

Anul LII

2007

STUDIA
UNIVERSITATIS BABES-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

1

Galaxia Gutenberg
Cluj-Napoca



STUDIA
UNIVERSITATIS „BABES-BOLYAI”
THEOLOGIA CATHOLICA

1

- series historia ecclesiastica -

Redacția: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

COLEGIUL DE REDACȚIE

Referenți de specialitate:

prof. dr. Ernst Chr. Suttner (Viena)
prof. dr. Nicolae Boșan (Cluj-Napoca)
conf. dr. Marius Bucur (Cluj-Napoca)
conf. dr. Ovidiu Ghitta (Cluj-Napoca)
prof. dr. Iacob Mârza (Alba Iulia)

Redactor coordonator:

prof. dr. Nicolae Gudea

Secretar de redacție

lect. dr. Simona Zetea

Membri:

lect. dr. Dan Ruscu
lect. dr. Alin Tat

**Dieses Band wurde finanziert vom
BISCHÖFLICHEN ORDINARIAT MAINZ
durch die Fürsorge des Generalvikars Dietmar Giebelmann**

**Acest volum a fost sponsorizat de
BISCHÖFLICHES ORDINARIAT MAINZ
prin grija Vicarului General Dietmar Giebelmann**

STUDIA
UNIVERSITATIS „BABES-BOLYAI”
THEOLOGIA CATHOLICA

1

- series historia ecclesiastica -

Editorial office Gh. Bilaşcu no. 24, 400015 Cluj-Napoca, Phone 0264-405352

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

Nicolae GUDEA

Monumente votive din piatră și reflexia lor socială și etnică. Studiu de caz: Porolissum (Dacia Porolissensis) - Motivdenkmäler aus Stein und ihre soziale und ethnische Widerspiegelung. Fallstudie: Porolissum (Dacia Porolissensis)7

Nicolae GUDEA

Note de arheologie creștină. 4. Descoperirile creștine timpurii de la Gârla Mare (jud. Mehedinți) - Notes on Christian archaeology. 4. Early Christian discoveries from Gârla Mare (Mehedinți county).....31

Ernst Chr. SUTTNER

Verschiedene Ekklesiologien und ein gegensätzliches Verständnis von den Beschlüssen des Florentinums in der Kiever Synode und in Rom sind Hauptursachen für das Scheitern der sogenannten Brester Union – Ecleziologiile diferite și o înțelegere diferită a hotărârilor florentine în sinodul kievean și la Roma sunt cauzele principale ale eșecului așa-numitei uniri de la Brest41

Ernst Chr. SUTTNER

Akzeptanz und Ablehnung der Lehrmeinungen des Konzils von Ferrara/Florenz (1438/39) – The acceptance and the refusal of the decisions of the Council of Ferrara/ Florenz.....53

| | |
|--|--|
| BODÓ Marta | Funcția pedagogică a teatrului în școlile iezuite – Theatre in the perspective of Jesuit pedagogy.....67 |
| Melisa Bianca MAGDĂU – Petru MAGDĂU | Limba <i>Liturgiilor</i> greco-catolice blăjene (1807-1931). Studiu istoric și lexico-etimologic – La lingua dei <i>Liturgicon</i> greco-cattolici di Blaj (1807-1931). Studio storico e lessicale-etimologico.....81 |
| Ioan BOTA | 12 august 1956. O manifestare publică a Bisericii greco-catolice clandestine. Un document și mărturie – 12 August 1956. A public manifestation of the clandestine united Church from Romania. A document and a testimony127 |
| Peter ZIMA – Dan Wilhelm SVISTEA | Misiunea română unită – leagănul românilor din exil „50 de ani de activitate” – Die Rumänische Unierte Mission – die Wiege der Rumänen im Exil. 50 jährige Tätigkeit139 |
| Alin TAT | <i>Perspective</i> müncheneze: program și realizare – Les <i>Perspectives</i> de Munich: programme et accomplissements161 |
| Florentin CRIHĂLMEANU | Dalla caduta del comunismo all'integrazione europea, dalla rinascita dalle proprie „ceneri” verso un nuovo slancio europeo (la Chiesa greco-cattolica romana, unita con Roma, passato, presente e futuro, nel periodo post-comunista) – De la căderea comunismului la integrarea europeană, de la renașterea din propria „cenușă” spre un nou avânt european (Biserica greco-catolică română, unită cu Roma, trecut, prezent și viitor, în perioada postcomunistă.169 |
| RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE | |
| | Virgil Lungu, <i>Creștinismul în Scythia Minor în contextul vestpotic</i> , Sibiu – Constanța (2000), 168 p.+34 figuri pentru epoca secolelor III-IV și 44 figuri pentru epoca secolelor IV-VI p. <i>Cbr.</i> , Nicolae GUDEA181 |
| | Aurelia Știrban, Marcel Știrban, <i>Din istoria Bisericii române unite de la 1918 la 1941</i> (Satu Mare 2005, 378 p.), Nicolae GUDEA.....184 |
| PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN186 | |

**VOTIVDENKMÄLER AUS STEIN UND IHRE SOZIALE UND
ETHNISCHE WIDERSPIEGELUNG
FALLSTUDIE: POROLISSUM (DACIA POROLISSENSIS)**

Nicolae GUDEA

REZUMAT. Monumente votive din piatră și reflexia lor socială și etnică.

Studiu de caz: Porolissum (Dacia Porolissensis) Autorul trece în revistă, într-un repertoriu scurt, patru categorii de monumente votive din piatră: inscripții votive, monumente votive cu inscripție, plăci și reliefuri votive, precum și statui și statuete votive. Au fost identificate astfel (în repertoriu) 15 inscripții votive, 2 monumente votive cu inscripție, 5 plăci și reliefuri votive și 14 statui și statuete votive. Mai există însă numeroase fragmente de monumente de piatră nu însă de ajuns de întregi pentru a putea fi determinate sigur. Acestea nu au fost înregistrate în repertoriul de față.

Pe baza acestui repertoriu autorul face un comentariu arheologic și istoric în legătură cu structura etnică a populației care reiese din analiza monumentelor, combinând observațiile proprii cu cele din studiile de specialitate privind populația.

În aceeași măsură, și ținând cont de numărul redus de piese, autorul comentează și starea socială a dedicanților, în paralel cu studiile de populație și structuri sociale care apar din inscripțiile de la Porolissum în general.

Studiul prezintă starea de lucruri din acest domeniu într-un anumit moment al cercetării de la Porolissum, sugerând importanța pe care fiecare categorie de produse (monumente, artefacte etc.) o are pentru reconstituirea vieții dacoromanilor de la Porolissum.

I

Porolissum, die Hauptstadt der Provinz Dacia Porolissensis (118-275 n. Chr.) (*Abb. 1*) im Norden Dakiens (*Abb. 3*), ist vor allem als eines der bedeutendsten strategischen Zentren vom osteuropäischen Teil des Römerreichs (*Abb. 2*) bekannt. Die archäologischen Forschungen der letzten dreißig Jahre haben mehrere Teile und Objekte dieses großen Komplexes, der sich über mehrere zehn Hektare ausdehnt, identifiziert (Lager auf dem Pomet-Berg, Amphitheater, Wohnungen der Zivilsiedlung, die Heiligtümer des Liber, Bel, Jupiter Dolichenus usw.) (*Abb. 4-5*) (*Gudea 1989; Gudea1989a; Gudea1996; Gudea1997; Gudea 2001*). Einige davon wurden noch nicht veröffentlicht.

Während der vor 1997 durchgeführten verschiedenen landwirtschaftlichen Arbeiten und Förderungen „archäologischer“ Steine sowie der archäologischen Grabungen (1977-2005) wurden auch Votivdenkmäler, Inschriften, Reliefs, Statuen und architektonische Bestandteile von Tempeln/Heiligtümern usw. zutage gebracht (*Gudea-Lucăcel 1975; Gudea1989, 760-796; Gudea-Tamba 2001*).

II

In der vorliegenden Abhandlung werden vier Gruppen von Votivdenkmälern behandelt, uzw.: *Votivinschriften, Denkmäler mit Votivinschrift, Votivplatten und -reliefs, Votivstatuen*

und –statuetten. Die meisten davon werden illustriert. Gewisse verschollene oder besonders bruchstückhafte Gegenstände werden nicht illustriert. In diesem Beitrag wird – im Rahmen eines umfangreicheren Programms, das dieses große dako-römische Zenterum zur Geltung bringen möchte – die Hervorhebung einiger religionsgeschichtlichen Aspekte und der provinziellen religiösen Kunst erzielt. Da die meisten Gegenstände schon in anderen Kontexten systematisch veröffentlicht wurden, werden sie im vorliegenden Verzeichnis bündlich, mit dem Titel des Beitrags einklingend beschrieben.

In Porolissum sind zur Zeit 15 Motivinschriften, 2 Denkmäler mit Motivinschrift, 5 Motivplatten und 15 Motivstatuen und –statuetten bekannt. Es gibt noch zahlreiche Bruchstücke von Steindenkmälern, bei denen aber die Zuordnung als „motiv“ unsicher ist, oder sie können überhaupt nicht als solche bestimmt werden.

III. Historisches und archäologisches Kommentar

Um die sozialen und ethnischen Aspekte die sich von den Motivdenkmälern aus Stein ableiten lassen, zu behandeln, mußte ich zu den Angaben bezüglich der Bevölkerung bzw. ihrer sozialen Struktur zurückgreifen.

Vor etlichen Jahren hat Adela Páki aufgrund der Analyse der Inschriften von Porolissum (*Gudea 1989*, S. 760-777) ein Bild über die Bevölkerung des Komplexes erarbeitet (*Páki 1988*) und die Struktur der Bevölkerung sowohl vom sozialen als auch vom ethnischen Standpunkt festgestellt. Vom ethnischen Standpunkt hat sie zwei Hauptkomponenten (keltische und syrische) sowie zahlreiche kleinere (afrikanische, einheimische usw.) Nebenkomponten der Bevölkerung identifiziert (*Páki 1988*, S. 223). Vom sozialen Standpunkt hat sie zwei große Bevölkerungsgruppen identifiziert: a. *bonestiores*, zu der die Mitglieder der munizipalen Aristokratie und des Klerus gehörten; dazu kommen noch die Vertreter des Militärs, vor allem Offiziere und Suboffiziere wie auch Veteranen (bedeutender Bereich für die Anwerbung von *bonestiores*) und b. *humiliores* (selbstverständlich in den Inschriften kaum anwesend). Zu dieser Gruppe freier Menschen kommen noch die kaiserlichen Sklaven (*servi villia*) der Städte oder der Heiligtümer wie auch jene einiger Privatpersonen hinzu.

Zu den Personen, die in der Stadtverwaltung (nach 209 !) Ämter bekleideten (*decuriones, aediles, duumviri – quattorviri* usw.), kamen die Personen mit priesterlichen Funktionen hinzu, die ebenso vom Stadtrat – in unserem Fall vom *res publica municipii* – ernannt wurden: ein *pontifex municipii* (*CIL* III, 828), ein *pontifex* und *augur* (*CIL* III, 2899), ein *augur municipii* (*Gudea 1989*, S. 184-185) und ein *flamen* (N. Gudea, *ActaMP* 4, 1980, S. 89-90, Nr. 3). Es muß hervorgehoben werden, daß die Personen, die römische priesterliche Ämter bekleideten, römische Namen hatten, aber die lateinischen Inschriften verraten ihre nichteingeborene Herkunft. Fast alle sind *Aelii* und *Aurelii*. Im Falle der *Aurelii* kann ihre orientalische Herkunft beobachtet werden.

Es ist ungewiß, welchen Statut die priesterlichen Ämter für die nichtrömischen Kulte hatten. In Porolissum treffen wir mehrere: *Aurelius Gaiannus sacerdos Deae Syriae* (*Gudea 1989*, S. 768, Nr. 37), *sacerdotes dei* (IOM Dolicheni) (*ILD*, 683), *sacerdotes cohortis* (III Campestris! *sic*) (*ILD*, 683).

Etwas die gleichen Ergebnisse wiederfinden sich auch bei R. Ardevan (*Ardevan 1998*, S. 187). Er behauptet, daß in Porolissum nur 14 „Notabilitäten“ identifiziert werden

VOTIVDENKMÄLER AUS STEIN UND IHRE SOZIALE UND ETHNISCHE WIDERSPIEGELUNG

konnten: es gibt weder Mitglieder des senatorialen und Ritterordens noch Träger mehrerer kommunalen Ämter; die Anzahl der Veteranen ist gering. Das ganze Namenssystem ist römisch, die Sprache der Inschriften ist ausschließlich Latein; nur die „Notabilitäten“ verraten ihre nichteingeborene Herkunft.

Vom statistischen Standpunkt können folgende Bemerkungen betreffs der heutzutage existierenden und bekannten Votivdenkmäler gemacht werden:

- die Votivinschriften und – denkmäler wurden größtenteils einigen traditionellen römischen Gottheiten gewidmet. Inschriften: Apollo, Liber Pater, Silvanus (3), Nemesis, IOM (2), Volcanus; Denkmäler mit Inschrift: Aesculap und Hygeia; Votivplatten und – reliefs: Liber Pater (2); Statuen und Statuetten: Diana, Apollo, Hercules (2), Iupiter;
- nur wenige wurden orientalischen Gottheiten gewidmet: Dea Syria;
- es gab zahlreiche Denkmäler, die synkretistischen Gottheiten gewidmet wurden; Inschriften: IOMD (2); Denkmäler mit Inschrift: IOMD; Votivplatten und –reliefs: IOMD und Iuno Dolichena; Statuen und Statuetten: IOMD (7);
- einige Denkmäler wurden lokalen Gottheiten gewidmet: den danubischen Römern (2).

Es ist besonders bemerkenswert, daß es nur wenige große Denkmäler gab und sie wurden der drei Religionsgruppen (traditionell römischen, synkretistischen und orientalischen sowie lokalen) gleichermaßen gewidmet. Noch interessanter ist die Tatsache, daß die kleinen Marmorstatuetten ausschließlich IOMD gewidmet wurden, was in der Religion dieses Gottes sehr selten ist (wenn nicht sogar einzeln).

Chronologisch kann eine langsame Zunahme der Zahl von Votivwidmungen festgestellt werden: am Anfang (erste Hälfte des 2. Jahrhunderts) gab es weniger und nachher ein beschleunigter Zuwachs bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr.

In dieser Phase ist es schwierig, die unmittelbare Verbindung zwischen Stifter, bzw. ihrer sozialen Qualität und dem Charakter des Votivdenkmals festzustellen. Die Stifter sind sehr unterschiedlich: eine Militäreinheit (*cohors I Ulpia Brittonum*), ein *beneficiarius consularis*, *villici* (bzw. die Sklaven vom Zollamt), ein Soldat (*optio*) und mehrere Munizipiumsbeamten/räte (*decuriones*, *flamines*, *quattuorvir* usw.), ein Offizier (*centurio*). Es ist bemerkenswert, daß die Munizipiumsaristokratie entweder für die orientalischen Götter oder für die synkretistischen Gottheiten (IOMD) Inschriften errichtet hat. Gleichzeitig haben die Soldaten (oder genauer jene, die als solche betrachtet werden können) vor allem den traditionellen römischen Gottheiten (Apollo, Fortuna, Volcanus) gewidmet. Der traditionelle Klerus oder jener der nicht-römischen Kulte wird vor allem für die orientalischen Gottheiten (Dea Syria) wie für die synkretistischen (IOMD) bestätigt. Anscheinend haben sich die Bewohner der *humiliores*-Gruppe meistens an die traditionellen, mit dem Kaiser verknüpften Gottheiten gewandt.

Was bedeutender ist und schon hervorgehoben wurde, ist die Tatsache, daß – mit einer einzigen Ausnahme – alle Texte in Latein verfaßt wurden. Alle Denkmäler widerspiegeln den Stil der lokalen provinziellen Kunst. Die zahlenmäßige Zunahme vom Anfang des 3. Jahrhunderts scheint zu widerspiegeln, daß ein bestimmtes Aneignungsniveau der römischen Kultur und Zivilisation erreicht wurde.

IV. Kurzes Repertorium

A. Votivinschriften

1. Altar; Apollo; Stifter: *cohors I Ulpia Brittonum miliaria equitata p. f. c.r.*; die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr.; *Abb. 6*
Gudea 1989, S. 767, Nr. 29
2. Altar; Fortuna; Stifter: *Felix villicus*; zeitlich kann er nicht genauer bestimmt werden; er könnte der gleiche Felix von der Inschrift Nr. 13 sein und dann ist er für die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. datierbar
Gudea 1989, S. 767, Nr. 31
3. Altar; Liber Pater; Stifter: Titus Flavius Valentianus *beneficiarius consularis*; vermutlich für die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts datierbar (da das Heiligtum im 3. Jahrhundert zerstört wurde); *Abb. 7*
Gudea-Lucăcel 1975, S. 14, Nr. 12; *Gudea 1989*, S. 767, Nr. 32
4. Altar; Silvanus; Stifter: Valerius Themes *veteranus, decurio municipii*; Datierung: nach 208 (als die Stadt ein Munizipium wurde)
Gudea 1989, S. 768, Nr. 33
5. Votivaltar; Silvanus Domesticus; Stifter: Mucianus *optio palmyrenorum*; Datierung: nach 140, als vermutlich der *numerus* der *Palmyren* gegründet wurde; *Abb. 8*
Gudea-Lucăcel 1975, S. 14, Nr. 13; *Gudea 1989*, S. 768, Nr. 34
6. Votivaltar; bruchstückhaft; Silvanus; kann zeitlich nicht genauer bestimmt werden; 2.-3. Jahrhundert n. Chr.
Gudea 1989, S. 768, Nr. 35
7. Votivaltar; Silvanus Domesticus; Stifter: Flavius Mar...; kann zeitlich nicht genauer bestimmt werden; 2.-3. Jahrhundert n. Chr.
Gudea 1989, S. 768, Nr. 36
8. Votivaltar; Dea Syria; Stifter: Aurelius Gaianus *decurio municipii*; Datierung: die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr.; *Abb. 12*
Gudea 1989, S. 768, Nr. 37
9. Votivaltar; IOMD; Stifter: unbestimmt; Datierung: die Zeit von Marcus Aurelius und Lucius Verus (160-170 n. Chr.)
Gudea 1989, S. 767, Nr. 31
10. Votivaltar; IOMD; Stifter: M. Aurelius Italicus, Ant. Mavius, Acius Flavius, C. M. Vegesius *veterani, decuriones et sacerdotes dei*; Datierung: die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. (die Zeit von M. Ant. Gordianus); *Abb. 13*
Gudea-Tamba 2001, S. 25-26, Nr. 1
11. Votivaltar; Nemesis; Stifter: *Nepos centurio numeri Palmyrenorum*; um die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert; im Heiligtum, das durch den Umbau des südlichen Heiligtums vom Nordtor des Amphitheaters errichtet wurde
Bajusz 1992, S. 149, *Abb. 17*
12. Votivaltar; Iupiter; Stifter: Mabidas Hutri; die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts; in einem späteren Gebäude, das an die Südwestmauer des Wasserbehälters aus der *praetentura sinistra* angebaut wurde; *Abb. 11*
Gudea 1988, S. 153, Nr. 7

VOTIVDENKMÄLER AUS STEIN UND IHRE SOZIALE UND ETHNISCHE
WIDERSPIEGELUNG

13. Votivaltar; Iupiter Optimus Maximus; Stifter: die Zollsklaven Felix und Lucius (*villicæ*); das Zollgebäude; die Zeit des Kaisers Commodus (180-190 n. Chr.); die Gegend der Büros; *Abb. 9*

Gudea 1996, S. 277-278, Nr. 1

14. Votivaltar; Iupiter Optimus Maximus; Stifter: die Zollsklaven (*villicæ*) Marcion und Pollio; das Zollgebäude; die Gegend der Büros; die Zeit des Kaisers Commodus (180-190 n. Chr.); *Abb. 10*

Gudea 1996, S. 278, Nr. 2

15. Votivaltar; Volcanus; Stifter: unklar erhalten; das Gebäude hinter dem Kommandantengebäude; die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr.

