

CONCEPȚIA IUDAICĂ ASUPRA MORȚII; PRACTICA FUNERARĂ ȘI
ELEMENTE DE ARTĂ FUNERARĂ

SIMONA ȘTEFANA ZETEA

MĂRTURII DESPRE DIACONESELE ANTICE ÎN INSCRIȚII

VICTORIA BOLFĂ-OTIC

NOTE DE ARHEOLOGIE CREȘTINĂ. 7. DESPRE UN INEL DE AUR CU GEMĂ
CU SIMBOLURI CREȘTINE ȘI INSCRIȚIE DE LA DUROSTORUM (MOESIA II)

NICOLAE GUDEA

CREȘTINISMUL DACO-ROMAN ÎN SECOLELE IV-VI. AUTOHTONI ȘI
MIGRATORI

DANIEL CHIU

DIE RELIQUIEN DES HL. APOSTELS ANDREAS UND IHRE VEREHRUNG IN
PATRAS, KONSTANTINOPEL, AMALFI UND ROM

ERNST CHRISTOPH SUTTNER

DER GESCHICHTLICHE WEG DER KIRCHE VON MUKAČEVO

ERNST CHRISTOPH SUTTNER

RAPORTUL GENERALULUI DE VILLE CĂTRE MARIA TEREZA, PRIVIND
SITUAȚIA CREDINCIOȘILOR ROMÂNI DIN BIHOR LA MIJLOCUL
SECOLULUI AL XVIII-LEA

GHEORGHE GORUN

ENTRE ABSTINENCE ET ABONDANCE: SUR L'ALIMENTATION DU
CLERGE DE BLAJ AU XVIII^e SIECLE

LAURA STANCIU

ÎNCEPUTURILE UNEI IDENTITĂȚI - „HOSSU DE MILAȘ”

VALER HOSSU

PROBLEMELE MATRIMONIALE ÎN PRACTICA BISERICII GRECO-
CATOLICE DIN TRANSILVANIA (1830-1850)

CIPRIAN GHIȘA

VICTOR MIHALYI, CLERICUL EPARHIEI DE GHERLA MITROPOLIT AL
BLAJULUI

FLORENTIN CRIHĂLMEANU

LES DIPLOMATES FRANÇAIS ET LA SITUATION DE L'ÉGLISE
CATHOLIQUE DE ROUMANIE (1946-1955)

GEORGE CIPĂIANU

EPISCOPUL AUXILIAR DR. IOAN SUCIU, MARTIR AL BISERICII ROMÂNE
UNITE CU ROMA
VASILE T. CIUBĂNCAN

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CĂRȚI: ERNST CHRISTOPH SUTTNER,
STAATEN UND KIRCHEN IN DER VÖLKERWELT DES ÄTLICHEN EUROPA.
ENTWICKLUNGEN DER NEUZEIT. FRIBOURG 2007, 484 P.
NICOLAE GUDEA

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CĂRȚI: JAN MIKRUT, DIE CHRISTLICHE
MÄRTYRER DES NAZIONALSOZIALISMUS UND TOTALITARISMUS IN
MITTELEUROPA. 1938-1945, WIEN 2005
NICOLAE GUDEA

CONCEPȚIA IUDAICĂ ASUPRA MORȚII; PRACTICA FUNERARĂ ȘI ELEMENTE DE ARTĂ FUNERARĂ

Simona Ștefana ZETEA

RESUMÉ: La conception judaïque de la mort; la pratique funéraire et éléments d'art funéraire. Vu que la mort est la destinée incontestable de tout être humain, il est naturel que toute civilisation s'en préoccupe, en illustrant par sa pratique et son art funéraires sa propre conception sur ce mystère. Pour les juifs, la mort est incontestablement liée au péché originelle (Gén 3,19). Les pratiques et l'art funéraires sont pourtant pauvres (les tombeaux sont extrêmement simples, les inscriptions rares et les décorations absentes) durant des siècles, en traduisant la conception selon laquelle la mort comporte le passage dans le Shéol, le règne du silence et de l'oubli. C'est seulement à travers la cristallisation de la foi en la résurrection que l'art funéraire judaïque se développe.

1. Concepția iudaică asupra morții și arta funerară – câteva premise

Moartea este destinul cunoscut și recunoscut al fiecărei ființe umane... Toate civilizațiile, din toate timpurile, și fiecare individ în parte își pun problema morții, căutându-i constant explicația, uneori încercând să lupte împotriva ei, să o înfrângă, alteori resemnându-se în fața ei. La fel, fiecare civilizație a ilustrat prin practica funerară, prin arta funerară propria concepție asupra morții.

Pentru israeliții din cele mai vechi timpuri, moartea apare ca o consecință a păcatului strămoșesc: „În sudoarea feței tale îți vei mânca pâinea ta, până când te vei întoarce în pământul din care ești luat; căci pământ ești și în pământ te vei întoarce” (Gen. 3,19). Totuși, concepția asupra morții a cunoscut o evoluție în gândirea poporului israelit, care și-a pus marca și asupra practicilor și artei funerare. Astfel, în timpurile străvechi, moartea însemna pentru israeliți trecerea în *Shéol*, împărăția tăcerii și uitării; spre epoca creștină abia avea să se cristalizeze credința în viața veșnică. După cum spuneam, concepția asupra morții și evoluția ei nu pot rămâne fără consecințe în practica și arta funerară. Astfel, înaintea timpurilor israelite putem vorbi despre artă funerară pe teritoriul Palestinei (a se vedea urnele funerare decorate) și trebuie subliniat că această artă ține în mod indirect de arheologia biblică; apoi, pentru o îndelungată perioadă de timp vom putea vorbi doar la modul impropriu despre o adevărată artă, practicile (mai degrabă) funerare evreiești fiind de o deosebită simplitate (a se vedea mormintele săpate în piatră, în mică măsură păstrate tocmai datorită simplității lor, lipsa monumentelor funerare, slaba prezență a inscripțiilor, absența generalizată a decorațiunilor) și recunoaștem aici perspectiva asupra morții îndelung vehiculată în Israel, în sensul de non-existență; despre o artă funerară în adevăratul sens al cuvântului vom putea discuta abia în epoca elenistică și cea romană,

atât pe teritoriul Palestinei, cât și în diaspora (a se vedea îndepărtarea refuzului reprezentărilor, prin folosirea anumitor imagini din cultura iudaică și adoptarea unor simboluri din alte culturi, dezvoltarea și răspândirea artei populare a osuarelor), și această schimbare radicală este rodul cristalizării credinței în viața veșnică.

2. Despre concepția asupra morții și înmormântarea în Israel

2.1. Care este soarta defuncțiilor?

Problema sorții celor morți pare să nu se fi pus cu acuitate multă vreme în Israel; poporul ales continua să trăiască, iar acesta era un lucru mai important decât soarta indivizilor. De altminteri, exista și convingerea că puterea lui Dumnezeu este superioară puterii oricărei forțe a neantului, așa după cum se dovedise atunci când Enoh sau Ilie au scăpat de moarte (v. Gen. 5,24; 2 Reg. 2,11 ș.u.); profeții promiseau învierea lui Israel (Ez. 37; Is. 26); cei credincioși sperau să trăiască pentru veșnicie alături de Dumnezeu (Ps. 73,16). Iată aici premisele credinței în învierea morților.¹

Pentru israeliți, moartea însemna a pleca către un ținut de unde nu există cale de întoarcere, expresie de origine mesopotamiană, a o lua pe un drum de unde nu mai poți reveni (v. 2Sam. 12,23), a coborî sub pământ fără a mai putea urca (v. Cartea lui Iov),² dar totodată a urma calea pe care alții dintre cei apropiați, strămoșii, au luat-o înainte. „Apoi, slăbind, Avraam a murit la bătrâneți adânci, sătul de zile și s-a adăugat la poporul său”. (Gen. 25,8)

Israelii își imaginau așadar moartea în vremurile de demult, asemeni popoarelor vecine, ca un mod anume de a fi, ca o existență mărginită, ca un somn greu din care nu se cuvenea ca defunctul să fie trezit. Faptul de a lăsa un mort neîngropat era socotit pur și simplu o insultă. Pe un mormânt găsit în afara zidurilor Ierusalimului s-a descoperit următoarea inscripție: „Aici se află mormântul lui ...yahu, slujbaș de frunte la palat. Nu este aici nici argint nici aur, ci doar oasele sale și ale servitoarei lui dimpreună cu el. Blestemat fie cel care-l va deschide”. Inscripții asemănătoare s-au descoperit și pe teritoriul fenician și aramean. În perioadele străvechi se pare că israeliții nu aveau idei clare despre viața de dincolo, despre viața veșnică. Totuși, era răspândită convingerea că osemintele unui profet aveau puteri miraculoase.³

2.2. *Shéol*-ul – împărăția morții și a tăcerii

Shéol, împărăția morților în vechea concepție israelită, este un ținut al tăcerii și uitării; această idee asupra lumii celor decedați se aseamănă cu concepția asupra morții a asiro-babilonienilor. *Shéol*-ul este asemenea unei închisori, în care morții rătăcesc fără niciun scop, fără niciun viitor. Niciun muritor nu este scutit ca la sfârșitul zilelor sale să treacă în împărăția morților unde îi întâlnește pe toți cei trecuți dintre cei vii (v. Iov. 30,23), acolo unde mici și mari, bogați și săraci, regi și sclavi au aceeași soartă. (v. Iov. 3,17-19).⁴ „Oare cine va rămâne în viață? Pentru toți cei vii este o nădejde, căci un câine viu este mai de preț decât un câine mort. Cei vii știu că vor muri, dar cei morți

¹ Achard, p. 35

² Achard, p. 34

³ Du Buit 1960, p. 57

⁴ Achard, p. 34

CONCEPȚIA IUDAICĂ ASUPRA MORȚII; PRACTICA FUNERARĂ ȘI ELEMENTE DE ARTĂ FUNERARĂ

nu știu nimic și parte de răsplată nu mai au, căci numele lor a fost uitat.” (Ecclesiastul 9,4).

Shéol-ul este un vid, ceva fără consistență, un loc unde întunecimea, praful, umbra sunt la ele acasă. (Iov. 10,21 ș.u.). Aici morții sunt hărăziți unui fel de neexistență; ei sunt umbre. *Shéol*-ul iudaic nu este ceea ce Evul mediu va înfățișa ca fiind infernul, un loc de pedeapsă, de răsplătire a faptelor din cursul vieții; nu este o realitate infernală, insuportabilă, ci mai degrabă o stare de plâns. Lumea morților este înainte de toate un loc al tăcerii și uitării: cei trecuți în această lume nu comunică între ei și nici cu Dumnezeu lui Israel; cel mult murmură uneori, șușotesc, neputând vorbi (v. Is. 8,19; 20,4). Între această stare a existenței ființei și cea a viețuirii în țara celor vii, țara lui Israel, nu există niciun fel de continuitate.⁵

Dar *Shéol*-ul nu este o realitate pasivă, ci o putere activă, amenințătoare, care nu se satură niciodată (v. Prov. 27,20; 30,15 ș.u.), care pătrunde în lumea celor vii și pune stăpânire pe trupuri și pe suflete. Cei credincioși știu că pot cere de la Dumnezeu să intervină în favoarea lor pentru a învinge moartea, dar uneori intervenția lui Dumnezeu întârzie. Secole de-a rândul israeliții au trăit cu această concepție asupra morții, caracterizată de ideea realistă a imposibilității de a face pact cu ea, aceasta fiind rareori contrazisă de anumite practici influențate de credințele altor popoare. Profetul Osea vorbește de flagelele care însoțesc moartea (Os. 13,14), Iov o numește „regină a spaimelor” (Iov 18,14); Isaia vestește însă înfrângerea morții, care va antrena și zdrobirea puterii pe care o are ea asupra morților. (v. Is. 25,8)⁶

2.3. Scriptura și problema nemuririi sufletului

Cu câteva mici excepții, Biblia ebraică nu vorbește despre nemurirea sufletului, de rugăciuni pentru cei morți sau de mijlocirea acestora, concepția asupra morții implicând o ruptură radicală, conștientizarea unei dispariții fără de întoarcere. Faptul cel mai dureros din această stare este absența oricărei relații cu frații de pe pământ și mai ales cu Dumnezeu, care, cu rare excepții, pare că este indiferent față de dimensiunea morții.⁷

Astfel, la Isaia sau în Psalmi se poate citi:

- „Morții tăi vor trăi și trupurile lor vor învia. Deșteptați-vă, cântați de bucurie, voi cei ce sălășluiți în pulbere! Căci roua ta este rouă de lumină și din sânul pământului umbrele vor învia.” (Is. 26,19).

- „Nu voi muri, ci voi fi viu și voi povesti lucrurile Domnului.” (Ps. 117,17)

- „Scoate din temniță sufletul meu, ca să laude numele tău, Doamne. Pe mine mă așteaptă dreptii, până ce-mi vei răsplăti mie.” (Ps. 141,7)

- „Cel ce locuiește în ajutorul celui preainalt întru acoperământul Dumnezeului cerului se va sălășlui. Va zice Domnului: «Sprijinitorul meu ești și scăparea mea; Dumnezeul meu, voi nădăjdui spre dânsul.» (...) Nu te vei teme de frica de noapte, de săgeata ce zboară ziua, de lucrul ce umblă în întuneric, de molima ce bântuie într-

⁵ Achard, p. 34

⁶ Achard, p. 34-35

⁷ Achard, p. 34-35

amiază. Cădea-vor dinspre latura ta o mic și zece mii de-a dreapta ta, dar de tine nu se vor apropia. Însă cu ochii tăi vei privi și răsplătirea păcătoșilor vei vedea. Pentru că pe Domnul, nădejdea mea, pe cel preainalt l-ai pus scăpare ție. (...) «Că spre mine a nădăjduit și-l voi izbăvi pe el, zice Domnul; îl voi acoperi pe El că a cunoscut numele meu. Striga-va către mine și-l voi auzi pe el și-l voi slăvi. Cu lungime de zile îl voi umple pe el, și-i voi arăta lui mântuirea mea.» (Ps. 88)

2.4. Cristalizarea credinței iudaice în înviere

Cea de-a doua carte a Macabeilor este primul pasaj biblic ce afirmă explicit și în mod repetat credința în înviere. Această credință se dezvoltă ca reacție la elenismul persecutor; astfel, cei care luptă pentru iudaism sunt dăruiți cu numeroase viziuni cerești, așa încât realizează că lupta pe care o poartă are, dincolo de eșecul terestru, o miză net superioară oricărei reușite omenești. Martiriul unei mame și al celor șapte fii ai săi ne apare ca o mărturie a credinței în viața de dincolo rezervată celor credincioși unicului Dumnezeu (v. 2 Mac. 7,9-14). Această credință în înviere nu este însă cu totul nouă; ea apare și în Cartea lui Isaia (v. 26,19), după cum s-a văzut mai sus. Speranța învierii presupune încrederea în posibilitatea unei vieți dincolo de moarte, implicând atotputernicia lui Dumnezeu asupra vieții și morții. Învierea presupune însă și dimensiunea dreptății: cei care au murit pentru Dumnezeu și legea sa nu pot avea aceeași soartă cu cei care s-au opus lui Dumnezeu; ei vor avea parte de răsplată, dar nu aici pe pământ, ci mai târziu.⁸ În acest sens este deosebit de concludent pasajul din cartea a doua a Macabeilor, care descrie martiriul acestei familii, relatând atitudinea ce o au Macabeii în fața morții și a persecutorilor: „... Tu dar, nelegiuitule, ne scoți pe noi dintr-această viață, însă împăratul lumii, pe noi cei care murim pentru legile lui iarăși ne va învia cu înviere de viață veșnică. [...] Bine este a muta nădejdlile cele de la oameni și a aștepta pe cele de la Dumnezeu, că noi iar vom învia prin El, iar ție nu-ți va fi înviere spre viață.” (2 Mac. 7,9-14)

Aceeași idee de răsplătire a faptelor umane într-o viață de dincolo de moarte o găsim și la profetul Daniel (v. 12,2). Acest pasaj, ce pare că datează de prin anul 167 în. Cr., reprezintă sfârșitul unei îndelungi căutări, propunând un nou fel de a înțelege destinul uman. Această reflecție asupra vieții de după moarte nu se bazează pe idei abstracte, ci pe realitatea luptei pentru credință, aflându-se în strânsă legătură cu martiriul asidenienilor (evrei care au murit pentru credința în Dumnezeul unic și pentru fidelitatea față de lege); de la aceștia moștenesc în vremea lui Isus fariseii credința în învierea morților. Această credință s-a impus poporului lui Israel într-o epocă de crunte persecuții, sub Antioh Epifanul.⁹ Crizele prin care trece Israel puțin înaintea erei creștine, lupta cu autoritățile, persecuțiile care se țin lanț, martiriul, toate acestea duc la cristalizarea credinței iudaice în viața de dincolo. Astfel, un text datând din sec. II în. Cr. marchează o răsturnare a concepției clasice israelite asupra morții, proclamând învierea: „Și mulți dintre cei care dorm în țărâna pământului se vor scula, unii la viață veșnică, iar alții spre ocară și rușine veșnică.” (Dan 12,2). Credincioșii și

⁸ Carrez 1986, p. 34-35

⁹ Carrez 1986, p. 34-35

CONCEPȚIA IUDAICĂ ASUPRA MORȚII; PRACTICA FUNERARĂ ȘI ELEMENTE DE ARTĂ FUNERARĂ

necredincioșii sunt chemați în fața lui Dumnezeu pentru ca dreptatea să se îplinească și mai ales pentru ca aceia care au suferit pentru Dumnezeu lui Israel să ajungă să cunoască o glorie fără de sfârșit. Cu acest text, respectiv cu speranța învierii se sfârșește Biblia ebraică; este o idee apocaliptică despre victoria cu care îi răsplătește Dumnezeu pe aleșii săi, cel mai bun fundament pentru Evanghelia lui Cristos, fondată pe învierea Fiului lui Dumnezeu la Paști, garanție a propriei noastre învieri.¹⁰

Ezităările în privința speranței în viața veșnică nu se opresc însă aici. În timpul lui Isus, părerile evreilor asupra învierii sunt împărțite: „În ziua aceea, s-au apropiat de El saducheii, care zic că nu este înviere, și l-au întrebat zicând: Învățătorule, Moise a zis: dacă cineva moare neavând copii, fratele lui să ia de soție pe cea văduvă și să ridice urmași fratelui său. Deci erau la noi șapte frați [...] La înviere, deci, a căruia dintre cei șapte va fi femeia? [...] La înviere nici nu se însoară, nici nu se mărită, ci sunt ca îngerii lui Dumnezeu, în cer. Iar despre învierea morților, au n-ați citit [...] «Eu sunt Dumnezeu lui Avraam și Dumnezeu lui Isaac și Dumnezeu lui Iacov»? Nu este Dumnezeu morților, ci al viilor.” (Mt. 22,23-32)

2.5. Rugăciunile pentru morți

Tot în Cartea a doua a Macabeilor se găsește încă un episod care întărește ideea credinței în *Înviere* prin practicarea rugăciunilor pentru cei morți (v. 2 Mac. 12,40-45). Iuda Macabeul, trebuind să îngroape soldații căzuți în luptă, în loc de a proceda după obicei, își pune însoșitorii să se roage împreună și să aducă jertfă de ispășie pentru cei căzuți, asupra cărora găsise obiecte consacrate idolilor. Acest gest pledează în favoarea ideii eficacității rugăciunii și sacrificiului pentru iertarea păcatelor celor morți. Un al doilea text din aceeași carte vorbește despre puterea de mijlocire a celor sfinți (v. 2 Mac. 15,11-16).¹¹ Astfel, Scriptura zice: „Că de n-ar fi avut nădejde că vor învia cei ce mai înainte au căzut, deșert și de râs lucru ar fi a se ruga pentru cei morți.” (2 Mac. 12,44).

3. Concepția iudaică asupra morții, practica funerară

3.1. Însmormântarea

Imediat după moarte, rudele și prietenii închideau gura și ochii celui decedat, dându-i și ultima sărutare. Trupul era spălat, uns cu arome și înfășurat într-un giulgiu. Din cauza climei, însmormântarea avea loc imediat după deces; mormântul era pregătit în afara cetății. Însmormântarea era urmată de pomană, numită „pâinea durerii și paharul mângâierii” (Os. 9,4). Nu se practica în general îmbalsămarea, iar incinerarea era considerată o fărâdele.¹² După obiceiul general răspândit în Orient, evreii își îngropau defuncții în morminte, peșteri naturale sau artificiale. Aici mortul era depus pe o lespede de piatră. Mormântul purta numele de „casa veșniciei”. Mormântul se acoperea cu o piatră care era vopsită în alb, cu scopul de a se vedea de departe și de a se evita necurăția provocată de atingerea mortului sau a mormântului timp de șapte zile după deces. Aici veneau timp de șapte zile bocitoarele. Mormintele celor bogăți

¹⁰ Achard, p. 35

¹¹ Carrez 1986, p. 35

¹² Abrudan 1994, p. 142-143

erau amenajate în grădini iar ale celor săraci și ale străinilor erau niște gropi comune.¹³ De aceea vom citi în Scriptură: „Vai vouă, cărturarilor și fariseilor fățarnici! Că semănați cu mormintele cele văruite, care pe dinafară se arată frumoase, înăuntru însă sunt pline de oase de morți și de toată necurăția.” (Mt. 23,27). Desigur că textul are un sens profund simbolic, dar el pornește de la o imagine reală, de la o practică funerară curentă în Israel.

Scriptura zice despre înmormântare:

„Am să merg cu tine în Egipt Eu însumi și tot Eu am să te scot de acolo, iar Iosif îți va închide ochii cu mâna sa!” (Gen. 46,4)

„Atunci Iosif, căzând pe fața tatălui său l-a plâns și l-a sărutat. Apoi a poruncit doctorilor, slujitorii ai săi, să îmbălsămeze pe tatăl său și doctorii au îmbălsămat pe Israel. (...) Deci s-a dus Iosif să îngroape pe tatăl său și au mers împreună cu el toți slujitorii lui faraon, bătrânii casei lui și toți bătrânii din țara Egiptului și toată casa lui Iosif și frații lui și toată casa tatălui său și neamul lui. (...) Și ajungând ei la aria lui Atad de lângă Iordan, au plâns acolo plângere mare și tare foarte a jelit Iosif pe tatăl său șapte zile. (...) Așa au făcut fii lui Iacov cu Iacov, cum le poruncise el. L-au dus fii lui în pământul Canaan și l-au îngropat în peștera din țarina Macpela...” (Gen 50,1 ș.u.). Recunoaștem aici influența practicilor funerare egiptene, și nici pe departe o caracteristică a obiceiurilor de înmormântare ale evreilor.

Morții erau în general înmormântați având asupra lor câteva obiecte: bijuterii, monede, opaițe, mici vase de parfum sau obiecte din ceramică. Obiectele de acest fel scoase la iveală de săpături sunt în general modeste, dar aceasta nu înseamnă că la origini nu erau scumpe, fiind lucru știut că mormintele au fost prădate încă din antichitate. Mai degrabă decât credința în viața viitoare sau necesitatea mortului de a le folosi în cealaltă viață (asupra căreia vederile iudeilor erau neclare în timpurile străvechi și în cele mai recente împărțite) acest lucru este un semn de afecțiune pentru defunct.¹⁴

3.2. Doliul

Rudele și prietenii celui decedat purtau doliu, pentru a-și exprima durerea; bocetul, tânguirea, sfâșierea veșmintelor, postul, acoperirea capului, șederea în cenușă, îmbrăcarea unor haine negre erau câteva expresii ale doliului. Acesta dura în general șapte zile, în cazuri excepționale treizeci. Preoții purtau doliu doar după rudele cele mai apropiate și arhierul în caz de blasfemie. Doliul se purta și în cazul unor nenorociri ca foametea, invazia lăcustelor, înfrângerea în luptă etc.¹⁵

Despre aceste aspecte ale doliului în Israel vorbesc numeroase pasaje din Scriptură:

- „Apoi regele David a mers după sicriul lui și, când a fost îngropat Abner în Hebron, regele a plâns tare la mormântul lui Abner și a plâns tot poporul.” (2 Reg. 3,32)

¹³ Abrudan 1994, p. 143

¹⁴ Du Buit 1960, p. 60

¹⁵ Abrudan 1994, p. 143

CONCEPȚIA IUDAICĂ ASUPRA MORȚII; PRACTICA FUNERARĂ ȘI ELEMENTE DE ARTĂ FUNERARĂ

- „Iar oasele lor le-au luat și le-au îngropat sub un stejar în Iabeș. Apoi au postit șapte zile.” (1 Reg. 31,13)

- „Văzând toată obștea că a murit Aaron, l-a plâns toată casa lui Israel treizeci de zile.” (Num. 20,29)

- „Și au plâns fiii lui Israel pe Moise, în șesurile Moabului, la Iordan, aproape de Ierihon, treizeci de zile, până s-au împlinit zilele de jeli și de plâns după Moise.” (Deut. 34,8)

3.3. Câteva repere cronologice privind practica și arta funerară

Pe teritoriul israelit s-au descoperit numeroase morminte din timpurile canaene, în majoritate grote sau încăperi circulare, în care se pătrundea printr-un puț vertical; cele mai sofisticate aveau aceste căi de intrare dotate cu o scară. Un astfel de mormânt este cel atribuit regilor lui Israel, predecesori ai lui David.¹⁶ În această perioadă, și mai ales între anii 2000-1500 î. Cr., la influența Egiptului, care a adus prosperitate în numeroase domenii, în arta funerară abundă aurul. Sub influența civilizației Hyksos, pe teritoriul Palestinei se statornicește pentru un timp obiceiul îngropării în morminte a luptătorului împreună cu calul său.¹⁷

Nu s-au descoperit pe teritoriul israelit morminte datând din primele timpuri ale lui Israel, ceea ce a dus la concluzia că acestea erau în majoritate foarte modeste, simple gropi foarte puțin adânci, distruse în timp; puținele morminte care s-au păstrat sunt cele amenajate în grote sau săpate în stâncă. Vreme îndelungată în Israel era frecvent obiceiul folosirii unor gropi comune, cel puțin pentru oamenii de rând.¹⁸ Totuși, în anumite locuri s-au descoperit sarcofage de influență egipteană, de răspândirea cărora se pare că filistenii nu au fost străini.¹⁹

Pe timpul regilor, se generalizează practica folosirii unor morminte familiale, ale căror caracteristici aveau să fie intrarea săpată frontal în stâncă și calea de acces dotată cu câteva trepte.²⁰ Mai târziu se răspândește obiceiul dotării camerelor funerare cu două-trei banchete dispuse în formă de potcoavă. În această epocă faptul ca morții să fie îngropați în afara cetății era considerat un lux.²¹

În perioada elenistică se păstrează pentru un timp aceeași structură a încăperilor funerare, după care aceasta se complică. Astfel, un hipogeu datând din sec. I sau II î. Cr. este alcătuit dintr-o intrare, o încăpere centrală, trei camere funerare prevăzute cu banchete dispuse în formă de potcoavă și lăcașuri de dimensiunile unui corp uman. Construirea acestui tip de mormânt nu este întotdeauna foarte îngrijită.²² Operele cele mai interesante din perioada elenistică ce ne-au parvenit sunt frescele mormintelor din Marissa, datând din a doua jumătate a secolului III î. Cr. Într-o scenă din aceste fresce sunt reprezentate numeroase animale sălbatice, unele fantastice, reprezentare a

¹⁶ Du Buit 1960, p. 56

¹⁷ E.A.A., p. 878

¹⁸ Du Buit 1960, p. 56

¹⁹ E.A.A., p. 878

²⁰ Du Buit 1960, p. 56-57

²¹ Du Buit 1960, p. 57

²² Du Buit 1960, p. 57; 59

cărei origine pare a fi o carte grecească care descria grădina zoologică din Alexandria. De semnalat este și mausoleul familiei Tobiadi, ridicat la ad'Araq el-Emir, într-un stil elenistic, având însă o friză de tip asirian. Comun în această perioadă este însă obiceiul îngropării defuncților în morminte săpate în stâncă. Către epoca romană în arta Palestinei, inclusiv cea funerară (a se vedea decorația osuarelor și a mormintelor în general) se crease deja un stil greco-iudaic.²³

În epoca romană, se introduce practica folosirii sarcofagelor din piatră, de multă vreme utilizate în țările vecine lui Israel, fără a ajunge însă să se substituie folosirii mormintelor hipogee. Un hipogeu de pe timpul lui Irod, mic dar îngrijit ca și construcție, are banchetele prevăzute cu un căpătâi, ceea ce arată că trupul defunctului nu era așezat în sicriu, ci înfășurat după obicei în giulgiu. Ceva mai târziu, banchetele au fost dispuse sub o boltă puțin adâncă, denumită *arcosolum*, încăperea având plafonul plat. Uneori se foloseau sarcofage de piatră sau sicrie din lemn ori plumb.²⁴ În epoca romană în arta funerară se răspândește decorația florală și se remarcă o sistematizare în organizarea arhitectonică a mormintelor, inclusiv în modul de grupare a lor în preajma capitalei.²⁵

Sarcofagele din piatră, de mult folosite în țările vecine, sunt utilizate de către evrei abia în epoca irodiană, și atunci mult mai puțin decât vechile hipogee. Ele erau decorate cu motive cunoscute în arta greco-romană a vremii, caracterizată prin îmbinarea motivelor vegetale cu cele geometrice, mai cu seamă rozete. Acest tip de decorație este foarte fantezist, amestecând motivele vegetale în așa fel încât pe o ramură pot apărea reprezentări ale unor frunze și fructe a diferite specii de plante. În mediul iudaic sunt preluate motive decorative încărcate de semnificații păgâne: via sau conul lui Dionysos, evitându-se însă reprezentările umane și animale, frecvente în arta popoarelor vecine. Ornamentații similare se găsesc și pe lespezile unor morminte hipogee. La drept vorbind, acestea nu sunt însă specifice artei funerare, găsindu-se și pe construcțiile civile sau private.²⁶

3.4. Practica funerară azi

Adepții iudaismului au opinii divergente în ceea ce privește nemurirea sufletului și învierea morților, ca și asupra timpurilor escatologice, Mesia fiind așteptat fie ca om, fie ca o eră. Oricum, timpurile Împărăției vor fi marcate de pace și recunoașterea unanimă a lui Dumnezeu.²⁷

Decesul este învăluit de către evrei într-o atmosferă de rugăciune și binecuvântare, după expresia pe care Scriptura i-o atribuie lui Iov „Domnul a dat, Domnul a luat, fie numele Domnului binecuvântat”. Astfel, bolnavul este invitat să își recunoască păcatele înaintea lui Dumnezeu, cerându-i îndurare și să rostească încă o dată „Ascultă, Israel”; în cazul în care el nu este capabil de aceasta, în locul său o fac apropiații. Între deces (după toaleta rituală și înfășurarea într-o pânză albă) și

²³ E.A.A., p. 880

²⁴ Du Buit 1960, p. 57; 59

²⁵ E.A.A., p. 880

²⁶ Du Buit 1960, p. 60

²⁷ Manual, p. 169

CONCEPȚIA IUDAICĂ ASUPRA MORȚII; PRACTICA FUNERARĂ ȘI ELEMENTE DE ARTĂ FUNERARĂ

Înmormântare se rostesc psalmi, iar la cimitir se fac rugăciuni pentru defunct, ultima rugăciune – rostită de fiii defunctului sau rudele cele mai apropiate – fiind una ce invocă instaurarea Împărăției lui Dumnezeu pe pământ. Doliul durează șase luni, presupunând o scădere în intensitate și întreruperi cu prilejul sabatului. În ceea ce privește credința în înviere, ar merita citată mărturisirea Conferinței centrale a rabibinilor liberali americani din 1976: „În sânul misterului pe care-l numim viață, afirmăm că ființele omenești, create după asemănarea lui Dumnezeu, împărtășesc veșnicia lui Dumnezeu în ciuda misterului pe care-l numim moarte.”²⁸

4. Elemente de artă funerară

4.1. Morminte israelite – caracteristici generale

Majoritatea mormintelor erau închise printr-o dală zidită la intrare, de dimensiuni foarte mici. S-au găsit de asemenea câteva morminte închise după procedul roții de moară. Această lespede are un lăcaș care îi permite să se deplaseze în așa fel încât să deschidă și închidă intrarea mormântului. Prezența mormintelor în general nu era semnalată de existența vreunui monument, însă, pentru a se evita căderea în necurăție rituală a trecătorilor necunosători sau neatenți, intrarea era blocată. Totuși, se întâmplă ca locul mormântului să fie marcat printr-un monument; este mai cu seamă cazul mormintelor marilor familii, care au la intrare fațadele sculptate. Astfel, în apropiere de Ierusalim s-au descoperit mormintele atribuite lui Absalon, Iosafat, Zaharia și Iacob. Este vorba așadar de mormintele marilor familii sacerdotale.²⁹

Rareori se găsesc inscripții pe mormintele evreiești; este de altminteri ceva specific tuturor popoarelor din Siria să nu înscrie pe pietrele funerare altceva decât cel mult numele defunctului și acesta cu caractere mici, nu într-un stil monumental. Mult mai adesea se găsesc pe osuare inscripții ce păstrează numele defunctului, ceea ce demonstrează o evoluție în ceea ce privește credința în viața veșnică. Aceste inscripții sunt în general în limba greacă, ceea ce demonstrează răspândirea acestei limbi cel puțin în împrejurimile Ierusalimului.³⁰

4.2. Osuarele – o dimensiune specifică artei funerare evreiești

O artă mai populară și poate mai specifică mediului iudaic este cea a osuarelor. Mormintele trebuind să servească mai multor generații, nu rareori oasele mai vechi erau îngrămădite într-o mică gaură pentru a face loc unui cadavru nou. Către epoca Noului Testament și mai târziu s-a răspândit obiceiul de a așeza aceste oase în mici casete de piatră, zise „osuare”. Acestea erau făcute dintr-un calcar moale, ușor de decorat prin gravură sau incizie. Repertoriul decorativ presupune motive arhitectonice, vegetale, geometrice. Evreii evită folosirea unor motive iconografice care țin direct de cultura lor, din dorința de a nu le asocia cu această dimensiune a morții, impură prin excelență. Se crede că osuarele reprezintă ceea ce a mai rămas din arta populară

²⁸ Gaudin, p. 106-107

²⁹ Du Buit 1960, p. 59

³⁰ Du Buit 1960, p. 61-62

evreiască, motivele folosite în acest caz fiind cu siguranță utilizate de evrei și pe alte materiale perisabile: lemn, pictură, broderie.³¹

În hipogee ca acelea din Gamart s-au descoperit osuare; dar nu numai aici, ci și la Beit Nettif sau Alexandria. Practica osuarelor este foarte răspândită în secolul I î. Cr. în lumea iudaică, deși legea prevedea ca rămășițele celor morți să nu fie tulburate, așa după cum decreta impuritatea în cazul atingerii morților. Numeroase osuare s-au descoperit pe panta meridională a Muntelui Măslinilor; aici ornamentația este originală; unul dintre pereții unui osuar a fost pictat în roșu; pe acest fond, au fost trasate motive geometrice decorative cu vopsea albă. Nu este de neglijat nici ideea că au fost descoperite și osuare creștine; un astfel de osuar a fost descoperit în Africa.³²

4.3. Câteva cimitire israelite

4.3.1. Cimitirele din Ierusalim

Rămân mărturii arheologice peste veacuri asupra practicii funerare în Cetatea Sfântă. Săpăturile efectuate la Ierusalim au scos la iveală numeroase morminte din timpul regilor David și Solomon (în jur de o sută), situate în imediată apropiere de zidurile cetății: în jur de cincizeci în zona Siloé, în jur de zece la Ketef Hinnom, un complex funerar de o deosebită importanță arheologică în apropierea porții Damascului (lângă mănăstirea dominicană Sf. Ștefan de astăzi). Complexul funerar de la Siloé a fost studiat de arheologi de prestigiu (v. Ussishkin și Barkay); aceștia au descoperit monumente funerare prevăzute uneori cu inscripții.³³

S-au descoperit în jur de șapte sute cincizeci de morminte datând din perioada celui de-al doilea Templu. Arheologul Givat Hamivtar a descoperit rămășițele unui om crucificat. Tot el a descoperit o inscripție funerară care îl privește se pare pe regele Matias Antigonius, ultimul din dinastia asmoneană, executat în 40 d. Cr. de Marcus Aureliu.³⁴

Cimitirele mai importante din Ierusalim sunt trei la număr: cimitirul din est, în actualul sat Siloé, situat pe panta de sud a Muntelui Măslinilor; cimitirul din nord, dinspre poarta Damascului; cimitirul din vest care este situat pe valea Hinnom. Situația acestor trei cimitire oferă posibilitatea de a se stabili limitele teritoriale ale cetății în epoca respectivă, cuprinzând orașul din interiorul zidurilor și periferia, căci, după obicei, morții nu erau îngropați în interiorul cetății. Este de semnalat că nici unul dintre mormintele găsite și cercetate la Ierusalim nu datează din secolul de aur al monarhiei, sec. X, mormintele regilor nefiind încă descoperite.³⁵

În perioada post-exilică, ca și în vremea celui Dintâi Templu, necropola se întinde în jurul cetății și în vecinătate. Zonele cimiteriale preferate sunt însă Muntele Măslinilor și Muntele Scopus, dată fiind calitatea rocii care se pretează mai bine săpării unor morminte. Acestea sunt familiale, dotate cu nișe și prevăzute cu lespezi funerare pe lângă pereți. Spre sfârșitul secolului I î. Cr. se constată o schimbare în practica

³¹ Du Buit 1960, p. 61

³² Leclercq 1907, p. 523; 527

³³ Broshi 1991, p. 20

³⁴ Broshi 1991, p. 22

³⁵ Barkay 1991, p. 41; 44

CONCEPȚIA IUDAICĂ ASUPRA MORȚII; PRACTICA FUNERARĂ ȘI ELEMENTE DE ARTĂ FUNERARĂ

funerară evreiască, în sensul unei mai mari atenții față de defunct: dacă până acum oasele uscate erau aruncate într-o groapă dispusă sub camera funerară, pentru ca pe lespede să se facă loc unui alt defunct, de acum, rămășițele sunt depuse într-o lădiță de piatră, osuar, păstrată în camera funerară. Această practică se află în strânsă legătură cu dezvoltarea credinței în înviere, susținută de farisei și respinsă de saducheii. În cursul săpăturilor din ultima sută de ani, la Ierusalim s-au descoperit numeroase astfel de morminte cu osuare; mare parte dintre aceste morminte sunt simple, altele imită însă mausoleele din Ierusalimul epocii, având intrări cu coloane sau fațadele decorate. Decorațiunile geometrice sau florale par a nu implica niciun cod interpretativ, nicio semnificație simbolică, având un rol pur ornamental. Pe osuare se găsesc adesea, alături de elemente decorative similare inscripții în cele trei limbi utilizate în acea perioadă: ebraica, aramaica și greaca. Deși sunt în general scurte, aceste inscripții aduc informații prețioase asupra onomasticii curente în epocă și asupra meseriilor. Practica folosirii osuarelor este frecventă în mediul iudaic între secolul I î. Cr. și sec. I d. Cr.³⁶

Ussishkin a descoperit un număr de aproximativ cincizeci de morminte aparținând cimitirului din Siloé, toate săpate în faleză, determinând crearea unui tip de cimitir unic în Israel. Cercetătorul a divizat aceste morminte în trei tipuri: cu plafon plat, cu plafon prelucrat prin tăiere în rocă, cu partea superioară zidită. Mormintele din prima categorie par, datorită dimensiunii (2,40/1,30/2,60 m) destinate unei singure persoane sau unui cuplu. Proporțiile sunt armonioase, mormintele sunt îngrijit lucrate, pereții fiind tăiți în stâncă drept, cu unghiuri perfecte. Deschizătura se află în partea lor inferioară, întotdeauna spre faleza abruptă. S-a stabilit că aceste morminte datează din secolele IX-VIII. Mormintele din cea de-a doua categorie au fost descoperite în partea de sus a satului; acestea sunt mai numeroase decât primele; sunt cel mai adesea încorporate unor locuințe. Sunt în general alcătuite din două sau trei încăperi largi, tăiate perpendicular pe fațada stâncoasă. În majoritate sunt doatate cu câte o cornișă, cu înălțimea în jur de zece centimetri, dispusă la îmbinarea pereților cu plafonul, imitând probabil o structură arhitectonică a epocii. În acest tip de morminte nu se găsesc lespezile tipice, morții fiind depuși probabil în sarcofage de lemn sau piatră care au dispărut. Astfel, în unul dintre aceste morminte s-a găsit un sarcofag tăiat direct în roca în care a fost săpat mormântul, în piatră masivă, el nefiind desprins în totalitate de paviment. Din cea de-a treia categorie de morminte fac parte patru monumente de tip monolitic, desprinse din rocă, cu partea superioară construită. Toate mormintele din această categorie se află dispuse în nordul așezării. Trei dintre ele au inscripții. Două dintre aceste morminte sunt celebre și îndelung studiate de specialiști: unul este cel cunoscut sub numele de mormântul fiicei lui faraon, iar cel de-al doilea al slujbaşului regelui, căruia se pare că se adresa profetul Isaia (v. Is. 22,15-16). Inscripțiile de pe aceste morminte monolitice aduc o informație prețioasă pentru datarea mormintelor din celelalte două categorii, care nu poartă înscrisuri. Aceste morminte au fost datate după inscripții ca fiind de secol VIII-VII.³⁷

³⁶ Reich 1991, p. 53-54

³⁷ Barkay 1991, p. 42

Cimitirul de nord este situat în zona stâncoasă a văii centrale (Tyropacon), la nord de Poarta Damascului. Deocamdată în acest cimitir s-a descoperit un număr de cincisprezece morminte; el era probabil destinat locuitorilor de la periferia din nordul zidului Avigad. Cele mai finisate morminte din acest cimitir se află în grădina mănăstirii dominicane Sfântul Ștefan din Ierusalimul de astăzi. Acest complex funerar este tipic pentru perioada Templului Dintâi: încăperea centrală este înconjurată de camere funerare cu banchete prevăzute cu căpătâi; osuarele săpate ulterior adăposteau rămășițele vechi; o încăpere mare, dispusă în acest caz în dreapta, era destinată serviciilor funerare. După dimensiuni (măsoară până la 78 sau chiar 94 m²) și modul în care au fost construite, ele par destinate unor familii nobile de la sfârșitul perioadei monarhiei, poate chiar familiei regale. În orice caz, acestea sunt cele mai somptuoase morminte descoperite datând din perioada Regilor. În apropiere se află mormântul denumit „mormântul din gădină”, considerat în mod eronat ca fiind mormântul lui Isus de către unii cercetători din secolul XIX.³⁸ În cimitirul din nordul Ierusalimului s-au descoperit morminte în care se amestecă trei tipuri de înmormântare: în sicriu, într-o gropă, într-o nișă săpată în perete, pe o lespede dispusă într-un arcosoliiu. Cum acestea convin deopotrivă tradiției iudaice ca și celei creștine, nu este de mirare că ele și-au schimbat cu ușurință proprietarii. Un hipogeu descoperit la poalele colinei Ohel Schelomoh a devenit din iudeu foarte curând creștin.³⁹

Necropola occidentală este extinsă pe întreaga vale Hinnom. Aici au fost descoperite mai bine de patruzeci de morminte. Una dintre caracteristicile sale este varietatea mormintelor. Astfel, alături de morminte asemănătoare cu cele din cimitirul Siloé sau cel de nord, se găsesc morminte tipice zonei de câmpie din Iudeea, sau chiar morminte săpate direct în pământ. Ceea ce este comun mormintelor din acest cimitir sunt cornișele, căpătâiele, cudierile de tip egiptean, sarcofagele tăiate în stâncă, osuarele de sub banchetele funerare, abundența de obiecte de ceramică, bijuterii, inscripții și decorații. În acest cimitir, într-unul dintre mormintele organizate ca și cele din cimitirul de nord a fost descoperit un osuar în care s-a conservat foarte bine conținutul: în jur de o mie de obiecte, alături de resturile a nouăzeci și cinci de defuncți. O parte din aceste obiecte datează din prima jumătate a secolului VII, altele de la sfârșitul secolului VII, iar altele de la sfârșitul secolului VI, după distrugerea Templului de către babilonieni. Acest lucru demonstrează că Ierusalimul nu a rămas pustiu după evenimentul dărâmării Templului, așa după cum susțin anumiți istorici. În acest osuar au fost descoperite două mici ruloari de argint care, derulate, au scos la iveală două inscripții ebraice cu versete din psalmi, cuprinzând în mod repetat și numele lui Dumnezeu – YHWH, constituind cea mai veche astfel de inscripție cunoscută. Camera funerară dispusă deasupra osuarului era prevăzută cu lespezi funerare doatate cu căpătâie elegante. Una dintre ele avea un număr de șase căpătâie, descoperire unică.⁴⁰

³⁸ Barkay 1991, p. 43

³⁹ Leclercq 1907, p. 524

⁴⁰ Barkay 1991, p. 43-44

4.3.2. Alte cimitire evreiești din Țara Sfântă. *Necropola din Beth-shé'arim*

Beth-shé'arim sau Besara (după denumirea greacă) este o așezare din Galileea de Jos, datând din sec. VIII î. Cr., care însă a cunoscut perioada sa de înflorire în secolele II-IV d. Cr., fiind locul de reședință al patriarhului Iuda I și al Snahedrinului. Faptul că acest rabin și-a ales aici locul de înmormântare încă pe când era în viață a reprezentat un impuls în dezvoltarea acestui cimitir, care a început să fie căutat de iudeii din Țara Sfântă și din diaspora. Se pare că această așezare a fost distrusă de Gaius Cezar cu prilejul înăbușirii revoltei iudeilor din anii 351-352; astfel ea a fost abandonată și treptat cimitirul a căzut în uitare, din așezare rămânând doar ruinele. Numeroase morminte au fost jefuite iar altele au fost distruse de timp. Săpăturile efectuate aici au demonstrat că acest cimitir se întindea pe o suprafață considerabilă, în formă de semicerc, fiind vorba despre cel mai mare cimitir iudaic descoperit până acum. Cea mai importantă descoperire a fost aceea a unor catacombe datând din secolul IV al erei noastre, prevăzute uneori cu niște curți și coridoare, având intrările cu grijă construite, dotate cu porți de piatră, dând în sălile funerare. Unele dintre aceste catacombe sunt săpate pe mai multe niveluri; astfel, catacomba din partea de vest este alcătuită din șaisprezece vestibuluri, care dau în cincizeci și cinci încăperi funerare, adăpostind nu mai puțin de trei sute optzeci morminte: *arcosolia*, *kokhim* sau lăcașuri săpate în pereți sau pământ. Majoritatea cadavrelor erau depuse în sarcofage de lemn, piatră sau chiar marmură, plumb sau ceramică. Adesea osemintele mai vechi erau adunate în osuare, în vederea unei a doua înmormântări, după obiceiul iudaic al vremii.⁴¹

Elementele din decorația acestor catacombe țin de arta populară din perioada greco-romană din Orient; întâlnim însă și anumite motive simbolice din iudaism, între care un loc privilegiat îl ocupă *menorah*, candelabrul cu șapte brațe, arca alianței și alte obiecte de cult. Frecvent este și motivul navei. Una dintre catacombele din partea de vest a complexului este unică din punct de vedere al construcției; ea este prevăzută cu o curte pavată cu mozaic, unde se înalță un mausoleu cu patru fațade, a cărui decorație bogată presupune chiar o frescă unde sunt reprezentate animale. În acest mausoleu au fost descoperite rămășițele unui sarcofag decorat în relief cu Leda și motivul lebedei, Ahile și Scyros. Aici a fost descoperit și un epitaf remarcabil, în greacă, care ar suna cam așa, în traducerea cercetătorului M. Schwabe: „Eu, Justus, fiul lui Leonitios și Sapho, mă aflu întins aici, mort.; după ce am cules rodul întregii înțelepciuni, am părăsit lumina, pe nefericiți-mi părinți, care nu încetează a jeli, și pe frații mei. Vai mie în Besa(ra mea). După ce am coborât în Hades, eu, Justus, zac aici cu atâția dintre ai mei, căci astfel a voit greul destin. Îndrăznește, Justus, nici un om nu este scutit de moarte.”⁴²

În situl Beth-shé'arim au fost descoperite numeroase inscripții, cel mai adesea scurte epitafuri, în diferite limbi (greacă, ebraică, uneori aramaică sau palmiriană). Ele

⁴¹ Mazar 1983, p. 38-40

⁴² Mazar 1983, p. 40-42

apar pe morminte, pe pereții încăperilor funerare sau pe porțile de la intrare. Adesea inscripțiile sunt bilingve. Inscripțiile mai scurte presupun numele defunctului, uneori cu locul de origine sau profesia, și anumite formule stereotip, ca de pildă *shalom*. Astfel, inscripțiile au scos la iveală faptul că aici sunt îngropați defuncții din familii rabinice, familii importante, de negustori, artiști etc., originari chiar din Tyr, Sidon, Antiohia, Byblos, Palmira ș.a.m.d. O altă inscripție sună cam așa: „Acest mormânt adăpostește rămășițele muritoare ale nobilei Karteria, păstrându-i pentru totdeauna veșnică amintire. Zenobiu a adus-o aici ca să fie îngropată pentru a îndeplini dorința mamei sale. Pentru tine, cea mai binecuvântată dintre femei, urmașa ta, pe care ai purtat-o în sânul tău cel blând, credincioasa ta fiică, care a făcut întotdeauna fapte demne de laudă în ochii muritorilor, se înalță acest monument astfel încât la sfârșitul acestei vieți tu să te poți bucura de noile bucurii nepieritoare.”⁴³

O alta descoperire importantă este aceea a catacombei din partea de vest, denumită de arheologi no. 20, care are o fațadă boltită și o curte mare. Aici au fost descoperite mai bine de o sută treizeci de sicrie de piatră și numeroase fragmente ale unor sarcofage de marmură. În majoritate, acestea sunt decorate după modelul artei greco-romane; foarte rar se întâlnește motivul iudaic al menorahului, mult mai adesea apărând scene mitologice păgâne. Și totuși inscripțiile descoperite aici sunt în cea mai mare parte în limba ebraică, privind adesea membri ai marilor familii iudaice, nu rareori rabinice.⁴⁴

Sunt demne de semnalat construcțiile de deasupra acestor catacombe, prevăzute cu bănci, care se pare că ar fi servit pentru adunările din ziua comemorării defuncțiilor.⁴⁵

4.4. Cimitrele evreiești din diaspora

4.4.1. *Catacombele și practica funerară iudaică*

Dacă s-a crezut timp îndelungat că practica înhumării în catacombe este un obicei strict creștin, descoperirile arheologice au demonstrat că doar celebritatea catacombelor creștine este unică, și nu în sine această practică funerară. Cimitrele subterane evreiești de pe teritoriul imperiului roman reprezintă un domeniu funerar mai puțin cunoscut dar nu lipsit de importanță. Prezența evreilor în Imperiul roman în primul secol al erei noastre este un fapt atestat; documentele demonstrează faptul că populația evreiască reprezenta o proporție de 12% din populația imperiului și că în multe perioade evreii s-au bucurat de un statut special și privilegii deosebite. Sursele literare și cele arheologice aduc mărturie despre prezența evreilor în Italia în așezări ca Roma, Ostia, Porto, Tarente, Brindisi, Venosa, inclusiv în Sicilia (Siracusa, Noto) sau Sardinia (San Antioco), acestor centre putându-li-se adăuga și altele, mai cu seamă porturile maritime. Aceste comunități (sinagogi) aveau o organizare administrativă și

⁴³ Mazar 1983, p. 42-43

⁴⁴ Mazar 1983, p. 43-44

⁴⁵ Mazar 1983, p. 44

CONCEPȚIA IUDAICĂ ASUPRA MORȚII; PRACTICA FUNERARĂ ȘI ELEMENTE DE ARTĂ FUNERARĂ

juridică proprie și o viață de cult intensă, cu reuniuni periodice. În cazul orașelor mari, evreii erau organizați în mai multe sinagogi.⁴⁶

Data fiind buna organizare în toate domeniile a acestor comunități, este de crezut că și în domeniul îngropării defuncțiilor existau practici bine stabilite. După mărturiile arheologice, se pare că până la sfârșitul secolului II d. Cr. evreii nu au folosit cimitire speciale, îngropându-și morții alături de păgâni. Anumiți cercetători vorbesc pentru această perioadă de existența unor morminte evreiești *sub divo*, pe teren deschis adică, fără să existe în acest sens mărturii arheologice însă. Catacombele, mai exact mormintele hipogee au fost utilizate în anumite zone ale lumii romane de către păgâni încă din secolul III î. Cr., în vreme ce vom putea vorbi de catacombe iudaice abia din secolul II al erei creștine. Mormintele hipogee, catacombele, departe de a fi specifice practicii funerare iudaice, constituie doar o etapă în evoluția sa. În Palestina mormintele erau săpate în grote de suprafață, ele având o destinație individuală sau cel mult familială. Folosirea sarcofagelor și a osuarelor nu este atestată decât începând cu secolul I d. Cr (prin anul 70), și atunci doar pentru a doua înmormântare. Acestea sunt adesea ornate cu motive decorative variate. Catacombe iudaice au fost în schimb descoperite în Malta, Cartagina, Alexandria, Siracusa, Venosa, Noto, San Antioco etc.⁴⁷

4.4.2. Cimitirele evreiești din Roma

La începutul secolului XX, în Roma se cunoștea un număr de trei cimitire: cel de sub Monte Verde, Via Porto (propriu-zis inaccesibil), cel din via Randanini, Via Apia, cel din via Apolloni, Via Labicana, și hipogeul din via Pignatelli, pe Via Apia. Astăzi, la Roma se cunosc șapte cimitire evreiești: cel din Monteverde (Via Portuense), cel din via Randanini, cel pe Via Apia Pignatelli, cel din via Cimarra, cel de pe Via Labicana și cele două din apropierea vilei Torlonia. Aceste descoperiri arheologice aduc mărturii prețioase despre viața comunității evreiești din Roma, despre care sursele literare vorbesc foarte rar. Toate aceste cimitire au fost datate ca aparținând secolului III d. Cr. Caracteristica acestor cimitire este intrarea plasată pe un drum secundar și niciodată pe via principală; galeriile sunt cel mai adesea largi; planul este unul dezordonat; rar se întâlnesc *cubicula*; tipurile de morminte sunt diverse: *loculi*, *arcosolia*, sarcofage, gropi săpate direct în pavimentul galeriilor sau sub *arcosolia*, *kokim* etc.⁴⁸

Picturile ce s-au descoperit în aceste catacombe sunt de un interes absolut special. În afara simbolurilor propriu-zis iudaice, acestea mai cuprind și elemente decorative din lumea animalelor și cea umană, ceea ce constituie încă o dovadă, pe lângă cea adusă de sinagoga din Doura Europos, a faptului că evreii din diaspora tolerau reprezentările ființelor vii. În aceste catacombe s-au descoperit de asemenea numeroase inscripții (în jur de cinci sute), din care majoritatea în limba greacă, limbă a comerțului în acel timp, una singură în aramaică și tot una în aramaică și greacă, puține în ebraică (urări de pace mai ales). Onomastica ce o scot la iveală aceste inscripții este

⁴⁶ Mazzoleni 1976, p. 83-84

⁴⁷ Mazzoleni 1976, p. 84-85

⁴⁸ Mazzoleni 1976, p. 86

și ea de sorginte greacă și latină (anumite nume sunt inspirate chiar din mitologie), în vreme ce numele propriu-zis evreiești și cele biblice sunt mai degrabă rare. Aceste inscripții vorbesc despre existența a cel puțin douăsprezece sinagogi la Roma.⁴⁹ În aceste catacombe apar foarte frecvent anumite simboluri-emblemă legate de inscripții sau de picturi. Astfel, este foarte frecventă reprezentarea candelabrului cu șapte brațe (*menorah*), adesea alături de ramuri sau vasul de untdelemn. La fel este des reprezentat fructul cedrului (*ethrog*), alături de frunze, acest simbol fiind legat de sărbătoarea corturilor. *Loulab*-ul, buchet de rămurile de mirt, palmier și salcie apare și el frecvent. Smochina, care rămâne pe pom după căderea frunzelor, este simbolul vieții spirituale ce continuă și după moartea trupului. Adesea este reprezentat și cornul, instrument muzical roman, folosit pentru convocarea poporului la adunările de cult, dar și pentru chemarea la luptă. Alte simboluri ce sunt des întâlnite în catacombele evreiești sunt cuțitul, în legătură cu circumcizia, sulul de pergament și sicriul legii.⁵⁰

Cataomba Monteverde a fost descoperită în secolul XVII, multă vreme a căzut în uitare, fiind studiată pe la începutul secolului XX. Ea este una dintre cele mai întinse catacombe din Roma, căzută în distrugere însă din păcate, din cauza slabei rezistențe a tufului încă din antichitate. Intrarea era precedată de un *atrium* prevăzut cu o scară. Galerile erau largi și înalte. Cataomba era organizată pe două nivele, dintre care unul însă puțin dezvoltat. Caracteristica acestei catacombe este varietatea mormintelor; s-au distins unsprezece tipuri. S-au păstrat aproximativ două sute de inscripții, dintre care treizeci și cinci în latină și o sută șaptezeci în greacă. Ele presupun o formulare-stereotip: „... odihnește-te în pace”⁵¹

Cimitirul din via Randanini astăzi este în mare parte distrus, dar era la început unul important. Se găsea probabil pe un teren proprietate a comunității iudaice. Intrarea în catacombă se face printr-un vestibul aflat la înălțimea hipogeeului; în acest vestibul se intră printr-o sală dreptunghiulară, împărțită în două, pe lungime, de o banchetă joasă, cu înălțimea de o palmă și jumătate, acoperită cu marmură. Zidul de nord este prevăzut cu două nișe vopsite în albastru, iar cel din sud cu două abside. Zidul de vest avea două uși și două ferestre; ușile dădeau una în cimitir, iar cealaltă într-o sală în care era săpat un puț. Această încăpere comunica cu cimitirul. Vestibulul putea servi drept sinagogă, cunoscut fiind obiceiul iudaic al purificării înainte de rugăciune, ca și acela al construirii lăcașurilor de cult și în afara cetății. Era de asemenea frecventă în epocă edificarea lăcașului de rugăciune în apropierea locuinței de veci a celor „drepti”. Mai târziu, acest vestibul a fost transformat într-un *atrium* acoperit. Acest atrium a fost împărțit în două; bolta primei părți era susținută de un stâlp central; a doua încăpere era prevăzută cu un zid cu arcuri construit pe lungime, dispoziție reprodusă pe zidurile de nord și sud. Planul orizontal al fiecărui arc devine un *loculus* pentru un cadavru, în vreme ce în fiecare arc puteau fi îngropate câte patru

⁴⁹ Mazzoleni 1976, p. 86

⁵⁰ Mazzoleni 1976, p. 87

⁵¹ Mazzoleni 1976, p. 87-88

CONCEPȚIA IUDAICĂ ASUPRA MORȚII; PRACTICA FUNERARĂ ȘI
ELEMENTE DE ARTĂ FUNERARĂ

cadavre, nișele fiind separate cu țiglă. În centrul acestei încăperi au fost descoperite resturile unui sarcofag.⁵²

În acest mormânt nu s-au descoperit multe obiecte: un mic vas de ceramică, o lampă de ceramică și un obiect a cărui destinație este necunoscută. Singurele reprezentări decorative sunt acelea ale unui candelabru cu șapte brațe și ale unei schițe arhitecturale. S-au mai descoperit și câteva obiecte mărunte: o amuletă din sticlă grosieră, descoperită pe pieptul unui cadavru; două fragmente de marmură purtând simbolul *ascia*; fragmentul unui vas, unui flacon de sticlă lipit pe plăcuța care închidea o nișă; o cupă de sticlă cu simboluri. Găsim aici câteva caracteristici ale cimitirelor evreiești din epoca romană: prezența puțului, a vaselor și flacoanelor de sticlă fixate de *loculi*. Cimitirul de pe Via Porto și de altminteri și cel din via Randanini prezintă caracteristici asemănătoare cu cele ale catacombelor creștine: același fel de organizare a săpării mormintelor în pereți, același fel de a astupa nișele cu cărămizi și mortar, același fel de a trasa inscripțiile, prin încrustare cu un obiect ascuțit sau prin pictare în roșu, același fel de a săpa nișele începând cu punctul de îmbinare al solului cu peretele și întărirea cu țigle sau plăci de marmură, în mod asemănător cu procedura construirii unui acoperiș. Plăcuțele cu inscripții sunt dispuse în mod original și divers: fie sunt închise în mormânt, la căpătâiul defunctului, fie sunt cele cu care se închid *loculi*, fie sunt dispuse pe paviment, orizontal sau oblic, în apropierea zidului în care este îngropat defunctul. Organizarea catacombei evreiești din via Randanini este de un interes special, întrucât este atipică: catacomba are două intrări; intrarea principală se află ceva mai departe de Via Apia decât intrarea secundară. În jurul intrării principale s-au descoperit mai multe morminte tipic evreiești, așa-numitele *Qoqim*, după prescripțiile *Mischna*-ei, ceea ce duce la concluzia că această parte a cimitirului este cea propriu-zis evreiască. Din ambulacru se coboară într-o sală dreptunghiulară, ale cărei ziduri sunt tencuite; pe această tencuială a fost realizată o decorație în carouri. De jur-împrejurul sălii este dispusă o banchetă; această sală servea probabil pentru banchetele funerare. În catacomba de pe Via Apia nu s-a descoperit niciun sarcofag, deși evreii nu excludeau acest fel de mormânt. *Arcosolia* sunt rare; în catacomba din via Randanini s-a descoperit totuși un sarcofag intact plasat într-o nișă tencuită și vopsită în dungi galbene și roșii.⁵³ Cimitirul din via Randanini are, după cum s-a văzut mai sus, o decorație specială. Primul său cubicul are două *arcosolia*. Pe bolta sa este reprezentată o Victorie încununând un adolescent reprezentat gol. La extremitățile acestei bolți sunt reprezentați patru păuni. Pe peretele de la intrare, doi pegași înaripați, pe dreapta un berbec, un alt păun, în stânga un cocoș și o găină, pe peretele din spate alți doi păuni. Cel de-al doilea cubicul este de dimensiuni mai mici, având însă pe pereții laterali câte un *arcosolium*, iar pe peretele din spate două morminte de tip oriental. Pe boltă, este reprezentată Fortuna ținând un corn al abundenței; pe zidul din spate, doi cai, genii, alte motive ornamentale. Aceste decorații datează de prin secolul III d. Cr. Tot în acest cimitir s-au descoperit sarcofage sculptate. Pe unul dintre acestea – candelabru cu

⁵² Leclercq 1907, p. 498-499

⁵³ Leclercq 1907, p. 499-501

șapte brațe, *ethrog* și *loulab*; un alt sarcofag, aparținând lumii păgâne, poartă reprezentarea muzei Urania; acesta a fost decorat cu o pictură policromă, deteriorată astăzi. Prezența acestui sarcofag într-un cimitir evreiesc arată că nici iudeii, ca și creștinii, nu erau cu desăvârșire reticenți la arta și cultura păgână, cu condiția ca aceasta să nu jignească tradițiile lor religioase și să nu se opună idealului lor de pudoare.⁵⁴ Toate acestea confirmă încă o dată ideea că iudaismul nu se mai ferește în secolul III d. Cr. de reprezentările ființelor vii, și nici chiar de reprezentări mitologice, erotice etc.⁵⁵

Catacomba din via Cimarra este mult mai puțin extinsă decât cea descrisă mai sus și distrusă în timp de vecinătatea unei cariere de piatră și de anumite infiltrații de apă. Între puținele descoperiri ce s-au realizat aici sunt de semnalat rămășițele unui sarcofag și patru inscripții grecești.⁵⁶

Catacomba de sub Via Appia Pignatelli este prost conservată datorită slabei calități a tufului. Un fel de *atrium* preceda scările de acces care dădeau în culoarul principal, lung de proximativ șaptesprezece metri, cu câteva ramificații în dreapta și în stânga. Această catacombă presupune mai multe tipuri de morminte, excuzând mormintele săpate în pereți. Un *arcosolium* este pictat, aici fiind reprezentate un pește, două ramuri de palmieri și câteva simboluri păgâne; câțiva *loculi* sunt astupați cu tăblițe ce poartă inscripții păgâne. Caracterul iudaic al acestei catacombe nu este deci evident.⁵⁷

Cimitirul evreiesc de sub Via Labicana pare la o primă abordare o catacombă creștină, prin dispunerea ambulacrelor, prezența cubiculelor laterale, modul de săpare a mormintelor etc.; este greu de explicat această asemănare printr-o eventuală modificare a organizării mormintelor subterane evreiești după modelul creștin. Ea are la bază dependența ambelor practici funerare față de un prototip mai vechi, care se va modifica continuu, căpătând caracteristici specific creștine sau iudaice. Astfel, ambulacrele catacombelor iudaice sunt mai spațioase, cu bolți puțin arcuite. Specific este și faptul că *loculi* sunt acoperiți cu plăci de ceramică tencuită. Și în acest cimitir pe plăcile care închid nișele s-au descoperit vase de sticlă și flacoane, mult mai numeroase decât în alte catacombe evreiești, și din contră, în mod asemănător cu practica creștină. Aceste recipiente aparțin cel mai frecvent categoriei de vase cu fund aurit. Obiectele de acest tip găsite în alte catacombe pot proveni din această catacombă evreiască. Astfel, în catacomba Sfinții Petru și Marcelin s-a descoperit un astfel de fund de cupă care poartă reprezentarea porticului lui Solomon și inscripția „Sălaș al păcii, primește laudă; bea și trăiește dimpreună cu toți ai tăi”. Această cupă pare a fi aparținut lumii iudaice, având o destinație rituală în cadrul ospățului pascal familial, și a fi fost transportată din cimitirul evreiesc în cel creștin, cu scopul de a-l înfrumuseța. De

⁵⁴ Leclercq 1907, p. 522-523 comp. Mazzoleni 1976, p. 89-90

⁵⁵ Mazzoleni 1976, p. 90

⁵⁶ Mazzoleni 1976, p. 91

⁵⁷ Mazzoleni 1976, p. 92

CONCEPȚIA IUDAICĂ ASUPRA MORȚII; PRACTICA FUNERARĂ ȘI
ELEMENTE DE ARTĂ FUNERARĂ

altminteri, formulele rituale pascale evreiești sunt foarte asemănătoare cu formula de binecuvântare a pâinii și vinului la cina cea de taină.⁵⁸

Destul de bine păstrate, deși au cunoscut succesive devastări, catacombele de la vila Torlonia s-au dezvoltat independent, cam în același timp, ajungând la un moment dat din întâmplare să comunice. Cea dintâi dintre aceste două catacombe, în partea nordică, poartă numele de „catacomba cu inscripții”. Ea este organizată după un plan regulat, pornind de la un culoar principal cu ramificații echilibrate. *Loculi*, astupați cu ceramică sau cărămidă, poartă inscripții realizate cu vopsea roșie; uneori se întâlnesc plăcuțe de marmură. Majoritatea inscripțiilor sunt și aici în greacă. Cea de-a doua catacombă, denumită „cu picturi”, se dezvoltă spre sud. Mormintele ei sunt de asemenea sărăcăcioase, adesea fiind închise cu plăci din argilă. Decorația unghiurilor, presupunând anumite striții este unică în catacombele romane și fără o aparentă semnificație simbolică. De un interes particular este cubicul denumit „cel pictat”, care este prevăzut cu patru colonade cu unghuri săpate în tuf și îmbrăcate în tencuială, având capitellurile grosier sculptate. Vis-à-vis de intrare s-au descoperit două *arcosolia*, amândouă cu câte două morminte, unul săpat în paviment, iar celălalt în peretele din fund; pe peretele din fața acestor *arcosolia* este pictat un fals sarcofag. Pe *arcosolium*-ul din spate este pictată arca legii, având de-a dreapta și de-a stânga soarele și luna, candelabrul cu șapte brațe, smochina, sulul legii și ghirlande de flori. Pe *arcosolium*-ul din stânga este reprezentat candelabrul cu șapte brațe, cornul abundenței și smochina. De notat în aceste catacombe și prezența imaginii delfinului încolăcit pe trident, temă de inspirație clasică, aici fără semnificație simbolică, doar cu sens decorativ. Au fost descoperite și reprezentări cu păsări, oi, berbeci și alte simboluri dintre cele mai răspândite în catacombele evreiești ale vremii.⁵⁹

În epoca romană există niște prescripții foarte clare pentru evrei în privința construirii mormintelor; și, deși deja scindarea creștinism-iudaism se produsese, nu se poate nega o anumită continuitate în această practică. Așa de pildă, Talmudul din Ierusalim spunea: „Dacă cineva a cumpărat de la fratele său un teren pentru a-și face acolo mormânt, sau dacă a primit de la fratele său un teren pentru aceasta, va săpa înăuntru o încăpere largă de patru coți și lungă de șase, în care se vor putea face opt morminte, și anume: trei pe fiecare latură în lungime și două pe laturile mici; cât despre morminte, acestea vor fi lungi de patru coți, înalte de șapte și late de șase.” Diversi rabini completau aceste prescripții cu alte prevederi, ca de pildă aceea a varierii numărului de morminte în funcție de soliditatea terenului.⁶⁰ Aceste prescripții rabinice nu aveau totuși caracter de lege, după cum o demonstrează lipsa de uniformitate a cimitirelor iudaice; s-ar putea spune că evreii din diaspora au „profitat” de îngăduința de a adapta numărul mormintelor în funcție de soliditatea terenului. Așa de pildă, catacomba Venosa, la 2 km de Roma, săpată într-un tuf granular deosebit de solid, este extrem de extinsă. Un prim culoar de acces dă în două galerii largi, paralele, de

⁵⁸ Leclercq 1907, p. 502-505

⁵⁹ Mazzoleni 1976, p. 95-96

⁶⁰ Leclercq 1907, p. 501-502

lungimi diferite, din care pornesc galerii secundare sau camere funerare. Zidurile acestei catacombe sunt prevăzute cu *loculi* și *arcosolia*, ca și catacombele creștine. În paviment sunt multe gropi, ceea ce demonstrează că aici au fost îngropate numeroase generații de morți. În *arcosolia* s-au descoperit în jur de patruzeci de inscripții, trasate pe tencuială cu vopsea roșie, cu ajutorul unui obiect ascuțit. Acestea au fost date drept aparținând secolului V-VI.⁶¹ Aici a fost descoperit un *arcosolium* pe care este reprezentat candelabrul cu șapte brațe, cornul abundenței, ramura de palmier, cedrul, amfora pentru ulei și o decorație cu ghirlande și flori pe plafon.⁶²

4.4.3. Alte cimitire evreiești în diaspora

Necropola evreiască din Gamart, Cartagina, este dispusă pe malul mării. Ea cuprinde în jur de două sute de camere funerare, care se aseamănă mult între ele. Doar faptul că un proprietar a fost bogat sau sărac aduce anumite diferențe. În încăperi se pătrunde coborând niște scări înalte de aproape doi metri, printr-o poartă joasă și îngustă. Sălile sunt de formă dreptunghiulară, mai degrabă lungi decât late. În dreapta și stânga, în pereții laturii mai lungi sunt săpate de la trei până șase cavități putând cuprinde trupul unui adult. Aceste cavități sunt dreptunghiulare și sunt săpate în zid în adâncime, perpendicular pe latura camerei. În general, în zidul din fața intrării sunt săpate încă trei lăcașuri iar pe cel de la intrare două, de o parte și de alta a ușii. Acestea sunt paralele cu scările de acces. Plafonul este perforat până la suprafață, luminatorul având diametrul de 0,5 metri. Toată suprafața încăperii, pereții și plafonul sunt vopsiți cu o soluție albă. Desigur că această tencuială este mult deteriorată azi. Acolo unde s-a păstrat, această tencuială poartă ornamente în relief (diferite personaje, elemente vegetale, geometrice) sau inscripții. Uniformitatea camerelor mortuare este impresionantă; până și numărul *loculi*-lor (*goqin*) nu trece sub cincisprezece și nu depășește șaptesprezece. Puține morminte fac excepție de la această regulă în această necropolă. Dimensiunile încăperilor și ale lăcașurilor se supun cu precizie prescripțiilor Talmudului: camerele au o lățime de 3 m 70 sau 6 coți și o lungime de 5 m 50 – 6 m 50, în funcție de numărul *loculi*-lor, adică, 10 – 12 coți. Aceștia din urmă au 1 cot pe 4, adică 0 m 53 / 2 m 05. Necropola din Gamart păstrează urmele unei decorații pe roșu și verde. Într-un colț al plafonului s-a descoperit un vas în formă de creater, de stil roman adăpostit într-o cornișă simulată. Într-un alt cavou, decorația era realizată în stuc în relief, pictat. Deasupra locuilor era o friză; se mai păstrează două cadre, de 53 cm., unul în care este reprezentat un cavaler, iar altul cu un personaj ce ține un bici în mână. Plafonul păstrează la rândul său o decorație foarte frumoasă; el păstrează patru tablouri dreptunghiulare și două circulare, dispuse simetric: dintre personajele realizate în relief se mai disting câteva genii înaripate, ținând în mâini ghirlande și draperii; întâlnim de asemenea elementul viței de vie. Între plafon și *loculi* era o friză reprezentând scene ale culesului roadelor livezii; într-un colț se mai disting oameni ce poartă amfore de vin și le depun într-un anumit loc; în altă parte, o femeie alături de un coș uriaș; două personaje, unul călare și celălalt pe jos se îndreaptă spre ea. Partea

⁶¹ Leclercq 1907, p. 505-508

⁶² Mazzoleni 1976, p. 98

CONCEPȚIA IUDAICĂ ASUPRA MORȚII; PRACTICA FUNERARĂ ȘI ELEMENTE DE ARTĂ FUNERARĂ

cea mai bine conservată este *arcosolium*-ul din spate: aici sunt reprezentate arabescuri într-un stil pur roman. Se păstrează și alte fragmente de decorație, între care vița de vie deține un loc foarte important. Deși această decorație presupune numeroase zone de contact cu arta funerară creștină, mai degrabă aduce mărturie despre faptul că evreii din diaspora, și mai cu seamă cei stabiliți în orașele din imperiul roman, renunțând la stricta observare a prescripțiilor legii mozaice, au adoptat în decorația funerară (cel puțin în mormintele subterane) elemente ale artei păgâne.⁶³

Sinagoga din Hamann Lif aduce o dovadă în plus pentru această afirmație. În acest caz nu este vorba despre o proprietate personală în care stăpânul poate să-și permită fără consecințe să ignore prescripțiile legii, ci de un edificiu oficial de cult. Pavimentul din sala princiaplă a sinagogii (9/5,25 m) este acoperit cu mozaic, reprezentând palmieri, porumbei care beau apă, amintind imaginile paradiziace din cimitirele creștine. Reprezentarea este plină de simboluri: două coșuri, unul cu fructe, celălalt cu pâini, trimitând la identitatea iudaică de Popor ales, deținător al promisiunii, simboluri prezente pe monedele evreiești, moștenit în creștinism cu semnificație euharistică; păunii, simbol moștenit de asemenea de creștinism cu semnificația învierii; peștii etc. Că decorațiile funerare evreiești au un simbolism este un fapt incontestabil dacă ne gândim numai la frecvența reprezentare a candelabrului cu șapte brațe. Simboluri ce apar mai târziu în arta funerară iudaică ar fi: $\Lambda\Omega$, care apare în catacombele Venosa, probabil la influența mediului elenistic. În această catacombă mai este o reprezentare importantă: un medalion central pe un plafon reprezintă o Victorie încununând un tânăr, probabil unul dintre defuncții îngropați acolo. Simbolistica ne trimite la reprezentările paleocreștine, dar această reprezentare nu este unică în arta iudaică: din contră, pare a fi unul dintre simbolurile introduse cel mai timpuriu în arta funerară și unul dintre cele care a dăinuit cel mai îndelung. În 1887 s-au descoperit la Ascalon două astfel de Victorii, sculptate, de 2, respectiv 2,50 m, deferite prin anumite detalii, dar asemănându-se în mare. Niké, zeița, apare în picioare, văzută din față, învăluită într-o mantie lungă; nu-i lipsesc atributele tradiționale: ramura de palmier și aripile. Cel care a descoperit aceste sculpturi a afirmat că ar data din secolul I î. Cr. și că ar fi aparținut unui templu construit de Irod la Ascalon. Distrugerea sculpturilor s-ar fi produs în cursul unei revolte în anul 66, datorându-se faptului că ar fi jignit cultura iudaică. Totuși motivul Victoriei a fost adoptat de evreii și s-a răspândit mai cu seamă în arta funerară a Disporei, dar nu numai.⁶⁴

Hipogeul din Palmyra, atând din 259 d. Cr., are o decorație deosebită; hipogeul este alcătuit dintr-o încăpere de formă pătrată, de 4/4 m, cu fiecare perete prevăzut cu o ușă, dând în câte o încăpere funerară, iar cea de-a patra în culoarul de la intrare. Planul de ansamblu este în formă de cruce cu brațe egale. Toate zidurile sunt pictate, iar decorația este foarte bine conservată. Într-una dintre încăperile funerare pe un zid este reprezentată o scenă mitologică, Ahile printre fiicele lui Lycomed. Pe pereți sunt de asemenea pictate portrete ale defuncților, în medalioane; aceste medalioane sunt

⁶³ Leclercq 1907, p. 508-511

⁶⁴ Leclercq 1907, p. 511-516

susținute de femei înaripate, ținându-și picioarele pe o sferă. Nu lipsesc reprezentări ale unor animale sau păsări. Într-una din săli se găsesc trei sarcofage sculptate.⁶⁵

4.4.4. O etapă pentru toleranța reprezentărilor

Toate aceste considerații demonstrează că ideea totalei respingeri de către evrei a reprezentării este una arbitrară; totodată însă, datarea tardivă a acestor reprezentări artistice în lumea iudaică elimină ideea influenței artei funerare evreiești asupra artei paleocreștine. Este mai degrabă vorba despre o inspirație paralelă din arta profană. În fapt, putem vorbi despre un dispreț în ceea ce privește producția artistică și practic o totală absență a artei în lumea iudaică în timpurile străvechi: sculptura, asociată ideii idolatriei, a fost cel mult tolerată; nici pictura nu s-a bucurat de mai mare interes. Artiștii puteau eventual lucra în ascuns. De aici nesemnificativul progres al artei iudaice; este de semnalat că limba ebraică nici măcar nu posedă vreun termen propriu pentru a picta, pictor, sau pictură. Într-o perioadă mai puțin îndepărtată interdicția a fost totuși înlocuită de toleranță, uneori chiar de acceptare. Astfel, comunitatea iudaică din Roma nu se sfaia să-și picteze camerele funerare cu elemente din lumea animală sau chiar cu personaje umane, având chiar printre membrii săi un pictor. Mormintele propriu-zis palestinene însă păstrează și acum cel mult o decorație de ordin vegetal, adesea de prost gust, deși de inspirație elenistică. În epoca lui Irod influența greacă triumfă însă asupra ortodoxiei iudaice. De aici asemănările dintre arta paleocreștină și cea iudaică la nivelul decorației⁶⁶

4.5. Morminte evreiești

4.5.1. Mormântul lui David

David a fost înmormântat în cetatea sa (v. 2 Samuel 5,7; 1 Reg. 2,10), ca și succesorii săi, până la Achaz inclusiv, în locul numit Ophel sau Sion, în josul zidului medieval al lui El Aksa; amintirea sa este însă venerată la Muntele Sion, la o depărtare de un kilometru de locul real, pe același loc cu sanctuarul creștin al Cenacolului. Legende spun că mormântul lui David a fost despuiat de bogățiile sale de către doi regi Antiochus al VII-lea al Siriei și Irod Antipa. Sion este numele cartierului evreiesc înălțat în antichitatea târzie la Ierusalim, pentru ca iudeii să trăiască separat de romani.⁶⁷

4.5.2. Mormântul Macabeilor⁶⁸

Mormântul Macabeilor presupune o serie de elemente specifice artei funerare evreiești în epoca greco-romană; un tip frecvent de monument funerar în această epocă este soclul pe care este dispusă o piramidă, denumit *nefesh* (adică suflet, persoană), stelă, respectiv monument funerar. Soclul poate fi ornat cu coloane de jur-împrejur. Partea superioară a soclului poate fi prevăzută cu o friză, eventual ornată cu panoplii; uneori sunt decorate chiar fațetele soclului.⁶⁹

⁶⁵ Leclercq 1907, p. 516-518

⁶⁶ Leclercq 1907, p. 519-522

⁶⁷ Du Buit 1979, p. 26-27

⁶⁸ v. și 1 Mac. 13,27-30 și Iosif Flavius – *Antichități Iudaice* 13,210-212.

⁶⁹ Starcky 1986, p. 30-31

4.5.3. *Mormântul lui Absalom*

Așa-numitul mormânt al lui Absalom este unul dintre mormintele elenice cele mai bine conservate în Ierusalim. Partea inferioară este tăiată în stâncă. El presupune o mică încăpere funerară, cu *arcosolium* (lespedea funerară are deasupra un arc). Partea superioară este construită în formă de con răsturnat pe o bază cilindrică. Mormântul este datat din secolul I d. Cr.⁷⁰

4.5.4. *Mormântul lui Isus*

Iosif din Arimateea săpase în stâncă, după obiceiul epocii, o cameră funerară, în vecinătatea cetății sfinte, în una din multele peșteri lângă care se amenajase o grădină. Tipologia mormintelor israelite în această perioadă este bine cunoscută, în urma studiului a numeroase descoperiri: o mică deschizătură, închisă în exterior cu o piatră mare, dă într-o mică încăpere de formă circulară, înconjurată de o banchetă săpată în rocă. În zid se deschid mai multe *loculi*, destinate primei îngropări a defuncțiilor. Uneori, un mormânt este format din mai multe astfel de încăperi, care se succedă. Într-o perioadă mai târzie, și acesta este tipul de mormânt căruia îi aparține mormântul lui Isus, a apărut un nou tip de *loculus*, care consta într-o simplă banchetă sprijinită de petrete și plasată într-o nișă (*arcosolium*). Mormântul în care a fost îngropat Isus era așadar plasat într-o grădină în apropiere de Golgota; nu mai fusese folosit (Mt. 27,60; Lc. 23,53; In. 19,41); era săpat în stâncă (Mt. 27,60; Mc. 15,60; Lc. 23,53); înăuntru avea o banchetă (Mc. 16,5); intrarea era joasă (In. 20,5), fiind închisă cu o lespede grea (Mt. 28,2; Mc.16,5; Lc. 24,2; In. 20,1).⁷¹

5. Concluzii

Moartea este în concepția lui Israel una dintre consecințele păcatului strămoșesc; aceasta este o trecere a omului în lumea de dincolo, unde se află strămoșii săi. Credința iudaică în nemurirea sufletelor vorbea despre descinderea acestora în Șheol (*She'olab*), iad, de unde așteptau să fie scoase de Dumnezeu spre viața sau osânda veșnică.⁷² Dacă, inițial, această stare a morții era considerată una a non-existenței, a tăcerii, total lipsită de comunicare cu ceea ce este viața, treptat, în concepția iudaică asupra morții se cristalizează credința în viața veșnică. Această evoluție este consecința persecuțiilor exercitate asupra celor ce credeau în Dumnezeul Unic, luptând împotriva idolatriei: în răsplata cea dreaptă a lui Dumnezeu pentru slujitorii săi și speranța unei reușite supranaturale în pofida eșecului destinului uman găseau „martirii” israeliți puterea de a înfrunta moartea.

Concepția asupra morții și evoluția sa se reflectă în arta funerară iudaică, ce avea să treacă de-a lungul istoriei de la extrema simplitate la decorațiile complexe, simbolice. Astfel, din perioadele vechi, aproape că nu s-au păstrat urme ale practicilor funerare; mormintele trebuie că erau foarte simple și deloc monumentale, astfel încât ele au fost distruse în timp. În epoci mai recente, întâlnim urme de artă funerară, nici pe departe însă în cantitatea în care aceasta este reprezentată la alte popoare; așa de

⁷⁰ Reich 1991, p. 54

⁷¹ Piccirillo 1984, p. 18

⁷² Abrudan 1994, p. 142

pildă în mormintele care și-au păstrat caracterul simplu, s-au descoperit anumite obiecte (semn al afecțiunii rudelor și cunoscuților pentru defunct și neavând scopul de a-i folosi în viața de dincolo) sau elemente decorative, inscripții, cu aceeași simplitate (decorațiile nu sunt simbolice, inscripțiile nu spun în general mai mult decât strict numele defunctului și profesia sa). Abia pe măsură ce se naște speranța în înviere și se dezvoltă credința în viața de după moarte arta funerară prinde un alt contur; această înflorire este influențată de arta păgână greco-romană și se manifestă atât pe teritoriul Țării Sfinte cât și în diaspora; acum repertoriul decorativ este mult lărgit, elementele sale capătă valoare simbolică, se preiau anumite teme din arta păgână, inscripțiile sunt tot mai des întâlnite, ilustrând importanța destinului indivizilor etc.

Prescurtări și bibliografie

Abrudan 1994: Abrudan, Dumitru, Cornițescu, Emilian, *Arheologie biblică*, București 1994, Editura Institutului biblic și de misiune al B.O.R.

Achard: Achard, Robert Martin, Le statut des morts en Israël, *Le monde de la Bible*, no. special, 78, *Archéologie et histoire*, p. 34-35

Barkay 1991: Barkay, Gabriel, De David à la destruction du Temple de Solomon, *Les dossiers d'archéologie*, no. 165-166/ nov.-dec. 1991, p. 32-45

Broshi 1991: Broshi, Magen, Les découvertes récentes, *Les dossiers d'archéologie*, no. 165-166/ nov.-dec. 1991, p. 18-22

Carrez 1986: Carrez, Maurice, La foi en la Resurrection, *Le monde de la Bible* no. 42/ ian-febr. 1986, p. 30-31

Du Buit 1960: Du Buit, *Archéologie du peuple d'Israël*, în col. *Je sais-je crois*, Paris, Librairie Arthème Fayard 1960

E.A.A.: *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, vol. V, Roma 1963, Istituto Poligrafico dello Stato

Leclercq 1907: Leclercq, Henri, *Manuel d'archéologie chrétienne, depuis les origines jusqu'au VIII^e siècle*, Paris 1907, Librairie Letouzey et ané

Gaudin: Gaudin, Philippe (coord.), *Marile religii*, Editura Orizonturi/ Lider, București

Manual: *Manual de istorie a religiilor*, Humanitas, București 2003

Mazar 1983: Mazar, B., Beth-shé'arim, *Le monde de la Bible* no. 29 / mai-iun. 1983, p. 38-44

Mazzoleni 1976: Mazzoleni, Danilo, Les sépultures souterraines des Juifs d'Italie, *Les dossiers d'archéologie*, no. 19 nov.-dec. 1976

Piccirillo 1984: Piccirillo, Michele, Les témoignages à travers les siècles, *Le monde de la Bible* no. 33/ mart.-apr. 1984, *Le Saint-Sépulcre, l'apport de l'histoire et de l'archéologie*, p. 18-27

Reich 1991: Reich, Ronny, Au retour de l'exil, *Les dossiers d'archéologie*, no. 165-166/ nov.-dec. 1991, p. 46-55

Starcky 1986: Starcky, Jean, Le tombeau des Macabées, *Le monde de la Bible* no. 42/ ian-febr. 1986, p. 34-35

MĂRTURII DESPRE DIACONESELE ANTICE ÎN INSCRIȚII

Victoria BOLFĂ-OTIC

RIASSUNTO. Attestazioni sulle antiche diaconesse nelle iscrizioni. La missione della donna a favore dell'apostolato è presente nella Chiesa e si sviluppa fin dalle origini. Le diverse forme di assistenza diaconale agli apostoli e alle comunità esercitate da donne sembrano avere un carattere istituzionale. Gli epitaffi greci ci trasmettono i nomi di un certo numero di diaconesse, ma non ci forniscono molte notizie sul loro ruolo. La vasta diffusione del cristianesimo in Asia Minore è confermata dalle numerose iscrizioni cristiane rinvenute. Infatti, la maggior parte delle epigrafi riguardanti diaconesse provengono da questa regione, poi da Grecia, Palestina, poche da Syria, Traccia e soltanto tre dalla parte occidentale.

Come titolo ufficiale è usato tanto *διάκονος* quanto *διακόνισσα*. Il neologismo *διακόνισσα* appare per la prima volta in un documento ufficiale nel can. 19 del concilio di Nicea.

Un testo interessante è l'epitaffio di una diaconessa di nome Maria, della quale si dice che secondo la parola dell'Apostolo, educò i figli, esercitò l'ospitalità, lavò i piedi ai santi e distribuì il suo pane ai poveri, questo elogio è ispirato da 1Tim 5,10 e rivela, la tendenza ad assimilare le diaconesse alle vedove istituite. In un'iscrizione scoperta a Gerusalemme, che ricorda la diaconessa Sofia, essa viene descritta come „serva e sposa di Cristo” e presentata come „seconda Febe”, la diaconessa ricordata da Paolo in Rom. 16,1-2. Circa due terzi delle iscrizioni rinvenute in Asia Minore nominano le diaconesse accanto ai parenti, facendo così sospettare che vivessero in famiglia. Di alcune sono ricordati genitori o fratelli, la maggior parte sono mogli e madri, alcune hanno legami con appartenenti al clero. In Palestina, le fonti attestano la presenza di diaconesse a partire dal V secolo, nel periodo in cui il cristianesimo gode di maggiore stabilità grazie ad un forte sviluppo del monachesimo. Con questo, le iscrizioni svelano l'esistenza di donne diacono anche nei monasteri, in tutte le regioni orientali. Le testimonianze sull'esistenza di diaconesse nell'Illirico si concentrano a Costantinopoli e nella diocesi di Macedonia, mentre tre iscrizioni del VI secolo ne attestano la presenza anche in Dacia, Tracia e Dalmazia e altre tre nell'occidente.

Introducere

În secolul trecut reluarea dezbatelor asupra diaconatului feminin din Biserica antică este pusă în orizontul discuției asupra ministerelor femeii în urma reînnoirii datorate Conciliului Vatican II și este legată de începuturile mișcării feministe. Este cunoscut faptul că excluderea femeii de la hirotonirea sacerdotală a atras mulți cercetători, făcând loc unor dezbateri aprinse. De multe ori în aceste dezbateri, alături de motivații specifice, s-a pus întrebarea dacă hirotonirea diaconală este rezervată doar bărbaților sau poate fi conferită și femeilor.

În secolul al XX-lea o cunoaștere mai bună a tradițiilor Bisericii a determinat apariția mai multor lucrări asupra subiectului diaconeselor. Prima lucrare este a lui A. Kalsbach¹ care trece în revistă toată literatura existentă asupra diaconeselor. După conciliul Vatican II, una dintre operele cele mai complete și documentate este al lui R. Gryson² despre ministerele femeilor în Biserica antică, dar studiul acestuia se oprește la sec. al VI-lea. Autorul prezintă în ordine cronologică sursele literare referitoare la ministerele feminine în general din primele șase secole. După lucrarea lui Gryson au fost publicate mai multe cărți și articole asupra temei, multe dintre ele apărând în cadrul mișcării feministe și constituind mai degrabă lucrări de sinteză. Pe linie istorică este important articolul benedictinului C. Vagaggini³ cu referire specială la ritualul de hirotonire al diaconeselor, care însă se limitează la Bisericile de tradiție greacă și bizantină. O lucrare mai completă este cea a lui A.G. Martimort⁴, care reia cercetarea despre diaconesele antice, completându-l pe R. Gryson prin examinarea ritualurilor liturgice de hirotonire și prelungind cercetarea până în Evul mediu, prin literatura teologică și canonică. De asemenea, face referire la inscripții, dar se limitează doar la amintirea câtorva dintre ele, fără a le reda și comenta. O cercetare mai amplă a inscripțiilor privind diaconesele o face Ute Eisen⁵ într-o lucrare în care analizează rolul și poziția femeii în Biserica creștină antică, în diferite oficii cu diverse titlaturi. Ea dedică cap. al VII-lea inscripțiilor cu referire la diaconese. O altă lucrare care tratează într-un capitol inscripțiile în care apar diaconesele este editată de Kevin Madigan și Carolyn Osiek⁶.

