

George ENACHE

**PROBLEMA „SECTELOR” ÎN ROMÂNIA.
DIN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI
AL XIX-LEA PÂNĂ ÎN 1948
(I)**

**The “Sects” Question in Romania.
From the Second Half of the 19th Century Until 1948
(I)**

The “sects” question represents an extremely controversial subject in the Romanian historiography. The authors who wrote about this subject were influenced, more or less, by aspects of apologetic nature, supporting or denying the “sects”.

The purpose of the present study is to show the way in which the notion of “sect” appeared in the social cultural environment of modern Romania, the way in which it was included in the Romanian law, the way in which the representatives of the so-called “historical” cults viewed the newly created religious groups and, finally, the way in which the members of the “sects” viewed themselves.

*

Contextul ideologic al genezei „sectei” în societatea modernă europeană

În studiul său, „*Omnes et singulatim*”: spre o critică a rațiunii politice¹, Michel Foucault analizează raționalitatea puterii de stat în epoca modernă, care a fost formulată îndeosebi în două corpuri doctrinale: rațiunea de stat și teoria poliției. Rațiunea de stat este „arta” de a guverna statele, care este „rațională” în măsura în care reflectă o conduită spre observarea naturii a ceea ce este guvernat (statul)². Cu alte cuvinte, rațiunea de stat semnifică o guvernare rațională capabilă să crească puterea statului în acord cu el însuși, depășindu-se astfel ideea că arta de a guverna trebuie să imite guvernarea naturii de către Dumnezeu, fapt care a făcut pe mulți să considere acest gen

¹ În Michel Foucault, *Lumea e un mare azil. Studii despre putere*, traducere de Bogdan Ghiu și Raluca Arsenie, ediție îngrijită de Ciprian Mihali, Cluj, 2005, p. 73-95.

² *Ibidem*, p. 86-87.

de raționalitate ca ateu³. Nici măcar legile naturale sau umane nu erau luate în considerație în forjarea acestui mod de guvernare care se află numai în raport direct cu puterea statului, guvernare al cărei scop îl constituie creșterea acestei puteri într-un cadru extensiv și competitiv⁴.

În ceea ce privește „poliția”, autorii secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea înțelegeau când utilizau acest termen o tehnică de guvernare proprie statului, „niște domenii, niște tehnici și niște obiective care cer intervenția statului”⁵. Conform compendiului lui N. de Lamare (*Traité de la police*, Paris, 1705), poliția trebuia să vegheze la unsprezece lucruri în interiorul unui stat. E vorba de: religie; moralitate; sănătate; aprovizionare; drumurile, podurile și șoselele, edificiile publice; siguranța publică; artele liberale; comerțul; fabricile; servitorii și oamenii de corvezi; sărăntocii⁶. După cum remarcă pe bună dreptate Foucault, „cu excepția armatei, a justiției propriuzise și a contribuțiilor directe, poliția pare a veghea peste toate”⁷, delimitându-se astfel un domeniu vast în care puterea politică și administrativă centralizată putea să intervină spre a călăuzi omul spre „cea mai mare fericire de care se poate bucura în această viață”⁸. „Poliția se îngrijește de confortul sufletului (grație religiei și moralei), de confortul corpului (hrană, sănătate, îmbrăcăminte, locuință) și de bogăție (industrie, comerț, mână de lucru)”⁹, adică de avantajele pe care le oferă traiul în societate. „Omul este adevăratul obiect al poliției”, sublinia un alt autor, L. Turquet de Mayerne, un om dorit a fi „viu, activ și productiv”¹⁰.

Idea că obiectul specific al poliției este „viața în societate a indivizilor vii”¹¹ este prezentă și în opera germanului von Justi. Acesta înfățișează, în opinia lui Foucault, mult mai clar paradoxul în centru căruia se află poliția. Pe de o parte, prin intermediul poliției statul își crește puterea și își poate exercita forța în toată amploarea ei, asta în timp ce poliția are grijă de fericirea oamenilor, o fericire înțeleasă ca oferirea unei vieți mai bune. Autorul german „definește perfect ceea ce consideră a constitui țelul artei moderne de a governa sau al raționalității statale: a dezvolta aceste elemente

³ *Ibidem*, p. 88.

⁴ *Ibidem*, p. 89.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 91.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, p. 92.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, p. 90.

¹¹ *Ibidem*.

constitutive ale vieții indivizilor în așa fel încât dezvoltarea lor să întărească și forța statului”¹².

Acest concept de „poliție”, deși produs al „Marelui Secol”, poate fi folosit totuși și pentru înțelegerea realităților politico-sociale europene din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și prima jumătate a veacului al XX-lea. Deși veacul XIX este dominat, în mod incontestabil, de ideologia liberală, care cu greu se poate armoniza teoretic cu cele prezentate mai sus¹³, statele europene vor practica *de facto*, într-o măsură mai mare sau mai mică, într-un chip mai mult sau mai puțin benefic, acest tip de „poliție” la adresa propriei populații. Trebuie avuți în vedere aici mai mulți factori. Pe de o parte, avem tradiția despotismului luminat care a modelat conduitele politice ale celor mai multe dintre statele europene. Apoi, însăși evoluția istorică a liberalismului în planul economic, social și politic, care va conduce la neoliberalism, cu a sa teorie despre „statul bunăstării generale”, este susceptibilă de a asimila și accepta abordări de genul celor de mai sus. Este o evoluție logică a unei ideologii în esență antistatice, care lăsa deplină libertate individului în domeniul economic și se pronunța pentru o piață liberă, dar care, în momentul în care piețele sunt suprasaturate și concurența aprigă, descoperă virtuțile puterii de stat, ca instrument de afirmare în spațiul intracomunitar. Statul, ca instrument de conservare sau afirmare a grupului social față de alte grupuri, devine o idee curentă în gândirea politică europeană de la sfârșitul veacului al XIX-lea, fapt care va favoriza un control din ce în ce mai accentuat al instituțiilor statului asupra societății. „Poliția” este un fapt prezent în toate societățile europene, dacă le comparăm pe acestea cu realitățile de peste Atlantic, din Statele Unite, asupra cărora vom reveni mai târziu. Însă modul în care statul înțelege să intervină în viața societății este foarte diferit, ingerințele fiind din ce în ce mai pregnante pe măsură ce mergem spre răsăritul continentului și ne îndepărtăm de zona așa numitei „revoluții atlantice”. Căutând să micșoreze distanța față de societățile avansate din zona Canalului Mânecii și de peste Atlantic, restul societăților europene vor adopta în cea mai mare parte ideologia liberală și spiritul capitalist, însă cu o corecție esențială: rolul deosebit care este atribuit statului. Acest fapt este în strânsă legătură cu chestiunea națională, care se pune cu maximă acuitate peste tot în Europa la est de Rin.

¹² *Ibidem.*, p. 94.

¹³ În teoria liberală „clasică”, când vine vorba despre relația pe care statul o stabilește cu sfera privată, este adusă în discuție ideea „jandarmului de noapte”, care restrângea rolul statului la menținerea ordinii și la prezervarea sferei private a fiecărui individ, inițiativele particulare și sociale beneficiind de deplină autonomie (vezi Andrei Țăranu, *Doctrină politică moderne și contemporane*, București, 2005, p. 22).