Gudea 1992, S. 169, *Abb. 12*

B. Denkmäler mit Inschrift

1. Relief mit Inschrift; Aesculap und Hygieia, zusammen mit Telesphorus; auf der Plattenseite, auf der die Statuette (das Relief) steht, ist der Name des Stifters geschrieben: Iustus; 2.-3. Jahrhundert n. Chr.; *Abb. 14*

Gudea-Lucăcel 1975, S. 44, Nr. 150

2. Statuette; Iupiter Optimus Maximus Dolichenus reitend auf dem Stier; auf der Vorderseite des Sockels der Name des Stifters: Attonaris Bassus oder Apolinaris Bassus; das IOMD-Heiligtum, der heilige Raum; nach der Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr.; *Abb. 15*

Gudea-Tamba 2001, S. 26-27, Nr. 3; *ILD*, S. 263, Nr. 684

C. Anepigraphische Votivplatten und – reliefs

1. Votivplatte; Iupiter Dolichenus und Iuno Dolichens; ohne Stifter; nach der Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr.; IOMD-Heiligtum, der heilige Raum; *Abb. 19*

Gudea-Tamba 2001, 31/103, *Abb. 41-42*

2. Votivplatte; Liber Pater; besonders bruchstückhaft; ohne Stifter; Heiligtum des Liber Pater aus der Nordzone; vermutlich für die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. datierbar, bevor das Heiligtum in Brand gesteckt wurde; *Abb. 20*

Gudea-Lucăcel 1975, S. 44, Nr. 157; *Gudea 1989*, S. 792, Nr. 140

3. Votivplatte; Jupiter Dolichenus und eine unidentifizierte Persönlichkeit; unbekannter Stifter; kann zeitlich nicht genauer bestimmt werden; *Abb. 16*

Gudea-Lucăcel 1975, S. 44, Nr. 150; *Gudea 1989*, S. 791, Nr. 134

4. Votivplatte, bruchstückhaft; die danubischen Ritter; unbekannter Stifter; kann zeitlich nicht genauer bestimmt werden; *Abb. 17*

Gudea-Lucăcel 1975, S. 50-51, Nr. 151; *Gudea 1989*, S. 791-792, Nr. 135

5. Votivrelief, bruchstückhaft; nur der Kopf bewahrt; Liber Pater; unbekannter Stifter; Datierung: das 2. Jahrhundert n. Chr.

Gudea-Lucăcel 1975, S. 46, Nr. 158; *Gudea 1989*, S. 793, Nr. 141

D. Statuen und Statuetten

1. Statue aus weiß-gelblichem Marmor; bruchstückhaft; vermutlich ist es Diana; unbekannter Stifter; allgemeine Datierung; *Abb. 21*

NICOLAE GUDEA

Gudea-Lucăcel 1975, S. 45, Nr. 155; *Gudea* 1989, S. 793, Nr. 146

2. Statuette aus weißem Marmor; bruchstückhaft; Apollo (aber sehr korrodiert); unbekannter Stifter; die Gegend des Jupiter Dolichenus-Heiligtums; vermutlich das 3. Jahrhundert n. Chr.; *Abb. 22*

Gudea 1989, S. 703, Nr. 148; *Gudea-Tamba* 2001, S. 30-31, Nr. 14, Abb. 39-40

3. Statuette aus hartem, gelbem Marmor; bruchstückhaft; Hercules; unbekannter Stifter; unbekannter Fundort; allgemeine Datierung

Gudea 1989, S. 703, Nr. 149

4. Statuette aus gelbem Marmor; Hercules; Pomet-Kastell, *praetentura dextra, horreum* 1; unbekannter Stifter; vermutlich das 3. Jahrhundert n. Chr.

Gudea mss.

5. Statuette aus Marmor; Jupiter; unbekannter Stifter; unbekannter Fundort; allgemeine Datierung

Gudea 1989, S. 703, Nr. 149

6. Statue aus sandigem Marmor, vollständig; Jupiter Dolichenus; fast natürliche Größe; unbekannter Stifter; das Jupiter Dolichenus-Heiligtum; die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr.; *Abb. 23*

Gudea-Tamba 2001, S. 26, Nr. 2

7-10. bruchstückhafte Statuetten aus weißem Marmor; miniaturesk; stellen den stehenden Jupiter Dolichenus in der charakteristischen Haltung dar; unbekannte Stifter; Jupiter Dolichenus-Heiligtum; die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr.; *Abb. 24-27*

Gudea-Tamba 2001, S. 27-29, Nr. 4, 6, 7, 8, Abb. 22-29

11. bruchstückhafte Statuette aus weißem Marmor; Nemesis; nur der Sockel und die Füße bewahrt; unbekannter Stifter; Pomet-Kastell, *latus sinistrum*, das unterirdische Mithras-Heiligtum; das 3. Jahrhundert n. Chr.; *Abb. 28*

Gudea mss.

12. bruchstückhafte Statuette; weiß-gelblicher Marmor; stellt den dolichenianischen Stier dar; unbekannter Stifter; Jupiter Dolichenus-Heiligtum; die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr.; *Abb. 29*

Gudea-Tamba 2001, S. 31-32, Nr. 17, Abb. 43-44

13. Statue aus weiß-grauem Marmor; bruchstückhaft; stellt den dolichenianischen Adler dar; unbekannter Stifter; Jupiter Dolichenus-Heiligtum; die Mitte des 3. Jahrhundert n. Chr.; *Abb. 30*

Gudea-Tamba 2001, S. 27, Nr. 4, Abb. 45-46

14. Statue aus grauem Marmor; bruchstückhaft; stellt den Kopf von Anoubis dar; unbekannter Stifter; unbekannter Fundort; kann zeitlich nicht genauer bestimmt werden; *Abb. 31*

Matei 1982, S. 79, Abb. 8

Abkürzungen und Literatur

Bajusz 1992

I. Bajusz, Orașul roman (Porolissum). Amfiteatrul [Die römische Stadt (Porolissum)], in N. Gudea, E. Chirilă, Al. Matei, I. Bajusz, D. Tamba, Raport preliminar privind săpăturile arheologice și lucrările de conservare-restaurare executate la Porolissum în anii 1988-1991 [Vorläufiger Bericht über die zwischen 1988-1991 in Porolissum durchgeführten archäologischen Grabungen und Konservierungs-Restaurierungsarbeiten], *ActaMP* 16, 1992, S. 148-150, Abb. 15-22

Gudea-Lucăcel 1975

N. Gudea – V. Lucăcel, *Inscripții și monumente sculpturale în Muzeul de Istorie și Artă din Zalău* [Inscribten und skulpturelle Denkmäler im Museum für Geschichte und Kunst in Zalău], Zalău 1975

Gudea 1988

N. Gudea, Castrul roman din vârful Pomet (Porolissum) [Das römische Kastell am Pomet-Berg (Porolissum)], in N. Gudea, E. Chirilă, Al. Matei, I. Bajusz, D. Tamba, I. Moțu, Raport preliminar în legătură cu săpăturile arheologice și lucrările de conservare-restaurare executate în complexul daco-roman Porolissum în anii 1986-1987 [Vorläufiger Bericht über die zwischen 1986-1987 im dako-römischen Komplex Porolissum durchgeführten archäologischen Grabungen und Konservierungs-Restaurierungsarbeiten], *ActaMP* 12, 1988, S. 149-154, Abb. 3-7

Gudea 1989

N. Gudea, *Porolissum. Un complex arheologic daco-roman la marginea de nord a Imperiului Roman. I. Cercetări și descoperiri arheologice până în anul 1977* [Porolissum. Ein dako-römischer Komplex an der Nordgrenze des Römischen Reiches. I. Archäologische Forschungen und Funde bis 1977], Zalău 1989 (= *ActaMP* XIII)

Gudea 1992

N. Gudea, Castrul roman din vârful d. Pomet (Porolissum) [Das römische Kastell am Pomet-Berg (Porolissum)], in N. Gudea, E. Chirilă, Al. Matei, I. Bajusz, D. Tamba, Raport preliminar privind săpăturile arheologice și lucrările de conservare-restaurare executate la Porolissum în anii 1988-1991 [Vorläufiger Bericht über die zwischen 1988-1991 in Porolissum durchgeführten archäologischen Grabungen und Konservierungs-Restaurierungsarbeiten], *ActaMP* 16, 1992, S. 144-145

Gudea 1996

N. Gudea, *Porolissum. Un complex arheologic daco-roman la marginea de nord a Imperiului Roman. II. Vama romană. Monografie arheologică* [Porolissum. Ein dako-römischer Komplex an der Nordgrenze des Römischen Reiches. II. Das römische Zollgebäude. Archäologische Monographie], Cluj-Napoca 1996

Gudea-Tamba 2001

N. Gudea, D. Tamba, *Porolissum. Un complex daco-roman la marginea de nord al Imperiului Roman. III/1. Despre templul zeului Iupiter Dolichenus din municipium Septimium /Über ein Iupiter-Dolichenus-Heiligtum in dem Municipium Septimium Porolissensium*, Zalău 2001

Matei 1982

Al. Matei, Piese figurate descoperite pe terasele sanctualelor de la Porolissum [Figurative Gegenstände, die auf den Terrassen der Heiligtümer von Porolissum entdeckt wurden], *ActaMP* 6, 1982, S. 75-79

Páki 1988

Adela Páki, Populația Daciei Porolissensis. I. Porolissum [Die Bevölkerung des Dacia Porolissensis. I. Porolissum], *ActaMP* 12, 1988, S. 215-226

Verzeichnis der Abbildungen

- Abb. 1 Landkarte des Römerreichs im 2.-3. Jahrhundert n. Chr. Die Stelle der Provinz Dacia Porolissensis wird durch einen Pfeil markiert
- Abb. 2 Landkarte des Verteidigungssystems der dakischen Provinzen
- Abb. 3 Landkarte der Provinz Dacia Porolissensis
- Abb. 4 Allgemeine Landkarte des Komplexes von Porolissum
- Abb. 5 Skizze mit der Zivilsiedlung des großen Kastells vom Pomet-Berg
- Abb. 6 Apollo gewidmete bruchstückhafte Motivinschrift
- Abb. 7 Deus Liber gewidmete Motivinschrift. Liber-Heiligtum
- Abb. 8 Silvanus Domesticus gewidmete Motivinschrift
- Abb. 9 Iupiter Optimus Maximus gewidmete Motivinschrift. Römisches Zollgebäude
- Abb. 10 Dem Kaiser Commodus gewidmete Motivinschrift. Römisches Zollgebäude
- Abb. 11 Iupiter Maximus gewidmete Motivinschrift. Kastell: des Wasserbehälter
- Abb. 12 Der Göttin Syria gewidmete Motivinschrift
- Abb. 13 Iupiter Optimus Maximus gewidmete Motivinschrift. IOMD-Heiligtum
- Abb. 14 Motivrelief mit Inschrift für Aesculap und Hygeia
- Abb. 15 Motivrelief mit Inschrift für IOMD
- Abb. 16 Bruchstückhaftes Motivrelief mit Inschrift für die danubischen Ritter
- Abb. 17 Motivrelief mit Inschrift für die danubischen Ritter (bruchstückhaft)
- Abb. 18 IOMD gewidmete Motivplatte
- Abb. 19 Motivplatte für IOMD und Iuno Dolichena. IOMD-Heiligtum
- Abb. 20 Motivplatte für Liber Pater. Liber-Heiligtum
- Abb. 21 Bruchstückhafte Apollo-Statuette. Die Gegend des IOMD-Heiligtums
- Abb. 22 Bruchstückhafte Diana-Statuette
- Abb. 23 Bruchstückhafte IOMD-Statue
- Abb. 24-27 Bruchstückhafte IOMD-Statuetten

VOTIVDENKMÄLER AUS STEIN UND IHRE SOZIALE UND ETHNISCHE
WIDERSPIEGELUNG

- Abb. 28 Bruchstückhafte Statuette der Göttin Venus. Unterirdisches Mithras-
Heiligtum
- Abb. 29 Bruchstückhafte Statue eines Adlers. IOMD-Heiligtum
- Abb. 30 Bruchstückhafte Statuette eines Stiers. IOMD-Heiligtum
- Abb. 31 Statuette eines Vogels?; nur der Kopf wurde bewahrt

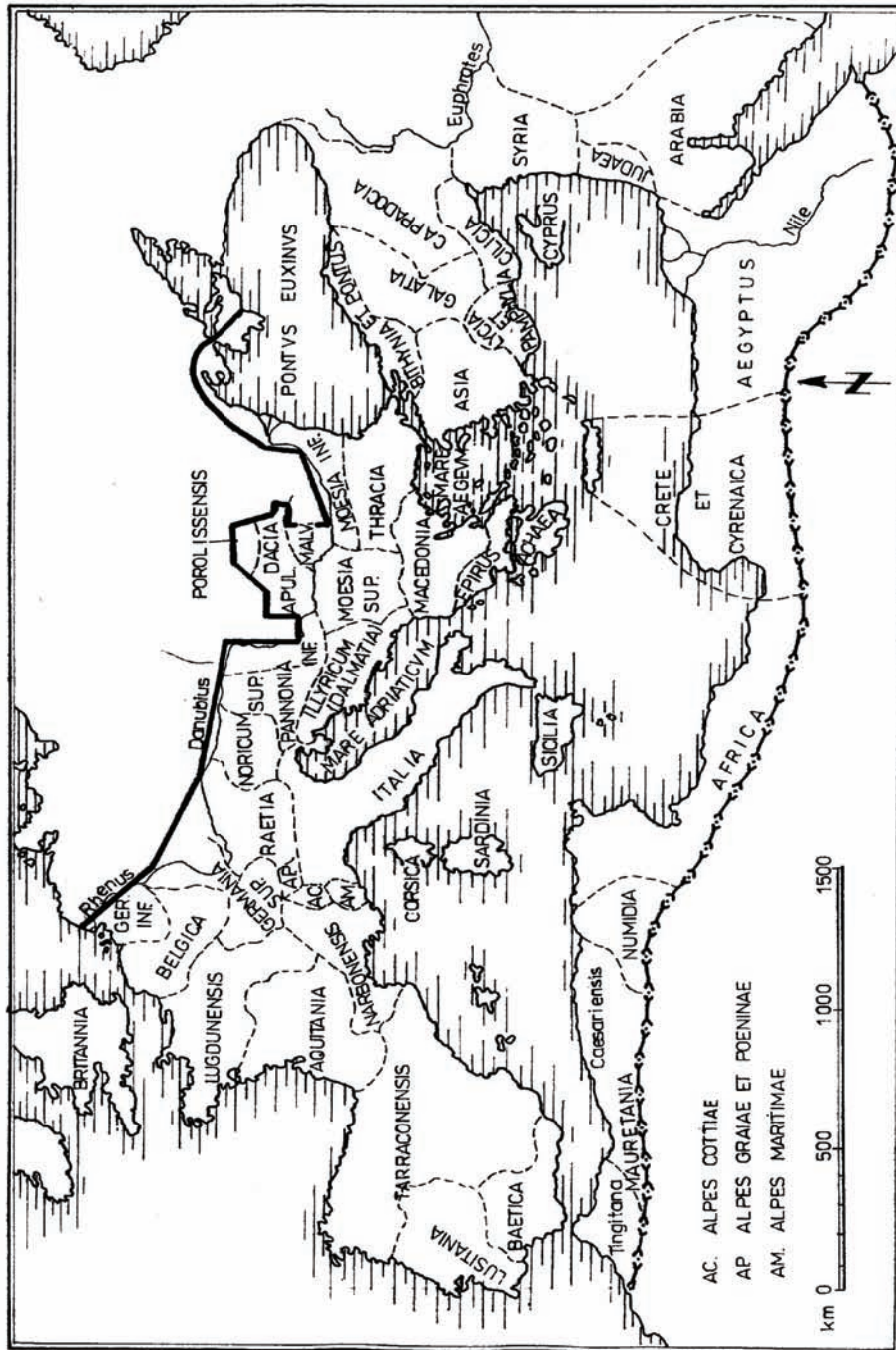


Abb. 1

VOTIVDENKMÄLER AUS STEIN UND IHRE SOZIALE UND ETHNISCHE WIDERSPIEGELUNG

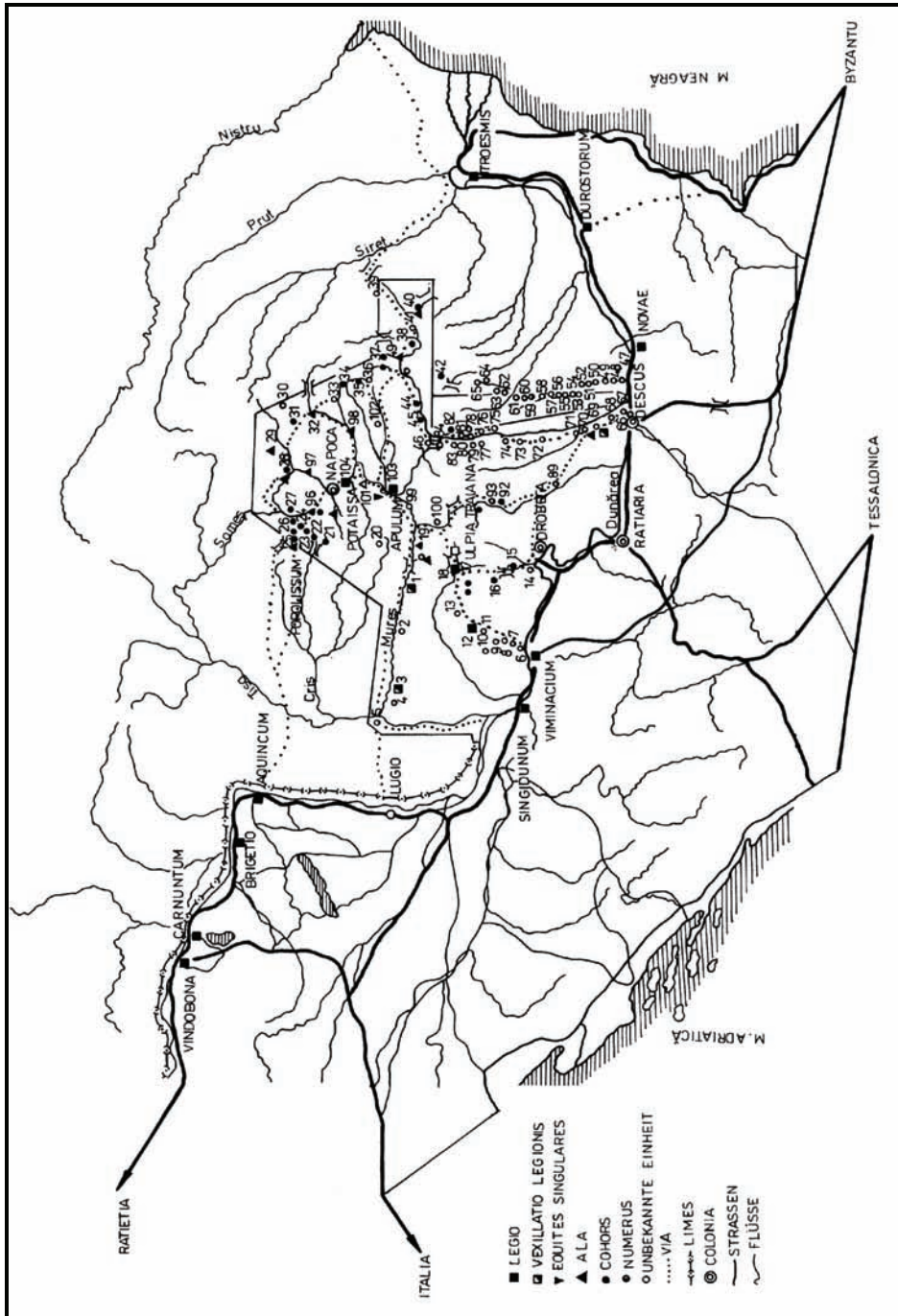


Abb. 2.