Înainte de a face referiri directe la tema propusă să vedem pe scurt cine erau diaconesele antice și care era rolul pe care-l aveau în Biserică. Din documentele canonice și din legile imperiale (unele dintre ele sunt prezentate mai jos), reiese că puteau fi admise la hirotonirea diaconală: fecioare, femei care au fost căsătorite o singura dată și văduve monogame. Fecioarele care doreau să fie primite în rândul diaconeselor trebuia să renunțe la căsătorie, să fi avut înainte o viață cinstită și să fi ajutat pe cei nevoiași. Altele puteau proveni din *ordum virginibus*⁷, fiind deja consacrate lui Dumnezeu și supuse episcopului. Mai târziu aveau să fie hirotonite diaconese fecioare din rândul monahiilor, multe dintre ele fiind egumenele (superioarele) mănăstirilor. De fapt, această categorie de diaconese s-a vădit cea mai durabilă, continuând să existe chiar și după separarea Bisericii, iar în cazuri izolate, cum ar fi Biserica ortodoxă a Armeniei și Greciei, practicându-se și astăzi. Categoria femeilor

¹ A. Kalsbach, *Die altchristliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen*, Freiburg 1926.

² R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, ed. Gembloux 1972. În lucrarea prezentă s-a folosit traducerea italiană *Il ministero della donna nella chiesa antica*, Città Nuova, Roma 1974.

³ C. Vagaggini, *L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina*, *OCF* 40 (1974), 145-189.

⁴ A.G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique*, Roma 1982.

⁵ U.E. Eisen, *Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien*, Göttingen 1996; trad. engleză *Women officeholders in Early Christianity. Epigraphical and literary studies*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2000.

⁶ K. Madigan - C. Osiek, *Ordained women in the Early Church: a documentary history*, Baltimore 2005.

⁷ E. Cattaneo, *I ministeri nella chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Paoline, Milano 1997, 189-190. Începând cu sec. al IV-lea, fecioarele au format un ord în Biserică, un grup recunoscut și supus direct autorității episcopului.

DIACONESELE ANTICE
ÎN LEGISLAȚIA IMPERIALĂ ȘI ÎN INSCRIPȚII

căsătorite care puteau accede la diaconat o reprezintă în mod special soțiile episcopilor și ale preoților, care după hirotonire trebuia să trăiască în castitate. În istorie avem exemple de sfințenie dintre aceste diaconese: Nonna amintită în calendar în 5 august, soția lui Grigore episcop de Nazianz (părinții sf. Grigore de Nazianz), Theosebia sărbătorită în 10 ianuarie, soția sf. Grigore de Nyssa etc. Ultima categorie a celor care puteau deveni diaconese era constituită de văduvele monogame. Unele dintre acestea puteau proveni din ordul văduvelor consacrate, al celor care deja și-au ales un anumit statut de viață aprobat de Biserică de a se consacra într-un mod special Domnului⁸.

Diaconesele erau supuse episcopului, preotului și chiar diaconului după unele scrieri. Ele puteau locui fie împreună, în viață comunitară (cazuri mai rare), fie în familie, iar cele care erau monahii, în mănăstiri. În cursul istoriei atât legislația ecleziastică cât și cea civilă au stabilit limite de vârstă minimă pentru admitere la diaconat, acestea fiind la început șazeci de ani, apoi patruzeci de ani și apoi cincizeci de ani. Desigur, nu întotdeauna s-a respectat această limită de vârstă, au fost multe diaconese primite chiar înainte de patruzeci de ani; un exemplu foarte cunoscut este Olimpiada. O altă condiție impusă celor care voiau să fie admise la diaconat era renunțarea la încheierea unei căsătorii după hirotonire. Aceasta era o condiție valabilă pentru toate, atât pentru fecioare cât și pentru văduve, cum de altfel era și este și pentru diaconul bărbat.

Chiar dacă există asemănarea de nume cu diaconul bărbat, rolurile lor nu sunt identice. Cea mai importantă deosebire este din punct de vedere liturgic: diaconeasa nu ajută episcopul sau preoții la altar și nu distribuie împărtașania. În comunitatea creștină diaconesele ocupă un loc proeminent doar între femei, înaintea fecioarelor și văduvelor. Se împărtașesc înaintea acestora și în enumerări sunt amintite înaintea lor, cu excepția *Testamentului Domnului* unde văduvele sunt amintite imediat după preot⁹. Diaconesele primeau o hirotonire? După mai multe manuscrise și *euhologioane* care redau ritul, diaconesele primeau hirotonia $\chi\epsilon\rho\tau\omicron\nu\iota\alpha$ prin impunerea mâinilor episcopului¹⁰.

Scopul instituirii diaconeselor este același atât în *Didascalie* cât și în *Constituțiile apostolice*, pentru serviciul femeilor: „Cu adevărat, o femeie diacon este necesară pentru multe lucruri. Există case unde nu poți trimite un diacon pentru femei, din cauza păgânilor, dar vei putea trimite o femeie diacon, pentru că ea poate să intre și să le viziteze pe cele care sunt bolnave, să

⁸ 1Tim 5, 3-16; *Les Constitutions Apostoliques*, ed. trad. M. Metzger, SC 320, Cerf, Paris 1985, II, livre VI, 17, 1-4, 346-349; D., Spada – D., Salachas, *Costituzioni dei santi Apostoli per mano di Clemente*, Urbaniana, Roma 2001, VI: 17, 1-4, 145; R. Gryson, *Il ministero*, 33-36; J. Daniélou, *Ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, în *MD* 61 (1960), 78; J. Calot, *La donna e i ministeri della Chiesa*, Citadella Editrice, Assisi, 15-24.

⁹ *Cfr. CA*, M. Metzger VIII, 28, 6.

¹⁰ *Cfr. CA*, M. Metzger, III, livre VIII, 20, 1-2, 221-223. Rugăciunea este citată în întregime în CTI, II diaconato: evoluzione e prospettive, în *CC*, 3663 (2003), 272; *L'Eucologio Barberini gr. 336* ed. S. Parenti, E. Velkovska, ed. Liturgiche, Roma 2000; Goar, J., *EYXOΛOΓION Sive Rituale Graecorum*, Akademischem Druck-U. Verlagsanstalt, Graz 1960, 213-221; M. Arranz, *L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi del secolo XI*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996, 7-9.

le servească cu ceea ce au nevoie”¹¹. Misiunea liturgică a diaconesei poate fi identificată în raport cu botezul femeilor. Conform *Didascaliei*, *Constituțiilor apostolice* și altor documente, atât bărbatul cât și femeia erau botezați complet goi, iar înainte de botez erau unși cu ulei pe tot corpul. În primele secole botezul adulților era o normă. În timpul celebrării botezului diaconesele aveau datoria de a unge femeile cu ulei sfințit pe întreg corpul.

În multe lucruri este necesar ministerul unei femei diacon. Mai ales când femeile coboară în apă, să fie unse cu uleiul ungerii de diaconesă. Dacă nu este prezentă diaconesă sau o femeie, va trebui ca acela care botează s-o ungă pe cea care este botezată, însă nu este bine ca femeile să fie văzute de bărbați. Cel care botează să impună mâinile și să ungă doar capul, așa cum în vechime erau unși regii în Israel. În același fel și tu, episcopule, impunând mâinile, unge capul celor care se botează, bărbați sau femei. De aceea, spunem că este în cel mai înalt grad cerut și necesar ministerul unei femei diacon. De fapt și Domnul și Mântuitorul nostru a fost servit de femei: Maria Magdalena, Maria fiica lui Iacob și mama lui Iosif, mama fiilor lui Zebedei, împreună cu alte femei¹².

Diaconesa care s-a ocupat de instruirea ei trebuia s-o asiste. La intrarea în fântâna baptisteriului, episcopul sau preotul ungea catehumaena cu semnul crucii pe frunte și spunea o rugăciune, apoi diaconesa o introducea în fântâna baptismală. Aici catehumaena se dezbrăca de toate hainele și podoabele sale, iar diaconesa ungea cu ulei sfințit fiecare parte a corpului ei¹³. După ce a primit botezul, neofita era primită de diaconesă care continua instruirea pentru ca sigiliul de neșters al botezului să fie păstrat în curăție și sfințenie. Reiese o funcție importantă a diaconesei: aceea de a instrui, rolul catehetic adică; ea devenea astfel mamă spirituală¹⁴. Pe lângă această îndatorire în celebrarea botezului, care era ocazională, *Constituțiile* încredințează diaconeselor alte îndatoriri regulate: păzirea ușilor, menținerea ordinii între femei și primirea femeilor la adunările liturgice¹⁵. Prezența și ajutorul episcopului la altar era considerată o prerogativă doar pentru diaconii bărbați. Este adevărat, că în decursul secolelor diaconesele au fost îndepărtate de altar și din cauza necurăției imaginare, a ciclului lunar. Cu toate acestea ele puteau lua potirul din tabernacol și distribui sfânta împărtășanie femeilor constrânse să rămână acasă.

Scurta prezentare a constituirii și rolului diaconeselor va fi completată prin găsirea elementelor specifice diaconeselor, în tema propriu-zisă a acestui studiu, care se referă la atestarea existenței diaconeselor prin urmele lăsate în inscripții. Datorită vastei răspândiri a inscripțiilor am împărțit enumerarea și analiza lor pe zone geografice. Astfel cele cincizeci și

¹¹ *Didascalia Apostolorum*, ed. H. R. Connolly, The syriac version translated and accompanied by the Verona latin fragments, Clarendon Press, Oxford 1929, III,12,1-4; *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 2 vol, ed. F.X. Funk, Paderborn 1905, 208. 210; *CA*, M. Metzger, II, livre III, 16, 1-4, 154-159.

¹² *DA* 3, 12, 1 -13, 14 (Funk 208, 8-214, 3; Connolly, 146, 1-148, 20); D. Spada, *CA*, III, 16, 1-4, 89-90.

¹³ H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünerman, Bologna 2001, Ritus Orientalim, vol. 1: Ritualul antic Copt din Egipt, 192-214; Ritualul antic Iacobit din Siria, 267-279; Ritualul lui Sever, Patriarhul Antiohiei, 302-316; Ritualul Maronit, 334-350.

¹⁴ K.K. Fitzgerald, *Women Deacons in the Orthodox Church*, Brookline 1998, 21.

¹⁵ *CA*, M. Metzger, I, livre II, 58, 4-6, 322-323; D. Spada, II: 58, 4-6, 71.

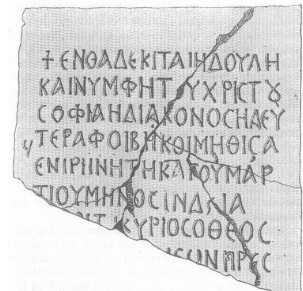
șase de inscripții din partea orientală se împart după cum urmează: opt inscripții din Palestina și împrejurimi, treizeci din Asia mică, cincisprezece din Grecia, una din Moesia inferioară, una din Tracia și una din Siria. Din partea occidentală sunt trei inscripții: una de la Roma, una de la Gaul și una din Doclea, Dalmatia. Un opis al inscripțiilor pe regiuni se găsește la sfârșit.

I. Diaconesele în inscripțiile funerare și votive în Palestina și împrejurimi

Chiar dacă numărul cel mai mare de inscripții provine din Asia mică începem studierea inscripțiilor cu zona Palestinei, fiind leagănul creștinismului și totodată locul de plecare al răspândirii religiei creștine. În Palestina s-au descoperit până acum opt inscripții cu referire la diaconese.

Sofia, Ierusalim-muntele Măslinilor

Prima inscripție referitoare la o femeie diacon a fost descoperită în decembrie 1903, pe muntele Măslinilor și se referă diaconeasa Sofia. Lespedea de marmură pe care a fost scrisă inscripția este ruptă în cinci bucăți. Adunate împreună măsoară 88 cm lățime. Pe partea stângă măsoară 47 cm înălțime, iar pe partea dreaptă 80 cm. În partea de jos lipsește o bucată triunghiulară, de aceea jumătate din literele ultimelor două rânduri nu se pot citi. Lespedea este o piatră calcaroasă foarte dură, marginea de sus este 20 cm, iar marginile laterale de 8 cm. Transcrierea și traducerea primelor șase rânduri care sunt întregi, constituie partea cea mai importantă și nu prezintă dificultăți.

	<p>+ ἐνθάδε κίται ἡ δοῦλη καὶ νύμφη τοῦ Χριστοῦ Σοφία ἡ διάκονος, ἡ δευ- τέρα Φοίβη, κοιμηθῆσα ἐν ἰρήνῃ τῇ κα' τοῦ Μαρ- τίου μηνὸς Ἰνδ (ικτιῶνος) ια' [...]¹⁶ θίτω Κύριος ὁ Θεός [.....]ιστων πρεσ- [.....]¹⁷.</p>	<p>+ Aici zace serva și mireasa lui Cristos, Sofia, diacona, a doua Febe, care a expiat în pace în 21 a lunii lui martie, în timpul celui de-al unsprezecea indict...Dumnezeu Domnul ...</p>
------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Cercetătorii datează inscripția în perioada sec. IV-VI. Caracterizarea făcută Sofiei este remarcabilă. Ea este numită „serva și mireasa lui Cristos”, ceea ce arată modul ei de viață ascetic. Are un oficiu în Biserică, fiind desemnată ca diaconesă (termenul folosit este ἡ διάκονος (diacona), diacon cu articolul feminin în față. Sofia este numită a doua Febe, făcând aluzie la prima femeie numită diaconesă de către apostolul Pavel în scrisoarea către Romani

¹⁶ [] litere sau cuvinte presupuse (șterse , căzute în ruptura pietrei); . . . litere ilizibile sau rânduri presupuse

¹⁷ Cfr. P. Thomsen, *Die lateinischen und griechischen Inschriften der Stadt Jerusalem und ihrer nächsten Umgebung*, J. C. Hinrichs, Leipzig 1922, 94-95 n. 130. Text gr. și trad. it. M. Guarducci, *Epigrafia Greca IV. Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Istituto poligrafico dello Stato, Roma 1978, fig. 132, 445; L. Cré, *Epitaphe de la diaconesse Sophie in RB*, dec. 1904, 262; H. Leclercq, *Diaconesse in DACL IV*, Letouzey et Ané, Paris 1926, fig. 3727, col. 731-733; U. Eisen, *Women*, 158-160; K. Madigan, *Ordnained women*, 90; A. G. Martimort, *Les diaconesses*, 121. 124-125.

16,1, și probabil la misiunea pe care o împlinea în comunitatea din Chenhreea. Actualmente inscripția se păstrează în muzeul bisericii sf. Ana din Ierusalim.

Anonimă, Valea lui Iosafat

A doua inscripție provine din Valea lui Iosafat, însă este foarte distrusă. Este datată cu rezerve ca aparținând sec. V-VII și nu se cunoaște numele diaconesei, deoarece după titlu inscripția este distrusă. Observăm că este folosit neologismul $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\sigma[\sigma\alpha]$ chiar dacă lipsesc ultimele două litere.

... în memoria noului oaspete vecin în același spital, a diaconesei ($\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\sigma[\dots]$)¹⁸.

Maria, Moab-Mahaiy

Inscripția a treia provine din Moab, Mahaiy, de pe Valea Iordanului (astăzi centrul Iordaniei) și poartă numele diaconesei Maria. Datarea probabilă a inscripției este din sec. VI-VII. Inscripția este pe o stea funerară din piatră, de dimensiunile: 55 cm înălțime și 33 cm lățime.

<p>Εἰθάρδε κ(ε)ἰτ(α) Μαρία Οὐάλεντ(ος)¹⁹, δ(ια)κ(όνισσα), ζήσασ- α ἔτ(η) λη, τελ- ευτ(ή)σασ(α) τ(οῦ) ἔτους φλη²⁰.</p>	<p>Aici zace diaconeasa δ(ια)κ(όνισσα) Maria, fiica lui Valente, a trăit 38 de ani, a murit în anul 548.</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Titlul de diaconesă al Mariei este abreviat $\delta\kappa$. Se poate deduce că este femeie diacon doar după nume, Maria. Un aspect important pe care-l revelează inscripția este faptul că diaconeasa Maria a murit când avea treizeci și opt de ani. Aceasta arată că în sec. al VI-lea erau hirotonite încă femei tinere la diaconat. În contrast cu prevederile conciliului din Calcedon (451) care a stabilit vârsta minimă de patruzeci de ani pentru hirotonire, ea a fost hirotonită înainte de împlinirea acestei vârste: „Să nu fie hirotonită diaconesă o femeie ($\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\sigma\ \mu\eta\ \chi\epsilon\iota\rho\tau\omicron\nu\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota\ \gamma\upsilon\nu\alpha\acute{\iota}\kappa\alpha$) înainte de a împlini patruzeci de ani și numai după o atentă examinare. Dacă se întâmplă ca după ce a primit impunerea mâinilor ($\tau\eta\nu\ \chi\epsilon\iota\rho\tau\omicron\nu\acute{\iota}\alpha\nu$) și a exercitat pentru un anumit timp ministerul $\tau\eta\ \lambda\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon\rho\gamma\acute{\iota}\alpha$, să încerce să încheie o căsătorie, disprețuind astfel harul lui Dumnezeu, să fie excomunicată împreună cu cel ce s-a unit cu ea”²¹. Limita de patruzeci de ani pare a fi un termen mediu: este vârsta minimă cerută pentru consacrarea solemnă a fecioarelor și vârsta la care o văduvă fără copii nu mai este interesată de căsătorie. De asemenea, această limită pare a atenua severitatea legislației precedente, în special cea emisă de împăratul Teodosiu în anul 390, care prevedea

¹⁸ P. Thomsen, *Inscripfen der Stadt Jerusalem*, n. 119, 59-60. (Thomsen are în culegerea sa, șase inscripții din Ierusalim și împrejurimi referitoare la diaconese, date din sec. V-VI); H. Leclercq, *Diaconesse în DACL*, col. 733; U. Eisen, *Women*, 160.

¹⁹ () completarea unei abrevieri

²⁰ R. Canova, *Iscrizioni e monumenti protocristiani del paese di Moab*, SSAC 4, Pontificio Istituto di archeologia cristiana, 1954, n. 391, fig. 426, 383; U. Eisen, *Women*, 160-161; K. Madigan, *Ordained women*, 83.

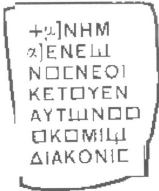
²¹ *Concilium Oecumenicorum Decreta*, Dehoniane, Bologna 1991, can. 15, 94 – 95.

DIACONESELE ANTICE
ÎN LEGISLAȚIA IMPERIALĂ ȘI ÎN INSCRIPȚII

vârsta de șaizeci de ani²². În realitate, era admis accesul femeilor și mai tinere la diaconat, probabil în mod particular al aceluia de rang înalt și bogate; un caz foarte cunoscut este cel al celebrei diaconese Olimpiada²³, de la marea biserică din Constantinopol.

Eneon, Siloam

Un fragment dintr-o inscripție funerară situată deasupra intrării unei camere mortuare din satul Siloam, sudul vechiului Ierusalim, nedatată, o amintește pe diaconesa Eneon. Piatra pe care a fost scrisă inscripția este refolosită în zid. Reconstituirea este dificilă, de aceea este citată în mai multe feluri. Primul care a redat inscripția este J. G. Durand.

	<p style="text-align: center;">+ Μνη 'Ενέωνος Νεοικέτου ἐν αὐτῷ νοσοκομίῳ διακονίς[σης]²⁴.</p>	<p>Mormântul Eneonei, ficia lui Neoiketos, diaconesă în acest spital.</p>
-----------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------

Numele Eneon și Neoiketos nu sunt atestate în zonă. Rolul diaconeselor într-un spital nu este clar. Se poate presupune că împlineau o misiune spirituală pe lângă femeile bolnave sau îngrijeau bolnavii.

Elladis, Iordania - Umm Queis

În regiunea Gadara s-au descoperit patru inscripții laconice. La toate titlul este abreviat διακ, de aceea, nu se știe dacă a fost διάκονος sau διακόμισσα. Prima, pe un sarcofag provenind din Umm Queis o amintește pe Elladis.

+ διακ<ό> ²⁵ νισα Ἑλλαδίς + ²⁶	Diaconesa Elladis.
------------------------------------------------------	--------------------

Nonna, Nea Sion

Provine din partea de vest a râului Iordan, din sudul Palestinei.

... ἡ μ(ακαρία) Νόννα ἡ διά(κονο)ς ²⁷ .	Sfânta Nonna diacona.
-------------------------------------------------------	-----------------------

Anastasia, Deir el Qilt

²² C. Pharr, *The Theodosians Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, Greenwood Press, New York 1969, 444-445. „După învățătura apostolului, nici una nu trebuie transferată într-o comunitate de diaconese (*ad diaconissarum consortium*) până nu a împlinit șaizeci de ani și să aibă copiii aranjați. Așadar, după ce a găsit un tutore pentru fiii săi, dacă vârsta o cere, trebuie să încredințeze bunurile unei persoane potrivite, pentru a fi administrate cu grijă”.

²³ Cf. A. M. Malințrey, *Jean Chrysostome, Lettres a Olympias. Vie Anonyme d'Olympias* SC 13 bis; Ioan Gură de Aur, *Cuvioasa Olimpiada diaconesa, O viață, o prietenie, corespondență*, trad. Ioan Ică, Deisis, Sibiu 1997.

²⁴ Text: J. G.-Durand, *Epigraphie Chrétienne de Jérusalem*, în *RB* 1 (1892)n 10, 560; K. Madigan, *Ordained women*, 72; H. Leclercq, *Diaconesse în DACL*, col. 733; http://www.womenpriests.org/it/traditio/deac_rec.asp

²⁵ < > pentru litere adăugate sau greșeli ale pietrarului

²⁶ M. Piccirillo, *Chiese e Mosaici della Giordana Settentrionale*. Disegni di E. Alliata, C. Calano, M. Villa. SBF.CMi 30, Jerusalem 1981, foto 24, 31; U. Eisen, *Women*, 161.

²⁷ A. Alt, *Die Griechischen Inschriften des Palestina tertia westlich der Araba*, De Gruyter, Berlin 1921, n. 37, 23; U. Eisen, *Women*, 161; K. Madigan, *Ordained women*, 87.

A treia inscripție provine din peștera criptă a mănăstirii sf. Gheorghe Cosevitul, din Deir el Qilt în Wadi Kilt, între Ierusalim și Ierihon. Inscripția diaconesei Anastasia este una dintre ultimele două descoperite în faimosul deșert monastic, dintr-un total de două sute unsprezece. Această arată că mănăstirile găzduiau și femei care călătoreau prin zonă.

+ ἐνθάδε κίτε

Ἀναστασία διὰ(κοιν)ς. . .²⁸

Aici zace diacona Anastasia

Basilis, Deir el Qilt

Cealaltă inscripție descoperită tot în criptă a mănăstirii sf. Gheorghe Cosevitul se referă la diaconeasa Basilis, despre care nu se amintește decât ziua și luna în care a decedat (anul lipsește). Așadar, două diaconese în cripta aceleiași mănăstiri.

Basilis diacona care a decedat în ziua a treia a lui martie în timpul celui de-al cincilea indict²⁹.

II. Inscripții din Asia Mică

În sec. al IV-lea, Asia Mică a fost regiunea cu cele mai mari controverse doctrinare, din care au rezultat multe erezii, dar în același timp a fost și regiunea care a dat pe marii doctori ai Bisericii, care, ridicându-se în apărarea dreptei credințe, prin cuvântări și scrieri au formulat multe dintre adevărurile de bază ale doctrinei creștine. Vasta difuzare a creștinismului în Asia Mică este confirmată și de numeroasele inscripții creștine descoperite mai târziu. Este zona în care se găsește cel mai mare număr de inscripții referitoare la diaconese în următoarele centre: Capadocia, Cilicia, Galatia, Frigia, Licaonia, Lydia, Pont – Bitinia.

II.1. Inscripții Capadocia

Maria, Archelais

În Archelais s-a descoperit o inscripție cu un text lung care arată și activitatea diaconesei. Este dedicată diaconesei Maria, de către un donator necunoscut. Inscripția este pe o stelă din marmură de culoare cenușie; este decorată cu o cruce mare și împrejur cu un model de iederă în formă de arc. Textul este scris dedesubtul brațelor orizontale ale crucii. Este una dintre puținele inscripții care atestă femeile diacon și activitatea lor detaliată. Serviciul ei pare să fi fost important pentru comunitatea din care făcea parte și se poate presupune că inscripția a fost pusă tocmai de cei care au beneficiat de serviciile ei.

Ἐνθάδε κατὰ-

κίτε ἡ τῆς εὐλαβοῦς κέ-
μακαρίας μνήμης διακο-
νος Μαρία ἥτις κατὰ τὸ ῥητὸν
τοῦ ἀποστόλου ἐτεκνοτρό-
φῃσεν, ἐξενόδοχησεν, ἀ-
γίων πόδας ἔνιψε, θλι-
βομένοις τὸ ἄρτον αὐτῆς
διένεμεν. μνήσθητι αὐτῆς(ς)

Κύ(ριε), ὅταν ἔρχῃ ἐν τῇ βασιλίᾳ σου³⁰

Aici zace diacona (διάκονος) de pie și binecuvântată memorie Maria, care, după cuvintele apostolului, a educat copiii, a primit oaspeții, a spălat picioarele sfinților, a dat pâine celor nevoiași. Amintește-ți de ea, Doamne, când vei veni în împărăția ta.

²⁸ Text: A.M. Schneider, Das Kloster der Theotokos zu Choziba im Wadi el Kelt, în *RQ* 39 (1931), n. 197, 297-332; K. Madigan, *Ordained women*, 87.

²⁹ A.M. Schneider, *Das Kloster*, n. 71, 321; K. Madigan, *Ordained women*, 75.

Semnificația textului este importantă. Conține referiri directe la Noul Testament: rândul cinci reia textul din 1Tim 5,10 unde se vorbește despre văduve³¹; rândul șase citează din scrisorile pastorale (1Tim 3,4.12; Tit 1,6; 2,4). Ospitalitatea este menționată aici nu ca o solicitare din partea Bisericii pentru o anumită slujire, ci ca o valoare a credinței. Inscripția conține titlul *διάκονος* Maria.

II.2. Inscripții din Cilicia

În orașul Korykos din Cilicia se găsește un număr mare de inscripții, de aceea S. Hill îl definește astfel: „În orașul Korykos spațiul de locuit este înconjurat de un gard înalt, care este cel mai mare în amploare, în orașul mortului... și numărul cutremurător de inscripții funerare vădește o intuiție unică în viața populației din era timpurie bizantină”³². În această mulțime de inscripții s-au găsit patru care se referă la diaconese. Caracteristica formelor de înmormântare în Korykos era a sarcofagelor din piatră de var, cu inscripții obișnuite pe capac, iar o altă formă era camera mortuară. Inscripțiile sunt amestecate, printre cele creștine multe sunt păgâne sau ebraice. Cele creștine, care sunt majoritare, se disting prin simbolul crucii sau imaginea unei perechi de păuni. În cea mai mare parte inscripțiile sunt laconice și conțin foarte puține date în afară de numele decedatului și titlul oficial.

Atanasia, Korykos

Lista inscripțiilor referitoare la diaconese din această zonă o începem cu inscripția de pe un sarcofag care o atestă pe diaconesa Atanasia. Are o formulă convențională (numele celei decedate, titlul și funcțiile la genitiv). Se presupune că orfana Maria era o fetiță tot creștină, însă nu se știe ce vârstă avea. Din acest text reiese una dintre implicările diaconeselor în viața caritativă a Bisericii.

[A]θανασίας διακόνου + (κα)ὶ Μαρίας θρεπτῆς αὐτῆς ³³ .

Diaconei Atanasia care a adoptat-o pe orfana Maria”.

Caritina, Korykos

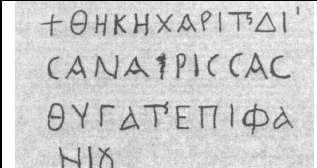
O inscripție mai completă o amintește pe Caritina cu titlul abreviat, poate fi completat fie cu diaconei *διακ – όνου* sau diaconesei – *ουίσσης*). De asemenea, amintește locul său de proveniență, Samaria, și filiația. Nu amintește nimic despre faptul că ar fi fost căsătorită; nu se cunoaște data, dar se presupune a fi din sec. al VI-lea.

³⁰ Text: G. Jacopi, *Esplorazioni e studi in Paflagonia e Cappadocia. Relazione sulla seconda Campagna Esplorativa Agosto – Ottobre 1936*, Istituto d'Archeologia e Storia dell'Arte, Roma 1937, fig. 136-136, 33-36; G.H. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity. Vol. II: A Review of the Greek Inscriptions and Papyrus published in 1977*, North Ryde 1982, n. 109,193-194; U. Eisen, *Women*, 163; K. Madigan, *Ordained women*, 82-83; A. G. Martimort, *Les diaconesses*, 122. 125

³¹ „Dacă are mărturie de fapte bune: dacă a crescut copii, dacă a fost primitoare de străini, dacă a spălat picioarele sfinților, dacă a venit în ajutorul celor strămtorați, dacă s-a ținut stăruitor de orice lucru bun”.

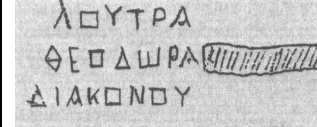
³² S. HILL, *The Early Christian Churches of Cilicia*, University of Newcastle 1984, 412; U. Eisen, *Women*, 162.

³³ *Monumenta Asiae Minoris Antiqua III, Denkmäler aus dem Rauben Kilikien*, ed. J. Keil-A., Wilhelm, Manchester University Press, 1931, n. 212, 133; U. Eisen, *Women*, 163; K. Madigan, *Ordained women*, 73.

	Θήκη Χαριτ(ίνης) δι(άκονου) Σαμάρισσας Θυγατ(ρός) Επιφα- νίου ³⁴ .	+ Diaconei/ diaconesei Caritina din Samaria fiica lui Epifanius.
-----------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------

Teodora, Korykos

O altă inscripție de pe un sarcogaf cu un altar în relief se referă la diaconeasa Teodora. Altarul în relief de pe partea sarcofagului provine probabil din epoca pre-creștină.

	Λουτρά Θεοδώρα[ς] διακόνου ³⁵ .	Teodora diacona, îngrijitoarea altarului.
-----------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------	-------------------------------------------------

Traducerea și interpretarea funcției diaconesei este dificilă. Termenul λουτρά este ambiguu, putea fi folosit uneori cu referire la spălarea baptilmală. În același timp ar putea trimite în cazul de față și la cea care îngrijește, spală altarul. Între numele ei și cuvântul diacona este un lung spațiu șters, mâzgălit și nu se știe ce a fost scris. Este destul de grea interpretarea clară a funcției de diaconă a Teodorei, dacă a fost una liturgică sau de îngrijitor.

Teofila, Korykos

O scurtă inscripție de pe un sarcogaf o amintește pe diaconeasa Teofila. Altceva nu mai este scris, de aceea, nu știm cine a fost și ce a făcut.

+ Θεοφίλας διακόνου ³⁶ .	Diaconesei Teofila
-------------------------------------	--------------------

Timoteia, Korykos

Inscripția diaconesei Timoteia este datată ca aparținând sec. V-VI. Titlul este abreviat διακ, poate fi completat fie prin διακόνου (diaconei) fie prin διακονίσσης (diaconesei). Faptul că este amintită mănăstirea presupune că ar fi putut fi superioara mănăstirii sau conducătoarea oficiilor liturgice în comunitatea proprie.

Σωματοθήκη	Camera mortuară a diaconei
Τιμοθέας διακ(όνου sau - ονίσσης)	Timoteia, din mănăstirea [sfânt ...
Μουῆς ἀ γλ...] ³⁷	

II.3. Inscripții din Galatia

Domna, Bulduk

O inscripție funerară pe o piatră nefinisată, din Bulduk, nedată, o amintește pe diaconeasa Domna.

Domna diacona, fiica prezbiterului Theofilus, a înălțat un mormânt socrului său Miros și soțului Patroclos ³⁸ .

³⁴ MAMA III, n. 758, 209; U. Eisen, *Women*, 164; K. Madigan, *Ordained women*, 76.

³⁵ MAMA III, n. 395, 158, foto 157; K. Madigan, *Ordained women*, 92. K. Madigan, *Ordained women*, 93.

³⁶ MAMA III, n. 418, 161; U. Eisen, *Women*, 164. 189;

³⁷ Text: MAMA III, n. 744, 208; U. Eisen, *Women*, 163; K. Madigan, *Ordained women*, 94; discutată în R. Gryson, *Il ministero*, 174.


³⁸ Text: MAMA VII, *Monuments from Eastern Phrygia*, ed. by W. M. Calder, Manchester University Press, 1956. n. 471, 102; K. Madigan, *Ordained women*, 77.

DIACONESELE ANTICE
ÎN LEGISLAȚIA IMPERIALĂ ȘI ÎN INSCRIPȚII

Domna pune inscripția în cinstea socrului și soțului ei. Este interesant de remarcat că amintește în inscripție mai întâi pe socrul ei și după aceea pe soț, ceea ce nu era o practică obișnuită. Se poate presupune că a scris așa datorită faptului că socrul ei ar fi avut un statut mai important decât soțul. Filiația ei este clericală, tatăl ei fiind prezbiter, care probabil trăia încă în momentul comemorării sau putea să fi decedat și avea mormântul în altă parte. În acest tip de inscripții în care diaconeasa era văduvă la timpul comemorării, regula că numai fecioarele și văduvele să fie hirotonite diaconese, presupune hirotonirea acestora între moartea soțului și comemorarea funerară³⁹.

Nonna, Galatia

Din aceeași zonă o inscripție dreptunghiulară pe înălțime, încadrată într-un panou, amintește de fiul unei diaconese, prezbiterul Alexandros care a dedicat un epitaf mamei sale, diaconeasa Nonna.

	<p>Ἀλέξανδρ- ος πρε(σ)β(ύτερος) τῆ γλυκυτάτ- ῃ αὐτοῦ μη- τρὶ Νόννῃ διακον[] ἀνέσ τησ[ε]ν μνήμ- ης χάριν⁴⁰.</p>	<p>Prezbiterul Alexandros a pus aceasta preadulcei sale mame, diaconeasa Nonna, ca plăcută amintire.</p>
-----------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Și aici titlul este abreviat διακον. Probabil era văduvă, deoarece nu se amintește nimic despre soțul ei. O caracteristică a inscripției este pomenirea familiei, mai exact a fiului care era prezbiter care pune epitaful în cinstea mamei sale, care era diaconesă. Așadar, se poate spune că aparținea unei familii clericale.

Filogonis, Ancara

O altă inscripție din Galatia aproape de Ancara, probabil din sec. al VI-lea, conține șase rânduri deasupra și unsprezece dedesubt, separate la mijloc de o cruce și două păsări, într-un desen destul de îngrijit. Sunt însă multe greșeli de scriere și lipsesc multe litere. A fost restaurată de către Jerphanion. Aici este descrisă o familie ecleziastică: tatăl și fiul erau prezbiteri, fiica Filogonis fiind diaconesă (ἡ διακονος). Numai mama se pare că nu avea niciun oficiu ecleziastic.

<p>Ἐνθάδῃ κ[α] τακιτῆ ὁ Τ[ι]μ[ε]ῖος (Γ)ερά[ρ]ος Εὐλαβέ(σ)τα τος πρ(ε)σβύτε ρ(ος) Ἰουλιάνος ὄνπερ ἀνέστη σεν ἢ ἰδίᾳ γυ</p>	<p>Aici zace onoratul (Timeios?) și cuviosul (Geraros?), cel mai pios prezbiter Iulianos, al cărui mormânt l-a ridicat soția lui Augusta și prezbiterul Hipatis și diacona ἡ διακονος Filogonis</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

³⁹ cfr. 1Tim 5, 3-16; CA, M. Metzger, II, livre VI, 17, 1-4, 346-349 R. Gryson, *Il ministero*, 33-36; J. Daniélou, *Ministère des femmes*, 78; J. Calot, *La donna e i ministeri*, 15-24.

⁴⁰ Cfr. J.G.C. Anderson, *Exploration in Galatea Cis Halym*, în *JHS* 19 (1899) n. 155, 52-134; U. Eisen, *Women*, 169, nota 79, 191; K. Madigan, *Ordained women*, 86.

⁴¹ G. Jerphanion, *Inscriptions grecques de la région d'Alishar*, în *MLA* 19 (1935), n. 25, 94-95; K. Madigan, *Ordained women*, 88, text gr. nota 133, 104; A.G., Martimort, *Les diaconesses*, 143.

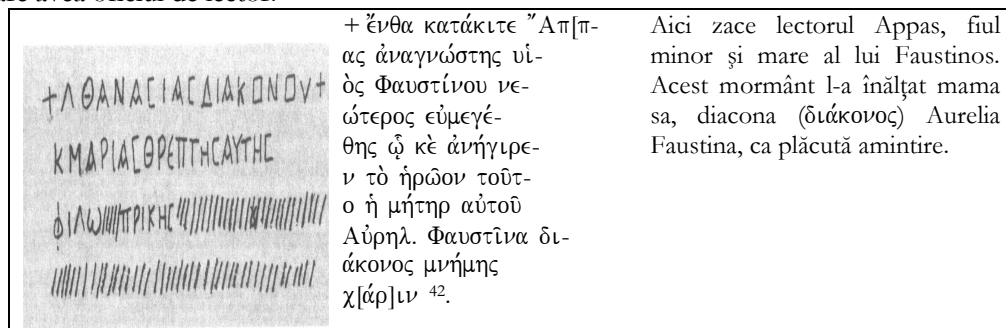
νὴ Ἀγούστα
 κὲ ὁ πρε(σ)βύτε
 ρος Ὑπάτις κὲ
 ἡ διάκονος
 Φιλόγονις ἀ
 νέστησαν
 τῷ ἰδιῷ πά
 τρι μνήμης
 χάριν ⁴¹.

I-au înălțat tatălui lor,
 ca plăcută amintire.

II.4. Inscripții din Frigia

Aurelia Faustina, Laodicea Combusta

O inscripție comemorativă din sec. al IV-lea din Laodicea Combusta, estul Frigiei, amintește de diaconeasa Aurelia Faustina din Laodicea, care a pus un epitaf fiului ei Appas, care avea oficiul de lector.



Aceasta este una din multele inscripții în care diaconeasa este comemoratorul, în acest caz pentru fiul ei. Înțelesul este greoi „fiul minor și mare” ar putea însemna că avea alți frați mai mari, dar el era considerat mai mare din cauza oficiului său; sau, era încă minor și citea deja lecturile ca unul care deja trecuse de majorat. A. Martimort o enumeră pe Aurelia Faustina între diaconesele aparținătoare familiilor clericale în relație cu fiul ei, lectorul Appas.

Elafia, Laodicea Combusta

O altă inscripție se referă la diaconeasa Elafia care făcea parte din comunitatea schismatică a encratitilor⁴³, găsită la Laodicea Combusta-Nevinneh, din sec. al IV-lea. Inscripția a fost pusă pe un mormânt, pe două plăci una lângă alta, cu o cruce grecească deasupra textului scris la ambele plăci. Este spartă pe partea dreaptă și dedesubt. Înălțimea este de 24 cm pe partea stângă și 47 cm pe partea dreaptă, iar lățimea de 102 cm.

⁴² MAMA I, n. 194, 104; U. Eisen, *Women*, 168-169; K. Madigan, *Ordained women*, 73-74.

⁴³ *Encratiti*, din grecescul *egkrateia* abstenență, continență, o sectă gnostică apărută în Orient în sec. al II-lea, ca o continuare a idealului ascetic predicat de Marcion, s-a răspândit în Gallia și Spania în sec. al IV-lea. Se abțineau de la vin și carne, și considerau un rău căsătoria și unirea conjugale.

DIACONESELE ANTICE
ÎN LEGISLAȚIA IMPERIALĂ ȘI ÎN INSCRIPȚII

A. Placa din stânga		B. Placa din dreapta	
Αὐρ. Ἀντώνιος	Aurelius	Ἐλαφία διακόνισ	Elafia, diaconasă a
Μίρου ἅμα τῆ ἐ-	Antonius, fiul	σα τῆς Ἐγκρατῶν	encratitilor, a pus
αυτοῦ θία Ἐλα-	lui Mirus,	θρισκίας ἀνέστη-	(această inscripție) în
[φ]ίη διακονίση	împreună cu	σα τῷ πρβ. Πέτρῳ	memoria prezbiterului
[τῆς τῶν Ἐγκρατῶν	mătușa sa	ἅμα τῷ ἀδελφῷ	Petru, împreună cu
[θρισκίας] Μεν-	Elafia,	αὐτῷ Πολιχρονί-	fratele ei Policronius.
[νάα? κτλ].	diaconasă a	ῶ μνήμης χάριτι ⁴⁴ .	
	comunității		
	encratitilor...		

Existența encratitilor în Asia mică este atestată în literatura⁴⁵ sec. al IV-lea. În scrisoarea 188⁴⁶ (375) a lui Vasile cel Mare către Anfilochiu de Iconia, este semnalată problema acestei erezii și sunt date sfaturi pentru combaterea ei. Nevinne era un important centru al encratitilor din Asia Mică. Această inscripție atestă existența diaconeselor în schisma encratitilor. În placa A, în ciuda negării căsătoriei de către această sectă și implicit a relațiilor de familie, se vede colaborarea dintre diaconesa Elafia și nepotul ei, iar din placa B, reiese colaborarea cu fratele ei la punerea acestui epitaf în cinstea unui prezbiter. Din ceea ce a rămas din inscripția din partea stângă nu știm dacă este vorba despre o inscripție funerară sau de alt tip.

Magna, Laodicea Combusta

Diaconesa Magna este amintită pe un monument din piatră de var, din estul Frigiei. Conține două texte.

Aurelia Nestoriana cu fiul meu Domnus ridic acest epitaf dulcelui meu soț Euethios ca amintire. Magna cea mai pioasă diaconă. De asemenea, însemn moartea mea. Înghițit împreună cu Paulos și Chrisantos, am lăsat în urmă sfârșitul vieții ⁴⁷ .

Legătura dintre propozițiile acestei inscripții este dificilă. Prima propoziție este clară: o văduvă și fiul ei pun un epitaf pentru soțul/tatăl lor. Înțelesul primei părți din propoziția a treia este neclar. Expresia „înghițit” s-ar putea referi la moarte, dar nu este sigur. Vorbitorul însă în această propoziție finală se exprimă la genul masculin, deci nu poate fi Magna. Relația ei cu Paulos și Chrisantos, dar și cu ceilalți rămâne inexplicabilă. Este posibil ca Magna să nu fie îngropată aici, dar a fost reprezentanta Bisericii la îngropare.

Masa, Laodicea Combusta

O altă inscripție din același loc o amintește pe diaconesa Masa împreună cu frații ei. Inscripția provine din Laodicea Combusta și a fost realizată pe o piatră albăstruie, descoperită după ce a fost refolosită ulterior la pragul unei case. Partea de sus care conținea o cruce latină a fost distrusă, se mai observă doar o bucată din partea de jos a crucii.

⁴⁴ MAMA VII, n. 69, 12-13; U. Eisen, *Women*, 170-172; K. Madigan, *Ordained women*, 78; amintită de R. Gryson, *Il ministero*, 173.

⁴⁵ Cf. U. Bianchi, *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio internazionale*, ed Ateneo, Roma 1985, 54-60.

⁴⁶ Saint Basile, *Lettres*, II, Les Belles Lettres, Paris 1961, 123-125.

⁴⁷ MAMA VII, n. 75, 14; K. Madigan, *Ordained women*, 82.

+ Φροντίνος Πρε(σ)β. κὲ Μά- σα διακ. Αὐρ. Μαμας υἱοὶ Ῥόδωνος πρ- έ(σ)β. ἀνεστή- σαμεν τὸν τίτλον τοῦ- τον ἑαυτοῦς ζῶντες κὲ φρονοῦντε- ς μνήμης χάριν + ⁴⁸ .	+ Frontinos prezbiter, Masa diaconesă și Aurelius Mamas, fiii prezbiterului Rodonos, am pus această inscripție nouă însine celor vii și conștienți, ca plăcută amintire +.
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Masa era un nume comun în Asia Mică pentru perioada respectivă. Diaconesa Masa, fiica prezbiterului Rodonos avea doi frați, dintre care unul era și el prezbiter; acești trei frați au ridicat împreună piatra funerară în amintirea lor, cât erau încă în viață.

Paula, Laodicea Combusta

Din Laodicea Combusta-Serai se păstrează o frumoasă inscripție compusă de diaconesa Paula. Placa de piatră are înălțimea de 47 cm, lățimea 74 cm.

Παῦλα διάκονος πανμάκα- ρος Χριστοῦ + τύμβον Ἑλλα- δίου κασιγνήτου φιλοιο- διμάτου ἔκτοθι πάτρης ἀρηρότα λαΐνεεσσι φύλακα σώματος ἄ[χ]ρι σάλ- πιγῆ ἠχῆσσα + ἐκπάγλως ἐ- γίρουσα βροτοῦς θεσμοῖ- σι Θεοῦ ⁴⁹ .	Paula, cea mai fericită între toate diaconesele lui Cristos +. A construit în afara patriei, mormântul înconjurat cu pietre al iubitului său frate Heladius, ca păstrare a corpului până la trâmbița + înspăimântător sunată pentru ca morții să se trezească la porunca lui Dumnezeu.
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Inscripția pare a fi fost alcătuită într-un mod original față de alte inscripții din regiune, în ceea ce privește forma (hexagonală), dar și formularea. Paula a ridicat piatra funerară în cinstea fratelui ei. Conținutul arată educația nobilă pe care o avea și este o dovadă a pregătirii teologice a acestei diaconese. Ea nu numai că a compus textul inscripției, ci chiar s-a reflectat pe ea însăși în el. Libertatea formei este înfrumusețată cu o referință clară la Noul Testament (1Cor 15,52), referitoare la înviere și judecată.

Eistrateghis, Goslu-Axylos

Laodicea Goslu este o regiune bogată în inscripții. De aici se păstrează o inscripție pe piatră, care s-a refolosit la construcția zidului moscheii din Goslu, Axylos în afara Frigiei. Textul este înconjurat de un arc cu desene și în interiorul arcului este o cruce ornamentală A și Ω.

+ Εἰστρατηγῆς δι-	Eistrateghis diaconesa(διακό[νισσα])
-------------------	--------------------------------------

⁴⁸ MAMA I, n. 178, 96; U. Eisen, *Women*, 170; K. Madigan, *Ordained women*, 84.

⁴⁹ Cf. MAMA I, n. 226, 120; K. Madigan, *Ordained women*, 87; U. Eisen, *Women*, 169-170; R. Gryson, *Il ministero*, 173.

⁵⁰ MAMA I, n. 324; 171; U. Eisen, *Women*, 168; amintită de R. Gryson, *Il ministero*, 173.

DIACONESELE ANTICE
ÎN LEGISLAȚIA IMPERIALĂ ȘI ÎN INSCRIPȚII

ακό(νισσα) σὺν τῷ υεῖ ῶ μου Πανκρατί- ου ἀνεστήσαμεν τῷ ἀνδρί μου Μεν- νέου] κέ τῆ ἀνδραδέλ- φη μου ᾿Αλεξανδρί- η κ(ε) τῷ υεῖῶ μου Δό- μου μνήμης χάριν ⁵⁰ .	cu fiul meu Pancratiu am pus aceasta, ca amintire plăcută, soțului meu Menneas, cumnatei mele Alexandria și fiului meu Domnos.
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Inscripția o atestă pe diaconeasa Eistrateghis care împreună cu fiul său Pancratius a dedicat un monument funerar din piatră soțului ei Menneas, cumnatei sale Alexandria și fiului ei Domnos. Titlul este abreviat *διακο*, de aceea nu se știe dacă termenul folosit a fost *διάκονος* sau *διακόνισσα*. Diaconeasa era văduvă, deoarece pune epitaful în cinstea soțului decedat, a cumnatei sale și a unui fiu al ei. În acest caz diaconeasa este amintită cu familia, soțul și un copil decedat, iar ea pune inscripția cu fiul rămas în viață.

Matrona, Axylos

Din același loc se păstrează o altă inscripție pe o lespede de piatră albă sau din marmură, folosită a doua oară tot în zidul moscheii, care o atestă pe diaconeasa Matrona din Axylos. Diaconul Eugenis din Frigia dedică placa împreună cu fiul său Menneus, soției sale Tecla, mamei sale diaconeasa Matrona, surorii Leontiana și fiilor lui. Aici *διακόνισσα* Matrona este mama unui diacon. Se pare că ea era văduvă deoarece soțul ei nu este amintit.

+ Εὐγένις διάρκων σὺ ν τῷ υῖῶ μου Μεινέου ἀνεστήσαμεν τῆ σὺν βίῳ μου Θεέκλης κέ τ ῆ μητρὶ μου Ματρῶνῃ διακόνισση κέ τῆ ἄ δελφῆ μου Λεοντι- αιῆ κέ τοὺς τέκνους μου Ματρῶνῃ κέ ᾿Επι κ τήτῃ μνήμης χάριν ⁵¹ .	Diaconul Eugenis cu fiul meu Menneus am pus (această inscripție) soției mele Tecla, mamei mele, diaconeasa Matrona, surorii mele Leontiana și fiilor mei Matrona și Epictet, ca plăcută amintire.
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Nune, Axylos

Din același loc o altă inscripție purtând numele diaconesei Nune datată ca provenind din sec. V-VI a fost copiată de William M. Calder în Karadilli, Axilos, în anul 1911 și inclusă într-o notă despre alte inscripții.

Pentru un vot și salvarea presbiterului Kastor care a ridicat monumentul lui Cyrikos și al diaconesei Nune, fiica lui Kastor și lui Demetrius Bousios ⁵² .

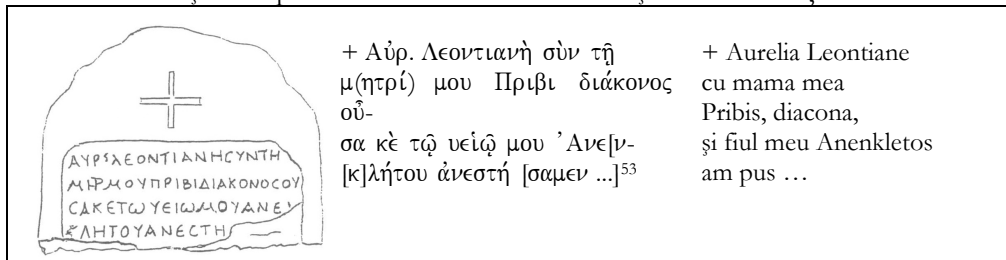
Aceasta nu este o placă funerară, ci una votivă, care probabil a fost la început într-o biserică sau clădire publică. Inscripția a fost pusă ca împlinire a votului făcut de trei oameni într-un loc sfânt: un prezbiter și fiica lui, diaconesă, și al treilea Demetrius Boussios a cărei relație cu ceilalți doi este necunoscută. Acesta este un alt exemplu de persoane care aveau slujiri bisericești din aceeași familie, fiind din două generații.

⁵¹ MAMA I, n. 383, 199; U. Eisen, *Women*, text în nota 78, 193.

⁵² Text: MAMA I, n. 323b, 170; K. Madigan, *Ordained women*, 89; U. Eisen, *Women*, nota 77, 191; R. Gryson, *Il ministero*, 173.

Pribis, Axylos

O altă inscripție din Axylos este a diaconesei Pribis, amintită împreună cu fiica ei Aurelia Leontiane și cu nepotul Anenkletos. Nu se amintește nimic de soțul ei.



În acest epitaf sunt amintite trei generații. Principalul dedicatar al inscripției este fiica diaconesei Aurelia Leontiane alături de mama sa Pribis diaconesă și fiul său. Se poate presupune că Pribi era văduvă, deoarece soțul ei nu este amintit în text. Inscripția este ruptă și lipsesc rânduri în partea de jos. Nu se știe cui a fost dedicat acest epitaf, poate ei înșiși, sau soțului diaconesei sau altor persoane. U. Eisen are o altă traducere⁵⁴: *Diacona Aurelia Leontiane a pus aceasta, împreună cu mama sa Pribis și cu fiul său Anenkletos*. Așadar, din această traducere reiese că diacona este Aurelia Leontiane, nu mama ei Pribis.

Celsa, Tyriaion

O inscripție funerară provenind din Tyriaion, cca. 140 km nord de Pisidia Antiohiei, în estul Frigiei, o amintește pe diaconesa Celsa care fusese căsătorită precum și o parte din familia ei.

Diaconesa [Ce]lsa soțului Septimius Pomponius Mnesiteus și tatălui ei Septimius Pomponius Mnesiteus și Septimius Trofimus și... pentru ea însăși în timpul vieții, ca amintire⁵⁵.

Primele două litere ale numelui diaconesei lipsesc, de aceea, numele Celsa este o reconstituire. Mormântul este ridicat pentru soțul ei și alte două persoane, în timp ce ea era încă în viață. În această inscripție avem doi bărbați cu același nume, primul este soțul diaconesei, iar al doilea este tatăl ei. Se poate presupune că soțul ei ar fi fost adoptat de către tatăl ei și astfel a luat numele lui, un lucru obișnuit pentru adopții în antichitate. Al treilea nume de bărbat s-ar putea să fie al socrului ei. Numele bărbaților sunt romane, comune, cu excepția lui Mnesiteus, care ar putea fi în loc de nume propriu un epitet: „unul care-și amintește de Dumnezeu”. Relația ei cu Septimius Trofimus este necunoscută. Numele Trofimus este parțial reconstituit. Sunt o serie de litere neclare și spații după numele lui; acolo a fost probabil încă un nume pe inscripție care s-a pierdut. Femeia a fost văduvă în momentul ridicării mormântului. Dacă ea a fost diaconesă în timpul căsătoriei este un fapt necunoscut.

Mesalina, Tyriaion

⁵³ MAMA I, 172, n. 326; K. Madigan, *Ordained women*, 89.

⁵⁴ U. Eisen, *Women*, nota 77, 191 – textul grecesc și traducerea.

⁵⁵ MAMA VII, n. 120, 23; K. Madigan, *Ordained women*, 75; A.G. Martimort, *Les diaconesses*, 144.

O altă inscripție descoperită în localitatea Sengen, din aceeași zonă, are distrusă aproape jumătate din partea dreaptă de sus până jos, totuși este importantă pentru că a rămas întreg numele și titlul diaconesei Mesalina.

Aici a fost înmormântată cea care avea o inimă inspirată, care se numea Nexi, care trăise în mod demn, care a ținut cu mâinile marele cuvânt, Diotrephes, care a fost preot, care a ridicat un monument cu sora sa, diaconeasa (διακονίσση) Mesalina și fiii legitimi ⁵⁶.

Observăm că Mesalina este numită *diakonissa* și este sora preotului; împreună au pus inscripția lui Nexi despre care nu știm cine este. La fel nu se cunoaște identitatea copiilor, nu este clară, nerezultând că sunt ai preotului sau ai diaconesei.

Dipha, Kuyucak

Epitaful diaconei Dipha se găsește pe marginea de sus a unei lespezi de marmură albă, sub care este o suprafață retrasă a unui unghi formând astfel o formă trapezoidală. Provine din satul Kuyucak între Dorylaeum și Nacolea la aproximativ 450 km nord de Iconium în estul Frigiei. Inscripția este datată din sec. IV-VI. Din traducerea inscripției se vede că aceasta nu este o inscripție funerară, ci mai degrabă o dedicație a unui monument, probabil originar dintr-o biserică.

[Pentru un vo]t și salvarea diaconei Dipha ⁵⁷.

Severa, Hadrianapolis

În Hadrianapolis, estul Frigiei, a fost găsită o inscripție în orașul Urus, la 60 km sud-est de Pisidia Antiohiei, din care a rămas doar acest fragment :

... diaconesei Sev[era], mama... ⁵⁸.

Este o inscripție fragmentară, cu șapte litere pe al doilea rând care nu pot fi reconstituite. Numai primele trei litere ale numelui există. Severa a fost o diaconesă, acest cuvânt este perfect clar. Nimic mai mult însă nu poate fi cunoscut despre ea, cu excepția faptului că a fost mamă a cel puțin un copil. De aceea, ea era fie căsătorită, fie văduvă.

II.5. Inscripții din Licaonia

Basilissa, Iconiu-Zazadin Han

Din regiunea Licaoniei și acesta un loc bogat în inscripții, provine inscripția diaconesei Basilissa, găsită la Iconiu-Zazadin Han:

Κοίντος Ἡρακλίου πρωτοκωμήτης σὺν τῇ συμβίῳ Ματρῶνῃ καὶ τέκνων Ἀνικήτῳ καὶ Κατίλλῃ οἱ τέσσα- ρις ἐνθάδε κείμεν τεύμ- βῳ ἢ δ'ἄλοχος Ἀνικήτου Βασίλισσα δειάκο- νος κτίσει τεύμβον ἀ- ρεστον σὺν παιδὶ	Quintus, fiul lui Heraclius, primul bărbat din țară, cu soția lui Matrōna și cu fiii săi Anicetos și Catilla, toți patru zac aici în mormânt. Soția lui Anicetos, diacona (δειάκομος) Basilissa, a ridicat frumosul mormânt împreună cu unicul ei fiu
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

⁵⁶ MAMA VII, n. 585, 122; A.G. Martimort, *Les diaconesses*, 23-125.

⁵⁷ MAMA V, *Monuments from Dorylaem and Nacolea*, ed. by C. W. Cox – A. Cameron, Manchester University Press, 1937, n. 191, 89; K. Madigan, *Ordained women*, 76.

⁵⁸ MAMA VII, n. 186, 37; K. Madigan, *Ordained women*, 90.

μούνου Νεμετω-
ρίω νηπίω ὄντι.⁵⁹

Numitorios,
care este încă un copil minor.

Inscripția provine dintr-o provincie centrală a Asiei Mici, care împreună cu Frigia și Galatia conțin un bogat material epigrafic. Diaconeasa Basilissa a dedicat această inscripție soțului ei Anicetos, decedat, și familiei lui. Pare a fi o diaconesă destul de tânără, deoarece avea un copil minor; din această cauză se poate presupune că Basilissa a fost hirotonită diaconesă înainte de moartea soțului. Ipoteză mai greu de explicat având în vedere condițiile constante: feciorie sau văduvie, dar nu imposibilă.

Goulasis, Lистра-Çeşme

O altă inscripție din aceeași regiune, Licaonia, provine din Listra-Çeşme și constă dintr-un epitaf dedicat diaconesei Goulasis de către frații ei. Dimensiunile inscripției sunt: înălțime 87cm, lățime 1,14 cm. Partea de deasupra este decorată cu un model de viță de vie și o cruce grecească încercuită de patru frunze. În partea superioară pe colț în afară, este desenat un pătrat și un triunghi în el. Dedesubtul inscripției, împrejur, sunt două ghirlande și între ele o cruce latină care pe brațele orizontale au câte o pasăre, față în față. Numele Vaca și Goulasis nu sunt cunoscute în alte părți din Asia mică. Avem din nou o relație de familie, când fratele și sora unei diaconese pun o inscripție comemorativă în cinstea dulcii lor surori și diaconese Goulasis.

Αὐρή. Λούκιος κὲ Αὐρή.
Οὐάκα Γουλασι διακο-
νίσση ἀδελφῆ γλυ-
κυτάτη μνήμης –
χάριν.⁶⁰

Aurelius Loukios și Aurelia Vaca
dulcei lor surori,
diaconeasa (διακονίσση) Goulasis,
ca plăcută amintire.

anonimă, Iconiu

Inscripție fără numele diaconesei, anonimă, pusă de Simplicius din Iconiu. Textul reconstituit este de cel puțin trei rânduri. Lipsește partea de început și probabil lipsesc mai multe rânduri de la sfârșit, de aceea traducerea este cu multe lipsuri.

... [dacă doriți să știți] cine se odihnește aici în pace, după ce a trăit o viață distinsă pe căi strălucitoare, cine a trăit mult timp [sau a trăit din plin] neschimbător în judecată, sub picătura harului divin, respectând în întregime obiceiurile, după care a obținut onoarea diaconatului, având o reputație strălucitoare. Simplicius este numele [celui care a așezat-o aici], cu sora [lui] și copiii iubiți în multe feluri. Ne bucurăm pe veci...⁶¹

Multe din propozițiile traduse sunt doar presupuse, cum de altfel și legătura diaconesei anonime cu Simplicius și restul familiei lui. Nu este specificat dacă erau rudeni sau doar prieteni și frați întru credință, dar se poate presupune că ea a fost mama sau soția lui. Ceea ce este clar este statutul diaconatului femeii.

II.6. Inscripții din Lidia

Epifaneia, Daldis

⁵⁹ MAMA, VIII, *Monuments from Lycaonia, the Pisidio-Phrygian Borderland, Aphrodisias*, ed. by W.M. Calder – J.M.Cormack, Manchester 1962, n. 318, 56; U. Eisen, *Women*, 167; A.G. Martimort, 123, K. Madigan, *Ordained women*, 74-75.

⁶⁰ MAMA, VIII, n. 64, 12-13; U. Eisen, *Women*, 170, nota 88, 192; K. Madigan, *Ordained women*, 81.

⁶¹ MAMA, VIII, n. 321, 56-57; K. Madigan, *Ordained women*, 95-96.

DIACONESELE ANTICE
ÎN LEGISLAȚIA IMPERIALĂ ȘI ÎN INSCRIPȚII

O inscripție de pe o placă de marmură, spartă pe ambele părți, din Daldis în Lydia, Asia Mică, provenind probabil din sec. al IV-lea o amintește pe diaconeasa Epifaneia.

[+ Ε]ὺνῆ Ἀστερίου τοῦ	Votul preanonorativului
[εὐλα]βεστάτου διακόν	diacon al lui Cristos Asterios,
[ου .. κ]ἔ τῆς μητρὸς αὐτο	a mamei sale,
[υ Ἐπιφ]ανείας διακονέσης	diaconeasa lui Cristos Epifaneia,
[.. κέ το]ῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἀστε	a fiului său Asterios și
[ρίου κ]ἔ παν[τὸς] τοῦ οἴκ	din partea tuturor celor din casa lui.
[ου αὐ]τοῦ. Ἐτελιώφη [..] ⁶²	Împlinească ...

Din nou întâlnim trei generații de familie: mama, fiul și nepotul, care au pus împreună această placă, probabil într-un loc public sau într-o parte a bisericii. Mama și fiul sunt amândoi în slujirea Bisericii ca diaconi. Amândoi au făcut votul de a pune o placă cu un anumit scop. Din cauza fracturii plăcii nu se cunoaște motivul pentru care au dorit să pună această inscripție și nici data. Numele diaconesei a fost reconstituit după primele patru litere care erau în text; în schimb titlul de diaconesă este întreg.

Epifania, Filadelfia

În zona dintre Filadelfia și Magnezia în Lydia, s-a descoperit o inscripție cu numele diaconesei Epifania, care conține foarte multe greșeli de scriere. Numele celui care a făcut votul și a pus inscripția nu este întreg, sunt doar primele cinci litere; pare a fi Marcellus sau Marcella. Data poate fi 507, 518 sau 591. Relația Epifaniei diaconesa cu Marcellus sau Marcella este necunoscută. Nu este clar nici cine este implicat în „toți” despre care se spune că ajută.

Ἐπέ μνήμης κ[ε]	În memoria și
ἀναπαύσεως [τ]	pentru odihna în pace
ἧς μακαριότατη[ς]	a celei mai binecuvântate
Ἐπιφάνιας διακο	diaconese Epifania.
νίσσης ἐγένετο	Această lucrare
τὸ ἔργον τοῦτο	a fost făcută
συνυπουργήσαν	cu ajutorul
τῶν πάντων	multora,
ἱενδικτιῶνος α ἔτους φη	în primul indict al anului 518,
ὑπὲρ εὐχῆς μαρκέ ⁶³	prin votul lui Marcell[us/a].

Lampadia, Smirna

O altă inscripție de pe o lespede de marmură a fost găsită într-o grădină, dintr-un sat aproape de Smyrna, refolosită ca treaptă la scara unei case.

Fecioarei Lampadia, fiica lui Pactolios, diaconei. Bună. Salutare – ție de asemenea⁶⁴.

Lampadia este o diaconesă fecioară. În prima parte a inscripției sunt patru cuvinte toate la cazul genitiv. Relația dintre cuvinte este ambiguă. În mod normal structura gramaticală denumind o femeie cu nume de bărbat urmat de un genitiv vrea să însemne că ea este soția lui Pactolius, dar este evident că nu este cazul aici atâta timp cât ea este numită

⁶² H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Asie Mineure* I, Leroux Paris 1968, n. 341, 124; U. Eisen, *Women*, nota 80, 191-192; K. Madigan, *Ordained women*, 80.

⁶³ *Bulletin de correspondance hellénique* VII (1883) 502; K. Madigan, *Ordained women*, 80, redă text gr. nota 111, 103.

⁶⁴ H. Grégoire, *Recueil* I, 67; K. Madigan, *Ordained women*, 82.

„fecioară”. Este posibil ca Lampadia să nu fie diaconesă, ci în cazul acesta să fie tatăl său, Pactolius. Plasarea titlului după filiație nu este cunoscut. Partea a doua a inscripției este tipic satirică, cu remarci frecvent întâlnite pe pietrele de mormânt, care înseamnă: pentru tine, trecătorule, care vei fi într-o zi în aceeași situație.

II.7. Inscripții din Pontus Bitinia

Aeria, Amisos

O inscripție pe o piatră, cu o cruce în mijloc, descoperită în 1885 într-un cartier armenesc dintr-un sat aproape de Amisos o amintește pe diaconesa Aeria.

Aici odihnește serva lui Cristos de pie memorie, Aeria, care a fost diaconă a celui Preasfânt, prietena tuturor. Ea a venit să se odihnească în al zecelea indict al lunii ianuarie, având treizeci de ani, în anul 594. Dumnezeu să-i vină în ajutor⁶⁵.

Aeria a fost o diaconesă despre care se spun lucruri tradiționale, foarte obișnuite, dar și foarte frumoase. Se precizează că a fost „prietena tuturor”; aceasta este o expresie comună în sec. V-VI.

Basilike, regiunea Neoclaudiopolis

Într-un epitaf descoperit în regiunea Neoclaudiopolis din Pontus pe o lespede de marmură introdusă într-un perete al bisericii, este amintită diaconesa Basilike. Partea de sus a inscripției a fost ruptă. Desenul și descrierea arată că partea de jos a pietrei conține două nișe arcuite pentru uleiul lămpilor sau ofrande, numite *loculi*. Din titlul *diakonissa* au rămas numai ultimele patru litere – *issa*. Există posibilitatea ca aceste litere să fie și sfârșitul primei părți a numelui ei, nu a titlului.

[Deacon]issa Basilike odihnește aici ⁶⁶.

Eugenia, Topallar

O inscripție din Topallar, lângă Nicomidia în Bitinia, o amintește pe diaconesa Eugenia. Sarcofagul a fost descoperit într-o biserică din Kirazli lângă satul Kabaoglu și a fost adus în localitate, unde a fost folosit pentru colectarea apei de la casă. Dimensiunile rămase sunt: înălțime 41 cm, lungime 3 m, adâncime 75 cm.

Περὶ μνήμης Εὐγενίας διακόνου ἀνενεωσάμεθα + [τ]ὴν καταλιφθῆσαν ἡμῖν πέλον οἱ πτωχοὶ Γηραγάθεως + ⁶⁷	În amintirea diaconei Eugenia, noi, săracii din Geragathis reînnoim sicriul și-l decorăm.
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------

Este greu de stabilit cine au fost acești săraci din Geragathis care au făcut restaurarea. Se poate presupune faptul că exista o instituție care se ocupa de săracii din zonă, care să fi fost condusă de diaconesa Eugenia și astfel putea să fi fost cunoscută de foarte mulți.

⁶⁵ J.G., Anderson-F., Cumont-H., Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques et latines du Pont et de l'Arménie*, SP III.1, H. Lamertin, Brussels 1910, 22; K. Madigan, *Ordained women*, 68.

⁶⁶ J.G., Anderson, *Recueil*, n. 44, 57; K. Madigan, *Ordained women*, 74; este amintită de A.G. Martimort, *Les deaconesses*, 144.

⁶⁷ Cfr. *Tituli Asiae Minoris IV, Tituli Bithyniae linguis Graeca et Latina conscripti. I. Paeninsula Bithynica praeter Chalchedonem. Nicomidia et ager Nicomedensis cum septentrionali meridianoque litore sinus Astaceni et cum lacu Sumonensi*, ed. by ed. F. K. Dörner, Viena 1978, 1, 355; U. Eisen, *Women*, 172-173; K. Madigan, *Ordained Women*, 80-81.

III. Inscripții din Grecia și Macedonia

III.1. Inscripții din Grecia

Agaliasis, Cyclades

O inscripție din Cyclades, Insula Melos, face referire la diaconeasa Agaliasis. Textul este scris cu roșu pe un fond alb, înăuntrul unei deschizături pe perețele unei grote. Rândurile sunt separate între ele prin linii orizontale. Probabil datează din prima jumătate a sec. al IV-lea, deoarece în acea perioadă se folosea introducerea: „în Domnul”.

ΕΝΚΩ	ἐν Κ(υρί)ῳ								
<table border="1"> <tr><td>ΟΙΠΡΕΣΒΟΙΤΕΡΟΙΟΙΤΙΑΣΜΗΝΗΜΑΖΙΟΙΑΣΚΛΗΠΙΣ</td></tr> <tr><td>ΚΑΙΕΛΠΙΖΩΝΚΕΑΣΚΛΗΠΙΣΑΕΤΕΣΚΕΑΓΛΙΑΣΙΣ</td></tr> <tr><td>ΔΙΑΚΟΝΟΣΚΑΙΕΥΤΥΧΙΑΠΑΡΘΕΝΕΥΣΑΣΑΚΕΚΛΑΥΔΙΑ</td></tr> <tr><td>ΠΑΡΘΕΝΕΥΣΑΣΑΚΑΙΕΥΤΥΧΙΑΝΤΟΥΤΩΝΜΗΤΗΡ</td></tr> <tr><td>ΕΝΘΑΚΕΙΝΤΕΚΑΙΕΠΙΓΕΜΙΤΟΘΗΚΙΟΝΤΟΥΤΟ</td></tr> <tr><td>ΕΝΟΡΚΙΖΩΜΑΣΤΟΝΩΘΕΕΦΕΣΤΩΤΑΑΝΓΕ</td></tr> <tr><td>ΜΗΤΙΣΠΟΤΕΤΟΛΜΗΝΕΝΘΑΘΕΤΙΝΑΚΑΤΑΘΕΣΘΕ</td></tr> <tr><td>ΤΗΣΟΥΧΡΕΙΣΤΕΒΟΗΘΕΙΤΩΡΑΥΑΝΤΙ ΠΙΑΝΟΙΚΙ</td></tr> </table>	ΟΙΠΡΕΣΒΟΙΤΕΡΟΙΟΙΤΙΑΣΜΗΝΗΜΑΖΙΟΙΑΣΚΛΗΠΙΣ	ΚΑΙΕΛΠΙΖΩΝΚΕΑΣΚΛΗΠΙΣΑΕΤΕΣΚΕΑΓΛΙΑΣΙΣ	ΔΙΑΚΟΝΟΣΚΑΙΕΥΤΥΧΙΑΠΑΡΘΕΝΕΥΣΑΣΑΚΕΚΛΑΥΔΙΑ	ΠΑΡΘΕΝΕΥΣΑΣΑΚΑΙΕΥΤΥΧΙΑΝΤΟΥΤΩΝΜΗΤΗΡ	ΕΝΘΑΚΕΙΝΤΕΚΑΙΕΠΙΓΕΜΙΤΟΘΗΚΙΟΝΤΟΥΤΟ	ΕΝΟΡΚΙΖΩΜΑΣΤΟΝΩΘΕΕΦΕΣΤΩΤΑΑΝΓΕ	ΜΗΤΙΣΠΟΤΕΤΟΛΜΗΝΕΝΘΑΘΕΤΙΝΑΚΑΤΑΘΕΣΘΕ	ΤΗΣΟΥΧΡΕΙΣΤΕΒΟΗΘΕΙΤΩΡΑΥΑΝΤΙ ΠΙΑΝΟΙΚΙ	<p>οί πρεσβύτεροι οί πάσης μνήμης ἄξιοι Ἀσκληπίς καί Ἐλπίζων κέ Ἀσκληπί[δο]τ[ο]ς(?) κέ Ἀγαλιασίς [δ]ιάκονος καί Εὐτυχία παρθενεύσασα κέ Κλαυδιανή παρθενεύσασα καί Εὐτυχία ἡ τούτων μήτηρ ἔνθα κείντε. Καί ἐπὶ γέμῃ τὸ θηκίον τοῦτο, ἐνορκίζω ὑμᾶς τὸν ὧδε ἐφεστῶτα ἄγγελον μὴ τίς ποτε τομῆ ἐνθάδε τινὰ καταθέσθε. Ἰησοῦ Χριστέ, βοήθει τῷ γράψαντι πανοικί⁶⁸</p>
ΟΙΠΡΕΣΒΟΙΤΕΡΟΙΟΙΤΙΑΣΜΗΝΗΜΑΖΙΟΙΑΣΚΛΗΠΙΣ									
ΚΑΙΕΛΠΙΖΩΝΚΕΑΣΚΛΗΠΙΣΑΕΤΕΣΚΕΑΓΛΙΑΣΙΣ									
ΔΙΑΚΟΝΟΣΚΑΙΕΥΤΥΧΙΑΠΑΡΘΕΝΕΥΣΑΣΑΚΕΚΛΑΥΔΙΑ									
ΠΑΡΘΕΝΕΥΣΑΣΑΚΑΙΕΥΤΥΧΙΑΝΤΟΥΤΩΝΜΗΤΗΡ									
ΕΝΘΑΚΕΙΝΤΕΚΑΙΕΠΙΓΕΜΙΤΟΘΗΚΙΟΝΤΟΥΤΟ									
ΕΝΟΡΚΙΖΩΜΑΣΤΟΝΩΘΕΕΦΕΣΤΩΤΑΑΝΓΕ									
ΜΗΤΙΣΠΟΤΕΤΟΛΜΗΝΕΝΘΑΘΕΤΙΝΑΚΑΤΑΘΕΣΘΕ									
ΤΗΣΟΥΧΡΕΙΣΤΕΒΟΗΘΕΙΤΩΡΑΥΑΝΤΙ ΠΙΑΝΟΙΚΙ									
<p>În Domnul ...prezbiterii demni de toată amintirea, Asklepis, Elpizon și Asklepiodotos și diacona Agaliasis și fecioara Eutichia și fecioara Claudiane și mama lor Eutichia odihnesc aici. Și pentru că acest mormânt este plin, eu vă rog, pentru îngerul care stă aici în față, ca nimeni să nu încerce să înmormânteze pe vreunul în acest loc. Isus Cristos să ajute pe cine scrie și toată casa lui.</p>									

Numele membrilor familiei pomenite sunt derivate din numele zeilor greci: Asclepis și Asklepiodotos, iar altele au conotații creștine: Elpizon (speranță) și Agaliasis (bucurie), sugerează o dată timpurie în dezvoltarea culturii creștine, când numele derivau de la cele ale zeilor tradiționali⁶⁹. Numele Eutichia (noroc) și Klaudine (un nume roman foarte comun) nu atestă altceva decât amestecul numelor grecești și romane în aceeași familie. Inscripția se referă la o întreagă familie: mama, trei fii prezbiteri, două fiice consacrate fecioare și o diaconesă.

anonimă, Thasos

Dacă până acum inscripțiile neabreviate cuprindeau în majoritate titlul de διάκονος, un fragment de inscripție găsit în Thasos conține titlul διακόνισσα, datează din sec. V-VI. Numele diaconesei din această inscripție însă este distrus, dar a rămas titlul ei. Inscripția a fost descoperită în bazilica din agora. În cripta subterană s-au descoperit trei morminte, în 21 iulie 1950, alături de fundația de nord a zidului nartexului. Inscripțiile sunt vopsite în alb și scrisul este de culoare maro. În centru este mormântul martirului Akakios din Constantinopol, de aceea mormântul lui a fost pus în centru ca un relicvariu (A); în stânga a diaconesei (B) și în cealaltă parte scrisul este șters (C).

⁶⁸ Cfr. *Corpus Inscriptionum Graecarum*, IV, ed. by E. Curtius and A. Kirchhoff, Hildesheim and New York 1977 (retipărirea ediției Berlin 1877), 9288; M. Guarducci, *Epigrafia Graeca IV*, 368-369. U. Eisen, *Women*, 174-175; K. Madigan, *Ordained Women*, 68-69.

⁶⁹ M. Guarducci, *Epigrafia Graeca IV*, 369.

B. [---]ανη[.]τς + διακονί[ση]ς ⁷⁰ (Mormântul) ... + diaconesei	A. Ἀκακίου + μάρτυρος Akakios + martir	C. urme slabe ilizibile
----------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------	-------------------------

Agripina, Patras

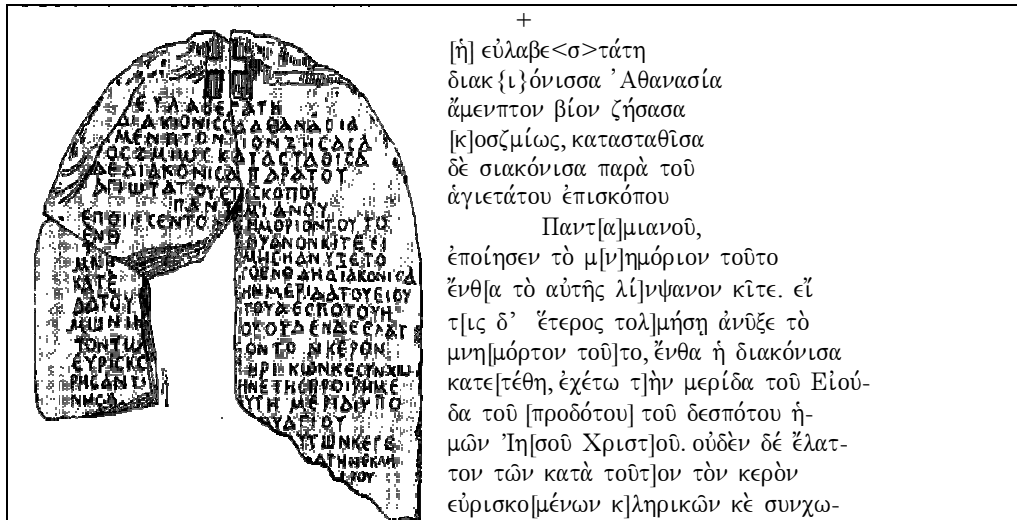
O inscripție votivă în interiorul unui mozaic din Patras, pe care Horsley o plasează fără multe precizări în prima perioadă creștină o amintește pe diacona Agripina.

Ἡ θεοφιλεστάτη διάκονος Ἀγριππια- νῆ ὑ(πὲρ εὐ)χῆς αὐ- τῆς ἐποίησεν τὴν μούσωσιν ⁷¹ .	Preaiubita de Dumnezeu, diacona Agripina a pus mozaicul pentru a împlini votul său.
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------

Inscripțiile votive au crescut în număr la începutul perioadei bizantine. Acestea erau puse fie de către persoanele din cler, fie de cele laice. De obicei se puneau în urma promisiunilor făcute pentru obținerea unui har de la Dumnezeu sau ca expresie a mulțumirii pentru un dar primit. Tocmai pentru a-și împlini promisiunea diaconeasa Agripina a pus această inscripție.

Atanasia, Delphi

În orașul Delphi există o inscripție cu caracteristici atipice, care este datată din prima jumătate a sec. al V-lea. Este extinsă, compusă de însăși diaconeasa în cauză și se încheie cu un blestem. Inscripția este pe partea superioară a unei stele rotunjite. A fost descoperită ruptă în trei bucăți, cu o bucată lipsă în mijloc. Deasupra este o cruce latină, în relief, încastreată în piatră.



⁷⁰ D. Feissel, *Recueil des inscriptions chrétiennes de Macédoine du III^e au VI^e siècle*, in *BCH*, Supplément 8, Paris-Athènes 1983, 214; U. Eisen, *Women*, 181, nota 149, 196; K. Madigan, *Ordained Women* 95.

⁷¹ G. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity IV*, North Ryde 1982, 239; *BCH* 98 (1974), 625-626, fig. 116; U. Eisen, *Women*, 175; K. Madigan, *Ordained Women*, 70.

DIACONESELE ANTICE
ÎN LEGISLAȚIA IMPERIALĂ ȘI ÎN INSCRIPȚII

	ρησάντ[ων ... τεθ]ήνε τῆς προιρημέ- νης δ[ιακονί]σσης - - -]υτη μερίδι ὑπὸ [- - - - - τ]οῦ ἁγίου [- - - - - α]ὑτῶν κὲ γὲ [- - - - -] .. τὴν ἐκκλη- [σίαν - - - - - κλη]ήρου ⁷² .
+ Devotata diaconesă (διακ[ι]όνισσα) Atanasia, care a dus o viață onestă în demnitate, constituită diaconesă de sfântul episcop Pantamianos, a pus acest monument. Aici zac resturile sale. Dacă cineva ar îndrăzni să deschidă acest mormânt unde e pusă diaconeasa va trebui să suporte soarta lui Iuda, trădătorul Domnului nostru Isus Cristos. La fel, clericii care se găsec atunci (în funcție) și ar avea permisiune ... să depună la susnumita diaconesă.....	

Este singura inscripție care atestă că diaconeasa constituită de către episcop și i se dă și numele. De asemenea este un lucru neobișnuit și faptul că ea a ridicat monumentul pentru ea însăși. A compus textul inscripției sale după topica clasică și a formulat un blestem dur împotriva celor care ar deschide mormântul ei, să aibă soarta lui Iuda. Partea a doua a inscripției este destul de greu de înțeles datorită faptului că lipsesc multe cuvinte. Atanasia este numită cu titlul întreg *diakonissa*.

Eirene, Nea Ankhialos

Două inscripții provin din regiunea Tessalia. Una este dedicată diaconesei Eirene, iar a doua a fost găsită la Volos cu numele diaconesei Tetradia. Prima a lui Eirene, a fost descoperită pe coasta orașului Nea Ankhialos, lângă Volos, în 1910, în casa lui Constantin Daskalaopoulos, pe o piatră albă în perete, în partea dreaptă a intrării, fiind ruptă în partea de sus și în partea de jos. Inscripția datează probabil din sec. al IV-lea.

Κοιμητήριον Εἰρήνης δία Κονον καὶ Ζώη ς τῆς δούλη ς μού ἦν κύριος παρελάβετο ⁷³ .	Mormântul diaconei Eirene și a servei sale Zoe, pe care Domnul le-a (primit).
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------

Începutul și sfârșitul inscripției sunt pierdute. Primul rând ar putea fi citit ca mormânt, amintire sau ceva cu înțeles asemănător. Eirene este o diaconesă care a ales să-și aibă sclava nu numai îngropată cu ea, dar și comemorată, practică rar întâlnită în inscripțiilor creștine. Sclavii erau de obicei îngropați fie în criptele familiei fie în morminte, dar nu comemorați împreună cu stăpânii⁷⁴.

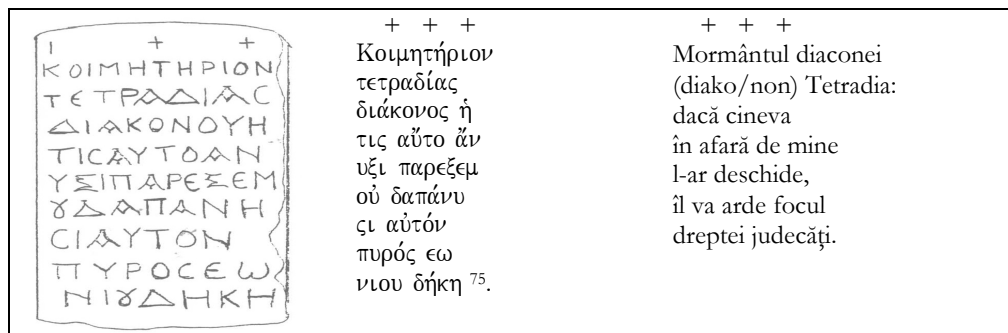
Tetradia, Volos

A doua inscripție a fost descoperită în anul 1935 și poartă numele diaconesei Tetradia. Este pe o placă de marmură albă, are un scris frumos, dar conține multe discrepanțe între cuvinte.

⁷² M. Guarducci, *Epigrafia Greca* IV, 345; J. Laurent, Delphes chrétien, în *BCH* 23 (1899) 272-278; U. Eisen, *Women*, 176-177; K. Madigan, *Ordained Women*, 72-73; H. Leclercq, *DACL*, IV, col. 570-571.

⁷³ N. I. Giannapoulos, *Christianikai Epigraphai Thessalis*, în *BZ* 21 (1912) 152; K. Madigan, *Ordained Women*, 77 text. nota 101, 102.

⁷⁴ K. Madigan, *Ordained Women*, 77.



Forma inscripției este comună și asemenea inscripției din Delphi conține un blestem. Se pare că inscripția a fost pusă de însăși diaconeasa Tetradaia, care probabil a compus și textul. Blestemul pe care-l exprimă se referă la condamnarea eschatologică. Aceasta vrea să arate credința ei în învierea de obște și în viața veșnică, exprimând în același timp dorința de a deschide ea mormântul la învierea cea mare.

Nikagora, mănăstirea Karea pe muntele Hymetus

O inscripție scurtă, funerară, a fost descoperită în mănăstirea Karea de pe muntele Hymetus, lângă Atena, cu numele diaconesei Nikagora.

Νευκαγόρη	Aici zace
διακόνισ	diaconeasa
σα ἐνθάδε	(διακόνισσα) Nikagora.
κεῖμαι ⁷⁶ .	

Alexandria, Elis

Două inscripții din regiunea Achaia amintesc pe diaconesele Alexandria și Andromaca. Prima a fost descoperită în 1910 la Elis în Peloponnesus. Parțial a fost restaurată lipindu-se cele opt fragmente în care a fost ruptă marmura și în unele locuri a fost lipită de zid. De aceea, anumite părți din text lipsesc. Așadar, este clar că traducerea nu este într-un totu sigură.

Eu, de ani 23, fiica lui Herenean și diaconeasa (διακ) Alexandria, care m-a crescut, care am fost lăsată de tatăl meu Herenean în fașă, cu durere, pentru vot și pentru speranța mea de mine îngropată; cum Dumnezeu a voit, a dus la sfârșit acest drum înaintea dumneavoastră în al XIV-lea indict, 13 septembrie ⁷⁷ .

Andromaca, Achaia

Andromaca apare pe o inscripție în mozaic din bazilica sfinților Leodidas din Klausios, Achaia. (Sf. Leonidas a fost un sfânt popular în sec. V și VI în Licaonia). Inscripția este situată pe partea stângă a altarului între cele două baze ale ciboriului peste masa altarului.

⁷⁵ N. I. Giannopoulos, *Παλαιοχριστιανική ἐπιγραφή ἐν Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν σπουδῶν* 12 (1936) 401; K. Madigan, *Ordained Women*, 91, nota 141, 104; A. Martimort, *Les deaconesses*, 143.

⁷⁶ G.H.R. Horsley, *New Documents IV*, 239, n. 1; K. Madigan, *Ordained Women*, 86; A.G. Martimort, *Les deaconesses*, 123-124; U. Eisen, *Women*, 177.

⁷⁷ R. Fleischer, *Epigraphisches aus Elis*, în *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts* 46 (1961-1963), 76-94 și foto col. 87-88; K. Madigan, *Ordained Women*, 71.

Πολύγηρος ο- Εὐλβέστατ(ο)ς αναγ(νώστης) κὲ Ἄνδρο- μάχα ἢ Θεοφιλες τ(άτη) διακ ὑπέρ εὐ- χῆς αὐτῶν ἐ- καλιέργησαν ⁷⁸ .	Lectorul foarte pios Polygeros și diaconeasa (diak) mult iubită de Dumnezeu Andromacha au construit aceasta pentru un vot al lor.
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Nu este o inscripție funerară, ci este un dar fie în onoarea patronilor, fie pentru a împodobi biserica sau ca mulțumire pentru un har primit din partea lui Dumnezeu. Titlul ambelor persoane este abreviat; pentru Andromaca este διακ. Relația dintre cei doi donatori, lectorul Polygeros și diaconesă, nu este specificată.

III.2. Inscripții din Macedonia


Agata, Filipi

Din dieceza de Macedonia lipsesc izvoarele literare cu referire la diaconese, în schimb de acolo provin multe inscripții. Una dintre ele, o inscripție funerară scurtă, gravată pe zidul exterior al bazilicii creștine din Philipi, Macedonia, din sec. al V-lea, o amintește pe diaconeasa Agata. Inscripția nu este întreagă, lipsește atât începutul cât și sfârșitul, de aceea nu se înțelege bine tipul inscripției și scopul cu care a fost pusă. Casierul și țesătorul de pânză, Ioan, probabil ar putea fi chiar soțul diaconesei. Agata este numită cu titlul de διακόνου.

. . διακόνου Ἀγάθης καὶ ὑποδέκτου καὶ ὀθωνητοῦ Ἰωάννου . . ⁷⁹	... a diaconei (διακόνου) Agata și a casierului și țesătorului de pânză de in, Ioan ...
-----------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------

Posidonia, Filipi

Sunt semnalate două inscripții și pentru cetatea Filipi. Una a fost pierdută, dar grație lui Heuzey există o copie transcrisă de săpătorii francezi. Repertoriul care a datat inscripția aparținând secolelor IV-V, vorbește despre existența la Filipi nu numai a diaconeselor, dar și de *canonice*, o instituție de tip ascetic destul de puțin cunoscută din cauza atestărilor rare.

	+ + + + Κομ(ητήρια) διαφέρ- οντα Ποσιδω- νίας διακ(ονίσσης) κ(αὶ) Πα- νχαρίας ἐλαχ(ίστης) κανονικῆς. + ⁸⁰ .	+ + + + Mormântul diaconesei Posidonia și foarte umilei canonice Pancharia +.
-------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------

Această inscripție amintește două slujiri ale femeilor în Biserica din Filipi, în sec. al IV-lea. Una este diaconeasa Posidonia, iar alta este canonica Pancharia. Se poate presupune

⁷⁸ E. Hatzidakis, *Praktika tēs Archaiologikēs Hetairias* (1965), 61; reluată de J. Robert - L. Robert, *Bulletin épigraphique*, în *REG*, 79 (1966), 328 nr. 213; 386 nr. 229; K. Madigan, *Ordained Women*, 72, nota 87, 101.

⁷⁹ Text: C. Bakirtzis, *Exposition des Antiquités Paléochrétiennes au Musée des Philippines*, în *AAA* 13 (1980) 90-98; K. Madigan, *Ordained Women*, 69; U. Eisen, *Women*, 180.

⁸⁰ C. Bakirtzis, *Exposition*, 241, 40-4; U. Eisen, *Women*, 179; K. Madigan, *Ordained Women*, 88-89; L. Jalabert - R. Mouterde, *Inscriptions Grecques Chrétienues*, în *DACL* VII. 1 (1926), 652.

că textul a fost scris de Pancharia. Nu se poate spune cu exactitate ce însemna în Biserica antică termenul „canonic”. Vasile cel Mare adresează două din scrisorile sale canonicei Teodora⁸¹. Nici o scrisoare însă nu dă informații despre statutul sau rolul acestui grup. Wolf - Dieter Hauschild interpretează termenul „canonică” în legătură cu femeile ascetice, care puteau fi atât fecioarele cât și văduvele; de asemenea, termenul corespunde în perioada medievală cu monahiile canonice cartuziene.

Matrona, Stobi

La Stobi a fost descoperită o inscripție din sec. IV-V în pavaj. În exedra este un mic loc public cu scaune unde se poate sta. Atât numele cât și titlul sunt abreviate, de aceea, există incertitudine în special în ceea ce privește numele Matrona, care ar putea fi o femeie oarecare. Titlul este abreviat, dar este sigur că se referă la διακον.

(ὸ)περεὺ[χῆς αὐ]
τῆς Ματ[ρώνα ?]
ἡ εὐλαβ[εστά]
τη διάκ[ονος]
τῆν ἐξέ[δραν]
ἐψηφω[σεν]⁸².

Împlinind votul său,
pioasa diaconesă Matrona
a pus să fie făcut mozaicul
în exedra.

Akathokleia, Edessa

Două inscripții provin din Edessa, datate din sec. V-VI, copiate de Antoniu la Haghia Triada, dar care astăzi nu mai există. Prima atribuie unei femei două titluri: de fecioară și diaconesă. Diaconesa Akathokleia este numită și fecioară, aceasta însemnând că era consacrată în ordul fecioarelor înainte de a deveni diaconesă. Alte inscripții din Edessa arată că fecioarele și diaconesele erau două grupuri distincte de femei în Biserică; diaconesele puteau proveni din grupul fecioarelor, dar aceasta nu era o cerință.



