spre a putea exista. D. ex. nu ne putem reprezenta o culoare decât întinsă pe un obiect etc. Orice esență își are legile ei necesare și cunoștința ei deasemenea, spre deosebire de obiectele sensibile și de cunoștința lor, care e aposteriori și nenecesară. Fenomenologia e studiul esențelor spre deosebire de studiul faptelor și obiectelor sensibile. ¹ Ea are o valoare universală, independentă de timp și spațiu, și de persoană, pentru că legile esențelor sunt necesar aceleași. Disciplina centrală în fenomenologie e logica, care este independentă de psihologie, dar care nu e nici o sumă de legi de cugetare subiective, ci constă din chiar legile esențelor pe cari le contemplăm. ²

Fenomenologia prezintă, nu numai după părerea catolicilor, ci și după a altora, o apropiere de filozofia scolastică a dualității dintre obiect și conștiință, o mișcare împotriva identificării acestora, cum se face în cugetarea filozofică dela Kant încoace. ³

Pentru Przywara fenomenologia e o dorință nostalgică a spiritului modern să iasă din temnița kantiană în lumea întinsă a concepției catolice. E o întreită voință spre obiect, spre ființa lucrurilor și spre Dumnezeu. ⁴

Cât privește voința spre obiect, fenomenologia ar inversa „fapta copernicană“ a lui Kant. La acela ultima sentință despre existența și modul existenței unui lucru, o rostea necesitatea internă de-al cugeta. În fenomenologie primatul subiectului e înlocuit cu

¹ A. Messer 104—105.

² Levinas 220, 180.

³ A. Messer op. c. 103. Revista catolică „Hochland“ era chiar o admiratoare a fenomenologului Max Scheler și cere o strânsă colaborare între fenomenologie și scolastică, pentru că ambele sunt înrudite lăuntric, o filozofie orientată spre obiect. Otto Gründler, al doilea redactor al revistei, a scris chiar o carte: „Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage“ Kempten, 1923, Hermelink op. c. 107—8.

⁴ Przywara, *Gottgeheimnis der Welt*, München 1923 pg. 11.

primatul obiectului; eul se deschide primitor non-eului. Nu-l mulțumește pe Przywara faptul că unii dintre fenomenologi, dintre cari chiar Husserl cu o grupă mai mică, nu sunt destul de decisivi, că fac abstracție de existența transsubiectivă a obiectelor, o pun în paranteză.¹ Și-apoi îl nemulțumește nerăbdarea cu care tind fenomenologii la obiect, înlocuind cercetarea critică, cu sclipirile „contemplației.”²

Voința spre ființa lucrurilor ar fi iarăși o reacțiune contra spiritului kantian. Pentru Kant și pentru tot timpul de după el ființa lucrurilor e inaccesibilă și inexperiabilă. Peste aparențe nu putem trece. Un pas mai departe și relativismul și istoricismul afirmă că acea ființă nici nu există, ci există numai un curent de fenomene atomizate, cari pentru un privitor prezintă un aspect, pentru un al doilea altul. „Ființa” e dizolvată în legi, cari leagă fenomenele singulare întreolaltă. De-aci tragicul vieții și dorința după un punct stabil de sprijin. Acest tragic a produs în mișcarea fenomenologică hotărârea unui salt în „ființă”. Dar de-aci provine și exagerarea, ce nu mai are răbdare să caute ființa indirect prin inducțiune și abstracțiune, ca în filozofia scolastică, ci vrea să se întâlnească direct și dintr’odată cu ea.³

Voința către ființa necreată, către Dumnezeu, e cuprinsă în voința către ființa lucrurilor în general, pentru că toate „ființele” create sunt apariții față de Dumnezeu, momente trecătoare. Dar precum afirmă o contemplație directă a esențelor în general, așa afirmă fenomenologia și-o cunoaștere nemijlocită a lui Dumnezeu. Această teză o susține îndeosebi școala lui Scheler, dar e întemeiată deja în învățătura despre intuiția categorială. Desigur intuiția lui Dumnezeu în fenomenologie, chiar și la Scheler, se referă la „ființa” Lui și nu la existența Lui, și tocmai

¹ op. c. 12—14 Idem, *Drei Richtungen der Phänomenologie*. Lt. d. 7. Iulie 1928, 254.

² Przywara, *Gottheit und Geheimnis* 15.

³ op. c. 17—21. Idem, *Religiöse Bewegungen*, St. d. Z. Martie 1923 pg. 447.