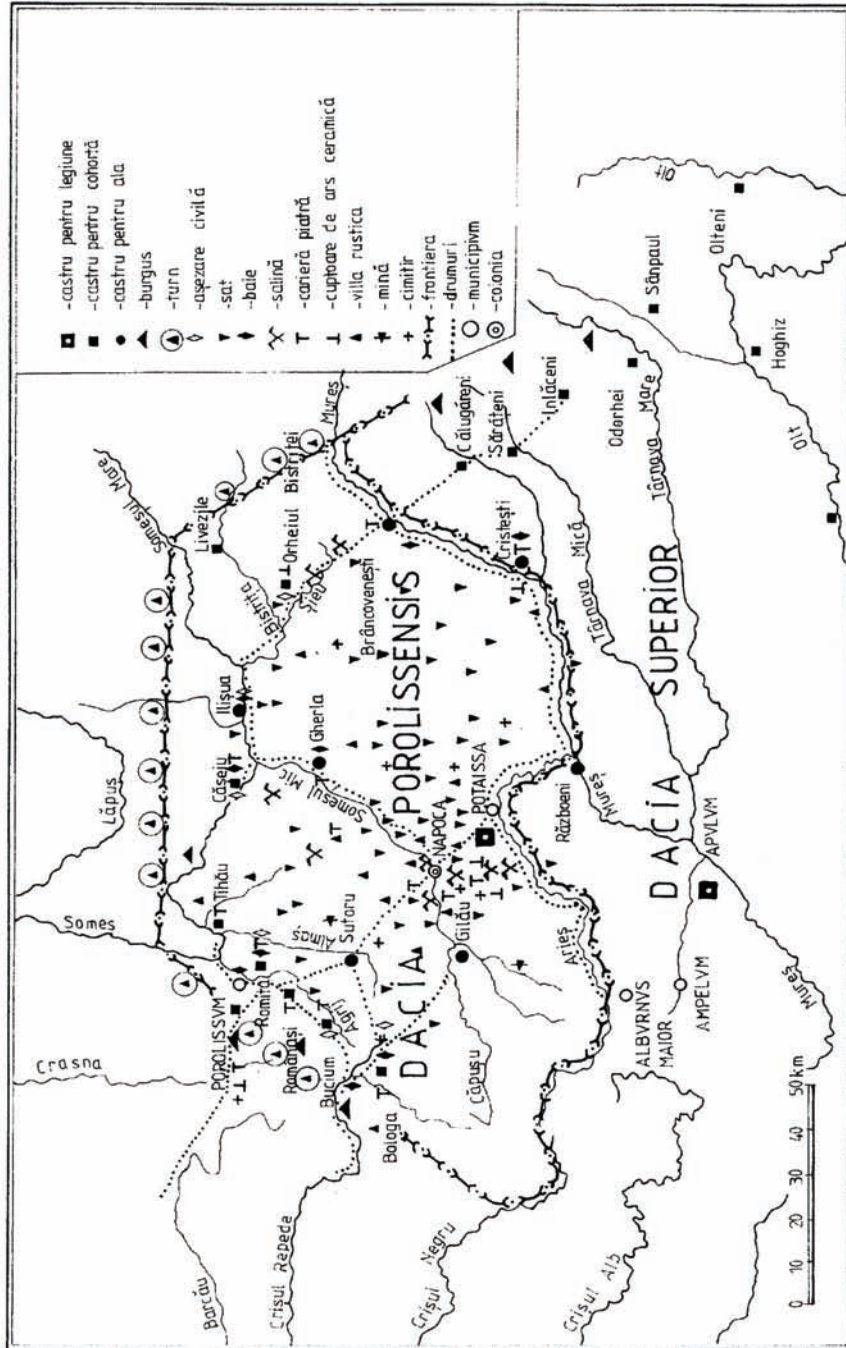


Abb. 3

VOTIVDENKMÄLER AUS STEIN UND IHRE SOZIALE UND ETHNISCHE WIDERSPIEGELUNG

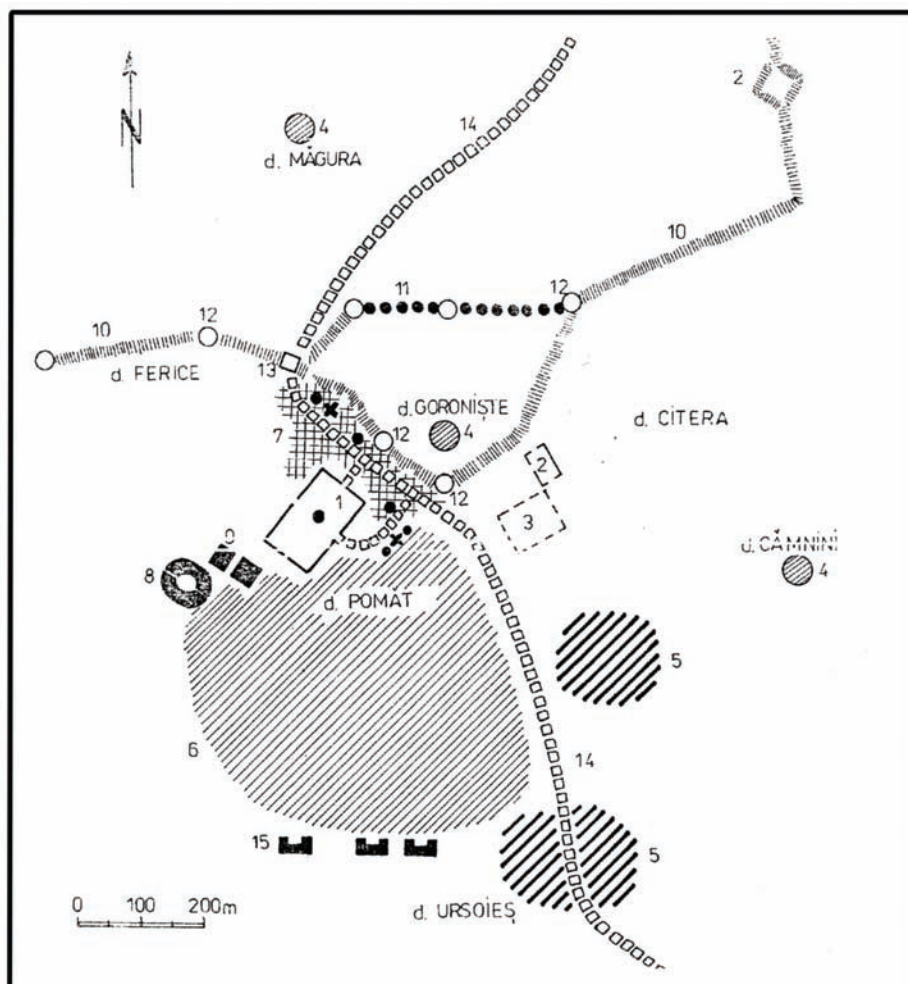


Abb. 4.

- | | |
|-------------------------------|--------------------------|
| 1. Grosskastell | 10. Erdwall |
| 2. Kleinkastell | 11. Steinmauer |
| 3. Hilfskastell | 12. Wachturm |
| 4. ehemalige dakische Festung | 13. Zollgebäude |
| 5. römische Friedhof | 14. römische Strasse |
| 6. Stadt | 15. Keramikwerkstätte |
| 7. Auxiliar vicus | * spätromische Funde |
| 8. Amphitheater | + spätromisches Friedhof |
| 9. Badegebäude | |

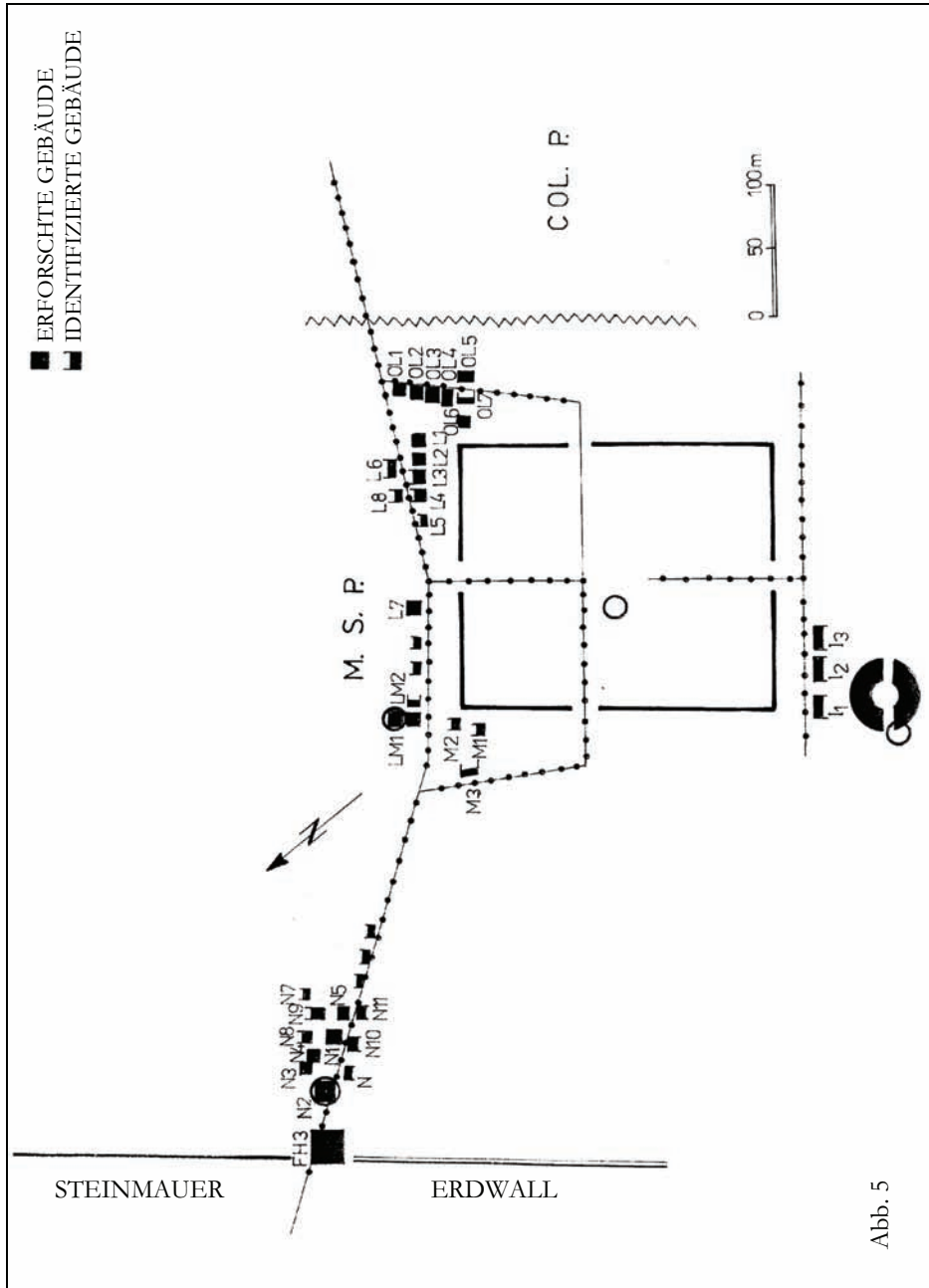


Abb. 5

VOTIVDENKMÄLER AUS STEIN UND IHRE SOZIALE UND ETHNISCHE
WIDERSPIEGELUNG



Abb. 6



Abb. 7



Abb. 8



Abb. 9



Abb. 10



Abb. 11



Abb. 12



Abb. 13

VOTIVDENKMÄLER AUS STEIN UND IHRE SOZIALE UND ETHNISCHE
WIDERSPIEGELUNG



Abb. 14



Abb. 15

NICOLAE GUDEA



Abb. 16



Abb. 17

VOTIVDENKMÄLER AUS STEIN UND IHRE SOZIALE UND ETHNISCHE
WIDERSPIEGELUNG

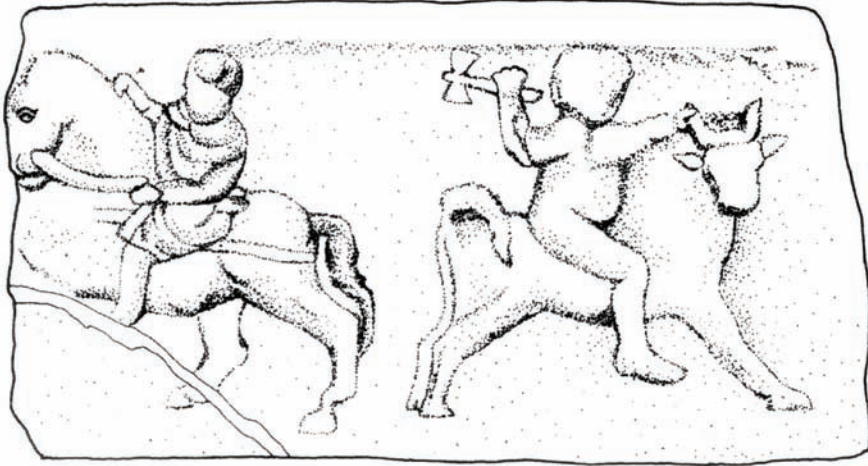


Abb. 18



Abb. 19



Abb. 20



Abb. 21



Abb. 22



Abb. 23

VOTIVDENKMÄLER AUS STEIN UND IHRE SOZIALE UND ETHNISCHE
WIDERSPIEGELUNG



Abb. 24-27

NICOLAE GUDEA

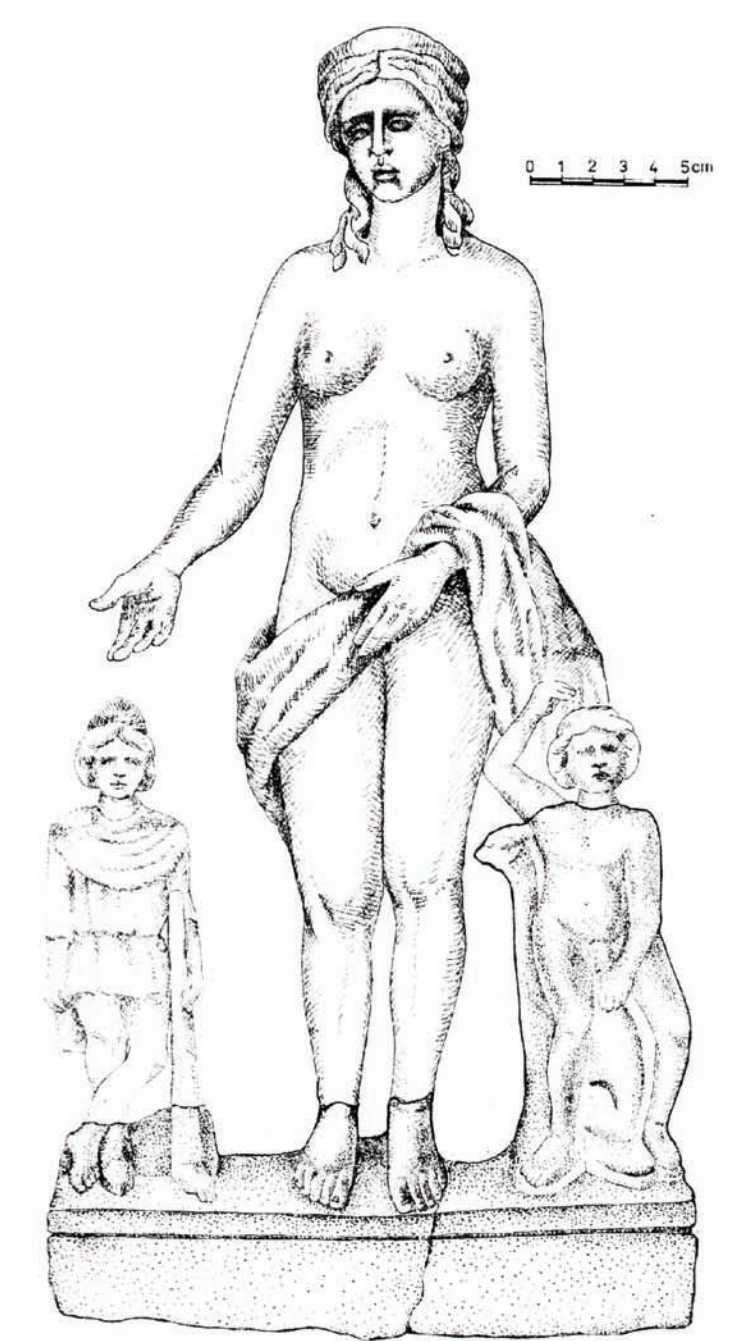


Abb. 28

VOTIVDENKMÄLER AUS STEIN UND IHRE SOZIALE UND ETHNISCHE
WIDERSPIEGELUNG



Abb. 29



Abb. 30



Abb. 31

~~NICOLAE GUDEA~~

**NOTE DE ARHEOLOGIE CREȘTINĂ.
4. DESCOPERIRILE CREȘTINE TIMPURI
DE LA GÂRLA MARE (JUD. MEHEDINȚI)**

Nicolae GUDEA

SUMMARY: Notes on Christian archaeology. 4. Early Christian discoveries from Gârla Mare (Mehedinți county). On the territory of a villa rustica situated at Gârla mare (Mehedinți country) in Dacia Malvensis (fig.1), dating 2nd – 3rd centuries AD (Stângă 2004; Stângă 2005) ten archaeological items had been discovered (pottery vessels, clay statuettes, a silver ring, a bronze pendant, hairpins etc: Stângă 2005, 91-94, plates XLIV-XLV) being considered Christian items by the author (I. Stângă)

The author of the hereby notes makes comments on the documentary value of the described items, on their character (certain, uncertain but possible, certain but only for a later period) and tries to better place them in the context of north Danubian Christianity in the first three centuries AD.

A apărut, în sfârșit, la finele anului trecut la Editura universitară din Craiova (2005) un „studiu monografic” în legătură cu o *villa rustica* de pe teritoriul Daciei Malvensis. Am spus, în sfârșit, pentru că arheologia românească nu se prea bucură de apariția unor astfel de monografii. Ba chiar aș zice că lipsesc lucrări în acest domeniu. În afară de lucrarea lui Z. Székely despre *villa rustica* de la Ciumăfaia (Székely 1969), două rapoarte despre *villa rustica* de la Chinteni (Alicu 1994; Alicu et alii 1995) și date disparate, dar foarte importante despre trei *villae rusticae* din zona Sibiului (Aplodu de Sus, Mercurea Sibiului) (Branga 1986, 146, 161, 165, 172, 191, 200) nu avem aproape nimic în acest domeniu. Ce să mai vorbim de monografii!