Μημόριον
Ἀγαθωκλί-
ας παρθέν-
νου
καὶ διακώνου⁸³.

Monumentul
fecioarei
și diaconei
Agathokleia.

Teodosia, Edessa

Este semnificativ faptul că în multe inscripții din Macedonia se suprapun titlurile de fecioară și diaconesă. Inscripția diaconesei Teodosia a fost descoperită în cimitirul mare al mănăstirii Sf. Treime din Edessa, în anul 1865, fiind datată ca provenind din sec. V-VI. Cu toate acestea nu se poate vorbi despre o confuzie sau identitate egală între fecioare și

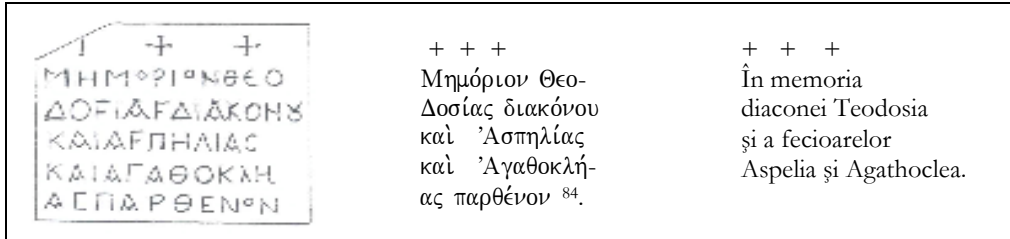
⁸¹ Saint Basile, *Lettres*, tom I, scrisoarea LII, 133-137; tom II, scrisoarea CLXXIII, 108-109.

⁸² Text: D. Feissel, *Recueil*, n. 275, 231. G.H.R. Horsley, *New Documents* 2, n. 109, 194-195; A.G. Martimort, *Les deaconesses*, 143; U. Eisen, *Women*, 176; K. Madigan, *Ordained Women*, 84-85.

⁸³ Text: J.H. Mordtmann, Inscriften aus Edessa, în *AM* 18 (1839) n. 3, 416-417; D. Feissel, *Recueil Macédonie*, n. 21, 40; U. Eisen, *Women*, 180-181; K. Madigan, *Ordained Women*, 69-70 foto.

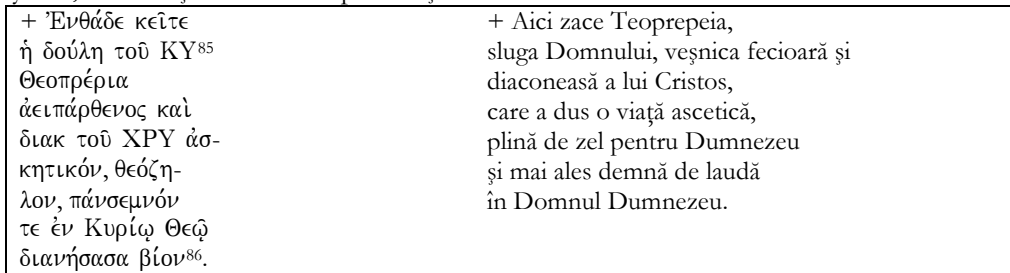
DIACONESELE ANTICE
ÎN LEGISLAȚIA IMPERIALĂ ȘI ÎN INSCRIPȚII

diaconese, deoarece tot în Macedonia s-au descoperit inscripții care atestă separat fecioarele și diaconesele, cum este cea care urmează. Această inscripție din Edessa folosește formula comună, apoi amintește pe diaconesa Teodosia și pe două fecioare Aspelia și Agathoclea. Se poate vedea că statul de feciorie consacrată nu este identic cu cel de diaconesă.



Teoprepeia, Bonitsa

O altă inscripție este din cimitirul din exteriorul absidei bisericii paleocreștine din Drymos, Bonitsa și este datată spre sfârșitul sec. al IV-lea:



Această inscripție este asemănătoare cu cea de mai sus, în care titlul de fecioară se suprapune cu cel de diaconesă. Inscripția este frapantă în înțelesul ei. Teoprepeia este arătată ca având două oficii și pune un accent deosebit pe viața ascetică a diaconesei. Mai întâi este numită sluga Domnului și apoi este desemnată ca diaconesă. Această combinație se regăsește și în inscripția diaconesei Sofia de la Ierusalim. Statutul ei este de „fecioară eternă”. Probabil înainte de a fi fost hirotonită diaconesă făcea parte din grupul fecioarelor consacrate și a trăit o viață plină de zel pentru Dumnezeu și pentru toate acestea este demnă de laudă.

IV. Inscripții din Moesia inferior

Celerina, Svištov

În Iliricul Oriental în zona cuprinsă între Dacia la nord și Tracia la sud, s-a descoperit o inscripție cu numele diaconesei Celerina. Inscripția se găsește în bazilica episcopală din Svištov, anticul oraș Novae, pe partea de jos a unui stâlp din marmură, probabil din timpul reconstruirii bazilicii sub Iustinianus (527-565).

De la diaconesa διακον[ίσσ]ης Celerina⁸⁷.

⁸⁴ Text: D. Feissel, *Recueil Macédonie*, n. 21, 39-40; U. Eisen, *Women*, 181-182; K. Madigan, *Ordained Women*, 92-93 cu foto.

⁸⁵ rândul 2: ΚΥ = Κ(υρ)ι(ο)υ; rândul 5: ΧΡΥ = Χρ(ι)στο(υ)υ=.

⁸⁶ E. Mastrocostas, *Παλαιοχριστιανικαὶ βασιλικαὶ Δρυμοῦ Βονίτσης* în *ΑΑΑ* 4 (1971) 185-95; U. Eisen, *Women*, 178; A. G. Martimort, *Les deaconesses*, 143; K. Madigan, *Ordained Women*, 93.

Inscripția nu este una funerară, ci îl comemorează chiar pe donator, adică pe diaconeasă. Celerina a fost destul de bogată și independentă în administrarea resurselor sale și probabil fără familie în momentul dedicării. Aceasta s-ar putea deduce din fragmentul rămas, nu știm ce conținea întreaga inscripție.

V. Inscripții din Tracia

Eugenia, Nicopolis

În localitatea Nicopolis din Tracia, în teritoriul de azi Razlog-Bulgaria, a fost găsită o inscripție funerară, datată din 12 iunie 538, cu numele diaconesei Eugenia, care a făcut să fie construită o biserică dedicată sfântului Andrei:

+ Ἐνθάδε κατκ[ιτε] Εὐγενία ἡ τῆς εὐ[λαβους] μνημῆς γεννάμηνη δ[ιακόνισσα] ὀκοδόμησα δόμο[ν τοῦ] ἐνδόξου ἀποστόλου Ἄ[νδρε] ου κ(ἐ) ἐν σέμνη πολιτία [τε] λέσσαα τὸν βίον μ(ην) Ἰουλιω βι ινδ(ικτιωνι) α βα[σλι] ας τοῦ θιοτ(άτου) κ(ἐ) εὐσεβ(εστατου) ἡ(μῶν) δεσπό(του) Φλ(αβίου) Ἰουστινιάν[ου] τοῦ αἰωνίου Ἄγ(ουστου) κ(ἐ) Αὐτοκρ[α] τορος ἐτοῦς βι ὑ(πατίας) Φλ(αβίου) Ἰωάννου τοῦ λαμπρ(οτάτου) + ⁸⁸ .	+ Aici zace Eugenia diaconeasa (δ) de pie memorie care a construit casa măriiului apostol Andrei într-un mod sfânt, și a sfârșit viața în 12 iunie în primul indict, în timpul domniei divinului și conducătorului nostru Flavius Justinianus, împărat și etern Augustus, în cel de-al doisprezecelea an al consulatului nobilului Flavius Ioannes.
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Inscripția ar putea fi scrisă de diaconeasa Eugenia, fie de o altă persoană care a dedicat aceasta după moartea ei. Inscripția scoate în evidență mai mult datele precise și persoanele politice ale perioadei, decât referințe despre Eugenia sau despre biserica construită. Din titlul diaconesei se păstrează doar prima literă.

VI. Inscripții din Siria

Zaōrtha, Zebed

În creștinismul timpuriu în bazilica distrusă din Zebed, nord-centrul Siriei, au fost descoperite o serie de inscripții pe table puse la adăpost în altar, unele în greacă, altele în siriacă. Există una care o amintește pe diaconeasa Z'örtâ (transliterat în greacă Zaōrtha). Este contemporană cu o altă inscripție din Rabula. S-ar putea ca episcopul Rabulâ de Edessa să fie nativ din aceeași zonă. În anul 385, el și-a împărțit bunurile sale și s-a retras în deșertul Palestinei, iar mai târziu a ajuns episcop de Edessa (412-435). Această inscripție ar putea aminti despre dăruirea bunurilor sale bisericii din Zebed. Dacă inscripția este contemporană cu el, este din sec. al V-lea, când au apărut problemele dogmatice cu creștinii greci.

Zaōrtha diaconesă⁸⁹.

⁸⁷ J.H.M. Strubbe – M.J. Bakker, *Supplementum Epigraphicum Graecum* 45, Amsterdam, 945; K. Madigan, *Ordained Women*, 75.

⁸⁸ V. Beševliev, *Spätgriechische und spätlateinische Inschriften aus Bulgarien*, Verlag, Berlin 1964, n. 231, 164 – 166, foto tab. 99; K. Madigan, *Ordained Women*, 81, text gr. nota 114, 103.

⁸⁹ E. Littmann, *Semitic Inscriptions*, Publications of the American Archaeological Expedition to Syria, n. 46, 55; K. Madigan, *Ordained Women*, 94; H. Leclercq, *Diaconesses*, în *DACL* 4 (1920), 734.

DIACONESELE ANTICE
ÎN LEGISLAȚIA IMPERIALĂ ȘI ÎN INSCRIPȚII

Termenul diaconesă este transliterat în greacă ca *samastha*, din siriacul *shamāsbhā* care înseamnă „slujitor” sau „minister”. Nu se știe nimic despre această diaconesă. Aceasta nu este o inscripție funerară ci dedicația ei ca o bucată din altar și o pioasă ofrandă bisericii.

VII. Inscripții din Occident

Existența a trei inscripții referitoare la diaconese, descoperite în partea occidentală a Imperiului se poate analiza în paralel cu conciliile care din sec. al IV-lea au interzis repetat existența diaconeselor. Referitor la lipsa de mărturii din perioada precedentă, Eisen, îndepărtându-se de cercetările care interpretează tăcerea ca totală absență a instituției, reține verosimil faptul că textele trădează prezența diaconeselor doar când începe să existe o problemă. În ceea ce privește răspândirea diaconeselor, considerând numărul foarte mic al mărturiilor epigrafice în favoarea diaconeselor, în Occident, surprinde ampla dispersie a acestor puține documente. Se întâlnesc diaconese în Italia, Gallia și Dalmația.

Italia, Roma

Anna, Roma

DE DONIS DI ET BEATI PAVLI APOSTOLI • DOMETIVS • DIAC • ET ARCARIUS SCAE • SED • APOSTOL • ADQUE PP • VNA CVM ANNA DIAC • EIVS GERMANA HOC VOTUM BEATO PAVLO OPTVLERTV ⁹⁰ .	De donis di(i) et beati Pauli apostoli Dometius diac(onus) et Arcarius s(an)c(t)ae sed(is) apostol(i) ad(e)que P(a)p(ae) una cum Anna diac(ona)eius Germana hoc votum beato Paulo optulerut.	Din darurile lui Dumnezeu și ale fericitului apostol Paul, Dometius, diacon și econom al sfântului Scaun apostolic, împreună cu diacona Anna, sora lui, a oferit acest vot fericitului Paul.
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Această inscripție votivă atestă ministerul diaconal în Roma, atât pentru bărbați cât și pentru femei. Sunt amintiți, diaconul Dometius și diacona Anna. Amândoi sunt desemnați ca diaconi prin abrevierea *diac*. Inscripția arată că au oferit această dedicație votivă apostolului Pavel. Nu se amintește nici un motiv pentru care dedică inscripția, ca împlinire a unei promisiuni sau ca mulțumire.

Teodora, Gallia

+ + + HIC IN PACE REQUIESCIT B M THEODORA DIACONISSA QVAE VIXIT IN SECVLO ANNOS P L M XLVIII D XI KAL AVG V P C PAVLINI IVN V C IND II	+ + + Hic in pace requiescit b(ona)e m(emoriae) Teodora diaconissa, quae vixit in saeculo annos pl(us) m(inus) XLVIII. d(eposita) XI kal(endis) Aug(ustis) V p(ost) c(onsulatu) Paulini iun(ioris) v(iri) c(larissimi) ind(ictione) II ⁹¹ .	+ + + Aici odihnește în pace, de fericită amintire, diaconesa Teodora, care a trăit aproximativ 48 de ani. Înmormântată în 22 iulie 539.
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

⁹⁰ A. Silvagni, *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, II, Roma 1935, n. 4788; U. Eisen, *Women*, 182; A.G. Martimort, *Les diaconesses*, 202.

⁹¹ *Inscriptiones Latinae christianae Veteres* I, ed. E. Dielh, Berlin 1925, 1238; U. Eisen, *Women*, 184; A.G. Martimort, *Les diaconesses*, 202.

Inscripția datează din sec. al VI-lea fiind menționat anul morții diaconesei. Inscripția folosește formula tradițională a inscripțiilor latine și conține termeni comuni cum ar fi: *in pace, requiescit, bonae, memoriae, plus minus* și data exactă. Inscripția arată că diaconesele erau active în Biserica din Gallia în sec. al VI-lea. Aceasta este confirmată și de conciliile galice din sec. IV-V, care încercau să elimine diaconatul feminin. Din can. 17 și 18 ale conciliului din Orléans (533) care vorbește despre femeile care au primit o binecuvântare diaconală, conciliul a interzis din nou diaconatul femeilor și a adăugat dispoziții pentru diaconesele care s-au recăsătorit: „Femeile care până astăzi, contrar interdicției canoanelor, au primit binecuvântarea diaconatului (*benedictionem diaconatus*), dacă s-a verificat că s-au întors din nou la căsătorie, să fie excluse de la comuniune. Dar dacă, mustrate de episcop, își recunosc greșeala proprie și renunță la această formă de concubinaj, după ce au făcut penitență, vor primi harul comuniunii. De asemenea, s-a hotărât că în viitor nu se va mai acorda niciunei femei binecuvântarea diaconală (*diaconalis benedictio*), dată fiind fragilitatea acestui sex”⁹².

Ausonia, Dalmatia

+ AVSONIA DIAC.	+ Ausonia diac(onas)	+ Ausonia diacona pentru
ROVOTO SV ET	(p)rovoto su(o) et filior(u)m	promisiunea sa
FILIORM SVORM FC ⁹³ .	suor(u)m f(e)c(it).	și al fiilor ei.

Ausonia este diaconesă și în același timp mamă. Inscripția nu amintește nimic despre soțul ei. Astfel Ausonia era fie văduvă și a primit diaconatul după moartea soțului, fie era căsătorită și a făcut votul independent de soțul ei. Nu trebuie neapărat să fi fost fecioară sau văduvă pentru a primi diaconatul.

Concluzii

După prezentarea acestor inscripții, se pot trasa câteva linii generale care scot în evidență existența diaconeselor, identitatea lor și rolul pe care-l aveau în Biserică. Titlul folosit pentru desemnarea diaconeselor este mai mult *διάκονος* decât *διακόνισσα*. Neologismul *diako/nissa* apare pentru prima dată în can. 19 al conciliului din Niceea⁹⁴, dar nu este sigur că părinții conciliari l-au folosit prima dată. În timp ce în toate izvoarele literare apare titlul oficial *dia/konoj*, inscripțiile arată că se foloseau amândouă denumirile, deseori în diferite inflexiuni dialectice, iar în inscripțiile din Frigia este folosit mai mult *διακόνισσα*.

Canonul 15 al conciliului din Calcedon reprezintă primul act normativ din Asia Mică, cu caracter universal, care conține informații precise despre diaconatul feminin: stabilește limita de vârstă la patruzeci de ani, face aluzie la hirotonire prin impunerea mâinilor

⁹² C.J. Hefele – H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux* II/I, Letouzey et Ané, Paris 1908, 1135.

⁹³ *Corpus Inscriptionum Latinorum*, III. *Inscriptiones Asiae, provinciarum Europae Graecarum, Illyrici Latinae*, ed. by Th. Mommsen, G. Reimerus, Berlin 1873-1902, 123.

⁹⁴ *COD, conciliul din Nicea*, can 19, 14-15: „În ceea ce-i privește pe pauliniștii care doresc să se întoarcă în Biserica catolică, trebuie să observe vechea prescriere, să fie rebotezați. Dacă vreunul dintre ei a aparținut în trecut clerului, după ce este rebotezat, poate fi hirotonit de episcopul Bisericii catolice. Dacă, după examinare se constată și alte abateri, e mai bine să fie depus. La fel, acest mod de a acționa va fi folosit și pentru diaconese și cu toți care în general au un minister în biserică. În ceea ce le privește pe diaconesele care sunt în aceeași situație, amintim că ele neprimind impunerea mâinilor, trebuie să fie numărate între laici”.

χειροτονία și recomandă o examinare serioasă în prealabil, prevăzând interzicerea căsătoriei după, decretând excomunicarea pentru cine ar face aceasta și un lucru important, diaconeasa este pusă în relație cu un minister λειτουργία de împlinit. În timp ce interpretarea can. 19 al conciliului din Niceea a stârnit multe discuții, asupra dilemei dacă diaconesele Bisericii catolice primeau impunerea mâinilor, can. 15 din Calcedon face referire concretă la χειροτονία⁹⁵.

Inscripțiile studiate privind diaconesele din Palestina și din împrejurimi sunt situate de cercetătorii epigrafici în perioada bizantină. În general sunt laconice, arătând doar numele și titlul sub diferite forme abreviate: δι, διακ. Două dintre ele atestă femeile diacon cu titlul oficial: Sofia, numită διάκονος și Ellada din Gadara numită διακόνισσα. Asemenea diaconilor din aceeași regiune, nicio diaconesă nu este amintită cu propria familie. Ar putea fi vorba numai de femei necăsătorite? Din inscripția Mariei din Moab, care atribuie defunctei vârsta de 38 de ani, se demonstrează că limita de vârstă impusă diaconeselor în realitate nu era respectată întocmai. În analiza inscripțiilor din Palestina avem și două referiri la izvoarele literare: Scrisoarea către Romani 16,1-2 și can. 15 al conciliului din Calcedon, 451. Prima referire se găsește în inscripția dedicată Sofiei, numind-o a doua Febe, iar a doua referire arată că limita de vârstă de patruzeci de ani impusă de actele conciliului nu este de netrecut.

În ceea ce privește desemnarea diaconeselor din Asia Mică, sunt numite cu ambele titluri atât diacon (διάκονος) cât și diaconeasa (διακόνισσα), atunci când termenul nu este abreviat. Astfel se folosește de trei ori cuvântul διάκονος, de patru ori διακόνισσα, apoi titlul abreviat sub diferite forme⁹⁶. Folosirea deasă a titlului oficial διάκονος pentru femei până la sfârșitul sec. al VI-lea arată că se poate presupune includerea femeilor între διάκονοι menționați destul de sumar. Funcțiile nu sunt niciodată menționate, cu excepția inscripției diaconesei Maria, care se referă direct la îndatoririle pentru văduve, prevăzute de apostolul Pavel în 1Tim 5,10. Pe de o parte, aceasta ar putea crea o confuzie între văduvele constituite și diaconesele pe de altă parte, arată că ambele grupuri erau implicate în operele de caritate și slujire.

Circa două treimi din inscripțiile descoperite în Asia Mică amintesc diaconesele alături de rudeni, dterminându-ne să credem că au trăit în familie. La unele sunt amintiți părinții sau frații, dar majoritatea diaconeselor sunt soții și mame, iar unele au legături cu persoane care aparțin clerului. În particular, o analiză atentă a mărturiilor, mai ales a inscripțiilor asupra diaconeselor aparținând la familii clericale revelează situații foarte diferite. Diaconesele Basilissa din Licaonia, Estrateghis, Domna și Celsa din Frigia, rămase văduve, pun inscripții soților care nu aparțineau clerului. În timp ce este improbabil că au devenit diaconese după moartea soțului și înainte de înmormântarea lor, inscripția descoperită în Pisidia demonstrează fără dubii că Kyrie, fiind înmormântată împreună cu soțul care era laic, era o diaconesă căsătorită. Există multe diaconese care au rudeni aparținând clerului (vezi opis). Așa numită apartenență la familia clericală poate indica doar că unele aveau rudeni în cler, fără ca aceasta să influențeze asupra faptului de a fi acceptate la diaconat.

⁹⁵ COD, *Conciliul din Calcedon*, can 15. vezi mai sus la inscripția Mariei din Moab.

⁹⁶ Vezi opisul de la sfârșit.

Un indiciu al autonomiei de care se bucurau o oferă numărul mare al inscripțiilor dedicate chiar de ele însele. Ute Eisen consideră că poate avansa o ipoteză cu referire la originea și răspândirea oficiului în această regiune particulară: „Numărul inscripțiilor de diaconese descoperite în Asia Mică este foarte mare. Bogatul repertoriu epigrafic poate duce la a presupune o continuitate a oficiului diaconeselor în Asia Mică chiar de la originile sale, de pe vremea apostolului Pavel”⁹⁷.

Inscripțiile nu arată vârsta diaconeselor, doar cea compusă de Basilissa în Licaonia pare a trăda vârsta tânără, deoarece amintește de un fiu încă minor.

În zona Greciei inscripțiile relevează ca și în Asia Mică folosirea unei terminologii neunitare, cele mai multe nu amintesc de rudeniile diaconeselor. Inscripția descoperită la Delphi care o amintește pe diaconeasa Atanasia prezintă caracteristici atipice, deoarece menționează instituția sa și conține o formulă de blestem.

Cu mai mare frecvență decât în Grecia, în restul diecezei de Macedonia predomină mărturiile cu referire la folosirea titlului *διακονος*, care se folosea încă în sec. al VI-lea, în desemnarea femeilor. De obicei, în Macedonia, diaconesele sunt numite lângă alte persoane, fie că este vorba de rude, fecioare sau monahii. În anumite inscripții se observă imediat faptul că au o accentuată tendință ascetică, deoarece diaconesele sunt calificate și ca fecioare (*Agathokleia*) sau fecioare perpetue (*Theoprepia*) sau sunt amintite împreună cu fecioarele (*Teodosia*). Legătura titlului de fecioară cu cel de diaconesă nu a fost întâlnită în inscripțiile din alte regiuni.

În partea occidentală inscripțiile vin să confirme existența diaconeselor pe care conciliile galice din sec. V-VI încercau mereu să le suprimă. Astfel la conciliul din Nîmes, sudul Galliei (396) unde s-au reunit vreo douăzeci de episcopi pentru a elabora și subscrie șapte canoane, dintre care al doilea se referă la interzicerea ministerului ecleziastic la femei⁹⁸. Această interdicție este definită prin termeni neclari *ministerium leviticum*, la care pare să fi fost admise unele femei, fără a se spune locul. Acest conciliu însă face parte dintr-o serie de concilii, convocate în încercarea de a reexamina schisma din Galia în urma condamnării lui Priscilian. În canonul 25 al primului conciliu ținut la Orange, în 441: „Nu trebuie să mai fie hirotonite în nici un fel diacone (*diaconae omnimodus non ordinandae*): și dacă încă mai există, să-și închine capul la binecuvântarea care este dată poporului”⁹⁹. În 517 la conciliul de la Épaon, can. 21, s-a decis din nou suprimarea consacrării văduvelor numite diaconese, din toată regiunea, așa cum s-a făcut și la Orange. „Interzicem cu totul în întreaga noastră regiune consacrarea văduvelor, care sunt numite diaconese (*veduarum consecrationem, quas diaconas vocitant*), dacă vor să se convertească să le fie impusă numai binecuvântarea de penitență”¹⁰⁰.

Prescurtări bibliografice

AAA Athens Annals of Archaeology

⁹⁷ U. Eisen, *Women*, 173-174.

⁹⁸ *Munera amicitiae, Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Privoco*, a cura di R. Barcellona e T. Sardella, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, 50.

⁹⁹ C.J. Hefele, *Histoire des conciles*, II/ I, 446-447.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 1039. Aici diaconeasa este văduva consacrată, în timp ce la conciliu din Tours (567) can. 20, diaconeasa este numită soția diaconului.

DIACONESELE ANTICE
ÎN LEGISLAȚIA IMPERIALĂ ȘI ÎN INSCRIPȚII

AM	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Athenische Abteilung
BCH	Bulletin de correspondance hellénique (Paris)
BZ	Byzantinische Zeitschrift (Leipzig)
CA	Constituțiile Apostolice
CC	Civiltà Cattolica
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
CIG	Corpus Inscriptiorum Graecarum
COD	Concilium Oecumenicorum Decreta
CSGI	Supplementum. Inscriptionum Orientis et Illyrici
CTI	Comisia Teologică Internațională
DA	Didascalia Apostolorum
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
ILCV	Inscriptiones Latinae Christianae Veteres
<i>JHS</i>	Journal of Hellenic Studies (London)
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiqua
MAA	Mélanges d'archéologie anatolienne
MD	La Maison-Dieu
OCP	Orientalia Christiana Periodica (Roma)
RB	Revue Biblique
REG	Revue des études Grecques
RQ	Römische Quartalschrift
SBF. CMi	Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor
SC	Sources Chrésiennes
SEG	Supplementum Epigraphicum Graecum
SP	Studia Pontica
SSAC	Sussidi allo studio delle antichità cristiane
TAM	Tituli Asiae minoris

Bibliografie

Alt, A., *Die Griechischen Inschriften des Palestina tertia westlich der' Araba*, De Gruyter, Berlin 1921.

Anderson, J.G.C., *Exploration in Galatea Cis Halym*, în *JHS* 19 (1899) n. 155, 52-134.

Anderson, J.G.C. - Cumont, F., - Grégoire, H., *Recueil des inscriptions grecques et latines du Pont et de l'Arménie*, SP III. 1, H. Lamertin, Brussels 1910.

Arranz, M., *L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi del secolo XI*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996.

Bakirtzis, C., *Exposition des Antiquités Paléochrétiennes au Musée des Philippines*, în *AAA* 13 (1980) Atena.

Basile, saint, *Lettres*, I - II, ed. Les Belles Lettres, Paris 1961.

Laurent, J., *Delphes chrétien*, în *BCH* 23 (1899) 272-278

Berenger, A.F., *Les Nouvelles de l'empereur Justinien I* în *Corps de droit civil romain et latin et en français* 13, Scientia Verlag, Aalen 1979.

Beševliev, V., *Spätgriechische und spätlateinische Inschriften aus Bulgarien*, Verlag, Berlin 1964.

- Bianchi, U., *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio internazionale*, ed Ateneo, Roma 1985.
- Calot, J., *La donna e i ministeri della Chiesa*, Citadella Editrice, Assisi.
- Canova, R., *Iscrizioni e monumenti protocristiani del paese di Moab*, SSAC 4, Vaticano 1954.
- Caron, P.G., Lo «status» delle diaconesse nella legislazione giustiniana, in *Atti dell'accademia romanistica costantiniana VII Convegno internazionale*, Scientifiche Italiane, Napoli 1990
- Cattaneo, E., *I ministeri nella chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Paoline, Milano 1997.
- Les Constitutions Apostoliques*, Metzger, M., ed., SC 320, Cerf, Paris 1985.
- Corpus Inscriptionum Graecarum*, IV, ed. by E. Curtis and A. Kirchoff, Hildesheim and New York 1977 (retipărire editiei Berlin 1877).
- Supplementum. Inscriptionum Orientis et Illyrici*, ed. Th. Mommsen, O. Hirschfeld, A. Domaszewski, partea 2, 1902, 123.
- Corpus Inscriptionum Latinorum*, III. *Inscriptiones Asiae, provinciarum Europae Graecarum, Illyrici Latinae*, ed. by Th. Mommsen, G. Reimerus, Berlin 1873-1902.
- Concilium Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo - G.L. Rossetti - P. Joannou - C. Leopardi - P. Prodi, Dehoniane, Bologna 1991.
- Cré, L., Epitaphe de la diaconesse Sophie în RB, dec. 1904.
- CTI, Il diaconato: evoluzione e prospettive, în CC, 3663 (2003).
- Daniélou, J., Ministère des femmes dans l'Eglise ancienne, în MD 61 (1960).
- Denzinger, H., *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünerman, Bologna 2001.
- Didascalia Apostolorum*, ed. R.H. Connoly, ed., The syriac version translated and accompanied by the Verona latin fragments, Clarendon Press, Oxford 1929.
- Durand, J., Epigraphie Chrétienne de Jérusalem, în RB 1 (1892) n. 10, 560-588.
- Eisen, U.E., *Women officeholders in Early Christianity. Epigraphical and literary studies*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2000.
- Encologio Barberini gr. 336*, ed. S. Parenti, E. Velkovska, ed. Liturgiche, Roma 2000.
- Feissel, D., Recueil des inscriptions chrétiennes de Macédoine du III^e au VI^e siècle, în BCH, Supplément 8, Paris-Atena 1983.
- Fitzgerald, K.K., *Women Deacons in the Orthodox Church*, Brookline 1998.
- Fleischer, R., Epigraphisches aus Elis, în *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts* 46 (1961-1963), 76-94.
- Giannopoulos, N. I., Christianikai Epigraphai Thessalis, în BZ 21 (1912).
- Ibid., Παλαιοχριστιανική ἐπιγραφή ἐν Ἐπετηρίδι Ἐταιρείας Βυζαντινῶν σπουδῶν 12 (1936).
- Goar, J., *EYXOΛOΓION Sive Rituale Graecorum*, Akademischem Druck-U. Verlagsanstalt, Graz 1960.
- Grégoire, H., *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Asie Mineure* I, Leroux Paris 1968.
- Gryson, R., *Il ministero della donna nella chiesa antica*, Città Nuovo, Roma 1974.
- Guarducci, M., *Epigrafia Greca IV. Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Istituto poligrafico dello Stato, Roma 1978.

DIACONESELE ANTICE
ÎN LEGISLAȚIA IMPERIALĂ ȘI ÎN INSCRIPȚII

- Hefele, C.J. – Leclercq, H., *Histoire des conciles d'après les documents originaux* II/I, Letouzey et Ané, Paris 1908.
- Hill, S., *The Early Christian Churches of Cilicia*, University of Newcastle upon Tyne 1984.
- Horsley, G.H.R., *New Documents Illustrating Early Christianity* II. IV, North Ryde 1982.
- Inscriptiones Latinae Christianae Veteres* I-II, by Diehl, E., Berlin 1925-1928, retipărite de J. Moreau – H. I. Marrou, Berlin, Dublin, Zürich 1961-1967.
- Ioan Gură de Aur, *Cuvioasa Olimpiada diaconeasa, O viață, o prietenie, corespondență*, ediție îngrijită de Ioan Ică, Deisis, Sibiu 1997.
- Jacopi, G., *Esplorazioni e studi in Paflagonia e Cappadocia. Relazione sulla seconda Campagna Esplorativa Agosto – Ottobre 1936*, Istituto d'Archeologia e Storia dell'Arte, Roma 1937.
- Jalabert, L. – Mouterde, R., *Inscriptions Grecques Chrétiennes*, VII. 1. (1926).
- Jerphanion, G., *Inscriptions grecques de la région d'Alishar*, în *MAA* 13 (1928) și 19 (1935) *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beyrouth Liban.
- Kalsbach, A., *Die altchristliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen*, Freiburg 1926.
- J. Laurent, *Delphes chrétien*, în *BCH* 23 (1899).
- Leclercq, H., *Diaconesse* în *DACL* IV, Letouzey et Ané, Paris, 1926.
- Littmann, E., *Semitic Inscriptions*, Publications of the American Archaeological Expedition to Syria in 1899 – 1900, partea a IV-a, New York 1904.
- Madigan, K - Osiek, C., *Ordained women in the Early Church: a documentary history*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2005.
- Malingrey, A.M., *Jean Chrysostome, Lettres a Olympias. Vie Anonyme d'Olympias*, SC 13 bis, Cerf, Paris 1968.
- MAMA I, *Eastern Phrygia*, ed. by W.M. Calder, University Press, Manchester 1928.
- MAMA III, *Denkmäler aus dem Rauben Kilikien*, ed. Keil, J. – Wilhelm., Manchester University Press, 1931.
- MAMA IV, *Monuments and Documents from Eastern Asia and Western Galatia*. ed. by W: Buckler -W.M. Calder, Manchester University Press, 1933.
- MAMA V, *Monuments from Dorylaem and Nacolea*, ed. by C. W. Cox – A. Cameron, Manchester University Press, 1937.
- MAMA VII, *Monuments from Eastern Phrygia*, ed. by W. M. Calder, Manchester University Press, 1956.
- MAMA VIII, *Monuments from Lycaonia, the Pisidio-Phrygian Borderland, Aphrodisias*, ed. by W.M. Calder – J.M.Cormack, Manchester 1962.
- Martimort, A.G., *Les diaconesses. Essai historique*, Roma 1982.
- Mastrocostas, E., *Παλαιοχριστιανικὰ βασιλικὰ Δρυμοῦ Βονίτσης*, în *AAA* 4 (1971).
- Mordtmann, J.H., *Inscriften aus Edessa* în *AM* 18 (1839).
- Munera amicitiae, Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*, a cura di R. Barcellona e T. Sardella, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003
- Piccirillo, M., *Chiese e Mosaici della Giordana Settentrionale*. Disegni di E. Alliata, C. Calano, M. Villa. SBF.CMi 30, Jerusalem 1981.
- Robert, Jeanne – Robert, L., *Bulletin épigraphique* publicat în *REG* 79 (1966).

Schneider, A.M., Das Kloster der Theotokos zu Choziba im Wadi el Kelt în *RQ* 39 (1931), n. 197.

Scimmi, M., *Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo. Problemi di metodo*, Glossa, Milano 2004.

Silvagni, A., *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, II, Roma 1935.

Strubbe, J.H.M. – Bakker, M.J., *Supplementum Epigraphicum Graecum* 45, Amsterdam 1995.

Supplementum Epigraphicum Graecum, ed. de J.J. Hondius et al. Lyon, 1923

Tituli Asiae Minoris IV, Tituli Bithyniae linguis Graeca et Latina conscripti. 1. Paeninsula Bithynica praeter Chalchedonem. Nicomidia et ager Nicomedensis cum septentrionali meridianoque litore sinus Astaceni et cum lacu Sumonensi, ed. by ed. F. K. Dörner, Viena 1978 Viena 1978.

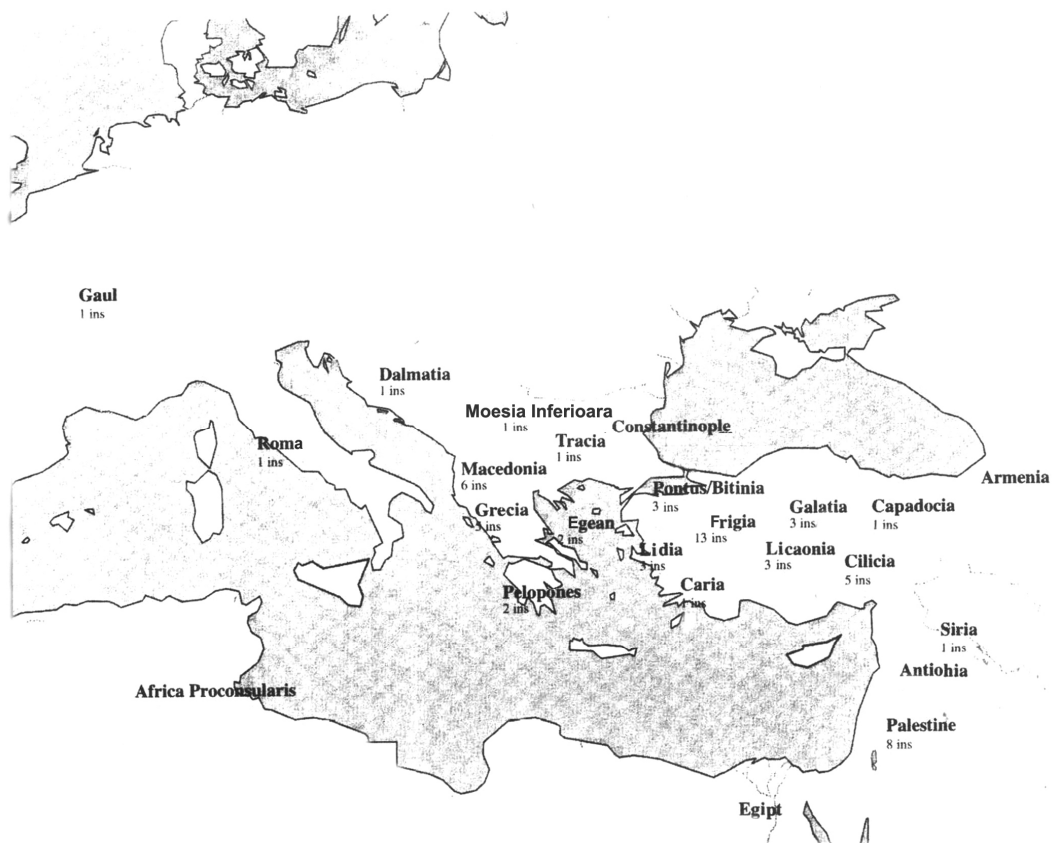
Thomsen, P., *Die lateinischen und griechischen Inschriften der Stadt Jerusalem und ihrer nächsten Umgebung*, J. C. Hinrichs, Leipzig 1922.

Vagaggini, C., L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina, in *OCP* 40 (1974).

Ysebaert, J., *Die Amtsterminologie im Neuem Testament und in der alten Kirche*, Eureka, Breda 1994.

http://www.womenpriests.org/it/traditio/deac_rec.asp

DIACONESELE ANTICE
ÎN LEGISLAȚIA IMPERIALĂ ȘI ÎN INSCRIPȚII



Hartă a Imperiului Bizantin, cu localitățile unde s-au găsit inscripții cu diaconese

Opisul inscripțiilor

Nr.	Numele diaconesei	Locul de proveniență	Titlul	Filiația, rudenii	Încensarea din inscripție	Perioada
PALESTINA						
1	Sofia	Tel asalin – unanok Mașinilor	ἀδελφὴ		uniunea lui Căsoas, a doua lebe	sec. IV?
2	anonimă	Valca lui Iosafat	ἀδελφὴ		caș-acu, vecină social	sec. V-VII
3	Maria	Meab - Mahany	ἀδελφὴ	fiica lui Valam	a trăit 35 de ani	sec. VI
4	Fucan	Silvan	ἀδελφὴ	fiica lui Neofactor	diaconesea în acest spital	
5	Ilică	Iordania - Umm Quetis	ἀδελφὴ		avea zestre	
6	Nourza	Nea Sioz	ἀδελφὴ		avea zestre	
7	Anastasia	Der-el Quh	ἀδελφὴ		avea zestre	
8	Basilis	Der-el Quh	ἀδελφὴ		avea zestre	
ASIA MICĂ						
1	Maria	Capadochie, Arehetis	ἀδελφὴ		a educat copiii, a primit oseșeri, a spălat picăturile sângelui, a dat pâine nevoiașilor, invocă pe	sec. VI
2	Aurasha	Cilicia, Korykos	ἀδελφὴ		a adoptat-o pe fetița Maria	sec. VI
3	Carina	Cilicia, Korykos	ἀδελφὴ	fiica lui Epifranus din Samaria	dedicată diaconesei	
4	Theodora	Cilicia, Korykos	ἀδελφὴ		îngrădirea altarului în cinstea ei	
5	Theofila	Cilicia, Korykos	ἀδελφὴ			
6	Turoreia	Cilicia, Korykos	ἀδελφὴ		diaconesea din mănăstirea „	sec. V-VI
7	Donna	Galatia, Baidak		fiica prezbiterului Tsofios	a înălțat un altar în cinstea sfinților Petros și Pavlos	
8	Nourza	Galatia	ἀδελφὴ	mama prezbiterului Alexandros	inscripție ridicată în cinstea ei de fiii și	sec. VI

DIACONESELE ANTICE
ÎN LEGISLAȚIA IMPERIALĂ ȘI ÎN INSCRIPȚII

9	Vioegans	Gabstia, Acrea	<i>δ δαβωνα</i>	fiica prezbiterului Iuharios	a pus inscripția în cinstea tatălui ei, împreună cu mama ei și cu prezbiterul Hipsatis	sec. VI
10	Aurelia Faustina	Frigia, Laodicea Combusta	<i>δαβωνα</i>	mama Iacovului	a înălțat moartea fiului ei, leucotal Appas	sec. IV
11	Flavia	Frigia, Laodicea Combusta	<i>δαβωνα</i>	nepotul Aurelios Antonios, fiatele Polycantos	diaconasă a crâmpeiilor, a pus inscripția în cinstea prezbiterului Petru împreună cu frațele ei	sec. IV
12	Magra	Frigia, Laodicea Combusta			inscripție înverșată, multe lipsuri	
13	Maso	Frigia, Laodicea Combusta	<i>δαβ</i>	fiica prezbiterului Roberos	a pus inscripția cu frații ei	
14	Paula	Frigia, Laodicea Combusta	<i>δαβωνα</i>	sora lui Heliodorus	a pus inscripția fratelui Heliatus	
15	Histracystia	Frigia – Gostia, Axylos	<i>δαβω</i>	Sotia lui Marcanas, mama a celor trei curvurs	cea mai fideică, diaconasă secrete la eschareologie	
16	Mastrota	Frigia, Axylos	<i>δαβωνα</i>	mama diaconului Eusebios	putea inscripția în cinstea sorului, a mamei altre fi și a curvurii, împreună cu fiul alinaus în viață	
17	Nuore	Frigia, Axylos		fiica diaconului Eusebios	Eusebios și fiul său par inscripția în cinstea soției, mamei și tuteilor / <i>ταυτοζ δεσφαι</i>	sec. V-VI
18	Pribis	Frigia, Axylos	<i>δαβωνα</i>	Diaconasa este acuzată cu frica și nepotul	împreună par o inscripție în cinstea... (nume curvur)	
19	Celca	Frigia, Tyrium		soția lui Serepinus Pontipantius	a pus inscripția în cinstea soțului, a tatălui și a lui	

				Mensuris și hira lui Septimius Profrimus și a ei. Saprinus Ponapeus Maesius	Septimius Profrimus și a ei.
20	Mesalina	Egipta, Saingen	<i>diobolus</i>	sora pectorului Dionephe	aa pas încrețună inscripția în aurireas lui Neri
21	Dolia				inscripție vodă
22	Severa	Ugria, Kuvcak Frigia, Hacıhanopolis			spital pas în cinstea mamei, diaconasa Severa
23	Basilisa	Licenia, Ieremia-Zasadu Han	<i>diobolus</i>	soția lui Arcturus, mama lui Narmirus	Basilisa împreună cu fiul ei albea, pune o inscripție de amintire sorții decedat, părinților lui și fraților lui.
24	Gothis	Larsons, Larix-Ceyme	<i>diobolus</i>		fratele și a sora pun un epigraf în cinstea diaconesi
25	anormis	Larsons, Ierunum			Simphens decedat inscripția unei diaconasi
26	Pipifanis	Lidia, Dalcis	<i>diobolus</i>	mama diaconului Asarhos și bunicia lui Astedios	inscripție comemorativă din partea mamei, diaconasa, a fiului și a nepotului
27	Epifania	Lidia, Filakulia	<i>diobolus</i>		inscripție în cinstea diaconesi cu ajutorul mamei, în urma promovării lui Mesobolus.
28	Lampadia	Lidia, Serezia			dedicatie diaconesei Lampadia
29	Actia	Pontus-Bithunia, Amisos		fiica lui Pictolus	inscripție funerară, a decedat la 30 de ani, anul 594
30	Basilke	Pontus, regiunea Neseandropolis	<i>diobolus</i>		Basilke odă la jupă aici
31	Lupenia	Pontus-Bithunia, Topellia	<i>diobolus</i>	săraca din Cetraganis	inscripție comemorativă pentru diaconesă, vișch vârșitase siera

DIACONESELE ANTICE
ÎN LEGISLAȚIA IMPERIALĂ ȘI ÎN INSCRIPȚII

GRIECIA					
1	Agathais	Cyclades, Insula Melos, Egroată	<i>diabona</i>	în Domnul pentru îngețul de ani muni să nu îmbătrânească să mai înmormânteze pe cineva	sec. IV
2	antonină	Thasos	<i>diaboniza</i>	sec. V-VI	
3	Agripina	Patris	<i>diabona</i>	în scripțe votive	
4	Ararsoia	Delfi	<i>diabonata</i>	consacrata diaconesei de episcopul Pantamianus formulă blestem iudeice	ser. V
5	Eirene	Neni Andritalos, Volos	<i>diabona</i>	diaconesa unindă cu scriitoarea Zoe	sec. IV
6	Tuzadia	Volos	<i>diabona</i>	formulă de blestem	
7	Nisagros	Marsitrea Kares, pe m. Hemans		în scripțe eumencresive	
8	Alexandria	Ulis – Pelopones	<i>diab</i>	fiica lui Herminar, o	ser. V-VI
9	Andromach	Achana – Pelopones	<i>diab</i>	în scripțe votive în scripțe votive din partea keronului Polygros și a diaconesei Andromacha	sec. V-VI
MACEDONIA					
10	Agura	Filipi	<i>diabona</i>	virvă din partea diaconesei Aqata și a casierului și pestilorului Iozon	ser. V
11	Postolicia	Filipi	<i>diab</i>	moștenim aparținând diaconesei Postolonia și mamei canonică Parantia	sec. IV -V
12	Marrona	Stobi	<i>diab</i>	virvă, din partea diaconesei	
13	Agathoklea, Lissa	Lissa	<i>diabona</i>	moștenimul, lectoarea și diaconesa Agastacia	sec. V-VI

14	Teodora	Urssu		<i>diakonos</i>	legătură cu oronul fanteorilor	în memoria disceseset în memoria a două facturi comemorarea disceseset, sluga Doamului și vestire Seionă, plană de zel	sec. V-VI
15	Theodora	Bucina		<i>diak</i>			
MOESIA INFERIOR							
1	Calceina	Sciove		<i>diakos</i>		inscripție votivă din partea diacreseset	sec. VI
TRACIA							
1	Fragaria	Nicopolis, azi Ruzdug Bulgaria		<i>d</i>		a construit casa apostolului Andrei	sec. VI
SIRIA							
1	Zawšo	Zebed, mare-courul Sici				doar numele și titlul	
OCCIDENT							
1	Anna	Roma		<i>diac</i>		votivă, dedicată Anna impunctă cu Domestus diacon și cocora al Seionului apostole	sec. IV
2	Teodora	Gaul		<i>diakonina</i>		inscripție funerară, a ucăr 48 de ani	sec. VI
3	Ansonia	Declea, Dalmatia		<i>diac</i>	Ansonia și tii ei	inscripție votivă, pusă de Ansonia pentru împlinire promisiunii ei și a fiilor ei	sec. VI

NOTE DE ARHEOLOGIE CREȘTINĂ. 7. DESPRE UN INEL DE AUR CU GEMĂ CU SIMBOLURI CREȘTINE ȘI INSCRIȚIE DE LA DUROSTORUM (MOESIA II)

Nicolae GUDEA

SUMMARY. Notes on Christian archaeology. 7. A gem stoned gold ring with Christian symbols and Christian inscription discovered at Durostorum (Moesia II). The author (N. Gudea) makes some critical observations on a work published by Georgi Atanasov (Atanasov 2007) about a gold ring discovered in an inhumation grave at Durostorum. Fig. 1-2. Georgi Atanasov article on the gold ring with a gemstone bearing christian symbols and a christian inscription was published in the review of the Brukenthal National Museum from Sibiu. The discovery place is in the late roman cemetery of the town, graves being positioned south, south-east and south-west against the former legionary camp. On the spot several funerary monuments (pagan as well as christian) were found, but simple graves are also present. Due to the position of four skeletons from the grave (partially burn and decapitated). G. Atanasov considers that the skeletons might have belonged to some martyrs, dating from the persecution from 303-311 or 362.

The theme of the critical discussion is the inscription that accompanies the christian symbols (the anchor and the fishes). The author (N. Gudea) considers that G. Atanasov did not interpret it in a correct way. N. Gudea demonstrates that the inscription cant o be read ZESAIS grec. ZHCAIC; she is the equivalent of the latin acclamation „vivas” and gives his arguments for this affirmation.

În revista Muzeului Național „Brukental” din Sibiu (ATS) domnul Georgi Atanasov (Bulgaria) a publicat un articol despre un inel de aur cu gemă având simboluri și inscripție creștină. Inelul a fost descoperit la Durostorum (provincia Moesia Secunda) *Fig. 1*

Locul exact de descoperire este cimitirul roman târziu al orașului în care mormintele sunt situate la sud, sud-est și sud-vest de castrul de legiune. *Fig. 2.* Aici s-au găsit mai multe monumente funerare (păgâne și creștine), dar și morminte simple (Atanasov 2007, 19).

Într-unul din mormintele simple s-a găsit părți de la patru schelete parțial arse și decapitate!, ceea ce i-a sugerat autorului bulgar că avem de a face cu martiri creștini. Între oasele scheletelor s-a găsit inelul de aur cu gemă pe care erau incizate simboluri creștine timpurii și o inscripție grecească. *Fig. 3*

a. autorul bulgar a datat mormântul într-una din cele două epoci de persecuție anticreștină din zonă: 303-311 sau 362

b. simbolurile creștine de pe gemă sunt ancora și doi pești care atârnă de bara ancorei

c. inscripția creștină este ZECAIC

În ciuda faptului că G. Atanasov este familiarizat cu descoperirile creștine timpurii, lectura inscripției este greșită. În chip cu totul surprinzător, deși textul inscripției este foarte clar ZHCAIC, autorul nostru citește inscripția cu totul altfel ZHGAV, ZEGALI, ZIG/ES sau chiar ZHGES, texte pe care apoi încearcă să le convertească în formule creștine, aproape de adevăr (Atanasov 2007, 20).

Voi încerca să demonstrez, în cele ce urmează că inscripția se citește altfel și că exemplul de asociere cu simbolurile creștine (ancora și pești) este ceva obișnuit

Ancora, simbol general al speranței, era încă din secolul I un simbol disimulat al crucii (*Tristan 1996*, 88) alături de alte simboluri care aveau formă de cruce sau puteau fi interpretate astfel (catarg, plug, svastică etc) (*Tristan 1996*, 76-100). Ea este menționată alături de pește încă de Clemens din Alexandria la sfârșitul secolului II (cf. *Tristian 1996*, 91). Ancora și peștii apar pe monumente funerare, pe geme, pe inele de metal, pe opaițe, în picturi murale și pe sculpturi. Este un simbol foarte răspândit în primele secole creștine cum bine observă și Atanasov G. (*Atanasov 2007*, 20). Ea apare în mai multe ipostaze (din care voi aminti pe cele mai importante); a. ancora cu doi pești atârând de bara de sus. *Fig. 4*; b. ancora cu doi pești legați de brațele de fixare; c. ancoră pe care este înfășurat delfinul. *Fig. 4*; d. ancoră cu doi pești atârând de bara de sus și inscripții foarte diferite, cele mai multe menționând numele lui Isus. *Fig. 4*

Peștele provenind din apa vie și trăind în apa vie (simbol al Spiritului Sfânt) reprezintă pe Isus Cristos creatorul Bisericii, cel care „trage” Biserica după el (!), semnifică reînvierea și în fine, pe creștinul însuflețit de apa vie (*Danielou 1961*, 56). Însăși prezența peștelui anunță faptul că avem de a face cu apa vie dătătoare de viață (*Danielou 1961*, 57; *Fisch 1982*, 577)

Asocierea dintre ancoră și pești (care atâră de mânerul ei) simbolizează drumul credincioșilor spre Cristos, spre Biserică, prin Spiritul Sfânt, respectiv drumul spre viață; crucea (Iisus Cristos), Spiritul Sfânt (apa vie, viața) îi pescuiește” pe credincioși.

Zesais este o aclamație creștină binecunoscută. Ea apare pe monumente funerare creștine, pe inele simple, pe inele cu geme, pe vasele diatreta și pe cupele aurite (cf. *DACL* VI.1, 1924, 857-). Este echivalentul grecesc al aclamației latine „vivas”. În general este scrisă cu litere grecești, dar nu lipsesc exemplele în care este scrisă cu litere latine și grecești sau numai cu litere latine. Noi o vom reproduce aici în discuție cu litere latine. Apare în mai multe forme. Pe paharele/cupele aurite apare mai ales în forma ... Pie zesēs (cf. Franca Zanchi Roppo, *Vetri paleocristiani a figure d'oro*. Ravenna 1967, 22, 32, fig. 3, 32, fig. 15, 40, fig. 24). Mai apare pe vase diatreta. Voi da exemple numai două vase apărute în morminte creștine romane târzii din provincia Valeria: Alisca/ Székszárd și Sophianae/Pécs (cf. *Alba Regia* 17, 1979, 34, nr. 34-35): pie zesais.

Mai sunt cunoscute și alte formulări care cuprind aclamația „zesēs”, dintre care cele mai importante sunt:

in deo zesēs

vivas cum tuis feliciter zesēs

(nume) zessis meta (nume)

Cred că în cazul inelului de aur de la Durostorum, discutat mai sus, deși nu am găsit o analogie perfectă, avem de a face cu această aclamație. Din păcate nici simbolurile, nici inscripția nu permit o datare mai precisă decât a făcut-o autorul (G. Atanasov).

Abrevieri și bibliografie

- acclamations F. Cabrol, in *DACL* I. 1, 1924, col. 240-261
Atanasov 2007 G. Atanasov, Anneau d'or avec camée provenant de la tombe
des martyrs de Durostorum, in *ATS* VI.1, 2007, 19-22
Danielou 1961 J. Danielou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961
fisch 1882 Häuser, fisch in F:X: Kraus, *Realencyclopädie der christlichen
Altertums*. Berlin 1882 I A-H, 516-526
Gemmes 1924 F. Cabrol, gemmes, in *DACL* VI. 1, 1924, col. 794-864
Tristan 1996 Fr. Tristan, *Les premiers images chrétiennes. Du symbole à l'icône: II^e-
VI^e siècles*, Paris 1996

Lista ilustrațiilor

- Fig. 1 Harta graniței de nord a provinciei Moesia Inferior cu locul
castrului de la Durostorum (după N. Gudea)
- Fig. 2 Schiță a așezărilor romane și romane târzii de la Durostorum
(după *Atanasov 2007*, 22, fig. 1) Legendă, în ordinea semnelor de sus
în jos: 1. mormânt de înhumație din secolele I-III p. Chr.; 2.
mormânt de epocă romană târzie (după 284); 3. începutul drumului
de la Durostorum spre Marcianopolis; 4. catedrală din secolele 8-10
p. Chr.
- Fig. 3 Inelul de aur de la Durostorum (fotografie și desen) (după
Atanasov 2007, 22, fig.2)
- Fig. 4 Câteva gеме cu reprezentarea simbolurilor ancoră și doi pești
și ancoră cu delfin (după *gemmes 1924* cu numerele corespunzătoare
din text)

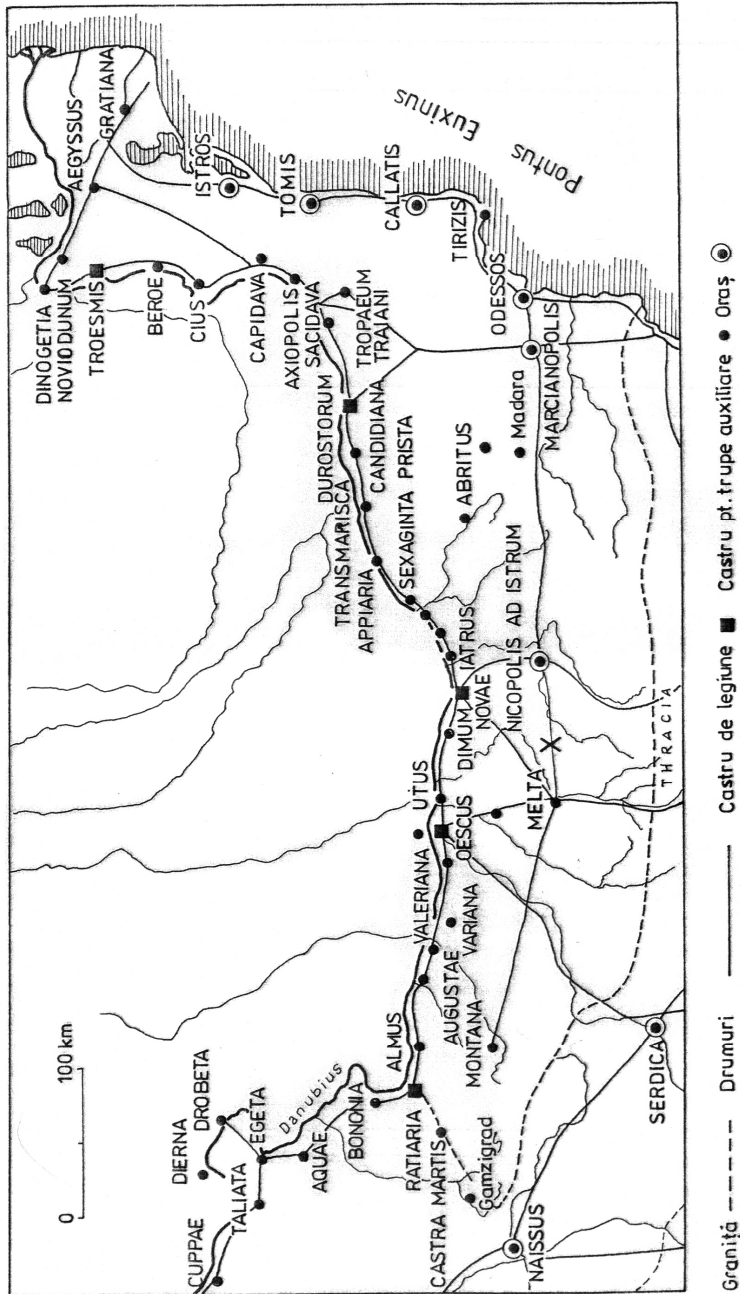


Fig. 1

NOTE DE ARHEOLOGIE CREȘTINĂ. 7. DESPRE UN INEL DE AUR CU GEMĂ CU SIMBOLURI
CREȘTINE ȘI INSCRIȚIE DE LA DUROSTORUM (MOESIA II)

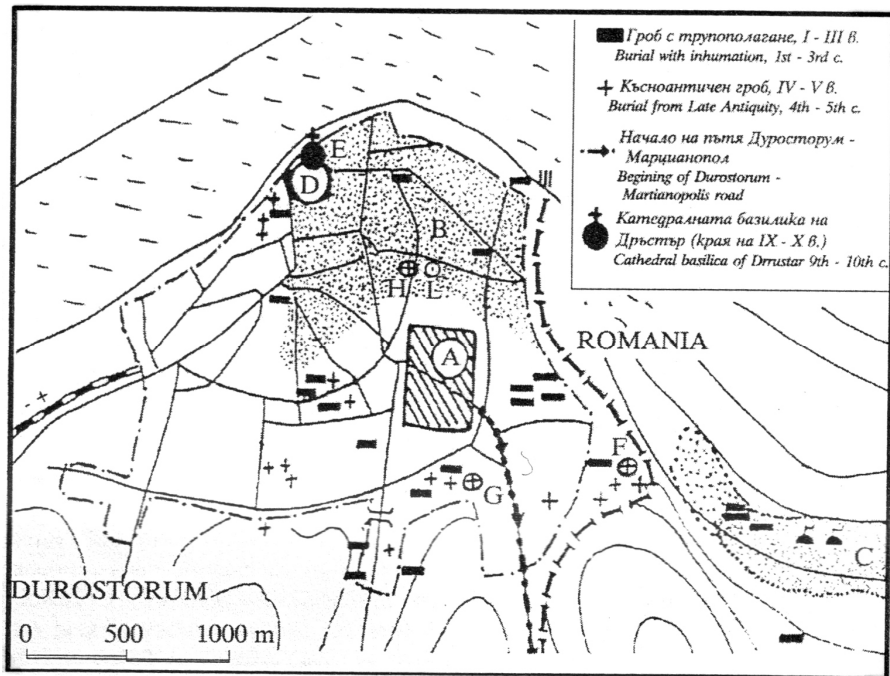


Fig. 2



Fig. 3



4928



4974



4975



4976



4977



4979



4980



4984



4985



5010



5011



5013



5015



5018



5021

Fig. 4

CREȘTINISMUL DACO-ROMAN ÎN SECOLELE IV-VI. AUTOHTONI ȘI MIGRATORI

Daniel CHIU

SUMMARY. Daco-roman Christianity in the 4th-6th centuries. Natives and Migrants. On the basis of known archaeological discoveries (Gudea-Ghiurco 1988) the author focuses on the Christianity from the former Dacian provinces along the 4th-6th centuries AD (fig. 1;2). He separates the Christian discoveries on this territory according to the stages of its developments, on the one hand (fig. 4-5; 12) on the other hand according to the ages in which migration towards west affected the studied territory (Gothi, Gepidae, Avars (fig. 3; 16; 16a). It is an attempt unknown until now in historiography, which might lead to important results.

The author discusses the political, economic and social situation of the former Dacian provinces (Porolissensis, Apulensis and Malvensis) between 275-602, as well as the Barbarian tribes that had temporarily settled there. In this way it is possible to deduce some general relations between the Daco-Romans and the migratory Goths (end of 4th, beginning of 5th centuries), Gepidae (second half of the 5th and first half of the 6th centuries) and Avari (after second half of the 6th century).

In this frame the author debates on the nature of Christianity: a. the essential/historical nature of native Christianity, which already has a certain tradition through the continuation of the process started in the second-third centuries AD (fig. 4-11, 13-15; 26). B. the nature of Christianity that affected the Barbarians in these stages (fig. 16-24). No traces of the arianism of German Christianity are noticed.

In his attempt the author relies on the lists of Christian discoveries with the Daco-Romans (Gudea-Ghiurco 1988), with Gepidae (Horedt 1982, 104-163), with the Avars (Garam 2001).

Până în anii 1980 studiile privind creștinismul daco-roman au fost fragmentare, lipsind un repertoriu exhaustiv al pieselor arheologice paleocreștine și lucrări de sinteză.

În anul 1988 N. Gudea și I. Ghiurco, după ce au strâns la un loc toată informația în legătură cu descoperirile creștine au încercat să separe din numărul destul de mare de descoperiri, cele legate de populația daco-romană în secolul IV (*Gudea-Ghiurco 1988*, 60-85) și să stabilească principalele caracteristici. Comentariul istoric (*Gudea-Ghiurco 1988*, 110-113) reușea să încadreze acest tip de creștinism din barbaricum acum în situația generală a Bisericii în Imperiu.

Caracterizările ulterioare (*Zugravn 1997*, 225-233, 283-324) au încadrat aceste descoperiri într-un mediu teoretic ușor exagerat, dar posibil, folosindu-se de descoperirile vechi. Lucrarea valorifică o bibliografie vastă antică și contemporană și face analogii cu informațiile ce le avem despre creștinarea altor popoare.

Lucrarea mai puțin vastă a lui Al. Madgearu (*Madgearu 1994*) manifestă de asemenea limite. Ea se bazează tot pe repertoriul lui N. Gudea și I. Ghiurco și nu aduce nimic nou decât o bună speculație istorică, accentuând rolul creștinismului în păstrarea și dezvoltarea romanității daco-romane.

La aceste lucrări s-au adăugat cercetările lui N. Gudea întregind studiul cercetărilor pentru această fază și reușind să lămurească în întregime în trei lucrări în etape diferite secretele inscripțiilor și simbolurile de pe vasul de la Moigrad (*Gudea 2003*, 37; *Gudea 1993*; *Gudea 1996*).

Trebuie subliniate și încercările făcute de K. Horedt (*Horedt 1982*, 163-171) în legătură cu creștinismul și mai ales faptul că el a recunoscut că în secolele V –VI în nordul fostelor Dacii, respectiv în Dacia Porolissensis, se conturează un grup creștin autohton. În aceeași măsură trebuie subliniate eforturile lui D. Protase (*Protase 2000*, 71-97) de a încadra creștinarea autohtonilor în procesul continuității daco-romane. Atât K. Horedt cât și D. Protase au limitat cercetarea creștinismului daco-roman la teritoriile fostelor Dacii, remarcând continuitatea creștinismului inițial, numărul mare de descoperiri, caracterul latin și generalizarea creștinismului în epoca postaureliană. D. Protase nu atribuie nicio descoperire creștină goșilor (*Protase 2000*, 83). Pornind de la vasul cu simboluri și inscripții creștine de la Moigrad. N. Gudea a reluat cercetările asupra creștinismului autohton în secolul IV, pe teritoriul fostelor provincii Dacia formulând o serie de observații noi (*Gudea 2003*).

Astfel că se poate spune că în secolul IV comunitățile creștine vechi dinaintea de 275 din Dacia au continuat să existe.

Descoperirile în această perioadă sunt numeroase. Mai mult descoperirile capătă un caracter sigur atât datorită pieselor de import (variate ca destinație și loc de folosire), cât și datorită descoperirilor locale, destul de variate și ele, care copiază sau dublează produsele de import. Mai mult se poate constata că descoperirile creștine depășesc limitele fostelor orașe (deși concentrează acolo) și ale așezărilor civile ale castrelor și mai apar și în zona așezărilor rurale. Piese creștine atât cele de import cât și cele realizate local se înscriu în tabloul general cunoscut pentru secolul IV în provinciile dunărene ca Pannonia II (*Migotti 1997*, *passim*). Cea mai importantă constatare făcută de N. Gudea și I. Ghiurco preluată în întregime de N. Zugravu și Al. Madgearu a fost că începe să predomine un creștinism local și nu misionar și că liturgia euharistică și alte elemente ale cultului s-au făcut latinește.

I.2. Stadiul cunoștințelor despre creștinismul daco-roman în secolele V-VI

Printre primele caracteristici stabilite tot de N. Gudea și I. Ghiurco (*Gudea-Ghiurco 1988*, 126-128) au fost următoarele:

- ei au constatat că numărul descoperirilor este mai mic decât în secolul IV (datorită condițiilor politice vitrege);
- destinația lor s-a menținut (obiecte de cult, amulete, piese de îmbrăcăminte, produse creștinate prin simboluri);
- descoperirile au apărut în centrele „tradițional creștine”, dar sunt și piese răspândite în mediile „civile” rurale;
- cronologia este mai sigură mai ales că multe sunt produse de import; piesele au ajuns pe teritoriul fostelor Dacii prin legăturile comunităților creștine cu Biserica din Imperiu și viceversa, având în vedere misiunea Bisericii spre comunitățile din exterior; predomină acum piese din Orientul creștin care nu a fost distrus de barbari.

Constatățile acestea au fost întărite și completate de N. Zugravu (*Zugravu 1997*, 412-415; 417-418). N. Zugravu constata tradiționalismul creștin pe teritoriul fostelor Dacii și

sugerează un misionarism intern (*Zugravu 1997*, 415), o anumită constantă în relațiile cu lumea romană, o continuitate a evanghelizării și o trecere masivă la creștinism.

I.3. Stadiul cunoștințelor despre creștinismul popoarelor migroare care s-au stabilit sau au trecut peste teritoriile românești a fostelor Dacii

N. Gudea și I. Ghiurco (*Gudea-Ghiurco 1988*, 129) afirmă că există produse creștine care au fost descoperite în așezări sau cimitire barbare. Dacă se acceptă faptul că goții, gepizii, ostrogoții s-au creștinat atunci astfel de produse indică faptul în sine. Dacă însă produsele creștine sunt mai mult piese de echipament sau podoabe și au fost adoptate ca produse de epocă sau primite cadou din partea oficialităților romane târzii s-ar putea să nu însemne o creștinare. O altă posibilitate este aceea că unii indivizi ai comunităților barbare s-au convertit la creștinism, făcând notă aparte de restul populației căreia îi aparțineau etnic. Lucrul acesta este posibil, luând în considerare antecedentele istorice ce le avem.

C. Opreanu (*Opreanu 1995*, 249) după un excurs prin principalele descoperiri creștine atribuite barbarilor goți și gepizi ajunge la concluzia că „în secolele IV-V nu există argumente pentru a susține prezența creștinismului printre triburile germanice (goți, ostrogoți, vizigoți) pe teritoriul fostelor Dacii; abia la sfârșitul secolului V s-a produs o creștinare atestată în Transilvania la Apahida: este vorba de creștinism catolic și nu arian.

Nu de aceeași părere este și N. Zugravu (*Zugravu 1997*, 418). El vorbește de creștinarea germanilor ostrogoți, gepizi și alte seminții la sfârșitul secolului V, ca fenomen intern datorită misionarilor vizigoți. N. Zugravu crede că este vorba numai de creștinism arian, care a devenit specific germanilor; dar în ciuda unor victorii politice, în ciuda puterii militare de care au dat dovadă gepizii la un moment dat creștinismul latin nu a putut fi anihilat. Nu este de acord că grupul de la Someșeni ar fi putut avea un episcop, mai degrabă crede în trimiterea din partea Imperiului unor insigne de autoritate (*Zugravu 1997*, 419).

I.4. Metoda de lucru

Deocamdată nu sunt încă date noi care să schimbe aprecierile făcute de mai sus amintiții autori. Nu am insistat să cităm și alți autori pentru că lucrările citate sunt cele mai reprezentative.

În textul nostru vom încerca să lărgim informațiile generale. Când spunem informații generale ne referim desigur la ceea ce au înregistrat istoriile generale ale Bisericii în legătură cu teritoriile și problemele studiate de noi (e.g. J. Danielou și H. Marrou (*Danielou 1963*, 312-332) care aproape că nu discută răspândirea creștinismului în lumea „barbară” a migratorilor. Se trece pe scurt în revistă „povestea” episcopului! Wulfilas și răspândirea arianismului printre Germani (*Danielou-Marrou 1963*, 330-332). H.I. Marrou (*Marrou 1985*, 81-85) nu depășește afirmațiile din cartea citată anterior. De pildă avem intenția să urmărim ce crede cel mai mare monograf al culturii Sântana, B. Magomedov despre creștinismul din spațiul acestei culturi. Vom analiza apoi datele oferite de D. Csallányi, până la ora prezentă cel mai bun analist al gepizilor (*Csallányi 1961*), despre creștinismul lor la nivel general. În fine, vom analiza creștinismul din lumea avară din Transilvania în funcție de descoperirile făcute și descrise de Eva Garam, în monografia sa despre Avari (*Garam 2001*).

În felul acesta vom reuși să încadrăm cele stabilite de autorii români în cursul general al creștinismului în lumea barbară. În studiul nostru ne-am bazat desigur pe lucrările de bază și în special pe repertoriul Gudea-Ghiurco 1988. Listele pe care le-am întocmit pentru

epocile alese și, respectiv, pentru problemele alese vor fi simple liste prezentând obiectul, locul de descoperire și bibliografia.

II. Situația politică a teritoriilor daco-romane (pe scurt)

II.1. Situația politică în secolul IV

Mai exact vom prezenta situația politică între anul 275 (*fig. 1*), anul retragerii armatei romane din Dacia (*Macrea 1969*, 445-455) și anul 380 data posibilă a intrării goșilor pe teritoriul fostelor Dacii (*Horedt 1982*, 110-126).

Așa cum reiese din răspândirea materialelor culturii Sântana de Mureș – Cerneahov (*Magomedov 2001*, hartă) (*fig.2*) până la 380 Goșii nu au pătruns pe teritoriul fostelor Dacii. Și cercetările românești în acest domeniu au stabilit că, până după 380 când apărarea graniței romane de pe Dunăre s-a prăbușit, nu există descoperiri gotice pe teritoriul fostelor Dacii (*Horedt 1982*, 193-195). La aceeași concluzie a ajuns și H. Wolfram (*Wolfram f.a.* 491; *fig. 3-hartă*) care indică limita de vest a spațiului gotic la est de Dacia. Situația apare și pe harta generală nr.7. Se poate considera deci că populația rămasă a fost organizată politic așa cum au fost pe vremea romanilor. Orașele mai funcționau parțial, așezările rurale, multe din ele, continuau să existe (*Chirilă-Gudea 1982; Horedt 1982*, 59-81; 172-184). Se vehiculează chiar opinia că anumite piese ornamentale romane târzii au fost acordate de Imperiu unor conducători locali (*Diaconescu-Opreanu 1989*), ca semne ale puterii, ei devenind un fel de reprezentanți ai puterii romane.

Se poate însă spune deci că din punct de vedere politic teritoriul stătea încă sub „supraveghere romană” (*fig. 3*). O parte din teritoriile de sud ale fostelor Dacii, Oltenia și o bună parte din Banat au reintrat sub controlul Imperiului. Așa scriu anumite izvoare, așa reiese din aria de circulație masivă a monetei romane târzii (*Chirilă-Gudea-Stratan 1976; Horedt 1982; Chirilă-Gudea 1982*).

Din punct de vedere economic legăturile fostelor Dacii cu Imperiul se păstrează. În toate Daciile se găsesc materiale arheologice, produse tipice imperiului Roman târziu. Aș menționa aici doar fibulele cu capete în formă de ceapă, anumite pandantive, piese de echipament (plăcuțe de la centura etc.). În teritoriile sudice a pătruns chiar ceramica de tip nou romană târzie glazurată. Pe malul de nord al fluviului, dar și mai spre nord în Oltenia, Banat pe unele căi importante de circulație (Drobeta-Ulpia, Dierna-Ticum s-au construit fortificații de tip nou pentru controlul circulației (Puținei, Mehadia) (*Chirilă-Gudea 1982, passim*). (*fig.4*)

Moneta romană târzie de bronz circulă intens în Banat (unde sunt peste 50 tezaure însumând aproape 100.000 de piese), și în Oltenia unde iarăși au fost descoperite numeroase tezaure monetare din monete romane târzii (*Chirilă-Gudea 1982*), iar în Transilvania mai multe tezaure mici și numeroase piese izolate (*Protase 1966*; 158-198; *Chirilă-Gudea-Stratan 1974*, 70-75).

Prezența monetei, în afară de faptul că înseamnă integrare în lumea romană, mai înseamnă și faptul că populația nu s-a putut dezobișnui de economia monetară. În lumea barbară de dincolo de fostele Dacii spre nord, nord-vest și vest (în lumea vandală, sarmatică etc.) nu s-a întâmpnat așa ceva. (*Protase 2000*, 55, nota 78)

Se poate afirma, bazați pe structura tezaurelor că moneta vine de la monetăriile (din Pannonia II (Sirmium, Siscia), și din Italia (Roma), fără a neglija însă faptul că sunt prezente

și monetările din Balcani și Orient (*Chirilă-Gudea-Stratan 1974*, 80-81). Aceasta înseamnă că s-a pătruns pe vechea cale comercială care lega Daciile de Italia prin Moesia Superior și Panonia Inferior.

Este evident că avem de a face cu o populație latinofonă, deși nu mai avem dovezi în acest sens decât indirecte. Nu mai sunt inscripții (în afara celor de pe malul Dunării), nu mai avem monumente funerare. S-au păstrat însă ritul și ritualurile funerare romane, mai estompate.

II.2. Situația politică în sec. V-VI p. Chr.

După ce Goții s-au mișcat spre vest și sud-vest împinși de Huni, teritoriul Daciilor a intrat în așa zisul Imperiu Hunic. Din păcate știrile în legătură cu situația politică din această epocă sunt simple speculații (*Protase 2000*, 101).

După înfrângerea Hunilor de către alianța ostrogoto-gepidă (454) teritoriul a intrat în stăpânirea ultimilor (*fig. 16*). Centrul regatului gepid s-a aflat inițial în Câmpia Tisei, în partea ei de nord (la nord de centrul statului hunic), apoi s-a deplasat spre est în Transilvania unde se crede că au avut două centre; la început în jurul fostei colonii Napoca, iar apoi în zona cursului mijlociu al Mureșului; în final s-au deplasat în sudul fostelor Panonii, la Sirmium. Dar așezările gepide s-au răspândit pe întreg teritoriul fostelor Dacii. Se crede chiar că în anumite locuri de pe acest teritoriu s-au instalat anumite centre de putere gepidă (Apahida, Someșeni etc.). Desigur astăzi se cunoaște caracterul relativ pașnic al pătrunderii gepido-ostrogote, așa încât ne putem închipui că așezările autohtonilor nu au fost deranjate. Nu există exemple de distrugeri. Stăpânirea poate fi caracterizată ca dominație la distanță, deci nominală. (*Protase 2000*, 101-103; *Horedt 1986*, *passim*)

Coaliția ostrogoto-gepidă a fost înfrântă de avari la 567 și teritoriul fostelor Dacii intrat într-o altă arie de stăpânire nominală, cea a avarilor (*Horedt 1958a*).

Lumea avară din fostele provincii este foarte puțin cunoscută. Este vorba mai ales de așezări. Mai bine cunoscută este lumea avară în câmpia Tisei și a Dunării, fosta provincie Pannonia Inferior unde s-a stabilit centrul de putere avar (*Garam 2001*, *passim*). Materialele arheologice găsite în cimitire și așezări din lumea avară cuprind mai multe grupe de produse bizantine dintre care unele poartă simboluri sau imagini creștine. Eva Garam (*Garam 2001*) a prezentat aceste materiale din care noi am ales selectiv două hărți cu răspândirea produselor cu simboluri creștine și mai multe planșe (79, pl. 9; 64, pl. 6) care cuprind inele, pandantive, fibule, etc. cu simboluri creștine. Nu este de crezut că purtătorii lor nu cunoșteau semnificația creștină. (vezi Lista IV.3).

III. Caracterul creștinismului

III.1. Caracterul creștinismului daco-roman în secolul IV

a. Creștinismul daco-roman în secolul IV s-a dezvoltat într-un cadru roman, în sensul că societatea daco-romană și-a păstrat acest caracter, ba chiar l-a întărit prin legăturile cu Imperiul Roman târziu

b. Numărul descoperirilor arheologice creștine a crescut față de etapa anterioară fie prin dezvoltarea vechilor centre creștine din epoca provincială (Porolissum, Potaissa, Apulum, Tibiscum, Drobeta, Romula, Sucidava etc.), fie prin roirea unor descoperiri în mediile din jurul fostelor orașe sau castre; totul se înscrie în procesul de ruralizare.

Numărul descoperirilor este mai mare (*fig. 5*); avem produse de import: donariul de la Biertan (*fig. 7*), fibule și geme (*fig. 8*) precum și produse locale: basilica de la Porolissum (*fig. 6*), potirul de la Porolissum (*fig. 9*), alte vase cu simboluri (*fig. 10-11*)

c. drept urmare putem postula ipoteza că a crescut și numărul credincioșilor

d. procesul de creștinare, respectiv inscripționarea sau zgârierea unor texte sau simboluri creștine pe vase, în poziții „tradiționale” și „canonice” continuă confirmând principiile creștinării inventarului ceramic casnic dar și de cult, în lipsa unor produse creștine „fabricate”

e. simbolurile creștine folosite sunt în continuare crucea și variantele ei; continuând tradiția din epoca provincială

f. câștigă tot mai mult teren chrismonul = monograma criptografică a lui Iisus Christos; procesul acesta „copiază” în mic ceea ce se întâmplă în Occidentul roman (provinciile vestice ale Imperiului); folosirea chrismonului indică și o anume congruență cu pozițiile teologice din Imperiu în urma conciliilor ce dezbat identitatea lui Christos. Pentru începuturile folosirii chrismonului ca simbol, vezi lucrarea lui P. Bruun *Early christian symbolism on coins and inscriptions*, în *Atti del VI Congresso Internazionale di archeologia cristiana*, Ravena 1962 (Roma 1975), 527-535. Și mai devreme decât datele oferite de P. Bruun sunt simbolurile pe vase de la Dura Europos, care datează dinaintea anului 256 (M. de Buisson, în *Melanges de l'Universite Saint Joseph* 36, 1941, 43-44, pl. IV)

g. limba creștinismului daco-roman este latina; o dovedesc cele câteva inscripții latine (potirul de la Moigrad, paharul de la Moigrad, donariul de la Biertan) (*fig. 9-10*); în cazul textelor de pe potirul de la Moigrad problema lingvistică poate fi aprofundată: însuși scrisul, respectiv caracterul lui este latin, de tip occidental cu analogii perfecte în inscripțiile cursive chiar din Roma (*Gudea 2003*)

h. în această calitate de purtător al latinității, paralel cu acțiunile economice, sociale, politice creștinismul devine misionar

i. ca urmare a acestei dezvoltări apar basilicile; în chip interesant ambele basilici (Moigrad, Sucidava) copiază din punct de vedere arhitectural situații din occidentul roman. Caz mai special este basilica de la Porolissum (*Gudea 2003, passim*)

j. este clar că creștinismul a consolidat romanitatea și procesul de romanizare s-a putut dezvolta (*Gudea-Ghiurco 1988; Madgearu 1994, 481*).

k. lipsesc urme în legătură cu o ierarhie

III.2 Caracterul creștinismului daco-roman în secolele V-VI

a. nu știm în ce cadru s-a dezvoltat creștinismul în epoca 454-602; sunt foarte puține știri și cele mai multe se referă la migratori și stăpânirea lor (*Protase 2000, passim*); perioadă în care Imperiul este vecin cu locuirea acestor popoare

b. numărul descoperirilor creștine este mai mic sau exprimat în mod optimist se menține constant; descoperirile apar mai ales în fostele orașe romane (ceea ce sugerează că încă nu au fost părăsite total); sunt însă multe descoperiri în afara acestor zone (*fig. 12*) fie în foste așezări rurale daco-romane, fie în localități de unde nu se cunosc descoperiri daco-romane (*Madgearu 2004, 45*)

c. se crede că procesul de încreștinare a fost încheiat; noi credem că creștinismul nu era încă deplin, în sensul că nu s-a generalizat, sau dacă s-a generalizat a fost într-o formă superficială.

d. slabe urme ale procesului de creștinare a obiectelor, umeltelor și artefactelor casnice; domină produsele de import ceea ce sugerează legături puternice cu Biserica din Imperiu

e. simbolurile creștine în funcție sunt crucea și variante ale ei

f. nu mai avem obiecte cu chrismon între cele locale; există însă chrismonul reprezentat pe opaițele venite din Africa de nord (*fig. 13*); tot pe opaițe sau în formă de opaițe este reprezentat porumbelul (*fig. 14*) și păunul (*fig. 14a*), simboluri Spiritului Sfânt, ceea ce indică o preocupare în teologia creștină din Imperiu cu acest subiect și o conștientizare a acestui lucru în teritoriile fostelor Dacii. Nu lipsesc semnele în formă de cruce și, în special, piese de echipament cu cruce traforată: catarama (*fig. 15*)

g. nu avem dovezi în legătură cu limba; dar dependența încă în mod tare la creștinismul occidental ne sugerează că limba creștinilor daco-romani a fost tot latina

h. prezența în număr mare a opaițelor nord-africane și paralele a celor siriene ne sugerează un misionarism imperial activ, probabil nu în sensul cuceririi populațiilor la creștinism, ci menținerea lor în orbita Imperiului, sau aducerea lor sub umbrela Imperiului în cazul în care aceste teritorii nu erau sub autoritate ierarhică imperială

i. avem o singură biserică la Sădăba – în teritoriul bizantin

j. nu sunt date în legătură cu ierarhia

k. se poate crede că Biserica a fost redusă la un fel de creștinism popular (*Madgearu 1994, 491*)

III.3. Caracterul creștinismului la barbarii din fostele dacii

S-ar putea ca observațiile mele în legătură cu creștinismul la barbarii să nu fie la zi cu ultimele noutăți arheologice. Voi formula însă părerea pe baza unei bibliografii de bază

- în *perioada postromană I*, secolul IV, purtătorii culturii gotice Sântana de Mureș – Cerneahov nu au produse creștine. Descoperirea de la Pălatca a fost negată de D. Protase (*Protase 2000, 81*) și apoi de C. Opreanu (*Opreanu 1995, 237*). K. Horedt (*Horedt 1982, 165, 195-196*) și Ioana Hica (*Hica 1976, 34-39*) au încercat să demonstreze existența creștinismului în cultura Sântana de Mureș Cerneahov dar fără succes.

- în *perioada postromană II, secolele V-VI*

- în *mediul gepidic* descoperirile creștine de la Șimleu Silvaniei, Apahida, Someșeni sunt cele mai caracteristice în Transilvania

- este vorba de inel cu cruce, inel cu cruce și inscripție, inele cu patru cruci la Apahida; pectoral cu cruce la Someșeni. Acestea au fost publicate sistematic de J. Hampel (*Hampel 1905 I, 58-59; III, 39-43*), C. Diclescu (*Diclescu 1923*) și K. Horedt (*Horedt 1958, 71-111*) care au admis și explicat caracterul creștin al unor piese (vezi și Horedt 1982, 163). C. Opreanu care s-a oprit mai sistematic asupra acestor descoperiri declară că este vorba de cercuri restrânse la nobilimea tribală, că erau creștini catolici (*Opreanu 1995, 249*). În schimb N. Zugravu (*Zugravu 1997, 483-484*) admite un creștinism răspândit la Gepizi

- în *perioada avară*

Într-un studiu întins despre produsele bizantine din mediul avar Eva Garam (*Garam 2001*) a analizat și numeroase piese creștine (vezi lista la cap. IV). Cele mai multe provin din regiunea unde stăteau avarii (fosta Pannonie Inferior). Este evident după hărțile autoarei că ea nu cunoaște ce s-a întâmplat în Transilvania. În această zonă produsele bizantine creștinate (mai ales prin cruce) cuprind artefacte din mai multe domenii de viață: podoabe, accesorii de îmbrăcăminte, piese de uz casnic. Autoarea nu a înregistrat descoperiri din Transilvania.

Cele trei fibule bizantine digitale (Geoagiu, Vețel, Războieni) sunt totuși dovezi că în epocă există și alte centre decât cele avare spre care se îndreaptă produsele creștine. Un studiu în legătură cu fibulele digitate din mediul autohton transilvan a fost elaborat recent de C. Cosma și N. Gudea (*Cosma-Gudea 2008*) care subliniază proveniența lor din mediul bizantin și caracterul creștin. Este adevărat că nu știm dacă aceste centre sunt în posesia avarilor sau nu.