Există o opinie comună conform căreia o națiune nu poate progresa decât dacă își are propriul stat, care să devină un instrument de apărare și de promovare a propriei identități¹⁴. Noile state naționale create în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și după 1918 fie vor resimți permanent amenințări la adresa integrității lor (cazul românesc), fie vor intra într-o competiție dură cu vechile state „imperialiste” pentru reîmpărțirea sferelor de influență (cazul german). În fiecare dintre situații tensiunea „mediului intracomunitar” a fost percepută cu extremă acuitate, fapt care a impus regândirea rolului statului ca intermediar al unei societăți în raport cu alta. Ca exemplu de gândire politică care urmează acest spirit poate fi adus cazul lui Traian Brăileanu, autorul singurului tratat de politologie în adevăratul înțeles al cuvântului din cultura românească interbelică, devenit mai târziu frunțaș al Mișcării Legionare.

În *Politica* sa, Brăileanu este interesat în primul rând de modul în care statul reacționează la provocările externe, pe considerentul că structura fundamentală și specifică a statului, ca formă unitară, este determinată de lupta între comunitățile omenești¹⁵. Stabilind o legătură strânsă între vigoarea acțiunii externe a statului și coerența politicii sale interne, autorul român considera că numai un ideal politic care să fie deasupra tuturor opiniilor divergente poate fi baza unei societăți care să acționeze în mod solidar în sprijinirea statului. Este interesant că Brăileanu considera contactul cu exteriorul, cu celelalte state, ca pe un pericol, deoarece contribuia la dezorganizarea sistemului ideatic care oferea coerență și forță societății¹⁶. În această situație statul era chemat să intervină pentru ca să restabilească acel echilibru intern atât de necesar în promovarea politicii externe.

„Politica internă va fi icoana politicii externe”¹⁷, spune Brăileanu, care sugerează astfel că statul este un adevărat organism care trebuie să supraviețuiască în competiția cu celelalte state, suferind, în vederea obținerii acestui lucru, transformări periodice ale structurii sociale interne. Prin urmare, se sugerează, deși acest lucru nu este bine precizat în textul „Politicii”, că statul are preeminență asupra societății, aceasta privită dintr-o perspectivă organică la rându-i, spiritul liberal fiind astfel serios corijat. Spun corijat și nu lovit, deoarece, totuși, Brăileanu acordă o atenție deosebită familiei care este văzută ca autonomă în anumite domenii: „familia renunță la

¹⁴ În cazul românesc este notorie afirmația lui Mihail Kogălniceanu, conform căruia unirea Moldovei cu Muntenia ar reprezenta „cheia de boltă fără de care întreg edificiul național s-ar prăbuși”.

¹⁵ Traian Brăileanu, *Politica*, ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Constantin Schifirneț, București, 2003, p. 55.

¹⁶ *Ibidem*, p. 176.

¹⁷ *Ibidem*, p. 183.

autonomia ei în folosul statului numai în schimbul posibilității de a-și manifesta autonomia ei afară de stat”¹⁸. Prin urmare, granița dintre autonomia individului și supunerea acestuia interesului general este retrasată în raport cu liberalismul clasic, în spiritul unui „realism” care clama necesitatea prezervării comunității în fața provocărilor externe, chiar cu prețul unei intervenții mărite a statului (în calitate de pedagog sau jandarm) în mediul social.

Acest gen de liberalism care accentuează ideea națională și raportează fiecare reformă democratică la aceasta, fără a fi preocupat în chip manifest de drepturile individuale inalienabile, este prezent deopotrivă în Imperiul German, în Italia sau România¹⁹. Tocmai lipsa de preocupare a mișcărilor politice declarate ca liberale din aceste țări pentru instaurarea unui autentic liberalism și transformarea acestora în adevărate oligarhii sunt elemente care, mai ales după primul război mondial, vor conduce la falimentul ideii liberale în aceste țări, locul lor fiind luat de mișcări care vor condiționa într-un mod mult mai consecvent existența unui stat de prezența unei națiuni unice și unitare. Viziunea de tip german asupra națiunii devine, cu câteva excepții notabile, dominantă în mediul cultural european. Această comunitate de sânge, această „frăție” inextricabilă de care se vorbește insistent pretutindeni la răsărit de Rin, nu poate fi distrusă de nimeni și de nimic, individul exprimându-se în mod liber și deplin prin intermediul ei. Ca să-l parafrazăm pe Orwell, ruperea de comunitatea de sânge ar însemna sclavie, în timp ce supunerea în fața exigențelor ei semnifică adevărata libertate. Așadar, ideea națională ar fi elementul cel mai puternic care ar uni o comunitate, iar statul care s-ar baza pe aceasta ar fi cel mai puternic posibil. Liberalii care oscilau între un discurs naționalist și acordau în același timp drepturi politice diverselor „minorități” vor fi contestați de noul val al dreptei care se va revendica ca reprezentatul autentic al națiunii și promotor al unui adevărat stat „naționalist”.

Conceptul de „sectă” în Europa modernă

Am considerat necesar să fac această lungă introducere înainte de a discuta la modul concret despre situația sectelor din România în perioada invocată în titlu, deoarece nu am întâlnit până acum în istoriografia autohtonă, decât cu foarte puține excepții, o cercetare asupra modului de constituire a acestui „obiect” în societatea europeană a epocii, precum și a felului în care acesta a fost valorizat, cel mai adesea insistându-se pe chestiuni emoționale, de promovare a ideii de libertate religioasă, pe date

¹⁸ *Ibidem*, p. 47.

¹⁹ Despre acest liberalism vezi Andrei Țăranu, *op. cit.*, p. 28.

statistice și scurte istorii ale diverselor culte nou apărute. Toate cele spuse mai sus au jucat un rol esențial în definirea „sectelor”, precum și a modului în care societatea și statul se raportează la ele.

După cum se știe prea bine, religia a jucat de-a lungul timpului un rol esențial în definirea identității și în coagularea societății. Triumful liberalismului în epoca modernă a făcut ca acest rol să pară depășit, religia fiind o chestiune de opțiune individuală, indiferentă statului. Acest lucru a rămas însă un deziderat deoarece, în fapt, statul nu a fost niciodată deplin indiferent la chestiunile religioase, dată fiind importanța pe care o juca în viața unora dintre cetățenii săi, precum și puterea de acțiune socială a religiei care era departe de a fi slăbită. Controlul asupra diverselor culte religioase se exercită cel mai adesea în numele rolului „polițienesc” pe care statul trebuie să-l joace, ca armonizator al mediului social și al moralei publice. Așa se explică existența în mai toate constituțiile statelor europene a prevederii conform căreia un cult este recunoscut atâta vreme cât ideile lui nu vin în contradicție cu „ordinea publică și bunele moravuri”, în care, de obicei, se includ majoritatea acelor manifestări susceptibile să ducă la destructurarea societății (cele mai importante fiind refuzul de a purta armă, refuzul familiei și al procreației). În rest, libertatea de care se bucură cultele este deplină. Însă acolo unde statului îi este atribuit un rol mai important și unde sentimentul unei lipse de coeziune este mai accentuat, există o intervenție activă și permanentă a autorității în viața cultelor, redescoperindu-se în plină epocă modernă rolul politic pe care-l poate juca religia. Mai ales în răsăritul Europei acest fenomen a fost foarte accentuat. Cazul Rusiei cu ortodoxia ei este notoriu, la fel importanța catolicismului în viața Imperiului Habsburgic. Cel mai interesant exemplu rămâne însă cel al Germaniei bismarckiene, promoare a politicii *Kulturkampf*, prin care se urmărea, printre altele, combaterea Bisericii Catolice și creșterea rolului Bisericii Luterane în viața societății și a statului german. Era aici o moștenire a tradițiilor protestante germane, a principiului *cuius regio, eius religio*, valorificat în sensul modern al rațiunii de stat. Tocmai din acest mediu cultural german provine și definiția modernă a noțiunii de „sectă”, datorată sociologului german Ernst Troeltsch. Conform acestuia, în cadrul religiei creștine există două forme de organizare radical opuse – Biserica și Secta. După cum arată Bryan Wilson, „ca model al bisericii, Troeltsch avea în minte bisericile tradiționale, așa cum arătau ele în statele națiuni din vremea sa, și în special „Biserica Evanghelică Germană”, construind specificitatea fiecăreia sub forma unei serii de variabile dihotomice²⁰. În lucrările discipolilor lui Troeltsch se va defini mai precis o