Lucrarea lui I. Stângă are următoarea structură: cuvânt înainte p. 7-8; I. Scurt istoric al problemei p. 9-12; II. Repertoriul unor presupuse ferme agricole pe teritorii propus al Drobetei p. 13-19; III. alte vestigii de epocă romană la Gârla Mare p. 20-22; IV. Villa rustica (de la Gârla mare) p. 23-37; V. Despre producția ceramică p. 38-45; VI. Agricultură și creșterea vitelor p. 56-57; VII. Prelucrarea metalelor p. 58-70; VIII. Prelucrarea osului p. 76-78; IX. Circulația monetară în fermă p. 78-65; X. Comerțul și relațiile comerciale ale fermei p. 86-87; XI. Culte și credințe religioase p. 88-94; XII. Cronologia și stratigrafia fermei p. 95-96; XIII. Despre proprietarul fermei p. 97; XIV. Concluzii p. 98-99; XV. Rezumat (în limba franceză) p. 100-103; XVI. Bibliografie p. 104-114; XVII. Lista ilustrațiilor: planșe și figuri.

Este o lucrare valoroasă. Observații (de ordin metodic) se pot face privitor la faptul că lucrarea nu se bazează pe un repertoriu separat al descoperirilor (dispuse fie după materia primă din care au fost făcute – așa cum este mersul cuprinsului: ceramică, metale, os, monete), fie după destinația produselor sau utilizarea lor (materiale de construcție, produse pentru depozitare, vase pentru preparat alimente, vase pentru gătit etc.). Sistemul adoptat de autor este acela al repertoriilor simple,

încadrate în partea de discuție. Aceasta însă nu satisface în întregime exigențele actuale ale analizelor de material (vezi cazul *terra sigillata* p. 39; cazul ceramică unde prezintă numai mortaria, vase cu decor lipit, vase glazurate și opaite, rămânând pe dinafară o mare cantitate de vase de uz comun (oale, străchini, farfurii etc) care sunt doar ilustrate (foarte bine de altfel), dar nu descrise amănunțit (vezi p. 46-52).

Notele noastre se vor direcționa însă pe discutarea descoperirilor considerate creștine și mai ales a modului în care se încadrează ele în structura generală a creștinismului nord-dunărean (de pe teritoriul Daciilor romane) în perioada preconstantiniană (*Gudea – Ghiurco 1988*, 99-110). Autorul (I. Stângă) a interpretat bine aceste descoperiri din punct de vedere al obiectivului cercetat (*villa rustica*). De altfel textul românesc din monografie repetă în mare și detaliază un mai vechi articol al autorului în limba franceză (*Stângă 2004*).

Capitolul (XI) dedicat cultelor și credințelor religioase ocupă un loc important în lucrare. Iar dacă adăugăm la această parte și inscripțiile zgâriate pe vase de lut și plăcuțe de bronz (p. 52), atunci tabloul vieții spirituale din această fermă agricolă romană se întregește.

Să urmărim ce se poate spune despre piesele „creștine”.

Repertoriul descoperirilor

Artefacte creștine sigure

1. *oală mică*; pastă zgrunțuroasă de culoare cărămizie; înălțime 8,7 cm; d guri = 6,6 cm; d maxim = 8,8 cm; d fund = 4,00 cm; pe fund a fost incizat, înainte de ardere, semnul crucii; produs local; datare: secolele II-III *p. Chr.*; analogii *Gudea-Ghiurco 1988*, 187 *sqq.*; *Gudea 1994, passim*; *Fig. 2.1; 2.3*

Bibliografie: *Stângă 2004*, 316, nr. 5; *Stângă 2005*, 93, nr. 8, pl. XLIV, 5

2. *oală mică*; fragment; se păstrează jumătatea de jos a vasului cu fundul; fund inelar; pastă zgrunțuroasă de culoare cărămizie; d fund = 4,60 cm; în centrul inelului a fost incizat, înainte de ardere, semnul crucii; produs local; datare: secolele II-III *p. Chr.*; analogii *Gudea-Ghiurco 1988*, 187 *sqq.*, *Gudea 1994, passim*; *Fig. 2.2; 2.4*

Bibliografie: *Stângă 2004*, 316, nr. 6; *Stângă 2005*, 93, nr. 9, pl. XLIV, 6

3. *castron*; fragment; se păstrează numai partea de jos cu fundul inelar și acesta parțial rupt; d fund = 6,6 cm; pastă fină de culoare cărămizie; acoperit cu firnis brun; în interiorul inelului au fost zgâriate post ardere linii încrucișate care au aspect de chrismon; produs local; datare: secolele II-III *p. Chr.*; analogii: *Gudea-Ghiurco 1988*, 187 *sqq.*; *Gudea 1994, passim*; *Fig. 2.6*

Bibliografie: *Stângă 2004*, 316, nr.7, fig.2.5; *Stângă 2005*, 93-94, pl. XLIV.9

4. *pandantiv din bronz*; în formă de disc cu tortiță; din tablă subțire; d = 3,00 cm; pe una din fețe s-a incizat/ zgâriat o cruce; pe cealaltă față s-a incizat/ zgâriat un chrismon; produs local; datare secolele II-III *p. Chr.*; analogii: *Gudea-Ghiurco 1988*, 175 *sqq.*; *Migotti 1997*, 73-74; *Fig. 3.5*

Bibliografie: *Stângă 2005*, 93, nr. 7, pl. XLV.2

5. *inel din argint*; din metal forjat; L d = 1,8 cm; în placă gemă de cornalină; dimensiuni 0,7x0,5 cm; pe gemă se află incizat un pește; modul în care este reprezentat

peștele este identic cu modelele paleocreștine timpurii; analogii *Gudea-Chiu 2005*; 26-27
datate: secolele II-III *p. Chr.*; produs local?; *Fig. 3/ 6*

Bibliografie: *Stângă 2004*, 316, nr. 8, fig. 1.1; *Stângă 2005*, 93, nr. 6, pl. XLV. 6

Artefacte databile în secolele II-III *p. Chr.*, dar cu caracter creștin nesigur

6. *statuetă de lut în formă de cocoș*; fragment; se păstrează numai capul și o parte din gât; piesă produsă prin turnare în tipar; pastă fină de culoare cărămizie; calitatea arderii foarte bună; Lp = 6,00 cm; realizare naturistă; se disting clar: ciocul, ochii, creasta, gușa; probabil produs local, dacă nu regional; datate: secolele II-III *p. Chr.* Analogii: *Gudea-Ghiurco 1988*, 195-196, pl. XVI D.a.1; *Fig. 2.5*

Bibliografie: *Stângă 2005*, 93, pl. XLIV. 8

7. *Ac de păr*; din bronz turnat; fragment; se păstrează numai capătul de sus cu reprezentare în chip de porumbel; tija lipsește aproape complet; Lp = 0,3 cm; Lpasăre = 2,3 cm; porumbelul realizat în chip naturist se distinge bine capul cu elementele lui (cioc, ochi), penajul și coada desfăcută ca să sugereze zborul; datate: secolele II-III *p. Chr.*?; analogii: *Migotti 1997*, 66-67; *Fig. 3.1*

Bibliografie: *Stângă 2004*, 315, nr. 3, fig. 2.2; *Stângă 2005*, 92, nr. 3, pl. XLIV. 3

8. *Ac de păr*; din bronz turnat; întreg; L = 10,7 cm; L pasăre = 2,00 cm; cap în formă de cocoș sau păun?; reprezentat naturist; se disting bine: capul cu elementul lui (creastă, cioc, ochi), corpul cu penajul tipic și coada atârânănd; datate: secolele II-III *p. Chr.*; nu am găsit analogii; *Fig. 3.2*

Bibliografie: *Stângă 2004* m 316, nr. 4, fig. 2.2; *Stângă 2005*, 92-93, nr. 4, pl. XLIV. 3

9. *piesă cu cap cruciform*; din fier forjat; mâner 4,2 cm; corp în formă cordiformă; L = 3,5 cm; capul în formă de cruce latină; L = 2,5 cm; nu am găsit analogii; *Fig. 3.3*

Bibliografie: *Stângă 2005* 92, nr. 2, pl. XLIV.4

10. *linguriță*; din bronz turnat; fragment; o parte din mâner ruptă; s-ar putea ca partea ruptă să aibă și un peduncul pentru prins într-un mâner; Lp = 8,6 cm; l gură = 2,00 cm; stare de conservare bună; datate secolele II-III *p. Chr.*?; analogii: *Gudea-Ghiurco 1988*, 160, pl. XXXVIII A.g. 1-4; *Maver 1995*, 42-58; *Fig. 3.4*

Bibliografie: *Stângă 2004*, 315, nr. 1; *Stângă 2005*, 92, nr.1

Descoperirile lui I. Stângă de la ferma agricolă de la Gârla Mare dovedesc, odată în plus, că, așa cum spuneam cu ani în urmă (*Gudea-Ghiurco 1988*, 60-) creștinismul s-a dezvoltat în provinciile nord-dunărene dacice, paralel și alături de cultele păgâne (chiar dacă, să zicem, la marginea acestei lumi). Tipurile de piese care pot fi atribuite creștinismului sunt multe și variate, caracteristic pentru această epocă când creștinarea inventarului este la început. Și mai interesant este faptul că această variație de piese apare într-o așezare rurală. Datarea fermei agricole de la Gârla Mare, oferită de stratigrafie, inventar și monete se încadrează între epoca lui Traianus (97-117) și Gordianus III (235-244). La această datare contribuie și ceramica de lux (*terra sigillata*, ceramica ștampilată).

I. Stângă a identificat trei grupe de piese creștine: sigure, ce datează din secolele II-III *p. Chr.*, mai puțin sigure și o grupă care încă pune probleme de atribuire. Inelul

cu gemă cu reprezentare de pește, pandantivul cu bronz cu cruce și chrismon, oalele cu cruce incizată pe fund, castronul cu chrismon incizat pe fund fac parte din grupa descoperirilor creștine sigure. Ele au analogii bune în lumea „dacică” (*Gudea-Ghiurco 1988*, 173-176, 187-195), în lumea provinciilor din jurul Daciei (*Gudea – Chiu 2005, passim*), dar și mai depărtate (*Migotti 1997, passim; Mawer 1995, passim*)

Statuetă de lut în formă de cocoș și piesa din fier cu terminație cruiformă nu mai sunt atât de sigure (cf. *Gudea-Ghiurco 1988*, D.A. 1 pl. XVI)

Lingurița așa zis euharistică, acul de păr cu cap în formă de porumbel, acul de păr cu capul în formă de cocoș sunt piese ce nu sunt încă unanim recunoscute, mai ales în arheologia noastră, ca piese creștine vechi. Analogiile care există, uneori până la identitate, datează fie mai târziu (secolul IV), fie sunt nesigur date.

Lingura de metal simplă, fără simboluri creștine, ca obiect de cult (folosită la botez sau la oferta euharistică) nu este încă unanim acceptată la noi ca piesă de cult. Voi insera aici câteva păreri ale unor istorici care s-au ocupat cu creștinismul timpuriu. N. Dănilă (*Dănilă 2001*, 38), pe linia unor păreri proprii mai vechi, afirmă că lingurițele simple nu pot fi obiecte de cult. El știe că împărtășania în secolele IV-V se lua direct din potir (*Dănilă 2001*, 38, nota 94), iar lingurițele cu simboluri creștine se foloseau numai la botez. El datează foarte târziu folosirea linguriței ca obiect de cult. Aduce în sprijinul ipotezelor sale argumente din izvoare scrise. C.F. Mawer (*Mawer 1995*, 42-43) afirmă, din contră, că lingurițele au fost folosite foarte de timpuriu în cultul creștin (la împărtășirea copiilor), iar în secolele IV-VI s-a generalizat folosirea lor la împărtășirea adulților. Și el aduce argumente din izvoare scrise. Branka Migotti (*Migotti 1997*, 76, nr. XI a, 1-2) datează lingurițele cu reprezentări de pești încă din secolul II, iar pe cele cu cruce și chrismon până în secolul VI *p. Chr.* N. Zugravu (*Zugravu 1997*, 291) susține că lingurițele din bronz sau argint (*e.g.* Cioara/ Deleni; Orșova; Buciumi) fără simboluri creștine, nu fac parte din inventare liturgice creștine. El consideră că numai cele cu simboluri creștine fac parte din astfel de inventare. Susține însă, tot pe baza unor izvoare, că există lingurițe euharistice mai timpurii (*Zugravu 1997*, 331, nota 115). Lingurițele de argint de la Sucidava/ Izvoarele, jud. Constanța) le datează începând cu jumătatea a doua a secolului IV *p. Chr.*

Acele de păr din bronz (sau argint) cu cap în formă de porumbel sunt date și ele în chip diferit și atribuite în mod diferit inventarului creștin. Branka Migotti (*Migotti 1997*, 66-67, nr. V d. 1-2) le datează în secolele IV-V *p. Chr.* Dar în provinciile dacice sunt astfel de ace de păr descoperite în castre (Gilău), orașe, așezări rurale (*Rusu 1991*, 92, pl. XIV, 21-25) care nu pot fi date mai târziu de secolul III *p. Chr.* Deci nimic nu se opune caracterului creștin, deși analogiile lipsesc încă.

Acele de păr cu cap în formă de cocoș nu au analogii. În simbolistica creștină timpurie cocoșul era un simbol al învierii, deci prezența lui între descoperirile creștine timpurii nu ar fi ceva ieșit din comun (cf. *Gudea-Ghiurco 1988*, 79)

Dacă acceptăm datarea târzie a linguriței euharistice, a acelor de păr cu cap în formă de porumbel sau cocoș, această datare nu se mai potrivește cu datarea fermei agricole. Or, la ora actuală I. Stângă nu are nici un element de datare post 250 (atacul gotic asupra Daciei de sud).

NOTE DE ARHEOLOGIE CREȘTINĂ. 4. DESCOPERIRILE CREȘTINE TIMPURI DE LA GÂRLA MARE (JUD. MEHEDINȚI)

Oricum am trata și analiza descoperirile creștine de la Gârla Mare avem în fața noastră o realitate arheologică greu de eludat. Într-o *villa rustica* din apropierea coloniei drubata au fost descoperite piese creștine și creștinate. Contextul „roman” nu se opune unei asemenea prezențe. Iar alăturarea piselor sigure cu cele nesigure și cu o altă datare nu face decât să indice faptul că cercetările românești trebuie să rezolve singure problemele acestui domeniu.

Abrevieri și bibliografie

- Alicu 1994 D. Alicu, Cercetări arheologice la Cluj-Napoca. *Villa rustica* din valea Chintăului, *ActaMN* 31.1, 1994, 539-567
- Alicu *et alii* 1995 D. Alicu, S. Cociș, I. Ferenczi, Adela Paki, C. Ilieș, Cercetări arheologice la Cluj-Napoca. *Villa rustica* de la Valea Chintăului. Campania 1988, *ActaMN* 32, 1995, 619-633
- Branga 1986 N. Branga, *Italicii și veteranii din Dacia. Mărturii epigrafice și arheologice*, Timișoara 1986
- Dănilă 2001 N. Dănilă, *Daco-Romana christiana. Florilegium studiorum*. București 2001.
- Gudea-Ghiurco 1988 N. Gudea, I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*, Oradea 1988
- Gudea 1994 N. Gudea, Semne în formă de cruce pe vase romane de la Porolissum. Despre semnele în formă de cruce incizate sau zgâriate pe obiecte de uz comun în epoca constantiniană, *ActaMP* 18, 1984, 95-110
- Gudea-Chiu 2005 N. Gudea, D. Chiu, Descoperiri arheologice creștine preconstantiniene în provinciile romane din jurul Daciilor, *StudiaUBBTC* L, nr. 1, 2005, 9-55
- Mawer 1995 C.F. Mawer, *Evidence for Christianity in Roman Britain. The small finds*. Oxford 1995, *BAR IS* 243
- Migotti 1997 Branka Migotti, *Evidence for Christianity in Roman Southern Pannonia*, Oxford 1997, *BAR IS* 684
- Rusu 1991 M. Rusu, Paleocreștinismul din Dacia romană, *Ephemeris Napocensis* 1, 1991, 81-112
- Stângă 2004 I. Stângă, Contributions concernant la connaissance de paléochristianisme en Dacie romaine, in P. Rogozea, Val. Cedică (red.), *Festschrift für Florin Medeleț zum 60. Geburtstag*, Timișoara 2004, 313-320
- Stângă 2005 I. Stângă, *Villa rustica de la Gârla Mare, județul Mehedinți*, Craiova 2005
- Székely 1969 Z. Székely, *Villa rustica* de la Ciunăfaia, *St Com Brukenthal* 14, 1969, 155-161
- Vintilescu 2001 Pr. P. Vintilescu, *Istoria liturghiei în primele trei veacuri*, București 2001
- Zugravu 1997 N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București 1997

Lista ilustrațiilor

- Fig. 1 Hartă a Olteniei romane (Dacia Malvensis) cu *villae rusticae* sigure sau presupuse (după G. Popilian, D. Bălțeanu, in V.H. Baumann (ed.), *La politique ediltaire...*, Tulcea 1995 (1998), 187, fig.1
- Fig. 2 Gârla Mare. *Villa rustica*: 1,3 oală mică cu cruce incizată pe fund (fundul desenat la scara 1/ 1); 2,4 fragment de oală cu cruce incizată pe fund; 5. Cap de cocoș, fragment dintr-o statueta de lut; 6. fragment de strachină cu fund inelar; în centrul inelului a fost zgâriat un chrismon
- Fig. 3 Gârla Mare. *Villa rustica*: 1. ac de păr din bronz fragmentar cu cap în formă de porumbel; 2. ac de păr din bronz cu cap în formă de cocoș; 3. piesă din fier cu terminație în formă de cruce; 4 lingură de bronz fragmentară; 5. pandantiv din bronz pe fețele căruia au fost incizate cruce și respectiv chrismonul; 6. inel din argint cu gemă; pe gemă a fost incizat un pește

NOTE DE ARHEOLOGIE CREȘTINĂ. 4. DESCOPERIRILE CREȘTINE TIMPURII DE LA GÂRLA MARE (JUD. MEHEDINȚI)