IV. Lista de materiale arheologice mai importante care pot determina caracterul creștinismului

IV.1. Lista materialelor arheologice caracteristice pentru creștinismul daco-roman în secolul IV

Locașuri de cult

- | | |
|----------------------------|-------------------------------|
| 1. basilica de la Sucidava | Gudea-Ghiurco 1988, pl. XXXVI |
| 2. basilica de la Prolisum | Gudea-Ghiurco 1988, pl. XXXVI |

Piese de import

- | | |
|----------------------------------------|-----------------------------|
| 1. candelabru de la Biertan cu donariu | Gudea-Ghiurco 1988, 136 |
| 2. vase liturgice din Vețel, Biertan | Gudea-Ghiurco 1988, 138 |
| 3. gema de la Turda | Gudea-Ghiurco 1988, 169-170 |
| 4. gemă din Transilvania | Gudea-Ghiurco 1988, 170 |
| 5. gemă din Romula | Gudea-Ghiurco 1988, 171 |
| 6. gemă de la Orlea | Gudea-Ghiurco 1988, 172 |

Produse creștine locale

- | | |
|---------------------------------------------------------|---------------------------------|
| 1. potirul de la Moigrad | Gudea-Ghiurco 1988, 139-140 |
| 2. paharul cu inscripția de la Moigrad | Gudea-Ghiurco 1988, 140-141 |
| 3. fundul de vas de la Ulpia Traiana | Gudea-Ghiurco 1988 |
| 4. fundul de vas de la Moigrad | Gudea-Ghiurco 1988, 187 (pahar) |
| 5. capacul cu chrismon pe mâner de la Mehadia | Gudea-Ghiurco 1988, 182 |
| 6. capacul cu cruce cioplită în loc de mâner de la Jupa | Gudea-Ghiurco 1988, 194 |

IV.2. Lista descoperirilor creștine din secolele V-VI caracteristice pentru creștinismul daco-roman

Piese de import

- | | |
|------------------------------------------------------|-----------------------------|
| 1. opaiț de bronz în formă de porumbel | Gudea-Ghiurco 1988, 144-145 |
| 2. opaiț de bronz cu terminație în formă de porumbel | Gudea-Ghiurco 1988, 143 |
| 3. opaiț ihtiophalic de la Gherla | Gudea-Ghiurco 1988, 144 |
| 4. opaiț în formă de păun de la Moigrad | Gudea-Ghiurco 1988, 145-146 |
| 5. opaiț în formă de păun Romula | Gudea-Ghiurco 1988, 146 |

- | | |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------|
| 6. opaț în formă de pește Lipova
Opațe de lut (nord-africane) | Gudea-Ghiurco 1988, 146 |
| 1. opaț nord-african cu chrismon pe disc. Transilvania | Gudea-Ghiurco 1988, 148 |
| 2. opaț nord-african cu cruce pe disc, de la Alba Iulia | Gudea-Ghiurco 1988, 148-149 |
| 3. opaț nord-african cu cruce latină pe disc, de la Alba Iulia | Gudea-Ghiurco 1988, 149-150 |
| 4. opaț nord-african cu cruce pe disc de la Ulpia Traiana
Opațe de lut siriene | Gudea-Ghiurco 1988, 150 |
| 1. opaț de lut cu inscripție și cruce pe fund. Ilișua | Gudea-Ghiurco 1988, 153 |
| 2. opaț de lut cu cruce pe canal. Feldioara | Gudea-Ghiurco 1988, 150-151 |
| 3. opaț cu cruce pe fund. Alba Iulia | Gudea-Ghiurco 1988, 153-154 |
| 4. opaț cu cruce pe fund. Mercheașa | Gudea-Ghiurco 1988, 154 |
| 5. opaț cu cruce pe fund de la Răcari
Podoabe pentru îmbrăcăminte | Gudea-Ghiurco 1988, 154-155 |
| 1. cataramă de argint/bronz de tip Sucidava. Apulum | Gudea-Ghiurco 1988, 177 |
| 2. cataramă de bronz de tip Sucidava. Noșlac | Gudea-Ghiurco 1988, 178 |
| 3. cataramă de bronz de tip Sucidava. Bratei | Gudea-Ghiurco 1988, |
| 4. cataramă de bronz de tip Sucidava. Szöreg | Gudea-Ghiurco 1988, 178 |
| 5. cataramă de bronz de tip Sucidava. Pecica | Gudea-Ghiurco 1988, 177 |
| 6. cataramă de centură în formă de cruce. Bratei | Gudea-Ghiurco 1988, 180 |
| 7. cataramă de bronz în formă de cruce. Orlea | Gudea-Ghiurco 1988, 180 |

IV.3. Lista descoperirilor caracteristice pentru creștinismul prezent la barbari

Epoca Culturii Sântana de Mureș-Cerneahov. secolul IV-V
nu există descoperiri cu caracter creștin (cf. *Magomedov 2001, passim*)
epoca culturii gepide (secolele V-VI)
(după *Csallányi 1961, 269* (Zierarten, Schmucksachen)
în lumea gepidă din Câmpia Dunării și a Tisei

- | | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------|
| 1. aplică disc traforată cu cruce | pl. LCIII |
| 2. fibulă cu mască și cruce florală | pl. XCCXL |
| 3. cataramă de tip Sucidava | pl. CLXXX, CCXIII, XXV,
CCVIII, CLXXXVIII |
| 4. cataramă cu placă și cruce
în lumea gepidă din Transilvania | pl. XXXIII |
| 1. inele cu cruce de la Apahida
în lumea avară din Câmpia Dunării (după Garam 2001)
podoabe | <i>Opreanu 1995, passim</i> |
| 1. cercei în formă de semilună | Taf. 4 |
| 2. cercei stelați cu cruce | Taf. 5-6-7 |
| 3. pandantive din plumb cu cruce | Taf. 14 |
| 4. pandantive ovale cu cruce | Taf. 20 |
| 5. inele cu cruce sau formule monogramatice pe disc
Piese pentru îmbrăcăminte | Taf. 49 |
| 1. fibule în formă de disc cu imagini creștine | Taf. 32 |

- | | | |
|----|--------------------------------------------------------------------------|----------|
| 2. | catarama de tip Sucidava cu cruce | Taf. 61 |
| 3. | plăci pentru curele de tip Martinovka | Taf. 90 |
| 4. | plăci decorative pentru curele
instrumente casnice | Taf. 96 |
| 1. | Greutăți pentru cântar cu cruce incizată sau
cu formule monogramatice | Taf. 119 |

În lumea avară din Transilvania nu au fost identificate produse creștine de tip bizantin. Doar 3 fibule digitate cu 7 butoni au fost găsite la:

- | | | |
|-----------|-----------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Veșel | Fibulă digitată | M. Comșa, <i>Apulum</i> 11, 1973, 251 – fig. 3/1 |
| Războieni | Fibulă digitată | K. Horedt, <i>SCIV</i> 6, 1955, 643 – fig. 15/5 |
| Geoagiu | Fibulă digitată | G. Rustoiu, în <i>Omagiul prof. I. Andrițoiu cu prilejul împlinirii a 65 de ani</i> . Alba Iulia 2005, 484-485, fig. 1/4
C. Cosma – N. Gudea (2008) |

Abrevieri și bibliografie

Lucrări de istorie a Bisericii în secolele IV-VI

- | | |
|-------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Danielou-Marrou
1963 | J. Danielou – H. Marrou, <i>Nouvelle histoire de l'Eglise. I. Des origines à saint Grégoire le Grand</i> , Paris 1963 |
| Marrou 1985 | H. I. Marrou, <i>Biserica în antichitatea târzie (303-604)</i> . Traducere de Roxana Mareș, București 1985 |
| Originile 2002 | <i>Originile creștinismului. Studii și articole</i> (colectiv de autori). Traducere de Gabriela Ciubuc, Iași 2002 |

Lucrări de istorie a epocii

- | | |
|--------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Gaudemet 1989 | J. Gaudemet, <i>L'Eglise dans l'Empire Romain</i> , Paris 1989 (cap. II la diffusion du christianisme) |
| Protase 1966 | D. Protase, <i>Problema continuității în Dacia în lumina arheologiei și numismaticii</i> , București 1966 |
| Chirilă-Gudea-
Stratan 1974 | E. Chirilă – N. Gudea – I. Stratan, <i>Trei tezaururi monetare din Banat din secolul IV</i> , Timișoara 1975 |
| Protase 2000 | D. Protase, <i>Autobtonii în Dacia. II. Dacia postromană până la Slavi</i> , Cluj-Napoca 2000 |
| Horedt 1982 | K. Horedt, <i>Siebenbürgen im spätrömischer Zeit</i> , Bukarest 1982 |
| Chirilă-Gudea 1982 | E. Chirilă – N. Gudea, Economie, populație și societate în Dacia postauriliană. 275-380, în <i>Acta Musei Porolissensis</i> 6, 1982, 123-147 |
| Diaconescu-
Opreanu 1989 | Al. Diaconescu – C. Opreanu, Câteva puncte de vedere în legătură cu evoluția societății autohtone în epoca daco-romană târzie și în perioada migrațiilor, în <i>Anuarul Institutului de Istorie din Cluj</i> , 1989, 57-195 |

Lucrări generale privind creștinismul vechi românesc

- | | |
|-----------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Gudea-Ghiurco
1988 | N. Gudea – I. Ghiurco, <i>Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice</i> , Oradea 1988 |
| Madgearu 2001 | Al. Madgearu, <i>Rolul creștinismului în formarea poporului român</i> , București 2001 |

- Marțian 2006 S. Marțian, *Biserica pe teritoriile fostelor provincii dacice în secolele VII-XI*, Târgu Lăpuș 2006
- Zugravu 1997 N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București 1997
- Lucrări speciale privind creștinismul daco-roman**
- Diaconescu 1995 Al. Diaconescu, Lămpi romane târzii și paleobizantine din fosta provincie Dacia, *Ephemeris Napocensis* 5, 1995, 257-299
- Diaconescu 1996 Al. Diaconescu, *Ornamenta dignitatis*. Însemne de grad și simboluri ale statului social la elitele autohtone după retragerea aureliană, în S. Mitu – Fl. Gogâltan (coord.), *Viața privată și imaginar social în Transilvania*, Oradea-Cluj, 1995-1996, 83-108
- Lucrări speciale privind creștinismul în secolul IV**
- Dănilă 1983 N. Dănilă, Tipare pentru turnat cruci din secolele IV-VI descoperite pe teritoriul României, în *BOR CI*, nr. 7-8, 1983, 557-561
- Dănilă 1984 N. Dănilă, Izvoare literare, epigrafice, arheologice și numismatice privind prezența romano-bizantină în Banat în secolele IV-VI, în *MB* 1984, nr. 3-4, 150-161
- Dănilă 1984a N. Dănilă, Viața creștină în Oltenia în secolele IV-VI în lumina documentelor romano-bizantine, în *MO* 36, nr. 5-6, 1984, 325-341
- Dănilă 2001 N. Dănilă, Daco-romana cristiana, în *Florilegium studiorum*, București 2001
- Gudea 2003 N. Gudea, Creștinismul daco-roman. 2. Potirul de la Moigrad și problema răspândirii creștinismului pe teritoriul fostelor Dacii în secolul IV (275-280), în *StudiaUBBTC* 48.1, 2003, 5-62
- Horedt 1958 K. Horedt, *Untersuchungen zur Frühgeschichte Siebenbürgens*, Bukarest 1958
- Horedt 1958 a K. Horedt, Avarii în Transilvania, în *Contribuții la istoria Transilvaniei în secolele IV-XIII*, București 1958, 61-108
- Madgearu 1994 Al. Madgearu, Românzare și creștinare la nordul Dunării în secolele V-VII, în *Anuarul din Iași* 31, 1994, 479-502
- Madgearu 2004 Al. Madgearu, The spreading of the Christianity in the rural areas of post-roman Dacia (4th-7th centuries), in *Archaeus* 8, 2004, 41-59
- Magomedov 2001 B. Magomedov, *Cernjabovskaia Kultura. Problema etnosa*, Lublin 2001
- Rusu 1991 M. Rusu, Paleocreștinismul nord-dunărean și etnogeneza românilor, în *Anuarul Institutului de Istorie din Cluj-Napoca* 26, 1983-1984, 35-84
- Rusu 1991a M. Rusu, Paleocreștinismul din Dacia romană. în *Eph Nap*, I, 1991, 81-112
- Timotin 1994 Paleocreștinismul carpato-danubian, *Archaeus* 1, 1998, 43-172
- Wolfgramm f.a. H. Wolfgramm, *Geschichte der Goten. Von den Anfängen bis zum Mitte des sechsten Jabrbunderts. Entwurf einer historische Ethnographie*, München f.a.
- Lucrări privind creștinismul la barbarii care au staționat și în fostele Dacii**
- Goții**
- Diculescu 1923 C. Diculescu, *Die Gepiden*, Leipzig 1923

- Dörrlamm 1986 M. Schulze-Dörrlamm, Gotische Amulette des 4-5 Jh. În *Archäologisches Korrespondenzblatt* 16, 1986, 347-351.
- Hampel 1905 J. Hampel, *Altertümer des früheren Mittelalters in Ungarn*, I-III, Braunschweig 1905
- Hica-Câmpeanu 1976 Ioana Hica-Câmpeanu, Das Gräberfeld aus dem 4. Jh von Palatca (Kreis Cluj), în *Dacia* 20, 1976, 23-36
- Horedt 1973 K. Horedt, Apahida, in *Realencyklopädie der Germanischen Altertumskunde*, 1, 1973, 367-369
- Horedt 1986 K. Horedt, *Sieberbürgen un frühen Mittelalter*. Bonn 1986
- Madgearu 2004 Al. Madgearu, The spread of the Christianity in the rural areas of post roman Dacia 4-7th centuries, in *Archaeus* 8, nr. 1-4, 2004, 41-59
- Opreanu 1995 C. Opreanu. Creștinismul și neamurile germanice în secolele IV-V în Transilvania, în *Ephemeris Napocensis* 5, 1995, 227-254
- Gepizii și ostrogoții**
- Csallányi 1961 D. Csallányi, *Archäologische Denkmäler der Gepiden in Mitteldonaubecken*. 454-568 u.Z., Budapesta 1961
- Opreanu 1995 C. Opreanu, Creștinismul și neamurile germanice în secolele IV-V în Transilvania, în *Ephemeris Napocensis* 5, 1995, 227-254
- Avarii**
- Garam 2001 Eva Garam, *Funde byzantinischer Herkunft in der Avarzeit vom Ende des 5. bis Ende des 7. Jahrhunderts*, Budapest 2001

Lista ilustrațiilor

- Fig. 1 Hartă a Imperiului Roman după 275 (după Jones A.H.M.)
- Fig. 2 Hartă a provinciilor romane târzii la Dunărea de Mijloc și de Jos (după *Gudea 2003*)
- Fig. 3 Răspândirea culturii materiale a Goșilor în est și a Sarmatilor în vest (după B. Magomedov și M. Nagy)
- Fig. 4 Hartă a descoperirilor romane târzii pe teritoriul fostelor Dacii (după *Gudea 2003*)
- Fig. 5 Hartă cu descoperirile creștine din secolul IV pe teritoriul fostelor Dacii (după *Gudea-Ghiurco 1988I*)
- Fig. 6 Planul basilicii de la Porolissum (după *Gudea 2003*)
- Fig. 7 Piese creștine de import. Donariul de la Biertan (după *Gudea-Ghiurco 1988*)
- Fig. 8 Piese creștine de import: fibula cu capete de ceapă și geme creștine (după *Gudea-Ghiurco 1988*)
- Fig. 9 Piese creștine produse locale: potirul de la Moigrad (după *Gudea 2003*)
- Fig. 10 Piese creștine produse locale: vase de la Moigrad cu inscripție creștină și chrismon (după *Gudea 2003*)
- Fig. 11 Piese creștine produse locale: capace cu cruce și chrismon (după *Gudea 2003*)
- Fig. 12 Harta fostelor Dacii cu descoperiri creștine din secolele V-VI (după Marțian 2006, 265, harta 5)
- Fig. 13 Produse creștine de import: opaite siriene, nord-africane și o ampula cu Sf. Menase (după *Gudea-Ghiurco 1988*)
- Fig. 14 Produse creștine de import: opaite de bronz nord-africane în formă de

- porumbel și phaliform (după *Gudea-Ghiurco 1988*)
- Fig. 14a Produse creștine de import: opaițe de bronz nord-africane în formă de păun (după *Gudea-Ghiurco 1988*)
- Fig. 15 Produse creștine de import: catarama de tip Sucidava (după *Gudea-Ghiurco 1988*)
- Fig. 16 Harta cu provinciile balcanice ale Imperiului și barbarii de pe teritoriul fostelor Dacii în secolele V-VI (după *Marțian 2006*, 261, harta 1)
- Fig. 16 Hartă a lumii avară în secolele VI –VII. Piese în formă de cruce (după *Garam 2001*, 64, Fig. 6)
- Fig. 17 Hartă cu răspândirea inelelor cu semne creștine în epoca avară (după *Garam 2001*, 79, Fig. 9)
- Fig. 18 Cercei în formă de cruce cu simboluri creștine din mediul avar (după *Garam 2001*, 254, pl. 3)
- Fig. 19 Fibule disc cu imagini creștine din mediul avar (după *Garam 2001*, 282, Fig. 31)
- Fig. 20 Fibule în formă de disc cu imagini creștine din mediul avar (după *Garam 2001*, 283, Taf. 32)
- Fig. 21 Pandantive în formă de cruce din lumea avară (după *Garam 2001*, 289, Fig. 38)
- Fig. 22 Pandantive în formă de cruce lobată din mediul avar (după *Garam 2001*, 290, Pl. 39)
- Fig. 23 Pandantive din plumb în formă de cruce din mediul avar (după *Garam 2001*, 291, Pl. 40)
- Fig. 24 Inele cu monogramă cristografică, cu cruce și alte elemente de decor (după *Garam 2001*, 300, Pl. 49)
- Fig. 25 Catarama din bronz de tip Sucidava din mediul avar (după *Garam 2001*, 312, Pl. 61)
- Fig. 26 Încercare de a stabili drumul pe care erau transportate opaițele nord africane spre vechile centre creștine în secolul VI p. Chr. (după V. Părău)

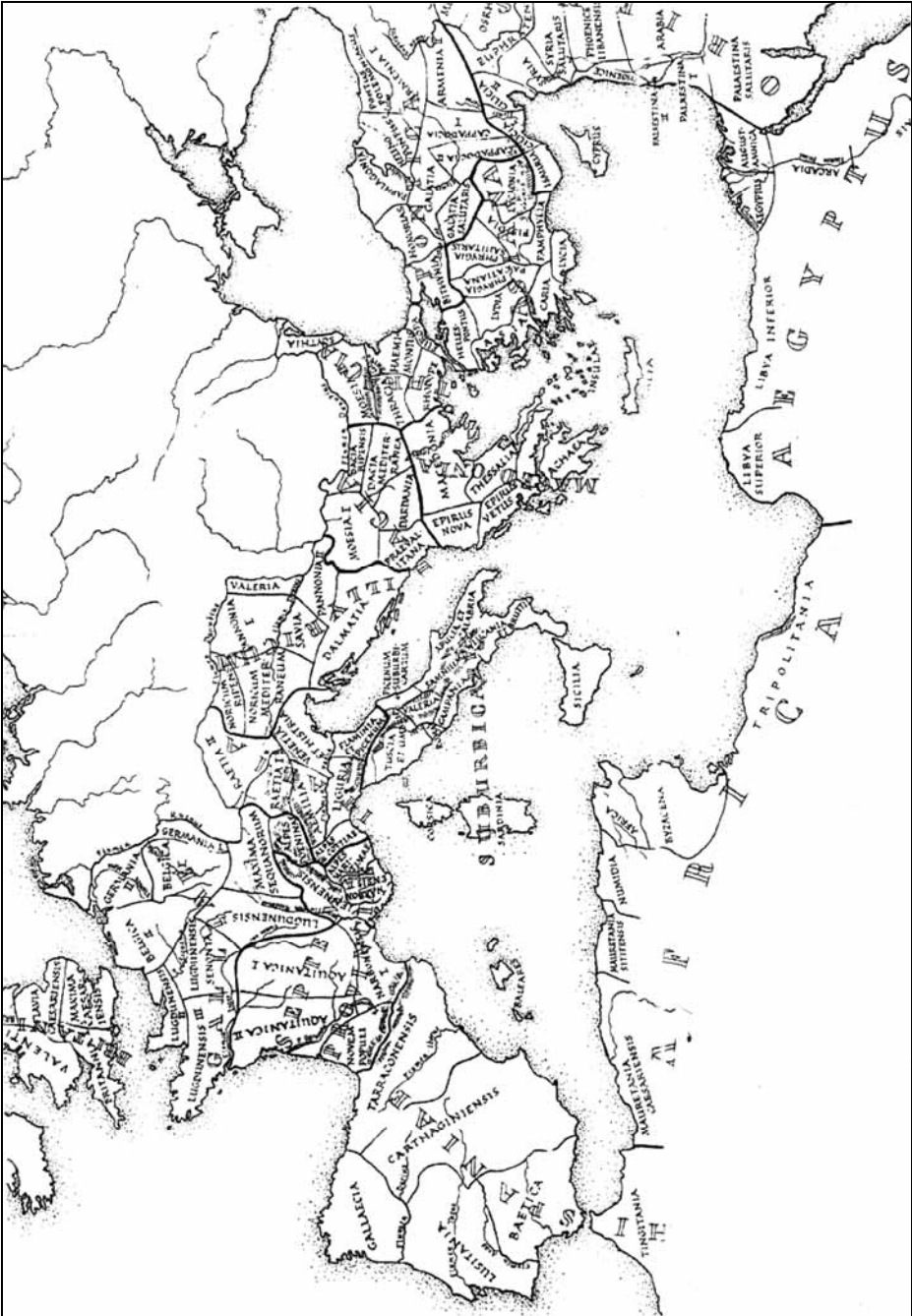


Fig. 1

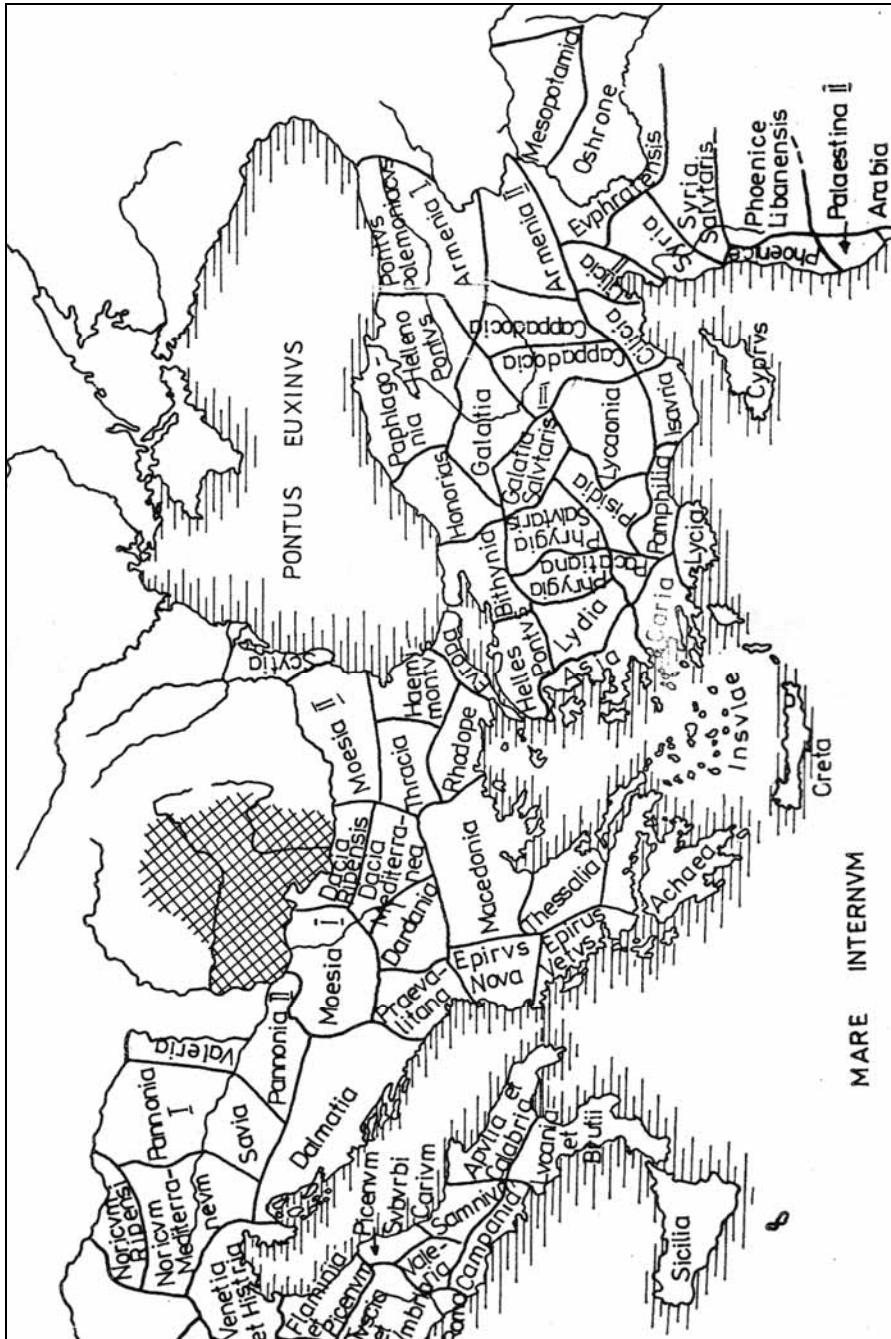


Fig. 2

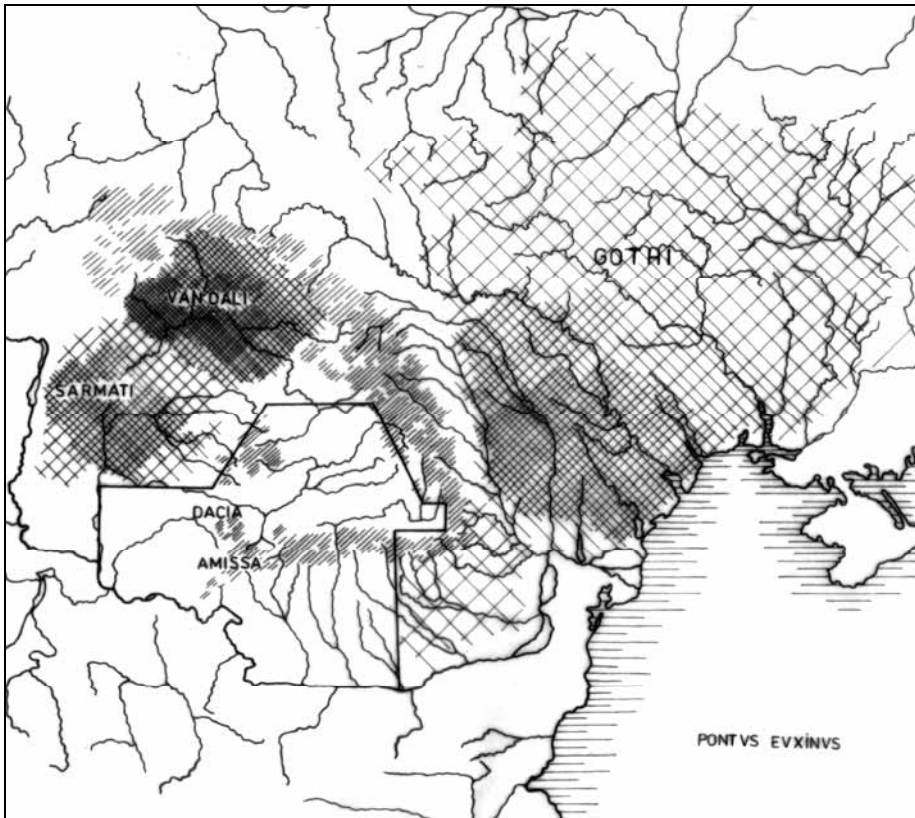


Fig. 3

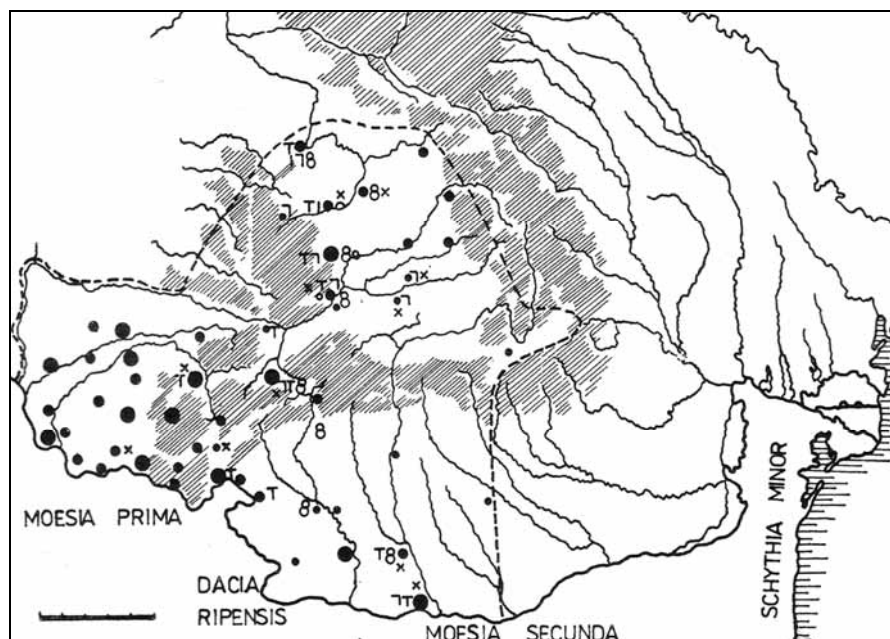


Fig. 4

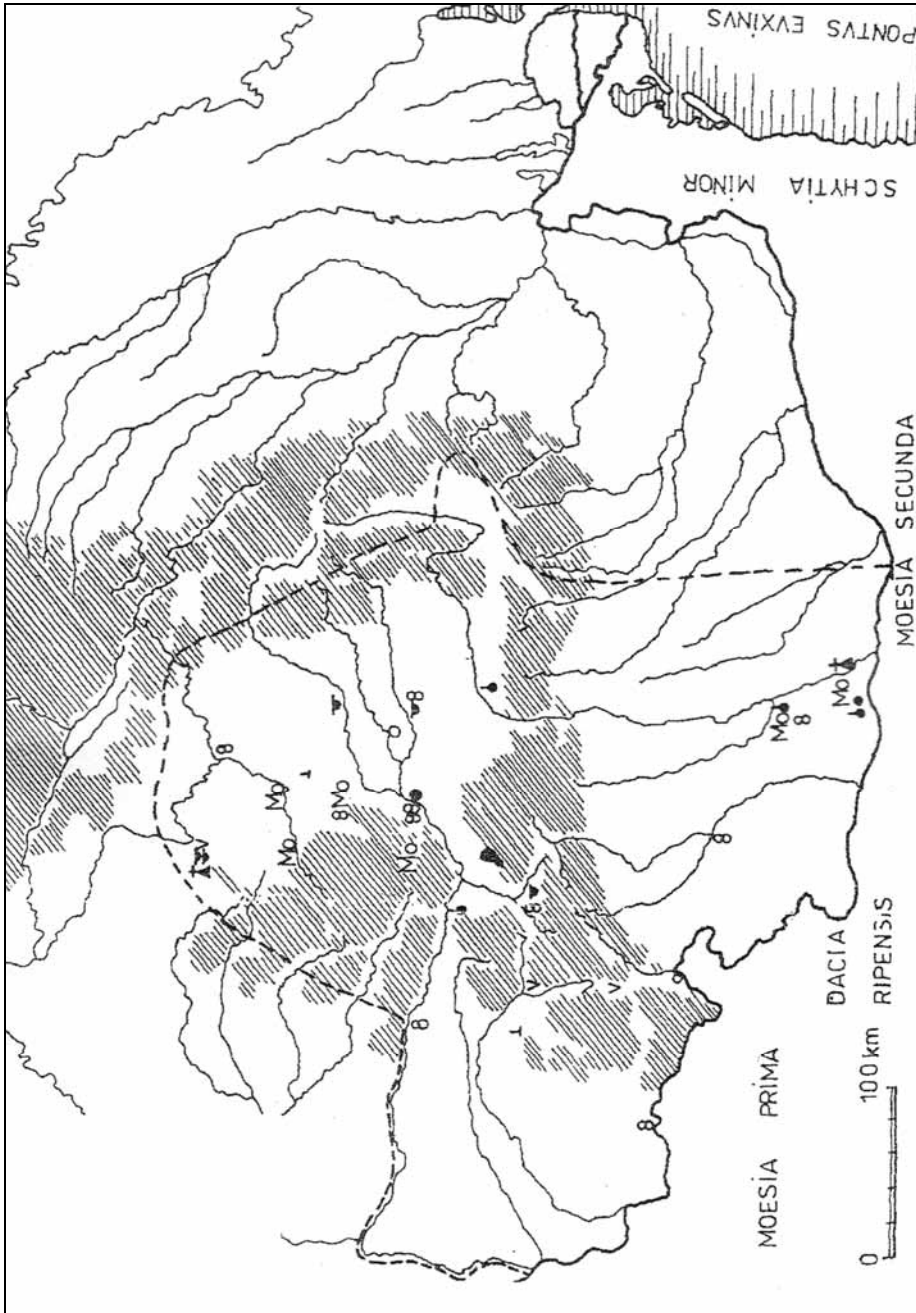


Fig. 5

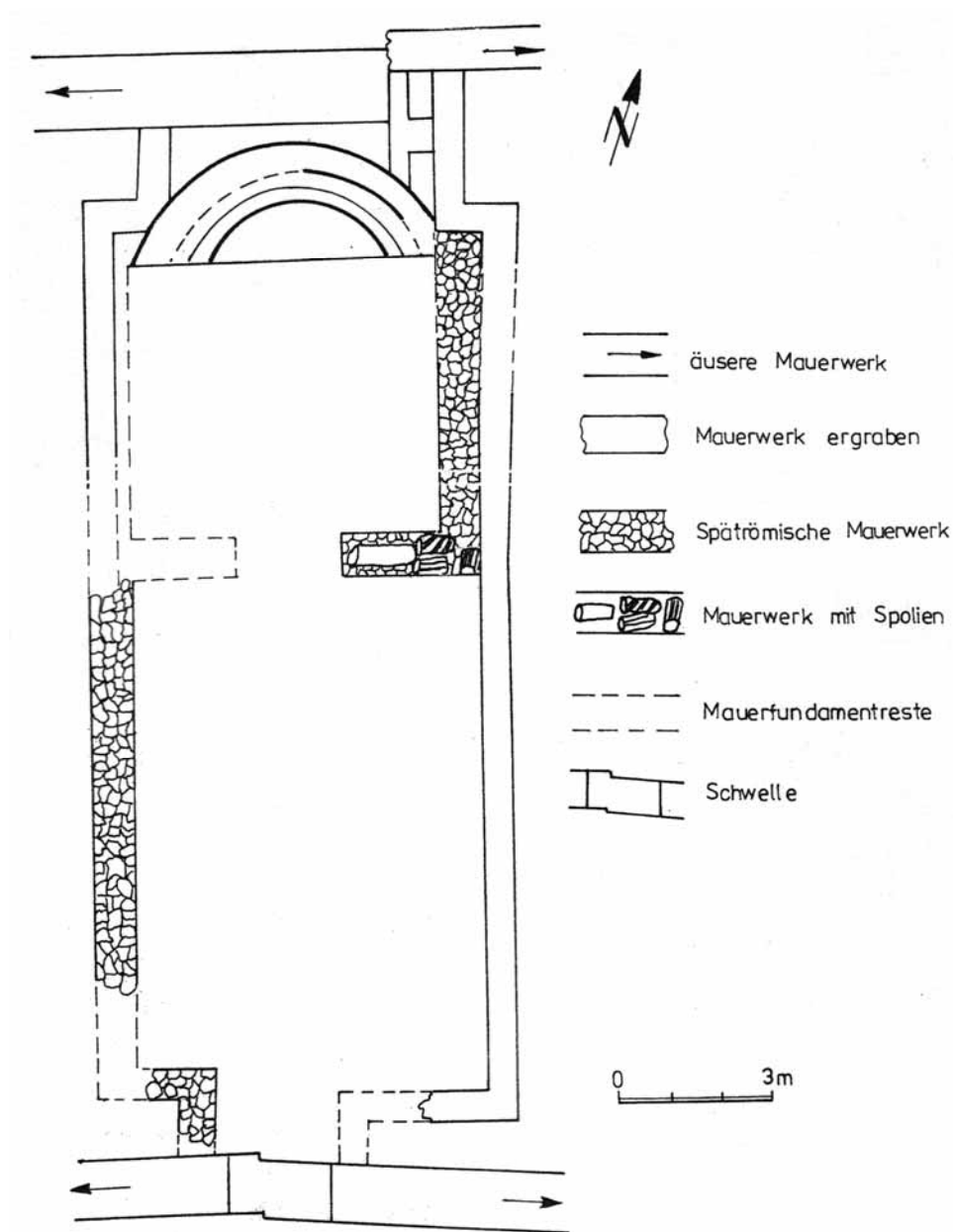


Fig. 6

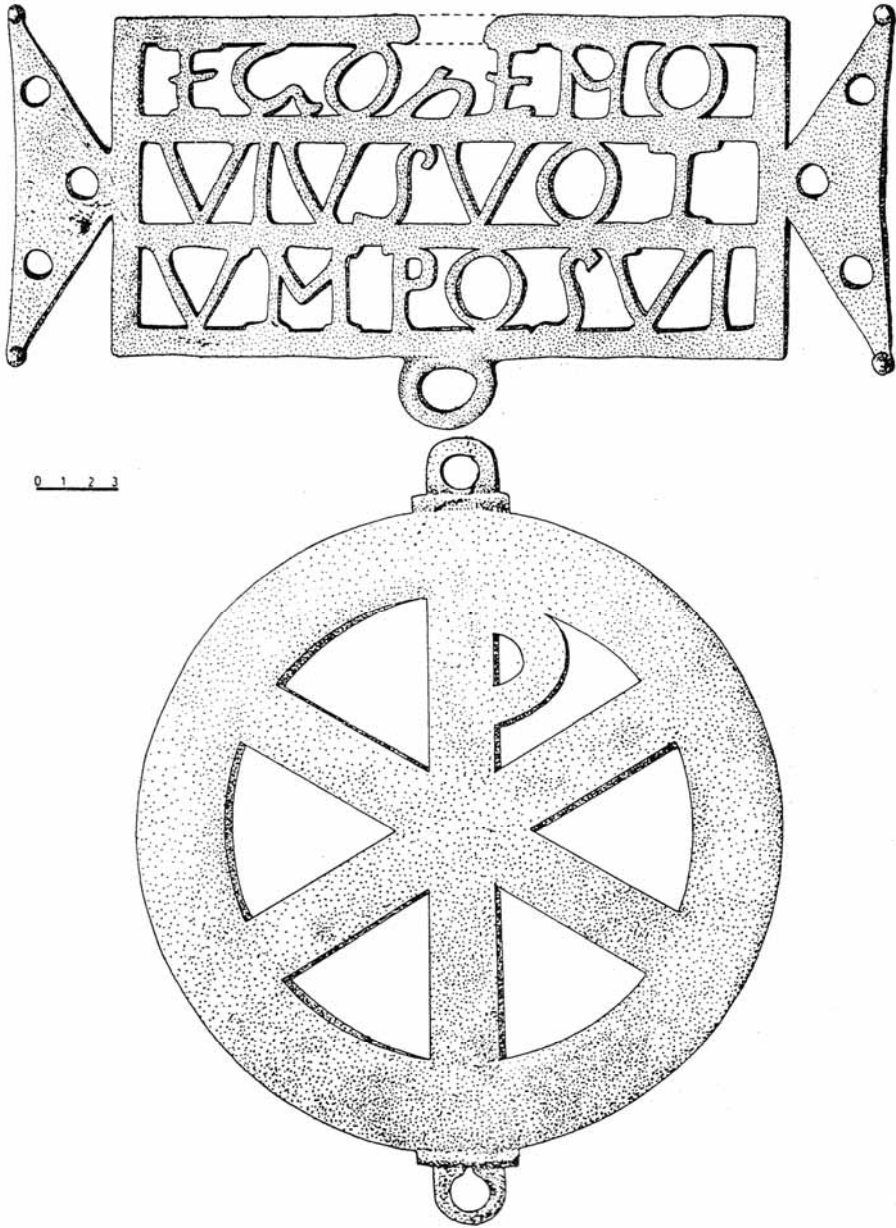


Fig. 7

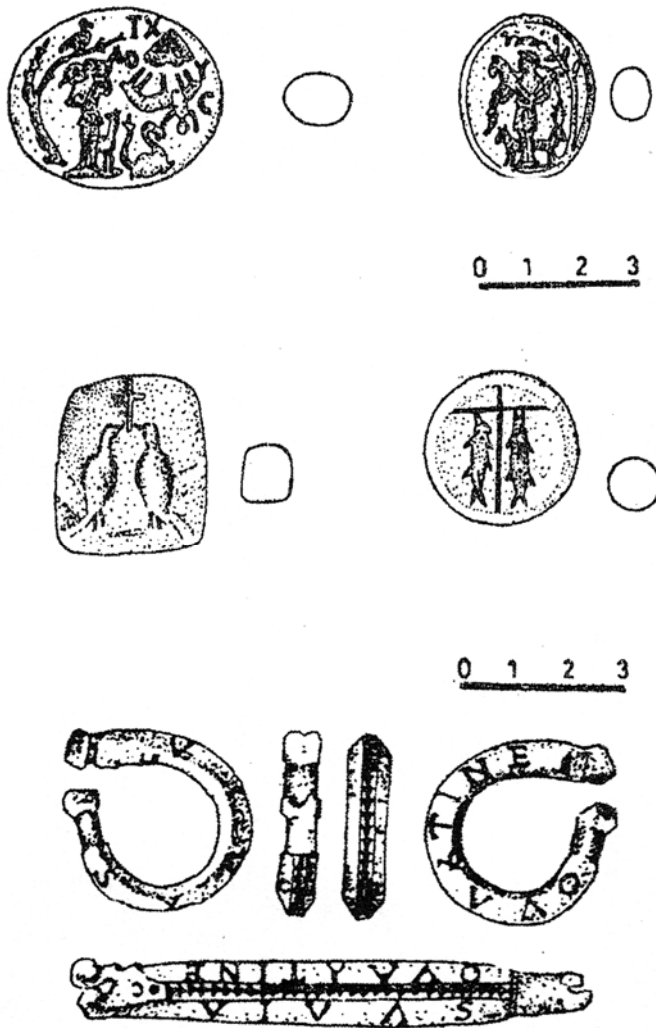


Fig. 8



Fig. 9

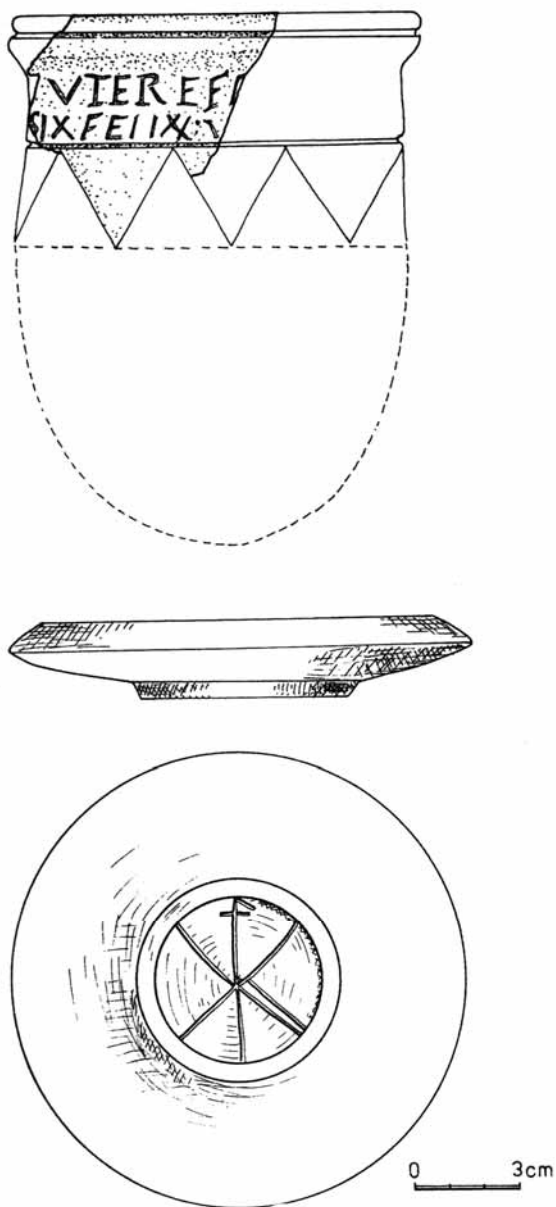


Fig. 10

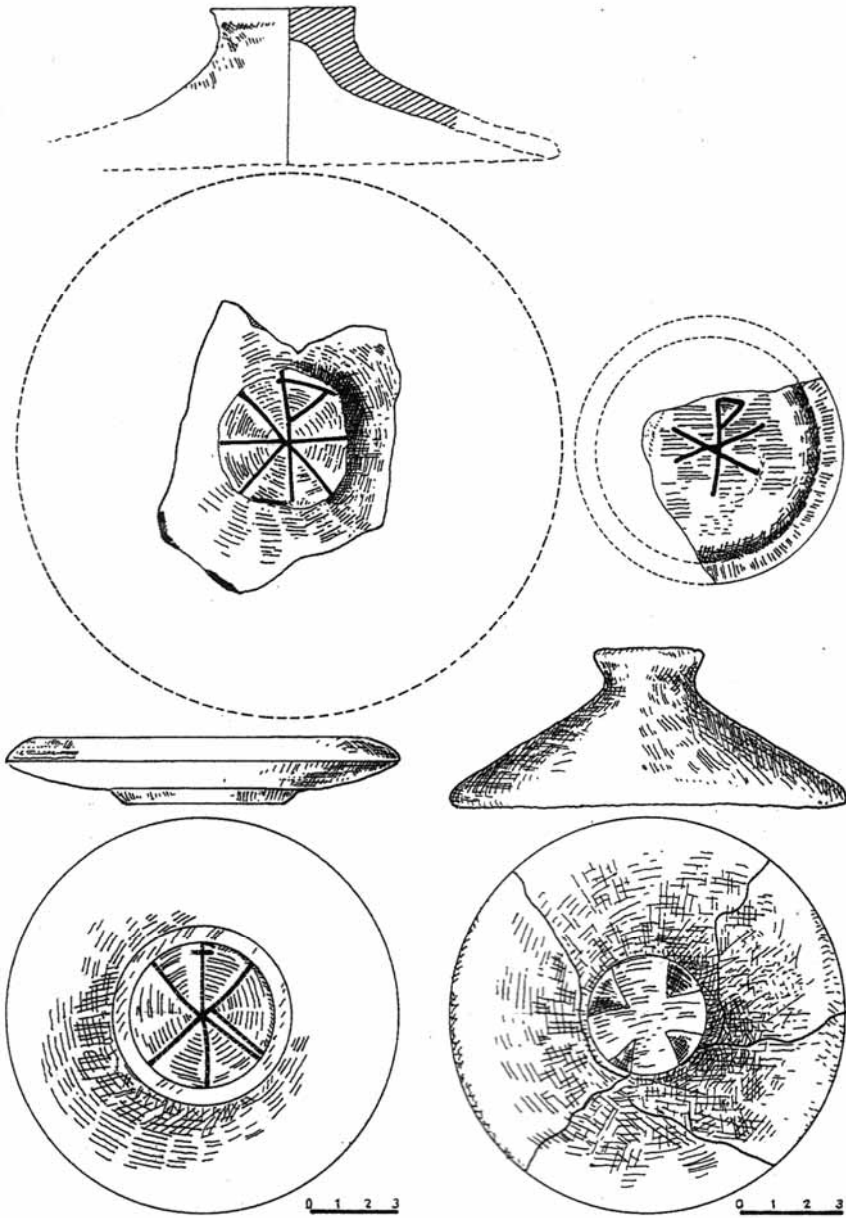


Fig.11

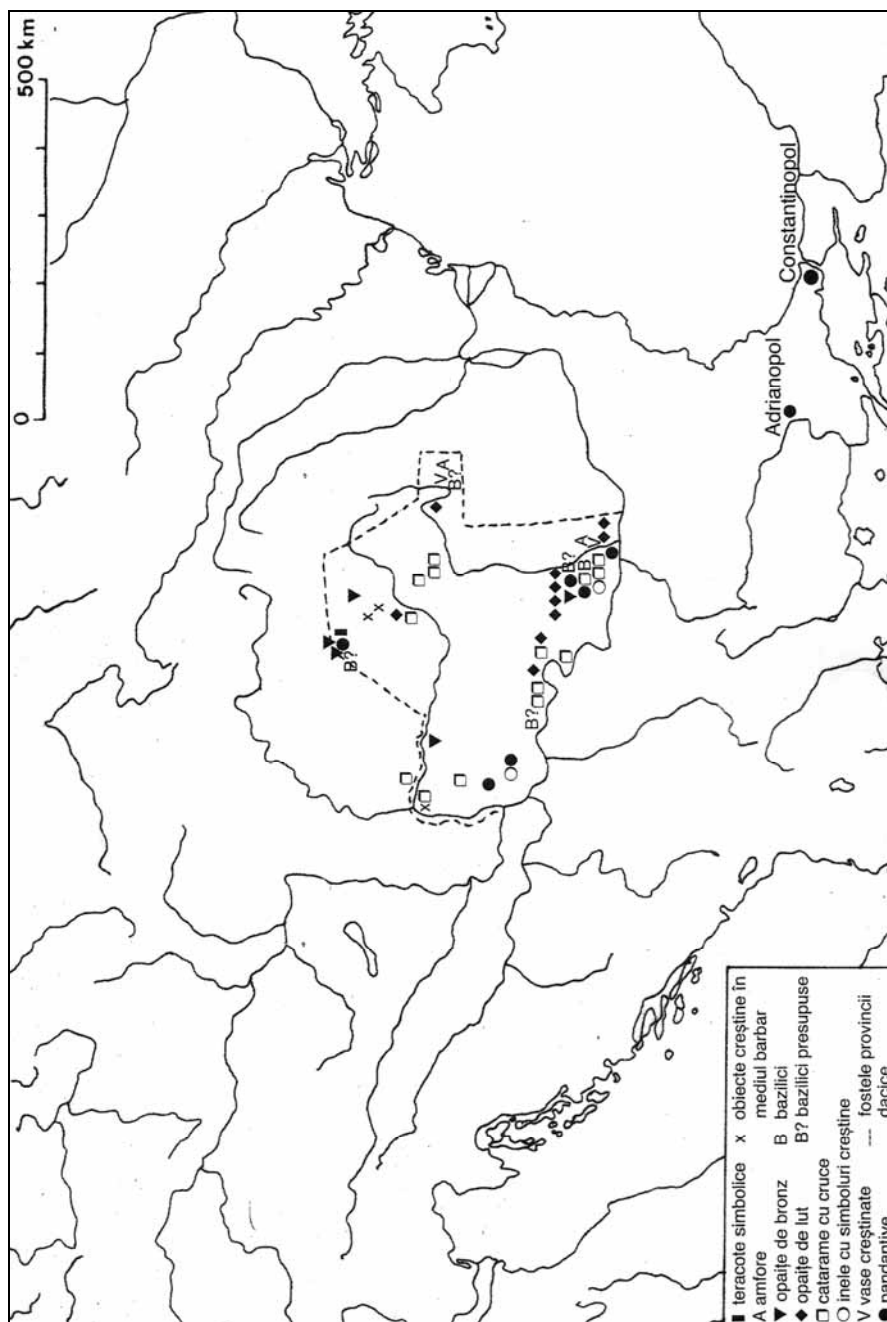


Fig. 12

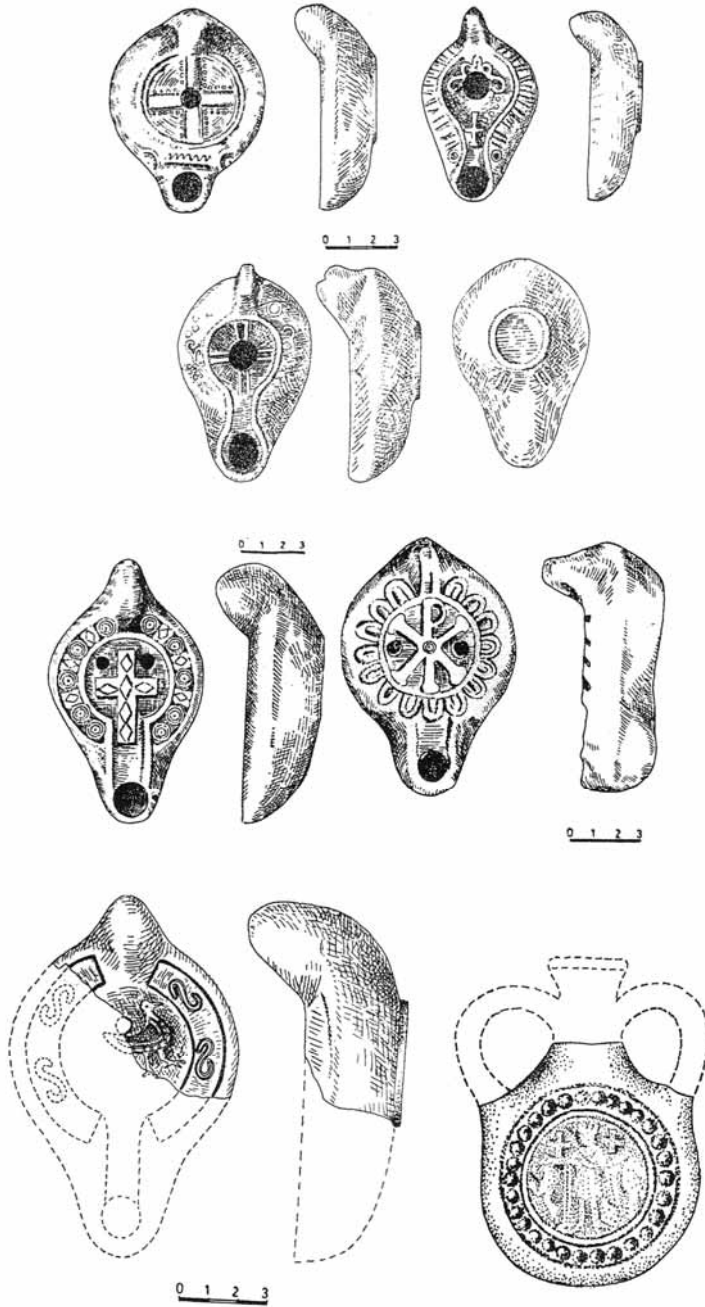


Fig.13

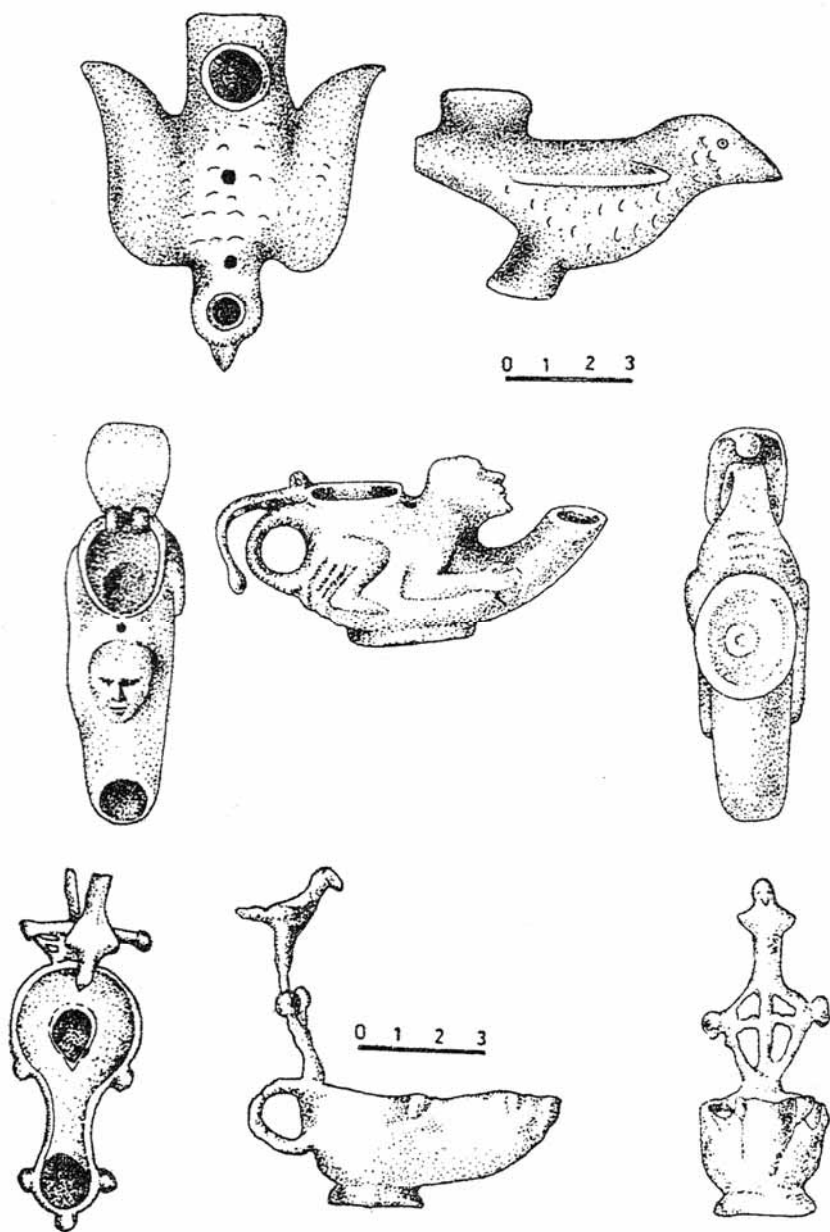


Fig.14

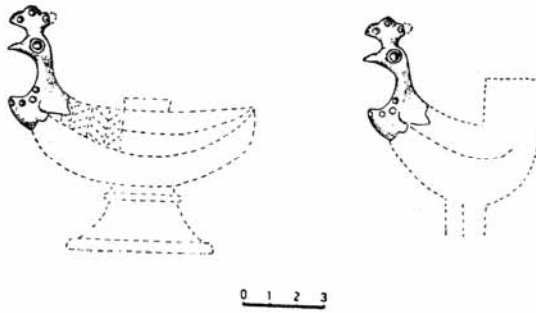


Fig. 14a

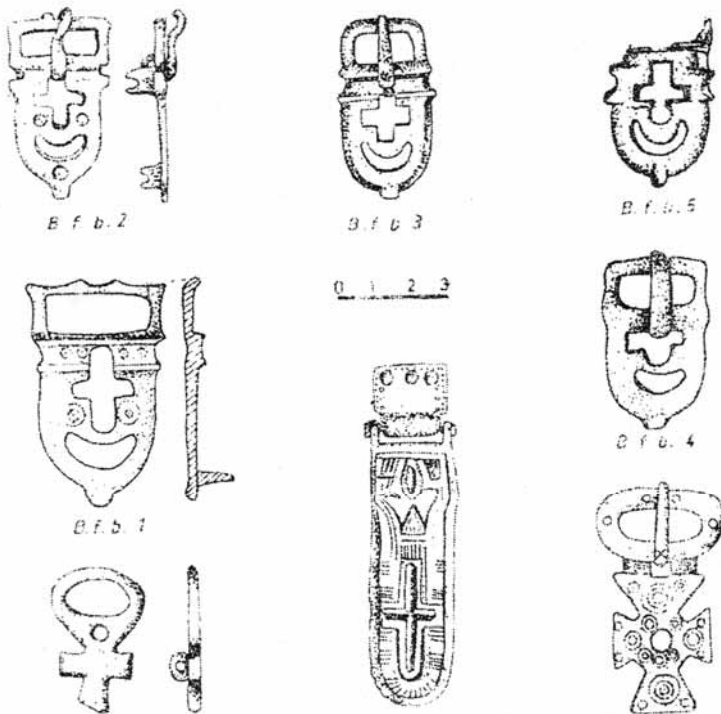


Fig. 15

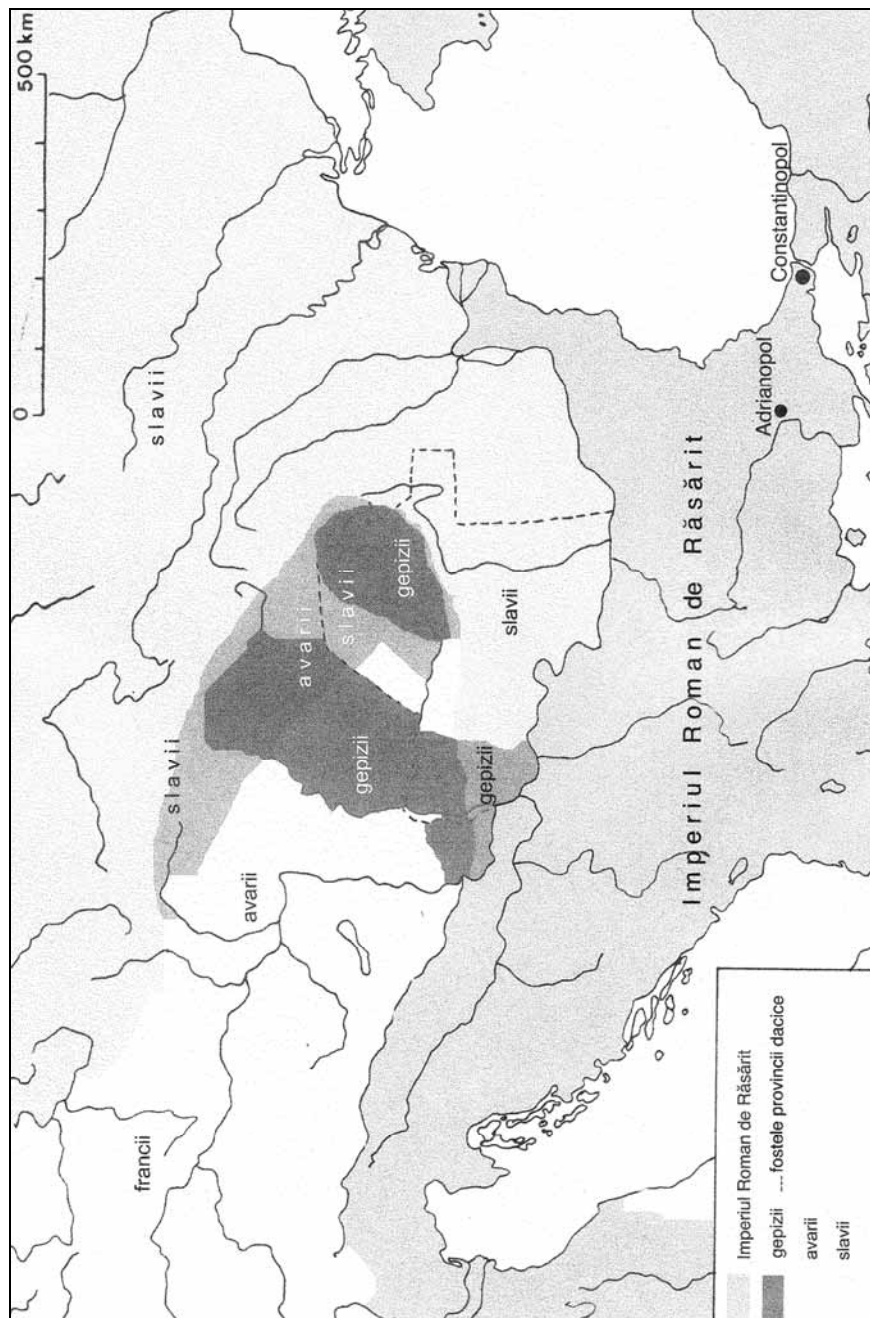


Fig. 16

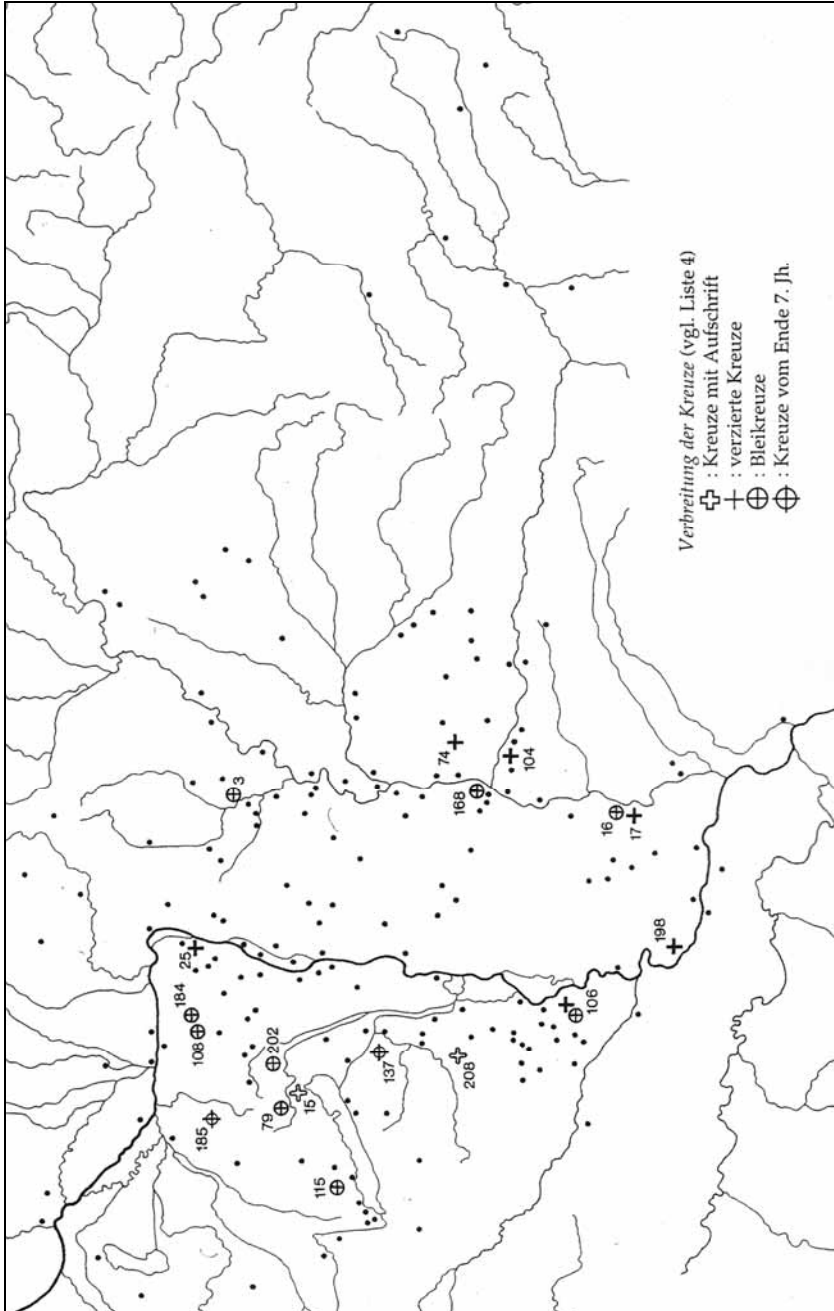


Fig. 16a

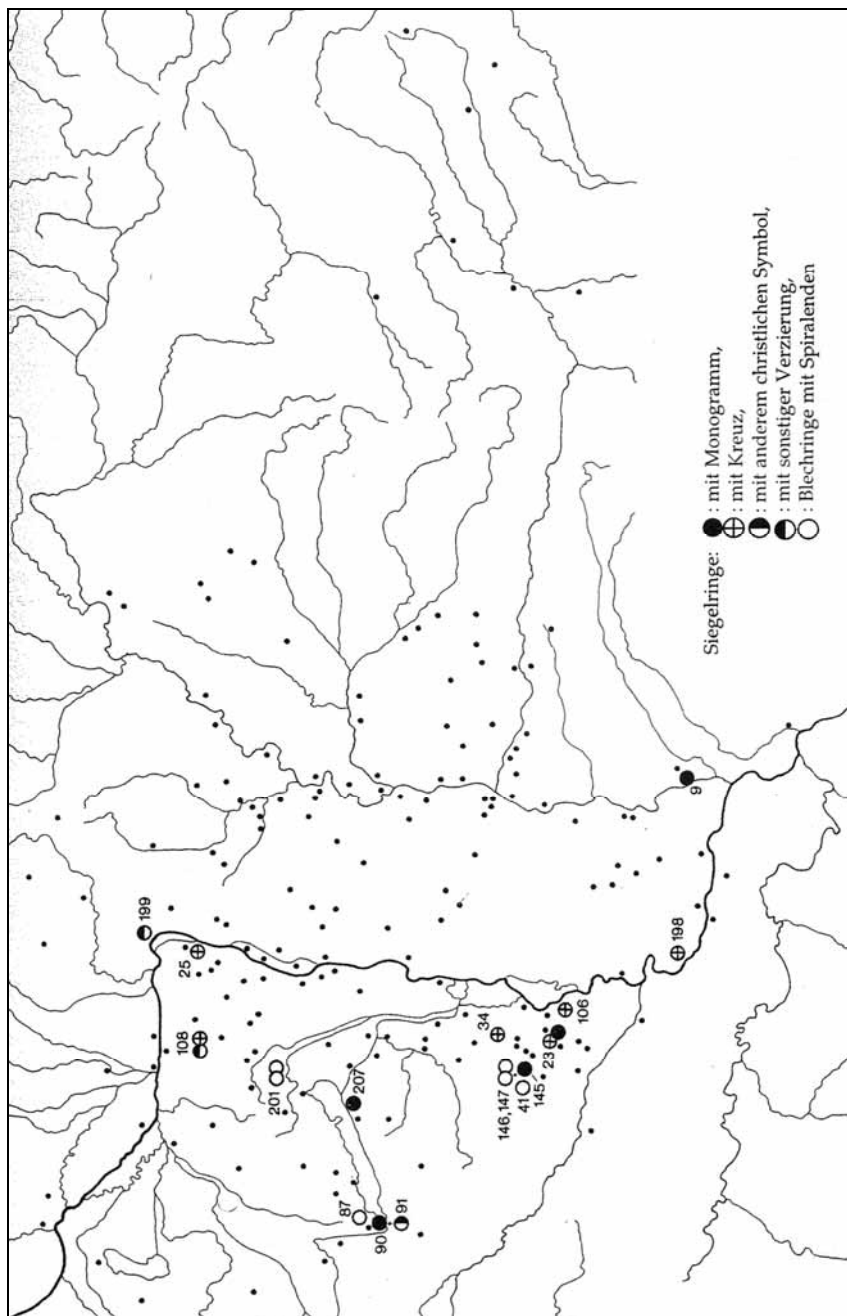


Fig. 17

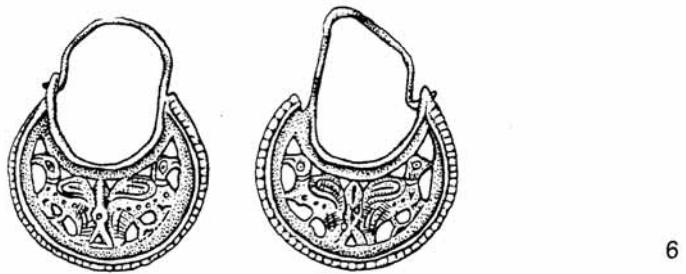
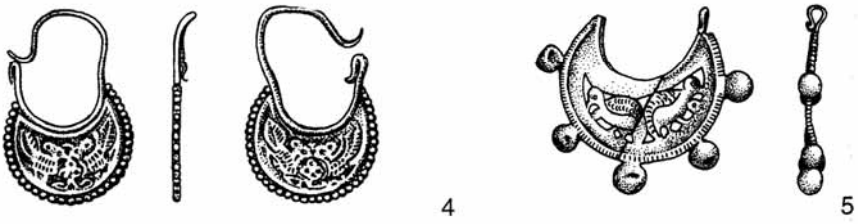
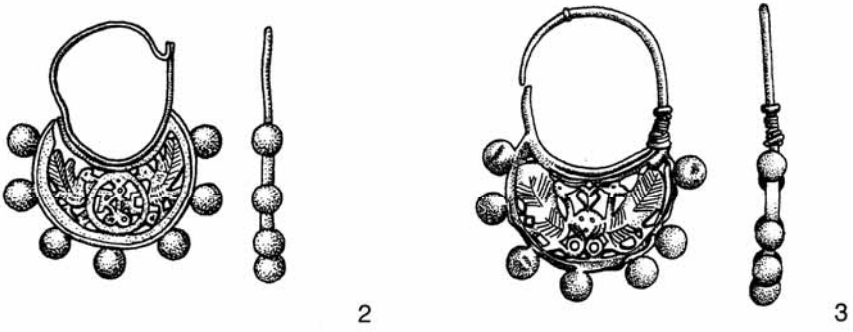
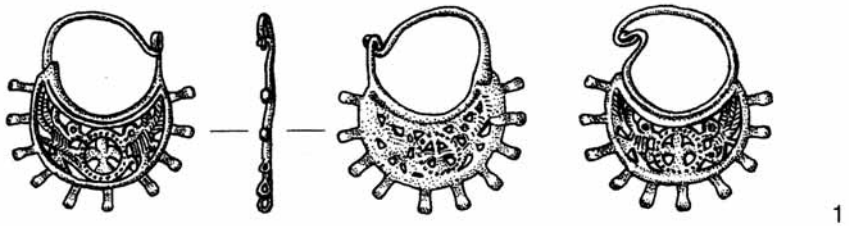


Fig. 18

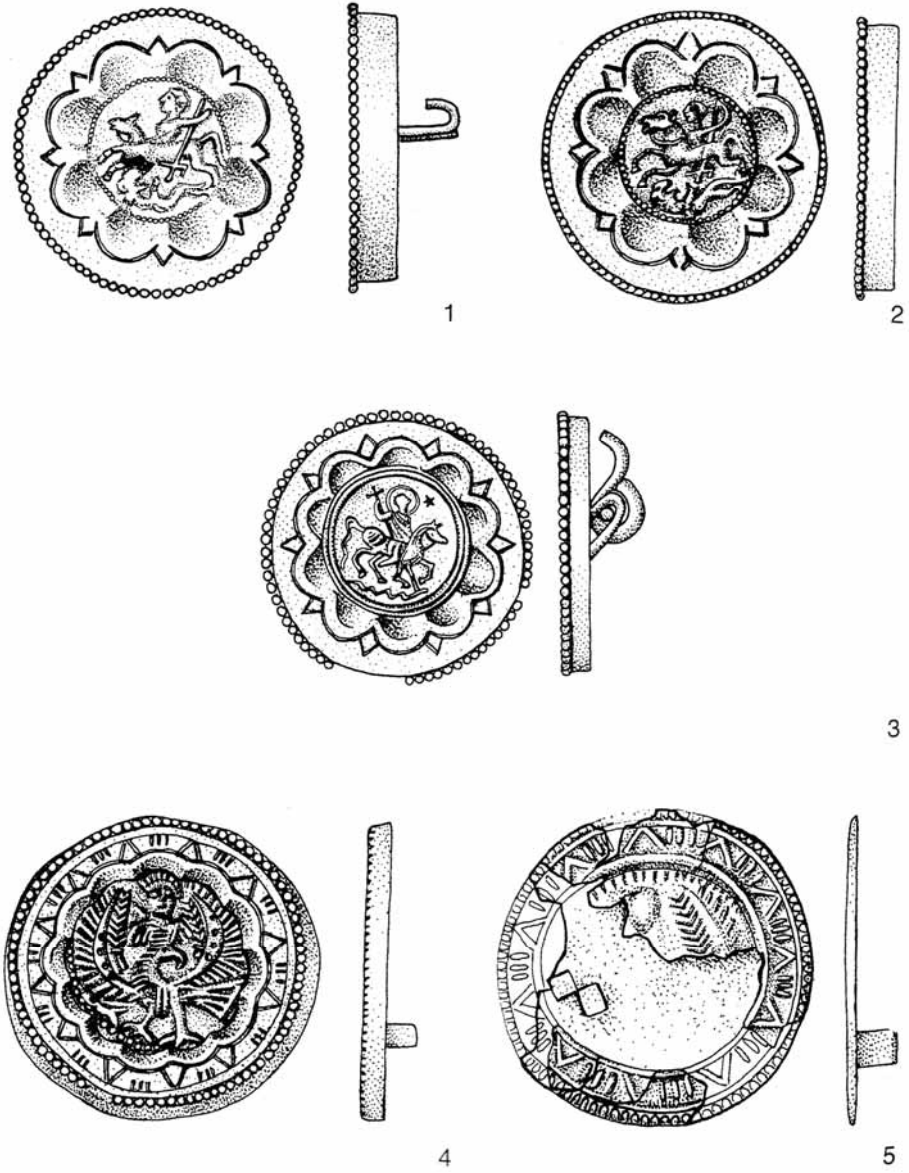


Fig. 19



Fig. 20

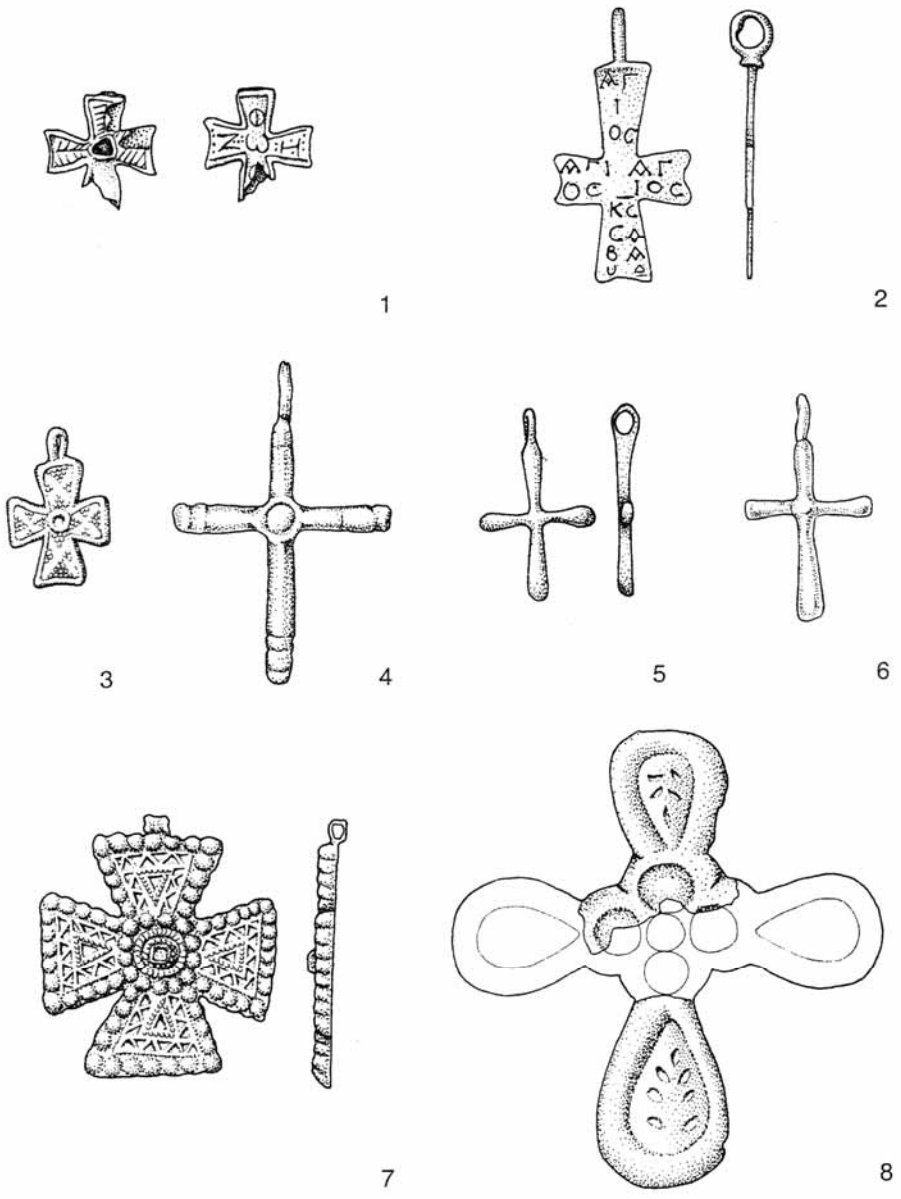


Fig. 21

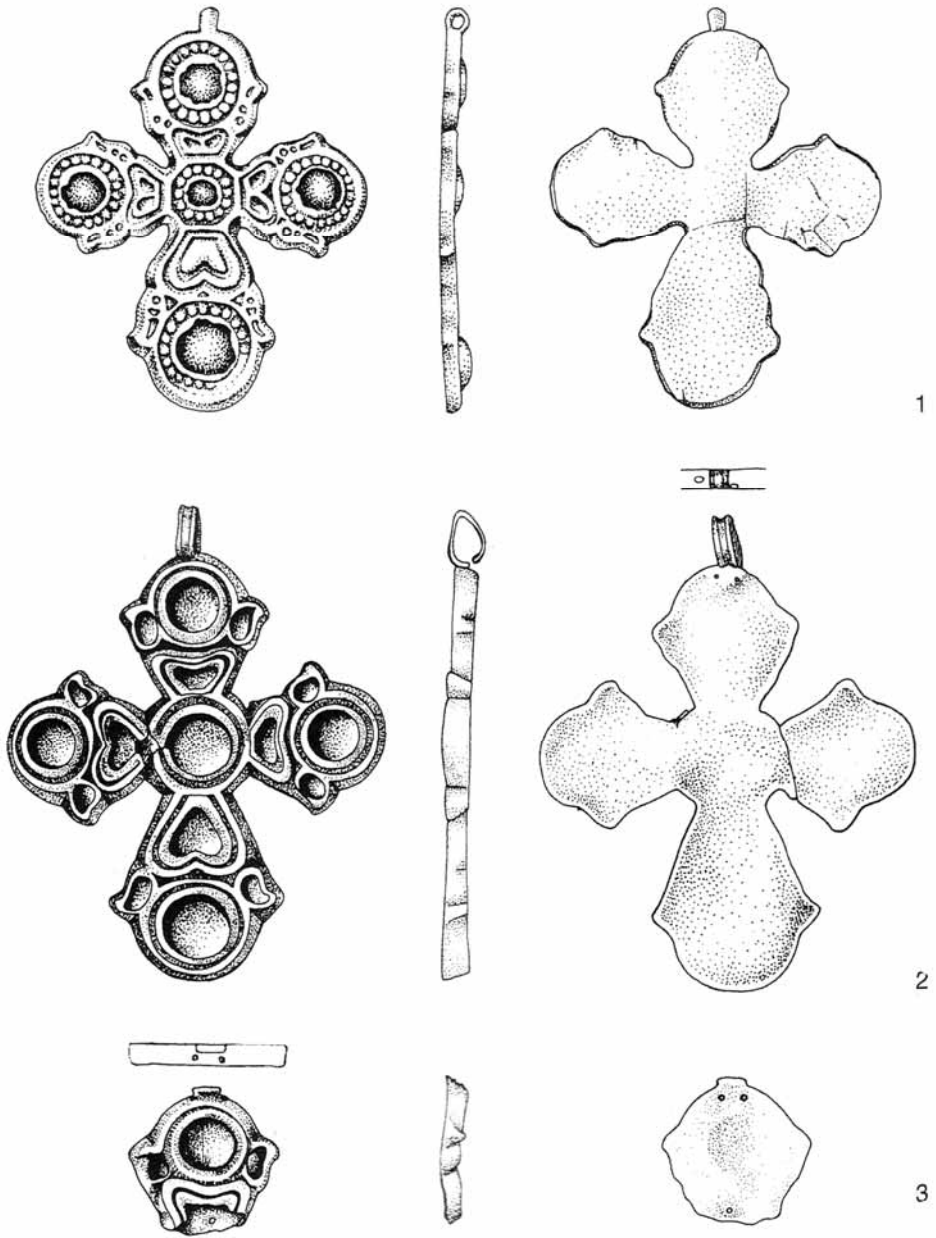


Fig. 22

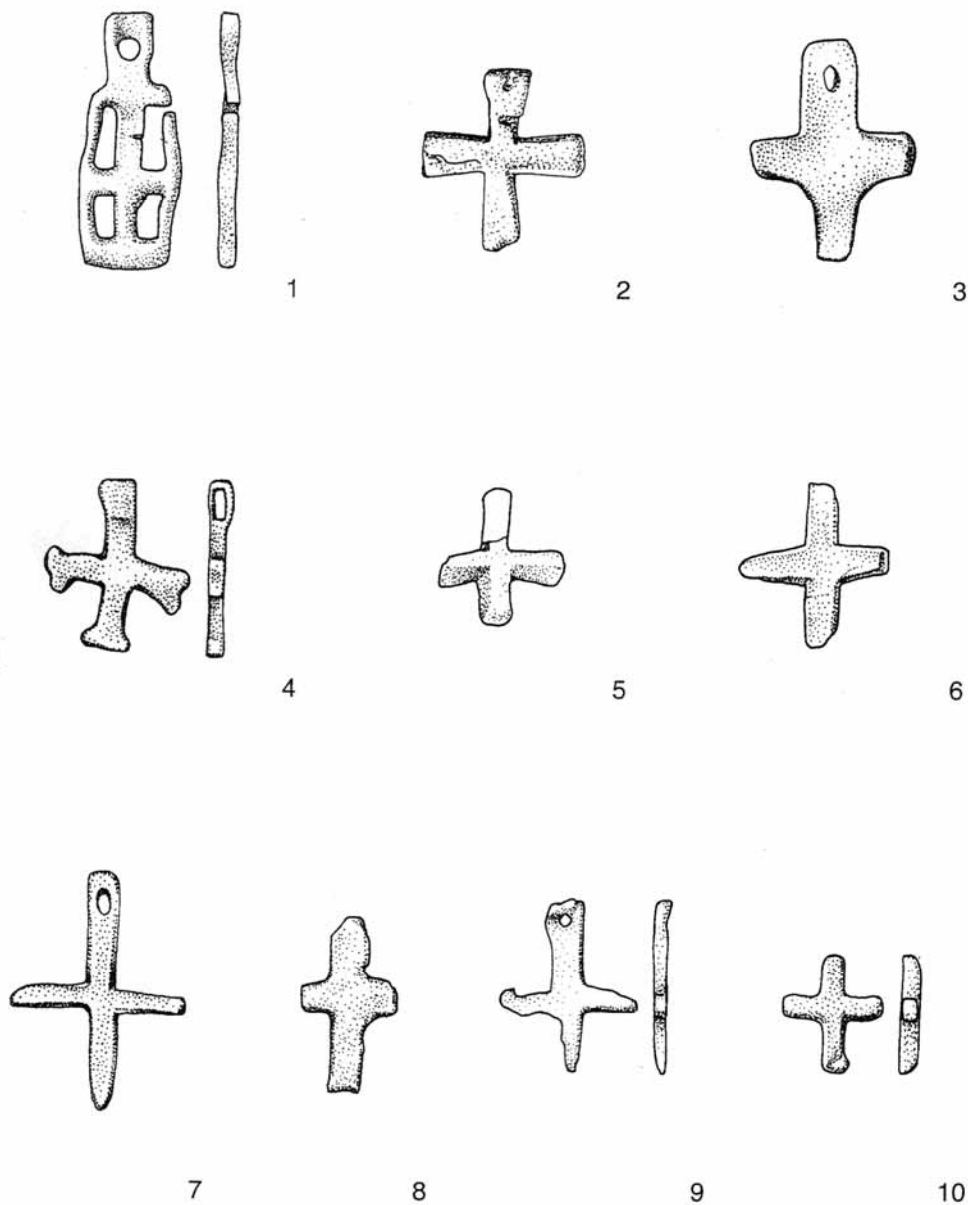


Fig. 23

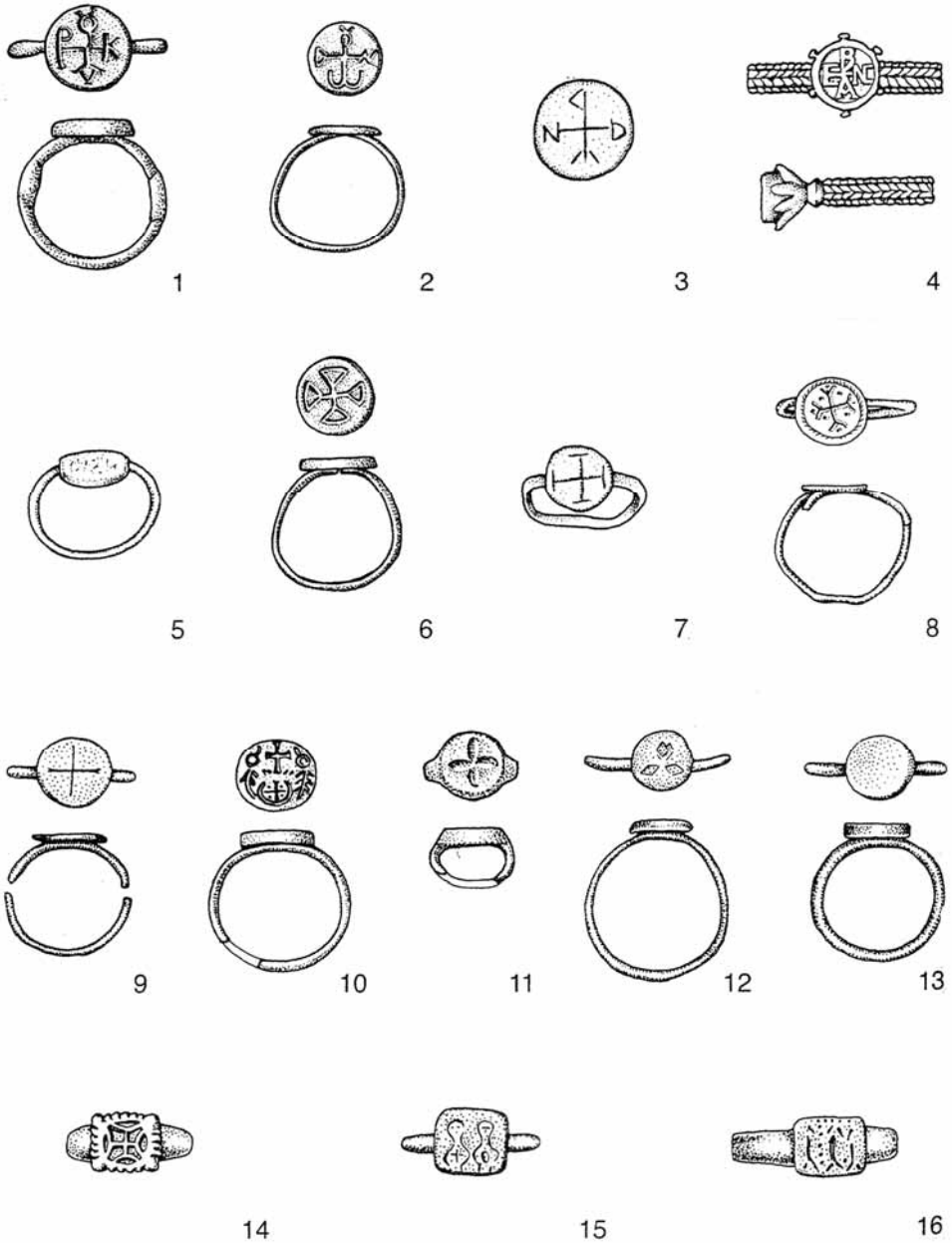


Fig. 24

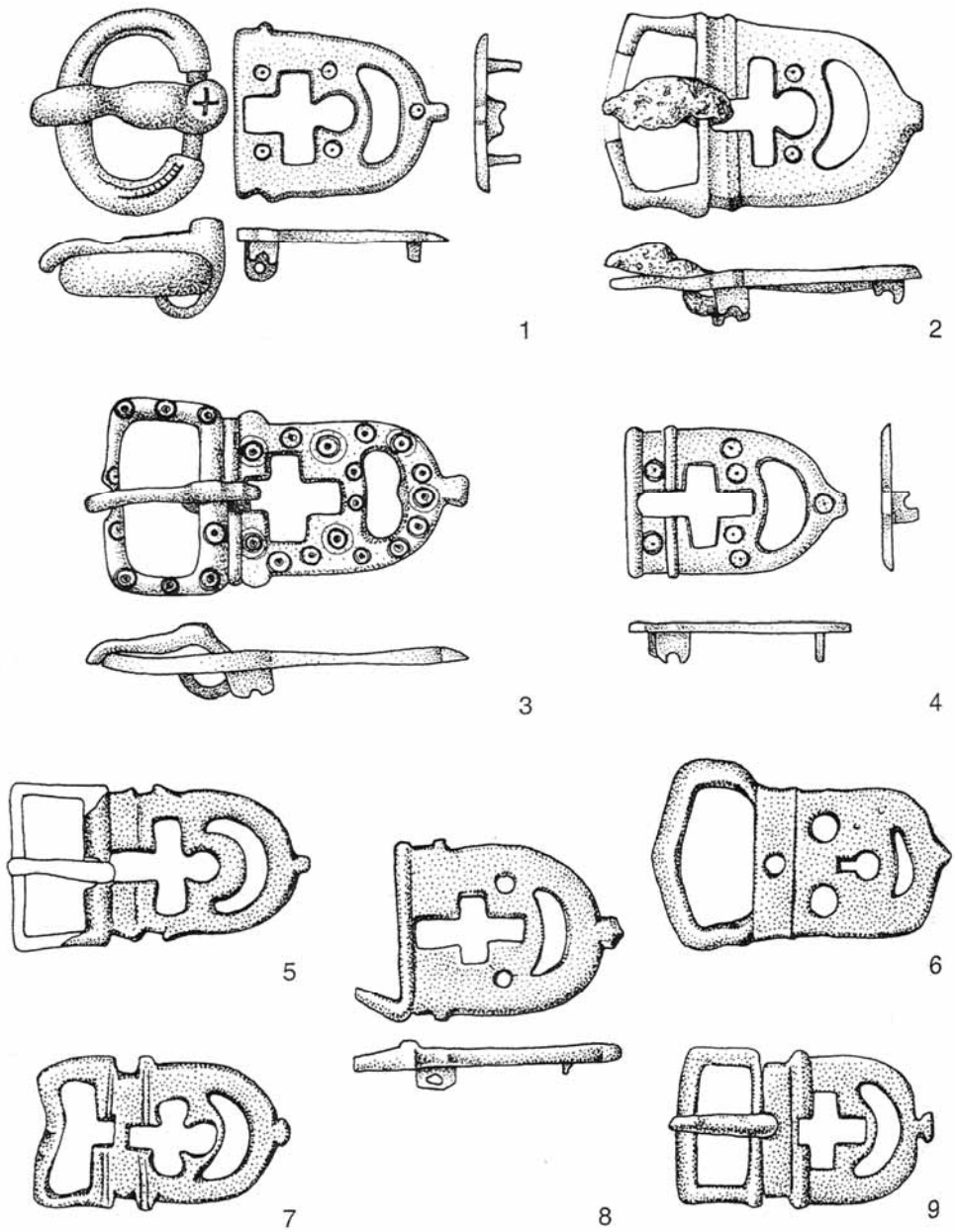


Fig. 25

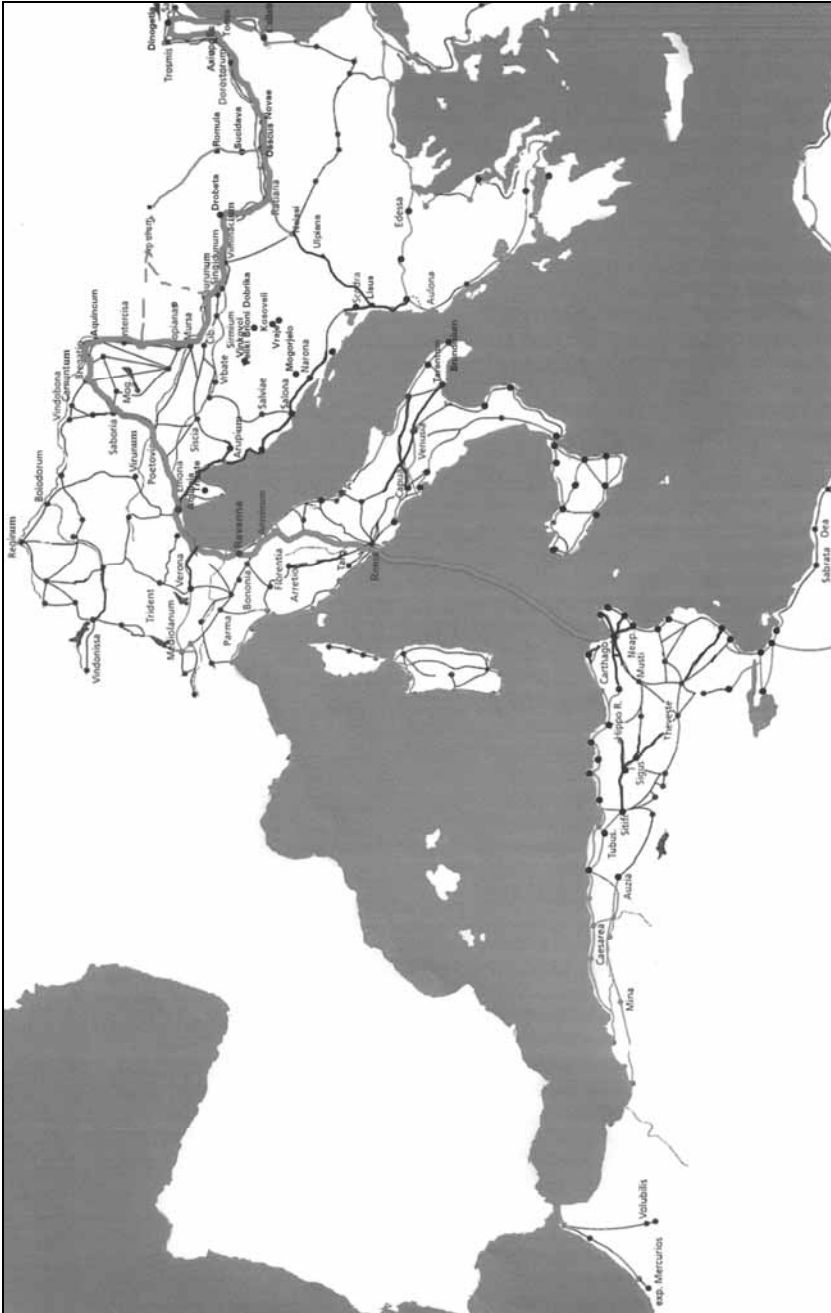


Fig. 26

DIE RELIQUIEN DES HL. APOSTELS ANDREAS UND IHRE VEREHRUNG IN PATRAS, KONSTANTINOPEL, AMALFI UND ROM

Ernst Christoph SUTTNER

REZUMAT. Relicvele Sf. apostol Andrei și cinstirea lor la Patras, Constantinopole, Amalfi și Roma. Articolul își propune să sublinieze existența unui patrimoniu de credință comun al Bisericilor din Apus și Răsărit, centrat în jurul Sf. apostol Andrei. Locul unde s-a născut cultul relicvelor apostolului este cel unde a fost înmormântat apostolul, Patras. Odată cu mutarea relicvelor la Constantinopole, la mijlocul sec. IV, „Roma cea nouă” s-a pus și ea sub ocrotirea apostolului Andrei. Cultul său în capitala Imperiului bizantin s-a născut cu întârziere, având drept scop consolidarea autorității patriarhilor de acolo – cu ajutorul principiului apostolic – în confruntările lor cu papalitatea și cu autoritatea crescândă a împărașilor bizantini. Odată fundamentat, cultul a fost clădit apoi în etape, ajungând în secolul XIX sărbătoarea prin excelență a scaunului patriarhal constantinopolitan.