în aceasta se deosebesc teoriile intuiționiste ale unor teologi catolici mai noi cari referă intuiția la existența și la realitatea lui Dumnezeu; dar o anumită nemijlocire tot rămâne. Unii privesc intuiționismul acestă, mai ales la Scheler, care a ieșit din catolicism, drept o reacțiune împotriva învățaturii catolice despre caracterul mijlocit al cunoașterii lui Dumnezeu, dar Przywara îl vrea mai bine, se înțelege că în mod forțat, ca o reacțiune împotriva învățaturii mistice germane și a lui Kant după care Dumnezeu e necunoștibil prin rațiunea pură, lumea ființelor create fiind un vâl pentru Dumnezeu și nu o revelație. Se înțelege că Przywara, purtătorul de cuvânt al catolicismului, vede o exagerare și o eroare și în intuiționismul ce se referă la Dumnezeu. Din extrema agnosticistă s'a căzut, zice, în extrema mistică.¹

Ca leac pentru toate exagerările, Przywara recomandă filozofia polarității sau a contrastelor, care nu-i altceva decât „eterna” filozofie catolică, transpusă terminologia problematice de azi. Cu polaritatea aceasta s'ar găsi mijlocul între kantianism și fenomenologie. Polaritate e un raport între două momente sau stări ce se exclud, dar în acelaș timp stau în legătură, se implică, se presupun.² Nici unul nu-i permis să se desvoalte în defavorul celuilalt peste o anumită limită, să-l absoarbă pe celalalt, fără grav pericol.³ Păstrarea echilibrului între acestea două, rămânerea la mijloc, e secretul adevăratei vieți.⁴ Numai cât mijlocul exact niciodată nu se poate

¹ op. c. 21—25 Idem, *Drei Richtungen* pg. 258, Scheler se ocupă mai mult cu esențele valorilor și admițând necesitatea logică cu care contemplă esențele Husserl pune accentul totuși pe o „simțire a valorii”, în „iubire”. Această este și natura contemplării lui Dumnezeu. Fenomenologia se apropie la Scheler de misticism, și ca atare nu mai poate fi independentă de individualitatea istorică a omului. Vezi despre Scheler și Janßen *Sein, Wahrheit, Wert*, St. d. Z. Febr. 1929 pg. 377.

² Romano Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1925, pg. 23, 41 et passim.

³ op. c. passim.

⁴ op. c. 252.

găsi, sau nu se poate păstra durabil, pentru că fiecare pol tinde să absoarbă pe celalalt; raportul dintre ei niciodată n'ajunge static, ci se menține într'o stare dinamică. Avem de-a face cu o polaritate dinamică.¹ Ideea aceasta e la modă în cugetarea catolică de azi. Romano Guardini vrea să înțeleagă cu ajutorul ei viața concretă a omului, stabilind câteva părechi de contraste între cari se mișcă viața în om. Așa sunt: structura stabilă a organismului psiho-fizic și devenirea lui, forma și viața lui, asemănarea și deosebirea organelor etc.² Arnold Rademacher³ și Karl Eschweiler⁴ folosesc această idee mai mult pentru a exprima raportul corect între alternativa „Dumnezeu în lume” sau „Dumnezeu peste lume” și a scăpa viața religioasă necatolică de „tragismul” de a se sbate între extrema mistică și între cea care neagă pe Dumnezeu. Eschweiler, cum spune Przywara, nu găsește echilibrul intenționat, ci accentuează așa de mult pe Dumnezeu în lume încât declară pe omul natural nedeplin în sine, împlinindu-l numai Dumnezeu și ștergând astfel dualitatea natură-supranatură.

Specialist până la monotonie în a găsi în fiecare sistem filozofic sau în orice manifestare religioasă necatolică aceleași simptome ale exagerării cătră o extremă sau alta și în a servi ca rețetă și ca model de echilibru filozofia catolică a polarității este Przywara. Luând aceasta ca normă, privitor la raportul între subiect și obiect merge cu fenomenologia împotriva închiderii subiectului în sine, dar se întoarce împotriva afirmației fenomenologice că subiectul poate epuiza obiectul într'o singură intuiție. Obiectul este atât de bogat încât nu numai că nu poate fi cunoscut complect într'o singură ochire, dar nici măcar prin studiu îndelungat din toate punctele

¹ Przywara, *Gottgeheimnis* 137.

² *Op. c.*

³ *Religion und Leben*, Freiburg i. Br. 1926 în Przywara, *St. d. Z.* Iunie 1926, pag. 194.