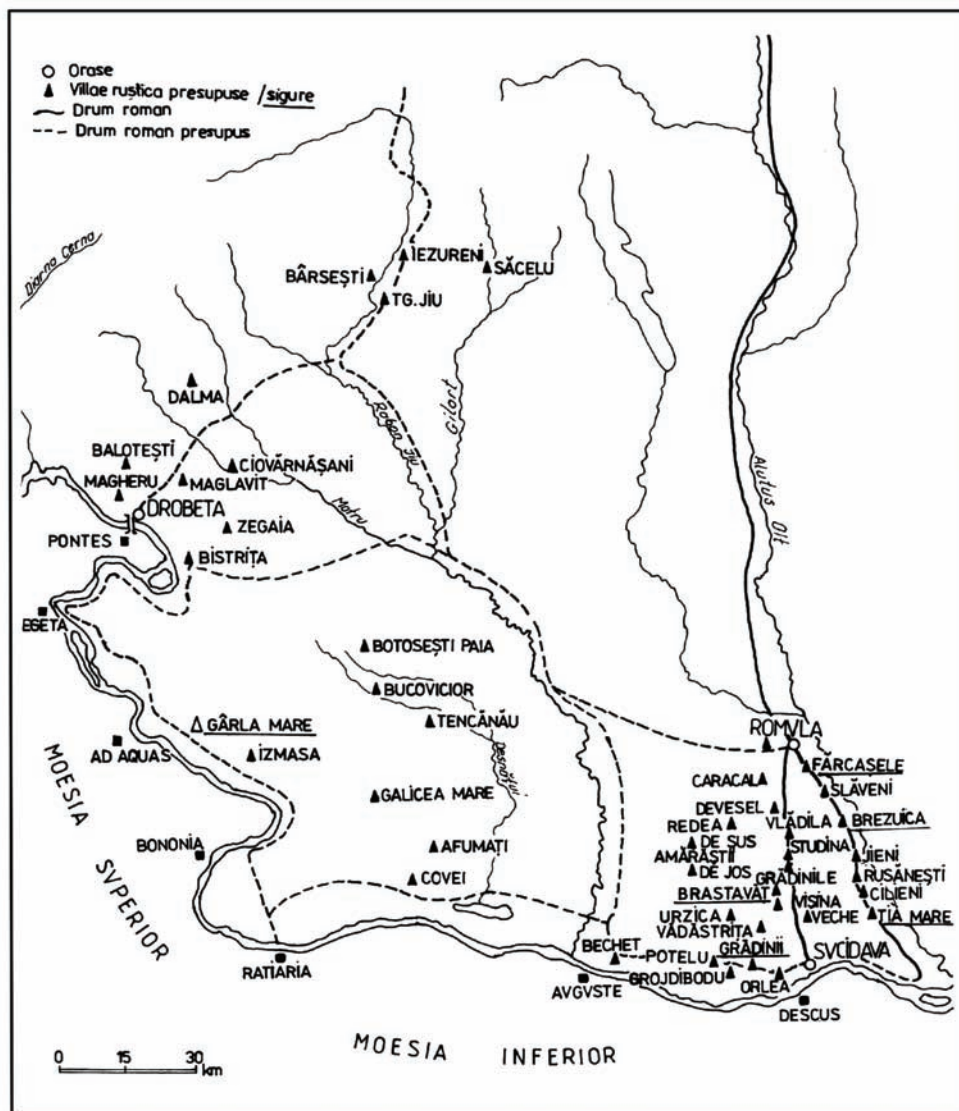


Fig. 1

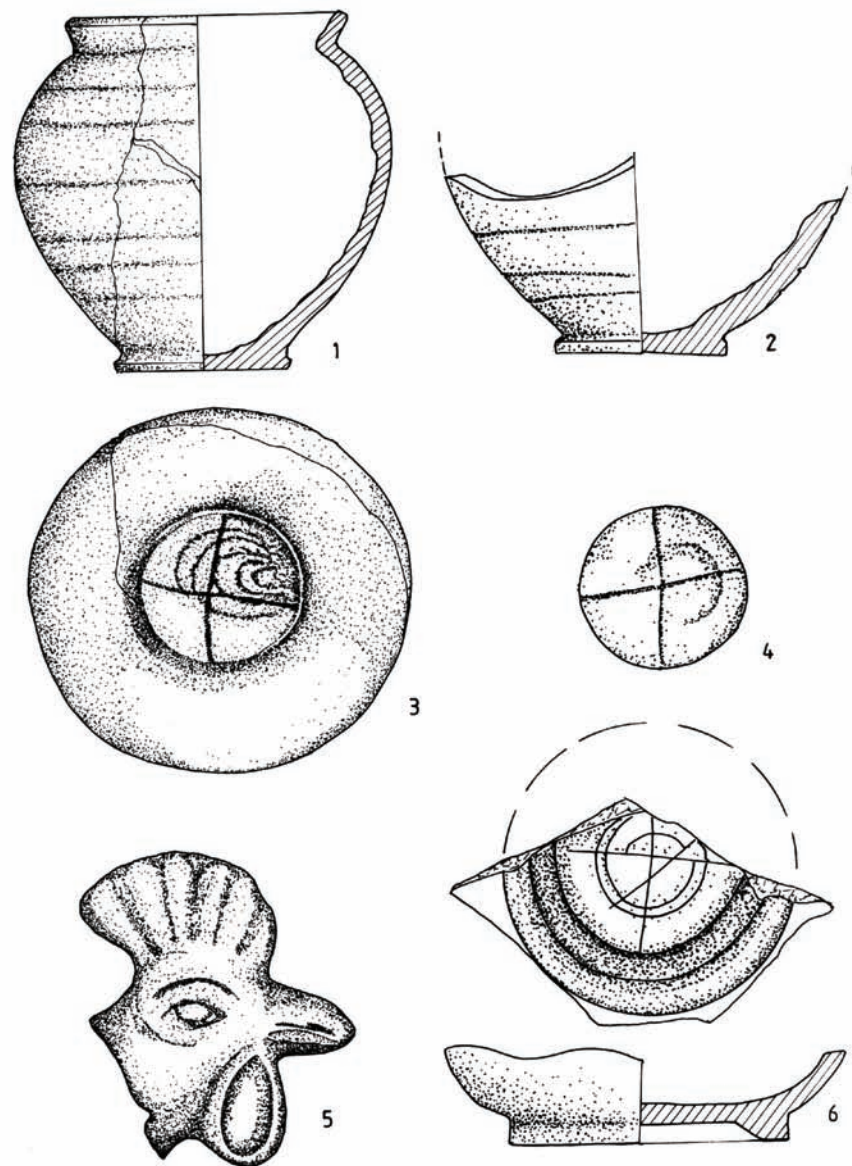


Fig. 2

NOTE DE ARHEOLOGIE CREȘTINĂ. 4. DESCOPERIRILE CREȘTINE TIMPURI DE LA GÂRLA MARE (JUD. MEHEDINȚI)

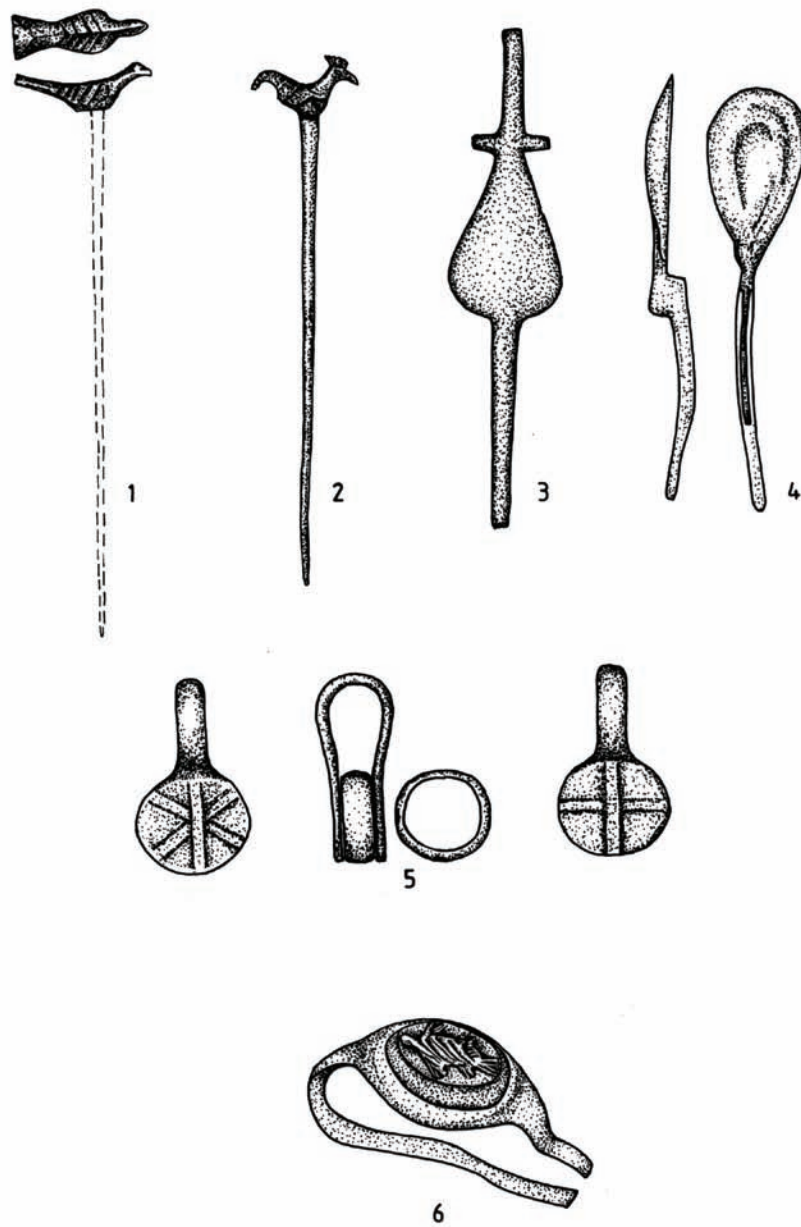


Fig. 3

~~NICOLAE GUDEA~~

**VERSCHIEDENE EKKLESIOLOGIEN UND EIN
GEGENSÄTZLICHES VERSTÄNDNIS VON DEN
BESCHLÜSSEN DES FLORENTINUMS
IN DER KIEVER SYNODE UND IN ROM SIND
HAUPTURSACHEN FÜR DAS SCHEITERN DER
SOGENANTEN BRESTER UNION**

Ernst Chr. SUTTNER

REZUMAT: Ecleziologiile diferite și o înțelegere diferită a hotărârilor florentine în sinodul kievean și la Roma sunt cauzele principale ale eșecului așa-numitei uniri de la Brest. Articolul surprinde aspectele ecleziologice ale unirii de la Brest (1595/96), așa cum au fost ele privite de către cele două părți implicate: rutenii din regatul polono-lituanian și Curia romană. Modelul de uniune – cel al conciliului de la Ferrara – Florența a fost interpretat în mod diferit la Kiev și la Roma. Pe de o parte, clerul rutean din mitropolia kieveană a văzut unirea ca pe o reluare a comuniunii între două comunități despărțite, acceptând autoritatea pontifului roman conform principiului florentin, al primatului papal conferit de tradiție; pe de altă parte, Roma a adoptat în acest demers viziunea tridentină, văzând Biserica ruteană ca pe un grup de comunități aflate în schismă datorită propriilor erori, a căror corectare a devenit o condiție a unirii. În cadrul aceleiași concepții ecleziologice, Roma a perceput unirea rutenilor ca pe o înglobare a acestor comunități în Biserica latină – percepută ca universală - ceea ce a atras după sine impunerea în noua Biserică unită a autorității directe a pontifului roman, ca autoritate patriarhală. Aceste două viziuni ecleziologice diferite au dus în cele din urmă la unirea mitropoliei kievene cu Roma, cu prețul rupturii acesteia de ortodoxie.

Wer nach den ekklesiologischen Grundsätzen fragt, die dem Ersuchen der ruthenischen Bischöfe von 1595 um Sakramentengemeinschaft mit Rom und der auf das Ersuchen erteilten römischen Antwort zugrunde liegen, muß feststellen, daß damals in Polen-Litauen und in Rom verschiedene Auffassungen von dem bestanden,

- was das Schisma bedeutet,
- was bei einer Union zu geschehen hat,
- ob die jeweils andere Seite als rechthgläubige Kirche gelten kann,
- und wie die Rolle des Bischofs von Rom zu verstehen ist.

Die handelnden Personen erstrebten Verschiedenes, als sie gemäß ihrer je eigenen Ekklesiologie (das heißt gemäß ihrer je eigenen Auffassung sowohl von den Voraussetzungen und von der Wichtigkeit der Kircheneinheit als auch vom römischen Primat) für oder gegen die Union eintraten. Sie hatten es unterlassen, nach einem gemeinsamen Verständnis von dem zu suchen, was sie wünschten bzw. verwarfen. Folglich kam es weder zur umfassenden Einigung, noch zur uneingeschränkten Ablehnung der Union, und ein neues, sehr schweres Schisma war die Folge.

Für die Kiever Bischöfe ging es darum, zwischen zwei Kirchen, die genau das sind, was man heute Schwesterkirchen nennt, das im Lauf der Geschichte verloren gegangene Band der *Communio* zu erneuern. Gegen die kirchlichen Überlieferungen in Glaubenslehre und Glaubenspraxis der römischen Seite erhoben sie keine Einwände, und selbstverständlich war für sie die Übereinstimmung ihrer eigenen Lehre mit der apostolischen Überlieferung über jeden Zweifel erhaben. Was ihre liturgischen und kanonischen Bräuche anbelangt, erwarteten sie, daß diese unbeanstandet bleiben. Auf die Jurisdiktionsvollmachten des römischen Bischofs wollten sie sich im Geist jener Klausel des Florentinums hin orientieren, die den Umfang derselben unter Verweis auf die altkirchlichen Kanones und Konzilien umschreibt; gemäß der Aussage, daß die Stellung Roms keine Beeinträchtigung der östlichen Patriarchate bedeutet, sollte die Metropole ihren bisherigen Patriarchen weiterhin ehren und achten, auch wenn vorläufig - wegen gewisser Auswirkungen der Türkenherrschaft - der unmittelbare Verkehr mit dem Patriarchat gering bleiben oder vielleicht sogar ganz unterbleiben mußte, und vorübergehend nur Rom, nicht aber Konstantinopel Förderung gewähren konnte.

Aus römischer Sicht hatte der Verlust der *Communio* mit Rom den Verlust der (vollen) Zugehörigkeit zur Kirche bedeutet und man war überzeugt, daß die Trennung sicher das Eindringen von Irrtümern über den Glauben in die getrennten Gemeinschaften verursachte. Diese seien abzuschwören, und wegen der Zensuren, die sich die „irrigen Hirten“ und mit ihnen die „in die Irre geleiteten Schafe“ auf Grund der Absonderung vom Papst zugezogen hätten, bedürften sie der Absolution. Die herkömmlichen Formen des kirchlichen Lebens der Ruthenen wollte das päpstliche Rom nur insoweit anerkennen, als sie „nicht von Irrtümern befleckt sind“, wie man zu sagen pflegte; zudem gab es für die Existenz einer Synode, welche nach Kiever Tradition als eigenständige Instanz zum Handeln befähigt gewesen wäre, keinen Platz in der damaligen römischen Ekklesiologie. Auch unterschied die römische Seite neuerdings nicht mehr - wie es einst noch das Florentinum getan hatte - zwischen päpstlichen (in der Gesamtkirche gültigen) und patriarchalen (nur auf dem Gebiet des römischen Patriarchats, das heißt nur in der lateinischen Welt gültigen) Prärogativen des römischen Bischofs. Das Florentinum hatte diese Unterscheidung noch respektiert und war sich bewußt gewesen, daß Rom für bestimmte Fragen ausschließlich bei den Lateinern die Verantwortung trug, und daß im Osten die Patriarchen die nämlichen Fragen selbständig zu verantworten hatten. Daher war es in Rom auch nicht mehr denkbar, daß im Fall einer Union die Zugehörigkeit der Kiever Metropole zum Patriarchat von Konstantinopel fort dauern könne, solange dieses mit Rom im Schisma lebt.

Die Positionen des Florentinums und der Widerstand zu ihnen im 16. Jahrhundert

Auf das Florentinum wird sowohl im Kiever Ansuchen als auch in der römischen Antwort ausdrücklich Bezug genommen, doch werden seine Aussagen in kontradiktorischer Weise interpretiert. Diese Tatsache erfordert Aufmerksamkeit.

VERSCHIEDENE EKKLESIOLOGIEN UND EIN GEGENSÄTZLICHES VERSTÄNDNIS VON DEN BESCHLÜSSEN DES FLORENTINUMS

Als lateinische und griechische Bischöfe 1438 zum Konzil von Ferrara/Florenz zusammenkamen, gingen sie davon aus, daß ihre Kirchen zwar zueinander im Schisma stünden, daß sie aber trotzdem Mitbrüder seien im Episkopat, die den Auftrag haben, miteinander die Glaubenslehren und die Glaubenspraxis beider Seiten zu erforschen. Sie prüften, ob die Unterschiede, die es zwischen ihnen im kirchlichen Leben gab, innerhalb des Rahmens der Rechtgläubigkeit zulässig sind, oder ob vielleicht die vier Punkte, die damals als die hauptsächlichen Streitfragen galten, den rechten Glauben in Frage stellten. Nach langen Gesprächen stellten sie fest, daß die Zwietracht, die herrschte, nicht auf Fragen zurückging, die die Glaubensgrundlagen betrafen, sondern auf Starrsinn in der Verwendung bzw. Ablehnung bestimmter theologischer Ausdrucksweisen, mit denen man auf beiden Seiten in menschlicher Unzulänglichkeit seit langem bemüht war, ein und daßelbe apostolische Glaubenserbe auszusprechen. Also anerkannten sie die Rechtgläubigkeit beider Seiten. Hinsichtlich der vier Punkte stellten sie fest,

- daß das Symbolum mit und ohne „*filioque*“ rechtgläubig ist;
- daß bei der Eucharistie gesäuertes und ungesäuertes Brot verwendet werden kann;
- daß man nicht unbedingt vom Purgatorium reden muß, wenn man über die Verstorbenen spricht und für sie betet;
- und daß der römische Bischof so, wie es von jeher „in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones enthalten ist“, als Nachfolger des seligen Petrus, des Ersten der Apostel, und wahrer Stellverteter Christi, als Haupt der ganzen Kirche sowie als Vater und Lehrer aller Christen anerkannt werden soll, ohne daß dadurch die herkömmlichen Rechte der übrigen Patriarchen eine Einbuße erfahren.

Die Florentiner Konzilsväter sahen keine Veranlassung, von den Griechen zu verlangen, daß sie das *filioque* oder das ungesäuerte Brot übernehmen; daß sie beim Reden über die Verstorbenen den Ausdruck „Purgatorium“ verwendeten; oder daß sie den jüngeren westlichen Entwicklungen im Verständnis vom Papstamt ausdrücklich zustimmten.¹ An die Lateiner stellten sie nicht das Ansinnen, künftig wegzulassen, was auf griechischer Seite Anstoß erregt hatte. Gemäß dem Beschlußdokument des Konzils durften beide Kirchen, die lateinische und die griechische, die Einheit aufnehmen, ohne Abstriche bei ihren Überlieferungen vornehmen zu müssen, nur durften sie die jeweils anderen nicht mehr als irrgläubig bezeichnen.

¹ Eine „modernere“ Formulierung für die Einschränkung der römischen Primatsansprüche auf das, was „in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones enthalten ist“, fand Josef Ratzinger im Jahr 1976, als er darlegte, daß die katholische Kirche von den östlichen Christen nur das als Glaubensaussage einfordern dürfe, was auch im 1. Millennium formuliert und gelebt wurde; er publizierte diese Aussage erneut, nachdem er bereits Präfekt der römischen Glaubenskongregation geworden war (vgl. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 209).

Mit der Anerkennung beider Traditionen als rechtgläubig ging bei den Konzilsvätern die Einsicht einher, daß die Gläubigen beider Seiten, die bisher untereinander uneins waren, dennoch Kinder derselben Mutter Kirche waren; daß beide Seiten also auch im Schisma durch dieselben Gnadengaben des Heiligen Geistes verbunden waren; daß deswegen zwischen ihnen volle Kirchengemeinschaft möglich ist. Also faßten die Väter den Beschluß, daß die volle Communio aufgenommen werden solle, *ohne dafür von den einen oder von den anderen irgendwelche Korrekturen einzufordern*. Die Einleitung ihres Beschlußtexts drückt die große Freude aus, die sie über diese ihre Einsicht empfanden:

„Freuen sollen sich die Himmel, und es frohlocke die Erde, denn die Mauer, welche die westliche und östliche Kirche trennte, ist beseitigt, zurück kehrten Friede und die Eintracht. Nun hat jener Schlußstein Christus, der aus beiden eins machte, durch das starke Band der Liebe und des Friedens beide Seiten verbunden, er vereint sie und hält sie durch die Liebe ewiger Einheit zusammen. So erstrahlte nach jener großen Finsternis der Verzagtheit und nach dem abgrundtiefen Dunkel, das durch die lange Spaltung bedingt war, für alle das heitere Licht der ersehnten Einheit.