Relicvele apostolului Andrei nu au rămas însă în toată această perioadă la Constantinopole. În urma cruciadei a patra, cuceritorii au luat moaștele și le-au dus înspre Apus, unde au fost așezate la Amalfi, în Campania. Așa cum era de așteptat, în noua locație s-a născut în scurt timp un cult al relicvelor primului chemat dintre apostoli. Amalfi nu a rămas însă singurul loc din Apus legat de aceste moaște. Capul apostolului, rămas la Patras, a fost dăruit de despotul Moreei, Thomas Palaiologos, papei Pius II în 1461 – după ce Bizanțul căzuse sub dominația otomană. Ajunsă la Roma, această relicvă a fost adăugată patrimoniului existent, dând naștere unui cult roman al apostolului Andrei.

După toate aceste peregrinări, relicvele Sf. Andrei au fost readuse la Patras în 1964, la inițiativa papei Paul VI. Acest gest a fost nu numai unul de apropiere între Bisericile din Apus și Răsărit – salutat de patriarhul ecumenic Athenagoras I – ci a marcat încheierea unui ciclu. După ce au poposit în diferite locații din Răsărit și Apus, relicvele s-au întors acasă, nu înainte de a uni – printr-un cult comun – cele două jumătăți ale creștinătății.

Die Nachricht, dass der Apostel Andreas in Patras das Martyrium erlitt, kann bis ins späte 2. Jahrhundert zurückverfolgt werden und unterliegt angesichts solch hohen Alters keinem begründeten Zweifel. Somit besteht auch kein Grund, daran zu zweifeln, dass sich sein Grab ursprünglich in dieser Stadt befand. Wie sich an späteren Ereignissen zeigt, deren ältestes in die Zeit Kaiser Konstantins zurückreicht, muss sich das Wissen, dass man das Grab eines Apostels hüten durfte, in Patras lebendig erhalten haben, obgleich es scheint, dass die Kirche der Stadt Patras nur allmählich, und zwar recht langsam heranwuchs, denn erst ab dem Jahr 347 ist für sie ein Bischof bezeugt.

Als Kaiser Konstantin Rom „an den Bosphorus übertrug“ und bestrebt war, sein „neues Rom“ mit allem auszustatten, was dem „alten Rom“ Ruhm eingebracht hatte, damit es allgemein als Reichshauptstadt anerkannt werde, sollte es dort auch Apostelgräber geben. Doch den Römern die Reliquien der Apostel Peter und Paul zu nehmen, ging nicht an. Also suchte und fand Konstantin eine andere Lösung. Patras, dessen Kirche erst kurz vorher einen Bischof erlangt hatte, war schwach genug, um vom Kaiser „gebeten“ werden zu können, dass es seinen großen geistlichen Schatz, die Apostelreliquien, der neuen Hauptstadt überlasse.

Kaiser Konstantius, der Sohn Kaiser Konstantins, konnte 356 oder 357 die Reliquien des hl. Apostels Andreas tatsächlich nach Konstantinopel überführen lassen, als in der neuen Hauptstadt die Zwölf-Apostel-Kirche geweiht werden sollte. Zusammen mit den Reliquien des hl. Evangelisten Lukas und des Paulusschülers Timotheus, der im Heiligenkalender der Griechen ebenfalls Apostel genannt wird, wurden die Andreasreliquien in der Zwölf-Apostel-Kirche beigesetzt. Zwar hatte man nun im „neuen Rom“ nicht die Reliquien der Apostelfürsten wie im „alten Rom“, dafür aber die Reliquien nicht bloß von zwei, sondern gleich von drei hervorragenden Persönlichkeiten aus der frühesten Zeit der Kirche.

Weiterhin Andreaskult in Patras

Es entbehrt nicht der Wahrscheinlichkeit, dass man es bei der Übertragung der Reliquien in die neue Hauptstadt vermied, die Kirche von Patras ganz zu berauben, dass man vielmehr eine Teilung des kostbaren Schatzes vornahm.

Dafür spricht zum Ersten, dass in Patras die Andreas-Verehrung nach der Reliquienübertragung nicht abbrach. Neben anderen Zeugnissen, die wir dafür haben, spielt die Stadt Patras in einer erst Jahrhunderte nach der Übertragung der Reliquien erstellten Sammlung von *miracula* des hl. Andreas eine wichtige Rolle, und für das Jahr 807 berichtet sogar Kaiser Konstantin VII Porphyrogennetos (913-959) in einer Schrift zu Problemen der Außenpolitik für seinen Sohn Romanos¹ von einem Wunder, das die Verehrer des hl. Andreas ihrem Patron verdankten und schrieb:

»Nikephoros I. (802-811) herrschte über die Romäer, als die slawischen Bewohner der Provinz Peloponnes einen Angriff planten, zuerst die benachbarten Siedlungen der Griechen plünderten, dann sich aber auch gegen die Bewohner der Stadt Patras wandten, die Ebene vor der Mauer verwüsteten und besetzten, wobei bei ihnen auch Sarazenen aus Afrika waren. Nachdem einige Zeit verstrichen war und innerhalb der Mauern Mangel am Notwendigsten, Wasser und Nahrung, eingetreten war, berieten die Bewohner von Patras, zu einer Übereinkunft mit den Belagerern zu kommen, und nach Zusage einer Sicherheitsgarantie die Stadt zu übergeben.

Weil aber der Gouverneur sich an der Grenze der Provinz in der Stadt Korinth befand und man von ihm Entsatz gegen die Slawen erwartete..., beschlossen die Bewohner der Stadt, vorher einen Späher zu den Bergen im Osten auszusenden, damit er in Erfahrung bringe, ob der Gouverneur zum Entsatz komme. Als Zeichen

¹ Die Schrift ist bekannt unter dem Titel *De administrando imperio*, das nachfolgende Zitat entstammt dem 49. Kapitel.

DIE RELIQUIEN DES HL. APOSTELS ANDREAS
UND IHRE VEREHRUNG IN PATRAS, KONSTANTINOPEL, AMALFI UND ROM

befahlen sie diesem Späher, wenn er den Gouverneur heranrücken sähe, bei der Rückkehr die Standarte zu senken, damit sie seine Ankunft erführen; komme der Entsatz aber nicht, möge er die Standarte aufrecht halten, damit sie keine Hilfe mehr erwarteten.

Der Späher zog also aus, erfuhr, dass der Gouverneur nicht anrückte und kehrte mit aufrechter Standarte zurück. Durch die Gnade Gottes und die Fürbitte des hl. Apostels Andreas glitt das Pferd aus, der Reiter fiel und die Standarte neigte sich. Die Bewohner von Patras sahen das Zeichen, glaubten, der Gouverneur rücke zum Entsatz heran, öffneten die Tore der Stadt und machten einen kraftvollen Ausfall gegen die Slawen. Dabei sahen sie mit eigenen Augen den erstberufenen Apostel auf einem Pferd gegen die Barbaren jagen, sie zur Flucht wenden, zerstreuen und von der Stadt vertreiben. Auch die Barbaren aber sahen das, erschrakten und gerieten in Furcht durch den machtvollen Angriff des unbesiegbaren und unwiderstehlichen Kämpfers, Feldherrn, Heerführers, des siegreichen erstberufenen Apostels Andreas, wurden verwirrt, Panik ergriff sie und sie flohen in die ehrwürdige Kirche des Heiligen.

Drei Tage nach dem Sieg traf der Gouverneur ein, erfuhr vom Triumph des Apostels und meldete dem Kaiser Nikephoros den Angriff der Slawen, die Verwüstung, Plünderung und die anderen Untaten, die sie beim Vormarsch in Achaia begingen, dann die tagelange Belagerung und den Ansturm gegen die Bewohner von Patras, sowie die Vorsorge, den Beistand und den Triumph durch den Apostel und dass er augenscheinlich gesehen wurde, wie er gegen die Feinde jagte, sie verfolgte und in die Flucht schlug, dass auch die Barbaren den Beistand des Apostels spürten und daher in seine ehrwürdige Kirche flohen. Der Kaiser erfuhr davon und erließ folgenden Befehl: da Triumph und machtvoller Sieg durch den Apostel bewirkt wurde, soll ihm die ganze Streitmacht der Feinde mit aller Beute übergeben werden. Und er wies die Feinde mit allen Angehörigen und allem Besitz der Kirche des Apostels in der Metropole Patras zu, in der der zuerst berufene Jünger Christi das Martyrium vollendet hatte und stellte darüber eine gesiegelte Urkunde in der Metropole aus.”².

Zweitens haben wir aus verschiedenen Städten Nachrichten, dass im Mittelalter ihren Gotteshäusern aus Patras Andreas-Reliquien übergeben worden seien. Auch hatte man sich in Patras, wie E. Gamillscheg im eben zitierten Beitrag erwähnt, im 8./9. Jahrhundert mit Erfolg der Andreas-Überlieferung bedient, um sich gegenüber der vom Apostel Paulus begründeten Kirche von Korinth kirchenpolitische Vorteile zu sichern. Auch wird berichtet, dass man aus Russland noch im Jahr 1850 den Versuch unternahm, gegen die Finanzierung einer Wasserleitung aus Patras Andreas-Reliquien ins Zarenreich holen zu können.³ Verschiedentlich scheint es im Mittelalter übrigens wie in Patras so auch in Konstantinopel vorgekommen zu sein, dass man den

² Wir zitieren nach E. Gamillscheg, Martyrium des hl. Andreas und die wunderbare Rettung der Stadt Patras, in: W. Sanders (Hg.), *Andreas – Apostel der Ökumene zwischen Ost und West*, Köln 1985, S. 48-49.

³ Bei F. Chiovara (Hg.), *Histoire des saintes et de la sainteté chrétienne*, Paris, Hachette, I (1986), S.232 f, ist davon die Rede.

heiligen Schatz zwar nicht ganz weggab, ihn aber mit Gotteshäusern an wichtigen Orten teilte, denn gemäß der Überlieferung mancher Städte kamen im Mittelalter Andreas-Reliquien von Konstantinopel zu ihnen.

Drittens kam das Haupt des hl. Andreas, mit dessen Übertragung nach Rom wir uns ausführlich befassen werden, nicht aus Konstantinopel, sondern vom Peloponnes her dorthin.

Die Andreas-Reliquien und ihre Verehrung in Konstantinopel

Die Konstantinopeler Zwölf-Apostel-Kirche war Grabstätte für die Kaiser und ihre Familien, und die kostbaren Reliquien, die Kaiser Konstantius in diese Kirche bringen lassen konnte, ehrten zwar die Stadt, verliehen aber vor allem dem Kaiserhaus und seiner Grabkirche Glanz. Die Ereignisse geschahen nämlich zunächst zur Verherrlichung des Kaiserhauses. Franz Dvornik, der eine grundlegende Untersuchung über die Bezüge zwischen der Kaiserstadt Konstantinopel und dem hl. Apostel Andreas unternahm,⁴ brachte Erstaunen darüber zum Ausdruck, dass sich für längere Zeit trotz der Reliquienübertragung in die das Stadtbild beherrschende Zwölf-Apostel-Kirche in der Bischofskirche des alten Konstantinopel keine Spuren einer besonderen Festfeier für den hl. Apostel Andreas nachweisen lassen. Auch hatten die frühen Bischöfe Konstantinopels nicht versucht, für die ihnen eigene Autorität sich in besonderer Weise auf den Apostel Andreas zu berufen. Doch gerade dies sollte sich ändern.

Wie bekannt, war es von den Kaisern veranlasst worden, dass den Konstantinopeler Bischöfen nach dem Ausbau der alten Stadt Byzanz zur Reichshauptstadt recht schnell eine zunächst regionale, dann auch eine reichsweite Bedeutung zuwuchs. Wer die Kirchengeschichte der Spätantike studiert, muss zugeben, dass die Kaiser der Kirche viel Gutes erwiesen, und dies darf auch bezüglich der Hilfe beim Aufstieg der Bischöfe der Hauptstadt gesagt werden. Doch der wachsende Einfluss der Kaiser hatte für die Kirche auch unguete Folgen, und um sich ihrer zu erwehren, besann sich die Kirche verstärkt der apostolischen Herkunft der Autorität ihrer Bischöfe. Der römische Bischof Leo der Große (440-461), der sich in diesem Abwehrkampf besonders hervortat, und seine römische Kirche beriefen sich dabei auf Petrus, der in ihrer Stadt gewirkt hatte und betonten, dass die besondere Autorität des römischen Bischofs nicht vom Kaiser, sondern von Petrus herrührte. Auch die Patriarchen in Alexandria, Antiochien und Jerusalem, deren Sitze allesamt apostolisch genannt wurden, beriefen sich nicht nur auf die Apostel ganz allgemein, sondern begründeten ihren Anspruch auf eine herausragende Stellung insbesondere damit, dass Petrus, bzw. der Petruschüler Markus in Petri Auftrag anfangs in diesen Städten wirkten. Also wollte man auch in Konstantinopel die Beziehung zu einem bestimmten Apostel herausstellen können.

⁴ F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge, Mass 1958. Vgl. auch Chrysostomos Konstantinidis, *La fête de l'apôtre saint André dans l'Eglise de Constantinople à l'époque byzantine et aux temps modernes*, in: *Revue des Sciences Religieuses. Volume hors série: Mélanges en l'honneur de M. Andrieu*, S. 243-261.

DIE RELIQUIEN DES HL. APOSTELS ANDREAS
UND IHRE VEREHRUNG IN PATRAS, KONSTANTINOPEL, AMALFI UND ROM

Dafür sah man zwei Möglichkeiten. Die einen entsannen sich der Tatsache, dass der Apostel Johannes in Ephesus gewirkt hatte, und sagten, die apostolische Autorität, die ehemals mit dem Stuhl von Ephesus verbunden war, sei von dort nach Konstantinopel übergegangen, als Ephesus in den Bereich des Konstantinopeler Patriarchats einbezogen wurde. Die Vertreter dieser Auffassung waren gelehrte Männer. Sie wussten, dass das ehemals unbedeutende Byzanz unter seinem neuen Namen Konstantinopel zur Hauptstadt des Römerreichs geworden war, als Kaiser Konstantin dorthin die „Übertragung Roms“ vorgenommen hatte. Die Autorität, die ursprünglich dem „alten Rom“ am Tiber eignete, wurde durch den Kaiser ins „neue Rom“ am Bosphorus übertragen, und fortan war dort das Regierungszentrum. Warum sollte nicht auch kirchlich eine ähnliche Übertragung der Autorität des Apostels Johannes von Ephesus nach Konstantinopel vor sich gegangen sein? Andere griffen zurück auf eine alte Legende, dass der Apostel Andreas auf dem Rückweg von einer Missionsreise zu den Skythen an den Bosphorus gekommen sei und den hl. Stachys, einen Schüler des Apostels Paulus, der in Röm 16,9 erwähnt ist, zum ersten Bischof in der damals noch unbedeutenden Stadt Byzanz eingesetzt habe. Sie beriefen sich auf den Apostel Andreas, dessen Reliquien in der Stadt ruhten, um anzugeben, über welchen der Zwölf die Bischöfe von Konstantinopel in besonderer Weise mit dem Apostelkollegium in Verbindung stünden. Ihre Auffassung ist wohl plausibler erschienen, wurde vom Volk leichter verstanden und setzte sich durch. Man verbreitete diese Auffassung mit besonderer Freude, je ärger die Rivalitäten wurden zwischen Rom und Konstantinopel, weil Andreas unter den Aposteln der Erstberufene ist und weil er es war, der Simon Petrus zu Christus führte, wie im Johannesevangelium geschildert wird. So konnte man den Römern gegenüber, die sich auf Petrus beriefen, zum Ruhm des Sitzes von Konstantinopel sogar noch herausstellen, wie viel ihr Patron dem Patron der Byzantiner zu verdanken hatte.

Fallen wir nun nicht in die Fehler kurzsichtiger Menschen, die diese Erzählung deswegen rundweg abweisen möchten, weil die Kirchenhistoriker den Bericht über den hl. Stachys, der als Bindeglied dienen soll zwischen dem Apostel Andreas und dem bischöflichen Stuhl von Konstantinopel, als Legende einstufen. Solche Kritiker wollen in Legenden nämlich nichts anderes sehen als nur phantasievolle Geschichten ohne Wahrheitsgehalt. Gewiss sind Legenden wenig hilfreich für das Erforschen des exakten Geschichtsablaufs, weil sie in der Tat phantasievoll sind. Aber sie erläutern für einfache Menschen in Form einer entweder erfundenen oder zumindest sehr ausgeschmückten Erzählung Zusammenhänge, die ihnen anders nur schwer einsichtig gemacht werden könnten. Wenn man von einem heiligen Bischof erzählt, den ein Apostel für jene Stadt geweiht habe, die später zur Reichshauptstadt erhoben wurde, macht dies einfachen Gemütern begreiflich, dass ein Zusammenhang besteht zwischen den Aposteln und den Patriarchen von Konstantinopel, und genau dies machte die Legende dort volkstümlich. Übersehen wir darum nicht, dass unsere Legende nicht um des heiligen Stachys willen erzählt wird, vielmehr damit aus der Erzählung über ihn bedeutsame Zusammenhänge deutlich werden, die wahr sind, auch wenn dabei Unhistorisches über Stachys berichtet wird. Der volkstümliche Erzähler

ließ die Zwischenglieder aus und erläuterte die Tatsache, dass auch der spätere Patriarchalsitz auf das Wirken der Apostel zurückgeht, indem er in der Legende einen der Apostel an den betreffenden Ort reisen und dort den ersten Bischof weihen lässt. Wir müssen bedenken, dass es beim Ausformen der Legenden weit mehr um die Legitimierung der kirchlichen Autorität am Patriarchalsitz von Konstantinopel ging als um eine Berichterstattung über die genauen Einzelheiten des Entstehens der dortigen Bischofsreihe. Was immer es auf sich haben mag mit der legendären Reise des Apostels Andreas und mit dem hl. Bischof Stachys: durch die Legende wird herausgestellt, dass die Oberhirten von Konstantinopel sich zu Recht auf die Apostel berufen und dass auch ihre Kirche, für die von den Historikern kein Besuch eines Apostels nachgewiesen werden kann, wahrhaft apostolisch ist. Dass die Stachys-Legende im Patriarchat von Konstantinopel im Mittelalter und auch noch in der Neuzeit von vielen Geistlichen und Laien als kirchengeschichtliche Wahrheit aufgefasst wurde, bleibt eine Tatsache und förderte dort natürlich die Andreasverehrung sehr.

Die Berufung auf den Apostel Andreas als den Garanten der Apostolizität des Bischofssitzes von Konstantinopel ließ auch das Andreasfest dort wichtiger werden, führte aber noch lange nicht dazu, dass es zum Thronfest des Patriarchats ausgestaltet und so groß begangen wurde, wie das gegenwärtig üblich ist. Dvornik, der allem nachging, was uns an Informationen zugänglich ist über die Jahrhunderte, in denen das byzantinische Reich bestand, konnte nichts auffinden, was auf einen solchen Rang des Andreas-Festes in der Patriarchalbasilika hingewiesen hätte. Erst mehrere Jahrhunderte nach dem Untergang des Reiches änderte sich die Situation. 1759 richtete Patriarch Seraphim II. an alle Pfarreien seiner Stadt eine Enzyklika, in der er die Aufmerksamkeit aller Priester und Gläubigen auf die betrübliche Tatsache hinlenkte, dass man das Fest „des erstberufenen Apostels und Hierarchen des heiligsten Sitzes von Konstantinopel“ nicht mit der gebührenden Festlichkeit begehe. Er rief auf, diesem Fest von nun an allen Glanz zu verleihen. So wurde denn auch am 30. November 1759 in der Patriarchalbasilika St. Georg im Phanar das Fest des heiligen Andreas zu einem prächtigen Ereignis. Es sei „evident, dass diese große Feier, die Patriarch Seraphim II. durchführte, die besondere Bedeutung hervorheben sollte, die der heilige Andreas und sein Fest besitzt für die Sache der Apostolizität und des Vorrangs des Sitzes von Konstantinopel“, schreibt Chrysostomos Konstantinidis in seiner Untersuchung über die Geschichte des Andreas-Festes in Konstantinopel.⁵

Patriarch Seraphim II. hatte also Erfolg bei seinem Bemühen, das Andreasfest in Konstantinopel volkstümlich zu machen. Als eigentliches Thronfest des Patriarchats setzte er es aber noch nicht endgültig durch. Aus der Mitte des 19. Jahrhunderts liegen nämlich Nachrichten vor, dass man damals den Andreastag und seine Feierlichkeiten in Konstantinopel nützte, um dem serbischen Fürsten, der seit dem Frieden von Adrianopel (1829) selbständig, aber der Hohen Pforte noch tributpflichtig war, in Konstantinopel eine Festlichkeit zu bereiten und ihm und

⁵ Für diese Untersuchung vgl. Anm. 4.

DIE RELIQUIEN DES HL. APOSTELS ANDREAS
UND IHRE VEREHRUNG IN PATRAS, KONSTANTINOPEL, AMALFI UND ROM

seinem Volk für die Finanzhilfe zu danken, die sie dem Patriarchat angedeihen ließen. Erst 1881 erlangte das Andreasfest endgültig jenen Charakter eines Thronfestes für den Stuhl von Konstantinopel, den es gegenwärtig hat.

Die Übertragung der Andreas-Reliquien nach Amalfi

1204, beim vierten Kreuzzug, luden die Kreuzritter bekanntlich die Schmach auf sich, Konstantinopel, das seit Jahrhunderten bedeutendste Kulturzentrum der Christenheit, belagert und erobert zu haben. Zeit ihres Bestehens und bis dato hatte diese Stadt allen Belagerungen durch heidnische und islamische Völker standgehalten; nun wurde sie von Christen aus dem Westen eingenommen und zum ersten Mal in ihrer Geschichte gnadenlos geplündert. Nur noch ein einziges Mal sollte über die Stadt ein ähnliches Unglück hereinbrechen, nämlich 1453, als die Türken Konstantinopel eroberten; von den Tagen Kaiser Konstantins bis in unsere Zeit ist diese Stadt überhaupt nur zweimal kriegerisch eingenommen worden. Unersetzbare Kunstschätze und Handschriften wurden von den Kreuzfahrern zerstört, anderes als Beutegut nach dem Westen verschleppt. Die Heiligtümer wurden ebenso geplündert wie die Paläste der Großen des Reiches. In vielen Fällen eigneten sich die Kreuzfahrer bisher in der Kaiserstadt verehrte Reliquien an und schafften sie in ihre Heimatländer.

Zu jenen, die Letzteres taten, zählte auch Petrus Capuanus, der einer amalfitanischen Kaufmannsfamilie entstammte, nach Studien in Paris 1191 zum Kardinaldiakon von S. Maria in Via lata und 1200 zum Kardinalpriester von S. Marcello erhoben worden war. Papst Innozenz III. hatte ihn, einen seiner engsten Mitarbeiter, zur Vorbereitung des 4. Kreuzzugs als Legaten nach Frankreich entsandt und ihn dann, als der Kreuzzug zustande gekommen war, zu einem der beiden geistlichen Betreuer des Unternehmens gemacht.⁶ 1208 konnte er die Andreas-Reliquien erwerben, und brachte sie in seine Heimatstadt Amalfi.

Diese war einst eine bedeutende See- und Handelsstadt und eine der erfolgreichsten Handelsmächte des gesamten Mittelmeerraums. Noch vor dem 1. Kreuzzug konnte in Jerusalem von Amalfi aus jenes Hospital errichtet werden, an dem dann unter den Kreuzfahrern der Johanniterorden, der gegenwärtige Malteserorden⁷, entstand; bald nach der Gründung der ersten Athosklöster konnten Benediktiner aus Amalfi auf den heiligen Berg übersiedeln und dort ein Lateinerkloster begründen; und als 1054 Kardinal Humbert seine Delegation nach Konstantinopel führte, gehörte ihr der Erzbischof von Amalfi an. Doch in den Tagen des Petrus Capuanus war Amalfis Macht schon gebrochen. Seine Glanzzeit war nämlich in den 30er Jahren des 12. Jahrhunderts nach Niederlagen im Krieg gegen seine Handelskonkurrenten, die Städte Pisa und Genua, beendet worden. Doch Petrus Capuanus verhalf ihr zu neuer Bedeutung von anderer Art, indem er – wie bereits erwähnt – die Andreas-Reliquien dorthin überbrachte und somit Pilgerströme in die Stadt lenkte, und es geht auf ihn zurück, dass ihr die Feierlichkeiten für den hl. Andreas, die man dort alsbald beging, neuen Glanz verliehen. Auch sorgte er für eine

⁶ Zu ihm vgl. *Lexikon des Mittelalters*, VI, 1996 f.

⁷ Zu diesem Orden vgl. *LTbK* VI, 1252 f.

Erneuerung der Kathedrale Amalfis und verschaffte damit seiner Heimatstadt ein Bauwerk, das bis auf den heutigen Tag ein Magnet für Touristen ist, wie es seit 1208 die Reliquien für fromme Pilger sind.

Bis auf den heutigen Tag werden die Reliquien des hl. Apostels Andreas im Dom von Amalfi verehrt. Doch sein Haupt kann dort nicht niedergelegt worden sein, da es offenbar nicht mit nach Konstantinopel gebracht worden, vielmehr nach alter Tradition in der Stadt Patras verblieben war.

Die Übertragung des Andreashauptes nach Rom

Als 1453 Konstantinopel den Türken erlag und der letzte Kaiser Konstantin XI. Palaiologos bei der erfolglosen Verteidigung der Stadt gefallen war, konnte der Bruder des Kaisers, Thomas Palaiologos, im nördlichen Peloponnes, den die Byzantiner Morea nannten, für einige Jahre noch einen von der türkischen Herrschaft freien byzantinischen Reststaat behaupten. Die Stadt Patras mit der Reliquie vom Haupt des hl. Andreas gehörte zu seinem Kleinstaat. Doch Thomas Palaiologos vermochte dem türkischen Druck nicht lange standzuhalten. 1460 finden wir ihn auf der Flucht nach Italien. Aus der Autobiographie des Papstes Pius II., des bekannten Humanisten Enea Silvio Piccolomini, erfahren wir, dass der Flüchtling aus der Hauptkirche der Stadt Patras, deren Protektor er war, die kostbare Andreasreliquie mitnahm, einesteils, damit sie nicht von den Türken entehrt werden könne, anderenteils weil er überzeugt war, „dass seine Reise einen glücklicheren Verlauf nehmen würde, wenn der Apostel mit ihm käme“. Pius II. erzählt, wie sehr dem flüchtenden Fürsten die Hilfe des hl. Andreas bei der Schiffsreise über das stürmische Meer vonnöten war. Er berichtete aber auch, wie der Flüchtling dem Papst mitteilen ließ, dass er die kostbare Reliquie gegen die Zusage einer angemessenen finanziellen Unterstützung nach Rom zu bringen bereit sei. Der byzantinische Fürst, der eben nicht nur an die Seereise, sondern auch an die nachfolgenden Probleme gedacht haben dürfte, als er sich zur Mitnahme der Reliquie entschloss, hatte sich nicht verrechnet. Der Papst ging auf das Angebot ein.

Am 12. April 1462 wurde nach längeren Verhandlungen und Zwischenaufhalten die Hauptreliquie an der Milvischen Brücke bei Rom von Thomas Palaiologos an Papst Pius II. übergeben. Wie der Papst selbst beschreibt, begrüßte er die Reliquie mit Worten, die sozusagen einem Flüchtling galten: „Du hast dich zu Deinem Bruder, dem Apostelfürsten geflüchtet; wenn Gott will, sollst Du voller Ehren in das Dir angestammte Land zurückgebracht werden.“ Vielleicht werde man einmal sagen können: „O glückliche Verbannung, die dich ein solches Asyl hat finden lassen.“ Als die Reliquie tags darauf in der Peterskirche, nahe dem Grab des hl. Petrus, niedergelegt wurde, hielt Kardinal Bessarion die Festpredigt. Bessarion, ein Grieche, der 1437 Erzbischof in Nikaia in Kleinasien geworden war, hatte 1438/39 am Unionskonzil von Ferrara/Florenz als einer der Wortführer der griechischen Bischöfe teilgenommen. 1439 wurde er zum Kardinal erhoben; seit 1443 lebte er in Rom. Er gehörte zu jenen, die den christlichen Westen unentwegt zur Hilfeleistung für die von den Türken bedrohten bzw. schon unterworfenen Griechen aufriefen. In seiner Predigt legte er dem Apostel Worte der Hoffnung in den Mund, dass der Papst die

DIE RELIQUIEN DES HL. APOSTELS ANDREAS
UND IHRE VEREHRUNG IN PATRAS, KONSTANTINOPEL, AMALFI UND ROM

Christenheit zur Befreiung Griechenlands wachrufen könne; er ließ den Apostel Andreas zum Papst sagen: „Du, der du mich in diesen Tagen mit großer Ehre aufgenommen hast, möchtest mich eines Tages mit noch größerer Ehre in mein Land zurückführen, wie du es gestern freien Willens und bewegt versprachst.“

Sicher hatte Thomas Palaiologos recht handfeste eigennützige Überlegungen angestellt, als er sich entschloss, die Reliquie des hl. Andreas vor der Gefahr einer Entehrung durch die Türken zu bewahren. Andererseits wissen wir, dass auch Pius II. nicht allein aus frommer Verehrung für den hl. Apostel handelte, sondern allen Grund hatte, sich um die Hebung des Prestiges der Stadt Rom und seines Bischofssitzes zu kümmern, als er sich für die Überführung der Reliquie in die Grabeskirche des hl. Petrus einsetzte. Denn die Folgen des großen mittelalterlichen Papstschismas waren noch immer zu verspüren; es galt die Autorität des Römischen Stuhls, die in dieser traurigen Zeit arg angeschlagen wurde, wieder zu festigen. Wie ehemals in Konstantinopel sollte Andreas also jetzt auch in Rom mithelfen, die apostolische Vollmacht des Oberhirten der Stadt zu untermauern.

Die Übertragung des Andreashauptes nach Rom mehrte in dieser Stadt die Andreasverehrung sehr, hatte sie aber nicht erst zu begründen, denn Rom besaß schon seit Jahrhunderten Andreaskirchen, und zu wichtigen Momenten in der römischen Messfeier war es lange schon üblich geworden, mit den Aposteln Petrus und Paulus auch Andreas anzurufen. War doch Rom eine von jenen Städten gewesen, in die aus Konstantinopel bereits im frühen Mittelalter eine Andreasreliquie gebracht werden konnte; Gregor der Große, der vor seiner Erhebung zum Papst Apokrisiar⁸ des Römischen Stuhls in Konstantinopel gewesen war, hatte dies vermittelt, und als er den Stammsitz seiner Familie auf dem Monte Celio in das älteste Benediktinerkloster Roms umwandelte, weihte er dessen Gotteshaus dem hl. Andreas und legte in ihm die Reliquie nieder. Als man nach der Übertragung des Andreashauptes, im 15. Jahrhundert, die Peterskirche neu erbaute, schuf Michelangelo über dem Petrusgrab die größte Kuppel Roms. In die vier Pfeiler, auf denen sie ruht, ist je eine Reliquienkammer eingefügt für die bedeutendsten Heiligtümer, welche die Petersbasilika neben den Petrus-Reliquien besitzt: das Andreashaupt, eine Reliquie vom Kreuz Christi, das Schweiß Tuch der Veronika und die Lanze, mit der Longinus dem Herrn am Kreuz die Herzwunde zugefügt hatte. Die Nähe der Reliquienkammern für diese Heiligtümer zum Petrusgrab gewährleistet, dass die Pilger zum Grab des Apostelfürsten auch ihnen Verehrung erweisen. Wohl das deutlichste Zeichen für die nach der Übertragung des Andreashauptes in Rom neu aufgeblühte Verehrung für den hl. Andreas ist die Errichtung der Kirche S. Andrea della Valle, eines großen und prächtigen Gotteshauses, das wegen seiner Schönheit sicher von allen Rompilgern aufgesucht wird und ihnen in guter Erinnerung bleibt. Neben der Kuppel der Peterskirche ist die Kuppel von S. Andrea della Valle die zweitgrößte Kuppel der Stadt, und jedermann, der Rom besucht, wird von ihr an den heiligen Apostel gemahnt.

⁸ Eine Erläuterung für den byzantinischen Titel eines Apokrisiars findet sich in *LT/TKI*, 824.

Die Rückkehr des Andreas-Hauptes nach Patras

500 Jahre gingen ins Land, dann wurde im Januar 1963 durch einen Zeitungsartikel des Vikars der Metropole von Patras die Frage angeschnitten, ob die Reliquie des hl. Andreas aus ihrem Exil in St. Peter nach Patras zurückkehren könne. Man fand den Mut, dieses Thema aufzugreifen, weil sich in der katholischen Kirche in der Vorbereitungszeit auf das Zweite Vatikanische Konzil und insbesondere während seiner ersten Sitzungsperiode, die im Dezember 1962 zu Ende gegangen war, ein großer ökumenischer Aufbruch ankündigte, und weil zur selben Zeit auch die Panorthodoxen Konferenzen auf Rhodos nach einem neuen, besseren Verhältnis zwischen orthodoxer und katholischer Kirche suchten. Griechische kirchliche Zeitschriften griffen den Vorschlag auf und hoben hervor, dass es sich um eine Sache von großer Wichtigkeit handle, wenn der Vatikan den erbetenen Schritt unternähme; die Einstellung des griechischen Volkes zur katholischen Kirche erfahre dadurch sicher einen Wandel. Ein Bericht hierüber erreichte Kardinal Bea, der noch im März Papst Johannes XXIII. davon unterrichtete. Nach dem Tod dieses Papstes und nach der Wahl von Paul VI. gab es einen Briefwechsel zwischen dem Bürgermeister von Patras und Kardinal Bea; Kardinal Bea trug das Anliegen dem neuen Papst vor. Ehe Paul VI. eine Pilgerreise nach Jerusalem antrat, um dort dem Patriarchen Athenagoras I. zu begegnen, veröffentlichte die Presse von Patras einen offenen Brief an den Papst, in dem in vornehmer und respektvoller Weise der Wunsch der Gläubigen von Patras auf Rückgabe der Reliquie zum Ausdruck kam.

Die päpstliche Pilgerreise nach Jerusalem vom Januar 1964 fand weltweite Aufmerksamkeit⁹, weil sie deutlich machte, dass die Beziehungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche anders werden sollten, und die Reise war ein Symbol, welches das neue Verhältnis nicht nur anzeigte, sondern auch wesentlich mit verursachte. Zwar wusste zunächst niemand recht anzugeben, worin das Neue, das nach der Überzeugung aller eingetreten war, genau bestand. Man war sich bewusst, dass von jetzt ab verschiedenes werde geschehen müssen, aber noch keiner konnte sagen, welche Schritte die ersten sein würden. Die Freude über das Neue, das bei der Begegnung zu spüren war, und zugleich auch die Unfähigkeit, anzugeben, was konkret in der nächsten Zukunft geschehen könne, drückte sich auch aus in den Worten, die die beiden Pilger unmittelbar nach ihrer Rückkehr fanden. Papst Paul VI. sagte am Tag seiner Rückkehr vor dem auf dem Petersplatz versammelten gläubigen Volk: „Ihr habt begriffen, dass meine Reise nicht nur ein einmaliges geistliches Faktum war, sondern ein Ereignis, das eine große historische Bedeutung haben kann. Sie ist ein Kettenglied, das sich an eine jahrhundertealte Tradition anschließt, und - wer weiß? das Vorspiel zu neuen Ereignissen, die groß und schwer an Wohltaten für die Kirche und die Menschheit sein können. Heute Abend begnüge ich mich damit, euch zu

⁹ Römische und konstantinopolitanische Stellungnahmen zur Pilgerreise nach Jerusalem und auch zur Rückgabe des Andreashauptes finden sich im Tomos agapis, *dessen deutsche Übersetzung von „Pro Oriente“ vorgelegt wurde im gleichnamigen Band*, Innsbruck-Wien-München 1978.

DIE RELIQUIEN DES HL. APOSTELS ANDREAS
UND IHRE VEREHRUNG IN PATRAS, KONSTANTINOPEL, AMALFI UND ROM

sagen, dass ich heute morgen das große Glück hatte, nach langen Jahrhunderten den Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel zu umarmen und mit ihm Worte des Glaubens, der Brüderlichkeit, des Verlangens nach Einheit, der Einmütigkeit zu wechseln und über die Ehre zu sprechen, die Christus zu erweisen ist, und über den Dienst, den das Wohl der gesamten Menschheit erfordert. Wir hoffen, dass diese Anfänge gute Früchte tragen werden, dass die Saat sprossen und heranreifen wird.“ Patriarch Athenagoras I. telegraphierte nach seiner Heimkehr an den Papst: „Nachdem wir die glänzende Gestalt Eurer geliebten und geehrten Heiligkeit nach unserer Begegnung in Jerusalem in unserem Herzen wie einen kostbaren Schatz eingeschlossen haben, sind wir gestern Nacht, am 9. Jänner, in unseren Sitz mit großer religiöser Genugtuung und geistlicher Freude zurückgekehrt. Wir schicken Ihnen und Ihrer heiligen Kirche herzlichen brüderlichen Gruß in der Verbindung der Liebe, und wir wünschen von Herzen, dass die vom Heiligen Grab kommende heilige Stimme immer in unseren Herzen das Gute spreche, uns und die ganze christliche Welt leite und bestärke zur Verwirklichung des Willens seines göttlichen Stifters.“

Auch heute bereitet es noch immer Probleme, den Weg, den die beiden Kirchen seither gingen, im Einzelnen zu beschreiben. Obwohl auf beiden Seiten an Haupt und Gliedern ein Gesinnungswandel von einem Ausmaß erfolgte, den man um die Mitte des 20. Jahrhunderts für unmöglich hätte erachten wollen, kann der Chronist nur Fakten aufzählen, von denen keines wie ein sensationeller Neuanfang aussieht. Das Entscheidende erfolgte offenbar in einem Bereich, den der Berichterstatter nicht mitbeschreiben kann; es ereignete sich dort, wo Gottes Gnade die Herzen bewegt. Was dabei nach außen sichtbar zutage tritt, sind nur begleitende Zeichen, die als Hinweis dienen können auf die eigentlichen Ereignisse. Man möchte den Vergleich ziehen zu den hl. Sakramenten, bei denen ebenfalls die äußeren Zeichen für sich allein genommen nur einen geringen Wert darstellen, aber ein Hinweis sind auf ein inneres Geschehen von überragender Bedeutung. Eines der Hinweiszeichen auf den bedeutsamen Wandel, der in der katholischen und in der orthodoxen Kirche seit der Pilgerfahrt nach Jerusalem geschah, war die Rückgabe der Reliquie des hl. Andreas.

Der schon seit längerer Zeit bestehende Briefverkehr zwischen Rom und Patras ging nach der Pilgerfahrt weiter. Unter anderem schickte der Metropolit von Patras Bilder einer neuen Andreaskathedrale, die in seiner Stadt in Bau war, in der Hoffnung, die Reliquie für die große neue Kirche zu erhalten. Eine Papstaudienz für Kardinal Bea im März, nochmalige Studien aller Urkunden über die Reliquie, eine Kontaktnahme mit Patriarch Athenagoras I., der große Hoffnungen auf die geplante Rückgabe der Reliquie setzte, als er von den Absichten des Papstes hörte, und schließlich offizielle Unterhandlungen des Einheitssekretariats mit den interessierten kirchlichen und staatlichen Instanzen Griechenlands im Mai gaben den Weg frei, dass Metropolit Konstantin von Patras in einem offiziellen Schreiben an den Papst vom 3. Juni 1964 die Rückgabe der Reliquie erbitten und dass Papst Paul VI. am 23. Juni 1964 in einer Ansprache an das Kardinalskollegium nach seinem Bericht über die Pilgerfahrt ins Heilige Land ausführen konnte: „Hier bietet sich Uns die Gelegenheit, in den verheißungsvollen Bericht eine neue Tatsache einzuflechten, die zwar nicht die

Ausmaße einer einzelnen Episode übersteigt, die aber für Uns hohe Bedeutung erlangt, nämlich die eines Zeugnisses für Unsere Verehrung gegenüber der griechischen orthodoxen Kirche und für Unsere Absicht, ihr Unser brüderliches Herz im Glauben und in der Liebe des Herrn zu öffnen. Die Tatsache ist folgende: Die Basilika des hl. Petrus, die die Bitte des orthodoxen Metropoliten Konstantin von Patras erhalten hat, erstattet jenem Bischofssitz eine Reliquie von unschätzbarem Wert zurück: das Haupt des hl. Apostels Andreas. Diese Kostbarkeit wurde Unserem Vorgänger, Papst Pius II., dem bekannten Enea Silvio Piccolomini, anvertraut; er erhielt sie unter besonderen historischen Umständen am 12. April 1462, damit sie in würdiger Weise nahe beim Grab des Bruders, des Apostels Petrus, aufbewahrt werde, in der Absicht, sie eines Tages, wenn Gott will, zurückzugeben. So erzählt jener Papst selbst in seiner Autobiographie. Wir werden dem Ereignis den gebührend religiösen Rahmen verleihen, indem Wir eine eigene Gesandtschaft nach Patras senden, die die heilige Reliquie überbringen soll, nachdem die Konzilsväter sie während der dritten Sitzungsperiode gemeinsam fromm verehrt und dabei gebetet haben werden, dass die apostolische Brüderlichkeit von Petrus und Andreas aufblühe in der Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe in der heiligen Kirche, die von ihnen her stammt."

Während der dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils trug Papst Paul VI. selber am 23. September, dem Tag der 86. Generalkongregation, die Reliquie des hl. Andreas in die Konzilsaula im Petersdom, wo ihr der katholische Episkopat Verehrung erwies. Sie befand sich in jenem Reliquiar, in dem sie Thomas Palaiologos nach Rom gebracht hatte; der Papst hatte für dieses Juwel byzantinischer Kunst eine kostbare Basis aus Lapislazuli anfertigen lassen. Der Kardinal-Erzpriester von St. Peter feierte die hl. Messe, Erzbischof Kardinal König von Wien hielt die Predigt und sagte unter anderem: „Einen wahrhaft festlichen Tag begehen wir heute, verehrte Väter, den Tag, an dem der Apostel unter uns das Werk erneuert, das ihm von Christus anvertraut wurde. Er, der vom Herrn zum Fundament gesetzt wurde für alle seine Brüder aus der gesamten Kirche, verbindet heute in der Tat in der Feier seines Lobes und in gegenseitiger Liebe von weither gekommene Brüder.“ Nach Ausdruck des Dankes der versammelten Bischöfe dafür, dass sie in den päpstlichen Akt der Liebe zur griechischen Kirche einbezogen wurden, schloss Kardinal König: „Selige Apostel Petrus und Andreas, bittet für das ganze christliche Volk, dass der Friede und die wahre Eintracht bewahrt bleiben unter allen Völkern!"

Noch am selben Tag brachte man die Reliquie in die Kirche S. Andrea della Valle, wo sie vom römischen Volk verehrt und wo auch Papst Pius II. beigesetzt ist, dem einst die Reliquie anvertraut worden war. Am 25. September traf eine Delegation aus Patras ein, die die Reliquie nach Hause geleiten sollte. Am 26. September, nach einem feierlichen Gottesdienst, brachen die Delegation der katholischen Kirche mit Kardinal Bea an der Spitze und die tags zuvor aus Patras eingetroffenen Gäste im Flugzeug nach Patras auf, um die Reliquie dorthin zu bringen. Ein Breve, das Papst Paul VI. mitsandte, lautete: „Papst Paul VI., Diener der Diener Gottes, ist glücklich, der Kirche von Patras das Haupt des hl. Andreas zurückzugeben, das einst, als es vom Peloponnes gebracht wurde, ehrfürchtig in Empfang genommen wurde von seinem

DIE RELIQUIEN DES HL. APOSTELS ANDREAS
UND IHRE VEREHRUNG IN PATRAS, KONSTANTINOPEL, AMALFI UND ROM

Vorgänger, Papst Pius II., der es mit eigenen Händen in die Stadt Rom trug, wo es in der Basilika beigesetzt wurde, die durch den Namen und das Grab des hl. Petrus geehrt ist. Ihn (= Papst Paul VI.) erfüllt mit Freude, dass jetzt in Erfüllung geht, was sein Vorgänger auf dem Stuhl des hl. Petrus damals in prophetischer Weise bezüglich der kostbaren Reliquie sagte: 'Du wirst in Ehren in das Dir angestammte Land zurückkehren, wenn Gott will.' Die göttliche Vorsehung wollte dies in Erfüllung gehen lassen zu unserer Zeit, in der Menschen guten Willens sich anstrengen, um nach der Bitternis, welche die Trennung verursachte, eine Hoffnung auf Frieden und Eintracht unter den christlichen Gemeinschaften aufstrahlen zu lassen. Während dieses ehrwürdige Haupt nun an seinen ursprünglichen Ort zurückgebracht wird, betet der Bischof der katholischen Kirche, der Nachfolger Petri: Hl. Andreas, Herold Christi unseres Gottes, du warst der von Ihm zuerst Berufene und hast Simon, deinen Bruder herbeigerufen, dem du zugesellt wurdest in seiner hohen Aufgabe; du warst sein Kamerad unter den Jüngern des Meisters, sein Gefährte im Apostolat, sein Nacheiferer im Martyrium; lege nun Fürbitte ein, dass diese deine ehrwürdige Reliquie, nachdem sie Asyl gehabt hatte beim Grab deines Bruders, ein Unterpfand sei und ein Anstoß zur Brüderlichkeit in ein und derselben Liebe Christi, in ein und demselben Glauben an Ihn und in gegenseitiger Liebe. Diese Reliquie kehrt in ihr angestammtes Land zurück, dorthin wo du dein glorreiches Martyrium erlittest, doch sie bleibe von nun an gewissermaßen Ehrenbürgerin in der Stadt Petri und eine gleiche Liebe sei das Band."

Das damalige Echo auf die Geschehnisse in Griechenland war erfreulich. In zahlreichen Artikeln wurde das Zeichen des guten Willens, das der Papst gesetzt hatte, gewürdigt. Stellvertretend für alle Kommentare sei angeführt, was die Presse von Patras am 29. November 1964 schrieb, am Vorabend des ersten Andreasfestes seit den geschilderten Ereignissen, an dem etwa 30 000 Pilger aus allen Teilen Griechenlands nach Patras kamen, um die Reliquie zu verehren: „... Die Übertragung des Hauptes des hl. Andreas ist ein Ereignis ... wie es die christliche Welt nicht gesehen hat, seitdem Heraklius das Kreuz Christi zurückbrachte ... Ich glaube, es gab kein freudreichereres Ereignis für die Orthodoxie als jenes, das durch die Glocken von S. Pietro und S. Andrea della Valle angekündigt wurde, die sich vereinigten, um diese bedeutungsvolle Tatsache zu proklamieren. Das ist eine geschichtliche Etappe ... Das ist auch eine geistliche Etappe. Damit möchten wir sagen, dass es sich um eine Wandlung in der geistlichen Haltung der Menschen handelt ... Die große Tat der Übertragung der Reliquie kann der Beginn einer neuen geistlichen Epoche für das Volk von Patras sein ..."

Patriarch Athenagoras I. von Konstantinopel hatte schon im Juni, als die Rückgabe der Reliquie bekannt gegeben wurde, an den Papst telegraphiert: „... (wir) haben mit freudiger Erregung die frohe Botschaft ... vom brüderlichen und für Eure geliebte Heiligkeit sehr bezeichnenden Entschluss vernommen, die kostbare Reliquie des hl. Andreas, des erstberufenen Apostels, der Kirche seines Martyriums zurückzugeben. Die ganze Orthodoxie freut sich. Wir drücken persönlich unseren brüderlichen Dank aus und bitten den Herrn durch die Fürsprache seiner Apostel

ERNST CHRISTOPH SUTTNER

Petrus und Andreas, unsere die Einheit herbeisehnenden Schwesterkirchen zu segnen.”

Der Brüderlichkeit unter den Christen war in der Tat ein großer Dienst erwiesen worden, und es bleibt zu hoffen, dass die Worte, die Papst Paul VI. beim Verabschieden der Reliquie sagte, ihre Erfüllung finden mögen, dass nämlich „zu unserer Zeit die Menschen guten Willens sich anstrengen, um nach der Bitternis, welche die Trennung verursachte, eine Hoffnung auf Frieden und Eintracht unter den christlichen Gemeinschaften aufstrahlen lassen”.

DER GESCHICHTLICHE WEG DER KIRCHE VON MUKAČEVO

Ernst Christoph SUTTNER

REZUMAT: Drumul istoric al Bisericii de la Munkačevo. Articolul prezintă procesul de cristalizare al Bisericii greco-catolice din Ungaria, în jurul episcopiei de Munkačevo (Munkács). Drumul începe cu nașterea acestei comunități prin unirea de la Užhorod (1646), cu implicarea clerului ortodox din nordul Ungariei, a Coroanei austriece, dar și a episcopului român din Transilvania, Simion Ștefan. Este descrisă apoi evoluția Bisericii astfel născute, trecând prin transformările în plan liturgic din sec. XVIII, prin unificarea tradițiilor liturgice moștenite din spațiul ucrainian și sârbesc. Alte schimbări au avut loc în planul organizării ierarhice, ca urmare a evoluției politice de la sfârșitul sec. XVIII, care a însemnat anexarea Galiției la Imperiul habsburgic.

I.

Als sich die Ungarn in ihrer heutigen Heimat festsetzten, fanden sie christianisierte Slawen und Romanen mit byzantinischer kirchlicher Kultur vor. Im Zentrum und im Süden ihres neuen Siedlungsgebiets dürfte die christliche Mission auf die Bulgaren zurückgegangen sein, im Norden, also im Karpatenland, auf Einflüsse aus der Kiever Rus¹ - entweder auf Missionstätigkeit oder auf Einwanderer von dorthier. Es ist bekannt, dass es im Ungarn des 12. bis 15. Jahrhunderts Klöster mit östlicher Kirchentradition gab¹, deren Vorsteher Sorge trugen für das kirchliche Leben von östlichen Kirchengemeinden in der näheren oder auch weiteren Umgebung. Sowohl in Siebenbürgen² als auch im Karpatengebiet³ gab es im Mittelalter solche klösterliche Stützpunkte für östliches Kirchenleben. Die älteste auf uns gekommene Erwähnung, dass ein Bischof östlicher Tradition im Nikolauskloster bei Mukačevo

¹ Weit in den Norden, bis zur Halbinsel Tihany am Plattensee, gibt es archäologische Evidenz für ehemaliges Bestehen östlicher Klöster; manche von ihnen mögen bis in die Zeit vor der Landnahme durch die Ungarn zurückgehen; vgl. dazu Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Würzburg 1999, S. 60 f, sowie die Beiträge von G. Patacsi, Die ungarischen Ostchristen, in: *OstkStud* 11(1962)273-305, und von I. Timkó, Katholische Ostchristen in Ungarn, in: *Der christl. Osten* 24(1969)91-95.

² Vgl. den Abschnitt *Biserica ortodoxă din Transilvania în secolele XIV-XV* bei M. Păcurăriu, *Istoria Bisericii ortodoxe romane. Manual pentru seminarile teologice*, Sibiu² 1978, S. 74-78.

³ Vgl. M. Lacko, *Unio Užhorodensis Ruthenorum cum Ecclesia Catholica* (= OCA 143), Rom 1955, S. 12-19; B. Pekar, *De erectione canonica eparchiae Mukačoviensis*, Rom 1956, S. 15-19.

amtierte, stammt aus dem Jahr 1491. Doch es ist ungewiss, ob diese Nachricht bereits im vollen rechtlichen Sinn das Bestehen eines Bistums bezeugt.⁴

Karpatien war einst ein Teil Oberungarns und gehörte zu den sogenannten „Ländern der Stefanskronen“, das heißt zu jenen Gebieten, deren staatliche Organisation von den Ungarn geschaffen worden war und über welche die mittelalterlichen ungarischen Könige regierten. Die Gläubigen byzantinischer Kirchentradition, die es in den nördlichen Teilen der „Länder der Stefanskronen“ gab, waren einer (ungarischen) Oberschicht mit abendländischer Kirchentradition botmäßig und hatten verschiedene Muttersprachen. Im Westen des Amtsbereichs der bei Mukačevo residierenden Bischöfe (der gegenwärtig zur Slowakei gehört) war die Mehrheit der östlichen Christen von slowakischer Sprache, im Osten (im heute rumänischen Maramureş) von rumänischer Sprache und in der Mitte (im heute ukrainischen Transkarpatien) von ruthenischer Sprache. Eine größere Anzahl von Gläubigen aus dem Amtsbereich der bei Mukačevo residierenden Bischöfe nahm im Lauf der Zeit die ungarische Sprache an.⁵ Deren Mehrheit lebt heute in Ungarn, doch Teile von ihnen finden sich auch im ukrainischen, slowakischen und rumänischen Gebiet.

Die westlichen Teile Oberungarns (und damit auch Karpatiens) wurden habsburgisch, als die Osmanen 1526 das mittelalterliche ungarische Königreich vernichteten; seine östlichen Teile kamen erst nach 1683, während der Expansion Österreichs nach der großen Türkennot Wiens, allmählich unter die Herrschaft der Habsburger. Im 17. Jahrhundert, als das Amtieren östlicher Bischöfe in bzw. bei Mukačevo zwar rechtlich noch wenig gesichert, in pastoraler Hinsicht aber ein Faktum war, waren Teile des Gebiets, für das diese Bischöfe Sorge trugen, unter Siebenbürgener Herrschaft gelangt, und Siebenbürgens Fürsten übten dort starken Druck aus zur Kalvinisierung und (mit der Zeit) auch zur Annahme der ungarischen Sprache. Da jedoch andere Teile des Gebiets dieser Bischöfe den Habsburgern unterstanden und somit ihr kirchliches Leben auch von Österreich her beeinflusst werden konnte, versuchte die Kirche von Mukačevo um die Mitte des 17. Jahrhunderts, mit Hilfe der Kirche Österreichs dem Druck der Siebenbürgener Fürsten zur Kalvinisierung zu entgehen. Sie nahm 1646 mit Österreichs Kirche die Gemeinschaft in den Sakramenten auf und hoffte, aufgrund der Gemeinschaft im Dienst, die sie mit der mächtigen Kirche des Habsburgerreichs erlangte, stark genug zu werden, um das geistliche Erbe gegen die Siebenbürgener Fürsten verteidigen zu können.

Wie sehr es bei dieser Union, die in Użgorod geschlossen wurde und deshalb

⁴ Jedenfalls hat man nach der Eroberung ganz Podkarpatiens durch das Habsburgerreich die volle juristische Existenz eines solchen Bistums bestritten; für Angaben zu den einschlägigen historischen Details vgl. Suttner, *Staaten und Kirchen in der Völkervelt des östlichen Europa*, Fribourg 2007, S. 356-364.

⁵ Diese Entwicklung ist besprochen bei Suttner, *Unionierte mit ungarischer Muttersprache*, in: ders. *Kirche und Nationen*, Würzburg 1997, S. 296-300. Auch A.B. Pekar, *The History of the Church in Carpathian Rus'*, New York 1992 (= eine englische Übersetzung einer im ukrainischen Original bereits 1967 erschienenen Darstellung) berichtet ausführlich darüber.

DER GESCHICHTLICHE WEG DER KIRCHE VON MUKAČEVO

in der Regel Užgoroder Union genannt wird, um Zusammenarbeit der Traditionskirchen zum Schutz ihrer Traditionen ging, erwies sich kurze Zeit nach dem Unionsabschluss. Der erste unierte Mukačever Bischof starb 1651, und die Mehrheit des Diözesanklerus wählte den unierten Priester Petr Parfenij zum Nachfolger. Der Siebenbürgener Fürst versuchte hingegen, mit Hilfe einer Minderheit im Klerus einen zum Calvinismus tendierenden Kandidaten durchzusetzen. Nur die Tatsache, dass (der mit Rom keineswegs unierte) Bischof Simion Ștefan von Alba Julia⁶ dem Kandidaten der Mehrheit die Weihe erteilte, sicherte diesem die Nachfolge und rettete die Union. Der damalige Primas von Ungarn Georg Lippay bezeichnete unter den obwaltenden Umständen die Weihe eines unierten Bischofs durch einen nicht unierten als richtig, verwandte sich in Rom für den neu geweihten Bischof, damit er von allen kirchlichen Zensuren freigesprochen werde, und bezugte, dass der Weihende Bischof um das Unierte-Sein des Weihkandidaten wusste. Der Weihende Bischof Simion selbst gab in der Weiheurkunde, die er für Petr Parfenij ausstellte, als Grund für die Weihe an, dass der Kandidat eine Urkunde vorlegte, aus der hervorging, dass der Primas der ungarischen Lateiner ihn mit der Seelsorge für die Griechen Oberungarns betraut habe. Über Bischof Simion, der in der Residenzstadt der Fürsten Siebenbürgens amtierte und dessen Diözese ebenfalls starkem Kalvinisierungsdruck ausgesetzt war, berichtete Primas Lippay, dass er sehnsuchtsvoll gewünscht habe, doch auch durch eine Union mit der lateinischen Kirche geschützt zu werden.⁷

Im nachfolgenden halben Jahrhundert, in dem es immer wieder zu Kämpfen der Österreicher mit den Siebenbürgener Fürsten, mit den Osmanen und mit (meist kalvinischen) ungarischen Aufständischen aus Oberungarn kam, wurde die aus der Union von Užgorod erwachsene unierte Kirche schwer erschüttert und schien fast zu erlöschen. Als jedoch die Habsburgerherrschaft über das ganze Territorium gesichert war, wurde allmählich auch die Union von Užgorod zu einer im Land voll anerkannten Tatsache,⁸ und es gab dort ab dem späteren 18. Jahrhundert praktisch keine Christen östlicher Tradition mehr, die nicht Unierte gewesen wären. Allerdings stand das kirchliche Leben dieser Unierten unter strenger Aufsicht durch die Lateiner. Schon beim Unionsvorgang von 1646 waren sie unter die Jurisdiktion des ungarischen Primas aufgenommen worden, und bald nach der Union war es dem oberungarischen Erzbischof von Eger gelungen, sie seiner Aufsicht zu unterstellen; der im Nikolauskloster bei Mukačevo amtierende östliche Bischof wurde von ihm wie sein

⁶ Über ihn, der eine Stütze für die Kirche der Siebenbürgener Rumänen war, vgl. M. Păcurariu, *Istoria Bisericii ortodoxe romane*, II, 66-75; ders., *Dictionarul teologilor romani*, 2. Aufl. S.481 f.

⁷ Zu Quellenangaben für die Vorgänge rund um diese Bischofsweihe vgl. M. Lacko, Die Užhoroder Union, in: *OS* 8(1959)3-30 und in: W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, S. 114-131; sowie Suttner, *Staaten und Kirchen in der Völkervelt des östlichen Europa*, Fribourg 2007, S. 92-94.

⁸ Eine Untersuchung in rumänischer Sprache über den Beginn der Entwicklung unter den Habsburgern verfasste O. Ghitta, *Nașterea unei Biserici*, Cluj-Napoca 2001.

Vikar behandelt.⁹ Der Latinisierung ihres kirchlichen Lebens waren somit die Tore weit geöffnet.

Erst Maria Theresia, die den Unierten gewogen war, setzte durch, dass die unierten Christen Oberungarns ein vollberechtigtes eigenes Bistum erhielten. Gegen scharfen Widerstand des lateinischen Erzbischofs von Eger erreichte sie nämlich 1771 die volle Zustimmung Roms zur kanonischen Eigenständigkeit einer unierten Diözese Mukačevo.¹⁰ Auch übergab sie dem Bistum Gebäude in der Stadt Užgorod, damit dort ein würdiger Bischofssitz entstehen konnte. Dank der großzügigen Förderung Maria Theresias für die mit Rom unierten Kirchen byzantinischer Tradition, für die sie die Bezeichnung „griechisch-katholische Kirche“ schuf¹¹, gab es unter der Stefanskronen seit 1777 vier eigenständige unierte Diözesen, jedoch keinen eigenen Metropoliten; sie blieben in der nämlichen Weise wie die lateinischen Bistümer Ungarns auf den ungarischen Primas bezogen. Alle vier folgten dem byzantinischen Ritus, besaßen also verwandte Kirchenbräuche, doch sie standen in drei unterschiedlichen Traditionen: das Bistum Mukačevo in jener von Kiev, das Bistum Križevci in jener von Peć und die Bistümer Făgăraș und Oradea mit der Walachei in jener des Konstantinopeler Patriarchats. Im Lauf der Zeit wurde schließlich das übergroße Gebiet des Bistums Mukačevo aufgeteilt und es entstanden eigenständige Bistümer im Westen für die Slowaken in Prešov (1818), im Süden für die Ungarn in Hajdudorog (1912) und im Osten für die Rumänen in Baia Mare (1930). Das Bistum Mukačevo war daher, als das Karpatenland gegen Ende des 2. Weltkriegs von der Roten Armee erobert und im Juni 1945 als Transkarpatien der Sowjetunion eingegliedert wurde, ein Bistum mit klarer ruthenischer Mehrheit unter den Gläubigen.

II.

Obgleich das Bistum Mukačevo die kirchliche Tradition aus Kiev empfangen hatte, führte seine Geschichte im Lauf der Jahrhunderte dazu, dass sich zwischen ihr und der Mutterkirche beachtliche Unähnlichkeiten ausbildeten. Zum einen war dies in sozialpolitischer Hinsicht durch die lange Zugehörigkeit des Karpatenlands zu Ungarn bedingt. Außerdem wirkte sich der theologische und spirituelle Einfluss aus, den der ungarische Primas und bis 1771 auch der Erzbischof von Eger auf die Kirche von Mukačevo ausüben konnten. Kirchenrechtlich wurden für die Unterschiede vor allem zwei Synoden aus den Jahren 1720 und 1773 bedeutsam.¹²

⁹ Zu den kirchenrechtlichen Regelungen durch das 4. Laterankonzil, die dafür die Rechtsgrundlagen abgaben, vgl. die Ausführungen zu den Voraussetzungen für die religionspolitische Rechtsordnung in der Republik von San Marco, bei Suttner, *Staaten und Kirchen in der Völkervelt des östlichen Europa*, S. 23-25.

¹⁰ Die eigenständige Diözese wurde errichtet durch die Bulle *Eximia regalium* von Klemens XIV.

¹¹ Zu ihrem Hofdekret vom 28.6.1773, durch das sie diese Bezeichnung für Ungarn vorschrieb, und zu jenem vom 28.7.1774, durch das sie die Vorschrift auch auf Galizien ausdehnte, vgl. Suttner, *Kirche und Nationen*, S. 334-336.

¹² Vgl. den Beitrag Die Synoden von Zamošč (1720) und Wien (1773) als prägende Ereignisse für die Unierten Polens und der Donaumonarchie in: Suttner, *Kirche und Nationen*, S. 233 ff.

DER GESCHICHTLICHE WEG DER KIRCHE VON MUKAČEVO

Für 1720 berief der Metropolit der unierten Kirche Polens mit römischer Zustimmung eine Synode aus allen Diözesen seiner Metropole nach Zamošč.¹³ Die beiden galizischen Diözesen Lemberg und Peremyśl, die sich für etwa ein Jahrhundert ablehnend zur Brester Union verhalten hatten, schlossen sich der Union an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert an. Kiev und die östliche Ukraine, wo die Union ebenfalls abgelehnt worden war, waren hingegen im 17. Jahrhundert an den Moskauer Staat gefallen. Somit gehörten im anbrechenden 18. Jahrhundert nahezu alle Ruthenen unter der polnischen Krone der unierten und die Ruthenen des Moskauer Reiches der orthodoxen Kirche an.¹⁴ Aufgabe der Synode von Zamošč war es, der nun konfessionell geeinten ruthenischen Christenheit Polens gemeinsame Bestimmungen für Gottesdienst, Katechese und Pastoral zu geben. Denn das kirchliche Leben in den schon seit 1596 unierten, mehrheitlich weißrussischen Kirchengemeinden unterschied sich deutlich von jenem in den jüngst hinzugekommenen galizischen Gemeinden. In den Diözesen, welche die Union von Anfang her angenommen hatten, war es nämlich im Lauf des 17. Jahrhunderts zu sehr vielen Übernahmen aus dem lateinischen Erbe gekommen. Auch in den beiden galizischen Diözesen hatte es bedeutende lateinische Einflüsse in Theologie und Gottesdienstpraxis gegeben, denn in der nicht unierten Kiever Metropole, der sie seit 1632 angehört hatten, war durch Petr Mogila ein Reformwerk in Gang gebracht worden, das ebenfalls zu Übernahmen aus dem lateinischen Erbe führte. Doch diese waren weit weniger intensiv gewesen als jene in den seit 1596 unierten Diözesen. Bei den unierten und bei den nicht-unierten Ruthenen Polens hatten die kirchlichen Traditionen im bewegten 17. Jahrhundert eine deutliche, aber eine je eigene Entwicklung genommen. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts stießen nun mit der Annahme der Union durch die galizischen Diözesen beide Entwicklungslinien in der unierten Metropole aufeinander, und die Synode von Zamošč hatte den Ausgleich zu suchen. Es gelang, Satzungen aufzustellen, die sowohl den mehr latinisierten, schon lange unierten Bistümern, als auch den beiden neu hinzugekommenen galizischen Diözesen hinreichend gerecht wurden und - nach Approbation aus Rom - bis zu den Teilungen Polens als kirchliche Ordnung in der gesamten Metropole in Gültigkeit blieben. In Galizien, wo die unierte Kirche nach den Teilungen Polens fortbestehen konnte, ordneten sie das kirchliche Leben bis ins 20. Jahrhundert.

Als Maria Theresia daran ging, den unierten Katholiken des Habsburgerreichs die schon von Kaiser Leopold I. zugesagte, doch immer noch nicht gewährte rechtliche Gleichstellung mit den lateinischen Katholiken zu sichern, war es einer ihrer ersten Schritte gewesen, 1770 in Wien eine „Orientalische Typographie“ einzurichten, um die

¹³ Zu dieser Synode vgl. Ch. de Clercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Tome XI/1, Paris 1949, S. 159-181; J. Pelesz, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom*, Bd. II, Wien 1880, S. 420-445.

¹⁴ Vgl. den Abschnitt Blüte und Niedergang der orthodoxen Metropole von Kiev im 17. und 18. Jahrhundert im Beitrag *Die ukrainische Christenheit auf dem Weg ins dritte Jahrtausend* im Sammelband *Kirche und Nationen*, S. 171-177.

notwendigen Bücher für sie herstellen zu lassen. Doch gegen das erste Buch aus dieser Druckerei wurde der Vorwurf erhoben, es enthalte irrgläubige Texte. Um Ähnliches für die Zukunft zu vermeiden und einen zufrieden stellenden Betrieb der Druckerei zu sichern, berief Maria Theresia für 1773 die unierten Bischöfe aus den „Ländern der Stefanskronen“ nach Wien und stellte ihnen die Aufgabe, das richtige Verlagsprogramm festzulegen und für die rechtgläubige Textfassung der Bücher zu sorgen. Doch es war problematisch, dass sich in den Diözesen die Bücher nicht nur wegen der unterschiedlichen Sprachen, sondern in mancher Hinsicht auch dem Inhalt nach unterschieden. Insbesondere galt dies vom Festkalender. Denn sowohl nach Kiever als auch nach Pečer Tradition waren Feste für Heilige eingetragen, die in den anderen Bistümern und erst recht bei den Lateinern unbekannt waren; bei manchen Kirchenführern galten einige dieser Heiligen sogar als „schismatisch“. Außer mit dem Studium der Bücherfrage wurden die Bischöfe auch beauftragt, nach gemeinsamen Richtlinien für die Pastoral zu suchen. Insbesondere wurde von ihnen verlangt, für ihre Diözesen eine gleich große Anzahl von Festtagen festzulegen, die auf staatlichen Wunsch niedriger zu sein hatte, als es dem Herkommen entsprach. Ziel war möglicher Gleichklang des kirchlichen Lebens in den Bistümern und insbesondere deren gutes Eingefügt-Sein in das Staatswesen. Aus drei Traditionsströmen war somit eine neue Gemeinsamkeit zu erarbeiten. Dabei brauchte es Kompromisse, und es konnte nicht ausbleiben, dass sich in allen diesen Diözesen das kirchliche Leben ein Stück von den Gepflogenheiten jener Kirche weg entwickelte, deren Tradition ursprünglich auch bei ihnen gepflegt worden war. Über die Wiener Synode von 1773 schrieb M. Lacko, der ihre Akten herausgab: „Die Bedeutung dieser Synode ist sehr groß. Denn für die etwa 150 Jahre, während derer das Königreich Ungarn in seinem alten Bestand fort dauerte, d.h. bis zum Jahr 1918, regelte sie das kirchliche Leben der (im Königreich beheimateten) orientalischen Katholiken.“ Trotz der Wichtigkeit dieser Synode musste Lacko aber noch im Jahr 1975 feststellen: „Erstaunlicherweise wurden die Dokumente dieser Synode bisher nie publiziert ... Auch ist die Literatur über (sie) geringfügig. In der juristisch-kanonischen Literatur ist (sie) so gut wie unbekannt.“¹⁵

III.

Kurz vor dem Zusammentritt der Wiener Synode wurde 1772 bei der ersten Teilung Polens Galizien an Österreich angeschlossen. Dies vermehrte die Zahl der unierten Gläubigen im Habsburgerreich beträchtlich. Doch die Wiener Synode wurde,

¹⁵ Die Zitate hier stammen aus der *praefatio* der von Lacko besorgten Edition einer Aktensammlung zu dieser Synode: M. Lacko, *Synodus Episcoporum ritus byzantini catholicorum ex antiqua Hungaria Vindobonae anno 1773 celebrata* (= OCA 199), Rom 1975. In der Konziliengeschichte von Ch. de Clercq wird die Synode nicht behandelt. Sie war nicht jenen kirchenrechtlichen Normen gefolgt, die für die Reformsynoden nach dem Tridentinum galten und war statt eines entscheidenden römischen Einflusses einem bestimmenden staatskirchlichen Einfluss der Habsburgermonarchie unterlegen. Ist diese kirchenrechtliche Besonderheit der Grund, weswegen sie von der Kirchengeschichtsschreibung vergessen wurde?

wie bereits vorher geplant, als eine Zusammenkunft der unierten Bischöfe aus dem Jurisdiktionsbereich des ungarischen Primas durchgeführt. Die Oberhirten der galizischen unierten Diözesen wurden nicht zur Mitarbeit eingeladen. Nur recht kurze Zeit lag zwischen der Angliederung Galiziens an Österreich und dem Beginn der Synodalberatungen. Sie war zu kurz, als dass man sofort auf eine Gemeinsamkeit des kirchlichen Lebens in den alten und in den neu hinzugekommenen griechisch-katholischen Bistümern des Reiches hätte abzielen können. So blieb in Galizien weiter gültig, was in Zamošč festgelegt worden war, und die Wiener Beschlüsse bezogen sich nur auf die Länder der Stefanskronen. Wie aus den Akten der Wiener Synode hervorgeht, waren sich die Teilnehmer dessen damals auch bewusst.¹⁶

Als die Bistümer Lemberg und Peremyšl' staatsrechtlich ins Habsburgerreich einbezogen waren, hatte man in Oberungarn gehofft, sie würden alsbald auch kirchenrechtlich umorientiert und der Bischof von Mukačevo würde über sie Metropolitanrechte erlangen.¹⁷ Doch in Wien war man zu keinem sofortigen Schritt bereit, und als 1778 der Lemberger Bischof Leo Szeptycki zum Metropoliten für alle unierten Bistümer im ehemaligen Polen aufrückte, erlosch bei den Wiener Behörden jedes Interesse an einer Änderung. Leo Szeptycki starb jedoch bereits im Jahr 1779, und wieder wurde nach einer Neuordnung der hierarchischen Verhältnisse verlangt. Diesmal hoffte man in Galizien, dass Lemberg zum Zentrum gemacht und Mukačevo dorthin orientiert würde. Weil jedoch die politischen Verhältnisse in Polen noch nicht zur Ruhe gekommen waren, erschien es den Wiener Behörden nicht geraten, eine kirchenrechtliche Trennungslinie zu den angrenzenden Gebieten in Polen aufzurichten zu lassen.¹⁸ Österreich konnte sich bei der 3. Teilung Polens auch in der Tat weiter ausdehnen. Als Polen schließlich ganz aufgeteilt war, und als Teodosij Rostocki, der letzte Metropolit, der noch von der Gesamtheit der ruthenischen Bischöfe gewählt werden konnte, 1805, nach jahrelanger Behinderung seiner Amtsführung durch die russische Regierung, verstorben war, gab es solche Bedenken nicht mehr. Kaiser Franz I. sandte am 11.9.1806 den Antrag nach Rom, der Lemberger Bischof möge zum Metropoliten erhoben werden. Die vom österreichischen Kaiser 1806 gewünschte neue Metropole betraf jedoch nur die Diözesen, die bei den Teilungen

¹⁶ In der Kalenderfrage machte der Mukačever Bischof z.B. den Versuch, auf die Diözesen „in den Provinzen Galizien und Ladomerien, die jetzt Ihrer Erhabenen Majestät zugehören,“ zu verweisen als auf ein Argument dafür, dass die Besonderheiten seiner Tradition doch besonderes Gewicht im größer gewordenen Reich hätten. Doch die anderen Bischöfe überstimmten ihn; vgl. Protokoll des 7. Sitzungstages bei M. Lacko, *Synodus episcoporum*, S. 45f.

¹⁷ Vgl. J. Pelesz, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom*, Bd. 2, Würzburg 1881, S. 656.

¹⁸ In einem Hofdekret vom 30.10.1779 heißt es: „Ex ponderosis motivis politicis praecclusionem nexus dioecesium com Polonia et erectionem Metropolitiae ritus graecocatholici pro omnibus dioecibus in regno Galiciae ad feliciores circumstantias pausare debere...“ (M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, S. 579 f.)

Polens zu Österreich gekommen waren.¹⁹ Das Bistum Mukačevo mit mehrheitlich ruthenischen Gläubigen verblieb weiterhin im Verband der auf den ungarischen Primas bezogenen Bistümer. Die Lemberger Metropole und das Bistum Mukačevo beeinflussten einander daher in der Folgezeit wenig.

Dass zwischen dem kirchlichen Leben in der Lemberger Metropole und im Bistum Mukačevo größere Unterschiede bestanden, wurde um die Mitte des 19. Jahrhunderts deutlich hervorgehoben. 1843 unterbreitete nämlich der Heilige Stuhl dem Wiener Hof den Vorschlag, das Prestige der unierten Katholiken im Reich dadurch zu erhöhen,²⁰ dass für alle zusammen ein gemeinsamer Ersthierarch mit dem Titel eines Patriarchen eingesetzt werde.²¹ Das Projekt stieß bei Kanzler Metternich auf Zustimmung, doch war am Vorabend der nationalen Erhebungen nicht die Zeit, sich intensiv genug damit zu befassen und es sogleich zielstrebig anzupacken. Erst nach einigen Jahren des Zuwartens sandte der Wiener Nuntius 1851 in dieser Angelegenheit ein ausführliches Gutachten nach Rom. Er legte dar, dass es inzwischen aus nationalen Gründen schlichtweg unmöglich geworden sei, den Ruthenen, den Rumänen und den Unierten in Kroatien ein gemeinsames Kirchenoberhaupt zu geben; von einem Patriarchat für alle Unierten im Reich könne daher keine Rede mehr sein. Doch griffen zu diesem Zeitpunkt manche die alten Pläne aus den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts wieder auf und wollten wenigstens für die Ruthenen Oberungarns und Galiziens ein gemeinsames Kirchenoberhaupt eingesetzt sehen. Auch davon riet der Nuntius entschieden ab, und was er diesbezüglich ausführte, belegt, dass sich das kirchliche Leben der Ruthenen in Ungarn wesentlich unterschied vom entsprechenden Leben in Galizien. Über die beiden unierten Bistümer in Oberungarn²² schrieb der Nuntius nämlich, dass sie fest in die Kirche Ungarns eingefügt seien, und dass die schon lange währende Bindung, an welche die Unierten Ungarns gewöhnt seien, tiefe Auswirkungen auf ihr kirchliches Leben erbracht habe. Es würde Störung bedeuten, wenn man diese Bindung zerrisse und sie durch eine andere Bindung an Galizien ersetze, wo die Verhältnisse anders lägen. Die zuständige

¹⁹ Außer den Bistümern Lemberg und Peremyšl' zählte damals auch das Bistum Chelm dazu, das bei der 3. Teilung Polens Österreich zugeschlagen wurde, beim Wiener Kongress aber zu Kongresspolen und unter russische Hoheit kam. Erst ab der Gründung des Bistums Stanislaviv (1885) umfasste die Metropole in der Tat drei Diözesen.

²⁰ Der Vorschlag war zweifellos davon inspiriert, dass der serbische Metropolit von Karlovac seit Ende des 18. Jahrhunderts die Rolle eines Ersthierarchen für alle orthodoxen Christen der Donaumonarchie besaß und ab der Mitte des 19. Jahrhunderts gelegentlich als Patriarch tituliert wurde.

²¹ Unter der irreführenden Überschrift *Progetto del Patriarcato Ucraino di Gregorio XVI* veröffentlichte A. Baran einschlägige Dokumente in: *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*, Series II, sectio II, Vol. III, Rom 1960, S. 454-475. Die Ukrainer hätten, wenn das Patriarchat zustande gekommen wäre, in ihm zwar die Mehrheit gebildet; aber von einem Plan auf ein *ukrainisches* Patriarchat zu sprechen, ist keinesfalls am Platz.

²² Zum Zeitpunkt des Gutachtens bestanden dort zwei unierte Bistümer, denn 1818 war die Diözese Prešov vom Mukačever Bistum abgeteilt worden.

DER GESCHICHTLICHE WEG DER KIRCHE VON MUKAČEVO

römische Kongregation berief sich auf die Argumente des Nuntius, und das Projekt aus dem Jahr 1843 wurde 1853 mit folgender Begründung fallen gelassen: „Wenn die Ruthenen Ungarns dem Patriarchen in Lemberg unterstellt wären, würden sie der ihnen sehr nützlichen Aufsicht durch den lateinischen Primas von Ungarn entzogen, an die sie schon gewöhnt sind; sie hätten kein Recht mehr zur Teilnahme an den Konferenzen des ungarischen Episkopats, die Kleriker würden nicht mehr gemeinsam mit den Lateinern in den Generalseminarien zugelassen.“²³ Als diese Worte geschrieben wurden, hielt man es an der römischen Kurie für segensreich, dass es wegen der engen Bande der östlichen Diözesen mit der lateinischen Kirche Ungarns zu einer stärkeren Angleichung der Unierten Oberungarns an die Theologie und an die Frömmigkeit der Lateiner gekommen war als in Galizien. Folglich meinte man, dass die Unierten beider Länder besser getrennt bleiben sollten, weil es für die Ruthenen Oberungarns ein Verlust wäre, wenn sie beim Angleichen ihres kirchlichen Lebens an jenes der galizischen Diözesen aufgäben, was ihnen aufgrund der bisherigen Nähe zu den lateinischen Bistümern aus der abendländischen Tradition zugewachsen war.²⁴ Es bedurfte des 2. Vatikanischen Konzils, bis sich an der römischen Kurie eine Einsicht in die Ranggleichheit verschiedener Traditionen in der einen Kirche durchsetzen konnte.

Bald nach dem Scheitern der Pläne auf ein gemeinsames Kirchenoberhaupt für die Unierten im Habsburgerreich wurde beim Ausgleich mit Ungarn (1867) die Grenzlinie zwischen dem Bistum Mukačevo und den galizischen Diözesen zur Grenze zwischen jenen Ländern, die von Wien aus, und jenen, die von Budapest aus regiert wurden. Die Idealvorstellungen von Kultur, Administration und Wirtschaft, insbesondere aber von den Rechten und Möglichkeiten zur Entfaltung der Ethnien des Vielvölkerstaats unterschieden sich an beiden Regierungszentren stark voneinander.

IV.

Unbestritten bleibt, dass das Glaubenserbe der Ruthenen Galiziens und des Mukačever Bistums gemeinsam abstammt aus der Kiever Rus', und unbestritten ist die sprachliche und brauchtumsmäßige Verwandtschaft der ruthenischen Bevölkerung beider Länder. Diese Gemeinsamkeiten waren von Anfang an gegeben und sind im Lauf der Geschichte nicht erloschen. Doch die geschichtlichen Erfahrungen waren hier und dort überaus verschieden. Denn verschieden war die Situation, in der sich das kirchliche Leben entfaltete; verschieden waren die Erfahrungen bezüglich der staatlichen Administration; unterschiedlich waren die kulturellen Einflüsse. Zudem lebte man seit dem Ausgleich von 1867, d.h. in der Zeit, in der letztlich die Weichen gestellt wurden für den Eintritt beider Länder in die moderne Zeit, was das Aufkommen des modernen nationalen Gedankens und die Freiheitsrechte für

²³ Zitiert nach A. Baran, Progetto, S. 473.

²⁴ Lassen wir die Zeitbedingtheit der Auffassungen des damaligen Wiener Nuntius und der Kuriälbeamten auf sich beruhen. Sie sind nach den Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils über den Anspruch der Orientalen auf Eigenstand in Liturgie, Kirchenrecht, Spiritualität und Theologie nicht mehr akzeptabel.

ERNST CHRISTOPH SUTTNER

Minoritäten anbelangt, unter kaum miteinander vergleichbaren Bedingungen. Auch nach dem Zusammenbruch Österreich-Ungarns blieb die Grenze zwischen den Gebieten beider kirchlicher Einheiten erhalten, denn Galizien kam zu Polen, das Karpatengebiet zur Tschechoslowakei. Erst nach dem 2. Weltkrieg, als Stalin die Karpato-Ukraine der Ukrainischen SSR anfügte, wurde die Grenze getilgt. Doch im totalitären Staat gab es keinerlei Möglichkeit zu freier Selbstfindung. Es ist darum gewiss nicht verwunderlich, dass sich Transkarpatien gegenwärtig in kirchlicher und in sozialer Hinsicht stark von Galizien unterscheidet.

RAPORTUL GENERALULUI DE VILLE CĂTRE MARIA TEREZA, PRIVIND SITUAȚIA CREDINCIOȘILOR ROMÂNI DIN BIHOR LA MIJLOCUL SECOLULUI AL XVIII-LEA

Gheorghe GORUN

SUMMARY. General de Ville's report to empress Maria Theresia about the condition of the Romanian believers from Bihor comitat in the middle of the 18th century. The document in discussion (completely published by the author), had a great impact on the history of the Romanian Uniate Church from Bihor. It dates from the year 1754, being preserved in the National Archives, Bihor county in the Roman Catholic bishopric fund.

De Ville, an Austrian general in the service of empress Maria Teresia, was appointed member of a committee sent to Bihor county by the imperial Court to examine and to settle an going a dispute between the Roman Catholic bishop from Oradea and the Orthodox bishop from Arad; the object of the dispute being the essay to attract the uniate Romanians from northern Partium (Bihor, Satmar etc) to the Orthodox religion; the Roman Catholic bishop protecting the Uniates and their bishop Meletie Kovács.

The committee had to examine the following issues: a. affiliation to the Uniate religion; b. to assure imperial protection to everyone; c. to make the uniates understand the advantages of their religion; d. to reassure them with regard that their quota and protect them against the feudal rulers.

Being an outsider, general De Ville judged the things in a neutral way, following the general lines of the Imperial policy. He made considerations about the religious knowledge of both uniate and orthodox believers, on the professional skills of the priests, the dispute between the two confessions, the complains of the orthodox believers against the catholic ones, and about the activity carried on by both orthodox and catholic bishops. The general's conclusions were concentrated in twelve points together with his propositions for solving the conflicting situation.

Tulburările religioase care au avut loc în comitatul Bihor la mijlocul secolului al XVIII-lea, insuficient cercetate încă,¹ constituie un moment extrem de semnificativ al

¹ Ele au fost semnalate de Bunyitay Vincze, *Biharvármegye oláhjai s a vallás-unió* (Românii din comitatul Bihor și unirea religioasă), Budapesta 1892, p. 59-65, fiind apoi supuse unei interpretări aproximative de către Nicolae Iorga în *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, I, București 1989, p. 281-282, și foarte partizane de Ștefan Lupșa, *Istoria bisericească a românilor biboreni. Până la 1829*, Oradea 1935. Chestiunea acestor tulburări a fost reluată, în repetate rânduri, de Ștefan Tășiedan, *Din viața și activitatea primului episcop sufragane român de Oradea-Mare: Meletie Kovács (1748-1775)*, *Cultura creștină*, IV, 1914, nr. 9-10, de Gheorghe Lițiu, Lițiu, Gheorghe, *Eșecul uniației și reacția românilor ortodocși din Bihor în sec. XVIII, Biserica ortodoxă română*, 1975, nr. 9-10 și *Biserica ortodoxă română din Eparhia Oradea din veacul al XVIII-lea până în zilele noastre*, în *Trepte vechi și noi în eparhia Oradea*, Oradea 1980, p.

istoriei Bisericii românești din părțile vestice locuite de români. Ele au fost, fără nici un dubiu, o etapă decisivă a efortului general de cristalizare a identității religioase românești în contextul Imperiului austriac, comprimată între politica religioasă – contradictorie și nehotărâtă – a statului habsburgic, a inițiativelor de subordonare a tuturor credincioșilor răsăriteni din Europa Centrală de către ierarhia bisericească sârbă, în spatele căreia se afla Imperiul rusesc, precum și deșteptarea lentă a conștiinței naționale românești, care, la urma urmei, poate fi pusă tocmai pe seama acestor presiuni.

În ciuda aparențelor de liniște care domnește în Imperiul austriac pe mai tot parcursul secolului al XVIII-lea, cea de-a treia stare din statul central-european a fost bulversată în străfundurile ei de o problematică specifică finalului epocii medievale: reazărările social-economice și național-religioase impuse de nevoile generale de modernizare ale societății europene din secolul al XVIII-lea. Iar acestea nu i-au ocolit nici pe românii din comitatele amintite mai înainte, cu deosebire pe cei din comitatul Bihor, care, la mijlocul secolului al XVIII-lea, a devenit un fel de „spațiu de confruntare” între elementele multiple ale acestui proces amplu. Până în deceniul al cincilea al secolului îndeobște numit al „Luminilor”, s-au conturat două direcții de acțiune, unul social, concretizat în tulburările țărănești din anii 1749-1751,² și unul religios, concretizat în tulburările religioase din anii 1753-1758, care deocamdată credem că au fost acțiuni paralele, chiar dacă au fost discontinue și chiar dacă au implicat aceleași spații și aceleași comunități mari.

Tulburările religioase din anii 1753-1758 nu s-au impus pe tapetul istoriei secolului al XVIII-lea doar începând cu anul 1753, ele având precedente extrem de numeroase, chiar dacă nu de intensitatea și profunzimea acestora de acum. Escaladarea tensiunilor dintre ierarhia bisericească sârbă din Ungaria, privilegiată și menajată de Curtea imperială de la Viena datorită aportului sârbesc la luptele cu turcii pe frontul din Balcani, și Biserica unită, încă mult prea fragedă chiar și după 60 de ani de la constituire, din cauza ezitărilor și a bălbăielilor ierarhiei catolice, atât la nivelul Curiei romane, cât și a celei din imperiul danubian, au dus până la urmă la ciocniri fățișe și chiar la violențe. În acestea au fost implicate, pe de o parte, episcopul ortodox (sârb) al Aradului, Sinesie Jivanovici, care a încercat să-și extindă autoritatea și asupra

165-180 etc. Și noi am abordat problema în *Reformismul austriac și violențele sociale din Europa Centrală 1750-1800*, Oradea 1998, p. 142-148, însă fără o bază documentară mai largă, fiind tributari punctelor de vedere istoriografice mai vechi (cu deosebire ale lui Bunyitay Vincze, care rămâne, deocamdată, fără îndoială, cel mai bun cunoscător al realităților religioase din Bihorul secolului al XVIII-lea).

² Vezi lucrarea noastră *Mișcările țărănești de pe domeniile Beiuș, Vașcău și Beliu de la mijlocul secolului al XVIII-lea*, *Crisia*, 9, 1979, p. 167-181, dar și situarea lor într-un context mai larg în *Reformismul austriac și violențele sociale...*, p. 123-213

RAPORTUL GENERALULUI DE VILLE CĂTRE MARIA TEREZA,
PRIVIND SITUAȚIA CREDINCIOȘILOR ROMÂNI DIN BIHOR
LA MIJLOCUL SECOLULUI AL XVIII-LEA

spațiului bihorean,³ și episcopul romano-catolic din Oradea, contele Paul Forgács, care i-a refuzat lui Jivanovici accesul la credincioșii de rit grecesc din Bihor, compuși în uriașă majoritate din români, întrucât aceștia aveau un ierarh în persoana vicarului său *in spiritualibus*, episcopul Meletie Kovács.

Pentru tranșarea conflictului izbucnit între cei doi episcopi, în august 1754, Curtea imperială a trimis o comisie compusă din arhiepiscopul de Kalocsa, Francisc Xavier Klobusiczki, custodele Bibliotecii imperiale Adam Franz Kollar și generalii de Ville și Hadik, care urma să cerceteze la fața locului situația reală a raporturilor religioase.⁴ Comisia a lucrat efectiv pe teren din octombrie 1754 până în toamna anului 1756,⁵ când au concluziile comisiei au fost înaintate suveranei. De remarcă faptul că concluziile comisiei de anchetă nu au fost unanime, marchizul de Ville nefiind de acord cu raportul final, el redactând un raport separat, sensibil diferit de cel al comisiei, pe care l-a înaintat Mariei Tereza la 10 noiembrie 1756, pe care îl publicăm în cele ce urmează.

1756 noiembrie 10

Tres humble relation des operations de la commission ordonée a Grand Varadin pour la recherche des unis et non unis du rit grec.

Votre sacrée majestée lui a donné une instruction contenant cinq points, dont le premier etoit d'examiner homme par homme, qui veritablement etoit uni á l'Église romaine ou persistoit dans la schisme, d'assurer les unis et les autres de sa protection royale et leur faire connoitre, que quelle religion ils proffessassent, votre majesté ne permetroit par qu'on les aggravant soit par des contributions ou par d'autres extorsions de la part des seigneurs terrestres.

³ Din punct de vedere juridic, autoritatea episcopului arădean asupra Bihorului nu a fost justificată de privilegiile fundamentale primite de Biserica ortodoxă sârbă în 1690, întrucât aceleași privilegii l-au inclus într-o altă episcopie ortodoxă, de Eger-Oradea, dar care a translat la Unire, continuatoarea ei de fapt și de drept fiind episcopia greco-catolică de la Mucașevo, al cărui episcop era vicar pentru ritul grec al episcopului romano-catolic de la Eger, cu titlu de administrator apostolic. Vezi Gheorghe Gorun, Privilegiile „illyrice” (1690-1706) și rolul lor în istoria Bisericii românești transilvănene din secolul al XVIII-lea, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, series Theologia graeco-catholica Varadiensis*, 1, 2004, p. 135-158. Acest model a fost aplicat identic și la Oradea, unde Meletie Kovács a fost numit, în 1748, episcop sufragane pentru credincioșii de rit grec din episcopia romano-catolică de Oradea. Vezi lucrarea noastră *Precizări la biografia unei personalități controversate a Bisericii greco-catolice române: episcopul orădean Meletie Kovács*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, series Theologia graeco-catholica Varadiensis*, 1-2, 1999, p. 181 - 186

⁴ Am găsit două originale (identice) ale ordinului imperial semnat la 15 august 1754 de Maria Tereza, una expediată comitatului Bihor și alta episcopului Paul Forgács, în *Hajdu-Bihar megyei levéltár Debrecen (Arhiva județului Hajdu-Bihar Debrecen)*, *fond IV.A. 1/b*, 1754, fasc. IV, nr. 39, cutia 53 și Arhivele Naționale – Direcția județeană Bihor, Oradea, *fond Episcopia romano-catolică Oradea. Acte ecclesiastice. II. Religiozaria*, dos. 17, f. 66-67

⁵ Între timp arhiepiscopul Klobusiczki (președintele comisiei) și bibliotecarul Kollar (om de încredere al Mariei Tereza) s-au retras, locul lor fiind luat de contele Emeric Batthyányi, respectiv Philippides de Gaja, comisia rămânând până la sfârșit în această formulă.