²⁰ Bryan Wilson, *Religia din perspectivă sociologică*, tr. de Dana Maria Străinu, București, 2000, p. 106-107. Deși acest tipar a fost gândit pornindu-se de la premisa că modelul

serie de caracteristici ale „sectelor”, pe care credem că este util să le amintim aici:

1. Caracterul exclusivist (nu se 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 religioasă 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-l are secta. Dacă în Evul Mediu și la începutul epocii moderne protestul era îndreptat împotriva Bisericii, a învățăturilor și a preoților acesteia. Pe măsură ce ne apropiem de zilele noastre acest protest s-a îndreptat împotriva societății din ce în ce mai secularizate, „secta” definind cel mai adesea un scop, o țintă care depășește morala comună, impusă adesea de stat, dar care se concretizează în atitudini, gesturi care pot veni în contradicție cu cele promovate de stat²¹.

După cum se poate observa, deși se încearcă o analiză obiectivă asupra fenomenului sectar, există în aceste definiții, în mod latent, o puternică nuanță depreciativă, care va evolua în timp, încărcând noțiunea de „sectă” cu conotații eminamente negative, precum în definiția recentă a lui Peter Berger. Conform acestuia, „secta este un grup religios, restrâns numeric, ce trăiește într-o stare de tensiune permanentă cu întreaga societate, închis influenței acesteia, și pretinzând membrilor săi o fidelitate și o solidaritate desăvârșite”²². „Secta” este fermentul unei crize, al unei rupturi în interiorul societății, dacă nu prin atentatul la „bunele moravuri”, cel puțin prin modul în care se delimitează de restul comunității și pune în discuție structurile sociale deja existente. „Secta” este inamicul religiilor instituționalizate (sau, în

„perfect” de biserică este cel al bisericii naționale protestante, el s-a dorit a fi extins și pentru Biserica Catolică. Din partea romano-catolică au venit o serie de obiecții, mai ales din partea lui Werner Stark.

²¹ *Ibidem*, p. 108-110.

²² *Apud* Jean-François Mayer, *Sectele. Nonconformisme creștine și noi religii*, ediția a doua revăzută, traducere de Ruxana Pitea, București, 1998, p. 6.

limbajul acestor „secte”, aservite statului conform modelului constantinian), prin „ereziile” pe care le propagă și prin prozelitismul adesea agresiv, dar este și adversarul statului prin separația și fragmentarea pe care o introduc, prin detașarea pe care o manifestă față de comandamentele acestuia, fapte care nu pot decât nemulțumi un stat din ce în ce mai autoritar.

Prin urmare, „secta” devine o categorie religioasă și socială, în care sunt incluse „noile” (deși unele sunt vechi de secole) grupări religioase care nu sunt încă într-o „armonie” cu restul societății și cu statul. În cele mai multe dintre cazuri acestea vor trece printr-un „purgatoriu” legislativ creat de stat pentru ca acesta să se convingă de „valabilitatea” lor, iar sectele vor căuta să asigure prin diverse manifestări statul că sunt fidele ordinii instituite. Vor fi însă cazuri când „sectele” vor refuza „adaptarea” sau cazuri când statul va face totul pentru a integra în categoria „secte” diverse culte care nu conveneau autorității acestuia.

Primele manifestări „sectante” în cuprinsul Vechiului Regat

Ideile amintite mai sus se regăsesc din plin când vine vorba de istoria „sectelor” pe teritoriul Vechiului Regat. „Părinții fondatori” ai României moderne erau în majoritate anticlericali sau cel puțin areligioși, politica lor față de chestiunile bisericești fiind inspirată în multe privințe de mediul ideologic francez, profund anticlerical. Nu vom insista asupra măsurilor de secularizare care au condus la reducerea drastică a rolului bisericii în viața societății, deoarece sunt binecunoscute. Acestea s-au combinat însă, din interese politice, cu fenomenul de „protestantizare” al Bisericii Ortodoxe, a cărui precursor a fost țarul Petru cel Mare, care a desființat instituția patriarhului și a pus Biserica Ortodoxă Rusă sub controlul său direct. Fenomenul se accentuează în secolul al XIX-lea, odată cu lupta de emancipare națională a popoarelor ortodoxe din Balcani. Noile state își creează biserici ortodoxe autocefale, naționale, declarate „de stat”, cu scopul de a mări coerența comunității și soliditatea statului, modelul fiind bisericile protestante de stat din nordul Europei.

Prin eforturile lui Cuza și ale guvernanților care i-au urmat, s-a obținut autocefalia Bisericii Ortodoxe Române, care a fost declarată prin Constituție „biserică de stat”. Ortodoxia căpăta, cel puțin în opiniile unora, dimensiunea unui element de identitate națională, dar acest lucru nu a condus în epocă la o situație mai bună a Bisericii și la o preocupare deosebită a autorităților pentru chestiunile religioase. La noi a lipsit un *Kulturkampf* precum în Germania lui Bismarck, datorită marii omogenități religioase a Vechiului Regat (peste 90% din populație era de credință ortodoxă) și a situației de status pe care o reprezentau „cultele străine”. În rândul acestora erau incluse deopotrivă cultul catolic, cu vechi rădăcini în Moldova și

Muntenia, dar practicat mai ales de alogeni, dar și grupuri religioase care mai târziu vor intra în categoria sectelor, cum sunt lipovenii sau scapeții, fugite din Imperiul Rus pentru a-și afla libertatea în spațiul românesc. Toate sunt tolerate și acceptate alături de majoritate, deși nu sunt românești, deoarece cultul se exercita în interiorul comunității de origine, lipsind deocamdată elementul care va face în cele din urmă să explodeze și la noi problema sectelor: *prozelitismul*.

Dacă comparăm realitățile Vechiului Regat cu cele din Imperiul Rus și Imperiul Austro-Ungar, observăm că dezvoltarea fenomenului „sectar” este mult mai târzie la noi. Acest fapt se datorează lipsei unei dinamici sociale, economice și demografice semnificative, absență motivată de blocajele generate de sufocanta dominație otomană. Din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, odată cu integrarea vechii României în sistemul mondial modern, intensificarea circulației oamenilor și destrămarea vechilor statusuri sociale determină modificări notabile și în ceea ce privește viața religioasă. Un semn al acestei schimbări este dat de convertirea voluntară a unor reprezentanți ai noilor elite românești la catolicism, fapt care ar fi fost considerat înainte un lucru de condamnat, deoarece elita societății românești era principala apărătoare a ortodoxiei. Momentul este unul de ruptură, deoarece începe să pună sub semnul întrebării caracterul „alogen” al Bisericii Catolice, motiv care se va perpetua totuși mulți ani de acum încolo. Nu vom insista asupra acestui fenomen care merită o investigație mai amplă, ci ne vom referi în continuare la activitatea acelor culte cunoscute la noi sub denumirea de „neoprotestante” (pentru a face diferența de „vechile” culte protestante prezente din veacul al XVI-lea în Transilvania), expresii ale noii „treziri” pe care o cunoaște mediul protestant occidental. Mă refer aici la bapțiști, adventiști, creștini după Evanghelie, penticostali (dar și alții) care, prin excelență, vor fi calificați în anii ce vor urma drept sectanți, datorită dinamismului și prozelitismului lor fără limite.