⁴ *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg 1926, la Przywara *ibidem*.

de vedere și prin colaborarea tuturor subiectelor cunoscătoare nu poate fi înțeles deplin. Cunoașterea e un „processus in infinitum“.¹

Intr'o polaritate a stabilității și a devenirii se găsește răspunsul față de relativismul care dizolvă lucrurile într'o devenire sub care nu-i nici un strat stabil, și față de fenomenologia care vrea să cunoască acel strat, direct, neținând seamă că el se deduce din aparițiile trecătoare ale lucrului.²

În polaritatea dintre creatură și Dumnezeu se află răspunsul la extrema care coboară pe Dumnezeu cu totul în lume și la cea care îl scoate cu totul din ea. Ambele extreme se prezintă sub aspectul cunoașterii și sub aspectul activității practice. Sub aspectul cunoașterii, coborârea lui Dumnezeu în lume însemnează cunoașterea lui nemijlocită, intuirea lui, iar sub cel practic reducerea tuturor faptelor și mișcărilor din lume la Dumnezeu ca la cauza imediată. Scoaterea lui Dumnezeu din lume sub aspectul cunoașterii însemnează neputința de a-l cunoaște în vre-un oarecare fel, iar sub cel practic lipsa oricărei legături între procesul lumii, între cultură și Dumnezeu. Prima extremă afirmă absoluta imanență a lui Dumnezeu, iar a doua absoluta lui transcendență.

Problema aceasta, care este o problema centrală din filozofia religiei, e desbătută pe larg de teologii catolici dar mai ales de cei protestanți. În Protestantism grupa Rudolf Otto-Friederich Heiler rămâne la prima extremă, căutând pe Dumnezeu în sufletul omenesc care împreună cu alte categorii ar avea și pe cea religioasă [das Heilige], iar grupa Barth-Gogarten-Thurneysen, preponderantă azi, îl proiectează pe Dumnezeu în cea mai inaccesibilă transcendență.³

La catolici intuiția nemijlocită a lui Dumnezeu e susținută cu referire la Augustin, Pascal, New-

¹ Gottgeheimnis... 139—146.

² Op. c. 147—155.

³ Przywara, Gott in uns oder über uns? [Immanenz und Transzendenz im heutigen Geistesleben], St. d. Z. Aug. 1923, pag. 343, 350 urm.

man, mai ales de Hessen în câteva studii ale sale despre Augustin și de Math. Laros în scrierile sale despre Pascal și Newman.¹ Mișcarea aceasta intuiționistă, care prezintă unul din aspectele crizei catolice, se grupează în jurul lui Scheler, sub numele de „mișcarea Scheler” și se opune ca „Augustinism” sau „școala lui Newman”, Scolasticeii sau Tomismului.² E o luptă între apărătorii „argumentelor pentru existența lui Dumnezeu” și între cei ai „intuiției nemijlocite a lui Dumnezeu”.³ Foarte departe în accentuarea imanenței lui Dumnezeu merge Joseph Wittig, ale cărui scrieri au fost puse la index de Scaunul papal. Viața nouă dăruită creștinului la botez e pentru el, însuși Hristos, așa încât deosebirea între Fiul lui Dumnezeu și creștini e aproape disparentă. Între om și Dumnezeu e o adevărată unitate și toate deosebirile pe cari le găsim filozofii, sunt doar termeni cari nu spun nimic. Granițele între Dumnezeu și om sunt atât de șterse încât cel botezat posedă un fel de incapacitate de-a păcătui. În astfel de condițiuni se înțelege că Biserica e concepută ca o „autoactualizare a sufletului creștin” și se declară războiu Bisericii juridice și istorice. Din aceleași premise urmează o „preoție generală”, cu o putere preoțească ce izvorește din Hristos care trăiește în fiecare. Faptele noastre sunt faptele lui Dumnezeu, care lucrează în mod predestinat. Toate

¹ Hessen „Unmittelbare Gotteserkenntnis” Paderborn 1919 și „Der augustinische Gottesbeweis” Münster 1920. Math. Laros „Das Glaubensproblem bei Pascal” Düsseldorf 1918 și „Kardinal Newman” Mainz 1920, după Przywara Unmittelbare Intuition? St. d. Z. Mai 1923. pag. 121 urm.

² Przywara ibid. De intuiționiști se apropie și Switalski, înțelegând prin intuiție o primă străfulgerare în întunec. care are lipsă apoi de „prelucrare prin intelect” pag. 123. Și mai apropiat e Karl Adam (Glaube und Glaubenswissenschaft”, Rothenburg 1923), dogmatistul catolic din Tübingen cf. Hermelink op. c. 106. Przywara, Unmittelbare Intuition St. d. Z. Mai 1923, pag. 128 urm.