La commission a suivie la loy, que l'instruction lui perscrivoit et a son grand regret, et contre son attente (se fondant sur les relations faites à votre majestée par l'evêque de Grand Varadin comte de Forgatz) de 8667 peres de famille qui ont 13428 enfants elle n'a trouvé que 255 unis ayants 431 enfants, elle a trouves aussi, que cela ne pouvoit pas etre autrement, le dit eveque, ayant pretendu le dixmes sous titre d'unis de ceux, qui embrassoient l'union, rendand par la malgré les ordres precis, la condition des unis deterieure à celle des schismatiques.

Le meme point ordonnoit aussi a la commission d'examiner avec attention, comment leur popes s'aquitoient de la charge des ames qui leurs etoit confiées et coment les peuples etoit instruit dans leur religion.

La commission a trouvé une ignorance crasse dans tous le peuple et presque dans tous le popes de l'une et l'autre religion, et une negligence de la part du clergé latin pour ainsi dire impossible à croire. Il me soufiroit de citer un seul cas, dont le protocole fait foi pour la demontrer trop clairement a la honte de notre clergé. Dans un endroit nommé Gross, deux freres uterins administrent cette paroisse, le cadet est protopop uni à l'ainé pretre aussi mais schismatique, le premier qui vient à l'Église, fait les fonctions de pope, et indifferemment aussi ils administrent les sacraments ils enseignent tous deux la comunauté, qui est extremement schismatique de memes livres qui sont schismatiques et imprimés en Moldavie. L'éveque latin ni notre clergé ne peut pas s'exculper, en disant qu'il ne l'à pas scii puisque il à fait emprisonner le schismatique pour n'avoir pas voulu embrasser l'union, quoique je pourrois citer des cas presque aussi forts, je crois que celui la fait preuve entiere.

Le second point de l'instruction ordonnoit à la commission de faire la recherche des autheurs de l'ejection des popes unis de ceux qui avoient blessé dangereusement le pope nommé Etienne, et enfin de remettre dans leurs maisons les dits popes chasses, et leur rendre la iurisdiction sur les unis mais par sur les non unis. La commission à trouvé que l'ejection des popes avoit etés resolué dans un conventicule generale tenu dans un endroit nome Terie, et indique par le 12 jurés, que les districts sont en droit d'avoir de temp immemorial que cette resolution n'à ete prise que sur les discours imprudents que quelques officiers du commitat avoient tenus, qu'ou on trouvoit un pope uni a la comunauté devoit paye les dixmes, qu'on n'y avoit pas pourtant conclu de se servir de violences pour le faire sortir de leur paroisse mais de les prier, et que les communautés ne les avoint reconus pour unis losqu'ils n'avoient pas voulus venir avec eu chez l'éveque d'Arrad.

La commission a aussi decouvert les auteurs des blessures du pope Etienne et quoy qu'ils n'ayent point conparut, et que les plays n'ayent point été mortelles comme on l'avoit voulu faire croire, elle a cependant opiné avec toute la rigueur.

On a aussi restitué des popes chasses selon la teneur de l'instruction, et on à meme observé tout ce qui pouvoit selon l'equité le faire pour le bien de la religion dominante.

Le troisieme point de l'instruction ordonnoit a la commission d'examiner les plaintes respec du clergé non uni contre le latin et le comitat de Byhar, et de l'autre part contre le clergé non uni autant que cela se pourroit faire sous main, mais

RAPORTUL GENERALULUI DE VILLE CĂTRE MARIA TEREZA,
PRIVIND SITUAȚIA CREDINCIOȘILOR ROMÂNI DIN BIHOR
LA MIJLOCUL SECOLULUI AL XVIII-LEA

cependant à fond d'ernes, qui estoient les calumniants de part et d'autre et quelle clergé avoit etendu effectivement, on chercha etendre la jurisdiction sur l'autre. Le protocole fera voir, que la commission à cherché avec diligence tout les documents, que ses deux parties ont produites qu'elle ne s'est pas contenté de cela, mais meme à cherché l'autentication des preuves qu'on avancoit de deu parts par temoin, et qu'apres toutes les recherches les plus exactes faites meme avec beaucoup de partialité sur tout dans cette derniere commission on à trouve que les plaintes faite contre l'evêque d'Arrad estoient destrues de tout fondement, que le deputé du clergé latin s'est trouve obligé d'avouer a commission que tous ce qu'on avoit avance à sa majesté n'étoit fondé, que sur des ouy dire, et tout au plus sur de presumption et toutes les peines, qu'on s'est donnée pour trouver quelques chose, qui fut a la charge du dit eveque, n'ont servi, que mettre plus au jour la moderation de sa conduite.

Je voudrais pouvoir dire la meme chose de plaintes, qu'il à fait contre le clergé latin, et le comitat de Byhar mais je suis fâché devoir avouer a votre majesté, que ce qu'il n'à pas pu prouver entierement etoit au moins fondé sur de presumption très fortes qui se [...] certainement [...] s'il avoit pu avoir les memes facilités, que l'évêque latin, le concistoire, et le comitat (qui faisoient tous les trois cause comune contre lui) avoient.

Le prottocolle ne fera pas voir, qu'il aye cherché à etendre sa jurisdiction sur les unis mais il montrera presque à chaque page, que le clergé latin par un vile et sordide interett s'est servi de tous les moyens les moins licites pour faire passer tout le peuple pour uni pour en tirer les dixmes.

La quatrieme point, qui ne touche rien d'autre chose que de suggerer à votre majesté les moyens le plus convenables pour retablir la tranquillité dans cette partie de ses etats, a été debatte si au long dans l'opinion que le comte de Batthiani à donné, et la mienne, qui sont toutes deux insérées dans la relation, qui lui sera sans cela présentée qu'il me paroît inutile de fatiguer votre majesté en m'étendant davantage, d'autant plus, qu'à la fin de cette tres humble relation je donnerai mon tres humble sentiment sur ce, que ma conscience, mon honneur et le zelle que j'aurai toute ma vie pour son service me dicte pour l'avenir.

Le cinquieme point qui ordonne de defendre par la voye du deputé schismatique, la visitation dans la diocese Grand Varadin a l'evêque d'Arrad et d'envoyer au conseil de guerre a la chancellerie d'Hongrie et a la deputation illyrienne la relation à été mis en execution.

Ainsi il ne me reste rien, que de donner par point a votre majesté ce que je crois indispensable de faire pour qu'il avenire des pareill troubles ne soient plus. Se crois donc necessaire de donner.

1-o. En vertu de privileges la jurisdiction spirituelle à l'evêque d'Arrad sur tout ceux qui se sont declares coram commissione n'être pas unis et d'exempter tous les peuple sans distinction de religion de dixmes.

2-o. Et qu'on ne peut pas le dispenser doter tous les popes unis de communautés schismatiques de quoi il en resultera, que

3-o. Il n'auront plus rien à vivre mais, comme cette l'évêque latin qui les a mis ou par force ou par subtilité il doivent rester à sa charge, tant qu'ils ne pourront pas être placés ce qui cependant j'espère pourrât être bientôt le très humble sentiment, que j'ai donné dans ma note et dans mon opinion sur le quatrième point de l'instruction qui est.

4-o. Qu'on doit pour le bien de l'union et celui de la religion dominante exempter l'évêque uni de la dépendance, ou l'évêque latin l'ajoute à cette heure, et lui donner un consistoire tel que j'ai lui proposé par haine contre lui, puisque il s'est plaint, l'on dit qu'il n'est pas savant il est de bonne mœurs et d'une vie exemplaire, l'évêque latin l'a choisi et proposé et le clergé et les peuples unis l'aime, et le respecte, et le demande, comme les actes de la commissions le font voir.

5-o. Qu'on doit punir tous les faits qui ont été prouvés selon les lois pour donner un exemple pour souvenir.

6-o. Que comme l'évêque latin se trouve être le plus coupable et dans le cas de calomnie, et qu'on ne peut pas pour l'honneur même de la religion dominante le punir selon les lois, ma très humble opinion seroit, que comme il a donné par sa mauvaise conduite occasion à cette commission il soit condamné à en payer tous les frais ce qui, seroit le punir par l'endroit le plus sensible.

7-o. Que comme le consistoire n'est exempt de fautes et même a fortement manqué en donnant des relations fausses à votre majesté et par sa négligence horrible on lui reproche fortement son peu de zèle pour la religion, et l'imprudence de la conduite, on pourroit même pousser la chose jusqu'à la séquestration durable temporelle pour un temps et comme,

8-o. Le comitat n'a pas fait son devoir de magistrat et surtout dans son exculpation a eu l'hardiesse de dué à votre majesté que tous ce qui a été ordonné a été mis en exécution, ou le protocole prouve le contraire, elle donne à l'évêque comme obergespan de faire une nouvelle restauration, qu'elle donne en même temps l'exclusion à tous ceux qui étoient en charge l'année 1753 et surtout en vice gesspann, qui est un homme turbulent, variable et point du tout capable d'être à la tête de ce comitat là, il seroit bon si elle donnoit à connaître, qu'elle verroit volontiers qu'on élut un certain François Ferdinands, et pour substituer Gabriel Baraniay. Le premier est un homme d'âge, qui a gouverné le comitat pendant long temps avec beaucoup de prudence et de sagesse, et qui n'a plus voulu remper sous le clergé. Le second est un homme très capable, et qui n'est pas aimé de l'évêque, ni de chapitres parce qu'il est trop véridique, seule raison qui l'éloigne des charges.

9-e. Pour rétablir la tranquillité dans le pays je ne sais aucun moyen si on ne veut pas suivre la très humble opinion que j'ai donné sur le quatrième point de l'instruction.

10-me. Qu'on ne néglige pas les griefs des sujets contre leurs seigneurs terrestres, mais comme la plus part incline à une amnistie pour le passé on se contenant pour cette fois d'établir un *urbarium*, qui soit proportionné aux bénéfices, que les sujets ont, et à leur forces et non pas, comme celui que le comitat propose, et où il accumule charge sur charge.

RAPORTUL GENERALULUI DE VILLE CĂTRE MARIA TEREZA,
PRIVIND SITUAȚIA CREDINCIOȘILOR ROMÂNI DIN BIHOR
LA MIJLOCUL SECOLULUI AL XVIII-LEA

12-o [sic!]. Il est indispensable d'envoyer la une personne de confiance et d'une probité reconue, qui non seulement fasse faire la publication de ce, qu'il lui aura plus de decider et des ordres emaner du throne, mais s'il arrete quelque temp, pour avoir l'oeil, que tout s'execute, sans quoi tout restera sans effet.

11-mo [sic!]. Il est d'une grande consequence que votre majesté d'aigne decider sur tous les choses le plutot, qu'il sera possible par les suites, qu'un trop long temp retard pourroit entrainer apres soi et qu'elle fasse publier ses ordres par tout, ou il en seras besoin, et de facon, qu'il viennent à la connaissance d'un chacun.

Voila votre sacrée majesté ce don't j'ai cru de mon devoir lui devoir faire mon tres humble rapport, et je la supplie dés faire quelqu'attention, il etoit m'etre fort indiferent, si cette nation est bien ou mal traitée ou non mais le zele que j'ai pour son service joint a la connaissance exacte du pays, et meme du genie des peuples, qui l'habitent ne me permet pas de lui faire que les persecutions et les mauvais traitement que l'on fait essayer aux gens de cette religion dans quel endroit des etats de votre majesté ils puissent être, ne sont pas compatibles avec les princips du christianisme et de l'équité, que l'on ne tend qu'a le faire emigrer, et qu'ils sont peut etre l'unique barrieres contre des desseins pernicieuses et nuisibles à l'état.

Que de s'ecarter dans la moindre chose, du sisteme etabli par ses augustes predeceseurs et par votre majesté elle meme a l'égard de cette nation et des gens de cette religion on peut causer de meaux a l'état, et meme a la religion dominante aux quels on ne porteroit pas aisement remede.

Que toutes les vexation, qu'on s'etudie de leur faire dans le cas d'une guerre avec l'ennemi du nom chretien, si elle continuoint d'avantage pourroit les rendre plus belliqueux encorre qu'ils ne l'etoient, quand ils ont deja rendu d'utils services a votre majesté et a ses augustes predeceseures, j'ose lui avancer en meme temp, qu'en ottant leurs justes sujets de plaints elle n'aura pas de plus fidels sujets, et j'ose le dire malgré tout ce qu'on pourroit lui avancer de contraire.

[de Ville]

Verso: Tres humble relation des operations de la commission ordonée a Grand Varadin pour la recherche des unis et non unis du rit grec.

1756 novembris 10 előre vala össze. Fasciculum VI. 295/1756. Relatio commissionis Varadiensis anno 1757 die 3-a ianuarii ad archivum reposita.⁶

⁶ Documentul se află în Arhivele Naționale – Direcția județeană Bihor, Oradea, *fond Episcopia romano-catolică Oradea. Acte ecclesiastice. II. Religiozitatea*, dos. 31, f. 1-7

ENTRE ABSTINENCE ET ABONDANCE: SUR L'ALIMENTATION DU CLERGÉ DE BLAJ AU XVIII^e SIÈCLE

Laura STANCIU

REZUMAT. Între abstenență și abundență: despre alimentația clerului blăjean, în secolul al XVIII-lea. Studiul analizează felul în care românii și Biserica lor se raportau la tradiție, în sec. al XVIII-lea, prin cercetarea fenomenului postului religios, cea mai vizibilă parte a practicării vieții religioase. Pentru românii ardeleni postul a fost și o resursă identitară disociativă. El a fost folosit eficient, când preoții Bisericii unite au fost acuzați de către călugării neuniți Visarion Sarai și Sofronie că ei nu respectau tradiția Bisericii, adică „legea strămoșească”, prin „stricarea posturilor”.

În replică, blăjenii au evitat să modifice strictetea abstenenței alimentare orientale, pentru a nu fi acuzați că aduc înnoiri, că strică legea românească. Diacronia schimbărilor înregistrate în epocă a dus la spargerea monopolului de Biserică unică pentru românii din Transilvania, prin reînființarea Bisericii ortodoxe (1761). Astfel, s-a ajuns treptat în Biserica Unită, odată cu episcopatul lui Grigorie Maior, la ruperea, și la nivelul postului, de rigoarea exclusivistă răsăriteană.

I. Préliminaires: attitudes, réalités, faits

L'alimentation, la nourriture et l'art de manger, la manière de se nourrir ne semblent pas avoir constitué une préoccupation dans la société roumaine transylvaine du XVIII^e siècle. L'abstinence, la tempérance, le jeûne étaient des normes exclusivement diffusées par l'Église qui utilisait et même exploitait la valeur de symbole de la nourriture¹. À cela s'ajoute l'aspect spécifique de la vie dans un monastère, l'exercice de convivialité et de sociabilité, qui se pratiquait aussi, naturellement, au temps du repas. Trois types de sources principales nous permettent de reconstituer la nourriture et la manière de se nourrir des Roumains transylvains du XVIII^e siècle: 1. Les documents d'archive, où l'on garde des listes d'achats ou les inventaires du monastère de Blaj, Sainte Trinité; 2. Les documents narratifs des personnes directement impliquées, soumises aux canons de la vie monacale; les narrateurs les plus connus pour la période qui nous intéresse sont le „dissident” Gherontie Cotore et Samuil Micu, ce dernier ayant laissé de véritables pages de

¹ M. Montanari, *Foamea și abundența. O istorie a alimentației în Europa*, Iași, Polirom 2003, p. 120-125; Arouna P. Ouedraogo, De la secte religieuse à l'utopie philanthropique. Genèse sociale du végétarisme occidental, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, nr. 4, /2000, 825-843; S. Nicoară, De la modelul creștin al cumpătării la dieta alimentară modernă. Marile mutații ale structurilor gustului și consumului (secolele XVI-XX), in *Caiete de antropologie istorică (Identități și sensibilități alimentare europene)*, Anul V, nr. 1-2 (8-9), 2006, p. 117-129.

journal; 3. Les règles contrôlées par l'Église et consignées pour notre époque par a) les actes de l'Union (dès 1697, puis en 1698), b) les catéchismes (1746, 1750, 1760), et c) le calendrier qui règle la vie quotidienne et établit l'alternance entre fêtes et jeûne, facteur important de la tradition, elle-même investie d'un riche potentiel identitaire.

Or, alors qu'ils s'instruisaient et se „raffinaient” à Rome, Trnava ou Vienne, les étudiants roumains sont aussi confrontés aux réalités quotidiennes de ces lieux. Tandis qu'ils rapportent chez eux idées et livres, ils arrivent au pays avec de nouvelles habitudes alimentaires, s'accoutument aux saveurs nouvelles du café (qui tenait l'homme éveillé) et du thé, du chocolat chaud promu par les jésuites, dans tous le monde romain. Par plaisir et souci de la santé, Samuil Mîcu avouait que pendant son séjour à Vienne (6 ans, 1774-1780), il avait mangé de la viande, comme moine basilitain... Or, la mode à Rome ou à Vienne dans cette période était au café, au cacao, au thé servi dans un estaminet, etc. L'horizon de ceux qui faisaient des études hors de la Transylvanie, à commencer par la génération de Petru Pavel Aron et Gherontie Cotore, se modifiait fondamentalement de sorte qu'ils commençaient à percevoir, au niveau du jeûne, la différence entre l'abstinence alimentaire volontaire, relevant du choix de l'individu, telle qu'elle avait été stipulée par l'Église latine, et l'abstinence imposée par la tradition, les règles de l'Église orientale, les canons.

Pour eux, résoudre ce dilemme renvoyait, de fait, au problème aigu du clergé roumain du XVIII^e siècle mis en face d'une véritable crise d'identité religieuse, spirituelle, mais aussi de nature nationale. La question persistante est de savoir pourquoi les Roumains ont-ils gardé, dans ces nouvelles conditions, les prescriptions du jeûne oriental ainsi que le style de vie des moines et des religieuses, et pourquoi ne se sont-ils dédités. Au-delà de toutes ces formes extérieures, la raison du maintien de l'ascétisme alimentaire du type oriental tient au respect des „lois ancestrales”. Ils se sont vus obligés de rester dans les limites qu'elles imposaient. Sans cela, ils se rendaient coupables de violer les *lois ancestrales roumaines* et cessaient d'être des moines de „loi roumaine”². Autrement dit, ils se seraient placés en dehors de la loi, des traditions propres à leur église. Derrière cette abstinence alimentaire considérée comme forme de règles pratiques orientales rigoureuses se cachait en réalité toute une vie spirituelle qui constituait cette „loi ancestrale roumaine”.

De la pratique de la vie monacale on peut déduire que le régime de vie doit être adapté au régime alimentaire et vice versa. Une abstinence sévère impose une vie moins active où l'accent est mis sur l'aspect méditatif. *Ora et labora* disait-on en latin à propos de la vie dans un monastère, ce qui renvoie à une certaine réalité, à savoir qu'un régime oriental strict et sévère ne peut tenir dans un monde catholique, généralement plus actif et plus rationnel. Ensuite, qu'il devrait exister une différence entre le style de vie des moines, du clergé séculier et des paroissiens, avec les distinctions imposées par la vie elle-même³.

² E. Chr. Suttner, „Legea stramoșească”: Glaubensordnung und Garantie des sozialen Zusammenhalts, in *Ostkirchliche Studien*, Würzburg, nr. 56/ 2007, p. 138-154.

³ *Idem*, Diskussionspunkte für Tagesordnungspunkt I, in *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 9/II, 2005, p. 151-158.

La forme du monachisme basilite roumain du XVIII^e siècle avait son origine dans le monachisme ruthène, via les évêques qui y furent formés: Inochentie Micu Klein, Giurgiu Patachi, ce dernier important aussi les règles de la vie monacale de Basile le Grand, en fondant même un monastère de moines basiliteins⁴. En 1721 viennent de Halicina – la future Galice – des moines qui restaurent la vie monacale en y introduisant les pratiques du Monastère de Lavriv, en usage depuis par l'Ordre de Saint Basile le Grand de Saint Josaphat. Sur le même modèle ont été introduites dans le Blaj du XVIII^e siècle les lois de tempérance, jeûne et abstinence alimentaire⁵.

Le synode réuni à Blaj le 26 janvier 1738 a fixé la contribution du clergé à la construction et la formulation des règles du monastère qui a bénéficié de tous les privilèges et libertés des cloîtres de rite latin de la monarchie⁶. La tradition orthodoxe, instituée par le synode de l'Église composé de vingt représentants du clergé a transmis les cadres pour l'organisation de l'église gréco-catholique du XVIII^e siècle avec quelques changements: les moines basiliteins sont devenus canoniques et ont formé le Consistoire diocésain qui a préfiguré le futur Chapitre. C'est parmi les moines que fut désigné le vicaire, initialement gardien de la bibliothèque et confesseur du monastère; parmi eux encore furent choisis ceux qui ont conçu les catéchismes, ainsi que le notaire du Consistoire, les missionnaires et les professeurs, les participants à des cérémonies. Le plus souvent, les moines sont devenus assistants de l'évêque; ils l'accompagnent et le soutiennent dans ses travaux juridiques et administratifs, contribuant ainsi à la fondation des institutions éducatives en 1754. Il en résulte une vie monacale qui suit les rythmes actifs du rite latin et se détache de l'esprit méditatif et contemplatif des orientaux. Ce changement de rythme devait-il ou non s'accompagner de l'adoption des pratiques alimentaires occidentales ?

II. L'impassé identitaire chez les Roumains transylvains: le jeûne et l'abstinence vers la moitié du XVIII^e siècle

1. Entre Occident et Orient – dans les monastères aussi, un choix sans fin

Le progrès scolaire rapide lié naturellement au Monastère de la *Sainte Trinité* a fortement attiré les jeunes vers l'ordre monacal basilitein de Blaj. Entre alors dans les ordres la génération de Samuil Micu, qui va porter le message culturel vers le phénomène appelé *École Transylvaine*. Devenu évêque en 1751, Aaron adopte un régime de vie conforme à la stricte observance des règles de Saint Basile le Grand,

⁴ P. Teodor, Le monachisme et l'Église Uniate, in *Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane Gheorghe Șincai*, V-VI, Târgu Mureș 2002, 2003, p. 122-130.

⁵ Du même „paquet” faisait partie la lecture dans le réfectoire du monastère, la méditation journalière, la lecture au dîner des Règles de Saint Basile le Grand, aussi bien que la prière communautaire psalmodiée sur deux stalles, voir, P. A. Pekar, *Provincia Vasiliană Sf. Nicolae in Zăcarpatia*, en original o. A. Пекар, Васіліянська Провінція св. Миколая на Закарпатті, in *Analecta OSBM, НАРИС ІСТОРІЇ ЧСВВ*, Видавництво ОО. Василян, Рим 1992, p. 385.

⁶ I. M. Moldovan, *Acte sinodale ale Bisericii române de Alba Iulia și Făgăraș*, vol. II, Blaj 1869, p. 93.

selon le témoignage de Samuil Micu Klein: „Depuis lors, il n’a plus mangé ni viande, ni poisson, ni oeufs, ni lait jusqu’à sa mort; ni le matin, ni en dehors du déjeuner, il n’a jamais rien goûté. Il ne dînait pas, si ce n’est un petit bout de pain le samedi soir, afin d’assurer le service liturgique le lendemain⁷». L’humilité et la rigueur des vieux moines orientaux des premiers siècles effrayaient les moines blajois de fondation impériale qui s’érigeaient en une sorte de chapitre catholique, et l’idée de „morceaux noirs”, c’est-à-dire que des légumes apprêtés sans huile leur déplaisait profondément; ils considéraient que l’évêque „[...] s’efforçait de faire de ce monastère public le désert de l’Égypte⁸». Ce même Samuil Micu notait: „Les pères moines du Monastère de la *Sainte Trinité* (fondé par décision royale) ne nous voyait pas très bien car nous (ceux du Monastère de l’*Annonciation* fondé par l’évêque Petru Pavel Aaron) disions qu’ils ne respectent pas la règle monacale, en se nourrissant de morceaux blancs⁹». C’était d’ailleurs la première réforme de Aaron, qui se heurtait à une dure opposition et qui manifestait déjà deux tendances naissantes dans l’Église: les moines de Blaj ne voulaient nullement devenir des saints, mais manger des „morceaux blancs” c’est-à-dire tout et à satiété. Grigore Maior et Silvestru Caliani sont allés jusqu’à se plaindre auprès de Marie Thérèse elle-même¹⁰.

Une nouvelle dévotion monacale s’instituait au Monastère de l’*Annonciation*, avec des moines très jeunes, que Aaron reçoit au séminaire appelé „d’Aaron” pour le différencier de celui „de la Sainte Trinité” et resté sous la sauvegarde des moines occidentaux. Dans le premier lot de moines de l’*Annonciation* nous retrouvons Samuil Micu, Iosafat Devai, Ambrozie Szádi, Ioachim Pop, Onesim Chinceș, et à partir du 1^{er} janvier 1763 Vasile Keresztesi et Augustin Coroși. Sur ce lot est expérimenté le régime monacal sévère d’Aaron et Rednic avec des résultats éloquentes. Deux d’entre eux, Onesim Chinceș et Ioachim Pop meurent de sous-alimentation la première année et – nous dit Samuil Micu – „[...] moi même j’ai été presque tout le temps malade si bien qu’on n’a pas voulu me laisser fréquenter les cours de crainte que je meure”. Il s’est repris durant les trois années d’études à Vienne où il a eu la chance d’être envoyé et où, dit-il, „jusqu’à la fin de mes études philosophiques et théologiques j’ai mangé de la

⁷ „De atunci nici carne, nici pește, nici ouă, nici lapte n-au mai mâncat până la moarte, nici dimineața niciodată, nici afară de prânz niciodată nimic n-au gustat. Cîna nu mîncă, fără numai sîmbătă seara pușintică pâne, ca să poată a doua zi sluji liturghia.” S. Micu, *Istoria românilor*. Ed. Ioan Chindriș. București, Editura Viitorul Românesc 1995, p. 332; Samuil Micu, *Scurtă cunoștință a istorii românilor*. Introducerea și îngrijirea ediției de Cornel Cîmpeanu, București, Editura Științifică 1963, p. 119, 122.

⁸ „[...] să nevoia ca din acea publică mănăstire să facă pustia Eghiptului.” S. Micu, *Istoria românilor* [...], p. 331.

⁹ „Părinții călugări din Mănăstirea *Sfintei Troiță* (Sf. Treime înființată prin fundație regească) cu greu ne vedea, pentru că noi (cei de la Mănăstirea *Bunevestiri* înființată de episcopul Petru Pavel Aaron) ziceam că ei nu țin regula călugărească, mîncînd bucate albe.” *Ibidem*, p. 338.

¹⁰ I. Chindriș, O icoană miraculoasă și un proces fără final, în *Ioana plîngătoare de la Blaj 1764*. Ed. I. Chindriș, Miskolczy Ambrus, V. András János și L. Pop Dobriban., Cluj 1997, p. 10-13.

viande et n'ai pas été du tout malade". Sous l'épiscopat de Grigorie Maior, dans la huitième décennie du siècle, la vie spirituelle a connu un développement sans précédent, ce qui s'est traduit naturellement par des modifications au niveau des habitudes alimentaires aussi. Si jusque là l'influence ruthène, ascétique, a été vive, avec l'arrivée de Grigore Maior, sur fond d'influence josphine, à tous les niveaux, l'influence occidentale s'est renforcée¹¹. Ce même évêque, conscient de la précarité économique des familles où se recrutaient les élèves de Blaj, issus pour la plupart du milieu rural, a créé, après 1772, le fonds de pain, en distribuant chaque jour les „țipăi”¹² des graines amassées dans les greniers de l'évêché. „[...] bien plus, nous dit Micu, on donnait aux pauvres une bouillie trois fois par semaine¹³”. Ainsi, on respectait, tout au long de l'année, les canons alimentaires imposés par le jeûne religieux, aussi rigoureux qu'ils fussent!

Si à Vienne, à *Sancta Barbara*, Samuil Micu consommait de la viande, ses plus jeunes compagnons, dans la même période à Rome, recevaient une ration individuelle journalière établie par le préfet de la Congrégation „De Propaganda Fide”, et comportant 2 litres de vin, de la viande, de la farine, des légumes, du poisson, des épices, des sucreries, du chocolat, du café¹⁴. S'y ajoutait la possibilité de fréquenter le célèbre „Caffe Greco Antico” ou „Antico Greco” situé au voisinage du *Collège Urbain* lors des promenades en ville hebdomadaires ou bi-hebdomadaires accordées aux étudiants par règlement du collège. Là, ils pouvaient servir des boissons en vogue à l'époque: café, cacao, thé. Nous ne pouvons pas nous prononcer sur la durée ou la rigueur de l'abstinence alimentaire supposée dans les périodes de jeûne; en effet, dans les archives romaines ou viennoises nous n'avons décélé dans les listes d'achats du *Collège Urbain* ou du *Barbareum* aucune différence d'une période de l'année à l'autre.

En revanche, une fois rentrés à Blaj, les étudiants roumains se confrontaient à une autre réalité. Dans les *Listes d'achats* de l'évêché des différences apparaissent pour les vendredis. Si, par exemple, pour la période du 6 juillet au 2 septembre 1732, la liste comporte des aliments du genre salade confite (6 juillet 1732), beurre frais (9 juillet), citrons (11 juillet), pour l'année on trouve: lait et crème (12 juillet), lait, crème et oeufs, laitages, huile (15 juillet), truite, lait et oeufs (16 juillet), porc, maïs, (17 juillet, jour de fête, *Sainte Martyre Marina*¹⁵), crème, beurre, lait, et oeufs (18 juillet), beurre, la moitié d'un veau, citrons, huile, 3,3/4, lait, beurre frais, crème et oeufs (21 juillet), lait, crème et beurre frais, 2 tonneaux de vin (25 juillet, jour de l'*Assomption de Sainte Anne*¹⁶), vin,

¹¹ P. Teodor, *Le monachisme et l'Église uniate* [...], p. 127.

¹² *Frustra panis*, des pains qui pesaient 3,1/2 kg.

¹³ „[...] ba, spune Micu, celor săraci li se da și fiertură de trei ori pe săptămână.” N. Albu, *Istoria învățământului din Transilvania până la 1800*, Blaj, 1944, p. 194; I. Mărza, *Școlă și națiune (Școlile de la Blaj în epoca renașterii naționale)*, Cluj Napoca, Dacia 1987.

¹⁴ Archivio Congregazione di propaganda fide. Fondul *Sacra congregazione, Collegio Urbano*, vol. 8 (1761-1770), f. 303 f. – 305 f.

¹⁵ C. Ghișa, *Biserica greco-catolică din Transilvania (1700-1850). Elaborarea discursului identitar*, Cluj Napoca, PUC 2006, p. 224-228.

¹⁶ *Ibidem*.

excellente viande de chèvre, halva, vin (26 juillet); on a acheté du beurre pour une année, et on observe: „nous avons servi un repas complexe, compliqué, prétentieux¹⁷”. Pour la période du 21 au 28 août 1732, contre la somme de 24,20 fl., on a acheté du vin, de l’huile, des citrons, du porc, du romarin, du chou, du beurre et des habits (vêtement de protection, des chaussures), pour qu’au 30 août 1732, on acquière du pain, du lait et de la crème. Le 2 septembre, même si l’on achète du champagne, du béliet de l’huile, du pain, on fait observer que „[...] nous n’avons rien pris au déjeuner et au dîner”; le 3 septembre on a servi du pain à midi, ce qui semble avoir provoqué un conflit dans le monastère¹⁸.

La suite des archives des achats journaliers se présente ainsi pour l’époque considérée: vautour, fleurs de noix, maïs, romarin, rahat-lokoum, beurre frais, laitages, lait, légumes confits (5 septembre 1732); poisson blanc, huile, oignon et persil, rahat-lokoum, prunes, haricot et lentille, haricot pour le dîner, vinaigre, oeufs, pain (6 septembre); oeufs, pain, cierges, quatre poulets, chou (7 septembre); produits de boulangerie au déjeuner, béliet au déjeuner, crème, vinaigre, beurre frais et oeufs, oignons blancs, pain¹⁹.

La situation change, il est vrai, le vendredi 12 septembre; on a acheté des lentilles, du poisson frais, du pain, des laitages, du poisson salé, du vinaigre, du rahat-lokoum, du vin, des haricots, de l’huile, de l’oignon et du persil, du vinaigre et des prunes, du lait et de la crème, des feuilles de noix, du pain²⁰. On revient le 13 septembre 1732 à une situation normale en achetant: de la viande de béliet, du lait et de la crème, du gruau (blé bouilli), de oignon, persil, pain, citrons. Le 14 septembre 1732 (jour de fête, *Élévation de la Sainte Croix*²¹) on a acheté de la viande de béliet, de l’oignon, du persil, du lait et de la crème, de l’huile, du vinaigre, du pain. À la fin du jeûne, le 16 septembre, les achats alimentaires se diversifient: la viande de béliet apparaît, le sel, le vinaigre, le persil, l’ail, le chou blanc, le pain. Le 17 septembre 1732: le pain, l’huile, les oeufs, les pêches, le vinaigre, le chou, l’oignon et le persil, mais aussi le lait, le pain pour le dîner (18 septembre 1732), la viande de béliet et de nouveau le lait²².

Après la difficile période du jeûne de *Noël*, suivie par les fêtes de fin d’année, les listes d’achats du mois de janvier 1736 enregistraient les aliments suivants: crème, beurre frais et poisson frais, 3 coupes ½ de suif (14 janvier), beurre, viande – sans spécificatiob du genre – (22 janvier), pois gris, 3 boisseaux de lentille, oignons rouges

¹⁷ Direcția generală a arhivelor statului, Filiala Alba, Fond: *Mitropolia română unită. Arhiva generală, Documente neînregistrate*, 48/325, 1 iulie 1732 – 18 septembrie 1732: Tableau des travaux matériels et des achats alimentaires de l’Évêché Uniate, Blaj, f.1-4.

¹⁸ *Ibidem*, f.4-4v.

¹⁹ *Ibidem*, f.4v.

²⁰ *Ibidem*, f.5.

²¹ C. Ghișa, *op. cit.*, p. 224-228.

²² Direcția generală a arhivelor statului, Filiala Alba, Fond: *Mitropolia română unită. Arhiva generală, Documente neînregistrate*, 48/325, 1 iulie 1732 – 18 septembrie 1732: Tableau des travaux matériels et des achats alimentaires de l’Évêché uniate, Blaj, f. 5.

(27 février), pour que le 13 mars à l'évêché l'on achète un boisseau de lentilles, une coupe de pois, du suif²³.

Comme on peut le voir, la situation n'était pas aussi dure que celle décrite par Samuil Micu dans ses écrits. La consistance et la diversité de la ration journalière servie à Blaj peut être comparée, du moins pour l'époque de Ioan Inochentie Micu Klein, à celle que l'on mangeait à Rome, même si des aliments comme la viande ou le poisson se rencontrent plus rarement. Le même moine nous apprend indirectement comment on complétait en calories le déjeuner et ce qui accompagnait le repas: „[...] et parce que je ne buvais ni vin, ni boissons fortes, ni bière, aucune boisson à part l'eau, que je ne les supportais en aucune manière, que je n'aimais aucune boisson enivrante, on m'a appelé Samoil”.

Les archives conservent également les dépenses faites par Petru Pavel Aaron, évêque de Făgăraș, en 1764, pour l'acquisition d'aliments servant au paiement des artisans; ils bénéficiaient d'un repas beaucoup plus diversifié et consistant que celui des moines, composé de froment, rôti, farine d'avoine, lentille, vin²⁴.

Naturellement, d'après le témoignage de Samuil Micu, le régime alimentaire et la rigueur du jeûne différaient d'un évêque à l'autre:

„[...] puis ils ont fait en sorte que tous les moines du monastère blajois de la Sainte Trinité ne mangent jamais de lait, d'œufs, de poisson, de viande, ils n'en mangeaient jamais auparavant. Au temps de l'évêque Pavel Aaron, Athanasie, en l'an 1762, avait fait quelques moinillons, appelés ainsi parce que très jeunes, et dont je faisais partie, il avait fait en sorte qu'ils ne mangent jamais ni beurre, ni lait, ni œufs et ni viande, quant au vin et au dîner seulement quand le grand livre d'heures le leur permet [...]. Personne ne s'est opposé à cet usage sauf Alexie Murășean qui a dit qu'il ne pouvait pas jeûner ainsi [...]. Petru Pavel Aaron comme Athanasie Readnic [...] (20 ans) depuis qu'ils sont moines, n'ont mangé ni poisson, ni œufs, ni lait, ni viande, sainte et pure fut leur vie, simplement ils s'efforçaient de ramener tous les autres moines à ce jeûne, sans tenir compte du fait que tous ne pouvaient vivre ainsi²⁵”.

²³ Direcția Generală a Arhivelor Naționale, Filiala Alba, Fond: *Mitropolia română unită. Arhiva generală, Documente neînregistrate*, 48/325, 1 ianuarie 1738: Les dépenses effectuées de janvier à mars en aliments et autres matériaux à l'Évêché Uniate, Blaj, f. 1-2.

²⁴ Direcția generală a arhivelor statului, Filiala Alba, Fond: *Mitropolia română unită. Arhiva generală, Documente neînregistrate*, 48/325, 30 martie 1764, f.1f.

²⁵ „[...] apoi au făcut ca toți călugării din mănăstirea *Sfintei Troiță* din Blajiu să nu mănince niciodată nici lapte, nici oao, nici pește, că carne nici mai înainte nu mânca. Pre vremea lui Pavel Aaron episcopului, Athanasie, în anul 1762, făcuse nește călugărași, ziși așa pentru că era foarte tineri, întră carii călugărași și eu eram unul, pre acestea îi făcuse ca nici decum cu unt, cu lapte, cu oao și cu carne, nimic niciodată să nu mănince, încă și vin și cină numai atunci să aibă când în ceaslovul cel mare să pune deslegare de vin [...]. Nimene nu s-au împotrivit acestui rînduiei, fără numai Alexie Murășean au zis că el nu poate posti așa [...] Petru Pavel Aaron ca și Athanasie Readnic [...] (20 de ani) de când s-au călugărit, nici pește, nici oao, nici lapte, nici carne nu au mîncat, sfîntă și curată viață au avut, numai cît să silea pre toți călugării să-i tragă la acest felu de post și nu făcea osibire că doară nu toți pot trăi așa.” S. Micu, *Scurtă cunoștință a istorii romînilor [...]*, p. 119, 122.

Mais les choses ont changé au temps de Grigorie Maior, qui précisait dans une lettre adressée à Filotei Laslo:

„[...] prépare tout de suite le Jour de la *Résurrection*, des aliments blancs, comme tu l'as appris quand tu as été reçu dans ce groupe et auquel de tes frères cela plaira ainsi, qu'il descende au goûter commun [...]. Mais celui, donc, qui parmi les frères, en toute connaissance, ne voudrait pas vivre d'aliments blancs, selon la discipline et en s'affranchissant de la règle, celui qui procédera ainsi ne pourra pas rester dans la fondation, mais tu lui donneras ou assureras à sa demande un endroit dans le pays, à quelque ermitage, comme celui où l'on vit de mauvaises herbes et n'accepte pas de manger du poisson ou autre chose de ce genre [...]”²⁶.

Évidemment, le commentaire du témoin n'a pas tardé:

„[...] Ceux de Blaj s'attendaient à cette réponse et il n'y a eu personne parmi eux à refuser de vivre d'aliments blancs [...]; après la mort du prélat Athanasie, les moines de Blaj, n'ayant personne à les obliger au jeûne avec des légumes et de l'huile, ont commencé à manger surtout des aliments blancs, du lait, des oeufs, du fromage [...]; considérez maintenant le changement du monde: sept années auparavant nous avons vu que ceux qui ne voulaient pas jeûner sont sortis du monastère, maintenant ceux qui veulent jeûner renoncent au monastère [...]”²⁷.

Ainsi donc, en Transylvanie aussi, le régime alimentaire, en tant que forme extérieure de la vie spirituelle et partie constitutive de la *loi roumaine*, a été soumis aux prescriptions religieuses et à une éthique du refus, de la modération, dans un but physique et moral surtout. Les règlements de l'Église orientale consignés dans les catéchismes de l'époque ordonnaient la période d'abstinence de la manière suivante: le jeûne pascal ou grand jeûne (quarante jours, à la différence des latins qui jeûnaient, dans la période mentionnée, les seuls lundis et mercredis²⁸), le jeûne de la Vierge (1-15août) et le jeûne de Noël (quarante jours également, à la différence des latins qui jeûnaient, dans la période mentionnée, les seuls lundis et mercredis):

²⁶ „[...] fă-ți acum îndată, în *Zioa Invierii*, bucate albe, după cum ști când te-ai primit într-această ceată, și cărora dintră frați le va plăcea așa, să păgoară la gustarea obștii [...]. Însă carele, doară, dintră frați, pentru cunoștința, n-ao vrea să trăiască cu bucate albe, după orânduiala și slobozirea lor de la regulă, unii sau unul ca acesta acolo în fundație a rămânea nu va putea, ci vei da sau rânduie ceva locșor, după cearea lui, acolo în țară, la ceva schit ca acela unde trăesc cu buruiane, nici vreau din bună voe peaște sau altăceva ca această să mănânce [...]”

²⁷ „[...] cei de la Blajii aștepta acest răspuns, și nici unul nu s-au aflat carele să nu voiască a trăi cu bucate albe [...] într-aceaia, după moartea vlădicului Athanasie, călugării din Blajiu, nefiind cine să-i silească la post cu legumi și cu ulei, au început deosebi a mânca bucate albe, lapte, oao și brânză [...] socotiți acum mutarea lumii: cu șapte ani mai înainte am văzut că cei ce n-au vrut a posti toți s-au scos din mânăstire, acum cei ce voesc a posti să lapadă din mânăstire[...]” S. Micu, *Istoria românilor* [...] p. 357.

²⁸ Gh. Cotore, *Despre articulusurile ceale de price*. Sâmbăta Mare – 1746. Ed. Laura Stanciu, Alba Iulia 2000, p. 79-82.

„[...] c'est-à-dire quatre jeûnes par an, les mercredis et les vendredis, excepté les jours de gras, le jour de l'Ascension et celui de la *Décapitation de Saint Jean* et ceux précédant le *Baptême de Jésus Christ*, jeûner lors de la célébration des jours de fête conformément aux *Recueils de légendes sur la vie des Saints Pères* de notre Église orientale ordonnés selon les préceptes chrétiens, fêter et sanctifier les messes ecclésiastiques et l'Eucharistie d'après les préceptes des mêmes Saints Pères... Mais à une certaine époque on avait disposé, sous peine d'anathème, de jeûner tous les mercredis et les vendredis de l'an, et nous voyons maintenant comment la Sainte Église Mère pour des raisons pieuses a permis quelques fois par an à ses fils de faire gras et de manger de la viande même dans la semaine blanche que nous nommons celle du fromage, l'on nous a permis de manger du fromage et des oeufs²⁹”.

Mais dans le monastère de Blaj, du point de vue pas du tout négligeable de l'alimentation, l'activité journalière dans les périodes d'abstinence se déroulait ainsi:

„Et parce que c'était lundi, l'on nous a donné des aliments de jeûne avec de l'huile, car à l'époque, les lundis jeûnaient les religieuses du Séminaire. Mardi, le lendemain, nous attendions des aliments blancs, et nous les vîmes offrir ceux du jeûne, avec de l'huile. Ce fut alors que nous nous rendîmes compte qu'ils n'allaient plus nous offrir des aliments blancs. Arriva la période du jeûne de Noël. Le lundi, le mercredi et le vendredi l'on ne nous servait pas le dîner. Nous pensions que c'était seulement pour la période du jeûne, car en ces jours du jeûne de Noël il y avait des alléluias et l'on faisait le chapelet. Noël arriva: même après Noël l'on ne nous servit pas de dîner ces jours-là. Lors des Quadragésimes [...] au déjeuner nous n'avions que des petits pois ou des haricots blancs ou de la lentille bouillie mais sans même d'huile et à l'occasion des fruits, de l'eau comme boisson, comme à d'autres occasions les lundis, les mercredis et les vendredis. Et les samedis et dimanches nous avions des repas préparés à l'huile et un dîner que les autres jours nous n'avions pas. [...]”³⁰”.

²⁹ „[...] adică patru posturi într-un an, miercurile și vinerile, afară de hârți, zioa Înălțării Sfintei cruci și a Tăierii capului a Sfântului Ioann și înaintea Botezului Isus Hristos, a le postii praznicile și sărbătorile după *Sinaxariurile* de la Sfinții Părinți a Besearicii noastre a Răsăritului rânduite creștinește a le prăznuși și a le sfinți slujbele ceale bisericești și Sfintele Taine după alcătuirea și rânduiala acelorăș Sfinți Părinți a le sluji și a le săvârși ...[dar] Într-o vreme era poruncit cum supt anathema să se postească toate miercurile și vinerile peste an, iar acum vedem cum că Sfânta Maică Biserică pentru cuvioase pricini au dat voie fiilor săi de câteva ori pe an a avea hârți și a mânca carne și în săptămâna albă, care o chemăm a brânzii, ne-au dat voie a mânca brânză și oao.” *Floarea adevărului pentru pacea și dragostea de obște. Păstoricească poslanie sau Dogmatica învățătură a Besearicii răsăritului*. Ed. M. D. Hotea, C. Barta. Cluj Napoca, Editura Argonaut 2004, p. 114; *Dogmatica învățătură*, 1760, p. 203-204.

³⁰ „Și fiindcă era luni, ne-au dat bucate de post cu ulei, că atunci luna postea săminaristele. A doao zi, marți, așteptam noi să ne dea bucate albe, și vedem că ne dau iar de post cu ulei. Atunci am cunoscut că nu ne vor da mai mult bucate albe. Au venit postul Crăciunului. Atunci luna, mercuria și vinerea nu ne da de cină. Socoteam noi că aceasta numai pe post va fi, fiindcă într-aceaste zile în postul Crăciunului iaste aliluia și se fac metanii. Vine Crăciunul: nici după Crăciun nu ne dau într-aceste zile cină. Vin Păreasimile

Grigorie Maior, Silvestru Caliani, Gherontie Cotore, „ces trois jeunes hommes sont les premiers entrés au monastère de Blaj à avoir pris, au début, des repas avec de la viande [...]”³¹. Même si cela nous semble paradoxal, l'époque et l'espace analysés ont enregistré des oppositions pas du tout singulières et parfois unanimement acceptées par rapport au régime alimentaire monacal imposé:

„Tant que Gherontie et Silvestru seront au monastère, l'ordre et la discipline ne pourront pas être gardés, c'est-à-dire le jeûne avec des légumes et de l'huile seulement, ce qui représentait presque toute la discipline monacale d'Athanasie [...] et], cependant Gherontie Cotore [...] ne voulait pas que le jeûne de l'évêque Athanasie comprenne seulement des légumes et de l'huile”³².

Au-delà des témoignages consignés à l'époque par Samuil Micu, impressionnants et marqués par la subjectivité du participant, nous pouvons voir ce que signifiait cette période d'abstinence par rapport à la tradition et aux règlements de l'Église. Dans la vision du „dissident” Gherontie Cotore, qui a milité pour le raccourcissement du Grand Jeûne de 7 semaines à 40 jours, l'abstinence avait comme valeur identitaire:

„Que le jeûne signifie manger une fois par jour à satiété. Cependant les Latins jeûnent la veille des apôtres et quelques jours avant les fêtes de notre Rédempteur et de la Vierge. Sans cela, hors les quarante jours du grand jeûne et les trois jours de jeûne qui tombent dans le grand jeûne, ils jeûnent pendant l'année douze jours. [...] nos religieux et les évêques ne mangeraient pas de viande. [...] quelques-uns des Grecs et de nos Roumains auraient pris l'habitude de manger du poisson le jour du jeûne, manger deux fois par jours de la bouillie, d'autres ne mangeraient qu'une fois par jour de la bouillie sans poisson, rien que des légumes, beaucoup ne voudraient même pas manger de légumes et préféreraient passer leur journée avec du pain et de l'eau, d'autres ne voudraient pas manger du tout avant le troisième jour [...]”³³.

[...] la prânz nu aveam altă fără numai mazăre, au fasole, sau linte feartă, dar cu nici un ulei u direasă, și doară poame, beutura era numai apă, ca și de altă dată luna, mercuria și vinerea. Iar sâmbăta și duminica aveam bucate cu ulei u gătite și cină, carea în celelalte zile nu o aveam [...]” S. Micu, *Istoria românilor*, p. 337.

³¹ „Acești trei sunt carii întâiu au intrat în mănăstirea Blajului, a cărora la început mâncarea le era de bucate de carne [...]” *Ibidem*, p. 331.

³² „Iar până când Gherontie și Silvestru va fi în mănăstire, rânduiala și disțiplina călugărească nu să poate ținea, adică postul numai cu legumă și cu ulei u, carea lui Athanasie era mai toată disțiplina călugărească [...]iar] Gherontie Cotore [...] nu voia să cuprinză postul vlădicului Athanasie, numai cu legumi și cu ulei”acești trei sunt carii întâiu au intrat în mănăstirea Blajului, a cărora la început mâncarea le era de bucate de carne [...]” *Ibidem*, p. 347, 351.

³³ „Că postul se zice a fi mâncarea odată pe zi la saț. Însă latinii postesc în ajunul apostolilor și în oarecâteva zile înaintea sărbătorilor Mântuitorului nostru și a Maicii Preacurate, fără de aceasta afară din cele patruzeci de zile a postului mare și cele trei zile de post ce cad în postul mare postesc peste an în doăsprăzece zile [...] monahii noștri și episcopii n-ar mânca carne [...] unii dintre greci și rumânii noștri s-ar fi obicinuit în ziua de post a mânca pești, a mânca de doă ori în zi și fiertura, alții numai odată în zi ar mânca fiertură fără de

Avec ces tensions causées par les perspectives différentes sur l'abstinence alimentaire – partie de la pratique de la vie religieuse la plus visible après la prière – on peut dire que le jeûne religieux s'avère une ressource dissociatrice pratiquée de manière efficace au milieu du XVIII^e siècle. C'est le moment où l'Église roumaine qui cherchait encore son identité à tous les niveaux est soumise à une analyse sévère, à des accusations et à des introspections. L'impasse identitaire, toujours gênante semble-t-il pour les Roumains, mettait en évidence le fait que „[...] l'ascète serbe [Visarion Serai] ne mangeait que des légumes de jeûne [...]”³⁴, et que pendant son incarcération à Sibiu sa seule „nourriture” fut le café³⁵. Parmi les accusations formulées par les moines Visarion Sarai et Șofronie à l'adresse des prêtres uniates était le fait que ces derniers ne respectaient pas la tradition de l'Église ancestrale c'est-à-dire la „loi des ancêtres”³⁶, principe tant soutenu et invoqué depuis les actes de l'union³⁷: „[...] que ceux-ci ne respectent pas les jeûnes et corrompent avec du beurre les pains bénits et l'eucharistie [...], que les uniates mettent des oeufs et du beurre dans les pains bénits, et d'autres choses qui n'ont pas lieu d'être et ne le seront pas [...]”³⁸. Dans la même ligne incriminatoire s'inscrivent les accusations d'un manuscrit non-uniate de 1746, qui affirme: „[...] et quand vous serez vraiment unis avec les occidentaux, vous ne devrez pas observer les 4 jeûnes de l'an, ni le jeûne des mercredis et des vendredis, mais jeûner les samedis comme les Juifs, tout comme eux [...]”³⁹.

2. Entre Occident et Orient: la volonté non-soumise du laïcat

À Blaj comme au niveau de toute la province, les rythmes de vie étaient réglés par le calendrier, une combinaison entre les périodes de jeûne et de fêtes. La norme ecclésiastique imposait de s'abstenir de la viande de 140 à 160 jours par an⁴⁰. Si au début du XVII^e siècle, dans le milieu orthodoxe, il y avait 73 fêtes (auxquelles s'ajoutaient les 52 dimanches), vers sa fin et le début du XVIII^e, sous l'emprise du pouvoir politique qui soumettait ses sujets, l'Église en réduisit le nombre à 45 (ce qui signifie une diminution de 38,35% du nombre des fêtes). Ultérieurement, en 1753, par un nouveau décret, le nombre des fêtes fut réduit encore de 15 jours, ce qui les ramenait à seulement 30 jours par an. La réduction des fêtes n'a pas eu, cependant un effet ou une application immédiate, l'ancienne formule étant gardée pour plus de 50

pește, numai legume gătindu-și, mulți încă nici legume ar vrea ca să mănânce ci numai în pâine și apă ar petrece ziua de post, alții încă niciodată n-ar vrea ca să mănânce până la a treia zi [...]” Gh. Cotore, *Despre articulusurile ceale de price* [...], p. 79-82.

³⁴ S. Micu, *Istoria românilor* [...], p. 304.

³⁵ P. Maior, *Istoria Bisericii românilor* [...], 120.

³⁶ E. Chr. Suttner, „*Legea stramoșească*” [...], p. 138-154.

³⁷ S. Dragomir, *România din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei* [...], p. 7-10.

³⁸ S. Micu, *Istoria românilor* [...], 339.

³⁹ C. Ghișa, *op.cit.*, p. 256-257.

⁴⁰ S. Nicoară, *op.cit.*, p. 122.

ans⁴¹. Or, pendant les fêtes, même dans la période du jeûne, on autorisait la consommation du poisson et du vin.

Le contexte naturel, économique et culturel contribuait à l'élargissement des limites – imposées de fait par l'abstinence – étant donné les désastres et calamités naturelles successives enregistrés dans cette période⁴². Il faut mentionner le fait que lors des épidémies et des famines, les autorités ecclésiastiques revenaient sur les interdictions visant le jeûne⁴³. Les Églises chrétiennes, orthodoxe et catholique, ne sont pas restées insensibles aux moments de crise provoqués par les causes naturelles et sociales, mais ont persévéré dans le maintien et la pratique de la modération pendant les jours de jeûne, considérés comme un geste de piété qui qualifiait la vie chrétienne commune des gens, des communautés.

En dehors des règles monacales, du rigorisme et de l'enkystement que suppose le choix d'une telle existence, la vie au quotidien des paroissiens roumains de Blaj et

⁴¹ I. Lupaș, *Istoria bisericească a românilor*, Sibiu 1918, p. 119; A. Răduțiu, Timp de lucru și zile de sărbătoare în Transilvania (sec. XVII-XVIII), in *Civilizație medievală și modernă românească*, Cluj Napoca, Editura Dacia 1985, p. 215-233.

⁴² R. Tempea, *Istoria Sfintei Biserici a Șcheilor Brașovului*. Ed. O. Șchiau și L. Bot, București, Editura pentru Literatură 1969, p. 95: „Et avec le grand jeûne la famine commença à se renforcer et même après Pâques, car le seau de froment coûtait huit florins, le maïs de même, et le tourteau d'huile dix sous; et lors du grand jeûne les chrétiens mangeaient du sang de boeuf avec du son, et du gésier; et les gens étaient devenus noirs comme l'arsin et ils miaulaient comme les chats. “(“Și prin postul cel mare începu și foamea să întări și pe după Paști, că era găleata de grâu florini opt, mălaiu tot așa, turta de ulei bani zece; și în postul cel mare mînca creștinii sînge de vită cu tărîțe și mînca rînsă; și atît să făcuse oamenii negri ca tăciunii și mieuna ca pisicii.”); T. Nicoară, *Sentimentul de insecuritate în societatea românească la începuturile timpurilor moderne (1600-1830)*, Cluj Napoca, Accent&PUC 2002, p. 54-73: p. 54-61: En 1726, en Transylvanie, la sécheresse prolongée et la chaleur excessive compromettent les récoltes provoquant pénuries et famine, surtout au nord-ouest, à Sălaj et Partium. Les années suivantes, 1727-1729, la sécheresse continue de provoquer de graves problèmes alimentaires. Dans la campagne de Banat, les pénuries sont si importantes que, pour éviter le déplacement de la population, les autorités se voient obligées de faire venir des aliments et des fourrages de l'extérieur de la province. L'été 1732, la grêle produit des dégâts dans les districts de Bistrița et Sibiu, et les pluies abondantes ont compromis les récoltes de maïs. Les alternances rapides de température, la sécheresse et la grêle ont détruit les cultures du printemps dans le sud-est de la Transylvanie. Les années 1738-1740 sont caractérisées par des pluies abondantes et des inondations suivies d'un très dur hiver, puis en 1741-1742 une sécheresse dévastatrice affecte les récoltes et entraîne la famine. Les produits alimentaires deviennent excessivement chers à cause de maigres récoltes dans les années 1740-1741-1742, „dans la région de Mures et dans toute la Transylvanie il y a grande famine, les aliments sont très chers”. En 1746, 1748-1749, 1798-1799-1800 la présence des sauterelles a provoqué des dégâts considérables à Hunedoara, Alba, Sebeș. „[...] în scaunul Mureșului și în tot Ardealul este o foamete mare, bucatele fiind foarte scumpe.”

⁴³ Une note sur un *Triod* de Râmnic, de 1782, témoignait de la libération du jeûne, sans crainte, jusqu'à la fin de l'épidémie qui sévissait le pays, voir Simona Nicoară, *op. cit.*, p. 126-127.

du reste de la province, leur régime alimentaire ou la manière dont on en rendit compte durant la période d'abstinence ont retenu l'attention des voyageurs étrangers traversant la Transylvanie au XVIII^e siècle. Les voyageurs de confession catholique (missionnaires et pratiquants) et protestante considéraient le jeûne comme une hypocrisie (on affirmait que les moines mangent de la viande „en cachette”). Bartolomeo Frontali, en 1764, offrait quelques détails sur les aliments qui n'étaient pas interdits pendant le jeûne (poisson, laitues, huile, oignons, beaucoup de légumes):

„non seulement les clercs, mais aussi les laïques à deux occasions (de jeûne), à savoir le jeûne de la Pâque et les quinze jours précédant la fête de la *Dormition de la Vierge*, ne mangent pas même de poisson, hormis à la Pentecôte et lors de l'Annonciation; ils mangent des oeufs de poisson, du calmar, des crustacés, et toutes les entrailles des poissons lors du jeûne de la Saint Pierre et [...], au jeûne de Noël, il mangent du poisson; et avant ces jeûnes, ils ont quelques semaines où les laïques mangent tous les jours de la viande avant et après les jeûnes, cela s'appelle jour gras [...]⁴⁴”.

À la place du pain – relate Adam Chenot – on sert la farine de millet mêlée d'eau et cuite sous la cendre; elle est parfois remplacée par la polenta qu'on prépare en écrasant lentement la farine de maïs dans de l'eau salée en ébullition et en mélangeant avec une baguette jusqu'à ce que la pâte devienne suffisamment dure. Cette polenta est ensuite mélangée avec du fromage. Rarement on leur sert de la viande, très souvent du lait, du sucre et du colostrum. Habituellement, ils mangent du chou saumuré, des lentilles, des petits pois, de l'ail, de l'oignon, de la betterave et de l'huile de lin, notamment les jours de jeûne ou de veille [...]. Leur boisson la plus habituelle est l'eau [...], ils ne sont pas contre le vin et les spiritueux, mais la pauvreté fait qu'ils en boivent rarement et bien peu⁴⁵”.

⁴⁴ „[...] nu numai clericii, ci și mirenii în două (posturi), adică în postul Paștelui și cincisprezece zile înainte de sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului, nu mănâncă nici măcar pește, în afară de Rusalii și de sărbătoarea Bunei Vestiri; ei mănâncă icre, caracatițe, melci, raci și toate măruntaiele peștilor, în postul Sf. Petru, [...] și în postul Crăciunului mănâncă pește; și înaintea acestor posturi, au câteva săptămâni în care mirenii mănâncă în toate zilele carne înainte și după posturi, se numește harț [...]” M. Grancea, *Călători străini prin Principatele dunărene, Transilvania și Banat (1683-1789). Identitate și alteritate*, Sibiu, Editura Universității Lucian Blaga, 2002, p. 229-237.

⁴⁵ „Drept pâine – relate Adam Chenot – se servește făina de mei amestecată cu apă și prăjită în spuză; pe aceasta o înlocuiesc uneori cu mămăliga pe care o pregătesc terciuind încet făina de porumb în apă sărată clocotind și mestecând-o cu un bețișor până ajunge potrivit de tare. Această mămăligă o mestecă apoi cu brânză. Rareori au la masă carne, foarte adesea lapte, zăr și coraslă. Obişnuiesc mai ales varză murată, linte, fasole, mazăre, usturoi, ceapă, sfeclă și ulci de in, mai cu seamă în zilele de post ori de ajun [...]. Băutura lor cea mai obișnuită este apa [...] nu sunt împotriva vinului și a spiritului, însă sărăcia îi face să bea rar și mai puțin.” *Ibidem*, p. 231-232.

V. Conclusion

Le Concile de Florence a proclamé l'union dans la croyance et non pas en rite. Ce principe a été présent dans les textes et les déclarations d'union entre 1697 et 1700, qui ont demandé le maintien du rite, de la tradition, du calendrier et de la Règle. Le jeûne, le calendrier et le rite ont été les éléments indissociables de l'ensemble de la tradition orientale que les uniates se sont proposés de défendre avec leur entrée dans l'Église catholique. C'étaient les éléments qui particularisaient les Roumains transylvains et auxquels les gens se sont avérés très attachés. Comme on a bien pu le voir, parmi les accusations d'irrespect de la *loi* adressées aux uniates par des non-uniates, on retrouve celles qui font référence à la „rupture du jeûne”. Cette situation implique une condamnation beaucoup plus sérieuse qu'elle ne semblait à première vue. C'était un problème qui concernait le rite, la tradition, le domaine de la vie spirituelle, le plus apprécié par les croyants⁴⁶.

Convulsif et aporétique, le XVIII^e siècle apportait aux Roumains – au niveau du jeûne, de la manière et de la rigueur, auxquelles on était tenu jusqu'à la moitié de ce siècle (surtout pendant l'épiscopat de Petru Pavel Aron et Atanasie Rednic) – le désir évident de rester liés à leur Église (roumaine) traditionnelle, de loi ancestrale. Au milieu du siècle surtout, entre l'action de Visarion et celle de Sofronie, les Blajois ont évité de modifier quelque chose, peu importe quoi, pour ne pas être accusés d'apporter des renouvellements qui corrompent la loi. On a affaire à un blocage de type oriental. C'était une solution visant à démontrer que les uniates ne changent pas la *loi*, surtout à un moment aussi délicat et confus. La situation change avec l'épiscopat de Grigorie Maior. Il s'agit plutôt d'attitudes que de réalités et de faits. Se distinguait alors une nette différence dûe, à notre avis: d'une part à l'échec enregistré par l'Église uniате suite aux mouvements dirigés par les moines Visarion Sarai et Șofronie, et surtout au fait d'assumer la responsabilité de cet échec; d'autre part, à la nouvelle situation confessionnelle des Roumains transylvains au temps de Marie-Thérèse, qui refonde l'Église orthodoxe (1761). Évidemment, nous ne pouvons pas omettre les effets de la politique joséphine, avec les importantes mutations qu'elle entraîne au niveau confessionnel. La diachronie des changements enregistrés à l'époque conduit à l'éclatement du monopole (de l'Église unique pour les Roumains transylvains) et la rupture, au niveau de la forme extérieure, comme celle du jeûne, de la rigueur exclusiviste orientale. Ainsi, Grigore Maior, en pleine époque joséphine, imposait un relâchement du régime de jeûne et l'acceptation des „aliments blancs” même dans la période d'abstinence.

Les pratiques et les constats de la médecine moderne ont mis en évidence la nécessité de choisir le changement de régime alimentaire pour aboutir à une diète individualisée, saine, en sorte que l'appétit soit mieux contrôlé et la nourriture occasionnellement restrictionnée de manière volontaire.

Pour faire le bilan, au-delà de l'approche triomphaliste faite à l'élite, à ceux qui ont laissé des oeuvres à la cultures roumaine moderne et à la spiritualité uniате, il

⁴⁶ C. Ghișa, *op.cit.*, p. 257.

faudrait se reporter à notre élite cléricale dans la perspective de la vie quotidienne, de la manière dont ils se sont adaptés à la vie monastique. Dans le milieu blajois, comme il ressort des sources dont nous avons disposé, on n'a généralement pas tenu compte du lien entre les phases de réalimentation après les périodes de jeûne ou de restriction alimentaire, pas plus que de l'âge des personnes engagées dans l'abstinence.

Les clercs de Blaj, qui ont eu la chance d'avoir l'instruction européenne, ont bénéficié d'un régime alimentaire équilibré en hydrocarbonates et protéines (viande, lait, oeufs, etc.) pendant leurs études dans les séminaires et les écoles catholiques; ils ont pris l'habitude de l'abstinence volontaire à l'âge où l'organisme, entre 20 et 35 ans (il y en eut d'autres plus jeunes, tel Petru Maior arrivé à Rome à 14 ans) est le plus fort. De retour à Blaj, dans le monastère où l'abstinence fut imposée jusqu'à l'époque de Grigorie Maior, ils connurent un régime alimentaire beaucoup plus strict, plus riche en hydrocarbonates (pommes de terre, pâtes, riz, polenta et pain). Dans leur vie pratique, c'était le moment où la plupart d'entre eux se dirigeaient vers la quarantaine, quand l'organisme commençait à s'affaiblir (entre 40 et 60 ans). On ne doit pas éluder la réalité physiologique de la nature humaine, les implications sociales des vitamines et leur rôle dans l'accroissement de l'obésité et du diabète avec leurs répercussions au niveau des manifestations physiques et mentales. Alors qu'on cherche à comprendre les réalités spirituelles du XVIII^e siècle, je ne crois pas qu'on puisse se permettre, en tant qu'historiens, d'omettre la vie au quotidien de nos principaux émetteurs culturels, celle-ci pouvant être influencée par le rapport *nutrition / malnutrition*.

Ainsi peut-être comprendrons-nous mieux le désir de quelques-uns – célèbres sont les cas de Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior⁴⁷, Gherman Peterlachi, Spiridon Fogarași – de quitter l'ordre monacal, tendance encouragée d'ailleurs par la politique josphine, afin d'embrasser des carrières laïques ou civiles⁴⁸. Cette perspective peut aussi nous aider à nuancer la relation entre l'École transylvaine et l'évêque Ioan Bob⁴⁹.

⁴⁷ Ce dernier motivait sa demande de sortir de la vie monacale par la situation générale d'„*angustia, negotia et curae*” qui l'accablaient, de „[...] *nunc apud nos atrocissimis fluctibus agitatorum animis [...]*” et de “[...] *periculoso hoc tentationis tempore [...]*”.

⁴⁸ L. Stanciu, *Biografia unei atitudini: Petru Maior (1760-1821)*, Cluj Napoca, Risoprint 2003, p. 77-78.

⁴⁹ D. Dumitran, Din falsele premise ale unui discurs istoriografic. Raporturile episcopului Ioan Bob cu reprezentanții Școlii ardelenne în 1783-1784, in vol. *Reconstituiri istorice. Idei, cuvinte, reprezentări*, ed. L. Stanciu, A. M. Roman-Negoi, T. Roșu, Alba Iulia, Editura Aeternitas 2006, p. 207-213.

ÎNCEPUTURILE UNEI IDENTITĂȚI - „HOSSU DE MILAȘ”

Valer HOSSU

RESUMÉ. *Les commencements d'une identité Hossu de Milaș.* L'évêque Iuliu Hossu est mis en évidence comme une figure légendaire de l'histoire du peuple roumain. Son dévouement à prendre part à l'œuvre menée en vue de réaliser et de renforcer l'état national unitaire, ainsi qu'à défendre l'Eglise uniate face aux adversités des régimes politiques oppresseurs ou bien totalitaires le met en lumière comme une personnalité ecclésiastique d'exception. Il a allié les traits d'un athlète du Christ à ceux d'un combattant national. Son apostolat a été le résultat des accumulations spirituelles et de caractère de la chaîne généalogique appartenant à deux anciennes familles. La première, militaire-nobiliaire, Hossu de Milaș, a agi dans un contexte de civilisations ravagé sans cesse par des guerres. L'autre, nommée Lungu est restée fidèle au sacerdoce s'étant émancipée dans la zone de la Plaine Transylvaine, sous les lumières de Blaj et celles de Rome. La synthèse „dynastique” des deux anciennes tiges – que l'auteur développe dans cette étude – a propulsé au centre de la lutte (du combat) pour le Sion Roumain, qui, pour l'évêque Iuliu Hossu représentait, à la fois, la Nation et l'Eglise, une nouvelle identité: Hossu de Milaș, une dynastie emblématique d'intellectuels roumains.

Pe bărbatul revendicat de „urmași” ca stâlp al familiei Hossu de Milaș (Comitatul Cluj) îl găsim menționat într-un calendar oficial, din 1822, al funcționarilor din Principatul Transilvaniei. Iosif Nyulasi (a se citi Nyuloași) e prezentat profesor la clasa a II-a, „Gramatistă”, a Gimnaziului din Blaj.¹ Cu un an în urmă, la absolvirea Seminarului, trebuie să fi fost hirotonit preot celib și reținut dascăl în școlile Centrului Eparhial, altfel, căsătorit fiind, ar fi plecat, imediat după hirotonire, în parohie, ca să-și vadă de familie. În tradiția Blajului de până la moartea episcopului Bob (1830), toate funcțiile eclesiastice, didactice și funcționărești au fost ocupate de preoți celibi, regula care a continuat-o pe cea a preoților-călugări. Ca profesor, nici Iosif Nyulasi (Nyuloași) n-a putut face excepție.

Clericul și, apoi, preotul Iosif, n-a fost singular nici în ceea ce privește adoptarea numelui. Plecat la studii pe la școlile triviale ungurești, și ulterior, la cele gimnaziale și teologice românești de la Blaj, unde nu erau primiți, după lege, decât fiii nobililor, libertinilor și preoților greco-catolici, aceștia, înnoilați prin Diploma Leopoldină din 16 februarie 1699, studiosul din Milaș și-a confecționat și el un nume oficial. Nyulasi (adică „de Milaș”), era în spiritul articolului VI, din hotărârea Dietei Transilvaniei din 1744, care recunoștea dregătoriile obținute doar indivizilor români identificați cu nașuirea receptă în mijlocul căreia au fost posesionați (înnoilați).

¹ *Calendarium novum...*, Claudiopoli 1822, p. 214; N. Comșa, *Dascălii Blajului*, Blaj 1940, p. 59.

Faptul că la crucea de la căpătâiul mormântului său, din curtea bisericii „Bob”, din Târgu-Mureș, e dăltuită și majuscula H (inițiala numelui Hossu) , e doar o completare târzie a nepotului de frate, Vasilie, fiul său testamentar (legatar). Făcându-și alături mormântul, protopopul Vasilie a vrut, cu tot dinadinsul, să sugereze înrudirea apropiată sau chiar descendența din acest preot „nobil”, numit altfel „Hossu”, prin traducerea în ungurește a numelui „fărănesc”, din Milaș.

Popa Iosif n-a fost căsătorit, nu a avut copii și n-a folosit niciodată – și nici alții cu privire la persoana sa, alt nume decât „*Nyulas?*” (Nyuloași). Iar în protocoalele de stare civilă ale parohiei greco-catolice din Milaș, introduse chiar de către el, în toamna anului 1823, nu e consemnat nici un botezat, părinte de copil, naș de botez, moașă, mire sau mireasă, naș sau martor la cununie, în sfârșit, nici un mort cu numele „Hossu”.² O altă sursă veridică, Arhiva familiei Teleki de Luna, care conservă 5 dosare voluminoase cu acte referitoare la administrarea moșiei Milaș, create între anii 1725-1872, nu are în listele de iobași, jeleri, angajați, slujitori sau alți beneficiari de plăți în bani sau produse, nici un purtător al numelui „Hossu”.³ Un conspect alfabetic, din 1809, al proprietarilor din Comitatul Cluj, nu menționează nici el vreun posesor de „casă” juridică sau tablă de pământ în hotarul Milașului cu numele de „Hossu”.⁴ Care este, atunci, adevărata identitate a preotului Iosif?

Prin venirea în Milaș și prin numele adoptat, cel care se semna în kirilice „Iosiv Niolași” ne sugerează că s-a întors de la Blaj „acasă”. Casa preoțească indicată în protocolul botezaților ca loc de oficiere a sfântului sacrament, începând din luna iulie a anului 1824, a fost una dintre casele parohiale confortabile din Milaș, în care credincioșii și-au găzduit slujitorii bisericii. E izbitor că, în același protocol, la rubrica nașilor, Iuon Lungu și Ilișca (cu variantele Iulișca și Ilca) Borșa, soția acestuia, apar ca niște angajați permanent la oficiul de nași, an de an câștigându-și zeci de fini și finuțe. Preotul, o singură dată a nănașit, la 14 ianuarie 1836. Neavând preoteasă, a făcut-o împreună cu Anica Stoica, în lipsa, din cine știe ce motive, a soțului acesteia, Iosif Borșa, și el, ca și tatăl copilului, Toader Lungu, rudenie apropiată a preotului.⁵

Iuon Lungu a fost fratele popii Iosif. Fiind proaspăt căsătorit (în anul 1822 a avut primul copil – viitorul protopop Ioan Hossu de la Cojocna),⁶ nu posedă încă un așezământ propriu de locuit. Sigur, până la reîntoarcerea în sat a fratelui, Iuon locuise, ca ginere, în casa înghesuită a socrului, nobil de-o sesie din „Hada (clanul) Borșa”.⁷ E explicabil de ce acest preot celib-l-a ajutat pe însurățul, luându-l în gazdă, în încăpătoarea casă parohială. La rândul său, popa avea nevoie de cineva devotat, care

² Dir. jud. Bistrița-Năsăud a arh. naț., Colecția de registre de stare civilă, protocoalele botezaților, cununaților și morților parohiei Milașu-Mare, cota 689.

³ Dir. jud. Cluj a arh. naț., Fond Teleki de Luna.

⁴ *Idem*, Fond nr.3/2 – Prefectura Județului Cluj, registrul nr.V/1 – Betü Rendi Foglalattya Nemes Kolos Vármegeyi Birtokainak 1809.

⁵ Vezi nota 2.

⁶ Mort în 16 august 1897, la 75 de ani, reiese, prin deducție, anul nașterii 1822, cf. *Unirea*, Blaj, an. VII. nr. 36 din 28 aug. 1897, p. 285.

⁷ Vezi nota 4.

ÎNCEPUTURILE UNEI IDENTITĂȚI – „HOSSU DE MILAȘ”

să-i facă menajul și să-l ajute să-și lucreze eclejia, destul de mărișoară pentru un bărbat singur.

De prin 1824, popa Iosif a fost numit „regiuș de Curte” („udvari Regius”), la conacul Teleki, un împuternicit oficial pentru ocrotirea intereselor din Milaș ale orfanilor grofului și de pe moșile din împrejurimi.⁸ Socotitor și economist talentat, popa Iosif a supravegheat toate acțiunile administratorului, a controlat și avizat dările de seamă, jurnalul de venituri și cheltuieli, precum și bilanțul anual. Iuon Lungu era, din 1822, – și așa a dus-o ani mulți, într-o slujbă profitabilă de cârciumar-șef al depozitelor de vinuri și țuică, și, în paralel, „biriș” (arendator) de pământuri. Și ceilalți Lungești erau plasați avantajos. Toader Lungu coordona, ca „haitău”, operațiunile de vânțatoare cu caracter economic. Tânărul Luca Lungu avea îndeletnicirea de grădinar. Între lucrătorii angajați prin convenție, s-au aflat și Ana, Aritom și Pavel Lungu. Unul singur era considerat iobag, bătrânul Petrea Lungu, posibil stâlp al familiei, mort la 22 martie 1835, în vârstă de 80 de ani.⁹ Lungeștii fiind puțini în Milaș, prezența lor în sat probabil să fi început cu acest bătrân, venit cine știe de unde, care a primit cel dintâi porecla „Lungu”, ca urmare a înălțimii și supleții trupului, (trăsătură fizică pe care o va transmite urmașilor până dincolo de generația episcopului Iuliu).

Deși le-a facilitat angajările în slujbe și a stat garant pentru ele, popa Iosif nu și-a iertat rudeniile, atunci când nu și-au achitat dijmele datorate familiei Teleki. Aceasta i-a creat imaginea unui om integru, cinstitor al legilor, care l-au îndreptățit să primească postul de notar al Milașului.¹⁰ Pentru autentificarea actelor create, a utilizat sigilii personale. Unul, imprimat în ceară roșie pe un document din 1828, are gravat în câmpul oval, un magistrat roman.¹¹ Al doilea, aflat pe un act din 1840, este de formă rotundă. La baza câmpului sigilar, stă un porumbel în profil dreapta, delimitat cu un semicerc de fantezii grafice de o coroană așezată în cartierul de sus, coroană din care ies trei frunze late ale unei plante exotice. În stânga și dreapta coroanei, sunt incizate artistic inițialele numelui „Nyulasi Iosif” – „NY” și „I”.¹² E limpede că acest al doilea sigiliu imită exigențele unui herb, și ne semnaleză obsesile nobiliare ale Lungeștilor din Milaș.

Patru din cei 5 copii ai jelerului Iuon Lungu și ai nobilei Ilișca Borșa – Ioan, Iosif, Teofil și Vasile – au dovedit capacități intelectuale deosebite. Unchiul Iosif, preotul din Milaș, dorind să-i facă „domni”, i-a îndrumat pas cu pas, și le-a purtat de grijă în întreaga lor devenire. Primele deslușiri la învățătură trebuie să le fi făcut cu popa Iosif, apoi, cu dascălii din școala care a continuat tradiția celei întemeiate aici de Gheorghe Șincăi, în epoca iosefiniană.¹³ În deceniul al 4-lea al secolului al XIX-lea,

⁸ Fond Teleki de Luna, nr. 247, inventarul Curții din Milaș pe anul 1824.

⁹ *Idem*, dosarele nr. 248, 249

¹⁰ *Ibidem*, dosar nr. 249.

¹¹ *Ibidem*, dosar nr. 249.

¹² *Ibidem*, dosar nr. 250, tabelul cu angajații convenționați pe anul 1840.

¹³ N. Albu, *Istoria învățământului românesc din Transilvania până la 1800*, Blaj 1944, p. 254; Lucia Protopopescu, *Contribuții la istoria învățământului din Transilvania (1774-1805)*, București 1966, Anexe, p. 279.

nepoții popii Iosif apar pe diferite trepte ale Liceului Piaristilor din Cluj, la Gimnaziul și Seminarul Teologic din Blaj, unde sunt înregistrați în matricole cu numele tradus în maghiară – „Hosszu”. Tatăl lor a fost notat în categoria socială de *colonus* (iobag), *libertus* (libertin) și o dată, din complezență, „nobil”.¹⁴

Numai unul dintre frați, Niculaie, al 3-lea născut al soților Iuon Lungu și Ilișca Borșa – a rămas în Milaș și a perpetuat numele românesc al neamului patern.¹⁵ Despre acesta și urmașii săi, profesorul canonic Iosif Hossu, din Blaj, i-a scris, în 1911, „vărului” prin adopțiune, juristul Francisc Hossu Longin, din Deva, membru al conducerii Partidului Național Român, animatorul fabulațiilor identitare nobiliare ale „rudeniilor” din Milaș, următoarele: „Atâta stă, că la noi în sat, conumele cosângenilor, care au rămas săteni, e „Lungu” (...), „a Lungului”. Unii afirmă că Hosszu este numai o traducere simplă (...) Nobilitatea a fost sub proces și nerecunoscută”.¹⁶

Pe frații Ioan (bunicul episcopului Iuliu, ajuns protopop), Iosif, (promovat vicepreședinte al Curții de Conturi a Ungariei), Teofil (numit vicecomite al Comitatului Cluj) și Vasilie (ridicat arhidiacon al Tractului greco-catolic al Mureșului), popa Iosif Nyulasi (Nyuloași) a reușit să-i înnobileze prin învățătură, creând și dând nume pentru eternitate unei mari familii românești – Hossu de Milaș.

Și totuși, prin bunica lor, Adolfina Hossu, episcopul Iuliu și frații săi au primit în vene picături de sânge albastru și în genă amprente nobiliare autentice, transmise din familia voievodală Hossu de Mesteacă (Kis-Nyires) și Răstoci. O scrisoare din 1525, îi menționează pe cei dintâi purtători ai numelui. Voievozii Petre și Toma Hossu din Mesteacă, tată și fiu, au fost însărcinați de către Ioan Dragfi, stăpânul Domeniului Chioar, să întemeieze satul Răstoci (și apoi Bizușa). Traducând în fapt voința soțului, mort în bătălia de la Mohaci (29 august 1526), Catharina Drugeth de Hommona l-a eliberat din iobăgie, în 1530, pe supaviețuitorul Toma Hossu, iar nora ei, Anna Báthory de Șimleu, a confirmat gestul fostei stăpâne în 1548.¹⁷ În mentalitatea locală, libertatea voievodală era echivalentă cu nobilitatea, „stare” recunoscută ca atare de către regina Izabella, în 1556, când i-a numit pe dregătorii români din Chioar „nobilii voievozi”.¹⁸

¹⁴ A. Banciu, Studenți academici din Cluj de acum un veac, în *Anuarul Institutului de Istorie Națională*, Sibiu, IX 1943-1944, p. 483, 490-491; Fond Liceul Romano-Catolic din Cluj, nr. 80, matricolele de la 1840/’41 – 1849/’50, p. 34 v., 44 v., la Dir. jud. Cluj a arh. naț.; Fond Biblioteca Centrală din Blaj, nr. X/147, matricolele pe anii 1832/’33 – 1836/’37 și 1833/’34 – 1845/’46, p. 19 v., 90, 95 v., 101 v., la Dir. jud. Cluj a arh. naț.

¹⁵ Protocolul botezașilor parohiei Milaș, an. 1827, p. 6, la Dir. jud. Bistrița-Năsăud a arh. naț.

¹⁶ Scrisoarea din 23 III 1911 a canonicului Iosif Hossu către Francisc Hossu-Longin, în *Donația Francisc Hossu-Longin*, Mss., sertar 253/3, Epistole de la Vasile Hossu, episcopul, și Iosif Hossu, canonic, relativ la genealogia Hosseștilor, f. 16-18, la Bibl. centr. univ. „Lucian Blaga”, Cluj-Napoca.

¹⁷ V. Hossu, *Răstoci – o istorie într-un sat*, Cluj-Napoca 1996, p. 151-153.

¹⁸ Codex dipl. Károly, II, nr. 174.

ÎNCEPUTURILE UNEI IDENTITĂȚI – „HOSSU DE MILAȘ”

Urmașii voievozilor au beneficiat, în virtutea sarcinilor militare, de statutul de oameni liberi, s-au ținut și au fost considerați „nemeși”. Dar după 1608, când domeniul Chioar a devenit proprietatea principelui Gabriel Báthory, instituția voievoziei a fost abolită, „Dreptul voievodal” al întemeietorilor de sate a fost înlocuit cu „dreptul regesc” de (re)înnobilare prin donație (donatio) sau „donație nouă” (nova donatio) de pământ sau numai prin diplomă cu blazon (armales).¹⁹ Remarcat în războaiele cu Austria și Țara Românească, Luca Hossu, unul dintre urmașii voievodului Toma II Hossu, de la Răstoci, a fost răsplătit, în 1610, cu o diplomă de înnobilare, o donație de moșie în Mesteacă și imunități fiscale. Blazonul său de „nobil cavalerist” cuprindea un scut militar triunghiular, de culoare albastră, în câmpul căruia se afla un ostaș îmbrăcat în tunică roșie, călare pe un cal alb în galop, ostaș care ține ridicată pentru luptă, o sabie curbă.²⁰

Toți bărbații din familia voievodală Hossu au fost obligați, datorită libertăților primite, să presteze servicii militare la Cetatea Chioar sau în slujba principilor și regiilor, acolo unde era nevoie de ei. Dintre aceștia, după 1711, când „insurecția nobiliară” (participarea la mobilizare) a fost abolită, unii au plecat și s-au depărtat de baștină, în căutarea altor posibilități de trai. În anul 1713, se aciuaseră în „pustele” Sânmărtinului (azi, Mărtinești), din comitatul Turzii, „jelerii de-o sesie” Gheorghe și Nicolaie Hossu, iar în Șuțu, un Ioan Hossu, originari, ca și consătenii lor cu numele Timbuș, Frâncu, Chiuăran, Coș etc., din Districtul Chioar. Bărbații aceștia erau dintre ostașii profesioniști care slujiseră în garnizoana Turzii. La lăsarea definitivă de serviciul militar, ei au rămas mai departe pe domeniul fiscal, ca jeleri ai Statului, de pe sesiile căruia își asigurau, încă din timpul slujirii în armată, subzistența.²¹

Pentru acești nobili rătăcitori din Chioar, cele mai multe șanse pentru a-și menține statutul de oameni liberi și viață mai bună le-a oferit Biserica Unită cu Roma, prin programul ei de emancipare națională prin religie și cultură, ca slujitori eclesiastici, funcționari domeniali sau ai împăratului, prin comitate. Dintre urmașii ostașilor din (Pusta-) Sânmărtin și Șuțu, a ajuns în satul Micuș (azi, Micești), stră-străbunicul episcopului Iuliu. Prin anul 1786, i se naștea un fiu, Ștefan. Acesta a reprezentat aspirația cea mai înaltă spre emancipare a familiei Hossu din Micuș. În 1802, la 16 ani, Ștefan Hossu urma semestrul I, din clasa a II-a, „Gramatistă”, a Liceului Romano-Catolic piarist din Cluj, după ce parcurse clasa I la un alt liceu. Era considerat „plebeu valah”, deci tolerat, ca fiu al unui slujitor al bisericii greco-catolice, altul decât preotul.²² Până în 1805, „starea” familiei a fost mai bine clarificată, și Hossești din Micuș au putut să-și probeze nobilitatea din Mesteacă. În acel an, în rubricile matricolei elevului Ștefan Hossu, reînscris, după o intrerupere suspectă, tot în

¹⁹ V. Hossu, *Nobilimea Chioarului*, Baia Mare 2003, p. 70

²⁰ *Ibidem*, p. 73.

²¹ Arh. de Stat Maghiare, Budapesta, Fond Conscriptiilor diverse, Conscriptiia satelor din Comit. Turda, Cercul Inferior, 1713, secvențele Pusta-Sânmărtin și Șuțu.

²² Dir. Cluj a arh. naț., Fond Lic. romano-cat. din Cluj., nr. 12, Matricola anului 1802/1803, p. 63 v.

semestrul I, al clasei I, dar „Umaniste”, „starea” sa a fost acceptată ca ”nobil valah”.²³ Cu siguranță, dorința familiei l-a făcut să urmeze calea preoției. Căsătorit și hirotonit, s-a stabilit în Indol (azi, Deleni). Vrednicia sa a făcut ca episcopul Ioan Bob să-l ridice la treapta de protopop al Arihidiaconatului Poșaga,²⁴ demnitate în care a păstorit până la moarte.

Fiica protopoului Ștefan Hossu, Adolfină, a fost bunica dinspre mamă a episcopului Iuliu, căreia nepotul i-a spus întodeauna cu dezmiardare de copil, „Tâna”.²⁵ Prin „Mama Tâna” – conform dreptului cutumiar al femeilor de pe Domeniul Chioar, recunoscut de către regii vechi și principii, de-a transmite nobilitatea urmașilor²⁶ – episcopul Iuliu era în drept să se revendice, și s-a revendicat cu profundă mândrie și convingere, descendent al nemeșilor români Hossu de Mesteacă (Kis-Nyires).²⁷ Lor le-a moștenit nu numai blazonul, pe care regele Carol V al Ungariei (și împărat al Austriei) i l-a consacrat în stema episcopală de pe diploma de numire ca arhiereu la Gherla,²⁸ ci și disponibilitatea de-a fi mereu în ofensivă de luptă, ca un atlet al lui Cristos și ostaș jurat Bisericii și Neamului său – Sionul îngemănat căruia i-a jertfit viața.²⁹

²³ *Idem*, nr. 14, matricola anului 1804/1805, p. 48

²⁴ *Calendarium novum...*, Claudiopoli 1812, p. 269.

²⁵ *Credința noastră este viața noastră. Memoriile cardinalului dr. Iuliu Hossu*, Cluj-Napoca 2003, p. 62.

²⁶ V. Hossu, *Nobilimea Chioarului*, p. 107.

²⁷ *Credința noastră este viața noastră...*, p. 207; *Curierul creștin*, Cluj, an. XVII, nr. 24, din 15 dec. 1935, p. 195-196.

²⁸ Diploma de numire ca episcop de Gherla de către regele Carol V al Ungariei.

²⁹ *Credința noastră este viața noastră...*, p. 181.

PROBLEMELE MATRIMONIALE ÎN PRACTICA BISERICII GRECO-CATOLICE DIN TRANSILVANIA (1830-1850)

Ciprian GHIȘA

RESUMÉ. Les problèmes matrimoniaux dans la pratique de l'Église gréco catholique de Transylvanie (1830-1850). Les problèmes matrimoniaux constituent un chapitre spécial de la vie spirituelle et institutionnelle d'une Église, vu que le mariage est l'un des sacrements de l'Église. Il implique donc toute une série de précautions, règles, rituels, traditions, mais aussi des problèmes collatéraux, tels les dispenses, des instances juridiques, des taxes, etc., non sans connexions avec les règles civiles.

L'article vise à dépeindre ce système complexe. Il part de la situation du diocèse de Făgăraș durant les décennies précédant la Révolution de 1848, sous l'épiscopat de Ioan Lemeni. La période 1830-1850 est relevante pour la manière dont fonctionnait le système disciplinaire et institutionnel de l'Église unie, au bout d'une évolution de plus d'un siècle. L'article vise à montrer quelles sont les normes selon lesquels étaient jugés les cas matrimoniaux dans l'Évêché gréco catholique de Făgăraș et les structures institutionnelles impliqués. L'article présente aussi les normes formulées par les encycliques émises dans la première moitié du XIX^e concernant ce type de problèmes.

Problemele matrimoniale se constituie într-un capitol aparte al vieții spirituale dar și instituționale a unei Biserici. Pe de o parte, matrimoniul reprezintă unul dintre momentele cele mai importante ale existenței umane, iar din punct de vedere bisericesc, căsătoria este una dintre cele 7 taine. Acest ultim aspect este esențial pentru că este strâns legat de constituirea unui sistem de reglementări necesare aplicării sale în contextul cotidian al vieții credincioșilor. Căsătoria nu se poate săvârși oricum, fără un set complet de precauții, de măsuri prealabile și a unui ritual bine stabilit și întărit prin tradiție. Aceste lucruri implică și o multitudine de probleme colaterale: dispense, foruri de anchetă și judecată, baremuri de taxare, ținere de evidență și un regim de sancționare a abaterilor. În plus, aceste rânduieli bisericești au fost strict legate de o serie întreagă de prevederi oficiale, de stat, care a fost direct interesat în supravegherea matrimoniului, aflat în conexiune cu politica demografică dar și de control asupra individului și familiei.

Ne vom referi în studiu de față tocmai la acest sistem complex, care ilustrează foarte bine și legătura directă dintre cler și credincioși. Vom porni de la situația concretă din dieceza de Făgăraș, în deceniile premergătoare Revoluției de la 1848, în timpul păstoririi lui Ioan Lemeni. Perioada anilor 1830 – 1850 este relevantă pentru modul în care a funcționat sistemul disciplinar și instituțional al Bisericii unite, aflat la capătul unei evoluții de peste un secol. Acesta se stabilizase după transformările și reformele repetate de până atunci. Dorim să arătăm care au fost normele după care s-

au judecat problemele matrimoniale în episcopia greco-catolică de Făgăraș ca și structurile instituționale implicate. Iar ca un element comparativ cu adevărat semnificativ, vom trece mai întâi în revistă reglementările formulate de enciclicile papale emise în prima jumătate a secolului XIX cu privire la problemele matrimoniale. Ele oferă astfel un cadru important de referință pentru modul în care erau tratate aceste chestiuni în Biserica unită din Transilvania.