Aceste „secte” apar pentru prima dată în România mai ales în mediul urban, în cadrul noii pături mic burgheze, aduse fie de străini care se stabilesc cu traiul la noi și încep să predice la început printre conaționali, apoi printre români, fie chiar de români care pleacă în străinătate și se întorc după un timp în locurile natale. Acest lucru a justificat caracterul de „străin” care a fost atribuit în epocă acestor culte, fapt care va deveni mai târziu unul din principalele reproșuri aduse de bisericile „istorice” „sectelor”. Exemplele de mai jos sunt revelatoare.

Astfel, bapșismul a fost adus în Vechiul Regat de emigrantul german Karl Scharschmit, care a predicat începând din 1856 inițial printre germanii

din București²³. Răspândirea lui va fi extrem de modestă în rândul populației autohtone, creșterea convertițiilor printre români având loc abia după 1918, odată cu convertirea unor personalități precum Constantin Adorian²⁴ și datorită aportului important de bapțiști români din Transilvania și Basarabia²⁵.

Adventismul a fost adus în anul 1870 de fostul preot romano-catolic Mihail Cehovsky, care a ținut o serie de conferințe la Pitești²⁶. Acțiunea de prozelitism a mers foarte greu, în 1881 fiind abia 13 fideli, în majoritate alogeni. În 1891 s-au stabilit în Dobrogea mai mulți germani adventiști originari din Crimeea, care au emigrat la puțină vreme în America²⁷.

În 1890 își încep în București activitatea doi predicatori germani: Adomeit și Perk, organizându-se în 1904 o comunitate sub conducerea unui alt predicator german, K. F. Ginter, sosit din Rusia²⁸. Treptat încep să adere la adventism și români, cea mai importantă „achiziție” fiind tânărul student medicinist Petre Paulini, care va deveni personajul emblemă al adventismului din România pentru mulți ani²⁹. Alături de el sunt demni de amintit Nicolae Jelescu și, mai ales, ofițerul Ștefan Demetrescu³⁰. Mișcarea va lua proporții, mai ales după răscoala din 1907³¹, aspect asupra căruia vom reveni.

În ceea ce-i privește pe creștinii după Evanghelie, prezența lor în Vechiul Regat se datorează acțiunilor consecvente ale lui Francis Berney, originar din Elveția³². El a venit în România la chemarea adresată de un misionar al Adunărilor Creștine Libere din Anglia (E.H. Broadbent) care în 1899 a vizitat România și „a rămas șocat că la noi nu se manifestă mișcarea de trezire”³³. La București Berney adună un mic grup de vorbitori de franceză, formând o comunitate de rugăciune, care se dezvoltă treptat, prin apariția revistei „Buna Vestire”³⁴. Dintre românii convertiți se remarcă mai ales Grigore Fotino Constantinescu, dar și I. Petrescu, I. Moise, I. Pavlea, Oprea Teodorescu³⁵. Cazul acestei grupări poate fi considerat etalon, prin îmbinarea voinței unor misionari străini de a-și răspândi credința în teritorii

²³ Constantin Cuciuc, *Religii care au fost interzise în România*, București, 2001, p. 24.

²⁴ Vasile Ispir, *Sectologie. Partea a II-a: Istoricul sectelor*, București, 1937, p. 20.

²⁵ *Ibidem*, p. 18.

²⁶ *Ibidem*, p. 58.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, p. 59.

²⁹ Constantin Cuciuc, *op. cit.*, p. 31.

³⁰ Viitor șef al conferinței Moldova în perioada interbelică.

³¹ Vasile Ispir, *op. cit.*, p. 59.

³² Constantin Cuciuc, *op. cit.*, p. 42.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, p. 44.

³⁵ *Ibidem*.

„virgine” și apropierea treptată de aceștia a unor grupuri tot mai semnificative din rândurile ortodocșilor români.

Acestea sunt cele mai importante mișcări „sectante” din Vechiul Regat până în 1918, fapt care contrastează frapant cu dinamica existentă în Transilvania, Banat și Basarabia în aceeași perioadă. După cum se poate observa, abia la începutul secolului XX se poate constata o creștere a influenței acestor grupări în rândurile românilor, numărul redus de aderenți datorându-se cauzelor enunțate mai sus. Însă bulversările sociale create în urma marii răscoale țărănești din 1907 creează premisele pentru o răspândire rapidă a noilor credințe, fapt care va fi și mai mult accelerat de declanșarea primului război mondial.

Despre implicațiile religioase ale răscoalei nu s-a scris până acum în istoriografia românească, deși au fost profunde și durabile. Din această perioadă fenomenul „sectar”, esențialmente urban până atunci³⁶, începe să se răspândească și la sate, de unde-și va recruta majoritatea adeptilor în perioada interbelică. Se aderă mai ales la adventism, dar și la Creștinii după Evanghelie, ideologia egalitară și spiritul de solidaritate promovat de aceste credințe găsind un teren propice de receptare. Abia în acest moment statul român conștientizează „pericolul” reprezentat de aceste grupuri foarte active din punct de vedere al prozelitismului și hotărăsc să intervină într-un mod destul de brutal. În 1909 autoritățile îl expulzează pe Francis Berney, care se stabilește la Rusciuc, de unde ține legătura în continuare cu gruparea din România³⁷. Va fi expulzat și K.F. Ginter, activitatea adventiștilor în România fiind continuată de autohtonii Paulini și Demetrescu, școliți între timp în Germania³⁸.

În ceea ce privește Biserica Ortodoxă, aceasta, aflată sub controlul puterii politice care îi impusese rolul de simplă prestatoare de servicii religioase, sigură pe influența ei în rândurile credincioșilor, nu a luat mult timp în seamă fenomenul „sectar”, cât timp acesta s-a manifestat mai ales în interiorul populației neromânești. Dezvoltarea fără precedent a prozelitismului și plecarea a tot mai multe persoane din tinda Bisericii Ortodoxe a surprins ierarhia complet nepregătită. Abia în 1913 Biserica Ortodoxă, prin vocea mitropolitului primat Conon, condamnă „secta” adventistă care se organizează în Câmpul Misionar România, devenind astfel prima grupare neoprotestantă din Vechiul Regat cu o organizare sistematică

³⁶ În 1909 erau 144 de adventiști în toată țara, dintre care 114 în București, 27 în Constanța și trei în Sinaia, semn clar al direcției de răspândire inițială a acestui cult în centre urbane importante din punct de vedere politic sau economic.

³⁷ Constantin Cuciuc, *op. cit.*, p.44.

³⁸ Cf. <http://www.intercer.net/tecuci/modules.php?name=News&file=article&sid=2>.

și cu conducători dintre localnici³⁹. Vor fi mai multe procese între biserica ortodoxă și mișcarea adventistă⁴⁰, care s-au finalizat fără rezultate notabile. Pe 30 decembrie 1913, în sala Transilvania din București, președintele Petre Paulini prezenta un raport în care arăta creșterea numărului de aderenți de la 144 în 1909 la 504⁴¹.