³ Przywara, Gotteserfahrung und Gottesbeweis, St. d. Z. Oct. 1922 pag. 12 urm.

domeniile de activitate omenească trebuiesc eliberate, de aceea, de legea bisericească.¹

Există în catolicism și dispoziții pentru extrema contrară sub influința școlii lui Barth-Gogarten. Această tendință domnește în cercurile franciscane reprezentate prin Soiron O. F. M. care în scrierea: „Das Evangelium als Lebensform des Menschen”, vorbește de o incompatibilitate între Dumnezeu și lume în general; afirmând că trebuie să dispară ce-i pozitiv în lume ca să apară Dumnezeu.² Nu tocmai departe stă de aceste idei Hermann Hefele, care întreprinde o răfuială cu catolicismul cultural, economic și politic. Catolicismul trebuie să fie numai religios, pentru că toată cultura și activitatea ce se rapoartă la imanență stă sub semnul păcatului. Catolicismul să nu se mai ocupe de cele lumești. Din același motiv combate Hefele individualismul atât de mult, încât contestă orice valoare „experiențelor lăuntrice” ale individului, cerându-i să se supună orbește Bisericii ca factor dumnezeesc.³ Separația culturii de religie, independența ei față de Biserică, o cere și grupul din jurul lui Ernst Michel, profesor la Academia muncii din Frankfurt a. M.⁴

Ambele extreme le reduce Przywara simplu și isteț la aceeași cauză : la noțiunea luterică despre Dumnezeu ca singur deplin real și activ. Transcendența absolută, ca și imanența absolută, reduce fapăturile la nimic.⁵ Wittig ca și Soiron spun că omul nu-i întreg, nu-i nimic până nu primește pe Dumnezeu,

¹ Ideile acestea le desvoaltă Wittig în scrierile: „Das Schicksal des Wenzel Böhm”, „Wiedergeburt”, „Meine Erlöster in Busse, Kampf und Wehr”, toate în Habelschwerdt 1923 cf. Przywara, Gott in uns oder über uns? St. d. Z. Aug. 1923, pag. 359 urm. Vezi și articolele lui Wittig din revista „Tat”, adunate împreună cu ale altora în „Kirche und Wirklichkeit” în 1923, de către Ernst Michel. Unul din acele articole se numește „Das allgemeine Christentum”, pag. 21—44, iar al doilea „Die Kirche als Auswirkung und Selbstverwirklichung der christlichen Seele”, pag. 189—211. Ideile grupului dela revista „Tat”, vor fi expuse în altă legătură.

² Cf. Przywara Mystik und Distanz St. d. Z. Febr. 1926, pag. 351 Chr. W. 8 Apr. 1926, col. 365.

³ Przywara, Gott in uns... ebenda p. 357.

⁴ Despre ideile acestuia mai pe larg în capitolul următor.

⁵ Przywara, Gott in uns, oder über uns, ebenda pag. 398.

care se rapoartă la el ca o formă ce însuflețește o materie haotică, ca un factor care de abea el îl realizează.

Aplicația polarității o va face Przywara aci, așa că va apăra față de imanența absolută a lui Dumnezeu demnitatea lumii create, iar față de transcendența absolută a lui, prezența și acțiunea lui Dumnezeu în lume prin puterile și legile lumii. Din punctul de vedere al cunoașterii va spune că pe Dumnezeu nu-l putem intui direct, ci îl deducem dela lume prin analogie. În chipul acesta apără puterea de cunoaștere a rațiunii omenești, socotită incapabilă de intuiționiști, și demnitatea lumii ca imagine a lui Dumnezeu. El găsește expresiuni, cari vor să apropie argumentarea deductivă de intuiție, să le prezinte ca trecând una în alta pe nesimțite. El spune: „Ar fi unilateral dacă am zice: Dumnezeu e primul pe care îl cunoaștem și apoi cunoaștem lumea. Dar tot așa de unilateral ar fi, dacă am intercala între cunoașterea lumii și a eului, și cunoașterea lui Dumnezeu un strict *mai întâi* și *al doilea*. Acesta-i misterul raportului între Dumnezeu și creatură, minunea polarității dintre Dumnezeu care după Apostol e „totul în toate” și „lucrează totul în toate”, ba după Sirach este chiar „totul” [τὸ πᾶν], și dintre existența de sine stătătoare și activitatea proprie a creaturii... că nu există o cunoștință despre lume și eu, care să nu cuprindă în sine conturul ascuns al chipului lui Dumnezeu, și toată cunoștința conștientă a lui Dumnezeu e numai o desfășurare a acestui inconștient desemn și presimțire... În ultima analiză nu-i lipsă de „concluzie” dela lume la Dumnezeu... Cunoștința lumii și cunoștința lui Dumnezeu formează o misterioasă întrepătrundere”.¹ Dacă lu-