Freuen soll sich auch die Mutter Kirche, denn sie sieht ihre Kinder, die bisher untereinander uneins waren, nunmehr zu Einheit und Frieden zurückkehren; sie, die zuvor wegen ihrer Trennung bitterlich weinte, danke aufgrund ihrer jetzigen wunderbaren Einheit dem allvermögenden Gott mit unaussprechlicher Freude. Alle Gläubigen auf dem ganzen Erdkreis sollen sich mitfreuen und alle, die den Namen Christi tragen, zusammen mit der Mutter, der katholischen Kirche, frohlocken.“

In den Jahrzehnten vor der Brester Union stellten in Polen-Litauen jedoch bestimmte Theologen, darunter der führende Jesuitentheologe Petrus Skarga, je länger desto deutlicher heraus, daß es für die Christen nach Gottes heiligem Willen unabdingbar sei und für sie sogar ein Heilsersfordernis darstelle, unter der Obhut des obersten Hirten in Rom, des Nachfolgers Petri, zu stehen. Als Folge davon bezweifelten sie die volle Befähigung der nicht auf Rom bezogenen östlichen Kirchen zum Dienst am Heil der Seelen.

Wer durch diese ekklesiologische Neuerung beeinflusst war, mußte der Meinung sein, daß die Gemeinschaften griechischer Tradition wegen ihres Getrennt-Seins vom Papst schwer in die Irre gegangen seien und getrennt vom Nachfolger Petri gar nicht mehr zur wahren Kirche Christi gehörten. Ein solcher Theologe mußte der Meinung sein, daß die östlichen Gemeinschaften die geistliche Würde, Christi Kirche zu sein, verloren hätten, und in schwere Sorge mußte er geraten um die Schafe Christi, die durch sie in die Irre geleitet wurden. Er mußte darauf drängen, daß die irrigen östlichen Gemeinschaften ihren Mangel schnellstens beheben, weil er eine Heilsgefährdung darstellt. Für die Zustimmung zur Aufnahme der Kirchengemeinschaft mit ihnen hält ein solcher Theologe es für unabdingbar, daß die Schismatiker zuerst wichtige Korrekturen vornehmen und zur „wahren Kirche“ konvertieren.

Die Position der Ruthenen im ausgehenden 16. Jahrhundert

Von dieser Neuerung waren im letzten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts die ruthenischen Bischöfe noch völlig unberührt. Nahezu die Worte aus dem Dekret *Laetentur coeli* zitierend, daß die Mutter Kirche ihre Kinder, die bisher untereinander uneins waren, zur Einheit zurückkehren sehe, schrieben sie in ihrem ersten Dokument, in dem sie nach der Union verlangten, das Schisma zwischen ihrer Kirche und den Lateinern reiße Söhne derselben Mutter, der heiligen katholischen Kirche auseinander.² Sie legten dar, daß sie diesen unerträglichen Zustand durch eine Union der beiden Kirchen bereinigt sehen wollten, und sie schlossen das Dokument ab mit dem Vermerk, daß dafür das Bewahren aller ihrer geistlichen Überlieferungen Vorbedingung sei. Es scheint, daß die Anerkennung ihrer kirchlichen Traditionen durch das Florentiner Konzil für sie die Gewähr gewesen war, daß ihre Gemeinschaft von der Römischen Kirche, die das Konzil von Florenz ja zu den autoritativen ökumenischen Konzilien zählt, in derselben Weise als Kirche Christi geehrt werden würde, wie sie selber die Römische Kirche ehrten. Im amtlichen Unionsansuchen vom Juni 1595 schrieben sie:

„... mit Gottes Hilfe wollen wir der Union beitreten, die früher zwischen der östlichen und der westlichen Kirche galt und auf der Florentiner Synode von unseren Vorgängern geschlossen wurde ...“³

Als Bedingung für die Union, welche die Synode erstrebte, gab sie 33 Punkte⁴ bei, von denen sie im Unionsansuchen in einer konditionalen Formulierung ausdrücklich forderte, daß sie vorweg bestätigt werden müßten, damit es zur Union kommen könne. Es heißt dort:

den Delegaten „trugen wir auf, an Eure Heiligkeit heranzutreten und - soferne Eure Heiligkeit, uns im eigenen Namen und namens der Nachfolger die Sakramentenverwaltung, die Riten und alle Zeremonien der östlichen Kirche vollständig, unverletzt und so, wie wir sie gegenwärtig pflegen, zu bewahren und zu bestätigen geruhen und an ihnen auch in Zukunft nichts abändern werden - sollen sie im eigenen und in unser aller... Namen... die gebührende Ergebenheit erweisen. Falls uns alles was wir beantragen, zugesichert werden wird, wollen wir für immer unter der Regierung Eurer Heiligkeit verbleiben.“⁵

Die Mehrzahl dieser Punkte bezieht sich auf Fragen von sekundärer (von innerweltlicher) Relevanz, die von den ruthenischen Bischöfen auf keinen Fall zu Konditionen hätten erhoben werden dürfen, wenn sie an der vollen ekklesialen Würde

² A. Welykyj, *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum*, Rom 1970, Nr. 17 seit hier abgekürzt Welykyj, *Documenta*, S. 33.

³ ... *adiuvante Domino, ad unionem, quae antea inter Orientalem et Occidentalem Ecclesiam viguit, inque Florentina Synodo ab antecessoribus nostris constituta est, accedere decrevimus...* (Dokument Nr. 45 bei Welykyj, *Documenta*, S. 80).

⁴ Welykyj, *Documenta*, Nr. 41/42, S. 61-75.

⁵ Dokument Nr. 45 bei Welykyj, *Documenta*, S. 81.

ihrer eigenen Gemeinschaft Zweifel gehegt und das Streben nach der Zugehörigkeit zum Papst für ein Heilserfordernis gehalten hätten.

Die römische Position im ausgehenden 16. Jahrhundert

Die Unionsbulle „*Magnus Dominus*“ sanktioniert keine *Communio* der Römischen Kirche mit einer Kirche der Ruthenen. In keinem einzigen Fall wird in den Jahren 1595/96 in Dokumenten aus Rom die ruthenische Gemeinschaft mit der Bezeichnung „Kirche“ geehrt, und weder der Kiever Metropole noch ihrer Synode wird in *Magnus Dominus* Erwähnung getan. Statt dessen gewährt die Bulle die kanonische Aufnahme individueller Bischöfe, ihres Klerus und ihrer Gläubigen in die Einheit mit dem Römischen Stuhl⁶ stellt ausdrücklich heraus, daß die Ruthenen nur durch eine Union mit dem Römischen Stuhl die volle Würde von Gliedern der Kirche erlangen können.

Mit anerkennenden Worten heißt es in der Bulle von den ruthenischen Bischöfen: „sie begannen unter sich zu überlegen,... daß sie und ihre Herde... keine Glieder am Leibe Christi sind... sie, die dem sichtbaren Haupt dieser Kirche, dem Obersten Römischen Bischof, nicht anhängen und deswegen die Einwirkungen des geistlichen Lebens nicht empfangen können.“⁷ Und bezüglich der römischen Aufnahmefeier für die beiden Delegierten aus Kiev vom 23.12.1595 berichtet die Bulle: „Wir verfügten, daß den Bischöfen und Delegierten von einem unserer Sekretäre in lateinischer Sprache deutlich gemacht werde... welchen Dank sie Gott, dem Spender aller Güter schulden, der ihnen durch das Wehen des Heiligen Geistes eingegeben hatte, ihre alten Irrtümer zu erkennen und zu verwerfen und zum Fels des Glaubens, zur Römischen Kirche, dem Haupt und der Mutter aller Kirchen, zurückzukehren“⁸. In dieser Ansprache des kurialen Würdenträgers, die in die notarielle Urkunde über den Unionsabschluß aufgenommen ist,⁹ wurde den Bischöfen gesagt, daß Gott „euere Herzen mit seinem Licht erleuchtete, sodaß ihr erkanntet, daß jene Glieder nicht am Leib sind, die dem Haupt nicht verbunden sind; daß keine vom Weinstock getrennte Rebe Frucht bringen kann; daß Bäche austrocknen, die mit der

⁶ „Unsere Brüder, den Erzbischof-Metropolitan Michal und die übrigen oben genannten ruthenischen Bischöfe... sowohl die anwesenden als auch die abwesenden, zusammen mit ihrem Klerus und dem Volk ruthenischer bzw. russischer Nation... nehmen Wir in den Schoß der Katholischen Kirche und in die Einheit der heiligen Römischen Kirche als unsere Glieder in Christo auf, vereinigen sie, fügen sie ein, nehmen sie hinzu und gliedern sie ein...“ (Welykyj, Documenta, S. 224 f.).

⁷ Welykyj, Documenta, S. 218.

⁸ Welykyj, Documenta, S. 221.

⁹ Die Urkunde als Dokument 142 bei Welykyj, Documenta, S. 202-211; darin die genannte Ansprache S. 206 f.

VERSCHIEDENE EKKLESIOLOGIEN UND EIN GEGENSÄTZLICHES VERSTÄNDNIS VON
DEN BESCHLÜSSEN DES FLORENTINUMS

Quelle nicht mehr verbunden sind;¹⁰ daß schließlich niemand Gott zum Vater haben kann, der die Kirche, die eine ist, katholisch und apostolisch und unter dem einen sichtbaren Haupt, dem Römischen Bischof steht, nicht zur Mutter hat..." und: „richtig, und weise, und fromm hat euer verehrter Metropolit, habt ihr und haben euere Mit Bischöfe gehandelt, die ihr nach der Einheit der katholischen Kirche, außerhalb derer es kein Heil gibt, mit großem Verlangen strebtet... sodaß... ihr die alten Irrtümer im Glauben abgelegt habt und die Fülle des unversehrten Glaubens von ihm (= vom Nachfolger Petri) empfangen wollt.“

Schließlich wird in der Bulle *Magnus Dominus* der Vorgang der Kircheneinigung des Florentiner Konzils gründlich umgedeutet. Im Konzilsbeschluß war er als das Abtragen einer Mauer zwischen den Kindern derselben Mutter Kirche verstanden worden; hier wird er als Aufgenommen-Werden der Griechen in die Kirche durch den Papst beschrieben. Es heißt in der Bulle, die Bischöfe, die um Aufnahme in die Kirche ansuchten, hätten beschlossen, „heimzukehren zu ihrer und aller Gläubigen Mutter, der Römischen Kirche, zurückzukommen zum römischen Bischof, dem Vikar Christi auf Erden und aller Christen gemeinsamen Vater und Hirten, nach langer Zeit, fast 150 und noch mehr Jahre, nachdem die Griechen einst durch Papst Eugen IV. beim allgemeinen Florentiner Konzil aufgenommen und mit der Kirche ausgesöhnt worden waren.“¹¹

Auch verlangte die Bulle wiederholt und sehr eindringlich die Korrektur von Irrtümern, welche die Ruthenen im Schisma vertreten hätten. Doch nennt die Bulle diese „Irrtümer“ nirgends beim Namen.

Wie die reichhaltige Dokumentensammlung von A. Welykyj ausweist, wurde in keiner einzigen römischen Urkunde der Jahre 1595 und 1596 abgewichen von jener negativen Beurteilung der ruthenischen Gemeinschaft, die sich in der Bulle *Magnus Dominus* findet.¹² Auch erteilte *Magnus Dominus* nicht die Zustimmung, daß die in die Einheit mit dem Römischen Stuhl aufgenommenen Christen liturgische Bräuche fortpflegten, welche die Kiever Kirche aufgrund eigener Rechtstradition besessen

¹⁰ Offenbar war man an der römischen Kurie mit der neuen, dem Florentinum eklatant widersprechenden Ekklesiologie noch nicht recht vertraut gewesen, weil man einerseits bezüglich der geistlichen Situation der Ruthenen diese Aussagen machte, andererseits aber die Ruthenen doch für getaufte Christen und ihre Hierarchen für wirklich geweihte Bischöfe hielt. Beide Aussagen begegnen in den römischen Dokumenten der Jahre 1595/96 oftmals. In ihrer Häufigkeit können sie nicht als „beiläufig ein wenig mißlungene Formulierungen“ beiseite geschoben werden, sondern müssen als Zeugnis dafür gelten, daß an der Kurie um diese Zeit ein großes Defizit an ekklesiologischer Klarheit herrschte.

¹¹ Welykyj, *Documenta*, S. 218 f.

¹² Im nachfolgenden 17. Jahrhundert sollte es in Rom freilich nicht bei dieser Einhelligkeit bleiben; man wird sich dann wieder ein Stück zurückwenden zur florentinischen Auffassung; vgl. die Ausführungen über das Verständnis vom Schisma und von einer Union gemäß den Positionen, die im 17. Jahrhundert für das Verhalten der *Congregatio de Propaganda Fide* kennzeichnend waren, in J. Marte (Hg.), *Internationales Forschungsgespräch der Stiftung Pro Oriente zur Brester Union. Zweites Treffen: 2.-8. Juli 2004*, Würzburg 2005, 82-89.

hätte, sondern gewährte ihnen - als vom Papst frei geschenkte Privilegien - gottesdienstliche Sonderrechte.¹³ Zudem war sie besorgt, die altüberlieferten Bräuche einer genauen römischen Zensur zu unterziehen, die dem Florentinum völlig ferne gelegen hatte:

„soferne sie (= diese Bräuche) der Wahrheit und der katholischen Glaubenslehre nicht widersprechen und die *Communio* mit der Römischen Kirche nicht ausschließen...“¹⁴

Wie *Magnus Dominus* setzte auch die Bulle *Decet Romanum Pontificem*¹⁵ voraus, daß die Ruthenen erst beim Unionsabschluß zu Gliedern der Kirche würden; daß ihr kirchliches Leben durch Irrtümer getrübt sei, welche sie bei der Union abschwören müssen; daß sie liturgische Sonderbräuche pflegen dürfen, weil ihnen das Recht dazu durch päpstliches Privileg zuerkannt ist. Eine Nuance besteht zwischen „*Magnus Dominus*“ und *Decet Romanum Pontificem* nur insofern, als *Decet Romanum Pontificem* in Hinblick auf das Erteilen von Bischofsweihen das in „*Magnus Dominus*“ mit Schweigen übergangene Zusammengehören der ruthenischen Bistümer ausdrücklich anerkennt. Doch geht es, wie in „*Magnus Dominus*“ hinsichtlich der liturgischen Bräuche, auch hier darum, daß das, was „im Schisma“ üblich gewesen war, von nun an aufgrund päpstlicher Bevollmächtigung weiter getan werden darf. Denn das Recht dazu wurde von Klemens VIII. „aus eigenem Antrieb, aufgrund Unseres klaren Wissens und aus der Fülle der Vollmacht des Apostolischen Stuhls“¹⁶ erteilt.

Wenn in der Bulle also ein Zusammengehören der ruthenischen Bistümer anerkannt wird, so war dies keine Bestätigung des Fortbestehens der althergebrachten Metropolitanrechte. Denn wenige Tage vorher hatte der Papst an den ruthenischen Metropolitan geschrieben: „... Wir wünschen, daß du, Bruder Erzbischof, auch durch Unsere Autorität unterstützt, eine Provinzsynode ankündigst und deine Bischöfe zusammenrufst...“¹⁷ Ohne um ruthenische Zustimmung gefragt zu haben, berief der Papst mit Schriftstücken vom selben Tag auch die lateinischen Hierarchen von Lemberg, Luck und Chelm zu Teilnehmern an dieser Versammlung¹⁸; die von ihm verfügte Zusammensetzung des Gremiums, von dem er wünschte, daß es bald tage, teilte er dem Metropolitan schlichtweg als Faktum mit: „Wir schrieben aber den lateinischen Bischöfen, Unserem Bruder Erzbischof von Lemberg und den Bischöfen von Luck und Chelm, daß sie an dieser eurer Synode teilnehmen mögen...“¹⁹ Es ging also nicht um ein Weiterführen der Sitzungen der autonomen Kiever

¹³ Vgl. Welykyj, Documenta, S. 225.

¹⁴ Welykyj, Documenta, S. 225.

¹⁵ Welykyj, Documenta, Nr. 193 vom 23.2.1596, S. 291-294.

¹⁶ Welykyj, Documenta, S. 293:... *motu proprio et ex certa scientia nostris, et Sedis Apostolicae potestatis plenitudine...*

¹⁷ Welykyj, Documenta, Nr. 181 vom 7.2.1596, S. 280.

¹⁸ Welykyj, Documenta, Nr. 182, 183 und 185.

¹⁹ Welykyj, Documenta, Nr. 181 vom 7.2.1596, S. 281.

VERSCHIEDENE EKKLESIOLOGIEN UND EIN GEGENSÄTZLICHES VERSTÄNDNIS VON
DEN BESCHLÜSSEN DES FLORENTINUMS

Metropolitansynode, sondern um eine Beratung im Auftrag des römischen Oberhirten, für die dieser auch die Teilnehmerliste verfügt hatte.

Zu den Modalitäten in der Ausübung des römischen Primats

Im Widerspruch zu den Aussagen des Florentinums über die Modalitäten der Primatsausübung des römischen Bischofs wurden die Ruthenen durch die Union von Brest jener kontinuierlichen pastoralen Führung unterstellt, die der römische Oberhirte von jeher den abendländischen Bistümern des lateinischen Patriarchats schuldete.

Das römische Verlangen nach einer solchen Aufsichtskompetenz über die Ruthenen wird verständlicher, wenn man nicht übersieht, daß sich die Vorbereitung der Brester Union zu einer Zeit ereignete, in der man in Rom intensiv damit befaßt war, den Erneuerungsprozeß voran zu bringen, den das Konzil von Trient eingeleitet hatte und der nun unter Führung durch den römischen Oberhirten zu vollenden war. Als man die Union abschloß, wollte man mit allen übrigen dem Papst verbundenen Bistümern auch die ruthenischen Bistümer in den Prozeß einbeziehen. Die Aufnahme der Sakramentengemeinschaft mit einer autonom verbleibenden Metropole wäre dazu zu wenig gewesen; dafür brauchte es auch eine Unterstellung der hinzukommenden Bistümer unter die kontinuierliche pastorale Führung Roms.

Für die jurisdiktionelle Eingliederung von Orientalen unter die Obhut des römischen Oberhirten besaß man in Rom, als die Kiever Delegierten dort eintrafen, bereits ein fertiges Konzept, das in langwierigen Beratungen bezüglich der Italo-Griechen und Italo-Albaner erarbeitet worden war. Im Sinn der konziliaren Übereinkunft von Florenz hatten unter den Renaissancepäpsten bei ihnen griechische Bischöfe wirken können, die in Konstantinopel bzw. in Ochrid geweiht worden waren und vom zuständigen Patriarchen in Rom²⁰ die jurisdiktionelle Sendung erhielten.²¹ Nach dem Tridentinum wurde diese Praxis jedoch unter Pius IV. (1559-1565) und Pius V. (1566-1572) nicht weiter geduldet. Eine von Gregor XIII. (1572-1585) berufene Kurialkommission erarbeitete für sie eine neue Kirchenrechtsordnung. Ihre Arbeit wurde am 31.8.1595 beendet, wenige Wochen vor der Ankunft der Delegierten aus Kiev, die über die Union der Ruthenen zu verhandeln hatten. Die neue Ordnung, die erst im Jahr nach Abschluß der Union mit den Ruthenen promulgiert werden

²⁰ Süditalien und Sizilien, die ursprünglich zum römischen Patriarchat gehört hatten, waren während des Bilderstreits durch ein Machtwort des Konstantinopeler Kaisers dem Patriarchen von Konstantinopel zugeordnet worden. Dieser Zustand ging während der Herrschaft der Normannen wieder zu Ende; die Gebiete kehrten unter römische Jurisdiktion zurück, ohne daß dabei dort alles griechische Kirchenleben erloschen wäre. Es wurde im Gegenteil wegen des Vordringens der Osmanen im 15. und 16. Jahrhundert durch griechische, albanische und slawische Flüchtlinge verstärkt.