1. Poziția papalității față de problemele matrimoniale în prima jumătate a secolului XIX

Avem în vedere trei chestiuni principale: căsătoriile mixte, indisolubilitatea matrimonială și celibatul preotesc. În problema căsătoriilor mixte, în Biserica catolică era în vigoare decretul *Tametsi* al Conciliului de la Trento, care spunea că nicio căsătorie nu e validă decât dacă era celebrată de un preot catolic. Ulterior, enciclica *Vix nova a Nobis*, din 27 februarie 1809, dată de papa Pius VII, exprima opoziția tradițională a Bisericii față de mariajele mixte, ea opunându-se căsătoriei catolicilor cu eretici¹. Pius VIII a emis și el două documente în legătură cu acest subiect, pornind de la situația concretă din Germania: mai întâi, bula *Litteris alto*, din 25 martie 1830, respectiv cea din 1 decembrie 1830, adresate arhiepiscopilor și episcopilor germani. A optat pentru o soluție mai puțin conflictuală, tolerând căsătoriile între catolici și protestanți, dar a cerut ca educația copiilor să fie făcută în religia catolică².

Enciclica *Summo iugiter studio*, din 27 mai 1832³, a fost emisă de Grigore XVI pornind de la situația concretă din Bavaria. Scrisoarea apostolică interzicea, în principiu, căsătoriile catolicilor cu ereticii. În unele cazuri, ele erau totuși permise pentru a evita un scandal și mai mare, cu condiția ca partea catolică să își păstreze credința. De asemenea, urmașii trebuiau educați în religia catolică. În caz de căsătorie mixtă, dispensa trebuia cerută de la Sfântul Scaun pentru fiecare caz individual în parte. Amintește credincioșilor de unitatea catolică și de faptul că prin credințele eretice nu se poate ajunge la mântuire. Datoria clerului era să îi prevină pe oameni asupra pericolului la care se expuneau prin căsătoriile mixte, mai ales că intenția spre o astfel de căsătorie este „perversă”. Papa reia apoi discursul despre indisolubilitatea matrimonială. Se referă și la situația în care un catolic se căsătorește cu un eretic divorțat, iar fostul soț trăiește. Astfel de căsătorii sunt ilicite, invalide și adultere. Ele sunt valide doar în cazul în care fosta căsătorie a părții eretice a fost declarată invalidă.

În Germania, situația s-a deteriorat destul de mult. Dreptul prusac afirma că fiii trebuie să fie educați în religia tatălui. În 1837, arhiepiscopul de Köln, Clement August von Droste-Vischerung, a fost închis pentru că s-a împotrivit și a apărât principiul catolic. În 1839, va fi închis și arhiepiscopul de Gnesen-Posen, Martin von Dunin,

¹ A. Fremantle, *The Papal Encyclicals in Their Historical Context*, New York, The New American Library 1956, p. 120.

² *Ibidem*, p. 124-125.

³ Vezi textul în: C. Carlen, *The Papal Encyclicals 1740-1878*, Raleigh, McGrath Publishing Company 1981, p. 229-231.

ceea ce a provocat mari tulburări și un imens scandal. S-a optat, în final, pentru o soluție de compromis⁴.

Problema a fost reluată de papa Grigore XVI prin enciclica *Quas vestro*⁵, din 30 aprilie 1841, adresată clerului din Ungaria. Ea punctează următoarele aspecte privitoare la căsătoriile mixte: necesitatea dispenselor; partea catolică trebuie atenționată de pericolul la care se expune; căsătoria este preferabil să fie celebrată de un preot catolic; dacă slujba este săvârșită de un preot eretic, atunci preotul catolic trebuie doar să asiste fizic, fără a se implica în mod efectiv; copiii urmează să fie educați în religia catolică.

Indisolubilitatea mariajului și celibatul ecleziastic au fost două dintre problemele abordate și de enciclica *Mirari vos*⁶, a papei Grigore XVI, emisă în 15 august 1832, ca un răspuns mai mult sau mai puțin voalat la chestiunile ridicate de Lamennais și ziarul său, *L'Avenir*. Documentul papal le integrează unui discurs care începe prin a arăta că Biserica trece printr-o perioadă în care se confruntă cu cele mai grave dificultăți și atacuri. Vorbește despre răspândirea depravării, despre disprețul față de sacru și ridiculizarea cultului divin. Doctrina sănătoasă este pervertită, iar tot felul de erori se răspândesc cu ușurință. Ascultarea față de episcopi este negată, iar autoritatea Bisericii și a Sfântului Scaun este pusă la îndoială. Mintea tinerilor este coruptă, iar academiile și școlile răsună de „opinii noi și monstruoase”. Se constată, de asemenea, și perversitatea moravurilor. Originile acestora se găsesc în activitatea și ideile societăților eretice și ale sectelor. Împotriva lor trebuie luată atitudine, toți fiind chemați să facă un front comun. Datoria tuturor este să apere religia de „marea conspirație a celor nepioși”.

2. Reglementări oficiale și bisericești

Mai întâi, care erau condițiile pe care trebuiau să le îndeplinească doi tineri pentru a se putea căsători? Protopopul Toma Marcian al districtului Câțcău, decanatul Solnocul Interior, scria în 3 martie 1844, un raport în care se amintea porunca împărătească din 7 aprilie 1813, nr. 843, vestită prin episcopie: „niciun preot sub pierderea preoției să nu îndrăznească a cununa pe cineva mai înainte de a ști rugăciunile, Tainele cu folosul lor, poruncile lui Dumnezeu și a Bisericii și fără țâdula protopopească”. Apoi se are în vedere hotărârea Soborului cel Mare din 1833, care hotăra că în orice caz în care ar fi nevoie de o dispensă, parohul să îl înștiințeze pe protopop⁷. Este vorba așadar de necesitatea unei pregătiri spirituale prealabile, necesară pentru viitoarea viață de familie a tinerilor, care trebuiau să aibă măcar minime cunoștințe religioase. O reglementare a vicarului Silvaniei, Alexandru Șterca-Șuluțiu, specifică și ea faptul că țâdula de căsătorie nu se poate da dacă viitorii miri nu cunosc rugăciunile⁸.

⁴ L. Hertling, *Istoria Bisericii*, Iași, Ed. Ars Longa, 2001, p. 500. Pentru problema căsătoriilor mixte din Germania, vezi și: O. Chadwick, *A History of the Popes. 1830-1914*, Oxford, Clarendon Press 1998, p. 34-42.

⁵ Apud C. Carlen, *op. cit.*, p. 263-265.

⁶ *Ibidem*, p. 235-240.

⁷ Pentru toate acestea, vezi: D.J.A.N. Alba, F.M.R.U. Blaj, Arhiva generală, 2/1844, f. 1-5v.

⁸ D.J.A.N. Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu-Mureș, 111/1835, f. 6.

De asemenea, vârsta minimă de cununie era stabilită la 20 de ani pentru băieți și la 15 ani pentru fete. Circulara episcopală din 6 noiembrie 1843 comunica ordinul gubernial din 21 septembrie 1843, nr. 10063, urmare a decretului de Curte din 8 aprilie 1843, nr. 1204, ce stabilea ca prin dispense să nu se treacă în niciun fel sub vârsta de 14 ani la fete și 18 la băieți. Pentru dispensă, era nevoie de atestat de la doctor pentru băieți și de la moașă pentru fete, care să ateste dezvoltarea fizică a acestora. Acest document trebuia dus la autoritățile laice și abia apoi la cele bisericesti⁹. Astfel de dispense se acordau totuși. În 22 ianuarie 1846, Șuluțiu îi răspunde unui paroh care ceruse o dispensă de la vârsta pentru un tânăr, arătându-i că în acest caz era nevoie de aprobarea prealabilă a forurilor politice, iar în cazul în care acestea erau de acord, vicarul nu are nimic împotriva, mai ales că tânărul părea destul de matur¹⁰. Iar în ianuarie 1843, se cerea de la vicarul Șuluțiu dispense de căsătorie pentru un tânăr de 18 ani și pentru un altul de 17 ani. Vicarul le solicită contractul învoirii și mărturiile jurilor că băieții sunt destul de „coțți” pentru căsătorie¹¹.

O altă serie de prevederi se referă la necesitatea celor 3 vestiri de dinainte de cununie. Circulara episcopului Lemeni din 12/24 mai 1835 arată că dispensa de la cele trei vestiri se dă numai „pentru mare și cuvioasă pricină”¹². Astfel de dispense se obțineau de la episcopie¹³. A cununa fără a face vestirile în condițiile în care nu se obținuse și o dispensă în acest sens era considerată o abatere importantă. În 26 mai/7 iunie 1834, Consistoriul a analizat cazul preotului Vasile Sicoe din Szokodol (Sohodol), acuzat că a „săvârșit fără de lege cununii”. A făcut trei căsătorii fără vestiri prelabile și fără țadulă protopopească. Se spune că astfel nu s-au respectat legile și că fără aceste precauții se favorizează traiul imoral, ceea ce este de neconceput pentru un cleric. Deliberatul prevedea scoaterea din preoție a respectivului preot vinovat de călcarea legii bisericesti și politice în mod repetat¹⁴. Iar în 17 iunie 1838, Consistoriul scria protopopului Mureșului să se îngrijească ca parohul unit din Hartzo (Hărțau) să fie trimis în data de 10/22 august în fața Consistoriului pentru că „a îndrăznit a cununa pe Cosma Ioan, neunit, cu Alistar Maria fără vestiri, fără țadula protopopească, dându-le adevărînță sub numele altui preot”¹⁵.

Când se puteau săvârși căsătorii? Circulara vicarului Nășăudului, Ioan Nemeș, din 21 ianuarie 1834, spunea preoților să nu îndrăznească a cununa în zi de duminică. Se poate cununa în orice altă zi, cu excepția miercurilor și vinerilor, atunci când nu

⁹ D.J.A.N. Sălaj, Colecția Ioan Ardeleanu Sen., Protocol al parohiei Sărăuad, 184/1834-1852, f. 14r.

¹⁰ D.J.A.N. Sălaj, Colecția Ioan Ardeleanu Sen., Vicariatul Silvaniei, 167/1846, f. 10r.

¹¹ D.J.A.N. Sălaj, Colecția Ioan Ardeleanu Sen., Vicariatul Silvaniei, 161/1843, f. 13v, 14r, 20v.

¹² D.J.A.N. Sălaj, Colecția Ioan Ardeleanu Sen., Protocol al parohiei Sărăuad, 184/1834-1852, f. 3v.

¹³ Spre exemplu, în data de 26 ianuarie 1847, episcopul acorda o dispensă de la a treia vestire „pentru scurtarea timpului”, iar în alt caz dispensa de la a doua și a treia vestire. D.J.A.N. Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu-Mureș, 177/1847, f. 6, 13, 14, 20.

¹⁴ D.J.A.N. Alba, F.M.R.U. Blaj, Consistoriul, 12/1834, f. 1.

¹⁵ D.J.A.N. Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu-Mureș, 136/1838, f. 8.

PROBLEMELE MATRIMONIALE ÎN PRACTICA BISERICII GRECO-CATOLICE DIN
TRANSILVANIA (1830-1850)

este hârț. Dacă este „hârț”, se poate cununa și miercurile și vinerile, deoarece atunci este permis a se mânca și carne¹⁶.

Se poate observa din toate aceste documente că pentru o căsătorie era nevoie și de „țâdula” de cununie, iar cununarea fără acest document atrăgea după sine dojană și sancțiune. Circulara vicarului Nemeș amintită mai sus arăta parohilor că în țâdulele de cununie trebuie să se scrie: numele, porecla, vârsta, în ce zile s-au făcut vestirile, în ce zi s-au spovedit și cuminecat și în ce zi au fost întrebați viitorii miri „despre voință”¹⁷. Protopopul Câțcăului, Toma Marcian, scria în 3 martie 1844, un raport către episcopie în cazul preotului Ioan Silași, care cununase pe doi tineri fără țâdula protopopească. A fost judecat pentru aceasta în soborul protopopesc din data de 2 martie 1844, considerându-se că prin astfel de gesturi se încalcă drepturile scaunului protopopesc ce spune că fiecare cauză trebuie să înceapă în acest for și apoi să fie trimise spre revizie la Consistoriu. Pentru această abatere, parohul trebuie să plătească o amendă de 5 fl. valută „în seama bisericii locului”¹⁸.

Mai multe circulare bisericești comunică și indicațiile oficiale privitoare la regimul de căsătorie al cătanelor: circulara Consistoriului episcopal din 17 octombrie 1834 transmitea ordinul gubernial din 7 august 1834, nr. 8095, care stabilea că săvârșirea „căsătoriilor cătanelor invalide” să nu se facă fără permisiunea specială de la „dregătoria cătânească”¹⁹; ordinul vicarial al vicarului Năsăudului din 9 august 1835 specifică faptul că militarii trebuie să plătească „protopopului sau vicareșului” 12 cr.m.c. pentru țâdula de cununie²⁰; circulara episcopală din 17 august 1838, nr. 721, anunța ordinul Guberniului care spunea că parohii nu au voie să cunune soldații veniți în permisie fără aprobarea Regimentului²¹; iar circulara lui Ioan Lemeni din 17 martie 1847 prin care comunica decretul imperial din 12 decembrie 1846 și pe cel gubernial din 21 decembrie 1846, nr. 6669, stipula că în cazul unei femei căsătorite cu o cătană, dacă s-ar fi deschis un „proces de despărțenie”, litigiul urma să se judece de forul bisericesc, dar hotărârea trebuia „statornicită” de forul militar²².

Una dintre problemele fundamentale legate de sistemul matrimonial al Bisericii este cea a dispenselor. Acestea stabilesc o derogare de la norma obișnuită, care trebuie acordată însă numai cu acceptul forurilor bisericești și doar în urma unei anchete și analize prealabile făcută în soborul protopopial, al cărui deliberat este revizuit de Consistoriu, într-un sistem care este similar cu cel al judecării abaterilor disciplinare ale clerului. De aceea, în primul rând, era nevoie de ținerea unor evidențe clare a cazurilor în care fusese nevoie de dispense. Se solicita astfel parohilor ca pentru dispense să se

¹⁶ Șt. Buzilă, Documente bisericești, în *Arhiva someșană*, 1931-1935, tom 4, nr. 15, p. 46.

¹⁷ *Ibidem*, p. 46.

¹⁸ Pentru toate acestea, vezi: D.J.A.N. Alba, F.M.R.U. Blaj, Arhiva generală, 2/1844, f. 1-5v.

¹⁹ D.J.A.N. Sălaj, Colecția Ioan Ardeleanu Sen., Protocol al parohiei Sărăuad, 184/1834-1852, f. 1v.

²⁰ Șt. Buzilă, Documente bisericești, în *Arhiva someșană*, 1931-1935, tom 4, nr. 17, p. 237.

²¹ D.J.A.N. Alba, Fond Parohia greco-catolică Bistra, 1/1836-1851, f. 7v-8r.

²² D.J.A.N. Sălaj, Colecția Ioan Ardeleanu Sen., Protocol al parohiei Sărăuad, 184/1834-1852, f. 28r.

țină protocoale speciale, care vor fi trimise la finalul anului în copie la episcopie de către vicari sau protopopi (circulara episcopului Lemeni din 12/24 mai 1835)²³.

Însă, de la bun început, episcopia a încercat prin demersuri repetate să restrângă aceste practici, tocmai pentru că ele încurajau excepțiile de la regulă. Spre exemplu, circulara episcopală din 17 martie 1845, nr. 269, cerea preoților să se silească să îi dezvețe pe oameni de la căsătoriile „în spiță” sau „de sânge” sau de cuscriile oprite²⁴. Motivul a fost explicat ulterior de Șuluțiu: în 13 octombrie 1849, acesta scria tuturor protopopilor din Silvania arătându-le că a observat că a crescut numărul cererilor de dispense pentru căsătorii între persoane înrudite, ceea ce reprezintă un semn al decăderii morale; le solicită să „pună stavile” acestui fenomen²⁵.

Dispensa nu se putea cere oricum, fiind necesară alcătuirea unui dosar, ca și respectarea unei scări ierarhice foarte clare. Nu întotdeauna aceste cerințe au fost respectate și, de aceea, preoții și-au atras reproșuri din partea conducerii Bisericii, care a revenit mereu cu indicații referitoare la această chestiune. În 21 ianuarie 1846, episcopul Lemeni îi scria lui Constantin Alpini, protopopul Mediașului, în legătură cu un preot care ceruse direct la arhiereu o dispensă pentru o căsătorie în spița a treia de rândul II, ceea ce era imposibil. Lemeni arată că nu fără pricină s-a rânduit ca „dispensațiile prin protopop să se ceară”. Acesta cercetează cazul, încearcă mai întâi să îi facă pe tinerii respectivi să renunțe la căsătorie tocmai pentru că sunt rude și abia apoi, „când vede pricini temeinice, face arătare către scaunul arhieresc”²⁶. În iulie 1842, protopopul Bistrei, Grigore Mihali, dă o rânduială cu indicații despre modul în care se putea obține o dispensă: preotul să scrie motivele pentru care se cere dispensă; să se realizeze contractul de învoire a celor doi logodnici în fața a doi martori, care trebuie prezentat apoi parohului; dispensa se va cere de la episcop sau vicarul general prin intermediul protopopului²⁷. Șuluțiu arată și el într-o scrisoare din 15 ianuarie 1843 că destul de mulți preoți nu știau cum să ceară dispense pentru căsătorii. Le arată că „parohii numai prin protopopi să ceară dispensație”. La cerere ei trebuie să adauge contractul înviorii, iar ulterior menționează că pentru dispense e nevoie și de genealogie și de achitarea taxei dispensei și a taxei poștale²⁸.

Ce dispense se acordau în cazurile de înrudire? Să specificăm și faptul că se foloseau trei sisteme de calculare a gradelor de rudenie, ceea ce complica puțin lucrurile și crea uneori confuzie în rândul parohilor. Iată câteva reguli:

- pentru o încuscrire de gradul 6, rândul I, numai episcopul poate da dispensă²⁹;

²³ D.J.A.N. Sălaj, Colecția Ioan Ardeleanu Sen., Protocol al parohiei Sărăuad, 184/1834-1852, f. 3v.

²⁴ D.J.A.N. Alba, Fond Parohia greco-catolică Bistra, 1/1836-1851, f. 42r.

²⁵ D.J.A.N. Sălaj, Colecția Ioan Ardeleanu Sen., Vicariatul Silvaniei, 171/1848-1849, f. 83r.

²⁶ D.J.A.N. Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu-Mureș, 169/1846, f. 1.

²⁷ D.J.A.N. Alba, Fond Parohia greco-catolică Bistra, 1/1836-1851, f. 31v-32r.

²⁸ D.J.A.N. Sălaj, Colecția Ioan Ardeleanu Sen., Vicariatul Silvaniei, 157/1840-1841, f. 6r; 161/1843, f. 9v, 12r.

²⁹ D.J.A.N. Sălaj, Colecția Ioan Ardeleanu Sen., Vicariatul Silvaniei, 157/1840-1841, f. 6r.

PROBLEMELE MATRIMONIALE ÎN PRACTICA BISERICII GRECO-CATOLICE DIN
TRANSILVANIA (1830-1850)

- episcopul dă dispensă și pentru o înscrisire de gradul 7, rândul I³⁰;
- pentru înscrisirile de gradul 8 și 9, rândul I, nu trebuie dispensă³¹;
- episcopia dă dispensă pentru o înscrisire de gradul 5, rândul II³²;
- nu se poate da dispensă pentru o căsătorie în spița a patra de al treilea rând³³;
- vicarul Marian dădea în 10 februarie 1837 o învățătură despre modul în care să se ceară dispense. Le spune preoților că înrudirile de gradul 1-5 de rândul I și cele de gradul 1-4 de rândul II, episcopul nu le dispensează, așa încât preoții să nici nu le ceară³⁴;
- în unele cazuri, episcopia acordă și dispense pentru înscrisirea de gradul 4, rândul II³⁵.

Pentru obținerea unei dispense era nevoie și de plata unei anumite taxe. Și în acest caz, sistemul de taxare era destul de uniform. Ele erau trecute într-un protocol special, care era verificat de protopop, iar evidențele trebuiau trimise la episcopie. În 13 octombrie 1849, Șuluțiu scria tuturor protopopilor din Silvania arătând că pentru dispensele necesare pentru înrudirile de întâiul rând (gradele 6 și 7), „pentru cuscrietatea de al doilea rând care va fi mai aproape de al 5-lea grad (gradul 4) și pentru rudenția de cuscria de al treilea rând din gradul al treilea în sus”, taxa era de 1 taler sau 2 fl.m.c. Pentru celelalte dispense, taxa era de 1 fl.m.c.³⁶.

Abaterile de la acest sistem erau sancționate destul de aspru de către conducerea Bisericii, pentru că se considera că astfel era favorizat traiul imoral al credincioșilor. Or, ca acest lucru să fie încurajat tocmai prin actele de neglijență ale clerului, ce avea îndatorirea supremă de a păzi viața spirituală și morală a oamenilor, era imposibil de trecut cu vederea. Iată câteva cazuri concrete:

- așa cum am văzut mai sus, pentru cununare fără a avea țadula protopopească atunci când era nevoie de ea, se aplica amendă;
- pentru cununare fără a se face vestirile prealabile, preotul respectiv putea fi chiar „scos din preoție”;

³⁰ D.J.A.N. Sălaj, Colecția Ioan Ardeleanu Sen., Vicariatul Silvaniei, 161/1843, f. 10r.

³¹ D.J.A.N. Sălaj, Colecția Ioan Ardeleanu Sen., Vicariatul Silvaniei, 157/1840-1841, f. 118v.

³² D.J.A.N. Sălaj, Colecția Ioan Ardeleanu Sen., Vicariatul Silvaniei, 164/1845, f. 8v; D.J.A.N. Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu-Mureș, 177/1847, f. 10r.

³³ D.J.A.N. Sălaj, Colecția Ioan Ardeleanu Sen., Vicariatul Silvaniei, 164/1845, f. 8v.

³⁴ Șt. Buzilă, „Documente bisericești”, în *Arhiva someșană*, 1931-1935, tom 4, nr. 17, p. 247.

Spre exemplu, în 6/18 mai 1834, Consistoriul scria vicearhidiaconului Mureșului că se ceruse o dispensă pentru o căsătorie în care el era văduv, ea neunită, dar erau în gradul 4 a cuscriei de rândul I. Se arată că această dispensă nu se poate obține nici de la patriarhul Romei. Se cere viceprotopopului să-i dojenească pe preoți ca asemenea cereri de dispense să nu se mai trimită la Consistoriu. Vezi: D.J.A.N. Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu-Mureș, 102/1834, f. 5.

³⁵ D.J.A.N. Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu-Mureș, 177/1847, f. 2v.

³⁶ D.J.A.N. Sălaj, Colecția Ioan Ardeleanu Sen., Vicariatul Silvaniei, 171/1848-1849, f. 83r.

- preotului Ioan Silași, din districtul Câțcăului, pentru că i-a cununat pe doi tineri fără să țină cont de gradul lor de rudenie, ce impunea solicitarea unei dispense, i se anulează plata de care beneficia din fondul bobian, suma aceasta urmând să se verse în fondul deficienților³⁷;
- preotul din Büküresty (București), districtul Bistrei, a fost judecat în soborul districtual din 15/27 februarie 1834, pentru că încheiase o cununie clandestină; pedeapsa propusă a fost de suspendare din oficiu pentru un an³⁸.

Au existat și cazuri ceva mai neobișnuite care se întâlneau mai rar și care proveneau tocmai din diversitatea extraordinară a situațiilor prin care trece un om de-a lungul vieții sale. În lipsa unor reglementări la îndemână, protopopii sau vicarii apelau la episcopie pentru a solicita dispense speciale. Iată numai două exemple. În 25 octombrie 1842, vicarul Șuluțiu îi scria lui Lemeni, în legătură cu un bărbat de 45 de ani din Vártelek (Ortelec), necăsătorit, dar care era impotent. El dorea să se căsătorească cu o femeie din Kövésd (Chieșd), care a fost căsătorită și a primit în 26 martie 1829, rezoluția consistorială nr. 147 prin care a fost despărțită de bărbatul ei tot din cauza sterilității. Cei doi s-ar căsători pentru a-și fi de ajutor unul altuia. Viceprotopopul Kövésdului (Chieșd) făcuse prezentarea cazului către vicar. Șuluțiu cere dispensa de la episcop, spunând că asemenea cazuri nu a mai întâlnit, dar că nu vede niciun impediment ca aceste două persoane să nu se căsătorească³⁹. Iar în 22 iulie 1847, protopopul Mureșului cerea dispensă pentru doi credincioși din satul Jobbagyfálva (Valea), ambii văduvi, care doreau să se căsătorească pentru a patra oară⁴⁰!

Există desigur și numeroase cazuri în care s-a refuzat acordarea dispensei solicitate, pentru că aceasta ar fi încălcat canoanele. De remarcat faptul că instanțele

³⁷ Pentru toate acestea, vezi: D.J.A.N. Alba, F.M.R.U. Blaj, Arhiva generală, 2/1844, f. 1-5v.

³⁸ D.J.A.N. Alba, F.M.R.U. Blaj, Consistoriul, 3/1833, f. 1-2.

O căsătorie era considerată clandestină dacă mirii erau cununați fără ca parohii de care depindeau să fie de față. O astfel de căsătorie se putea chiar anula. Vezi: D.J.A.N. Sălaj, Colecția Ioan Ardeleanu Sen., Vicariatul Silvaniei, 172/1849, f. 48; C. Ghișa, *Biserica greco-catolică din Transilvania (1700-1850). Elaborarea discursului identitar*, Cluj-Napoca, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2006, p. 321.

Într-un asemenea caz, parohul care urma să săvârșească serviciul cununii era anunțat în mod special de această situație, tinerii obținând și aprobare de la forurile bisericești în acest sens. În 18/30 august 1839, preotul greco-catolic Ioan Alpini din Mănărade îi scrie parohului unit din Orăștie în cauza a doi tineri ce vor să se căsătorească: băiatul e unit, din parohia lui, fata e neunită. Problema era că el nu putea sluji cununia după cum era legea, din cauza depărtării. De aceea, îl roagă pe el să îi cunune în locul său, după ce se vor fi făcut cele trei vestiri și în condițiile în care nu erau și alte „împiedecări”. Vezi: D.J.A.N. Hunedoara, Fond Protopopiatul greco-catolic Orăștie, 1/1839, f. 9r. Acesta a fost, de altfel, chiar cazul căsătoriei lui George Bariț, care a solicitat aprobarea specială a episcopului. Vezi: C. Ghișa, *op. cit.*, p. 321.

³⁹ D.J.A.N. Sălaj, Colecția Ioan Ardeleanu Sen., Vicariatul Silvaniei, 159/1842, f. 81.

⁴⁰ D.J.A.N. Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu-Mureș, 177/1847, f. 19r.

bisericești nu au cedat în fața amenințărilor care veneau din partea credincioșilor nemulțumiți. Vom aminti un singur exemplu, dar care este foarte relevant în acest sens. În 17 septembrie 1849, episcopul Lemeni îi scrie protopopului Mureșului, Elia Farago, în cazul unui tânăr care dorea să se căsătorească cu văduva vărului său primar și amenințase că de nu va primi dispensa va trece la neunire. Episcopul arată că dacă tânărul își va schimba „legea”, nu o va face pentru că „judecă a fi adevărul despre altă parte, ci pentru amăgitoare vremelnică”. În acest caz dispensă nu se poate da. Dacă își va părăsi credința „rău ne pare, dară pentru a lui fărădelege noi a face fărădelege nu putem, ci părințește îl dojenim a se abate de la aceste cugete și dacă a noastră părințească dojană nu o va primi, ne spălăm mâinile”⁴¹.

3. Cauzele de despărțenie

Ne vom referi în special la sistemul propriu-zis de anchetare și de judecare a acestor cauze de despărțenie, așa cum sunt ele numite în documentele vremii. Pornim de la principiul conform căruia divorțul nu este permis în Biserica catolică, care a fost aplicat și de către greco-catolicii ardeleni chiar din secolul XVIII. De multe ori însă, unii credincioși apelau la forurile bisericești pentru a obține anularea căsătoriei. Pentru aceasta trebuiau să urmeze o serie de pași bine stabiliți. Mai întâi formulau cererea propriu-zisă. În prima fază, preotul sau protopopul căruia i se adresează încearcă să o determine pe persoana respectivă să se răzgândească. Spre exemplu, credincioasa Ana Kolcsar din Podeni scria în 1845, protopopului Mureșului, Elia Farago, cerând despărțenie de soțul său, Ioan Pogăcean. Îi amintește acestuia că i-a tot prezentat situația sa, iar el părințește a încurajat-o să rabde, că poate se va îndrepta bărbatul ei, mai ales că protopopul l-a dojenit pe acesta pentru faptele sale⁴².

În marea majoritate a cazurilor acest demers rămâne fără efect. În urma cererii adresată protopopului locului, acesta numește o comisie de anchetă care se deplasează la fața locului și interoghează martorii. Ce întrebări li se pun acestora? În cazul femeii din Podeni, în 26 aprilie 1845, arhidiaconul a format comisia de anchetă, care a prezentat procesul verbal în data de 28 aprilie. Au fost interogați 17 martori, care au depus în prealabil jurământ. Au fost puse 8 grupe de întrebări:

„Cunoaște martorul pe Kolcsar Ana și pe bărbatul ei Pogăcean Ioan din Podeni?

De ce vârstă au fost Kolcsar Ana când s-au măritat? Și câți ani sunt de atunci?

Dară atunci cum s-au întâmplat căsătoria ei? De bună voie și de plăcere s-au măritat? Au doar îndemnată de alții? Speriată? Silită? Și bătută? De e așa, cine o au silit? Cu ce mijlociri, înfricoșări? Bater și asupriri? Și pentru ce o au silit a se mărita după Pogăcean Ioan?

La tocmeală și la cununie cu ce voie s-au arătat expnensa? Cui și despre ce s-au ponosluit întru acea vreme?

Dar de atunci încoace cum au trăit cu bărbatul său? Bine sau rău? Și de au trăit rău din ce pricină nu pot trăi laolaltă? Ce fel de om este bărbatul său? Bun sau rău? Cu

⁴¹ D.J.A.N. Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu-Mureș, 208/1849, f. 1r.

⁴² D.J.A.N. Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu-Mureș, 161/1845, f. 5r.

ce năravuri grămădit? Treaz și agonisitor la casă? Sau doar bețiv? Prădător? Curvar și tiran? Și de unde le știe martora acestea?

Ce știe martorul la ce fel de femei au dat Pogăcean Ioan bani? Cui? Unde? Câtă sumă? Și pentru ce le-au dat? Cine? Când? Și cu cine l-au văzut curvind?

Auzit-a martorul să fi zis Pogăcean Ioan: că el numai pentru găzdătie au luat pe Kolcsar Ana, nu din plăcere? Și de i s-ar mai da la mână i-ar face sfârșitu?

Dar dacă nu o au plăcut, bătutu-o-au? De câte ori? Cum? Cu ce o au bătut? Și cine o au scos-o din mâinile lui ca să nu o omoare?⁴³

Se poate observa faptul că ancheta funcționa după sistemul obișnuit de interogare a martorilor în orice proces disciplinar instrumentat de biserică. Aceasta se făcea la modul cel mai serios, iar numărul de martori, care este destul de mare, este elocvent în acest sens. Era nevoie, de altfel, de persoane care să îi fi cunoscut foarte bine pe cei doi soți. Judecata propriu-zisă se face în cadrul soborului protopopesc, decizia fiind trimisă spre revizie la Consistoriu, care dă deliberatul final. Pentru a vedea care erau aceste decizii, trebuie să facem apel la mai multe cazuri concrete.

Cea mai importantă observație este aceea că forurile de judecată urmăreau în primul rând să stabilească dacă respectiva căsătorie a fost încheiată în mod legitim, urmându-se toate prevederile în vigoare. În acest caz, indiferent care era situația cuplului, nu se acorda despărțenia.

În 19 decembrie 1846, Consistoriul diecezan a emis deliberatul în cazul a doi soți din Târgu-Mureș. Situația lor fusese cercetată în soborul protopopesc. Ideea era că ambii soți aveau câte un amant și trăiau în concubinaj cu aceștia. Soțul a afirmat în fața soborului districtual că nici mort nu se desparte de concubina sa. Consistoriul arată însă că mariajul lor a fost licit, iar ei se fac vinovați de preacurvie. În consecință, „nici de-mpreună locuința se pot despărți, drept care pricină ambele părțile strâns se îndatoresc a-și lepăda soțiile de preacurvie și a locui laolaltă în legiuita căsătorie”. Dacă soțul nu mai vrea să-și primească nevasta înapoi, atunci să se scrie magistratului spre pedepsire⁴⁴.

În 2/14 iunie 1839, s-a emis decizia Consistoriului blăjean în cauza de căsătorie a două persoane din protopopiatul Cugir trimisă aici de „adunarea protopopială”.

⁴³ D.J.A.N. Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu-Mureș, 161/1845, f. 5r-12. Iată și un alt caz. În 11 martie 1845 o femeie din districtul Orăștiei a depus o cerere de divorț. Ancheta a fost realizată de parohul Orăștiei, Ioan Pop Iliș și de parohul Pricazului, Ioan Stoian. Au fost anchetați 9 martori: 7 erau ortodocși, din care unul era curator, 1 greco-catolic și 1 reformat. Le-au fost puse următoarele întrebări: „Știi și cunoști pe Mitruț alias Iacob Demeter și pe Cocona Vutza lui Ioan Timaru fiică?; Știi sau auzit-ai vreo parte a se fi silit la căsătorie și care parte s-au silit? Prin cine? Și cum?; După ce s-au luat trăit-au mult laolaltă și cum au trăit? Bine sau rău? Cunoscut-ai a fi avut ceva dragoste unul către altul?; Știi sau auzit-ai de ce lege au fost Mitruț? Bună învoire avut-au au ba? Precum și vestirile făcutu-s-au au ba? Și unde s-au cununat?; Și orice vei mai ști? Sau vei fi auzit, toate după cunoștința sufletului precum știi mărturisești?”. D.J.A.N. Hunedoara, Fond Protopopiatul greco-catolic Orăștie, 1/1846, f. 3.

⁴⁴ D.J.A.N. Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu-Mureș, 169/1846, f. 9r.

PROBLEMELE MATRIMONIALE ÎN PRACTICA BISERICII GRECO-CATOLICE DIN
TRANSILVANIA (1830-1850)

Soția cerea divorț din cauză că a fost bătută de bărbatul ei „până a căpătat boala pentru care nu poate locui cu bărbatul”. Decizia Consistoriului a fost: cei doi să stea despărțiți până se va însănătoși soția; soțul trebuie să se străduiască să ajute și să plătească pentru însănătoșirea grabnică; după însănătoșire, soția trebuie să se întoarcă la bărbatul ei⁴⁵.

Deliberatul Consistoriului din 15 octombrie 1838 referitor la cauza matrimonială a doi soți din protopopiatul Cugir (soția era infidelă, iar soțul o bătea în mod regulat) hotăra: căsătoria era legitimă; cei doi trebuie să își refacă coabitarea și să își corijeze viața⁴⁶.

Iar deliberatul Consistoriului din 15/27 septembrie 1834, dat în urma reviziei actelor trimise de „sinodul protopopesc al Cugirului”, în legătură cu o cerere de divorț (soția era acuzată de beție, hoție, lene, „nu face treaba în casă și umblă prin sat de ici colea”, iar în plus, „îi pute gura foarte urât”; soțul era acuzat că o bate „ca pe o ființă necuvântătoare”), stabilea următoarele: căsătoria lor a fost legitimă – „căsătoria lui A (A este soția – n.a.) cu I (I este soțul – n.a.) a fi fost bună și a fi bună și acum, pentru că adusele prin A pricini nu sunt destule spre despărțirea lui A de I, pentru aceea se și îndatoresc la ședere laolaltă”; dacă soția va mai fura și bea, atunci să fie pedepsită cu 24 de bețe; dacă soțul o va mai bate, să primească și el 24 de bețe⁴⁷.

Dacă instanțele de judecată au declarat căsătoria lor validă, rezolvarea maximă la care se putea ajunge era aceea a despărțirii de masă și de pat, adică permisiunea ca unul din soți (soția mai ales) să se mute din casa comună, în general pentru o perioadă de timp determinată, sperându-se în rezolvarea situației. Spre exemplu, în 15 iunie 1844, cauza judecată de soborul protopopial din Orăștie în legătură cu cererea de despărțenie a doi soți din Pricaz. S-a decis că mariajul a fost făcut după lege. Femeia avea o boală anume, iar bărbatul acuza faptul că soția lui avea această boală de dinainte de căsătorie, ascunzând acest fapt față de el. Decizia soborului a fost ca soții să rămână împreună, însă dacă „neputința” soției nu se va putea vindeca, atunci cei doi să fie despărțiți de masă și pat. Deliberatul Consistoriului în acest caz datează din 30 august 1844 și confirmă decizia soborului, cu mențiunea că soțul trebuie să ajute la vindecarea soției⁴⁸.

⁴⁵ D.J.A.N. Hunedoara, Fond Protopopiatul greco-catolic Orăștie, 1/1839, f. 8r.

⁴⁶ D.J.A.N. Hunedoara, Fond Protopopiatul greco-catolic Orăștie, 2/1838, f. 16r.

⁴⁷ D.J.A.N. Hunedoara, Fond Protopopiatul greco-catolic Orăștie, 1/1834, f. 7r.

⁴⁸ D.J.A.N. Hunedoara, Fond Protopopiatul greco-catolic Orăștie, 1/1844, f. 4.

Vezi și un alte cazuri asemănătoare în care se invocă o boală a soției. În 4 februarie 1843, în cadrul soborului districtual al Cugirului, s-a analizat o problemă matrimonială: soția cere despărțenie, „dacă nu de tot încă de pat și de masă dimpreună cu bunurile sale”. Ea se plânge că soțul o bate de moarte și că e convinsă că bărbatul ei a vorbit că o va omori. S-a făcut o anchetă, în urma căreia s-a decis că mariajul era valid și conform canoanelor. Soborul le cere să trăiască împreună, bărbatul punând chezașie că nu o va mai bate și se va îngriji de soția sa ce era și bolnavă să primească asistență medicală. D.J.A.N. Hunedoara, Fond Protopopiatul greco-catolic Orăștie, 1/1843, f. 2r.

Desigur că multe situații rămase fără rezolvare în sensul dorit de soți creau noi tensiuni și agravau lucrurile. Biserica a urmărit însă punerea în aplicare a deciziilor forurilor sale, în ciuda consecințelor. Totuși, se încerca și venirea în ajutorul persoanelor respective, însă numai în momentul în care totul părea că a ajuns la limită. Iată un caz absolut tulburător descris de protopopul Ioan Pop din Ibasfaleu (Dumbrăveni), care scria în data de 19 octombrie 1834 Consistoriului în cauza unei femei care nu reușise să obțină un deliberat pentru despărțenie, datorită faptului că se decidese că mariajul ei a fost legitim încheiat. Traiul ei cu soțul său devenise insuportabil. Consistoriul îi aprobase ca să stea departe de soțul ei timp de 15 zile pe lună, ceea ce ea nu a respectat, deși i s-a atras atenția în acest sens. Nu a vrut să stea cu soțul ei nici măcar o zi. Atunci a fost pedepsită să stea 15 zile în „temnița cea de obște a orașului”, însă nici după o astfel de pedeapsă ea nu a dorit să se întoarcă acasă. Situația e cu atât mai complicată cu cât tatăl fetei a murit între timp, iar soțul a pierdut averea pe care a avut-o atunci când fata spune că a fost forțată să se căsătorească cu el și a ajuns să cerșească. Protopopul nu mai știe ce să facă cu această femeie și cere sfatul Consistoriului, spunând că va proceda cum va decide acesta⁴⁹.

Decizia de acordare a despărțeniei se făcea doar în cazul în care se stabilea că respectiva căsătorie a fost încheiată în mod ilicit. Dacă aceasta era constatarea soborului protopopial și în mod definitiv a Consistoriului, atunci mariajul lor era desfăcut iar părților li se permitea să contacteze o altă căsătorie, legitimă de această dată și prima încheiată din punct de vedere legal. Aceasta nu înseamnă divorț în sensul general acceptat, adică nu se hotăra despărțirea a doi oameni căsătoriți anterior în mod licit, din cauza unor neînțelegeri ulterioare. Forurile Bisericii unite nu țin seama în primul rând de motivele pentru care acești oameni au înaintat cererea de despărțenie, ci, mai întâi, de caracterul de nelegitimare a cununiei lor. Acesta provenea, de pildă,

În 29 mai 1847, în Bogdánháza (Stârciu), sub conducerea vicarului și în prezența parohilor din Bagolyfalva (Hurez), Bogdánháza, Crasna, Csiszér (Cizer) și Peretsen (Pericei), „s-au luat la judecata seborului vicarial, cauza de căsătorie” a lui Pap Ioan din Bogdánháza ca A, în contra soției sale Antal Aurica, ca I. A cere despărțenie de I, pentru că zice că a fost înșelat atunci când a luat-o, neștiind că aceasta era încă de fată „chilava de picioare” și imediat după ce a luat-o „chileveciunea aceasta s-a și ivit și așa au fost înșelat”. Și-au prezentat amândoi actele și punctele de vedere. S-au adus 16 mărturii. Deliberatul soborului spune: din 11 mărturii se vede că la măritiș femeia era sănătoasă; un an, cei doi au trăit bine – 9 mărturii; din 4 mărturii se vede că cei 2 au avut un prunc; pricina între ei e cauzată de imixtiunea părinților lui – 4 mărturii; I e acum sănătoasă – 8 mărturii, iar durerea picioarelor a apărut abia după o jumătate de an de la însurătoare – a fost doar o boală trecătoare. Din toate acestea se vede că nu este nicio pricină cuvioasă și nici canonică de a se despărți de la locuirea împreună, nici cum de tot. A trebuie să o primească înapoi pe I și să o cinstească el și părinții săi. Dacă nu vrea nici cum, atunci ea poate să rămână la părinții ei. Dar, el trebuie să îi dea ei 12 vici de bucate și în loc de legume și îmbrăcăminte, suma de 30 fl. valută, până când A își va primi de bună voie soția înapoi. Ea trebuie să se întoarcă dacă lucrurile se aranjează în acest sens. În final se spune că deliberatul va fi trimis la scaunul episcopesc. D.J.A.N. Sălaj, Colecția Ioan Ardeleanu Sen., Vicariatul Silvaniei, 168/1847, f. 52v-53v.

⁴⁹ D.J.A.N. Alba, F.M.R.U. Blaj, Consistoriul, 26/1834, f. 1.

PROBLEMELE MATRIMONIALE ÎN PRACTICA BISERICII GRECO-CATOLICE DIN
TRANSILVANIA (1830-1850)

din faptul că una dintre părți a fost silită să se căsătorească împotriva voinței sale, sau din nerespectarea procedurilor legale de încheiere a căsătoriei. Iată câteva exemple:

În 24 martie 1847, în soborul protopopesc al districtului Bistrei, ținut la Zlatna, s-a judecat cauza de despărțenie dintre doi soți. Căsătoria lor a fost declarată nulă, pentru că s-a stabilit că fusese încheiată în mod „clandestin”, ceea ce contravenea legislației matrimoniale⁵⁰.

În 23 februarie 1834, a fost emis deliberatul Consistoriului în cauza de căsătorie a doi credincioși din Mădăraș, districtul Mureș, judecată în scaunul protopopial. Se spune că soțul nu a plăcut-o pe femeie încă de la început și nici nu a vrut să se căsătorească cu ea, în schimb a fost „de tată-său cu pumnii, izbit din casă în tindă, călcat cu picioarele și după pribegirea de doi ani numai ca să scape de I, acasă venind, silit a luat pe I”. Soția tăgăduiește aceste lucruri, dar nu poate dovedi. „Judecă acest Consistoriu precum și soborul protopopesc că această căsătorie a nu fi fost bună”, dezleagă căsătoria, le dă părților voie să treacă la altă căsătorie pe lege. Tatăl băiatului e amendat cu 24 fl.m.c. pentru silire. Baniilor vor reveni cancelariei consistoriale⁵¹.

În soborul protopopesc al Mureșului, s-a judecat în 16 aprilie 1836 cauza de despărțenie a lui Moise Maria ca A contra soțului său Iacob alias Veres George ca I. A a arătat că s-a căsătorit cu I „nu de voie, nici din plăcere, ci de silă și frica tătâne-său”. I spune că ar fi de acord cu despărțenia dacă soția sa așa dorește, pentru că știa că „niciodată nu m-au plăcut”. Cauza a fost prezentată de *matrimonii defensor* al scaunului, parohul Moroșului. Deliberatul spune: „A nu de bună voie și plăcere, ci de sila și frica tătâne-său, cu zbiciu, cu muchia securii, cu lemn și cu alte unelte, *pluries* bătută, cu moarte și cu lepădarea părintească amenințată, de frică fugind și ascunzându-se, ba și la pribegie și la aruncare în apă gata fiind, silită s-au măritat după bărbatu-său”. În consecință „judecă acest sobor cum că o căsătorie ca aceasta fiind împotriva legilor făcută nu poate fi bună și statornică”. Îi desparte și le dă voie să treacă la altă „căsătorie legiuită”⁵².

Deliberatul Consistoriului din 17 aprilie 1836 a fost emis în legătură cu problema matrimonială a două persoane din Spinu, trimisă spre revizie de soborul protopopial al Cugirului. Soțul era cel care solicita divorțul. Decizia: căsătoria celor doi nu s-a făcut legal de la bun început; s-a făcut o anchetă, s-au strâns mărturii, inclusiv de la preotul care i-a cununat. A rezultat că fata a fost silită să se căsătorească fără voia ei de către părinții ei, care s-au folosit de sudalme, blesteme și bătăi. Rezultă: „cunoaște Consistoriul căsătoria lui A cu I a nu fi fost niciodată legiuită, pentru aceea desparte fețele de tot, dându-le facultate a putea trece la o altă căsătorie pe lege”. Tatăl fetei urma să fie dat pe seama dregătoriei laice pentru a fi pedepsit pentru că a silit-o pe fată⁵³.

În 7 aprilie 1847, s-a judecat în soborul protopopesc al districtului Mureș cauza de despărțenie a doi soți din Akasfalva (Acățari). În anchetă au fost interogați 21 de

⁵⁰ D.J.A.N. Alba, Fond Parohia greco-catolică Bucium-Sașa, 1/1847, f. 12.

⁵¹ D.J.A.N. Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu-Mureș, 102/1834, f. 3.

⁵² D.J.A.N. Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu-Mureș, 121/1836, f. 3.

⁵³ D.J.A.N. Hunedoara, Fond Protopopiatul greco-catolic Orăștie, 1/1836, f. 9-10.

martori. Soția arată că a fost silită de către mama ei și doar așa a acceptat să se căsătorească. Un număr de 13 martori au spus că femeia nu l-a plăcut niciodată pe actualul ei soț, „ci numai de frica maică-sa [...] cu darabu de lemn, cu tăciune, cu băț gros înfășurându-i părul capului pe lângă mână, bătută, palmuită și cu lepădarea de la casă amenințată, peste voie și plăcere s-au măritat după” respectivul bărbat. În puținul timp în care au stat împreună ea s-a tot plâns de soarta ei și de aici s-au iscat mereu vrajbă, bătăi și certuri. Soția a spus și că soțul ar fi încercat să o sugrume noaptea, dar soborul consideră aceasta doar o poveste. Totuși, soborul hotărăște că această căsătorie nu a fost legiuită, „care de tot o și desface” și permite „părților” să „treacă la o altă căsătorie legiuită”. Mama fetei este amendată cu 24 fl. argint pentru că a silit-o pe fată și pentru că a urmărit doar întărirea averii, e condamnată la 15 zile de arest „la casa scaunului” și la plata cheltuielilor de judecată. Deliberatul Consistoriului în acest caz datează din 11 iunie 1847 și confirmă decizia sinodului protopopial. Taxa pentru întrunirea ședinței consistoriale a fost de 18 fl.m.c. din care două treimi reveneau cancelariei consistoriale, iar o treime rămânea soborului protopopesc, iar plata deliberatului a fost de 12 fl.m.c.⁵⁴.

Se poate observa din aceste cazuri complexitatea extraordinară a situațiilor în care se găseau persoanele respective. Anchetele s-au făcut fără să se concentreze pe bătăile sau certurile ivite între soți după căsătorie, ci pe ceea ce s-a întâmplat înainte de contractarea acesteia, tocmai pentru a stabili dacă a fost încheiată respectându-se toate prevederile legale sau nu. În cazul constatării unei nereguli, căsătoria era practic anulată, fără să se uite însă pedepsirea celor care au contribuit la ajungerea în situația respectivă. Se remarcă și în aceste chestiuni colaborarea dintre instituțiile bisericesti și cele ale statului, mai ales în domeniul implementării deciziilor finale, fie pentru pedepsirea celor găsiți vinovați (amendă, bătaie cu bețe, închisoare). De asemenea, vina pentru o astfel de situație nu era aruncată doar asupra părinților sau celor din jurul celor doi soți, ci și asupra preotului care a încheiat acea căsătorie ilegală, considerându-se că nu a luat toate măsurile necesare pentru a o preveni. Spre exemplu, în data de 10 ianuarie 1834, Consistoriul îi scria viceprotopopului Mureșului, Elia Farago, în legătură cu un caz al unei căsătorii dovedite a fi nelegitim încheiată, soția fiind silită de părinți a se mărita. Se spune însă că preotul cununător ar fi trebuit să își dea seama de aceasta, pentru că era de datoria sa să verifice în prealabil voința părților înaintea a doi martori. Preotul respectiv era somat să scrie un raport despre această chestiune și să îl trimită Consistoriului⁵⁵.

4. Căsătoriile mixte

Datorită materialului documentar pe care îl avem la dispoziție, ne vom referi la căsătoriile mixte între uniți și neuniți. Sistemul oficial prin care au fost gestionate în

⁵⁴ D.J.A.N. Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu-Mureș, 176/1847, f. 1; 177/1847, f. 15, 16r.

⁵⁵ D.J.A.N. Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu-Mureș, 102/1834, f. 1r, 2.

PROBLEMELE MATRIMONIALE ÎN PRACTICA BISERICII GRECO-CATOLICE DIN
TRANSILVANIA (1830-1850)

epocă astfel de cazuri este bine cunoscut în istoriografie⁵⁶. De aceea, nu ne rămâne decât să evidențiem câteva exemple particulare din epoca lui Ioan Lemeni, pe care dorim să le punem în contextul principiilor care au fost enunțate de enciclicele papale din această perioadă, referitoare la căsătoriile mixte. Așa cum am arătat la punctul 1., acestea ar fi: partea catolică să își păstreze credința; educația copiilor să se facă în religia catolică; analiza dispenselor revine Bisericii catolice; printr-o căsătorie cu un eretic, partea catolică se expune pericolului pierderii mântuirii; căsătoria este preferabil să fie celebrată de un preot catolic. Trebuie să ținem cont de faptul că, deși aceste documente papale se refereau în principal la relația dintre catolici și protestanți, pornind de la situația concretă din Germania sau Ungaria, ele conțin un mesaj valabil pentru întreaga lume catolică aflată în contact direct cu erezia. Or, doctrina ortodoxă era pentru catolici schismatică, dar și eretică în același timp. Tocmai de aceea, principiile enumerate mai sus trebuie să se regăsească și în practica matrimonială a Bisericii unite din deceniile patru și cinci ale secolului XIX. Problema a fost foarte delicată pentru că o astfel de căsătorie implica așadar asumarea pierderii respectivului credincios, ceea ce era foarte posibil, sau cel puțin a viitorilor copii ai cuplului. De aceea, nu e de mirare că se insistă asupra chestiunii mântuirii. Nu în ultimul rând, o eventuală dispută dintre preotul unit și cel neunit putea să provină de la „cuvinita stolă”.

Decretul imperial din 1783, reluat în 1792 de Francisc II, stabilea că preoții uniți aveau dreptul exclusiv de a oficia căsătoriile mixte între uniți și neuniți. Se stipula de asemenea faptul că judecarea cauzelor matrimoniale ale acestora se putea face numai în forurile unite⁵⁷. Iată chestiunile fundamentale, care ofereau în mod evident avantajul de partea unită. Circulara episcopului Lemeni din 17 martie 1847 arată însă că, în căsătoriile mixte, dacă partea neunită nu are atestatele de la parohul său despre vestiri și alte piedici, parohul unit să nu facă cununia, cu excepția cazului în care partea neunită trece la unire înainte de cununie. Viitorii miri trebuie să fie din același sat, iar parohul unit va face atunci vestirile și va îndeplini și restul obligațiilor de dinainte de căsătorie⁵⁸. Acest document, care oferea lămuriri clerului unit în problema matrimonială, dezvăluie poziția ingrată în care se găsea preotul neunit în aceste cazuri, mai ales dacă ținem cont de toate legile aflate în vigoare: el nu poate celebra ceremonia; nu primește stola; riscă pierderea unui credincios; dar trebuie să colaboreze la buna desfășurare a evenimentului. Desigur că lucrurile nu au stat chiar așa în toate cazurile, clericii neuniți nerămânând pasivi de fiecare dată. Acesta este și mesajul scrisorii pe care parohul Vincențiu Pop din Bătsi (Băcia) a trimis-o în 13/25 aprilie 1841 către superiorul său, prin care cerea ca parohul neunit din sat să nu îndrăznească

⁵⁶ Vezi spre exemplu: S. Bolovan, I. Bolovan, „Biserica și familia la românii din Transilvania în secolul al XIX-lea”, în *Anuarul Institutului de Istorie Cluj-Napoca*, 31, 1992, passim; S. Bolovan, *Familia în satul românesc din Transilvania*, Cluj-Napoca, Ed. Centrul de Studii Transilvane. Fundația Culturală Română, 1999, passim.

⁵⁷ S. Bolovan, I. Bolovan, *op. cit.*, p. 96.

⁵⁸ D.J.A.N. Sălaj, Colecția Ioan Ardeleanu Sen., Protocol al parohiei Sărăuad, 184/1834-1852, f. 28r.

sub grea răspundere să cunune pe un credincios unit văduv, cu o femeie văduvă neunită⁵⁹.

Din punct de vedere bisericesc, două erau aspectele cele mai importante: căsătoriile mixte favorizau trecerea uneia din părți la confesiunea celeilalte; respectiv, religia în care vor fi educați copiii. Circulara vicarului general Simion Crainic din 15/27 septembrie 1837 se referă la ambele chestiuni. El arată că dacă partea neunită nu trece la unire, „că a se sili nu se poate”, legea țării poruncește ca partea bărbătească să urmeze religia tatălui, iar partea femeiească pe cea a mamei. „Volnici fiind totdeauna a trece la noi, iară nu de la noi la dâșii”⁶⁰. Documentul arată, pe de o parte, că unul dintre rezultatele dorite în astfel de situații era trecerea părții neunită la unire⁶¹, iar pe de altă parte, demonstrează prin referirea la educația religioasă a copiilor că indicațiile papale privitoare la acest subiect nu erau aplicate în întregul lor, legea susținând un compromis menit să mai atenueze din conflictele interconfesionale, dar care avea ca efect și refacerea pe cât posibil a poziției celorlalte religii față de catolicism.

În legătură cu modul de acordare a dispenselor, relevant este cazul unui negustor neunit din Brașov, care s-a mutat la Târgu-Mureș și dorea să se căsătorească cu o femeie unită. În acest sens, cere dispensație de la 2 vestiri. Răspunsul episcopal a fost: pentru aceasta „mai înainte de cununie să primească Sf. Unire de voiește a fi de la noi dispensat, almintrelea numai partea unită o putem dispensa, iară Domnia sa vine a-și dobândi binecuvântare de la jurisdicția sa”⁶².

Problema căsătoriilor mixte nu putea să rămână fără o anumită reacție din partea clerului ortodox. În memoriul episcopului Moga către Dietă, din 1842, s-a cerut și ca „la căsătoriile mestecate între uniți și neuniți unde cununia se face prin popii uniți, taxa cununiei să se împartă cu popa neunit, ba încă din pricină că la plasele mai sărace este prea cu anevoie a ținea doi popi a două confesii, ar fi bine ca femeia (unită sau neunită) să ție legea bărbatu-său (fie acela unit sau neunit)”⁶³. Să remarcăm faptul că ierarhul de la Sibiu nu contesta sistemul oficial care reglementa chestiunea matrimonială, ci încerca să propună niște măsuri care puteau veni cât de puțin în sprijinul propriului cler.

Avantajul de care se bucurau preoții uniți în legătură cu problema căsătoriilor mixte este limpede exprimat și de către aceste documente. Cea mai importantă observație este aceea că aceasta a fost o cale de a promova și întări unirea, în ansamblul ei, dar și poziția parohilor greco-catolici mai ales în zona de sud a

⁵⁹ D.J.A.N. Hunedoara, Fond Parohia greco-catolică Hunedoara II, 1/1841, f. 20.

⁶⁰ D.J.A.N. Sălaj, Colecția Ioan Ardeleanu Sen., Vicariatul Silvanici, Protocoale ale parohiei Săcășani, 182/1833-1849, f. 4.

⁶¹ În foarte multe cazuri, așa se și întâmpla, indiferent dacă partea neunită era de sex masculin sau feminin. Spre exemplu, numai în parohia Bucium-Sașa, în doar doi ani, am putut identifica cinci cazuri în care partea neunită trece la unire: în trei cazuri, mireasa fusese neunită, iar în celelalte două, mirele. Vezi: D.J.A.N. Alba, Fond Parohia greco-catolică Bucium-Sașa, 1/1843, f. 4; 1/1843, f. 8; 1/1844, f. 11; 1/1844, f. 21; 1/1844, f. 25.

⁶² D.J.A.N. Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu-Mureș, 192/1848, f. 1.

⁶³ *Gazeta de Transilvania*, 1842, an V, nr. 31, p. 121.

PROBLEMELE MATRIMONIALE ÎN PRACTICA BISERICII GRECO-CATOLICE DIN TRANSILVANIA (1830-1850)

Transilvaniei, în care ortodocșii erau majoritari. Pe de altă parte, legislația oficială din Imperiul Habsburgic permitea un sistem care era aproape de cel propus de papalitate față de căsătoriile mixte. În ceea ce îi privește pe ortodocși, măsuri ca acordarea dispenselor de către partea unită sau încercarea de promovare a trecerii părții neunite la unire se încadrează în tiparul creionat de enciclicele papale. Însă, legea care dădea acceptul ca educația copiilor să se facă în funcție de religia părinților depășea cadrul indicațiilor papale, care solicitau ca pruncii să fie crescuți ca niște credincioși catolici, dovădindu-se mai permisivă. Pe de altă parte, faptul că numai preotul unit putea celebra o astfel de ceremonie era o măsură mai restrictivă decât soluția acceptată de suveranii pontifi în relația dintre clerul catolic și cel protestant (pentru toate acestea vezi punctul 1.).

5. Concluzii

În final, dorim să subliniem faptul că Biserica unită din Transilvania se afla în timpul păstoririi lui Ioan Lemeni la capătul unei evoluții de 130 de ani. Tranziția și reformele nesfârșite încetaseră în mare parte, iar urmașul lui Ioan Bob a consolidat aparatul administrativ și instituțional al diecezei sale. Acest fapt a avut consecințe extraordinare asupra modului de funcționare al instituțiilor bisericești, atât la nivel central cât și local, care acționează, anchetează, judecă și emit decizii după niște norme și proceduri clare, general acceptate, ceea ce este un aspect ce ține de modernitate. Desigur, nu trebuie să absolutizăm și nici să idealizăm nivelul de dezvoltare și de eficiență la care a ajuns sistemul disciplinar și decizional al diecezei de Făgăraș. Însă, în ciuda greutăților, a greșelilor și a diversității mari a problemelor care trebuiau analizate, asistăm la un mare pas înainte față de realitățile secolului XVIII.

Să observăm și faptul că norma catolică referitoare la matrimoniu era însușită în cadrul Bisericii unite din Transilvania în totalitatea sa, în ciuda diferențelor față de neuniți. Aceasta este, de altfel, și unul dintre elementele care individualizează și particularizează Biserica greco-catolică între Bisericile românești. Această realitate nu este însă o noutate a perioadei lui Ioan Lemeni, ci o constantă în viața Unirii cu Roma încă de la 1700⁶⁴, în ciuda dificultăților cu care normele matrimoniale catolice au fost aplicate și a rezistențelor manifestate, în anumite momente, de către cler sau credincioși.

⁶⁴ Pentru această observație ajunge să amintim doar câteva dintre canoanele formulate la unele dintre primele sinoade diecezane de după realizarea Unirii cu Biserica Romei. Ele exclud varianta că normativele catolice din domeniul matrimonial nu erau cunoscute chiar de la bun început de către ierarhia unită și clerul său. Desigur că implementarea lor în viața de zi cu zi a preoțimii și a credincioșilor era o cu totul altă problemă, mult mai complexă și mai dificilă. În acest sens, marile transformări au avut loc însă pe vremea lui Petru Pavel Aron și Atanasie Rednic.

VICTOR MIHALYI, CLERICUL EPARHIEI DE GHERLA MITROPOLIT AL BLAJULUI

Florentin CRIHĂLMEANU

RIASSUNTO. Victor Mihalyi, il sacerdote della Diocesi di Gherla, mitropolita di Blaj. La commemorazione dei 90 anni dalla morte del Metropolita Victor Mihalyi de Apșa costituisce un'occasione di rilettura e chiarificazione riguardo certi aspetti ancora discussi della biografia dell'illustre prelado morto all'inizio del XX° secolo. L'articolo punta sui legami avuti con l'Eparchia di Gherla e tre illustri vescovi della medesima: Ioan Alexi, Ioan Vancea de Buteasa e Iuliu Hossu. Si cerca di chiarire aspetti riguardanti il periodo di studi a Roma del giovane Victor Mihalyi. L'autore si propone di evocare anche una pagina della storia della Chiesa Greco-Cattolica in momenti di lotta per l'affermazione della propria identità nazionale e rituale, nel contesto locale e internazionale della Transilvania della fine del XIXmo secolo e l'inizio del XX.

Preambul

Comemorarea a 90 de ani de la moartea Mitropolitului Victor Mihalyi de Apșa ne oferă ocazia de a reevoca și a clarifica anumite momente din viața ilustrului prelat chemat la Domnul în zorii secolului XX.

Voi încerca abordarea biografiei mării personalități ecleziastice punctând legăturile sale cu Eparhia de Gherla, eparhia de proveniență, în care fusese inițial încardinat și cu trei dintre iluștrii chiriarhi ai acestei eparhii: Ioan Alexi, Ioan Vancea de Buteasa și Iuliu Hossu.

Profil biografic. Nașterea și studiile, relația cu Episcopul Ioan ALEXI¹

Prin voia Bunului Dumnezeu a văzut lumina zilei într-o veche familie de nobili români din localitatea Ieud, atunci în comitatul Maramureș, la 21 mai 1841.²

Clasele primare le urmează la gimnaziul inferior al Ordinului piarist în localitatea Sighetul Marmației. Studiile gimnaziale (1854-1857) la călugării premonstratenzi din Oradea, apoi la gimnaziul din Trnavia și ultimele două clase la cel din Cașovia (Kosiče, astăzi în Slovacia), promovând examenul de maturitate în 1857, la vârsta de 16 ani.

În această perioadă de timp (1857-1858) întâiul episcop al Gherlei, Ioan Alexi, se preocupă de posibilitatea școlarizării și perfecționării unui număr cât mai mare de preoți din Eparhia sa³.

¹ Cfr. L. Wallner-Bărbulescu, *Zorile modernității*, p. 53 și I. M. Bota, *Istoria Bisericii universale și a Bisericii românești*, p. 399.

² Există diferite opinii cu privire la data nașterii. Unele izvoare notează 19 mai 1841. Cfr. R. Ritzler – P. Sefrin, *Hierarchia catholica Medii et Recentioris Aevi*, vol. VIII, 1846-1903, col. dr., n. 4, p. 354; Bunea A., *Istorie scurtă a Bisericii române unite cu Roma...*, p. 49 și de asemenea L. Predescu, *Enciclopedia României Cugetarea...*, București 1999, p. 898.

Îndrumat de către PS Ioan Alexi, tânărul absolvent alege drumul pregătirii pentru Sfânta Preoție. Astfel cu binecuvântarea și ajutorul ierarhului său, precum și a tatălui său, Gavril, Victor Mihalyi este trimis din partea Eparhiei de Gherla să-și desăvârșească pregătirea în Cetatea eternă. Este primit la Colegiul „Sf. Atanasie”, (câlcând pe urmele celui dintâi doctor în teologie al Bisericii noastre, Ioan Giurgiu Pataki). La Roma încheie cu succes studiile de filosofie și teologie, încununându-le cu titlul de doctor în teologie în 1863.⁴

Preoția, relația cu Arhiepiscopul Ioan Vancea de Buteasa

Episcopul Ioan Alexi se desparte de cele pământești în 1863, iar sediul episcopal al Gherlei devine vacant pentru o scurtă perioadă de timp.

În același an, după urcarea treptelor clericale rânduite de canoane⁵, cu aprobarea ierarhiei și a Vicariatului Romei, Victor Mihalyi este ridicat la treapta onoratei preoții la 8 noiembrie 1863 în Biserica „Sf. Atanasie” din Roma.

Tânărul preot se reîntoarce în Eparhia-mamă de Gherla în 1864 și este încadrat imediat în corpul formatorilor ca și prefect de studii iar apoi și în corpul profesoral ca și profesor de istorie bisericească și drept canonic la Seminarul teologic din Gherla.⁶

Începând din 4 iulie 1865 Eparhia de Gherla are un nou Episcop, venit din clerul eparhiei de Oradea Mare: Ioan Vancea de Buteasa. În cei trei ani de păstorire la Gherla noul episcop are o bună colaborare cu tânărul preot-profesor. Timp de un an este numit administrator parohial al parohiei Salașiu din protopopiatul Marghita (1865-1866). Primește de asemenea și numirea de asesor al Consistoriului eparhial, judecător al Tribunalului matrimonial și notar al Exactoratului eparhial.

După numirea sa ca mitropolit (21 decembrie 1868), arhiepiscopul dorește să-l aibă în continuare alături pe tânărul său cleric, numindu-l secretar mitropolitan și referent consistorial. Grație competenței teologice și a încrederii de care s-a bucurat din partea ierarhului a fost numit asesor al Tribunalului mitropolitan de a 2-a instanță, notar la Exactoratul arhidiecezan și membru al Comisiei scolastice arhidiecezane.

Pr. Victor Mihalyi va fi între cei aleși de către Mitropolitul Vancea pentru a-l însoți în Cetatea eternă la marele eveniment din viața Bisericii catolice, Conciliul Vatican I (1869-

³ Sunt două direcții de acțiune: a) petiționarea permanentă la forurile supreme în vederea înființării la Gherla a seminarului eparhial și b) demersuri pe lângă episcopii vecine în scopul acceptării de tineri în seminarii. Ministerul de Culte și învățământ aprobă stipendii în cuantum de 160 de florini pentru 13 candidați la preoție, în anul 1858. Cfr. A. V. Sima, *O episcopie și un ierarh. Înființarea și organizarea Episcopiei greco-catolice de Gherla în vremea Episcopului Ioan Alexi*, Cluj-Napoca, Presa universitară clujeană 2003, p. 144-145.

⁴ Alte surse precizează că Victor Mihalyi ar fi studiat la Roma 6 ani dintre care 2 ani filosofia într-un colegiu latin și 4 ani teologia la Colegiul „*De Propaganda fide*”. Cfr. L. Predescu, *Enciclopedia României Cugetarea*, p. 898. Hierarchia catholica, *loc. cit.*, precizează că titlul de doctor în teologie îl obține la 3 decembrie 1863 la *Collegio Urbano „De Propaganda fide”*, dar pe când era alumn al *Collegio Gregorum de Urbe*, adică al Colegiului „Sf. Atanasie” din Roma.

⁵ Promovat la treapta subdiaconatului și a diaconatului la 24 respectiv 26 mai 1863. Cfr. Hierarchia catholica, *loc. cit.*

⁶ Era în acel timp primul preot și dascăl cu studii doctorale din această instituție. Cfr. L. Wallner-Bărbulescu, *loc. cit.*

1870)⁷. De asemenea, este alături de ierarhul său și la Sinodul provincial din 1872. Este numit Protopop onorar în anul 1873.



Episcop la Lugoj și apoi Mitropolit la Blaj

Va fi numit episcop al Eparhiei de Lugoj la 25 noiembrie 1874. Consacrarea episcopală a Pr. Victor Mihalyi cel de-al treilea episcop al tronului Lugojului, are loc în Catedrala mitropolitană a Blajului la data de 14 februarie 1875, prin punerea mâinilor bunului său părinte și păstor IPS Ioan Vancea.

Ca ierarh al Lugojului face parte din Casa Magnaților și Congregația comitatensă. Dobândește un prestigiu deosebit în societatea transilvăneană după intervenția în Parlament pe marginea legii privitoare la maghiarizarea învățământului. Acordă o importanță deosebită

⁷ În timpul pontificatului memorabilului Papă Pius al IX-lea (Pontiful roman cu cea mai lungă perioadă de pontificat: 1846-1878, adică 32 de ani!), mare binefăcător al Bisericii române unite.

învățământului.⁸ Din 1885 este membru de onoare al Asociației pentru literatura română și cultura poporului român. Primește titlul de episcop „solio pontificio assistens”⁹ în 17 aprilie 1888. Colaborează cu Academia Română prin răspândirea chestionarului lingvistic al lui B. P. Hașdeu și se bucură de o apreciere deosebită în rândul membrilor forului suprem academic ceea ce atrage acordarea titlului de membru de onoare al Academiei în 1894.¹⁰

La moartea Mitropolitului Vancea (31 iulie 1892), după 20 de ani de vrednică și neobosită arhipăstorie, Episcopul Victor Mihalyi, va fi chemat să urmeze părintelui său, în catedra mitropolitană a Blajului, ca al treilea Mitropolit al românilor greco-catolici din Provincia Mitropolitană de Făgăraș și Alba-Iulia, cu sediul la Blaj. Este ales cu majoritate de voturi la 16 aprilie 1893, fiind confirmat de către împăratul Francisc Iosif la 9 noiembrie 1894 și de către Papa Leon al XIII-lea în 18 martie 1895.¹¹

În administrarea mitropoliei urmează linia ilustrului său predecesor. A reunit două sinoade arhiepiscopale (1896 și 1899) și a convocat cel de-al treilea Conciliu provincial (17-26 septembrie 1900), pe care l-a prezidat, avându-i alături pe toți episcopii eparhiilor sufragane: Mihail Pavel, Eparh de Oradea Mare, Demetriu Radu, Eparh de Lugoj și Ioan Sabo, Eparh de Gherla.

Ca dârz păstor și bun român se opune cu tărie înstrăinării unor parohii din trupul Provinciei mitropolitane și înglobării Bisericii române unite în cadrul celei latine maghiare, precum și politici de maghiarizare a școlilor. Este un vehement apărător al autonomiei și independenței Bisericii greco-catolice românești¹².

Secretarul personal pr. dr. Alexandru Nicolescu își amintește de ierarhul său cu stimă: „Era scrupulos până la cele mai mici detalii și amănunte, sever cu sine însuși, de o exactitate matematică aproape, în toate actele și faptele sale”.¹³

Acordă mare atenție condițiilor de desfășurare a procesului de învățământ.¹⁴

⁸ Înființează 33 de școli și restaurează alte 7, pe teritoriul întregii eparhii a Lugojului. Cfr. I. S. Nistor, *Considerații privind contribuția mitropolitului dr. Victor Mihalyi de Apșa la dezvoltarea învățământului românesc din Transilvania*, în Maramureș-vatră de istorie milenară. Lucrările celui de-al doilea simpozion Borșa 02-04 august 1996, Cluj-Napoca 1997, p. 102.

⁹ Asistent al tronului pontifical, demnitate onorifică pentru episcopi cu merite deosebite în activitatea lor. Cfr. Hierarchia catholica, *loc. cit.*

¹⁰ Cfr. L. Wallner-Bărbulescu, *Zorile modernității*, p. 56-63.

¹¹ „*Conceditur pallium*”, a primit paliul mitropolitan (semnul comuniunii cu Biserica Romei), notează Hierarchia catholica, *loc. cit.*

¹² La 23 iunie 1897 are loc conferința episcopescă la Blaj în care se hotărăște să nu se trimită deputați la Congresul autonom al Bisericii Catolice latine ungare. Adresează un memoriu-protest nr. 2945 Primatului și nr. 3281, prin Ministerul de Culte împăratului Francisc Iosif cerându-i să permită ținerea unui congres numai între românii greco-catolici, care să organizeze autonomia BRU, separat de cea a Bisericii Catolice din Ungaria. Cfr. IPS dr. Alexandru Nicolescu, *Arhierii Blajului și activitatea lor pentru neam*, *Cultura creștină*, 1937, XVII, nr. 4-5, p. 226 și I. M. Bota, *Istoria Bisericii universale...*, *loc. cit.*, (cu deosebirea că data este consemnată 1895!).

¹³ ÎPS dr. Alexandru Nicolescu, *Arhierii Blajului...*, *loc. cit.*

¹⁴ Deschide un Azil de copii model, fondează Reuniunea învățătorilor din Arhiepiscopia greco-catolică română de Alba-Iulia și Făgăraș, organizează un internat pentru elevii normaliști, înființează o școală de ucenici (1898). Cfr. I. S. Nistor, *Considerații privind...*, p. 103.

Punctele culminante ale vieții sale de arhipăstor pot fi considerate bicentenarul sfintei Uniri, sărbătorit la Blaj și Jubileul Astei la 50 de ani de la fondarea ei, în 1911, tot la Blaj.¹⁵

La 4 decembrie 1917 prezidează Sf. Liturghie din Catedrala mitropolitană cu ocazia hirotonirii episcopale a tânărului preot Iuliu Hossu¹⁶, numit Episcop de Gherla de către Papa Benedict al XV-lea. Cu această ocazie emite un document de confirmare a hirotonirii noului episcop.

Ultima chemare și moștenirea spirituală

Mitropolitul Victor Mihalyi este chemat la Domnul în ziua de luni 21 ianuarie 1918, la vârsta de 77 de ani, la Oradea, unde fusese internat împreună cu întregul Consistoriu mitropolitan de către maghiari la retragerea armatelor române din Ardeal.

La moartea sa lasă în urmă deopotrivă jalea și tristețea despărțirii turmei de arhipăstorul iubit, dar mai cu seamă rămâne sămânța aruncată în pământ bun, care va rodi înșutit prin iluștrii săi urmași.¹⁷

Marele Nicolae Iorga îl caracterizează astfel: „Foarte legat de confesiunea sa, credincios loial față de Scaunul roman, de care atârna, el era mândru și de sângele său aristocratic și de numele său care nu era ca al oricui. atitudinea lui de abate din neam bun, de prinț-prelat, ca în Franța veacului al XVIII-lea dar cu o credință care nu era acolo, ca și vorba lui socotită, prudentă, în care sunau tare, după normele altui graiu, accentele, o arătau în de ajuns (...)”¹⁸

În loc de concluzie

Biserica română unită cu Roma, greco-catolică se dovedește a fi peste veacuri plinitoarea năzuințelor de unitate a românilor transilvăneni, autentică școală de formare spirituală și culturală românească, ce și-a păstrat cu demnitate rolul de unificare, mai întâi cu Domnul, apoi cu Biserica Romei, apoi între zonele locuite de români și între românii de diferite confesiuni.

„Credința noastră este viața noastră”, a afirmat dar a și exprimat prin trăire eminentul Cardinal Hossu, lăsându-ne sămânța creștină sădită și stropită cu sângele martirilor...Vom reuși oare să continuăm și să ducem la împlinire noi, cei de astăzi, episcopi, clerici și laici nobilele și înaltele lor idealuri? Să ne rugăm ca tocmai rememorarea exemplului vieții lor să ne fie nouă tuturor întărire și far călăuzitor, după cuvântul Epistolei către evrei: „*Aduceți-vă aminte de mai marii voștri care v-au grăit vouă cuvântul lui Dumnezeu; priviți cu luare aminte cum și-au încheiat viața și urmați-le credința. Isus Hristos, ieri și azi și în veci, este același?*” (Evr 13,7-8); Lui să-I fie cinstea mărirea și închinarea, dimpreună cu Tatăl Atoateținătorul și Spiritul Sfânt Sfințitorul, în toți vecii vecilor. Amin.

¹⁵ ÎPS dr. Alexandru Nicolescu, *Arbierii Blajului...*, loc. cit.

¹⁶ La numai 32 de ani!

¹⁷ Tânărul episcop al Gherlei, Iuliu Hossu, va duce la împlinire chiar în același an visul unității naționale, dând glas voinței poporului la Adunarea națională de la Alba-Iulia din 1 decembrie. Astfel unul dintre idealurile de veacuri ale ierarhilor Bisericii greco-catolice s-a împlinit. A rămas celebră afirmația primului purpurat al neamului românesc, Em. Sa Iuliu Cardinal Hossu: „Dacă nu era unirea de la 1700 nu era nici Adunarea de la Blaj din mai 1848, nici actul unirii de la 1 decembrie 1918”.

¹⁸ N. Iorga, Mitropolitul Victor, *Neamul românesc*, 1918, XIII, nr. 137, p. 1.

Bibliografie selectivă:

Bocșan, N., Cârja, I., *Biserica română unită la Conciliul ecumenic Vatican I*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană 2001, p. 149, 155.

Bota I. M., *Istoria Bisericii universale și a Bisericii românești de la origini până în zilele noastre*, Casa de Editură „Viața Creștină”, Cluj-Napoca 1994, pp. 309-401.

Bunea A., *Istorie scurtă a Bisericii române unite cu Roma, în Șematismul veneratului cler al Arhiepiscopiei metropolitane greco-catolice române de Alba Iulia și Făgăraș pre anul Domnului 1900*, Blaj 1900, p. 49-51.

Wallner-Bărbulescu L., *Zorile modernității. Episcopia greco-catolică de Lugoj în perioada ierarhului Victor Mihály de Apșa*, Cluj-Napoca, Presa universitară clujeană, 2007, p. 53-63.

LES DIPLOMATES FRANÇAIS ET LA SITUATION DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE DE ROUMANIE (1946-1955)

George CIPĂIANU

REZUMAT. Diplomații francezi și situația Bisericii catolice din România (1946-1955). În perioada postbelică lumea occidentală și, mai cu seamă, Franța au vădit un anumit interes în ceea ce privește situația Bisericii catolice din România în perioada sovietizării țării noastre. Explicația poate consta în realitatea unei tradiționale colaborări a Franței cu țările Europei centrale și de est, inclusiv România, în domeniul cultural, politic, militar chiar, în a cărei continuitate Franța părea a crede chiar și în condițiile instaurării regimului totalitar. Deși francezii erau deja în mare măsură detașați de instituția Bisericii, păstrau sentimentul apartenenței la Biserica catolică (prin definiție deschisă problemelor societății internaționale) și acela al necesarei solidarități cu celelalte Biserici catolice, mai ales cele supuse unor persecuții, inclusiv în virtutea drepturilor omului. De altminteri, regimurile democratice au fost în general interesate de ceea ce se petrecea în spațiul controlat de Moscova. Din perspectiva Statului român, problema catolicismului (de indiferent ce rit) se încadra tocmai în lupta comunismului împotriva Occidentului și valorilor sale. Interesul Statului se întretăia aici cu acela al Bisericii ortodoxe române care dorea suprimarea Bisericii greco-catolice, preluarea bunurilor sale și izolarea religioasă a românilor a căror deschidere spre Apus era socotită inoportună. Încadrarea greco-catolicilor în Biserica ortodoxă era pentru Guvernul comunist soluția optimă pentru uniformizarea religioasă și apropierea de Biserica rusă. În aceste condiții, interesul diplomației franceze din România în privința catolicilor se putea justifica mai cu seamă pornind de la preocuparea Statului francez față de cetățenii săi (preoți, călugări, călugărițe) prezenți pe teritoriul românesc. În contextul limitării libertății de comunicare, informațiile diplomaților francezi privind situația Bisericii catolice din România erau sărace, datorându-se mai cu seamă unor clerici și laici curajoși, între care monseniorul Vladimir Ghika sau episcopul Márton Áron. Serviciile diplomatice au constituit în acea perioadă o punte de legătură între catolicii români și Sfântul scaun, atât în sensul informării celui din urmă în privința situației catolicilor români, cât și în sensul comunicării unor directive din partea acestuia către ei. Desigur riscantă, această întreprindere s-a vădit totuși utilă din perspectiva cunoașterii situației catolicismului românesc în lume și stărnirii unui val de simpatie și solidaritate.

Après la Deuxième guerre mondiale on constate, sur la base de documents d'archives, un intérêt significatif de la part des pays occidentaux, surtout de la France, pour la situation de l'Église, surtout de l'Église catholique, pendant la période de la soviétisation de la Roumanie.

On pourrait se demander, à juste titre, pourquoi la France se serait-elle intéressée, dans le cadre de son attitude générale envers la Roumanie, à la situation de l'Eglise catholique d'un pays qui était déjà en train de tomber sous la férule d'un régime totalitaire communiste se trouvant comme il était dans la sphère d'influence soviétique.

En tenant compte des priorités générales de politique étrangère on est amené à recourir, pour commencer, à la constatation que chaque nation tend à maintenir ou à amplifier ses relations avec d'autres Etats dans le vaste champs des relations internationales. Avec sa tradition de politique étrangère des plus inspirées, à l'exception des erreurs qui parfois se sont montrées fatales, la France cherche à développer, après la Deuxième guerre mondiale, ses relations existant de longue date avec l'Europe Centrale et de l'Est,¹ surtout avec la Roumanie, qui auraient pu, pensait-on, contribuer à maintenir des rapports étroits avec un pays auquel la liait d'anciennes alliances et une longue collaboration intellectuelle, politique et militaire. Il y a lieu de penser qu'on espérait maintenir tout cela même après l'installation du régime communiste à Bucarest.

D'un autre côté, la France était l'un des plus importants Etats du monde à majorité catholique. Même si le sentiment religieux perdait du terrain depuis assez longtemps, il restait encore une certaine sympathie pour les catholiques d'au-delà des confins du monde occidental, surtout ceux que menaçait la persécution. Il y avait aussi une importante dimension politique impliquée par la démarche de tout gouvernement envers l'Eglise, surtout dans les pays se trouvant en train de soviétisation, qui ne pouvait pas ne pas intéresser un gouvernement constitué démocratiquement sur la base publiquement proclamée des droits du citoyen, dont le droit inaliénable de vivre et de prier conformément aux préceptes et rites de sa religion et de sa confession.

En même temps, la vocation universelle de l'Eglise catholique ouvre un ample champs d'arrimage à son intérêt permanent pour la vaste problématique de la société internationale, dans le passé comme à présent, en manifestant souvent un esprit de solidarité, malgré d'éventuelles dissensions toujours surmontées, surtout quand le sort de l'une de ses parties intégrantes se trouvait en danger. Le manque d'uniformité du monde catholique n'est pas de nature à empiéter sur ses options dans la vie religieuse, que fait valoir dans les relations internationales le prestige moral incomparable du Vatican et du Saint-Père.

C'est pourquoi les gestes et les actions du pape revêtent sur le plan moral, spirituel et politique une signification internationale particulière. Souvenons-nous seulement de l'écho qu'a eu dans le monde l'excommunication par Pie XII des militants communistes (1949)² et des réactions qu'elle a suscitées de la part des régimes

¹ Pierre Hasner, *The View from Paris, in Eroding Empire. Western Relations with Western with Eastern Europe*, The Rowaking, Washington D.C. 1987, p. 195.

² Dennis J. Dunn, *The Catholic Church and the Soviet Government*, East European Quarterly, Boulder, Distributed by Columbia University Press, New York 1977, p. 171: Le 13 juillet le pape a excommunié tout catholique „... who knowingly and freely defends or spreads the materialist and anti-Christian doctrine of Communism”.

LES DIPLOMATES FRANÇAIS ET LA SITUATION DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE
DE ROUMANIE (1946-1955)

prosoviétiques. C'est à ce niveau que s'est manifesté l'écho de la tragédie traversée par l'Église catholique de tous les rites, de Roumanie et de tous les pays occupés par l'Armée rouge et soviétisés après la Deuxième guerre mondiale, qui a eu ses répercussions dans les démarches du Saint-siège et de certains gouvernements dans les relations internationales. C'est ce qui explique, parmi d'autres, la préoccupation de certains gouvernements des pays catholiques pour la situation de l'Église, particulièrement de l'Église catholique, des sociétés en voie de soviétisation, tout ceci dans le cadre de l'intérêt des régimes démocratiques pour la situation générale de la vie religieuse dans le territoire contrôlé par Moscou.

Cet intérêt du gouvernement français pour le sort des catholiques de Roumanie sera analysé sur la base des documents provenant des Archives du Quai d'Orsay, envoyés aux années 1946-1955 par la Légation de la République Française à Bucarest au Ministère des affaires étrangères de Paris, pour renseigner le gouvernement français sur ce qui se passait en Europe Centrale et Orientale, où la politique anti-catholique des régimes communistes inspirée par Moscou, constituait l'une des dimensions les plus significatives de la soviétisation.

On savait en France, par exemple, et dans d'autres pays démocratiques que le totalitarisme communiste ne tolérait pas la pluralité des choix, qu'il tendait à accaparer l'esprit et l'âme des gens à l'exclusion de toute autre conception possiblement rivale et que tôt ou tard l'Église allait être en butte aux attaques des nouveaux régimes de l'Europe Centrale et Orientale.³ L'idéologie communiste, cette „philosophie” de la haine, qui ne pouvait pas exister sans adversaire à combattre sur le plan idéologique et sans slogans retentissants, aptes à créer des solidarités dont il pût faire des instruments utiles, avait déjà été critiquée à partir de la fin du XIX^e siècle par l'Église catholique, au fur et à mesure que l'idée communiste faisait toujours plus souvent son apparition dans le débat politique et social. Les papes, depuis Pie IX, à Léon XIII et Pie XI, l'ont combattu avec véhémence, ce qui ne tarda pas à provoquer l'ire et la haine des communistes et de certains milieux de gauche, leur sympathisants, surtout après la condamnation du communisme par Pie XII après la guerre.

Les régimes communistes ou procommunistes qui avec l'aide de Staline se sont emparés du pouvoir en Europe ont suivi l'exemple moscovite en s'engageant dans la lutte contre l'„impérialisme américain”, et son „acolyte”, le Vatican, donc l'Église catholique, dont l'hostilité s'était déjà manifestée, la seule capable de stimuler des ralliements anti-communistes dans ces pays où la soviétisation et la consolidation de ces systèmes politiques auraient pu en être entravées.⁴

Le problème du catholicisme de Roumanie, soit-il du rite latin, byzantin ou arménien, s'encadre donc dans la vaste problématique, politique par excellence, de la lutte du communisme „réel” contre le monde occidental et ses valeurs, ciblée déclarément sur la destruction de ses points d'ancrage, là où cela était possible. Les visées politiques de Moscou et de ses alliés les communistes roumains se rencontraient

³ *Ibidem*, p. 173.

⁴ Dennis J. Dunn, *op.cit.*, p. 107, 108.

avec l'intérêt, manifeste de vieille date, de l'Eglise orthodoxe roumaine de profiter de l'aversion du régime envers le catholicisme pour obtenir la suppression de l'Eglise Greco-Catholique roumaine, accaparer ses fidèles, ses biens, ses paroisses, ses églises, ce qui allait contribuer à l'isolement complet de la nation roumaine, car ses anciens rapports étroits avec le monde occidental n'étaient pas vus d'un bon oeil par le gouvernement dominé par les communistes.⁵

L'objectif politique soviétique d'entraîner les Eglises orthodoxes des pays satellites dans la „lutte pour la paix” présupposait l'amalgamation des gréco-catholiques, là où c'était possible – et en Roumanie c'était possible – dans l'Eglise Orthodoxe, en déterminant en fin de compte cette dernière à se rapprocher de l'Eglise Orthodoxe russe et des pays slaves, au détriment du Patriarcat de Constantinople. On fait même des tentatives pour une fusion de l'Eglise orthodoxe roumaine avec l'Eglise russe, pour organiser un front unitaire de l'orthodoxie, qui pouvait très bien servir aux intérêts soviétiques en Europe du sud-est.⁶

Le prétexte que les Roumains catholiques du rite byzantin avaient été orthodoxes avant 1700, invoqué par le gouvernement roumain et par l'Eglise Orthodoxe, rendait compréhensible au milieu diplomatique français de Bucarest l'un des aspects de la fragilité du catholicisme de Roumanie et fournit l'une des explications possibles de l'intérêt du gouvernement d'un pays catholique pour le sort de ces cultes.

On a aussi la preuve documentaire que la France avait un intérêt direct : protéger les membres des ordres monastiques (moines, moniales), les prêtres et autre personnel ecclésiastique français qui se trouvaient en Roumanie ou ils étaient actifs dans des églises, hôpitaux et d'autres institutions, ce qui exigeait des informations exactes sur la situation de la religion dans le pays.⁷

On pourrait se demander quelles étaient les sources de ces informations dans les conditions d'une réduction progressive de la liberté de déplacement et d'action des diplomates occidentaux en Roumanie, surtout après 1947. Les diplomates français déplorent souvent la pénurie d'informations et la difficulté de les procurer : „Les obstacles- dit-on dans un rapport – qui s'opposent à tous nos contacts avec les habitants du pays ne m'ont guerre permis de recueillir sur ce point des avis qualifiés. On ne peut pas approcher des ecclésiastiques envoyés par le pape pour suppléer en Roumanie dans l'administration du diocèse aux ordinaires empêchés”⁸.

Concernant ces informations, on se trouve en présence d'une approche complémentaire sur plusieurs plans, où l'importance particulière des enjeux, dans une perspective où l'on assiste à un échange dans plusieurs directions, attesté par les documents d'archives, entre le Ministère Français des Affaires étrangères et le Saint-

⁵ Ovidiu Bozgan, *România versus Vatican. Persecuția Bisericii catolice din România comunistă în lumina documentelor diplomatice franceze*, Editura Sylvi, București 2000, p. 17, 19.

⁶ *Ibidem*, p. 18; voir aussi Archives du Ministère des affaires étrangères (par la suite A.M.A.E., Roumanie, dossier..., f...), Paris, Europe, Roumanie, dossier 19, f. 22-23.

⁷ A.M.A.E., Roumanie, dossier 87, f.26; dossier 87, f.45.

⁸ A.M.A.E., Roumanie, dossier 86, f. 88.

LES DIPLOMATES FRANÇAIS ET LA SITUATION DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE
DE ROUMANIE (1946-1955)

siège, Bucarest, Londres, Washington et d'autres capitales dans les conditions d'une collaboration signalée parfois par ces messages entre les Légations de la France et de la Grande Bretagne à Bucarest.⁹ Il y avait aussi d'anciennes relations avec des personnes se trouvant depuis longtemps en contact avec la Légation française de Roumanie, qui ont accepté de donner des informations regardant la situation du catholicisme dans le pays, nonobstant le danger. L'une de ces personnes pouvait bien être Monseigneur Vladimir Ghika, jusqu'à son arrestation, le 18 novembre 1952¹⁰. „Notre Légation affirmait plus tard un diplomate – entretenait de longue date avec ce prélat des relations confiantes; peu avant son arrestation Mgr. Ghika faisait encore part à notre ministre à Bucarest de ses vives préoccupations concernant la situation de l'Église catholique de Roumanie”¹¹. Un sort tragique attendait ce prélat extraordinaire, qui allait mourir dans les geôles communistes, en Roumanie, le 16 janvier 1954.¹²

Il est aussi certain que la Légation de France entretenait des relations avec d'autres prélats catholiques de Roumanie, avant et après le 1^{er} décembre 1948. Les documents des Archives du Ministère des affaires étrangères de Paris attestent que l'évêque catholique d'Alba Iulia se rencontrait de temps en temps avec des membres de la Légation de Bucarest¹³, ce qui explique, entre autres, la présence d'importants documents, en traduction française, dans les dossiers du Quai d'Orsay, concernant la Roumanie comme, par exemple, le projet des statuts pour les Églises Catholiques du pays, rédigés par l'évêque Márton Áron, ses collaborateurs et d'autres prélats, remis au Ministère des Cultes Religieux, et la correspondance avec le ministre Stanciu Stoian. Il devait y avoir eu aussi des personnes, prêtres ou laïques, qui aient fourni certaines informations concernant l'Église sans donner leurs noms, par prudence ou par peur.¹⁴

Malgré les difficultés qui entravaient les contacts des membres des différentes missions diplomatiques en Roumanie avec les habitants du pays et les prélats, les diplomates français ont réussi à ramasser d'importantes informations, qui souvent prenait le chemin de Rome, pour renseigner le Saint-siège, qui à partir de 1950¹⁵ était privé de représentants propres à Bucarest, après l'expulsion du nonce, le 4 juillet du même an, par le régime communiste roumain.