Măsurile punitive la adresa acestor noi culte vor fi dublate și de o creștere a interesului statului pentru soarta Bisericii Ortodoxe, aflate într-o stare de degradare fără precedent. După cum am mai spus, statul liberal de la noi a fost complet dezinteresat de problemele Bisericii Ortodoxe, deși o folosea ca element de identitate națională și control social. Ortodoxia era numai un element printre multe altele, al vieții sociale, de care trebuia să se țină seama, dar nu esențial și care nu era încurajat⁴². Însă, înaintea politicianilor, care vor urmări pe mai departe interese politice meschine, se ridică împotriva situației jalnice a bisericii acea parte a intelighenției de tendință antiliberală. „Înaintemergătorul” nu este altul decât Mihai Eminescu,

³⁹ Vasile Ispir, *op. cit.*, p. 59.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹

CÂMPUL MISIONAR	NUMĂR DE MEMBRI
Bârlad	9
Brăila	27
București Centru (Cobălcescu)	105
București Nord (Bd. Basarab)	74
București Sud	85
Buzău	14
Constanța	13
Constanța (sat Viile Noi)	34
Galați	20
Mărăsești	14
Ploiești	46
Posești (Prahova)	34
Tâmboiești (Vrancea)	29
	TOTAL: 504

Apud <http://www.adventismuntenia.ro/article.php?id=68&action=print&PHPSESSID=6280cc478fc2ced0728e8d4b12065d5>.

⁴² Apostolii modernității românești au avut o atitudine celei asemănătoare lui Fourcroy, vechi adept al Conveției, „reconvertit”, care scria: „ceea ce se vede peste tot referitor la slujba de duminică și frecventarea bisericilor dovedește că, în majoritatea lor, francezii vor să revină la vechile obiceiuri și nu mai e momentul să rezistăm acestei tendințe naționale. Marea masă a oamenilor are nevoie de religie, de slujbe și preoți. Este o greșală aparținând câtorva filosofi moderni, greșală în care m-am lăsat eu însumi antrenat, să crezi în posibilitatea unei instrucții atât de largi, încât să se poată distruge prejudecățile religioase: căci ele constituie, pentru cei mai mulți dintre acești nefericiți, o consolare. Trebuie să lăsăm, deci, marii mase a poporului, preoții, altarele și cultul”, *apud* Gustave Le Bon, *Psihologia mulțimilor*, traducere de Oana Vlad și Marina Ghițoc, București, 1990, p. 46.

care afirmă categoric că „popor ce veacuri de-a rândul a luptat pentru lege, românii au identificat religia cu naționalitatea și-i socotesc străini pe toți cei ce nu sunt de legea neamului românesc, străini și chiar mai puțin curați, mai prejos de noi”⁴³. Pentru Eminescu religia este un dat peste care nu se poate schimba oricum, el respingând diversele forme de convertire. Mai mult, prozelitismul care încearcă să modifice realitățile religioase din România trebuia combătut cu toată vigoarea. Ortodoxia avea rolul ei specific, alături de latinătate, în destinul românilor: „Noi, poporul latin de confesiune ortodoxă, suntem în realitate elementul menit a încheia lanțul dintre apus și răsărit; aceasta o simțim noi înșine, se simte în mare parte în opinia publică europeană, aceasta o vom și, dacă dinastia va împărtăși direcție de mișcare a poporului românesc, o vom și face. Oricât de adânci ar fi dezbinările ce s-au produs în timpul din urmă în țara noastră, când e vorba de legea părinților noștri, care ne leagă de Orient, și de aspirațiunile noastre, care ne leagă de Occident și pe cari sperăm a le vedea întrupate în dinastie, vrăjmașii, oricare ar fi ei, ne vor găsi uniți și tot atât de tari în hotărârile noastre ca și în trecut”⁴⁴.

Deși schițate în doar câteva articole, ideile eminesciene vor avea o posteritate formidabilă. Ele exprimă foarte clar legătura care există între identitatea națională românească și ortodoxie, făcând-o astfel parte din sufletul național, împreună cu latinătatea. Religia ortodoxă are deopotrivă valoare politică, istorică și morală pentru neamul românesc, păstrarea și dezvoltarea ei devenind o datorie obligatorie, de fiecare zi, la care trebuie să participe toți românii. El critică extrem de dur pe liberalii liber cugetători: „Cine-o combate pe ea (Biserica Ortodoxă) și ritualele ei poate fi cosmopolit, socialist, nihilist, republican universal și orice i-o veni în minte dar numai român nu e”⁴⁵.

Aceste idei vor deveni dominante în perioada interbelică, și datorită „coacerii” lor la începutul veacului XX de o serie de personalități de excepție. Cel care va demonstra cu datele istoriei rolul bisericii ortodoxe în viața națională a românilor este Nicolae Iorga, în a sa *Istorie a Bisericii Românești*, publicată în 1908, la comanda Ministerului de Instrucție⁴⁶. În prefața de la ediția I se spune: „Nimic nu poate fi mai folositor pentru ca preoții noștri să înlăture anumite ispite, pentru ca ei să cultive anumite îndeletniciri potrivite cu demnitatea și chemarea lor, nimic nu poate fi mai priincios pentru a-i face

⁴³ „Înfîințarea unei mitropolii...”, în Mihai Eminescu, *Ortodoxia*, antologie de Fabian Anton, Cluj-Napoca, 2003, p. 28.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 36.

⁴⁵ *Liber cugetător, libera cugetare*, în *Ibidem*, p. 96-100.

⁴⁶ Momentul în care s-a făcut comanda din partea autorităților pentru o asemenea carte este și el semnificativ pentru chestiunea pe care o discutăm azi.

să înțeleagă marea misiune culturală, socială și națională care li se impune, legătura strânsă ce trebuie să o păstreze cu poporul, cultul de artă și carte cu care sunt datori, mândria la care au drept îndată ce vor urma bunele tradiții, decât priverilestea unei vieți organizate, aproape milenare, în cursul căreia Mitropoliții, Episcopii, Egumenii și așa de adesea ori și smeriții călugări ori umilii preoți de mir au dat poporului, ei singuri aproape, toată învățătura, au înzestrat neamul cu o limbă literară, cu o literatură sfântă, cu o artă în legătură cu gustul și nevoile lui, au sprijinit statul fără să se lase a fi înghițiți de dânsul, au călăuzit neamul pe drumurile pământului fără a-și desface ochii de la cer și au ridicat mai sus toate ramurile gospodăriei românești – dând istoriei noastre cărturari, caligrafi, sculptori în lemn, argintari, oameni de stat, ostași, mucenici și sfinți⁴⁷. După cum lesne se poate observa un întreg program de regenerare a vieții bisericii era îndreptățit prin recursul la istorie.

Un alt moment de referință din viața religioasă românească de la începutul secolului XX îl reprezintă apariția unei excepționale generații de viitori demnitari ai Bisericii, în frunte cu Iuliu Scriban, Visarion Puiu și Vartolomeu Stănescu. Bine școliți, cu lecturi profunde, ei vor încerca schimbarea situației nu prea grozave a Bisericii Ortodoxe din acea perioadă. Asupra lor vom reveni pe parcursul studiului, oprindu-ne pe scurt la discursul de referință pe care Vartolomeu Stănescu (pe atunci arhiepiscopul Vartolomeu Băcăoanul) l-a ținut pe 4 noiembrie 1912 cu ocazia instalării sale ca administrator al Cassei Bisericii. Principala problemă pe care o pune arhiepiscopul ortodox este ce urmărește Biserica în viața popoarelor⁴⁸. Primul și cel mai important scop este cel „ceresc al mântuirii” la care se adaugă însă și două scopuri sociale, „care interesează deopotrivă și pe cei ce cred, și pe cei ce nu cred”, care sunt: păstrarea unității sufletești a rasei și îndreptarea poporului către o viață morală⁴⁹.

Vartolomeu este convins că „peste tot și întotdeauna, conștiința religioasă s-a confundat cu conștiința națională a popoarelor. Și acolo unde nu a existat o conștiință națională unică, acolo națiunea n-a putut să facă un întreg organic”⁵⁰.

În ceea ce privește al doilea aspect, „nici un sistem de morală nu poate să pătrundă ființa omenească cu acea putere, cu care o pătrunde morala Bisericii creștine; pentru că, nici un sistem de morală nu este întemeiat pe un scop moral mai înalt, pe o dragoste de aproapele mai curată și pe izbânzi mai

⁴⁷ Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*, ediția a II-a, vol. I, București, 1928, p. 4.