²¹ V. Peri, I metropolitani orientali di Agrigento. La loro giurisdizione in Italia nel XVI secolo, in *Bisanzio e l'Italia (Festschrift Pertusi)*, Milano 1982, S. 274-321, beschreibt das damalige Zusammenwirken zwischen römischer Kurie und griechischen Hierarchen aus dem Osmanenreich beim Einsetzen von Bischöfen für die Italo-Griechen.

konnte²², respektierte die Italo-Griechen und die Italo-Albaner nicht mehr als Ortskirchen östlicher Tradition, sondern behandelte sie als individuelle Gläubige, denen Ausnahmeregelungen in liturgischer Hinsicht zugebilligt waren.²³

Die Mehrheit der Griechen und Albaner Süditaliens und Siziliens waren Flüchtlinge vor den Türken, also Einwanderer auf römischem Gebiet; bei ihnen bedeutete die neue Ordnung keine Ausweitung des römischen Patriarchats. Gegenteiliges geschah bei der Unterstellung der Ruthenen unter kuriale römische Dikasterien, denn das angestammte Patriarchat ihrer Heimat war jenes von Konstantinopel. Als man sie samt ihrer Hierarchie ähnlich den Italo-Griechen und den Italo-Albanern der römischen Vormundschaft unterstellte, kam es zu einem Hinausgreifen Roms über die herkömmlichen Grenzen seines Patriarchats und zu Einmischungen der Römer in Angelegenheiten von Ortskirchen, die einem östlichen Patriarchat zugehört hatten, das heißt: zu Einmischungen, die das Florentinum ausgeschlossen hatte, als es feststellte, daß die Privilegien der östlichen Patriarchate unberührt bleiben sollen. Diese Ereignisse müssen auf dem Hintergrund einer vorangegangenen globalen Entwicklung erläutert werden.

Nach dem Florentinum und noch vor dem Tridentinum hatte die koloniale Expansion der europäischen Staaten eingesetzt.²⁴ Mit ihr war eine Ausbreitung des lateinischen Christentums in die neu entdeckten Länder verbunden, und seither erstreckt sich die lateinische Kirche fast ebenso weit wie die Gesamtkirche: über alle Erdteile. In doppelter Hinsicht machte dies die aus der Spätantike ererbte Einteilung der Kirche in fünf Patriarchate zu einer überholten Sache. Denn erstens hatte das überkommene System keinen Platz für die „neue Welt“, und zweitens verlernten es die Lateiner, die damals allein in die „neue Welt“ expandierten, angesichts der neuen Ausdehnung ihrer lateinischen Kirche recht schnell, weiterhin zwischen dem römischen Patriarchat und der Gesamtkirche zu unterscheiden.²⁵ Sie vergaßen, was sie zur Zeit des Florentinums nach Ausweis des Konzilsdokuments „*Laetentur coeli*“ noch wußten: Daß man die patriarchalen und die päpstlichen Prärogativen des Römischen

²² Klemens VIII. nahm sie vor durch: *Perbrevis Instructio super aliquibus ritibus Graecorum ad RR.PP.DD. Episcopos Latinos, in quorum civitatibus vel dioecibus Graeci vel Albanes Graeco ritu viventes degunt, Romae, Apud Impressores Camerales, 1596.*

²³ Vgl. V. Peri, *Chiesa romana e „rito“ greco. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596)*, Brescia 1975; ders., *L'unione della Chiesa orientale con Roma. Il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico*, *Aevum* 58, 1984, 439-498.

²⁴ 1488 umsegelten Portugiesen die Südspitze Afrikas und fanden 1498 den Seeweg nach Indien; 1492 landete Kolumbus in Amerika, und in kürzester Zeit entstanden europäische Kolonien in Afrika, Ostasien und Amerika.

²⁵ Zum Schwinden des Bewußtseins der abendländischen Christen vom Unterschied zwischen römischen Patriarchat und Gesamtkirche vgl. auch Suttner, *Patriarchat und Metropolitanverband im christlichen Osten im Vergleich mit Erzbistümern aus dem Abendland*, in N. Rappert (Hg.), *Kirche in einer zueinander rückenden Welt*, Würzburg 2003, 191-213.

VERSCHIEDENE EKKLESIOLOGIEN UND EIN GEGENSÄTZLICHES VERSTÄNDNIS VON DEN BESCHLÜSSEN DES FLORENTINUMS

Stuhls voneinander abheben muß, und daß nur den einen, nicht aber den anderen Prärogativen weltweite Geltung zukommt.

Seither denkt die lateinische Seite kaum mehr daran, daß der römische Bischof für bestimmte Diözesen manches als deren Patriarch tut. Alles, was eine einzelne Bischofskirche nicht allein, sondern mit römischer Hilfe vollbringt, erscheint jenen, welche die *patriarchale Funktion* des Bischofs von Rom übersehen, als mit *päpstlicher Hilfe* durchgeführt.²⁶ Sie halten auch die ordentlichen patriarchalen Amtshandlungen, die der Bischof von Rom von jeher auf dem Gebiet des römischen Patriarchats zu setzen hatte, für päpstliche Aufgaben. Weil man beides nicht mehr voneinander abhob, begann man, Tätigkeiten für weltweite päpstliche Zuständigkeiten zu halten, zu denen der römische Bischof in der Antike und im Mittelalter lediglich im Abendland ermächtigt und verpflichtet war. In der Neuzeit konzipiert man daher das (außerordentliche) päpstliche Handeln nach dem Modell der ehemals (ordentlichen) patriarchalen Tätigkeit der römischen Bischöfe, welches bekanntlich nur auf das Abendland bezogen war.

In Mißachtung der vom Florentinum noch ausdrücklich anerkannten Beschränkung der Zuständigkeit des römischen Bischofs zur patriarchalen Aufsichtsführung allein über die abendländische Kirche wurde es nach 1595/96 römische Gepflogenheit, auch über die liturgischen, spirituellen, kirchenrechtlichen und katechetischen Angelegenheiten und über die ordentliche Pastoral in Kirchengemeinden östlicher Patriarchate kontinuierlich die Aufsicht auszuüben, wenn deren Hierarchen mit dem Papst in Kirchengemeinschaft stehen. So wurde die jurisdiktionelle Kompetenz des ersten Bischofs, die ihm gemäß dem Beschluß von Florenz *in besonderen Fällen* von jeher und überall in der Kirche das Eingreifen ermöglichte, umgeformt *zu einer ordentlichen patriarchalen Führungskompetenz* bezüglich aller Ortskirchen, auch der östlichen, die ehedem in liturgischer, spiritueller, kirchenrechtlicher und katechetischer Hinsicht autonom von ihren eigenen Patriarchen geleitet worden waren.

Zustimmung bzw. Widerspruch zu den theologischen Resultaten des Florentinums

Wie aufgezeigt wurde, hat man sich sowohl in der Kiever Synode als auch in Rom ausdrücklich auf das Florentinum berufen. Doch die Deutungen, die man hier und dort den Beschlüssen dieses Konzils gab, schlossen sich gegenseitig aus, und auf

²⁶ In Zustimmung zu J. Ratzingers schon erwähnten hermeneutischen Regel für das Papstdogma („Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde“) läßt sich die Unterscheidung zwischen päpstlichen und patriarchalen römischen Akten vielleicht am besten dann erarbeiten, wenn man untersucht, welche auf die östlichen Patriarchate bezogenen Handlungen die römischen Bischöfe in alter Zeit setzten und welche Aufgaben der autonomen Verfügung der dortigen Patriarchen anheimgestellt waren.

keinen Fall können beide Seiten die Konzilsbeschlüsse sachgerecht verstanden haben. Hat ihnen wenigstens eine Seite korrekt entsprochen?

Daß die 1439 in Florenz beschlossene Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche nicht so angenommen wurde, wie es die Konzilsväter gewünscht hätten, ist allgemein bekannt. Berücksichtigt man aber, was sich im Kontext der Brester Union bis in die Tage des Metropoliten Petr Mogila bei den Ruthenen und im Lauf des 17. Jahrhunderts auch bei den Griechen abspielte,²⁷ ergibt sich, daß es auf griechischer Seite, wo das Konzil von Ferrara/Florenz nie als ökumenisch anerkannt wurde, für seine theologischen Resultate im Lauf der nachfolgenden 200 Jahre mehr Zustimmung als Ablehnung gab, und daß das Konzil von den Lateinern, bei denen es Carlo Bellarmino bereits in den 80er Jahren des 16. Jahrhunderts in die Liste der ökumenischen Konzilien aufnahm, zwar viel Lob erfuhr, daß aber seine theologischen Resultate nur selten und nur ausnahmsweise beachtet wurden.²⁸

²⁷ Vgl. die Ausführungen über den Segen, den eine Union den Gläubigen, den Bischöfen und den Ortskirchen bringt gemäß der Meinung, die 1644 im Gutachten von Metropolit Petr Mogila zum Ausdruck kam, und gemäß der Meinung, die kennzeichnend war für das Verhalten der Congregatio de Propaganda Fide im 17. Jahrhundert, in J. Marte (Hg.), *Internationales Forschungsgespräch der Stiftung Pro Oriente zur Brester Union. Zweites Treffen: 2.-8. Juli 2004*, Würzburg 2005, 80-89.

²⁸ Übrigens vermerkt bezeichnenderweise V. Peri bezüglich der römischen Urkunden der Jahre 1595/96 in J. Marte (Hg.), *Internationales Forschungsgespräch der Stiftung Pro Oriente zur Brester Union, Erstes Treffen: 18.-24. Juli 2002*, Würzburg 2004, 250: „Ausdrückliche Hinweise auf das Konzil von Florenz finden sich ausschließlich in jenen offiziellen vatikanischen Dokumenten, die notwendigerweise auch den Ruthenen zur Kenntnis gebracht werden mußten.“

AKZEPTANZ UND ABLEHNUNG DER LEHRMEINUNGEN DES KONZILS VON FERRARA/ FLORENZ (1438/ 39)

Ernst Chr. SUTTNER

ABSTRACT: **The acceptance and the refusal of the decisions of the Council of Ferrara/ Florenz (1438/ 39).** The union between the Latin and the Greek Churches, which was decreed by the Council of Ferrara/ Florence, has been pushed aside by Greeks and Latins after the conquest of Constantinople. But in spite of this in the 16th and 17th centuries there were made two posthume attempts to realise the union. The details of these attempts help to understand better the development of theological teaching in our churches. They demonstrate that the Latin Church only exceptionally accepted the theological results of the Council of Ferrara/ Florence, in spite of the fact, that she considers it to be an ecumenical one, whilst for two centuries a majority of leading hierarchs and theologians of the Greek Church accepted the theological teachings of the council, without considering it to be ecumenical. Acceptance or rejection of the ecumenical character of a given council does not yet mean, that the council's teaching is accepted or rejected by our churches. The history of both posthume attempts to realise the union of Ferrara/ Florence is given in the article.

Unbestritten ist, daß die 1439 in Florenz beschlossene Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche keineswegs so akzeptiert wurde, wie es die Konzilsväter gewünscht hätten. Die Union ist recht bald, nachdem Konstantinopel 1453 von den Türken erobert war, auf beiden Seiten sozusagen beiseite geschoben worden. Nach mehr als 100 Jahren, im 16. und 17. Jahrhundert, wurde allerdings auf zwei Wegen, von denen im Folgenden die Rede sein soll, versucht, für die Union nachträglich noch die Rezeption einzuleiten. Diesen Versuchen blieb, aufs Ganze gesehen, der erwünschte Erfolg ebenso versagt wie dem Konzilsbeschluß selbst. Doch es lohnt sich, dies zu studieren, denn dabei ergibt sich, daß das Konzil von Ferrara/ Florenz von den Lateinern zwar viele Lobsprüche bekam, nachdem es bereits in den 80er Jahren des 16. Jahrhunderts in das amtliche Verzeichnis der bei ihnen anerkannten ökumenischen Konzilien eingetragen worden war, daß die lateinische Seite die Lehraussage dieses Konzils aber trotzdem nur in Ausnahmefällen respektierte, während es auf griechischer Seite, wo man dieser Kirchenversammlung nie die Ehre erwies, sie zu den ökumenischen Konzilien zu zählen, unter den führenden Hierarchen und Theologen mindestens zwei Jahrhunderte lang für seine Lehraussage mehr Akzeptanz als Ablehnung gab. Das Auseinanderklaffen zwischen der Anerkennung bzw. Ablehnung eines Konzils als ökumenisch und der Annahmefähigkeit für seine theologische Aussage ist zweifellos ein relevantes Faktum der Theologiegeschichte.

Die theologische Lehrmeinung des Konzils von Ferrara/ Florenz

Die Florentiner Konzilsväter waren in Beratungen, die knapp ein Jahr in Anspruch genommen hatten, zu dem Ergebnis gekommen, daß das kirchliche Erbe der Lateiner und der Griechen gleichermaßen rechtgläubig ist. Sie hatten nämlich festgestellt,

- daß sowohl die Lehre beider Seiten vom Heiligen Geist als auch das Symbolum mit und ohne Beifügung des „*filioque*“ rechtgläubig sind;
- daß bei der Eucharistie gesäuertes und ungesäuertes Brot verwendet werden kann;
- daß man nicht unbedingt vom „*purgatorium*“ reden muß, wenn man über die Verstorbenen spricht und für sie betet;
- daß der römische Bischof genau so, wie es von jeher „in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones enthalten ist“, als erster Bischof der Christenheit anzuerkennen ist;
- daß sich die Gründe, die von den „Hardlinern“ vorgetragen worden waren, um das bestehende Schisma als einen Gegensatz im heiligen Glauben bezeichnen zu können, als null und nichtig erwiesen;
- daß folglich die Gläubigen auf beiden Seiten der Trennlinie zwischen Griechen und Lateinern Söhne und Töchter der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche sind; daß also die Trennmauer zwischen ihnen vor Gott nichtig ist und einfach ignoriert werden darf.

Von den Griechen verlangte das Konzil nicht, das *filioque* und das ungesäuerte Brot zu übernehmen, beim Reden über die Verstorbenen, für die sie ebenso zu beten pflegen wie die Lateiner, den Ausdruck *purgatorium* zu verwenden, oder den jüngeren westlichen Entwicklungen in der Ausübung des Papstamts zuzustimmen, und an die Lateiner wurde nicht das Ansinnen gerichtet, künftig wegzulassen, was auf griechischer Seite Anstoß erregt hatte. Beide Seiten, Lateiner und Griechen, waren ausdrücklich für rechtgläubig erklärt worden, wenn sie bei ihren eigenen Überlieferungen verbleiben. Somit war das Schisma vom Konzil für eine zu Unrecht bestehende Mauer gehalten worden, die wegen gewisser Mißverständnisse und Fehldeutungen zwischen Gläubigen aufgerichtet worden war, welche in Wirklichkeit hier wie dort rechtgläubige Söhne und Töchter der einen Mutter Kirche sind. Um die Trennwand beseitigen zu können, verlangte das Florentinum von keiner der beiden Seiten, weder irgend etwas an den eigenen Traditionen zu ändern, noch aus dem Erbe der anderen Seite irgend etwas zu übernehmen, noch sich der Jurisdiktion der anderen Seite zu unterwerfen.

Eine wichtige Ursache für die Erfolglosigkeit des konziliären Unionsbeschlusses war, daß die Konzilsväter bedauerlicherweise den großen Wandel nicht bedachten, der seit dem 7. ökumenischen Konzil vor sich gegangen war: Es gab keinen christlichen Kaiser mehr, der über die Kirchen lateinischer und griechischer Tradition gemeinsam geherrscht hätte. Zur Zeit der sieben gemeinsamen ökumenischen Konzilien von Griechen und Lateinern war es so, daß die Konzilsväter, wenn sie ihre Beschlüsse unterschrieben hatten, diese dem Kaiser überantworteten,

AKZEPTANZ UND ABLEHNUNG DER LEHRMEINUNGEN
DES KONZILS VON FERRARA/ FLORENZ (1438/ 39)

und der Kaiser trug mit seinen Machtmitteln dafür Sorge, daß sie überall Annahme fanden. Da es keinen gemeinsamen Kaiser mehr gab, auf den man sich hätte verlassen können, wäre es nach dem Konzil von Ferrara/ Florenz notwendig gewesen, daß die Bischöfe sich selbst um die Rezeption der Beschlüsse kümmerten; bei Lateinern und Griechen wäre in den Gemeinden ein pastorales Mühen der Hierarchen um breite Zustimmung notwendig gewesen. Die zahlreichen Vorurteile über „die jeweils anderen“ und die verbreiteten Mißverständnisse über sie hätten in Predigt und Katechese bekämpft werden müssen, damit der lange, in vielen Kreisen ausgiebig kolportierte Verdacht, die Verschiedenheiten zwischen Griechen und Lateinern zeugten von unüberbrückbaren Glaubensgegensätzen, abgelöst worden wäre durch eine Zustimmung zu der besseren Einsicht, welche die Konzilsväter in ihren langen Beratungen mühsam erarbeitet hatten. Doch dieses Mühen unterblieb. Die Folge war, daß auf beiden Seiten die überkommenen Aversionen gegen „die anderen“ eine Rezeption der Konzilsbeschlüsse verhinderten.

Zustimmung und Ablehnung zur Lehrmeinung des Konzils in Rom

Unter den Renaissancepäpsten gab es in Rom ein kirchenamtliches Handeln, das den Florentiner Konzilsbeschlüssen entsprach, aber 1564 durch Pius IV. (1559-1565) verboten wurde; auch unter Pius V. (1566-1572) und unter Sixtus V. (1585-1590) wurde es nicht mehr zugelassen. Zwischen den zuletzt genannten Päpsten kehrte Gregor XIII.(1572-1585) den Orientalen gegenüber nochmals zu einer gewissen Offenheit zurück. Unter Klemens VIII. (1592-1605) ist man aber in Rom gänzlich davon abgerückt, die theologischen Resultate des Florentinums mit jener Selbstverständlichkeit anzuerkennen, welche den Aussagen eines ökumenischen Konzils gegenüber angemessenen ist. Ein halbes Jahrhundert nach dem Tod von Klemens VIII. gab es schließlich in Rom doch noch einmal eine kurze Phase eingeschränkter Zustimmung zur Ekklesiologie des Florentinums. Dann griff sie erst das 2. Vat. Konzil wieder auf. Betrachten wir diese Entwicklung im einzelnen. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts war in Süditalien und auf Sizilien die dort ehemals weit verbreitete griechische Tradition wieder aufgelebt, weil griechische und albanische Flüchtlinge vor den expandierenden Türken dorthin flohen und ihre byzantinische Kirchlichkeit mitbrachten. Im Sinn der konziliaren Übereinkunft von Florenz konnten bei ihnen im frühen 16. Jahrhundert griechische Bischöfe wirken, die in Konstantinopel bzw. in Ochrid geweiht worden waren und in Rom die jurisdiktionelle Sendung erhielten. Noch 1562 billigte Pius IV. dies ausdrücklich. Dann aber kam es zu Schwierigkeiten im Rahmen der Regionalsynoden, die zur Durchsetzung der tridentinischen Reformmaßnahmen gefeiert wurden. Man meinte, die bisherige großzügige Rechtsordnung nicht weiter beibehalten zu können.