⁹ A.M.A.E., Roumanie, dossier 88, f. 58.

¹⁰ George Cipăianu, “Dimensiunea internațională a unui caz de solidaritate catolică: Monseniorul Vladimir Ghika în închisorile comuniste din România” (La dimension internationale d'un cas de solidarité catholique : Monseigneur Vladimir Ghika dans les prisons communistes de Roumanie), în *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica*, XLIX, 2004, p. 296.

¹¹ A.M.A.E., Roumanie, dossier 87, f. 151-153, dossier 88, f. 75.

¹² G. Cipăianu, *op.cit.*, p. 300.

¹³ A.M.A.E., Roumanie, dossier 19, f. 176; dossier 88, f. 100-101.

¹⁴ A.M.A.E., Roumanie, dossier 19, f. 163.

¹⁵ Ovidiu Bozgan, *op.cit.*, p. 7; Ioan-Marius Bucur, *Le relazioni della Romania con la Santa Sede all'inizio della guerra Fredda in Etnia e confessione in Transilvania (secoli XVI-XX)* a cura di Francesco Guida, Lithos editrice, Roma 2000, p. 106; voir aussi A.M.A.E., Roumanie, dossier 87, f. 151; dossier 87, f. 157.

Ainsi, Jean Deciry, chargé d'affaires ad intérim en Roumanie, écrivait le 25 juillet 1955 à Antoine Pinay, ministre français des Affaires étrangères, qu'au mois de juin il avait rendu visite à l'évêque Márton Áron à Alba Iulia, pour un petit „entretien discret”.¹⁶ Bien des choses pouvaient être dites pendant un tel entretien et il y a toutes les raisons de croire que des documents ont pu être remis aux interlocuteurs français, documents qui arrivaient ensuite à Paris et au Vatican, même si les services secrets roumains guettaient tout mouvement des diplomates étrangers et des prélats catholiques qui tentaient, et parfois réussissaient, à se mettre en contact avec eux.

Le 27 Juillet 1955, Jean Deciry était à Cluj où il constatait que beaucoup de gréco-catholiques roumains, qui avaient refusé de „revenir” à l'Église Orthodoxe, allaient à la messe latine (romano-catholique). Qui d'autres que des citoyens ou de simples prêtres auraient pu le renseigner là-dessus? Il informait même le Ministère de affaires étrangères que Márton Áron ne pouvait pas correspondre avec le Saint-siège, qui était ainsi totalement privé de renseignements de première source concernant l'Église Catholique de Roumanie.¹⁷

On a des raisons de croire que les réseaux diplomatiques fonctionnaient en deux directions entretenant un flux informationnel avec le Vatican, autrement pourquoi le chargé d'affaires à Bucarest, René Jeudy aurait-il écrit, déjà le 8 mai 1952 à Robert Schuman, ministre des Affaires étrangères qu'il „... souhaiterait que le Département voulût bien, si du moins il n'y voit pas d'objection, prier notre Ambassade au Saint-siège de s'informer des sentiments que ces derniers développements auraient pu inspirer au Vatican.”¹⁸ Et, de nouveau, le 3 juin 1952: „C'est pourquoi j'attacherai beaucoup de prix à être, si le Département l'estime utile, informé des vues que l'on entretient à Rome sur la situation de l'Église locale.”¹⁹

Les services diplomatiques pouvaient servir, dans les conditions de l'époque, non seulement pour renseigner le Saint-siège, mais en même temps, pour faire part aux catholiques de Roumanie, restés sans direction spirituelle, des vues, indications ou directives éventuelles du Saint-Père, dans les graves circonstances où l'Église du rite byzantin avait été supprimée, les relations officielles du Vatican avec l'Etat roumain étaient interrompues et les relations avec l'Église Orthodoxe roumaine semblaient n'avoir aucun avenir.

Pareilles indications, s'il y en avait, ne pouvaient être transmises aux destinataires que verbalement, durant de rares entretiens furtifs que les membres de la Légation de France pouvaient avoir avec des personnes appartenant au milieu catholique, car les documents écrits pouvaient être doublement dangereux: ils risquaient, si découverts par les autorités communistes, impliquer les diplomates dans des conflits internationaux avec le gouvernement de Bucarest, et avoir des conséquences désastreuses pour les citoyens roumains auxquels ils avaient parlé. Il

¹⁶ A.M.A.E., Roumanie, dossier 88, f. 100-101.

¹⁷ A.M.A.E., Roumanie, dossier 88, f. 100-101.

¹⁸ A.M.A.E., Roumanie, dossier 88, f. 54.

¹⁹ A.M.A.E., Roumanie, dossier 88, f. 56-57.

LES DIPLOMATES FRANÇAIS ET LA SITUATION DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE
DE ROUMANIE (1946-1955)

suffit de penser au sort des lecteurs roumains des bibliothèques des Instituts français et anglais de Bucarest qui ont été arrêtés pour avoir fréquenté les salles de lecture.²⁰ C'est ce qui pourrait expliquer le manque ou le peu de documents et d'informations de ce genre dans les dossiers comprenant la correspondance diplomatique directe du Ministère de affaires étrangères avec la Légation de Roumanie.

Dans ses mémoires, publiés il y a quelques années, l'évêque Iuliu Hossu fait mention, sans donner de détails, d'une visite que le chargé d'affaires français aurait rendu aux prélats gréco-catholiques roumains,²¹ assignés à résidence au monastère orthodoxe de Curtea de Argeș, entretien qui doit avoir eu lieu en 1955. C'était après la dure détention de Sighet, un intervalle d'atténuation de leur régime de vie, les ecclésiastiques ayant le droit de recevoir des visites, autrement, il aurait été impossible que le chargé d'affaires les contactât. On remarque pourtant que l'évêque ne fait pas de commentaire sur la visite du diplomate français, craignant que le texte, manuscrit, de ses mémoires ne tombe dans les mains des services secrets et des autorités communistes, car il est à supposer qu'il a amplement parlé de la situation de son Église.

Il y avait encore pour les fonctionnaires de la Légation un possible canal de communication avec la société roumaine: les ecclésiastiques français, prêtres, moines, moniales, qui déployaient une activité religieuse ou autre, comme le père Barral qui était à la Légation „secrétaire archiviste”, non-reconnu par le gouvernement roumain, et qui aurait pu avoir la charge des intérêts du Vatican, s'il pouvait rester en Roumanie. C'était au moins ce qu'on espérait, sans trop y croire, à la Légation.²²

Sans pouvoir préciser exactement les dates de leur présence en fonction en Roumanie, on peut montrer qui étaient les signataires des télégrammes, rapports, etc. envoyés par la Légation de France à Bucarest au Ministère de affaires étrangères de Paris. Il serait utile de présenter plus en détails ces personnes si les informations les concernant n'était pas si parcimonieuses. On se contentera de les présenter avec les données disponibles, pour avoir le panorama des représentants les plus impliqués de la Légation et des institutions du Ministère de affaires étrangères de Paris, engagés dans la correspondance diplomatique concernant le problème du catholicisme en Roumanie.

Depuis 1945, Jean-Paul Boncour était représentant politique de la France à Bucarest. A partir du 23 janvier 1948 les documents sont signés par un diplomate, Auboyneau, qui le remplace (peut-être en qualité de chargé d'affaires) jusqu' à la date du 20 mai 1948, quand apparaît sur un message le nom de Pierre Charpentier, le ministre de France en Roumanie dont le rôle dans cette correspondance est continué par Philippe de Luze, chargé d'affaires, qui signe le 28 juillet 1948 une dépêche adressée à Robert Schuman, ministre des Affaires étrangères à Paris.

²⁰ Dennis Deletant, *The British Council and Romania, 1937 to the Present*, p. 15.

²¹ *Credința noastră viața noastră. Memoriile cardinalului dr. Iuliu Hossu*, Viața creștină, Cluj-Napoca, 2003, p. 422-423.

²² A.M.A.E., Roumanie, (B) dossier 87, f. 25.

Charpentier revient dans cette correspondance et ses signataires s'entremêlent jusqu'au 13 octobre 1949, quand un rapport adressé à Robert Schuman est signée par Jean Louis Toffin, chargé d'affaires de France à Bucarest. Suivent de Luze, Charles Gaire, ce dernier chargé d'affaires (depuis le 9 octobre 1950).

Suivent René Jeudy, chargé d'affaires, Renaud Sivan, Ministre de France en Roumanie (nommé le 2 septembre 1952), qui alterne un temps avec Jeudy, étant remplacé plus tard dans son poste par Pierre Francfort, (nommé le 26 octobre 1953) et en 1955 par Jean Deciry en tant que chargé d'affaires ad intérim.

D'autres personnages du monde diplomatique ont contribué à ces échanges de correspondance qui représente une dimension internationale de la situation de l'Église catholique de Roumanie. De Rome, Jean Bourdeillette, Ministre Plénipotentiaire, chargé d'affaires de France, près le Saint-siège, écrivait, le 23 juillet 1948, à Georges Bidault, Ministre des Affaires étrangères et, après lui, Wladimir d'Ormesson, Ambassadeur de France, près le Saint-siège, qui sera l'intermédiaire entre le Vatican et le Quai d'Orsay par les messages destinés d'un côté à renseigner la Saint-Père sur les circonstances où se trouvait l'Église Catholique de Roumanie, et de l'autre à faire connaître au gouvernement français les vues du pape à l'égard de ces événements. Les renseignements concernant les différents aspects de la situation de l'Église Catholique de Roumanie circulaient entre les capitales européennes et même Washington, grâce aux initiatives de diplomates comme les ambassadeurs Henri Hoppenot (en Suisse), Henri Bonnet (aux États Unis) et Christian de Margerie, le Conseiller d'Ambassade, chargé d'affaires de France, près le Saint-siège. Y ont participé aussi des hauts fonctionnaires du Ministère des affaires étrangères de Paris ou des ambassades: P. de Leusse, qui signe, le 29 juillet 1949, un message à la place du ministre français des Affaires étrangères, J.-M. Soutou, pour la Sous-direction d'Europe Orientale de la Direction générale politique du Ministère de affaires étrangères de France, des fonctionnaires comme La Tournelle de l'Ambassade de France en Suisse, E. Manach, sous-directeur d'Europe Orientale au Quai d'Orsay et J. Paris, membre de la Légation à Bucarest.²³

Ces diplomates et fonctionnaires et les institutions qu'ils représentaient constituaient le milieu intérieur où circulaient les renseignements qui pouvaient générer sur le plan international des initiatives et démarches. À l'extérieur, ces documents étaient envoyés aux différentes missions diplomatiques françaises des capitales les plus importantes, dont les diplomates étaient tenus au courant des événements les plus significatifs, ce qui signale, d'un côté, l'intérêt que montrait le gouvernement français

²³ A.M.A.E., Roumanie, (B) dossier 19, f. 4; (A) dossier 19, f. 48; (Ch) dossier 19, f. 73; (L) dossier 19, f. 137; (I) dossier 87, f. 75; (G) dossier 87, f. 146-147; (J) dossier 87, f. 159; (S) dossier 88, f. 65; (F) dossier 88, f. 89; (D) dossier 88, f. 97-98; (B) dossier 19, f. 111; (O) dossier 19, f. 192; (H) dossier 19, f. 183; (B) dossier 87, f. 6-7; (M) dossier 87, f. 158-159; (L) dossier 87, f. 16-17; (S) dossier 88, f. 179; (I) dossier 88, f. 90; (M) dossier 88, f. 180-181; (P) dossier 19, f. 175. Les lettres entre parenthèses représentent les initiales des personnes et les références d'archive indiquent la première mention documentaire; voir aussi les documents publiés par Ovidiu Bozgan, *op.cit.*, p. 110-174.

LES DIPLOMATES FRANÇAIS ET LA SITUATION DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE
DE ROUMANIE (1946-1955)

au problème du catholicisme de Roumanie et de l'autre ouvre une perspective plus claire pour connaître les „sinuosités” de voies diplomatiques, destinées à sonder le terrain partout où c'était possible pour une meilleure information des gouvernements et des diplomates.

Ainsi, les fonctionnaires, ou le fonctionnaire qui faisaient ou faisait l'analyse des documents reçus au Quai d'Orsay, suggérait-il ou suggéraient-ils que le contenu de tel ou tel rapport ou dépêche soit communiqué à Rome au Saint-siège (mentionné le plus souvent) à Londres, Washington, Moscou, Prague, Budapest, Belgrade, Sofia à l'intention des diplomates français pour leur orientation et, à celle des gouvernements, au cas des régimes démocratiques, car il est difficile à croire que le Quai d'Orsay ait voulu tenir au courant, en communiquant des informations confidentielles, le régime soviétique ou bulgare et la supposition ne serait pas illogique qu'avant de communiquer les informations tout était passé au tamis par les services du Ministère de affaires étrangères²⁴.

Il y a encore une catégorie d'expéditeurs – des institutions: la Légation de Bucarest, les différents services du Ministère de affaires étrangères, qui envoyaient des messages, ou notes, signés ou non. On doit aussi mentionner le cas du consul de France (à Galati), Nuges Bourchat, qui transmettait, le 15 septembre 1947 des informations au ministre de son pays à la Légation de Bucarest.²⁵

L'intérêt de la France pour la situation du catholicisme en Roumanie concernait des institutions et des personnes et ce fut grâce aux initiatives de ses services diplomatiques que les événements tragiques traversés par cette Église ont pu être connus dans les milieux diplomatiques et au niveau des gouvernements, en constituant la dimension internationale d'un problème qui a suscité sur ce terrain des manifestations de sympathie et de solidarité.²⁶

²⁴ A.M.A.E., Roumanie, dossier 19; f. 35; dossier 19, f. 49; dossier 19, f. 190; dossier 19, f. 234; dossier 19, f. 368; dossier 87, f. 98; dossier 88, f. 56-57; dossier 86, f. 217 .

²⁵ A.M.A.E., Roumanie, dossier 19, f. 31-32.

²⁶ George Cipăianu, *op.cit.*, *passim*.

EPISCOPUL AUXILIAR DR. IOAN SUCIU MARTIR AL BISERICII ROMÂNE UNITE CU ROMA

Vasile T. CIUBĂNCAN

SUMMARY. The bishop Ioan Suci Ph.D., martyr of the Greek-Catholic Church. The author describes significant and exceptional biographical data from the bishop Ioan Suci Ph.D., who became a martyr of the Greek-Catholic Church. From his early youth, he was an exceptional result of the metropolitan schools of Blaj, that he graduated with *magna cum laude*.

Being sent to pursue his studies in Vatican, he defined himself as an exceptional personality, in the university studies at Propaganda Fide College graduating the doctoral studies in theology, he received the ring of the university, put on his finger by the rector of the University himself, as a sign of appreciation, which is very rare. At the end of the university studies with the high grade *suma cum laude* when the Holy Father Pius XI congratulated his mother for „the child she gave birth”.

He was ordained priest on November 29, 1931, in Rome. In the year 1932 he returned to Blaj, with the title of doctor in philosophy and theology, being named professor at the schools of Blaj. In 1940, on July 20, he was ordained auxiliary bishop at the Greek Catholic bishopric of Oradea. After his investiture he had his address, memorable by his commitment declared to the church and faith, and the apostolate till sacrifice, declaring that: „I do not expect from the Bishopric in these times of refuge other than the cross and the spine crown, adversities and burdens, however I will endure them with the same kindness and boundless patience as the Master and Great Bishop, Jesus Christ”. This was his supreme credo, guiding his entire life until he passed away.

The author continues describing his misfortune, since after one month and ten days he and his Bishopric and its almost 190.000 Greek-Catholic believers became victims of the imperialist German-Italian dictate of Hitler and Mussolini, and later on to Hungarian occupation on most part of the Bishopric. Since the previous bishop of the Bishopric, Valeriu Traian Frentiu Ph.D., was forced by the Hungarian authorities to leave to Romania, the auxiliary bishop, Ioan Suci Ph.D, remained the only leader de facto, of the Bishopric of Oradea, until October 12, 1944, when the city was liberated.

The author describes with multiple serious examples, that the Bishop faced under the Hungarian occupation, on the most part of the Bishopric.

Upon the basis of the official documents issued both by Bishop Ioan Suci Ph.D., and those from other archives, reflecting with veracity the fight lead to defend the faith, the Greek-Catholic church and especially the believers who were victims of violence and acts of barbarism, crimes against the humanity, as he defined himself. For all that he made in the four years of fight and sacrifice, in September 1944, in the last hours of the Hungarian troops withdrawal from Oradea, he was arrested by a group of Hungarian militaries, accused of

espionage in favor of the Romanian army, and sentenced to death by execution. Only the heavenly Providence saved his life from this tragic moment.

Episcopul dr. Ioan Suciu. În vremuri de restriște

I.

S-a născut la 3 decembrie 1907 la Blaj. Tatăl său era Vasile Suciu, preot, prefectul Tipografiei și Librăriei Arhiecezene, Blaj. Mama, Maria, născută Coltor, era învățătoare. Era al treilea copil între cei 9 frați ai săi. Ziua botezului a fost 24 decembrie 1907.

A urmat cursurile școlii primare la Blaj, între anii 1914-1925, cu excepția clasei a IV-a, pe care a parcurs-o la Beiuș, unde părinții erau refugiați din cauza războiului. Apoi, cursurile liceale le-a făcut la Liceul de băieți „Sfântul Vasile” din Blaj, unde a absolvit bacalaureatului cu *magna cum laudae*.

În anul 1925, Mitropolitul Vasile Suciu l-a trimis la Roma, la Seminarul colegiului Grecesc „Sfântul Atanasie”. Cursurile universitare timp de 3 ani le-a urmat la Colegiul de *Propaganda fide* și 3 ani la Institutul *Angelicum*. „Cu ocazia promovării doctoratului în teologie, celebrul dominican Reginald Garrigou-Lagrange l-a felicitat pe Ioan Suciu și i-a pus în deget inelul Universității, lucru foarte rar și un semn de deosebită apreciere”. La terminarea studiilor la Roma, cu înaltul calificativ *summa cum laudae*, sfântul părinte papa Pius XI a felicitat-o pe mama sa, pentru „copilul ce l-a născut”.

Sfințirea întru preot a avut loc la 29 noiembrie 1931, la Roma, în capela Colegiului „Sf. Atanasie”, prin punerea mâinilor de P.S.S. Piotr Bucys. Prima sfântă liturghie, din 30 noiembrie 1931, a fost celebrată la o mănăstire, aleasă de dânsul pentru acel scop, pe Monte Mario, Măicuțele Crucii, la marginea Romei.

În anul 1932 s-a reîntors la Blaj ca doctor în filozofie și teologie. În toamna anului 1931, mitropolitul Vasile Suciu, l-a numit profesor de religie și italiană la Liceul comercial din Blaj. Acolo a înființat „Reuniunea mariană”, iar în anul 1933 a editat Revista *Marianistul*, prin care se dădea îndrumări pentru toate reuniunile mariane. În toamna anului 1934 a cedat locul revistei *Tinerimea nouă*, dedicată tineretului, care a avut o mare înrâurire asupra spiritualității cititorului tânăr. În anul 1935 a fost numit profesor la Liceul „Sf. Vasile cel Mare” din Blaj. În anul 1937 i-a fost încredințată funcția de rector la Internatul vancean al liceului.

În anii 1938-1940 până în luna iunie a funcționat ca profesor de morală și omletica la Academia teologică din Blaj.¹

II.

În anul 1940 la 20 iulie a fost hirotonit ca episcop auxiliar al Episcopiei unite de Oradea, fiind al zecelea episcop hirotonit și al treilea episcop auxiliar. Consacrarea a avut loc în catedrala din Oradea, în prezența unui mare număr de enoriași din zonă și din țară și trei arhieri: episcopul dr. Valeriu Traian Frențiu al Oradei, episcopul dr.

¹ Mă Pădureanu, *Spini și aureolă. Viața episcopului martir Ioan Suciu* 2001, p. 34-36, 37-41. Victoria Man-Nicolae, *Episcopul Ioan Suciu*, ed. II, Cluj-Napoca, p. 15-16.

EPISCOPUL AUXILIAR DR. IOAN SUCIU
MARTIR AL BISERICII ROMÂNE UNITE CU ROMA

Iuliu Hossu al Episcopiei Cluj-Gherla și episcopul dr. Ioan Bălan al Episcopiei Lugojului, au făcut consacrarea. Au mai slujit 12 canonici și preoți.

Episcopul dr. Valeriu Traian Frențiu a citit în latinește și în românește, scrisoarea de numire trimisă de papa Pius al XII-lea. După investire, cu întregul ceremonial ecleziastic, noul episcop auxiliar dr. Ioan Suciu și-a ținut cuvântarea, din care au rămas revelatoare pentru drumul unei Golgote ale acestui viitor martir al Bisericii care l-a consacrat, cuvintele: „Nu aștept de la Episcopie, în aceste vremuri de bejenie, decât crucea și cununa de spini, necazuri și poveri, dar le voi suporta cu aceeași blândețe și îndelungă răbdare, ca și Stăpânul și Marele Arhiereu Isus Cristos”.²

Prin consacrarea sa la vârsta de 32 de ani, episcopul auxiliar dr. Ioan Suciu a fost (alături de Inochentie Micu Klein), unul dintre cei mai tineri episcopi din istoria de până atunci ai Bisericii române unite, amândoi deveniți martiri ai ei.

Episcopul Suciu a avut neșansa ca, numai după o lună și zece zile de la consacrarea de arhiereu, să devină victimă a dictatului imperialist germano-italian a lui Hitler și Mussolini, ultimul avându-l pe contele Ciano împuternicitul lui. Dictatul a fost emis la 10 iulie 1940 la Berlin, în prezența lui Hitler, Ciano, Ribbentrop, precum și a contelui Teleky Pál prim-ministru și a contelui Csaky István ministru de externe al Ungariei.³ Acolo și atunci cei prezenți au decis dezmembrarea teritorială a Transilvaniei istorice unită cu România, la 1 decembrie 1918 și anexarea unei părți din ea Ungariei revizioniste. Dictatul a fost impus României la 30 august 1940, printr-un scenariu politic imperialist conceput de Hitler, sub formula unui fals arbitraj.⁴

În acel context internațional foarte grav pentru România urmat apoi de ocupația maghiară a Transilvaniei de Sus, autoritățile maghiare de ocupație din municipiul Oradea au forțat pe episcopul titular dr. Valeriu Traian Frențiu să părăsească eparhia. Astfel, s-a refugiat la Beiuș, unde a organizat o episcopie temporară pentru credincioșii din județ rămași peste frontieră în România.

În acele împrejurări dramatice, episcopul auxiliar dr. Ioan Suciu a devenit în fapt conducătorul Episcopiei de Oradea dezmembrată, până la 12 octombrie 1944, când Oradea a fost eliberată. Episcopul Ioan Suciu în acele vremuri de restriște, în baza unui crez ecleziastic sacru, însoțit de spiritul național ce-l caracteriza, apărător al Bisericii care l-a consacrat și al națiunii române pe care a iubit-o cu ardoare și durere pentru patimile ei, a destăinuit prima dată la 18 octombrie 1940, într-o scrisoare adresată surorii sale, Simina, din Blaj: „Dragă Simina, Voi singuri nu vă puteți decât cu mintea, nu cu inima cea ce se petrece aici. Este peste orice așteptare, peste orice preînchipuire. Barbarii mocnesc sub spoiala civilizatului. Nu recunosc dreptatea, nu recunosc prietenia, nu recunosc umanitatea, nu recunosc mila!

² *Ibidem*, p. 46-47.

³ Reprodus din *Documentus on German Foreign Poliky*. 1918-1945, Series D. Volume X, june – august 31, 1940, documentul nr. 146, (166) 46426 – 33.

⁴ Mihail Manolescu, *Dictatul de la Viena*, 1991, p. 221, București. „Totul apare ca o piesă (de teatru n.n.) scrisă dinainte în care nici o singură vorbă nici un singur gest nu se poate schimba”.

Suntem într-un amfiteatru, dar noi suntem victimele. Să vezi mame care de durere stau să-și gătuie copilul de la sân în țipătul privitorilor, preoții care în urma maltratărilor nu și-au revenit după 10 zile de timp, alții care dorm prin cabane, prin păduri cu poporul, alții osândiți la moarte și răscumpărați, alții expulzați, alții în lagăre, dimpreună cu fruntașii religioși. Sărmanii credincioși fără preoți și cum însetează după spovedanii (...)

Atâția frați au fost dați prizonieri spre chinuire și umilire, celui mai crud și sângeros dușman. Asta s-a făcut acum.

Unii mi-au trimis cuvântul să plec. Am zis nu. M-au luat ostatic, zicând: numai câteva zile, singuri, să ne ducem noi pături și hrană. Am zis: «Vom vedea poate nu». După trei ore au văzut ce au făcut; au voit să mă înlocuiască, am refuzat. Detectivul a transpirat. Am zis: «Tratez cu cei care m-au arestat.» A venit chestorul și-a cerut iertare etc. I-am replicat aspru și i-a lăsat pe toți, nu am vrut să mă despart de ei. (...) Denunțat la poliție și Tribunalul militar ca român, haide între 2 detectivi la interogatoriu! acolo timp de 3 ore le-am răspuns urât. Nu au avut ce prinde (...).

Acum nu știu ce or face. Însă este chinuitoare atmosfera 90% din intelectuali expulzați.

Zi de zi se expulzează țărani fruntași din comunități, cei bogați, ca să rămână numai sărăcimea. Interzis să cânti, să vorbești, să râzi românește (...) o crimă (...)

Vă binecuvântează,

Vă îmbrățișez, al vostru Nelucu”

„Oradea 23 II-a 1941

Eu cred că rămân definitiv pe aceste meleaguri, mai bine zis nu este vorba ca să merg dincolo, cred că am să reușesc să fac o călătorie la Nunțiatu din București. Frații «concețâteni» nu mă lasă bucuroși le sunt prea «drag, drag de tot». Dar asta, cred că nu-mi știrbește prestigiul înaintea iubiților noștri, sau ai mei, de dincolo.

Tremur mult, mult pentru poporul nostru. Cineva are mâna pregătită să șteargă cu burete, care a mai lucrat în istorie.

Tremur, tremur pentru neamul nostru. Durerea e un profesor precis, cu catedră și specialitatea bine definite. E pedagog al providenței, care are un obiectiv bine precizat (...)⁵

„10. 01. 1942

(...) Optimismul, credința vie, nădejdea reală, recreația onestă și măsurată, sunt atâtea vitamine ale spiritului oprimat de oboseala nervoasă.

În ultimele călătorii, am fost la Teaca. Am stat o zi. Am slujit o frumoasă liturghie arhierescă în Teaca, o vecernie, apoi ziua următoare la Tg. Mureș. (vezi anexa la Tg. Mureș). De acolo m-am întors cu trenul la Cluj (...).

⁵ Mă Pădureanu, *op. cit.*, p. 49-52.

EPISCOPUL AUXILIAR DR. IOAN SUCIU
MARTIR AL BISERICII ROMÂNE UNITE CU ROMA

E atâta sărăcime în satele noastre, de nu știu cum să o ajutăm. Dar cerul ne trimite cele de trebuințe nevoi, în ora lipsei mai mari. Să păstrăm liniștea în toată suferința.

† Neluțu”

„Oradea 5. XII-a 1943

(...) A trebuit să lucrez toată săptămâna aceasta la o carte de rugăciuni pentru copii. Pot zice că am terminat manuscrisul. Aș vrea să mai așez câteva gânduri și meditații pentru mărunței.

Acum așa aș vrea să lucrez la cartea *Mama*. Nădăduiesc că până în primăvară, dacă vremurile «normale» în derularea lor, voi putea lucra ceva.

Lalili să poarte cu răbdare crucea direcțiunii școlii. Să fie tare, demnă în blândețe, justă în caritate, calmă în suferință.

Pe aici luptăm mai greu. Numai de am micșora fărâdelegile. Câtă fericire în detașare și-n consimțire la Providență și mai cu seamă surâsul Vinerii Mari!

Calea spre fericire e pătată cu cheaguri mari de sânge. Doamne, cere-mi-l, dar ne curățește și ne apropie de Tine. Frumoasă rugă pentru neam este ruga pentru a ajunge la virtute și eroismul pentru a ne ține în ea.

Fuga, fuga, îmbrățișez pe Lalili, precum și prietenii și cunoșcuții din jur.

Rog pe Lalili să predea destinatarilor cărțile și scrisorile anexe.

† Nelucu”⁶

„10. a V-a 1944

Scumpă Lalili,

Am primit scrisorile de Sfintele Paști. Dacă nu s-ar fi întâmplat nenorocirile care mă împiedică de la împlinirea a o mulțime de angajamente și îndatoriri, cred că astăzi aș fi între voi. În iarnă am voit să merg, însă nu mi-a venit pașaportul la clipa potrivită.

Suntem cuprinși de multă jale la știrile dureroase pline de moarte și prăpăd. Încercatul nostru neam! Cu adevărat suntem în calea tuturor răutăților.

Avutul nației este în mâna celor care fac comerțul. De aceea, aici singura școală comercială, secție românească a fost desființată în 1941-42, iar accesul școlii tehnice este închis românilor. Industria noastră nu există, iar comerțul gătuțit.

Aș fi totuși norocos, dacă peste vreo lună aș putea să vă vizitez. Îmi pare că din Vinerea Mare, pașaportul îmi este la poliție. Durere că în «aceștia» nu poți avea încredere, absolut nicio încredere.

Pe când aș merge în țară, aș vrea să știu ce e cu prietenii și cunoștințele din București, pe cine, unde aș putea afla.

Vă îmbrățișez și binecuvânteț, cu dorul de a vă revedea.

† Nelucu”⁷

⁶ *Ibidem*, p. 53-54.

⁷ *Ibidem*, p. 54-55.

„15. V-a 1944

(...) Vremea marelui incendiu se apropie tot mai mult. Dea Domnul să fiu vrednic de suferințe ispășitoare și răscumpărătoare, nu cumva să fim osândiți cu lumea oropsită de Dumnezeu.

Acum lucrez la cartea *Mama*. Nu aș vrea să plec până nu termin manuscrisul. Cred că în trei săptămâni îl voi termina.

Eu mă rog zilnic pentru voi toți. Mi-e dor de voi, uneori ca de măicuța mea.

Aș vrea să fac un pelerinaj la Cărbunari!

Rugăciuni, iubire și penitență

† Nelucu”⁸

Pioasele scrisori ale episcopului auxiliar dr. Ioan Suci, cu atâta dor și drag adresate familiei sale, surorilor și tuturor prietenilor, de care se afla înstrăinat, atât sufletește, cât și de realitatea crudă și barbară a unui jug străin pe propriul său pământ național, „pe când aș merge în țară” (...) spun totul, el se afla puternic înstrăinat de țară.

Spiritul său de înalt patriotism străbătea toate scrisorile. Prelat al Bisericii unite, prin ceea ce ne-a lăsat scris, vorbea numai de poporul – poporul său, de neamul său și nu s-a oprit numai la o parte din el, credincioșii Bisericii ce o păstora: „Tremur mult, mult, pentru poporul nostru”; „Tremur, tremur pentru neamul nostru”; „Barbarii mocnesc sub spoiala civilizatului. Nu recunosc dreptatea, nu recunosc prietenia, nu recunosc umanitatea, nu recunosc mila” (...) „Suntem cuprinși de multă jale, la știrile dureroase pline de moarte și prăpăd. Încercatul nostru neam! Cu adevărat suntem în calea tuturor răutăților”! „Durere că în «acestea» nu poți avea încredere, absolut nicio încredere”

Gravitatea tuturor silniciilor nu s-au oprit la atât și dușmanii lui i-au plănuit sfârșitul, celui care i-a înfruntat, cu optimismul, credința vie în Dumnezeu, cu nădejdea reală în dreptate și libertate națională.

Astfel, în ultimele ceasuri, ultimele momente ale ocupanților străini pe pământul Oradei, într-o dimineață a lui septembrie 1944, când armata română lupta pentru eliberarea ei, un ofițer maghiar, însoțit de o escortă, a pătruns brutal în castelul Episcopiei din Oradea cu pieptul umflat de mânie, a intrat în cancelarie, a mers direct spre biroul unde preotul Foișor, secretarul episcopului, citea corespondența, l-a prins de reverul hainei și l-a ridicat forțat în picioare. Cu o voce sarcastică i-a poruncit: „Dumă la stăpânul tău, altfel te scalpez”. Fără a aștepta răspuns, l-a târât spre capelă, unde episcopul dr. Ioan Suci, în meditație și rugăciune, o implora pe Fecioara Maria să aștearnă pacea și liniștea peste Ardealul atât de năpăstuit. (...)

Ofițerul printre buzele vinete, bolborose: „Ia-ți sluga de mână și urmează-mă”. Cu pași sacadați, oribili străini au traversat curtea Episcopiei, strivind sub tălpi frumusețea florilor îngrijite. La un moment dat, ofițerul s-a oprit și, privindu-i, le-a

⁸ *Ibidem*, p. 61.

spus scurt: „Vă învinuiesc de trădare, ați ținut legătura cu trupele române și i-ați informat de poziția armatei maghiare. Pe strada apropiată a explodat un obuz de brand pe care voi l-ați pus, așa că veți primi pedeapsa capitală”.

Degeaba îi spunea episcopul că nu a ieșit din clădirea episcopiei și nu a avut mijloc de comunicare, că are martori în acel sens, ofițerul continua să-i acuze. Netezindu-și mustața stufoasă, le-a dat ordin să ridice mâinile și să se întoarcă cu fața peretelui din apropiere, iar escorteii i-a dat ordin să fie cu glonțul pe țevă.

Episcopul și secretarul, în situația nefericită în care se aflau, cu mâinile încrucișate la ceafă și cu fața la zid, își dau pe șoptite dezlegarea sacramentală. În acel moment, când trebuiau să fie uciși, în apropiere a căzut un alt proiectil. Soldații unguri, speriați, s-au adăpostit. În picioare au rămas numai cei doi condamnați.

Pronia cerească face dreptate. În acel timp a intrat pe poartă un ofițer superior din armata maghiară. El privea scena. Enervat, a cerut explicații căpitanului. Acesta a raportat cele inventate de el, dar superiorul i-a tăiat scurt vorba: „Nu avem timp de pierdut, trupele române sunt la doi pași de noi, trebuie să ne retragem cât mai urgent, să ne scăpăm pielea.”

După plecarea soldaților unguri, episcopul dr. Ioan Suci și secretarul s-au privit împietriți. Deși clipele le erau numărate la un moment dat, Fecioara Maria a făcut miracolul: le-a salvat viețile.”⁹

III. Episcopia greco-catolică unită de Oradea, sub ocupația Ungariei revizioniste, oglindită în documente

5. IX. 1940 – 12. X. 1944

Episcopul dr. Ioan Suci, după cum am relevat din scrisorile personale adresate celor dragi de acasă, în timp ce se afla sub ocupația străină, ostilă, dușmănoasă și barbară, a redat cu exactitate dramaticile evenimente, suferințele celor oropsiți, supuși unui sacrilegiu politic, de o barbarie și o violență antiumane, săvârșite de ocupanții străini, pe teritoriul național al României.

Am avut șansa acum câteva decenii să găsesc un document oficial de valoare istorică, elaborat de episcopul dr. Ioan Suci, avea titlul ierarhic de auxiliar, iar în fapt a devenit conducător unic al episcopiei martirizate, a gândit, a scris documente oficiale, în care au fost reliefate toate consecințele grave, evenimentele și problemele fundamentale pe care le-a înfruntat, precum și căile, mijloacele de a fi anihilate prin luptă și jertfă, cu credință în dreptatea poporului, a națiunii române.

Documentul are nr. 3940 din 11 decembrie 1940, expediat fiind a doua zi, cu titlul: *Raport – sugestii*, adresat direct generalului Ion Antonescu, conducător de stat al României, în acele situații dramatice.

În document arăta și accentua că în urma celor trei luni de administrație maghiară, elementul românesc din teritoriile cedate Ungariei, „a ajuns într-o situație, ce se mai ține, fără precedent.

⁹ *Ibidem*, p. 62-63.

Vezi și Victoria Man-Nicolae, *Episcopul Ioan Suci. Apostol al iubirii sufletului tinereții*, ed. II, Cluj-Napoca 2003, p. 1-218.

Expun această situație dimpreună cu nevoile create de ea, referindu-mă numai la ținutul Episcopiei române unite de Oradea, cuprinzând județele Bihor și Sălaj și o mică parte din județul Satu Mare, cu un total aproximativ de 190.000 de români uniți, pentru a vă aduce la cunoștință patimile noastre și pentru a vă solicita ajutor.

I. Situația preoților

La 30 august din 200 de preoți, au plecat în România prin grave acuze și amenințări, 12 expulzați și 21 forțați, 33 în total, aceasta în primele 5-6 săptămâni de ocupație, apoi până la 12 decembrie 1940, numărul a ajuns la 48 de preoți.

II. Situația materială

Peste 90% din bunuri (ale eparhiei n.n.) au rămas în România. Ca să se poată susține Seminarul Academiei teologice și-a luat un împrumut.

Preoții nu au primit până la această dată salariile de la stat.

În multe parohii s-au luat șesile de la biserică, fiind sechestrate (șesile erau date bisericilor prin reforma agrară română după primul război mondial efectuată în România n.n.).

Credincioșii români ai Eparhiei Oradea au avut parte de cele mai sălbatice cruzimi.

În Ip (județul Sălaj n.n.) 155 de credincioși (159 n.n.), în Almașul Mare au fost uciși în chip neimaginabil, 10 credincioși (13 n.n.), (la Nușfalău oamenii veneau spre casă, o parte erau desconcentrați din armata română, alții fiind plecați mai demult în România. Au rămas peste noapte în localitatea menționată, în care se afla o unitate militară maghiară. Dimineța când s-au pregătit să plece acasă cu căruța, la ieșirea din localitate, câțiva militari maghiari au oprit căruța, i-au legitimat pe cei 13 români, i-au îmbrâncit, apoi le-au devastat bagajele. Bătuți și maltratați în ultimul hal, năpădiți de sânge, i-au dus sub escortă pe malul râului Barcău în câmp. Acolo banda de militari criminali a început din nou să-i bată, să-i împungă cu baionetele armelor, să-i lovească în cap cu patul puștii. După ce au obosit, iar victimele erau aproape moarte, le-au ciuruit trupul cu gloanțe și i-au ucis. Au fost lăsați morți câteva zile pe locul crimei, după care au fost aduși niște țigani care le-au săpat o groapă comună, unde i-au aruncat ca pe niște animale, fără să se permită unui preot să facă slujbă, după datina strămoșescă).¹⁰

În raport au mai fost nominalizate alte 35 de crime săvârșite de trupele maghiare, în câteva localități aproape de comuna Ip, unde au declanșat măcelul la 13-14 septembrie 1940. „Numele celor mai mulți am reușit să-l cunoaștem”¹¹, (se consemna în raport n.n.).

¹⁰ Gheorghe I. Bodea, Vasile I. Suci, Ilie I. Pușcaș, *Administrația militară borthystă în Nord-Vestul României*, Cluj-Napoca 1988, p. 255-260.

¹¹ *Ibidem*, p. 297-365, 386-419. Din alte documente oficiale române s-a consemnat faptul că în intervalul 5 septembrie – 26 noiembrie 1940 când a fost instaurată administrația militară maghiară în teritoriul ocupat, au fost săvârșite 919 omoruri, 1126 schingiuri, 4126 bătăi, 15853 arestări, 124 de profanări de biserici și alte monumente istorice românești, 78 devastări colective de imobile, 447 devastări individuale. Total 22713 de cazuri. *Op. cit.*, p. 524.

EPISCOPUL AUXILIAR DR. IOAN SUCIU
MARTIR AL BISERICII ROMÂNE UNITE CU ROMA

„În prezent sunt alte prejudecii de altă natură. În multe dintre parohiile noastre de pe pământurile din Vest, au suferit de pe urma infiltrației maghiare din trecut. Sunt multe comune maghiarizate. Astăzi în urma schimbării stăpânirii, credincioșii sunt siliți să se declare maghiari. Silnicile ce sunt îndurate de români din 5 septembrie încoace, amenințările că li se va expropria pământul, că vor fi expulzați, numai cu cămașa pe ei, că vor fi pierduți din drepturi etc., au fost pentru mulți tragedie națională.

În comuna Adoni li s-a adus la cunoștință că românii rămași servitori, nu vor mai fi angajați la marile proprietăți, dacă nu se vor declara unguri, trecând la alte confesiuni romano-catolice sau la religia reformată. Nenorociții ca să nu rămână muritori de foame au cedat tentației (...).

În raport au fost consemnate un număr mare de localități, în care autoritățile maghiare instalate în teritoriu au săvârșit astfel de presiuni și amenințări, din cele trei județe, unde eparhia avea enoriași români.

O altă tactică este aceea de revenire a 25 de parohii ale episcopiei, la episcopia greco-catolică maghiară de Hajdu-Dorog, (instaurată în orașul Szabolcs lângă frontiera cu județul Satu Mare n.n.) și pentru introducerea limbii maghiare în serviciul religios. Este aceasta o primejdie sau nu ? (...)

III. Situația școlară

Școlile primare din întreg districtul au rămas de stat cu limba de predare maghiară. Pe alocuri au sosit manuale românești tipărite de Ministerul cultelor și instrucțiunii maghiare, care nu pot fi folosite din lipsă de învățători români, sau care să cunoască limba română. Sunt comune care au rămas fără învățători până în prezent. În consecință, nu s-a deschis anul școlar în acele localități (1940-1941 n.n.).

În mai multe comune, autoritățile maghiare au impus părinților să se predea elevilor în școlile de stat religia în limba maghiară. Le-am propus să preferă la nevoie ținerea lecțiilor de religie la biserică, decât să consimtă la silnicirea celui mai elementar drept, catehizarea în limba maternă.

Dacă se va rămâne și pe mai departe în comunele românești cu învățători maghiari, se va ajunge cu vremea la o tentă de deznaționalizare, începând cu acele comune, în care elementul românesc se găsește amestecat cu cel maghiar.

Dintre școlile primare românești din 1918, nu a mai rămas decât una singură, aceea de pe lângă școala normală de băieți din Oradea (de pe lângă Academia teologică n.n.).

Parohiile mai înstărite au cerut redeschiderea școlilor confesionale românești (din anul 1918 n.n.), obligându-se la o eventuală susținere a învățătorului. Rezolvarea favorabilă a acestor dorințe depinde și de autoritățile actuale. (Nu a fost aprobată nicio singură școală n.n.).

În cuprinsul eparhiei, Statul maghiar, în Oradea a rămas o secție română la liceul teoretic de băieți. Sunt aproximativ 150 de elevi români. Între profesori însă nu este niciunul de naționalitate română, care să predea. Tot așa s-a deschis o secție românească la Liceul comercial de băieți, cu un număr de 48 de elevi români. (...) (dar în anul 1941-1942 a fost desființată. Vezi aluzie la aceasta din scrisoarea din 10 mai 1944, care atestă că în 1941 secția a fost desființată n.n.).

Ca urmare am reușit să deschidem cursurile la școala confesională de băieți (a episcopiei n.n.), în 1 decembrie numără 100 de elevi și 7 profesori cu catedră, afară de alți 12 angajați cu ora. Pe lângă această școală funcționează și o școală primară confesională cu 28 de elevi. Limba de predare în aceste școli este limba română.

Gravitatea mare pe care o întâmpinăm în prezent este lipsa unui internat. Din ziua de 2 septembrie instituțiile sociale care cuprind până la 300 de elevi din toate școlile, seminarele, este ocupat de 1742 de refugiați maghiari, care locuiesc, iau masa, întrebuințează mobilierul, hainele de pat, vesela și care ne-au consumat aproape 10 vagoane de lemne. Toate încercările de a le elibera au rămas zadarnice.

Pentru elevii academiei noastre a trebuit să amenajăm dormitoare în campusul școlii. Biserica română unită susține la Oradea o Academie teologică, cursurile s-au deschis în 1.XII, cu 30 de studenți și 7 profesori. Rectorul Academiei a fost expulzat în 4 octombrie (1940), nădăjduim să revină.

Academia fiind întemeiată sub stăpânirea românească în 1923, poate că va putea fi supusă vexațiunilor noilor stăpânitori.

Înainte de 1918, elevii împărțiți pe la alte seminarii, erau bursierii *Fondului religios*, administrat de Ministerul cultelor (maghiar n.n.) (...)

IV. Situația socială

Expulzările violente au avut ca obiectiv, eliminarea elementului intelectual din orașe, centre de plasă și satele mai fruntașe. Consemnul este: *țărani să rămână fără conducători!*

Eparhia Oradea a suferit mai mult pe urma acestor gesturi. E lipsită de 90% de elementul intelectual la orașe și 80% la sate, ceilalți care au mai reușit să mai rămână în posturi.

Demnitarii băncilor românești au fost expulzați. Instituțiilor românești li s-au pus în coastă un comisar guvernamental, lefegiu (cu salarii grase n.n.), nu numai indispensabili; ci și lucrători de multe obstacole.

Comercianților români li s-a lichidat averea, sau întreprinderea, dată pe mâini străine, celor care au reușit să mențină prăvălia. Li s-au luat brevetele, altor categorii sociale, meseriași, taximetriști, ajungându-se până la măturătorii de stradă. Nu mai pomenesc de funcționari, salariați de la C.F.R., dar sărăcimea a rămas mai multă. Abia la sfârșitul celor 6 luni de stăpânire, vom putea face un tablou mai cuprinzător și mai precis.

V. Acțiunea socială

Cu eliminarea elementului românesc de la orașe, îndeosebi intelectual, acțiunea socială este paralizată. Ne lipsesc publicațiile românești. La Oradea este gata să iasă de la tipar un calendar pentru popor. (editat de episcopie n.n.)

Am cerut încuviințarea retipăririi foilor diezezei *Vestitorul*. Dacă ne-ar ajuta mijloacele materiale le-am edita ca revistă de cultură religioasă românească.

De asemenea, voi cere încuviințarea tipării revistei pentru tineretul școlar, din clasele superioare *Tinerimea nouă*, pe care am editat-o la Blaj, vreme de 7 ani. (...)

A mai consemnat și alte astfel de publicații, dar aprobarea tipării și până la hârtia necesară era dată de un serviciu din interiorul Guvernului.

EPISCOPUL AUXILIAR DR. IOAN SUCIU
MARTIR AL BISERICII ROMÂNE UNITE CU ROMA

VI. Sugestii – ajutoare

Cei 190.031 români uniți cuprinși în Eparhia de Oradea sunt cei mai indicați și poate cei mai crucificați. Reiese aceasta din: a) faptul maghiarizării din trecut a multor comune românești din aceste părți; b) numărul cel mai ridicat de expulzați în chip violent (după comunicările Radio Budapesta, Beiuș, numai din județul Bihor 600 de expulzați); (33572 au fost expulzați și refugiați până la 31 martie 1944, circa 21% n.n.); c) faptul că aici s-au produs cele mai multe silnicii (Ip, Treznea); din faptul că aproape 1/3 din totalul preoților (50 din 160) au fost siliți să plece în România, lipsiți fiind credincioșii de singura proptea alături de ei. Deci trebuie ajutată această Episcopie de Oradea.

1. Episcopia fiind privată de utilizarea bunurilor bisericilor ei, e nevoie să se exopereze posibilitatea transferului de bunuri, după împrejurări, fără multe și anevoioase forme.

2. Trebuie ajutată preoțimea cu un salariu cuviincios de la noile stăpâniri și ajutându-i, conferindu-le burse pentru studii fiilor lor.

3. Ministerul României pe lângă Vatican, să vegheze alături de episcopatul român unit, nu cumva parohiile românești să ajungă din nou sub oblăduirea tristă a Hajdu-Dorogului.

4. Trebuie susținută mișcarea pentru recăpătarea școlilor confesionale. *Congregația de nouă Românie: C. Sf. Fecioare*, ca să ajungă să se ocupe în orașe cu învățământul primar.

5. Să se mențină bursele pentru elevi de școală normală care ar fi să se confere copiilor uniți ai țăranilor săraci. Așa și pentru elevii de la alte școli. E nevoie de acest sprijin acum când preoțimea și Biserica sunt sărăcite, iar statul indiferent.

6. Să se ajute cu jertfă Academia teologică, singurul focar al unei autentice pregătiri la multilaterale misionări de la sate. Ar fi trist să-i vedem risipiți prin seminarii străine de sentimentele noastre. Academile teologice sunt Universitățile noastre din surghiun (o apreciere unicat n.n.).

7. Pentru ajutorarea instituțiilor românești, sugerez ca Statul român să răscumpere bunurile mai prețioase ale celor plecați din teritoriul cedat (Ungariei n.n.), însărcinând pe proprietari să le cedeze instituțiilor românești: biserica, școlile etc. cu scopuri bine definite. Atunci aceste bunuri nu vor ajunge pe mâini străine.

8. Așa cum s-a creat Instituția de cultură italiană *a l'estero*, cum s-au creat cele franceze, să se realizeze ceva asemănător, pentru românii de peste hotare, pentru a putea pune în mână copilașilor cărți românești, atrăgătoare, irezistibile, mai cu seamă catehismul, cărți cu cântece și poezii românești etc.

9. Să se ajute din fondul pentru ajutorarea românilor de peste hotare, publicațiile cuprinse mai sus.

Dacă aici am fost și aici vrem să rămânem, până la soluția radicală trebuie să ne apărăm ceea ce Dumnezeu ne-a făcut să fim. Sunt convins d-le general, conducător nu numai al Statului român, ci și acelor smulși din trupul Patriei, că nevoile noastre grele și urgente găsesc generozitatea Dumneavoastră pentru a răspunde.

Oradea Mare, 11. XII. 1940

Episcop auxiliar dr.
Ioan Suciuc¹²

Anexa I
Biserica¹³

Noua frontieră politică dintre România și Ungaria a despărțit în două aproape toate circumscripțiile administrative ale diferitelor Biserici din Transilvania.

Constatarea noastră se referă îndeosebi la Bisericile naționale românești, ale căror eparhii au suferit o groaznică mutilare, prin trasarea frontierei impuse de Arbitrajul de la Viena. (...)

Biserica românească unită (greco-catolică) se știe că este legată aproape în întregime de Transilvania. Granița creată prin verdictul de la Viena a sfâșiat din nou unitatea teritorială a acestei Biserici.

Episcopia de Cluj-Gherla, Episcopia de Oradea și cea de Baia Mare – Maramureș – toate trei depinzând de Mitropolia din Blaj, au rămas cu sediile lor și majoritatea credincioșilor în Transilvania cedată. Toate trei însă au un număr însemnat de credincioși și dincoace de noua frontieră, precum și la rândul ei Arhiepiscopia din Blaj are întinse regiuni care erau sub jurisdicția ei, dincolo de această frontieră.

Comunicația între cele 3 episcopii unite rămase în Ungaria și centrul lor firesc și istoric, Blajul, fiind aproape imposibilă, se pot ușor închipui multiplele zdruncinări pe care le suferă Biserica cea mai numeroasă (peste 1.000.000 de suflete) dintre toate câte există în partea Transilvaniei atribuită Ungariei.

Au rămas în partea de Nord a Transilvaniei, cedată Ungariei, 927 parohii, cu 1.066.145 credincioși greco-catolici.

Pentru conducerea acestora, stăpânirea maghiară tolerează abia 2 episcopi: pe prea sfințitul Iuliu Hossu de la Cluj și pe prea sfințitul Alexandru Russu de la Baia Mare.

Capiturile canonice de pe lângă cele 3 eparhii greco-catolice române din teritoriul cedat au fost descompletate prin alungarea sau refugierea mai multor canonici, iar numărul preoților, în urma expulzărilor și refugierilor forțate, a scăzut aproape la jumătate din ceea ce ar trebui să fie.

Nici cele două Academii teologice greco-catolice, de la Cluj și Oradea, nu mai dispun de personalul didactic și administrativ pe care îl aveau înainte de arbitraj, parte din el trebuind să se refugieze în România (...)

Biserica română unită nu are o soartă mai de învidiat (în raport cu cea ortodoxă decimată la rândul ei n.n.). Noua stăpânire n-a recunoscut pe deplin decât Episcopia de la Cluj-Gherla.

Atitudinea pe care organele administrative (militare maghiare) – desigur cu bună știință a departamentelor respective și-au îngăduit-o față de Episcopul de Oradea, dr.

¹² Arh. naț. Oradea, *Fond Prefectura județului Bihor*, dos. 1108/ 1940 – 1944, p. 1-4.

¹³ Arh. naț. centrale, București, *Fond Președinția Consiliului de Miniștri – Cabinetul militar I. Antonescu*, p. 202-205.

EPISCOPUL AUXILIAR DR. IOAN SUCIU
MARTIR AL BISERICII ROMÂNE UNITE CU ROMA

Valeriu Traian Frențiu, dovedește că situația acestor două episcopii e mai mult decât echivocă sub raportul existenței de drept.

Căci ce înseamnă într-adevăr repetatele somații adresate episcopului unit Alexandru Rusu de a-și părăsi reședința?

Și ce înseamnă tribulațiile la care a fost supus episcopul unit al Oradei, dr. Valeriu Traian Frențiu, tribulații care până în cele din urmă s-au încheiat prin plecarea acestui episcop în România, grija eparhiei lui (conform hotărârii Vaticanului în situația creată n.n.) a rămas în seama Episcopiei de la Cluj (adică a episcopului dr. Iuliu Hossu, iar la cea din Oradea se afla deja episcopul auxiliar dr. Ioan Suci, care a rămas la datorie până la eliberare în 1944).

Nu e de prisos să arătăm că pretextul șicanelor pe care episcopul Frențiu le-a îndurat, a fost următorul: la data sentinței de la Viena I.P.S.S. se găsea în misiune oficială la Beiuș, un important centru al eparhiei, care, după cum se știe a rămas în România. Din această împrejurare, autoritățile maghiare militare au dedus că episcopul Frențiu trebuie tratat ca pe unul ce și-a pierdut calitatea de cetățean maghiar.

Nu este prin urmare nicio îndoială că, prin forțarea acestui punct de vedere, cu totul potrivit spiritului și chiar literei deciziei de la Viena, Guvernul maghiar n-a urmărit altceva decât zdruncinarea din temelie a Episcopiei române unite din Oradea.

Regatul *apostolic* împotriva *crucii*. Pustiri morale și materiale în ogorul Bisericilor românești din Transilvania.

Ungurii au adoptat chiar din ziua Arbitrajului atitudinea absolut arbitrară, a unor cuceritori cărora totul le este îngăduit, neavând nicio obligație și neținând a da seama nimănui de ceea ce făptuiesc.

Ura fără margini a maghiarimii – care de la început s-a dezlănțuit cu răbufniri de sălbăticie primară împotriva a tot ce era românesc în Transilvania de Nord – s-a îndreptat cu deosebire împotriva Bisericilor românești și a slujitorilor acestora.

Pustirile morale și materiale comise de unguri în ogorul celor două Biserici naționale, au luat forme nemaîntâlnite în istorie.

Prigoana maghiară pe teren bisericesc s-a desfășurat metodic, gradat și după o anumită tactică (...)

Biserica română – unită în egală măsură. Loviturile stăpânirii maghiare

Politica maghiară de deznaționalizare, de oprimare și distrugere, s-a îndreptat și se îndreaptă în aceeași măsură și împotriva ei, ca una ce cuprindea peste trei sferturi din populația românească din teritoriul cedat.

Cum însă după ocuparea Transilvaniei de Nord, autoritățile militare maghiare (urmate apoi de cele civile n.n.) au început o campanie sistematică de convertiri religioase printre românii greco-catolici (uniți) cu scopul de a-i deznaționaliza.

Sfântul scaun a ținut să dezaprobe în mod public și categoric această campanie și a decis printr-un decret apărut în Monitorul său oficial (*Acte Apostolicae Sedis*) din 18 februarie 1941, că fiecare caz de trecere de la un rit catolic la celălalt rămâne rezervat aprobării sale exclusive (recte Congregațiunii pentru Biserica orientală).

Prin această măsură, Sf. Scaun a vrut să reamintească autorităților maghiare civile și ecleziastice, că aceste convertiri cu caracter politic sunt intolerabile și inadmisibile.

Se înțelege de la sine că toate trecerile forțate de la ritul român unit (greco-catolic) la cel latin romano-catolic, fiind făcute fără respectarea normelor bisericești au fost și sunt considerate de Vatican nule și neavenite.

Iată textul Decretului pontifical :

„Facultatea de a aproba trecerea de la un rit la altul rezervat pe viitor exclusiv Sf. scaun. Pentru a se putea păstra cât mai sever disciplina rămânerii fiecărui credincios în ritul său natal, sfântul părinte Pius al XII-lea, în audiența din 23 Noiembrie 1940, pe baza referatului prezentat de subsemnatul cardinal secretar, a binevoit a dispune ca facultatea trecerii de la un rit la altul se va de acum înainte numai de către Sf. scaun.

Încetează prin urmare facultatea ce o aveau nunții și delegații apostolici, dată prin decretul *Nemeni licere* din 6 decembrie 1928 (*Acta apostolicae sedis*, 1928, p. 416) și se rezervă direct acestei Sacre congregațiuni aprecierea despre toate acelea ce se referă la trecerea de la un rit la altul fie că este vorba de clerici, fie că este vorba de credincioși.

Cu abrogarea tuturor dispozițiilor contrarii.

Dat în Roma, din reședința Sacrei congregațiuni pentru Biserica orientală, la 23 Noiembrie 1940”.

ss) Eugen Cardinal Tisserant, secretar

ss) I. Cesarini, asesor

din *Acta apostolicae sedis*, 18 februarie 1941, no. 2, pag. 28

Dar înainte de apariția acestui decret, adică în perioada de la 30 august 1940 până la 15 februarie 1941 și, într-o oarecare măsură chiar după apariția lui, Biserica româno-unită a fost obiectul celei mai crâncene prigoane din partea autorităților maghiare.

Episcopia greco-catolică de Oradea zdruncinată din temelie de noua stăpânire maghiară

Înființată în 1777, ea s-a așezat de la început și a rămas printre unitățile fruntașe de luptă, care au contribuit în largă măsură, atât sub raport spiritual, cât și material, la sporirea puterii de rezistență și mai târziu de afirmare a românismului transilvan. Ungurii au cunoscut și cunosc prea bine rolul pe care mult încercata eparhie de la granița de Vest a Transilvaniei românești l-a avut în trecutul nu prea îndepărtat și chiar după Unire și de aceea, noua stare de lucruri oferindu-le prilejul, s-au îndârjit și se îndârjesc să o lovească fără cruțare, căutând să-i paralizeze pentru viitor orice posibilitate de manifestare.

Începutul l-au făcut văduvind-o, brutal și contrar prevederilor sentinței arbitrale de la Viena, de însuși titularul ei P.S.S. episcopul Valeriu Traian Frențiu, căruia i-au refuzat cetățenia maghiară sub pretextul ridicol că la data arbitrajului se găsea în teritoriul rămas sub suveranitatea României.

EPISCOPUL AUXILIAR DR. IOAN SUCIU
MARTIR AL BISERICII ROMÂNE UNITE CU ROMA

Prin forțarea acestui punct de vedere Guvernul maghiar n-a urmărit decât dezarticularea și zdruncinarea din temelie a acestei vechi și glorioase episcopii românești.

Au urmat apoi :

- 1). Alungarea și maltratarea preoților;
- 2). Despuierea parohiilor de înzestrările primite prin reforma agrară română;
- 3). Convertirea forțată a credincioșilor români greco-catolici la romano-catolicism și protestantism;
- 4). Dărâmarea, profanarea sau închiderea Bisericilor, etc.

Datele din tablourile pe care le publicăm mai jos învederează, parțial, loviturile suferite de Episcopia română greco-catolică din Oradea, în răstimpul de la 30 August 1940 și până astăzi. (1943 n.n.)

I. Tablou cu preoții din Eparhia greco-catolică a Oradei expulzați sau forțați să se refugieze :

Nr.	Numele și prenumele preotului	și Comuna	Județul	Expulzați sau forțați să se refugieze
1	Gavril Pop	Meseșenii de Jos	Sălaj	Expulzat
2	Valentin Sima	Vârșolț	"	"
3	Victor Achim	Recea	"	"
4	Dr. Coriolan Tămâian	Oradea	Bihor	"
5	Dumitru Hălmăjan	Ciutelec	Sălaj	"
6	Nicolae Cristea	Sărsig	"	forțat să plece
7	Ioan Farcău	Aghireș	"	"
8	Ioan Trufaș	Acăș	"	"
9	Vasile Terdic	Carei III	"	"
10	Vasile Șuta	Căpleni	"	"
11	Iuliu Pinte	Derșida	"	"
12	Nicolae Puia	Gârcei	"	"
13	Petru Vasile Chiș	Domănești	"	"
14	Ioan Alivaș	Halmăjd	"	"
15	Victor Cristea	Horvatul Crasnei	"	"
16	Pavel Pordea	Ip	"	"
17	Teofil Bălvian	Marca	"	"
18	Ioan I. Pop	Marin	"	"
19	Dumitru Tămaș	Moftinul Mic	"	"
20	Corneliu Abrudan	Resighea	"	"
21	Nicolae Iuhaș	Satul Mic	"	"
22	Liviu Pop	Siciu	"	"

VASILE T. CIUBĂNCAN

23	Alex. Mihuțiu	Tășnad	”	”
24	Vasile Pop	Valcăul de Jos	”	”
25	Victor Pop	Valcăul de Sus	”	”
26	Aurel Ghilea	Zalău I	”	”
27	Iuliu Vălean	Terebești	Satu Mare	”
28	Vasile Boieriu	Sătmărel	”	”
29	Leontin Ciula	Beltiug	”	”
30	Ioan Anca	Cresturi	Bihor	”
31	Gheorghe Erdei	Fegernic	”	”
32	Aurel Iluțiu	Marghita	”	”
33	Iosif Nistor	Salonta	”	”
34	Paul Silaghi	Sânlazăr	”	”
35	Gheorghe Bonea	Vadul Crișului	”	”
36	Simion Gocan	Oradea	”	”
37	Augustin Cosma	”	”	”
38	Francisc Hubic	”	”	”
39	Anton Pop	”	”	”
40	Gheorghe Naghiu	”	”	”

Înainte de a fi expulzați sau forțați să se refugieze, aproape toți cei de mai sus au fost torturați în fel și chip: bătuți, arestați, închiși, batjocoriți, etc.

Dar și dintre preoții rămași la posturi, peste 50 au avut de suferit prigoane de neînchipuit. Astfel, unii din ei au fost schingiuți în repetate rânduri și amenințați cu moartea, alții au fost internați în lagăre sau închiși, iar cei mai mulți au fost puși sub supraveghere polițienească.

II. Tablou cu averile bisericesti confiscate de autoritățile maghiare de la parohiile din Eparhia greco-catolică a Oradei provenite din reforma agrară română:

Nr.	Parohia	Județul	Suprafața confiscată		Ce destinație i s-a dat
			Iugăre	Stânjeni	
1	Bădăcin	Sălaj	14	-	fostului proprietar
2	Bădăcin	”	140	-	”
3	Corund	”	47	-	”
4	Dindești	”	31	-	”
5	Horvatul Crasnei	”	15	-	”
6	Pir	”	68	-	”
7	Racova	”	14	-	”
8	Siciu	”	1	-	”
9	Satul Mic	”	15	-	”
10	Șilindru	”	12	-	”
11	Tășnad	”	10	-	”

EPISCOPUL AUXILIAR DR. IOAN SUCIU
MARTIR AL BISERICII ROMÂNE UNITE CU ROMA

12	Andrid	”	20	-	”
13	Acâș	”	25	40	”
14	Boian	”	10	-	”
15	Valea lui Mihai	”	43	-	”
16	Boian	”	20	-	”
17	Săcășeni	”	36	-	”
18	Orbău	”	50	-	”
19	Ghirolt	”	5	-	”
20	Rădulești	”	5	-	”
21	Pir	”	34	-	”
22	Sărvăzel	”	34	-	”
23	Satul Mic	”	9	-	”
24	Țeghea	”	48	-	”
25	Becheni	”	31	800	”
26	Eriu Sâncraii	”	15	-	”
27	Sudurău	”	4	-	”
28	Ghereușa	”	23	-	”
29	Tășnad	”	32	-	”
30	Hotoani	”	9	209	”
31	Badon	”	25	-	”
32	Guruslău	”	8	-	”
33	Bocșa	”	16	-	”
34	Meseșeni de Jos	”	30	1416	”
35	Chilioara	”	5	-	”
36	Coșeu	”	12	-	”
37	Șamșud	”	17	163	”
38	Crasna	”	27	-	”
39	Crișeni	”	28	-	”
40	Gârceiu	”	5	-	”
41	Doba	”	14	-	”
42	Hereclean	”	19	-	”
43	Horoat	”	18	300	”
44	Ortelec	”	29	780	”
45	Recea	”	18	615	”
46	Vârșolț	”	24	-	”
47	Zalău II	”	43	-	”
48	Mihăieni	”	33	-	”
49	Bicaz	”	24	-	”
50	Chiejd	”	12	-	”
51	Corund	Sălaj	29	-	fostului proprietar
52	Ser	”	19	-	”
53	Sălăjeni	”	23	-	”
54	Derșida	”	26	-	”

VASILE T. CIUBĂNCAN

55	Giorocuta	”	19	-	”
56	Racova	”	14	1430	”
57	Sighetul Silvaniei	”	29	-	”
58	Sărmășag	”	30	-	”
59	Ciuta	”	21	-	”
60	Căpleni	”	11	-	”
61	Carei	”	44	-	”
62	Lucăceni	”	48	-	”
63	Sătmărel	”	9	-	”
64	Moftinul Mare	”	22	-	”
65	Adoni	”	8	-	”
66	Andrid	”	19	800	”
67	Galoș Petreu	”	35	460	”
68	Ciumești	”	42	-	”
69	Pișcolt	”	32	-	”
70	Simian	”	38	-	”
71	Iaz	”	16	-	”
72	Subcetate	”	10	-	”
73	Măieriștea	”	12	-	”
74	Ip	”	7	-	”
75	Nușfalău	”	-	800	”
76	Iliușa	”	6	-	”
77	Betfa	”	10	-	”
78	Borș	”	32	-	”
79	Ciocaia	”	32	-	”
80	Sarcău	”	18	-	”
81	Vășad	”	23	-	”
82	Biharia	”	50	-	”
83	Spinuș	Bihor	50	-	”
84	Sălard	”	10	-	”
85	Sarcău	”	53	-	”
86	Fegernic	”	9	-	”
	TOTAL		3.075	9.347	

Din cele 185 parohii ale Episcopiei greco-catolice de Oradea, rămase în teritoriul cedat, 86 au fost deposedate de pământurile primite prin reforma agrară română. Operațiunea de spoliere a parohiilor românești este în curs.

III. Tablou cu trecerile de la confesiunea greco-catolică la confesiunile ungurești în Eparhia greco-catolică a Oradiei:

Nr.	Parohia	Județul	Numărul credincioșilor români	
			gr.cat trecuți :	La Reformați
1	Acăș	Sălaj	La Rom. Cat 9	La Reformați 2

EPISCOPUL AUXILIAR DR. IOAN SUCIU
MARTIR AL BISERICII ROMÂNE UNITE CU ROMA

2	Beltiug	”	17	-
3	Chiejd	”	1	-
4	Nadişul	”	-	3
	Hododului			
5	Hurezul Mare	”	1	-
6	Supurul de Jos	”	38	2
7	Meseşenii de Jos	”	2	-
8	Crasna	”	17	-
9	Mocirla	”	3	-
10	Zalău	”	23	-
11	Valea lui Mihai	”	97	12
12	Săcuieni	”	86	32
13	Pişcolt	”	-	2
14	Cheşereu	”	46	21
15	Andrid	”	1	12
16	Simian	”	112	53
17	Tarcea	”	2	4
18	Tăşnad	”	39	14
19	Sudurău	”	-	2
20	Chereuşa	”	-	4
21	Santău	”	-	2
22	Pir	”	5	4
23	Ghirolt	”	3	-
24	Ciungi	”	4	2
25	Micenţiu	”	4	2
26	Reghia	”	1	-
27	Crestur	Bihor	4	4
28	Dorna de Sus	”	2	-
29	Suplacul de	”	-	-
	Barcău			
30	Popeşti	”	2	-
31	Cheţi	”	-	19
32	Marghita	”	68	64
33	Petreu	”	6	1
34	Sfârnaşi	”	3	5
35	Fegernic	”	6	2
36	Sălacea	”	-	4
37	Sălard	”	3	5
38	Oradea	”	6	3
39	Ioşia	”	38	-
40	Oradea – Oraşul	”	89	72
	Nou			
41	Oradea . Orosig	”	106	66

VASILE T. CIUBĂNCAN

42	Vadul Crișului	”	3	3
43	Diosig	”	61	39
44	Sântăul Mare	”	33	7
45	Biharia	”	22	26
46	Chirșid	”	-	6
47	Niuved	”	-	-
48	Sântandrei	”	6	-
49	Ardud	Sălaj	9	-
50	Căpleni	”	9	-
51	Careii Mari	Sălaj	346	132
52	Berverni	”	33	18
53	Craidorolț	”	4	-
54	Ghenciu	”	-	23
55	Mădăraș	”	1	-
56	Moftinul Mare	”	4	-
57	Sânmiclăuș	”	-	-
58	Terebești	”	1	-
59	Șimleu	”	63	24
60	Halmăjd	”	31	12
61	Șumal	”	-	5
62	Bădăcin	”	37	4
TOTAL			1.443	771

Adăugăm că numeroase biserici din cuprinsul Eparhiei au fost, de asemenea, obiectul furiei și pornirii distrugătoare a ungarilor.

Astfel, biserica din Moftinul Mare, jud. Sălaj, a fost dărâmată, cea din Curtuiușeni, jud. Bihor, a fost închisă aceluia din Ghenciu, jud. Satu Mare, și Lucăceni, jud. Sălaj, li s-au spart ferestrele cu bolovani, cea din Ghirolț (filia Rădulești), jud. Sălaj, a fost prefăcută cu forța în școală ungurească, iar în multe alte localități, ungarilor au pătruns în biserică, împiedicând oficierea serviciului divin și împrăștiind pe credincioșii români.

Anexa II-a. Vizita P.S. sale dr. Ioan Suciu la Tg. Mureș

Într-o seară întunecoasă, după o ploaie răcoritoare și o zi obositoare, mașina prinsă ocazional la Teaca, transporta încet și comod pe P.S. Sale Ioan Suciu, la Tg. Mureș și-l pune în fața Casei Vicariale și protopopești, unde era așteptat cu o oră mai devreme între ai săi care l-au așteptat cu mult drag.

Încă de pe vremea când era profesor în orașul așezat la îmbinarea Târnavelor, actualul preasfințit era invitat an de an, să țină exerciții spirituale credincioșilor din acest oraș.

De pe vremea aceea, când erau mai mulți credincioși aici, s-au creat legături indestructibile sufletești între credincioși și prea zelosul și neconținutul predicator. Numai așa se explică insistențele invitării ale Reverendisimului vicar și dorința fierbinte

EPISCOPUL AUXILIAR DR. IOAN SUCIU
MARTIR AL BISERICII ROMÂNE UNITE CU ROMA

a credincioșilor săi să-l vadă din nou la ei pe neuitatul director sufletească să le slujească ca Vlădică, să le predice în calitate de urmaș al apostolilor.

În 30 august crt. darul inimii părintelui vicar și al credincioșilor săi s-a realizat. Preasfințitul dr. Ioan Suciu este între ei. la orele 10 le va sluji o liturghie pontificală cu toată solemnitatea și le va predica așa după cum numai dânsul știe.

Toată lumea știa în oraș că această zi va fi o sărbătoare sufletească cum rar se mai poate întâmpla. Știrea sosirii Vlădicului s-a răspândit și la sate. De aceea, sute de credincioși din satele românești din jur și-au făcut rost și au venit la sfânta slujbă.

Așa că liturghia pontificală s-a celebrat în fața unei mari mulțimi, față de care marea și frumoasa biserică „Catedrală”, cum îi zic localnicii s-a dovedit neîncăpătoare.

Primit cu mare fast la intrare în biserică, de către Reverendisimul Iosif Pop, Vicarul Arhiepiscopesc și Protopopul local. Mons. păr. Drediteanu, protopop on. și paroh local, preot on. Ioan Alexandru, păr. Maior și diaconii pr. Andraș S. Foișor, frații clerici Grama și Butnariu pentru mandie și toiag.

La intrare părintele Cones, conducătorul corului intonează *Pe stăpânul*. Urmează îmbrăcarea arhierului, care decurge solemn și impunător. Duminică înălțătoare și de o rară frumusețe. Tălmăcește conținutul pericopei citite și face aplicări la viața de toate zilele a credincioșilor și la realitatea de azi.

Împăratul Împăraților face și azi ospăț. Invită pe toți să ia parte. E masa cea mai bogată la care ne cheamă însuși Domnul. E buchetul spiritual al sufletului credincios la care ne invită Iisus. Banchetul splendid al Bisericii, al credincioșilor, a Sfintei Treimi, al suferinței și al sf. cruci.

Adevărurile expuse limpede cu suflet și avânt, ating direct inimile însetate ale celor prezenți. Accentele predicii asupra frumuseților directive izvorâte să izbucnească în hohote de plâns. A fost o scenă înduioșătoare. Pe urma celor auzite ne-am despărțit de Sf. Biserică.

După predică, mulțimea credincioșilor s-a adâncit în meditația celor auzite, pregătindu-se sufletește. În cursul sf. liturghii atât de frumoase, pentru primirea lui Iisus în suflete. Cuminecarea o face singur arhierul. Numărul celor care s-au împărtășit a atins cifra de 300. Liturghia se termină la 1,30, când P.S. sa este condus în procesiune spre ieșire. Mulțimea credincioșilor plină de respect și credință este fericită să poată atinge și săruta haina episcopului. Nimeni n-ar putea condamna această practică. Ea este tradiție veche apostolică. Citind paginile sf. Scripturi vedem cum se îmbulzeau toți cei credincioși pe vremea Mântuitorului să se atingă de hainele Lui și câți se atingeau se vindecau. Tot așa era și pe vremea Apostolilor. Spune sf. Carte că aleargă lumea să se atingă de hainele sf. Petru și Pavel. Căci mulți se vindecau ajungând și numai în apropierea apostolilor Domnului. Iată cum se păstrează și reînviază credința care a făcut minuni.

După masă P.S. sa asistă la vecernie. Iar în restul celor 4 zile întregi cât a mai petrecut în acest oraș, a celebrat zilnic, a mărturisit zilnic pe toți credincioșii care voiau – fiindcă îl cunoșteau din trecut – să se spovedească numai la P.S. sa.

Petrecerea P.S. sale aici s-a caracterizat prin recreație plăcută, conferințe familiare cu tineretul prezent, luare de contact cu familiile bune creștine.

A cunoscut preocupările și modul de conducere a reverendismului vicar, a văzut munca ce o desfășoară, factorii problemelor actuale care preocupă pe cei ce au răspunderi față de suflete, Biserică și neam. Au urmat vizite la familiile dr. Petru și Gavril Musca, unul medic, altul avocat, la păr. prot. Dredițeanu, la un venerabil dascăl, neomițând să viziteze și pe credincioșii bolnavi cărora le-a procurat o nespusă bucurie înalta vizită împreună cu mângâiere și Binecuvântare.

În orașul în care suntem, ființează 3 parohii. Sunt 2 biserici și o capelă. Biserica de sus plasată în cimitir, lângă care este și casa vicarială – protopopească, este un locaș de închinare mai vechi, este întreținut foarte bine așa că are atmosferă foarte elevată, religioasă și posedă ceva care te cucerește – a fi parohul – și te îndeamnă să fii prezent la toate slujbele care se țin în 3 seri peste săptămână și duminică și sărbători regulate. În această biserică a servit zilnic P.S. sa. A cântat frumos corul tineretului condus iscusit de d-ra inv. Marg. Moldovan.

În centrul orașului este construită biserica monumentală numită de localnici „catedrală”. Exteriorul, dacă ar fi proporționat cu dimensiunile edificiului, ar fi cel mai perfect obiect arhitectonic. Cupola care abia se ridică puțin peste edificiile înconjurătoare, te face să bănuiești că ea tronează deasupra unui locaș în care locuiește „cel mai puternic Stăpân”. Ai intrat înăuntru. Atunci îți dai seama de frumusețile încântătoare și bogăția artistică vrăjită pe murii cupolei și ai întregii Biserici. Iconostasul artistic sculptat cu pictură orientală, cupola cu cerul ei de sfinți și îngeri te farmecă și te fac să nu-ți poți întoarce privirea de la ele. Cu cât le observi mai atent, cu atât descoperi frumuseți și comori mai neîntrecute. Corul vast și tot aranjamentul intern îți procură sentimente de adâncă satisfacție sufletească și te fac să petreci cu plăcere cât mai mult în interiorul ei. Un juvaier inestimabil. Ar merita fotografiată și făcută cunoscută tuturor.

Nimeni să nu treacă prin acest oraș fără să o viziteze. Ar fi păcat. Specialiștii ar putea scrie multe despre ea. Ar și merita. Cei ce vor să vadă ceva într-adevăr frumos, artistic, înălțător, să viziteze această Biserică și va fi deplin mulțumit.

Vrednic de remarcat este faptul că în această parohie credincioșii trăiesc o viață intens religioasă. Or fi și ei buni, dar se bucură de vrednicia vicarului Iosif Pop. Azi conduce cu pricepere Vicariatul Arhidiecezan, Protopopiatul și prevede parohia. Toate le face cu zâmbetul pe buze, gata cu seninătate și bunătate să ajute cu vorba și cu fapta pe toți credincioșii lui. Preot consacrat cu trup și suflet misiunii înalte a apostoliei. Ca și Dânsul este și onorata familie. Începând cu doamna până la Viorica cea istețată. Trăiesc pe linia unei vieți credincioase fără cotituri. Totul în această Familie este armonie, iubire și bună înțelegere. Părinții copiilor din oraș admiră viața familiară din casa reverendisimului vicar și își îndeamnă odraslele să fie și ei ca și copiii Părintelui Vicar.

Iată o familie creștină model!

În atmosfera aceasta caldă a familiei care trăiește după rețeta vieții creștine, a petrecut P.S. Sa Suciul câteva zile agreabile. După plimbarea din ultima zi din pădurea orașului, unde a fost însoțit de Reverendisimul Vicar și de către D-nii dr. P. Musca și dr. Olteanu, care va rămâne neștearsă din amintirea celor prezenți.

EPISCOPUL AUXILIAR DR. IOAN SUCIU
MARTIR AL BISERICII ROMÂNE UNITE CU ROMA

Încărcat de bunele impresii culese încă o dată în acest oraș, P.S. Sa se desparte de această societate atât de amabilă și pleacă cu avionul spre reședință, promițând că se va mai reîntoarce cu plăcere când va mai avea prilej binevenit.

E.F.¹⁴

P.S.

Episcopul dr. Ioan Suciul – Apostolat - intoleranță viscerală.

În atmosfera dezastruoasă din teritoriul ocupat, preoții români rămași în viață făceau slujbe și-l implorau pe Dumnezeu să potolească furtuna.

Episcopul dr. Ioan Suciul nu avea liniște, cu sufletul plin de amărăciune mergea prin satele *Diecezei*, unde oficia slujbe, vorbea credincioșilor pentru a le reda un firicel de speranță. Știa că numai speranța poate renaște forța, fără ea totul se năruia precum o construcție clădită pe nisip.

În călătoriile sale nu era scutit de răutățile și intrigile populației ungurești, infimă numeric dar insolentă, agresivă și crudă. Într-una din duminicile acelor ani de jale împreună cu secretarul său, s-a deplasat cu autobuzul la o consacrare de biserică. Nu s-a așezat bine în locurile lor, când doi ochi de jar a unei femei transfigurate de răutate îi privea insistent. La un moment dat, fără nici un motiv, ea începe să-și verse veninul vociferând: „Nici aici nu scăpăm de acești valahi puturoși. Priviți cum stau de liniștiți, parcă nu aud. Să simt la ei acasă, dar le arăt eu lor!”

În lanțul vorbelor ei de ocară s-au prins și alți unguri care erau în autobuz, adresându-le injurii și amenințări.

Pentru a scăpa de atmosfera neplăcută Episcopul dr. Ioan Suciul și secretarul său decid să coboare la prima stație. Cu sufletul său mare, o iertase de pe atunci pe păcătoasa care, în furia ei, nu știa că-l mânie pe Dumnezeu și nu face altceva decât să se întineze pe ea însăși.

Femeia care nu era alta decât soția unui preot maghiar de lângă Oradea, jubila văzând că și-a împlinit scopul.

După această întâmplare s-au abătut multe necazuri asupra ei : i-a murit un copil și ea însăși s-a îmbolnăvit. În această situație, își amintea mereu de Episcopul Ioan Suciul și, ridicând ochii spre cer speriată cerea îndurare.¹⁵

¹⁴ *Tribuna Ardealului*, nr. 573 din 4 septembrie 1942.

¹⁵ *Mia Pădurean, op. cit.*, p. 60-61.

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CĂRȚI

ERNST CHRISTOPH SUTTNER, *STAATEN UND KIRCHEN IN DER VÖLKERWELT DES ÄTTLICHEN EUROPA. ENTWICKLUNGEN DER NEUZEIT*. FRIBOURG 2007, 484 p.

Profesorul nostru asociat, DHC al Universității Babeș-Bolyai (din partea facultății noastre) Ernst Christoph Suttner ne-a dat încă o dovadă a enciclopedicei și ecumenicei sale viziuni asupra istoriei bisericești a Europei de est. Cartea se numără între sintezele de bază pe această temă privind secolele XVII-XVIII în legătură cu simbioza State și Biserici din această parte a Europei.

Cartea este alcătuită din 7 părți fiecare din ele având mai multe capitole. Partea I Introducere prezintă în patru capitole (p. 11-54) statele și religiile din Europa de răsărit în secolele XVI-XVII; partea II-a prezintă transformările din Biserici la începutul epocii moderne în cinci capitole (p. 55-175): interdependența culturală, renașterea și reforma, unirea bisericești (cu două excursuri), respingerea reciprocă în secolul XVIII (cu un excurs și aggiornamento din Bisericile grecești; partea III-a analizează Bisericile creștine (grecești și latine) din Imperiul otoman (p. 176-280) în patru capitole: două pentru Bisericile grecești și două pentru Bisericile latine; partea IV-a prezintă Bisericile din regatul polono-lituanian (p. 281-340): Biserica Latină, Ruthenă, Armeană, Protestantă, rusească, religiile iudaică, musulmană și

tătară; partea V analizează Biserica din Veneția (p. 311-348), partea VI-a prezintă Bisericile din Imperiul habsburgic (p. 319-444) în cinci capitole; acatolicii, orientalii și uniunile cu Roma după 1683, legile împărătesei Maria Theresa pentru uniți (cu excurs), Bisericile din Bucovina și edictul de toleranță a lui Iosif II; partea VII-a prezintă urmările acestor dezvoltări pe drumul spre secolul XX.

Lucrarea se încheie cum e și firesc la o lucrare de știință cu indici de locuri, indici de nume și indici de termeni (p. 453-476); o anexă care prezintă exclusiv termeni geografici (locuri, fluvii, regiuni și țări), iar la p. 477 există o hartă care cuprinde zone supusă cercetării cu principalele centre religioase.

Este o lucrare științifică de mare valoare, așa zice eu, aproape cu rol de manual pentru cei care doresc să cunoască întregul proces religios din această zonă în epoca prezentată de autor. Referințe și note foarte bogate și explicite țin oarecum locul unei bibliografii tematice care nu există.

În ce privește Biserica românilor din Transilvania și în special istoria Bisericii Române Unite (Greco-Catolice) autorul o tratează sistematic în mai multe din părțile lucrării, într-o evoluție firescă alături de alte elemente

ale procesului unionist. Mai întâi în secolele XVI-XVII la capitoul cu resturile statului maghiar (după 1526 p. 14), apoi la grupările etnice din Transilvania (p. 34-35), apoi la grupa religioasă numită „uniatismus” (p. 47-48,) în cadrul unirii de la Uzgorod și din Transilvania (p. 92-97); la partea III, capitoul II Biserici grecești din Imperiul otoman (p. 213-232); la partea VI, cap. I-II (p. 349-424). Desigur sunt puse în lumină principalele evoluții, fără a se pătrunde în detalii; iar aceste evoluții sunt tratate după concepția profesorului, care are o anumită părere față de procesul unirii cu Roma (părere care este dominată de ideea ecumenică).

Procesul evolutiv al Bisericii românești este urmărit din faza calvină (respectiv de la „greci” la calvini, apoi de la calvini la unirea cu Roma și în fine, ceva despre evoluția Bisericii Unite până la sinodul organizat de împărăteasa Maria Theresia în 1773 când Biserica Unită (în general) a primit numele de Biserică Greco-Catolică, iar uniții s-au numit greco-catolici.

Nu putem decât să-i mulțumim profesorului E. Chr. Suttner pentru ceea ce ne-a oferit și mai ales pentru faptul că a încadrat Biserica noastră într-un proces European, lărgind mult cunoștințele despre ea.

Nicolae GUDEA

JAN MIKRUT, DIE CHRISTLICHE MÄRTYRER DES NAZIONALSOZIALISMUS UND TOTALITARISMUS IN MITTELEUROPA. 1938-1945, WIEN 2005

O carte interesantă ca titlu, dar destul de nefericită prin conținut (cel puțin acela la care mă voi referi în recenzia de față). A apărut sub egida Institutului Internațional pentru promovarea istoriei Bisericii în Europa Centrală (IFKM), într-o serie de volume, în care cel de față constituie nr. 3.

Sumarul este relativ simplu (p. 7) și conține un cuvânt înainte (p. 9-11), o introducere privind martiriul secolului al XX-lea (p. 13-22) și martirajul ca formă a credinței (p. 23-44) și apoi prezintă martirajele pe țări ; Bosnia-Herțegovina (p. 45-70), Croația (p. 71-116), Austria (p. 117-178) Polonia (p. 179-270), Slovacia (p. 271-304), Slovenia (p. 305-344), Cehia (345-374), Ungaria (p. 375-392). La p. 395-399 se află abrevierile, la p. 399-445 se află bibliografia lucrării, iar la p. 445-453 indici și apoi la p. 354 proveniența ilustrației.

Din tot acest cuprins mă interesează desigur ce știe autorul despre martirajul creștinilor români de pe teritoriul românesc ocupat de Ungaria hortystă între anii 1940-1944. În acest context m-am aplecat cu deosebire, dacă nu chiar total asupra datelor despre martirajele din Ungaria.

De la bun început trebuie să subliniez că nu știu cine este acest autor. Nici nu am căutat să află. *Am constatat însă că nu știe nimic despre martirii creștini* din teritoriul ocupat de Ungaria în Transilvania și vestul României. Că

nu scrie în text este una, dar nici în bibliografie nu există nici o lucrare în acest sens ; poate că în vre-unul din titluri/cărți să fie și așa ceva, dar lucrările speciale direct despre subiect lipsesc cu totul.

Textul pentru Ungaria (p. 375-392) respectiv zece foi și jumătate nu scrie aproape nimic despre martiri români creștini. Conține date pozitive de introducere (p. 375-380), date pozitive despre poziția episcopatului catolic maghiar față de fascismul unguresc și măsurile antievreiești (p. 380-383) și foarte multe despre persecutarea și nimicirea evreilor din Ungaria (inclusiv bibliografie). După ce la p. 377 autorul afirmă că în Ungaria existau în perioada interbelică 473.000 de evrei, nici nu și-a pus întrebarea de unde au apărut brusc la holocaust 724.000 evrei! din care 512.000 au fost deportați în lagăre de exterminare, iar 485.000 au fost uciși. Nu s-a întrebat de unde au răsărit brusc atâția evrei. Este o eroare istorică gravă. *Dar mie mi se pare o eroare și mai mare faptul că într-o carte despre martiri creștini (cum zice titlul) el se ocupă de martiri evrei (care după câte știu eu nu prea erau creștini!* Prezența lor ca martiri nu are nici o legătură cu titlul lucrării. Despre evrei și holocaust s-au scris capitole întregi de cărți, cărți întregi (și aici trebuie să subliniez faptul că multe din aceste cărți se regăsesc în bibliografia autorului nostru).

Pentru ca titlul cărți să fie respectat și să corespundă cu *conținutul* aș recomanda autorului și celor care finanțează astfel de cărți să parcurgă totuși câteva cărți românești de referință care cuprind date în legătură cu politica de persecutare a românilor creștini de către ocupanții unguri, a unor instituții românești religioase (Biserica și organizațiile laicilor) și mai ales preoțimea românească majoritar greco-catolică. Spun majoritar greco-catolică pentru că în teritoriul românesc ocupat de Ungaria între 1940-1944 peste 90% din populație era greco-catolică, deci în chip firesc persecuția i-a afectat mai mult pe greco-catolici. Nici partea ortodoxă nu a scăpat de persecuție. Am spus persecuție, dar acest termen este blând. Este vorba de fapt de deportări, alungări din băștine, crime (oribile uneori), distrugerii de bunuri, biserici, lăcașe de cult. Și poate această populație era, domnule Mirkut creștină de 2000 de ani !

Toate aceste lucruri se regăsesc pe larg mai ales în două volume : I. Ardeleanu, Gh. Bodea, M. Fătu, O. Lustig, M. Mușat, L. Vajda, *Teroarea hortystă-fascistă în nord-vestul României. Septembrie 1940-Octombrie 1944*. București 1985 ; (340 p. cu multă ilustrație) Gh. Bodea, V. Suci, I. Pușcaș, *Administrația militară hortystă în nord-vestul României*. Cluj-Napoca 1988 (527 p + 74 ilustrații). Sunt cărți care cuprind și martiriul evreiesc, dar desigur numărul evreilor din Transilvania ocupată a fost infim în populația teritoriului ocupat în raport cu românii.

Nu voi intra în amănuntele mijloacelor de persecuție. Autorul Jan Mirkut trebuie să le caute singur, dacă vrea să-și repare greșeala și să-și corecteze discursul. Ce reiese din cele două cărți mai sus amintite (dar și din altele pe care nu le-am mai amintit) cuprind câteva caracteristice ale formelor de persecuție teroristă și criminală

- desființarea unor episcopii greco-catolice și ortodoxe, interzicerea unei reorganizări în teritoriul ocupat ; episcopi expulzați ; închiderea și chiar distrugerea unor biserici (cu tunurile !). Acolo unde au fost mai blânzi le-au devastat totuși, le-au ars cărțile etc (cazul mănăstirii Bicsad)

- alungarea, terorizarea, maltratarea preoților romani (un caz Pompei Onofrei protopopol de Cluj), lichidarea unor preoți cu familii cu tot (cazuri cunoscute Ip, Trăznea, Mureșenii de Câmpie, Huedin etc)

- expulzarea cu predilecție a intelectualilor (învățători, profesori, medici, avocați etc) pentru a lipsi pe români de o elită activă

- internarea a mii de români în lagărele de muncă, trimiterea în detașamente militare de muncă, expulzarea în România. Acest din urmă proces a atins proporții de masă și a afectat mai ales mase de țărani. Nici nu mai vorbesc de sutele, dacă nu chiar miile de simpli țărani care au fost împușcați, tăiați cu baionetele, îngropați de vii etc

Toți erau creștini domnule Mirkut ! și creștini de bună factură fie ei greco-catolici, fie ei ortodocși

- nici nu mai vorbesc de oamenii simpli, foști soldați români

care au fost demobilizați rapid de viteaza armată romană care fugea glorios spre sud și care, (soldați) prinși cu echipament și chiar armament au fost lichidați pe loc

- nici nu mai vorbesc de bunurile a mii de oameni (români) distruse cu bună știință incendiate, nivelate, confiscate

În concluzie, cel puțin capitolul „Ungaria” din cartea lui Jan Mikrut nu și-a atins nici pe departe scopul, ba chiar a eludat adevăruri care sunt știute și cunoscute. Capitolul nu se referă la o istorie reală a Bisericii în această epocă. S-a limitat la simple acțiuni de opoziție teoretică (proprie) a episcopului catolic care nici nu au avut efect, la încercări de salvare ... a evreilor pe diferite căi (dar în număr mic).

Mie mi se pare o greșeală gravă ca un Institut serios (se pare) aflat sub egida unor ministere federale austriece (vezi contra coperta) să permită așa ceva. Mi se pare că dacă tot se referă la sud-estul Europei sau Europa Centrală ar trebui să alcătuiască un colectiv de referenți cunoscători care să avizeze astfel de lucrări și să nu mai apară astfel de erori.

Nicolae GUDEA