⁴⁸ *Cuvântările ținute cu ocazia instalării P.S. Vartolomei Băcăoanul ca administrator al Cassei Bisericii în ziua de 4 noiembrie 1912*, București, 1913, p. 13.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 13-14.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 16.

desăvârșite împotriva slăbiciunilor și imperfecțiunilor omenești, ca morala predicată de Sf. Biserică a creștinilor”⁵¹.

Inspirat din creștinismul social francez, Vartolomeu atribuie astfel o măreață misiune Bisericii, care depășește cadrul strâmt pe care statul liberal i-l trasase, Biserica fiind parteneră statului în opera de dezvoltare a poporului și, de multe ori, superioară acestuia⁵². El doar afirmă o situație ideală, fără să spună precis care sunt căile prin care să se ajungă la ea.

Cele trei discursuri prezentate mai sus pot fi considerate modele esențiale în înțelegerea legăturii profunde care se va face între națiune și religie în anii ce vor urma, în afirmarea ortodoxiei ca religie unică a neamului românesc. Văzută de mulți ca un bloc conceptual, această idee are totuși multiple nuanțe și evoluții, doar un tip particular de lectură favorizând tendințele de tip totalitar. Varietatea unghiurilor de abordare se evidențiază tocmai în atitudinea față de „secte”, care, după cum am spus, devin la începutul secolului XX o problemă pentru autoritățile Vechiului Regat. Începutul primului război mondial găsea, așadar, viața religioasă din România într-o stare de tensiune, pe care evenimentele ulterioare o vor acutiza.

Evoluția „sectelor” în perioada democratică a României Mari (1918-1938)

Amplele mișcări de populație care au avut loc pe teritoriul românesc în anii primului război mondial și greutățile de tot felul au favorizat considerabil răspândirea unor noi credințe. Țăranul mobilizat în armată, rupt de mediul relativ izolat în care se afla, vine în contact nemijlocit cu persoanele și ideile cele mai diverse, fiind influențat într-o măsură mai mare sau mai mică. Un exemplu în acest sens este dat de Constantin Cuciuc care discută cazul unui soldat care „fiind într-un lagăr prizonier și citind Evanghelia i-a plăcut să fie adventist, fără să fie îndemnat de nimeni”⁵³. Un alt caz amintit de autorul invocat este cel al unui soldat din Păncești, Vaslui, căsătorit cu o rusoaică adventistă, care va dovedi o remarcabilă vocație misionară în satul său⁵⁴. Și creștinii după Evanghelie vor fi foarte activi în această perioadă, dezvoltându-și considerabil activitatea în zona Moldovei în perioada refugiului⁵⁵. Odată întorși acasă, foștii soldați vor converti mai întâi soția și copiii, conform spiritului patriarhal din satele românești, continuând

⁵¹ *Ibidem*, p. 17.

⁵² *Ibidem*, p. 14-16.

⁵³ Constantin Cuciuc, *op. cit.*, p. 32.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 44.

mai apoi cu alte rude, fapt relevat de listele de „sectanți” din satele românești care erau întocmite periodic din diverse motive⁵⁶.

Pentru autoritățile românești, pericolul „sectar” nu a venit în perioada războiului din partea grupurilor autohtone, totuși ne semnificative numeric. Mai mult, acestea vor încerca să elimine orice urmă de suspiciune în ceea ce privește lipsa de loialitate față de statul român. Cel mai bun exemplu este cel al adventiștilor, adesea suspectați de stat din cauza atitudinii lor față de serviciul militar. Pentru a nu exista nici o îndoială, în 1914 Petre Paulini trimite o circulară tuturor comunităților adventiste din România în care-i îndemna pe coreligionari să-și îndeplinească conștiincios obligațiile militare, făcând uz de armă chiar și sâmbăta⁵⁷. Această apropiere de stat și încercarea de a evita pe cât posibil diferențele dintre morala religioasă adventistă și interesul statului va fi o caracteristică a grupării conduse de Paulini și în anii ce vor urma, fapt care va favoriza recunoașterea ei de stat, în dauna altor grupări adventiste (adventiștii reformiști).

Principalul pericol vor fi considerați soldații ruși prezenți pe frontul din Moldova și acele persoane care vin la noi mai ales din sudul Ucrainei (regiunea Odessa), o zonă extrem de pestriță din punct de vedere confesional cu un număr impresionant de „secte”, multe dintre ele inexistente în Vechiul Regat. Propaganda religioasă a acestora s-a împletit cu agitațiile revoluționare care zguduiau tot mai mult imperiul țarilor. Cum mulți dintre acești sectanți fuseseră persecutați de autoritățile ruse, ei au aderat cu entuziasm la revoluție. În aceste condiții se formează un alt stereotip care va veni adesea în discuție când vine vorba de „secte”, anume comunismul acestora, aspect asupra căruia vom reveni.

Modul în care autoritățile românești monitorizau activitatea soldaților ruși, inclusiv manifestărilor lor pe tărâm religios, poate fi exemplificat prin situația din orașul Galați, centrul mișcărilor de populație din sudul Moldovei. Aici sunt semnalate la sfârșitul anului 1917 mai multe situații prin care soldații ruși în retragere au făcut propagandă unor secte, având în subtext lupta împotriva ordinii legal instituite, cerându-se intervenția hotărâtă a poliției dar și a reprezentanților Bisericii. Respectivii soldați se pronunțau pentru o biserică fără preoți, fapt considerat extrem de grav, deoarece în România de atunci preotul era privit ca un funcționar al statului⁵⁸.

⁵⁶ Poate fi dat drept exemplu tabelul nominal cu cei 53 de adventiști din comuna Mălușteni, județul Covurlui, întocmit în ianuarie 1940, unde cele 10 familii trecute se află în diferite grade de rudenie (Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Galați – D.J.A.N.G., fond Prefectura Județului Covurlui, dosar 4/1940, f. 2).

⁵⁷ Constantin Cuciuc, *op. cit.*, p. 32.

⁵⁸ D.J.A.N.G., fond Prefectura județului Covurlui, dosar 6/1918, f. 5-6.

Unirea Basarabiei cu România la 27 martie 1918 aducea, din punct de vedere bisericesc, o mulțime de probleme statului român. Era vorba în primul rând de prezența unei ortodoxii diferit organizate de cea din Vechiul Regat, puternic rusificată. Alături de acestea se manifestau o mulțime de „secte”, parte rupte din ortodoxie, parte rezultat al diverselor misiuni religioase⁵⁹, parte expresii ale diverselor populații instalate de țări pe teritoriul basarabean⁶⁰. Unele din ele funcționau și pe teritoriul Vechiului Regat, altele erau necunoscute. Și statutul lor juridic era diferit. Unele erau interzise (inochentiștii, duhoborții, hristoșeii, molocanii, scapeții, hliștii), altele aveau libertatea de exercitare a cultului (lipovenii⁶¹), în timp ce altele se bucurau de o poziție chiar mai bună decât grupările coreligionare din dreapta Prutului (stundo-bapțiștii). Aceștia din urmă, prin Legea cultelor străine din 27 martie 1879, aveau dreptul să-și exercite în mod liber credința. Mai târziu au fost recunoscute de autoritățile ruse două comunități cu dreptul de persoană juridică de drept public, una la Chișinău iar alta la Tarutino⁶². Faptul că mulți dintre membrii acestor grupări erau alogeni considerați în general ostili României Mari (rușii, bulgarii, ucrainenii, evreii) și asocierea unora dintre acestea cu comunismul (în special duhoborții) va face ca ele să fie privite permanent cu suspiciune și să afecteze și evoluția unor comunități precum lipovenii, integrate și tolerate de societatea românească.