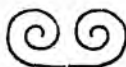
¹ Gottgeheimnis 135-6. Modul acesta de vorbire se explică din grija de a găsi punți de înțelegere cu acest curent intuiționist care e într'adevăr puternic. Într'o ultimă explicație cu Scheler, întreprinsă de Przywara în cartea „Religionsbegründung” (Freiburg i. B. 1923), teologul iezuit merge atât de departe din dorința de-a păstra pe Scheler și cu el fenomenologia pentru catolicism, încât recunoaște teoria lui intuiționistă de adevărată. Hermelink op. c. 107.

crul stă așa, evident că Augustin ne va fi prezentat în acord cu Toma, și tot așa și Newman.¹

Apărând puterea de cunoaștere a rațiunii și demnitatea lumii, Przywara apără o anumită independență a creaturilor față de Dumnezeu. Misterul polarității stă aci în aceea că deși Dumnezeu lucrează totul în toate, creaturile se mișcă și trăesc după legile lor proprii. Chiar această autonomie a făpturilor, descopere pe creatorul lor. Toate domeniile de viață își au legile și cauzele lor naturale. În filozofia tomistă sau a polarității aceste legi sunt considerate toate *causae secundae* cari indică o *causa prima*. Făpturile servesc și laudă pe Dumnezeu tocmai trăind după natura lor, după legile lor, puse de Dumnezeu. E meritul lui Toma d'Aquino că s'a eliberat cultura, știința și funcțiunile sociale de sub autoritatea Bisericii, că acestea nu se mai consideră mijloace spre scopuri religioase, ci își au valoarea și scopul lor în ele. Știința, arta, poezia trebuiesc lăsate libere de imixtiunile religioase. Nu artistul, care face opere neartistice, dar religioase, manifestă majestatea lui Dumnezeu, ci artistul cu adevărat artist; nu savantul care vrea să servească scopurilor religioase cu o insuficientă pregătire și cu insuficiente mijloace, lucrează spre mărirea lui Dumnezeu, ci savantul care face știință curată.² Cum vedem, fraze frumoase cari însă nu împedecă Biserica apuseană să-și impună anumite puncte de vedere în domeniile culturii omenesti, justificând procedeul acesta cu pretenția că astfel îndreptează știința pe adevăratele ei căi.

[Va urma]

Dr. D. STĂNILOAE.



¹ Przywara, *Unmittelbare Intuition* St. d. Z. Iunie 1923, pag. 218 etc.

² *Gottgeheimnis* 115—117.

PĂCATE VECHI IN EDIȚIE NOUĂ.

BUGETUL CULTELOR PE ANUL 1931.¹

[Sfârșit].

Aceasta este într'adevăr o nemeritată pedeapsă aplicată de către stat *astăzi* Bisericii ortodoxe române în genere, și în special celei din Ardeal, care în trecut, în vremuri grele și pe lângă cele mai mari privațiuni, a știut în mod atât de admirabil să-și îndeplinească misiunea sa de îndrumătoare a popoului nostru. De aceea ea nu se poate împăca, cu tratamentul mașter la care este supusă prin bugetul anului 1931, călcându-i-se în picioare drepturile ei și ale slujitorilor săi, garantate de legile existente.

La comunicarea I. P. S. Sale Mitropolitului Gurie al Basarabiei făcută în ședința dela 20 Martie 1931 a Senatului privitor la suprimările de posturi, dl. Ministru Costăchescu a răspuns cu mult cinism: „Aceste reduceri au fost făcute așa ca să nu atingă viața bisericească. Am atins numai partea administrativă birocratică, care cred, că s'a dezvoltat prea mult în timpul din urmă“. Dar oare, dle Ministru, nu ai constatat acelaș lucru și la biserica unită, care are 4 secretari [directori] la Blaj, și câte 2 secretari la episcopii și câte 10 [zece] câte 8 [opt] și câte 6 [șase] canonici la episcopiile unite și rom-cat. iar la noi abia câte 3 [trei]? De ce se aplică două măsuri?

Cum nu s'a atins viața bisericească când s'a suprimat postul de secretar, misionar și de revizor eparhial, organ de inspecție și control, absolut necesar și

¹ Vezi „Rev. Teol.“ Nrii 5, 6-7 din 1931.