Situația s-a complicat și mai mult în domeniul religios odată cu revenirea Transilvaniei, Banatului și Bucovinei la patria-mamă. La fel, o organizare religioasă radical diferită de cea din Regat și multitudinea confesiunilor existente au ridicat probleme extrem de mari autorităților de la București. Lăsând la o parte cultele „istorice”, în fostele provincii habsburgice activau un număr mare de „secte”, la fel împărțite în recunoscute (bapțiștii) sau nerecunoscute (nazarinenii⁶³). Comunitățile baptiste din Ardeal

⁵⁹ În jurul anului 1730 în Rusia a activat o misiunea a quakerilor, din care a rezultat ulterior secta duhoborților. Mai târziu, țarul Alexandru I a sprijinit acțiunile Societății Biblice Britanice în Basarabia. Pentru creștinarea evreilor din provincie a fost înființată în 1881 la Chișinău „Mildmay Mission”, care a acționat și în rândurile celorlalți locuitori din Basarabia, contribuind la dezvoltarea evanghelismului și a unor mișcări în rândul evreilor precum Israilul cel nou, condusă de Iosif Rabinovici (Vasile Ispir, *op. cit.*, p. 282, 329; Constantin Cuciuc, *op. cit.*, p. 43).

⁶⁰ Mai ales germanii, colonizați în număr mare în sudul Basarabiei și sudul Crimeii.

⁶¹ Au primit acest drept din partea guvernului rus pe 17 aprilie 1907 (Vasile Ispir, *op. cit.*, p. 316).

⁶² Ministerul Culturii și Artelor, *Repertoriu de dispoziții privitoare la regimul asociațiilor religioase*, București, 1934, p. 8.

⁶³ Au fost opriiți prin decizia nr. 12548/1868 a Ministerului de Culte maghiar (Vasile Ispir, *op. cit.*, p. 143).

au primit prin legea din 1895 statutul de persoane juridice de drept public⁶⁴, fiind prima comunitate neoprotestantă care se ridică la un stadiu superior. În anii care vor urma, comunitatea baptistă, devenită datorită aportului noilor provincii cea mai importantă dintre „secte”, va fi „locomotiva” care va trage celelalte comunități neoprotestante în lupta pentru recunoaștere din partea statului român și de aceea vom reveni asupra ei.

După cum am afirmat deja, în continuare ne vom axa investigația pe două aspecte: politica statului român față de cultele „noi” și atitudinea Bisericii Ortodoxe față de acestea, fără a insista pe evoluția fiecărui cult în parte. Înainte de a discuta separat cele două aspecte enunțate, trebuie să facem o serie de precizări cu caracter general. În primul rând e vorba de evoluția ascendentă a fenomenului „sectar”, numărul membrilor acestor grupări crescând în mod constant. În 1932 cifra vehiculată într-un raport al Congresului Național Bisericesc al Bisericii Ortodoxe Române era de 39.472 de „sectanți” din care:

- 24.162 bapțiști
- 4.118 adventiști
- 922 mileniști
- 318 tudoriști
- 260 pocăiți
- 266 creștini după Evanghelie
- 1.218 evangheliști
- 141 inochentiști
- 300 studenți în Biblie
- 7 metodiști
- 463 molocani
- 485 nazarei
- 344 duhoborți
- 496 penticostali⁶⁵.

Afară de aceștia mai erau un număr de grupări cu număr neprecizat de persoane și 228 de „aconfesionali”, care nu era obligatoriu să nu aibă o religie, ci ca ea să nu fie recunoscută⁶⁶.

Am ales special această statistică, deoarece ea mai arată câteva lucruri interesante. După cum se poate vedea, „sectele”, care sunt una și aceeași organizație, sunt împărțite în fapt în mai multe grupuri considerate secte de sine stătătoare (mileniști – studenți în Biblie, evangheliști – creștini după

⁶⁴ Ministerul Culturii și Artelor, *op. cit.*, p. 8.

⁶⁵ Patriarhia Română. Consiliul Central Bisericesc, *Congresul Național Bisericesc, sesiunea octombrie 1932*, București, 1933, p. 129-130.

⁶⁶ Vezi mai jos discuția despre ce înseamnă „aconfesionali” în limbajul epocii.

Evanghelie, nazarei – pocăiți), dovedind slaba cunoaștere de către Biserica Ortodoxă Română a profilului unor „secte” în perioada în care este redactat materialul din care am citat, dar și confuzia în care se aflau „sectanții”, care nu știau să-și definească cu precizie identitatea religioasă, datele de mai sus fiind culese pe baza declarațiilor acestora. De altfel, nici autoritățile statului nu erau în epocă mai lămurite⁶⁷, acum apărând noi mișcări religioase față de cele de dinainte de 1918, dintre care cele mai importante se vor dovedi pentecostaliștii și Martorii lui Iehova (studenții în Biblie, mileniștii).

Ce este extrem de interesant în această perioadă este apariția unor mișcări izvorâte direct din sânul Bisericii Ortodoxe Române. Una dintre ele este menționată în statistica de mai sus sub numele de tudoriști, prin aceasta înțelegându-se adepții preotului Tudor Popescu de la biserica Cuibul cu Barză din București⁶⁸. De numele preotului Popescu este legat inextricabil și cel al lui Dumitru Cornilescu, tânăr teolog ortodox care inițiază o nouă traducere a Bibliei în limba română, apărută în 1921. Din cauze asupra cărora nu e locul să insistăm aici, gruparea celor doi se va despărți de Biserica Ortodoxă, căpătând un profil protestant, găsindu-și afinități puternice cu creștinii după Evanghelie⁶⁹. Este important de amintit activitatea celor doi, deoarece aceștia vor devenii eroii prin excelență a hagiografiilor neoprotestante, deoarece a fost un fapt excepțional ca un preot și un teolog (devenit călugăr) ortodocși să cunoască „trezirea” neoprotestantă. Mult timp ei vor fi aduși drept supremă dovadă a „slăbiciunii” și „neputinței” bisericii ortodoxe⁷⁰.

⁶⁷ În decizia nr. 114119/11.889/1933 sunt enumerate următoarele asociații religioase: adventiștii de ziua a 7-a, bapțiștii, creștinii după Evanghelie, Asociația internațională a studenților în Biblie, Mileniștii, Martorii lui Iehova, Pentecostaliștii, Biserica lui Dumnezeu Apostolică, nazareii, inochentiștii, hliștii, adventiștii reformiști și secerătorii. După cum se poate vedea, confuzia cea mai mare era în ceea ce privește pe iehoviști, care-și schimbau des numele pentru a putea intra în legalitate.

⁶⁸ Despre opiniile teologice ale lui Teodor Popescu și reacțiile unor fețe bisericești, vezi Gh. Silvan Becescu, *Cu prilejul discuțiilor în jurul chestiunii preotului Tudor Popescu*, în „Dimineața”, an XXI, nr. 1676, 19.01.1924

⁶⁹ În decembrie 1923 biserica Cuibul cu barză este închisă, iar pe 16 ianuarie 1924 preotul Tudor Popescu este caterisit. În 1925 era înființată asociația „Creștinii după Scriptură” care, prin adresa 28426/2913/1932 era autorizată să funcționeze provizoriu în București.

⁷⁰ Vezi Alexandru Măianu, *Viața și lucrarea lui Dumitru Cornilescu, passim* (<http://www.crestinul.ro/carti.htm>). Dumitru Cornilescu și-a descris evoluția spirituală în *Cum m-am întors la Dumnezeu*. Iată câteva pasaje relevante: „Nu cunoșteam însă calea mântuirii. Nu știam ce să fac ca să nu merg în iazul cu foc. Am cercetat mai departe. Când am ajuns la versetul acela din epistola către Romani, care spune că: „*toți sunt socotiți neprihăniți fără plată*”, am zâmbit și am zis: „Ce ciudat! Cartea asta e plină de lucruri care se bat cap în cap. Până acum am văzut că *toți* sunt păcătoși, osândiți să meargă în foc și acum deodată

Politica statului român față de „secte” în perioada 1918-1940

„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”⁷¹. Acest răspuns la un memoriu adresat de bapțiști autorităților statului în 1934⁷² definește credem cel mai bine filosofia care a stat la baza politicii

iată-i pe toți *«socotiți neprihăniți fără plată»*. Care e deosebirea?” Și, citind mai cu luare aminte versetul acesta, am văzut că era și e o deosebire.

Da, *„socotiți neprihăniți fără plată”*, dar prin credința în sângele lui Isus Hristos, pe care Dumnezeu L-a dat ca jertfă de ispășire pentru păcate. „A”, mi-am zis, „Domnul Isus a murit pentru păcate. E adevărat?”. Învătasem la școală că el a murit pentru păcatele întregii lumi (1 Ioan 2.2). Dar la ce-mi folosește mie lucrul acesta, când eu sunt un păcătos și păcatele mele nu sunt iertate? Dar, dacă a murit pentru păcatele întregii lumi”, mi-am zis eu, „a murit pentru păcatele mele, fiindcă și eu sunt unul din lume”. Oricum ar fi, văd din cartea aceasta că este o *iertare a păcatelor*, că Domnul Hristos a murit și pentru mine, deci iertarea aceasta e și pentru păcatele mele. Slavă Domnului! Dacă voi zice lui Dumnezeu: „Doamne, eu nu cunosc decât cartea aceasta. Tu ai zis că e Cuvântul Tău. Eu am citit în ea că Domnul Hristos a murit pentru mine, am luat iertarea pentru mine. Dacă mă vei osândi, nu-i vina mea, fiindcă am crezut ce spune Cuvântul Tău.” Și așa am luat pentru mine iertarea păcatelor.

Acesta a fost cel dintâi pas. Al doilea pas a fost când am descoperit că n-aveam un *Mântuitor mort*, ci un *Mântuitor viu*, cu care puteam intra în legătură. El a murit pentru păcatele noastre, dar a și înviat ca să ne facă neprihăniți. Si acum e un Mântuitor viu. „Bun”, mi-am zis, „tocmai asta e ce-mi trebuia, îmi place să am o persoană vie, căreia să-i pot vorbi”. Dar cea mai mare bucurie a mea a fost când am descoperit că El este nu numai un Prieten viu, căruia îi pot vorbi, ci că în Mântuitorul cel viu am puterea să birui păcatul, pentru că El a frânt puterea vrăjmașului prin învierea Lui. Dacă lucrul acesta e adevărat, vreau să-l iau pentru mine însumi, fiindcă nu mai vreau să trăiesc în păcatul care a omorât pe Mântuitorul meu.

Eu îmi închipuiam că păcatul face parte din firea noastră, că nu puteam altfel, că trebuie să păcătuim. Ce bucuros am fost când am descoperit că există o astfel de putere care biruie păcatul. Astfel L-am luat ca Mântuitor viu al meu. Cel din urmă pas a fost când am descoperit că El e și *Domn*. Domn înseamnă stăpân. El e stăpân, iar noi suntem robi. Noi nu mai suntem ai noștri, ci suntem ai Lui cu tot ce avem și cu tot ce suntem. Când am văzut că apostolul Pavel era un rob al lui Isus Hristos, am zis: „dacă apostolul Pavel era un rob, cu atât mai mult trebuie să fiu eu rob”. Si așa L-am luat ca Domn și Stăpân al meu, care n-are decât să poruncească, iar eu să ascult. Și ce Domn și Stăpân minunat e El, căci te poți încrede deplin în El.

Așa m-am întors la Dumnezeu. Acum știam că eram născut din nou, un copil al lui Dumnezeu. Știam că de acum trebuia ca toate să se înnoiască în viața cea nouă. Și cel dintâi lucru pe care ar trebui să-l înnoiesc a fost traducerea Bibliei, la care lucram. Căci îmi ziceam: „Traducerea de până acum e făcută de *omul cel vechi*. Eu sunt un *om nou* și trebuie să am o nouă traducere făcută de omul cel nou. Am început traducerea din nou, dar acum nu mai citeam Biblia cu întrebările de mai înainte, când ziceam: Se poate? Să fie adevărat? etc., ci cu alte întrebări, și anume: Am eu ce spune cartea aceasta? Sunt eu ce spune ea? Dacă nu, de ce nu sunt și de ce n-am? Dacă da, slavă Domnului!” (<http://www.crestinul.ro/carti.htm>, Internet)

⁷¹ Ministerul Cultelor și Artelor, *Repertoriu de dispoziții privitoare la regimul asociațiilor religioase*, București, 1934, p. 13.

⁷² Memoriul nr. 59.306/6.440 din 1934 (*ibidem*).

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, proiectul 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.

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”⁷³. 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”⁷⁴. 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 cimanta 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

⁷³ 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).

⁷⁴ *Ibidem*, p. 147.

că protejarea minorităților concepută de asemenea manieră a contribuit mai mult la slăbirea statelor decât la consolidarea lor”⁷⁵.

Prevederile referitoare la minorități cuprinse în proiectul de tratat cu Austria⁷⁶ au stârnit reacțiile opiniei publice românești, care considera că astfel era știrbită suveranitatea națională și se creau discriminări între cetățenii aceluiși stat⁷⁷. Grupuri etnice sau religioase se vor folosi de prevederile tratatelor de pace în sensul celor anticipate de Ionel Brătianu și vor denunța permanent 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 fiind tentați să impună același control care existase asupra societății înainte de 1918. Tentația creșterii puterii statului și manifestările secesioniste ale diverselor minorități⁷⁸ 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 vor păstra în minte ideea unei Biserici, simplu 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 a tuturor cultelor din România. De fapt, situația

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *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).

⁷⁷ 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).

⁷⁸ 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.

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 controlul și nu exista vreun interes din partea unor organisme internaționale, statul a fost tentat să mărească permanent acest control. Cazul cel mai elocvent este cel al Bisericii Ortodoxe, care a primit la începutul epocii interbelice o libertate nesperată înainte de 1918, pe care autoritățile statului vor căuta mai apoi permanent să o limiteze. Acolo unde presiunile externe au fost mari (cazul cultelor maghiare⁷⁹) și au existat interese politice puternice (relațiile cu Vaticanul⁸⁰) libertățile acordate au fost mai mari. A rezultat astfel un mozaic de situații particulare care au stârnit numeroase nemulțumiri. El era expresia unui stat „slab”, care căuta să compenseze lipsa de autoritate asupra unor culte cu creșterea controlului asupra altora, neavând forța, și din pricina presiunilor externe, să impună un set de reguli pentru toți.

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. Evaluarea istoricului în aprecierea faptelor este și mai mult complicată de apariția în această perioadă a conflictului între două viziuni diferite asupra relațiilor biserică-stat. Pe de-o parte avem tradiția europeană care 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 obiectul speranțelor „sectelor” din Europa în vederea obținerii statutului de cult religios.

Galați

⁷⁹ 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).

⁸⁰ 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 să servească interesele politicii externe române (vezi Ministerul Afacerilor Externe al României, *România-Vatican. Relații diplomatice*, vol. 1, 1920-1950, București, 2003, 368 p).