Pius IV. und Pius V. bezweifelten nämlich in Bullen von 1564 und 1568, daß die schismatischen griechischen Bischöfe Süditaliens und Siziliens wahre Bischöfe wären; sie seien einzukerkern und müßten zum Abschwören ihrer Häresien und zum Ablegen des tridentinischen Glaubensbekenntnisses veranlaßt werden. Der Klerus und die Gläubigen vom nicht-lateinischen Ritus seien unmittelbar der Jurisdiktion der

örtlichen italienischen Bischöfe zu unterstellen und zum Gehorsam gegen sie zu bringen. Aber auch dann dürfe es keine Erlaubnis zur *communicatio in sacris* zwischen ihnen und den Lateinern geben. 1573 wurde für sie mit dem Erarbeiten einer neuen kanonischen Regelung begonnen, die erst 1596, unter Klemens VIII., publiziert werden konnte. Ihr zufolge wurden diese Christen nicht mehr respektiert als eine mit der Ecclesia Romana in Gemeinschaft stehende Ortskirche östlicher Tradition mit eigenen Bischöfen; sie wurden vielmehr als individuelle Gläubige, denen Ausnahmeregelungen in liturgischer Hinsicht zugebilligt waren, einer italienischen Diözese des römischen Ritus zugezählt.

Gregor XIII. hätte hingegen gerne die Vollendung der Florentiner Union erreichen wollen. 1577 ließ er in Rom anonym eine erste Edition der Florentiner Konzilsakten auf griechisch vornehmen, und er gründete 1576 in Rom das griechische Kolleg, das junge Griechen unentgeltlich in ihrer Sprache und Kultur ausbilden sollte. Diese sollten als Priester, Lehrer oder Mönche in ihre heimatliche griechische Kirche zurückkehren, sowohl in die venezianischen Dominien, wo die Griechen als mit Rom unierte galten, als auch ins osmanische Reich, wo sie amtlich zum Papst im Schisma standen. Ausdrücklich wünschte der Papst, dem Florentinum entsprechend, daß die Alumnen des Kollegs, wenn sie Priester würden, zur besseren Verankerung in der heimatlichen Kirche nicht in Rom geweiht werden sollen, sondern von ihren heimatlichen Bischöfen, einerlei ob diese sich als unierte mit dem Papst oder als vom ihm getrennt verstanden.

Unter Gregor XIII. wurde in Rom aber auch ein Glaubensbekenntnis für Griechen formuliert, das sich insofern von der Theologie des Florentinums entfernt, als es eine Kompilation aus dem Dekret von Florenz und aus dem Glaubensbekenntnis von Trient darstellt. Umgearbeitet unter Urban VIII. (1623-1644) wurde es auf längere Sicht zum klassischen Bekenntnis für Griechen, die zur römischen Kirche konvertieren wollten. Charakteristisch für dieses Bekenntnis ist, daß es beim Reden über den Ausgang des Hl. Geistes nur die Formulierung mit dem *filioque*, nicht aber die vom Florentinum als gleichwertig anerkannte griechische Formulierung enthält; daß hingegen der Ausdruck *purgatorium* nicht vorkommt, vielmehr nur von *reinigenden Strafen* die Rede ist; und daß bezüglich des päpstlichen Primats der einschränkende Zusatz des Florentiner Dekrets unterbleibt.

Die beiden Versuche des 16. und 17. Jahrhunderts, für die Florentiner Union eine nachträgliche Rezeption einzuleiten

1) Die im Grenzgebiet zwischen Abend- und Morgenland beheimateten Kirchen byzantinischer Tradition erlebten im 16. und vermehrt im 17. Jahrhundert einen Ansturm der Kalviner. Deren Einwände, die ursprünglich gegen die westliche Traditionskirche formuliert worden waren, trafen allesamt auch die östliche. Also lag es nahe, daß die Angegriffenen bei der Abwehr zusammenwirkten. Dies erschien umso angemessener, als neue Orden der Lateiner, besonders die Jesuiten, es verstanden, die Anliegen der Zeit aufzugreifen, die Reformation durch eifrigen Einsatz in Seelsorge, Schule und Buchdruck wieder zurückzudrängen und den Weiterbe-

AKZEPTANZ UND ABLEHNUNG DER LEHRMEINUNGEN
DES KONZILS VON FERRARA/ FLORENZ (1438/ 39)

stand der lateinischen Kirche sicherzustellen, während die Kirchen byzantinischer Tradition wegen Mangels an Bildungsmöglichkeiten nicht sofort zur eigenständigen Antwort auf die Herausforderung fähig waren. In ihrer Bedrängnis erinnerte sich manch einer aus deren führenden Kreisen, daß das Miteinander von Griechen und Lateinern in Florenz ausdrücklich für möglich erklärt worden war, und sie begannen darauf zu drängen, daß endlich die Union verwirklicht werde, die in Florenz von Griechen und Lateinern für richtig gehalten worden war. Die Unionsgespräche, die im 16. und 17. Jahrhundert zustande kamen, und manche ihrer charakteristischen Züge bleiben unverstanden, wenn übersehen würde, daß führende Kreise der östlichen Traditionskirchen - neben anderen Gesichtspunkten, die für sie wichtig waren - auch nach Hilfe gegen den Ansturm der Reformation Ausschau hielten.

Den herkömmlichen Koordinator der Kirchen byzantinischer Tradition, den Kaiser von Konstantinopel, gab es seit 1453 nicht mehr. Beim Auftauchen neuer und schwerwiegender Probleme war es seine Funktion gewesen, für ein gemeinsames Handeln dieser Kirchen zu sorgen. Diese Funktion aber wurde beim Schwinden des Kaisertums von niemand anderem übernommen. Somit war keiner da, der hätte helfen können, in der neuen Lage nach dem Ausbruch der Reformation ein gemeinsames Vorgehen aller Kirchen byzantinischer Tradition zu veranlassen. Also mußten die von der Reformation bedrängten Kirchen „im Alleingang“ handeln. Dies war auch deswegen unvermeidlich, weil jene Glaubensbrüder, die unter den Türken lebten, sich durch Verhandeln mit den Lateinern aus politischen Gründen in höchste Gefahr gebracht hätten. Denn ehe die Osmanen Konstantinopel eroberten, hatten die Griechen eine Union mit den Lateinern gesucht, um von ihnen Hilfe beim Kampf gegen die Türken zu erlangen. Sich jetzt wieder an sie zu wenden, wäre ihnen vom Sultan als Hochverrat ausgelegt worden. Einerseits von der Reformation und andererseits von den Türken bedrängt, hielt man es für richtig, die Rezeption der Florentiner Beschlüsse wenigstens dort sofort zu erstreben, wo dies durchführbar erschien, in der festen Überzeugung, daß anderswo die Glaubensbrüder nachfolgen werden, sobald ihnen die Umstände dies erlauben. Nacheinander in den einzelnen Ländern, sozusagen in Raten, wollten die führenden Kreise der bedrängten Kirchen jene Vereinigung erreichen, die das Konzil von Ferrara/ Florenz unter Mithilfe des damals noch existierenden Koordinators der Kirchen byzantinischer Tradition, des Kaisers von Konstantinopel, für alle in einem gemeinsamen Schritt hatte vollziehen wollen.

So baten denn Ende des 16. Jahrhunderts die Bischöfe der Kiever Synode im Geist des Florentiner Konzils um *Communio* mit der römischen Kirche. Einige von ihnen verfaßten im Dezember 1594 ein Dokument, in dem sie mit Worten, die der Einleitung des Florentiner Konzilsbeschlusses entlehnt sein dürften, bedauerten, daß die Lateiner und die Gläubigen ihrer eigenen Kirche „obgleich ein und demselben Gott angehörend und als Söhne einer und derselben heiligen katholischen Kirche getrennt sind, weswegen wir uns gegenseitig keine Hilfe und Unterstützung angedeihen lassen können“. Folglich drängten sie auf die Überwindung der Grenze zwischen sich und den Lateinern und vermerkten, daß das Bewahren aller ihrer

geistlichen Überlieferungen Bedingung sei für die ersehnte Einigung. Wie das Schreiben zeigt, war das Florentiner Ergebnis ihre Leitlinie, denn sie gingen davon aus, daß bei der gewünschten Union das gesamte östliche Herkommen ihrer Metropole, auch ihre autonome Handlungsfähigkeit, sowie ihre sakramentale *Communio* mit den östlichen Schwesterkirchen jenseits der Grenzen Polens erhalten bleiben. Im Juni 1595 verabschiedete schließlich die Synode der Metropole einstimmig das Ansuchen um die *Communio* mit Rom und fügte 33 Artikel bei, die genau die Erwartungen aufzählten, von denen schon im Dezember 1594 die Rede war. Im Ansuchen vermerkte sie ausdrücklich, daß das Florentiner Vorbild zu befolgen sei:

„Der Übereinstimmung in allem und der Einheit zwischen östlicher und westlicher Kirche gedenkend, die unsere Vorfahren unter der Jurisdiktion und Leitung des heiligen apostolischen römischen Sitzes pflegten, und andererseits die Streitereien und Schismata erwägend, die es heute gibt, können wir nur von größtem Schmerz erfüllt sein; wir beteten unablässig zum Herrn, daß er uns irgendwann zur Einheit des Glaubens zusammenführe, und wir hofften, daß unsere Oberen und Hirten der östlichen Kirche, deren Jurisdiktion wir bislang unterstanden, über den Weg zu Union und Eintracht, die sie tagtäglich in den Gottesdiensten von Gott erleben, vielleicht ernsthaft nachdenken und darauf eifrige Obsorge richten würden. Solches wird aber, wie wir sehen, vergebens von ihnen erhofft, denn sie können das, was sie herzlich wünschen, vermutlich weniger aus Unwillen und Verstocktheit von ihrer Seite, sondern infolge des drückenden Jochs der Knechtschaft eines recht grausamen und der christlichen Religion fremden Tyrannen, unter dem sie seufzen, keinesfalls durchführen. Wir jedoch, denen es gegeben ist, hierzulande, unter der Herrschaft der Majestät des Königs von Polen und Schweden und Großherzogs von Litauen frei zu sein, beschlossen mit Gottes Hilfe, der Einheit beizutreten, die zwischen der östlichen und der westlichen Kirche in Kraft gewesen und auf dem Florentiner Konzil von unseren Vorgängern festgesetzt worden war, auf daß wir alle, durch das Band dieser Einheit gefestigt, unter der Jurisdiktion und Führung Eurer Heiligkeit mit einem Mund und Herzen den göttlichen und heiligsten Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes loben und preisen.“

Doch Papst Klemens VIII. orientierte sich nicht am Florentinum. Er sanktionierte in der Unionsbulle *Magnus Dominus* keine *Communio* mit einer Metropole, sondern gewährte die kanonische Aufnahme individueller Bischöfe, ihres Klerus und ihrer Gläubigen in die Einheit mit dem Römischen Stuhl und betonte ausdrücklich, daß die Ruthenen erst durch eine Union mit dem Römischen Stuhl Zutritt zur Quelle der Gnaden und die volle Würde von Gliedern der Kirche erhielten. Die beim Florentiner Konzil gewünschte Einigung, die im Konzilsdekret das Abtragen einer Mauer zwischen den Kindern derselben Mutter Kirche genannt worden war, nannte er in seiner Bulle ein Aufgenommen-Werden der Griechen in die Kirche durch den Papst. Auch war er weit davon entfernt, die Traditionen der ruthenischen Christenheit als rechthgläubig anzuerkennen, sondern verlangte wiederholt und sehr eindringlich die Korrektur von Irrtümern, welche die Ruthenen bisher vertreten hätten, und er gewährte ihnen durch die Bulle als päpstliches Privileg

AKZEPTANZ UND ABLEHNUNG DER LEHRMEINUNGEN
DES KONZILS VON FERRARA/ FLORENZ (1438/ 39)

das Recht, besondere liturgische Bräuche beizubehalten. Der Gedanke, daß sich eine autonome Kiever Kirche, die ihre Bräuche aufgrund eigener Rechtstraditionen besitzt, an den Papst wandte und von der abendländischen Kirche als Schwesterkirche zu behandeln gewesen wäre, lag 1595 den Römern fern. Ein klarer Widerspruch zum Florentinum begegnet auch im päpstlichen Schreiben an die ruthenischen Hierarchen vom 7.2.1596, insofern sich darin die Behauptung findet, jenes Konzil habe die liturgischen Traditionen der Griechen einer strengen Zensur unterworfen und habe, als die Griechen damals „in die Kirche aufgenommen“ worden seien, „nur das Brauchbare“ in ihnen anerkannt.

Auch ignorierte Klemens VIII. die einschränkende Aussage des Florentinums zur Ausübung jener Autorität, die ihm als erstem Bischof der Christenheit gebührt. Denn er unterstellte die Ruthenen durch die Union von Brest jener kontinuierlichen römischen Führung, die der Bischof von Rom von jeher den abendländischen Bistümern des lateinischen Patriarchats schuldete. Deutlich zeigte sich dies, als 1624 Gespräche zwischen den unierten und den nichtunierten Ruthenen aufgenommen worden waren und der Vorschlag im Raum stand, auf synodalem Weg und in Verhandlungen, die von den Ruthenen selbst zu führen gewesen wären, nach einer Gesamtunion aller Ruthenen zu streben. Wie zeitgenössische Dokumente belegen, bestanden die Römer darauf, daß die Unierten ein Verfahren von solcher Wichtigkeit nur unter römischer Oberaufsicht durchführen dürften.

Nicht nur in Angelegenheiten von solch außerordentlicher Gewichtigkeit, sondern sogar in den „normalen Belangen“ hatte sich Klemens VIII. die Kiever Synode unmittelbar unterstellt, obwohl diese doch gemäß den Überlieferungen, welche „in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones enthalten sind“, stets dem konstantinopolitanischen, nie aber dem römischen Patriarchen zugeordnet war. Er hatte dem Metropoliten geschrieben, daß er die nächste Synodensitzung *nostra etiam auctoritate suffultus* einzuberufen und durchzuführen habe, und er hatte für sie (ohne Absprache mit den Ruthenen!) sogar die Teilnehmerliste festgelegt. In der Folge wurde es recht bald zur römischen Gepflogenheit, über die liturgischen, spirituellen, kirchenrechtlichen und katechetischen Angelegenheiten und über die ordentliche Pastoral in der unierten Kiever Metropole kontinuierlich die Aufsicht auszuüben.

Es überrascht keineswegs, daß angesichts solcher Gegensätze zwischen dem, was beantragt war, und dem, was gewährt wurde, das Unionsansuchen der Kiever Synode nicht nur kein sukzessives Rezipieren der Florentiner Beschlüsse durch die übrigen Kirchen byzantinischer Tradition einleiten konnte; daß vielmehr eine Aufspaltung der Kiever Kirche in zwei Teile begann, von denen der eine und, wie sich herausstellen sollte, nur der kleinere den von Klemens VIII. gesetzten Bedingungen zustimmte, der größere sich aber verweigerte.

Als nach einem bitteren Ringen zwischen beiden Parteien die Gegner der Union 1632 gefestigt und mit allen Öffentlichkeitsrechten im polnischen Staat ausgerüstet worden waren, und als Petr Mogila ihr Metropolit geworden war, schickte dieser 1644 ein Gutachten nach Rom, in dem er ausführte, daß seines Erachtens das

Unionsvorhaben vor allem deswegen gescheitert sei, weil man nicht die Florentiner Beschlüsse zur Leitlinie genommen habe. Vielmehr habe der Papst die Lehre der Griechen verworfen, obgleich sie ebenso rechtgläubig und apostolisch ist wie jene der Römer, und er habe verlangt, sie zu korrigieren; auch habe er sich Griechen - entgegen allem Herkommen - unmittelbar unterstellt. Es war, so legte er dar, nicht mehr wie einst bei den Florentiner Vätern um das Bewahren beider Traditionen und um ihr Zusammenbinden gegangen, sondern um ein Umgestalten der Griechen zu einer anderen Kirche; dies aber sei verwerflich. Hingegen bot Petr Mogila in seinem Gutachten an, daß seine Metropole auch nach Jahrzehnten des Widerstands gegen die Brester Union weiterhin zu einer Union mit dem Papst bereit sei, wenn diese auf Grundlage der Florentiner Beschlüsse abgeschlossen würde. Da der Metropolit jedoch bald danach starb, konnte daraus nichts mehr werden.

2) Dabei war es so, daß man sich um die Mitte des 17. Jahrhunderts nicht nur auf griechischer Seite, sondern in einem gewissen Maß auch in Rom für das Florentiner Denken zugänglich zeigte. Wir stoßen auf Verhältnisse, die sich jenen von Süditalien und Sizilien unter den Renaissancepäpsten sozusagen „spiegelbildlich“ glichen. Denn 1651 war es möglich, daß ein zu Rom „im Schisma stehender“ Bischof einem mit Rom unierten Bischofskandidaten die heilige Weihe erteilte. Der damalige Weihespender war Bischof Simion Štefan von Alba Julia, der Weiheempfänger war der gewählte Bischof von Mukačevo Petr Petrovič Parfenij. Diesen hatte Georg Lippay, der damalige (lateinische) Primas von Ungarn, betraut mit der Seelsorge für die Gläubigen von byzantinischer Tradition in Oberungarn, die 1646 eine Union mit der lateinischen Kirche geschlossen hatten. Die entsprechende Urkunde des lateinischen Würdenträgers war für Bischof Simion Grund genug, die Weihe zu erteilen. Als Primas Lippay sich in Rom für den neu geweihten Bischof verwandte, damit dieser von allen eventuellen kirchlichen Zensuren freigesprochen werde, bezeugte er ausdrücklich, daß der Weihende Bischof um das Unierte-Sein des Weihekandidaten wußte. Daß Lippays Intervention in Rom erfolgreich war, zeigt, daß man auch dort zu dem Geschehenen positiv stand.

Dieses Ereignis paßte sehr wohl in seine Zeit. Aufschlußreiches erfahren wir z.B. in einem Bericht, den der französische Jesuit F. Richard 1657 über einen griechischen Bischof publizierte, der im Oktober 1650 im Auftrag des Ökumenischen Patriarchen als Visitor nach Santorina kam. Der Visitor habe einem Jesuiten beim Predigen zugehört, schreibt F. Richard, und sei über das Wirken der Patres so froh gewesen, daß er ihnen auf ihre Bitte um Predigerlaubnis für die griechischen Kirchen des Archipels eine Urkunde ausstellte, in der er „alle Priester und Amtsinhaber unter der Jurisdiktion seines Patriarchen aufforderte, uns [d.h. die Jesuiten] in allen ihren Kirchen wie ihn selbst aufzunehmen und unseren Vätern ohne Widerspruch überall, wo es die Väter wünschen, das Predigen des Wortes Gottes zu erlauben“.

Auch dies war keine Ausnahme, denn viele „schismatische“ Würdenträger verließen sich damals auf Missionare aus Rom. Denn von der Sacra Congregatio de Propaganda Fide wurden seit ihrer Gründung immer wieder Missionare ins osmanische Reich entsandt. Ihr Ansehen war groß bei den einheimischen Christen.

AKZEPTANZ UND ABLEHNUNG DER LEHRMEINUNGEN
DES KONZILS VON FERRARA/ FLORENZ (1438/ 39)

Wenn die Missionare Kontakt zu einer orientalischen Kirche fanden, leisteten sie ihr jedwede mögliche Hilfe. So kam es im Lauf der Jahrzehnte dazu, daß sich westliche Missionare in einer Reihe orientalischer Kirchengemeinden in Glaubensunterweisung, Sakramentenspendung und Caritasdiensten in ähnlicher Weise betätigten wie ihre Mitbrüder in den Heimatländern neben dem dortigen Pfarrklerus. Zwischen ihnen und den Ortskirchen entwickelte sich unter den schwierigen Bedingungen des Kirchenlebens im osmanischen Reich ein Verhältnis, das sich in etwa folgendermaßen umschreiben läßt: Obwohl sie in jurisdiktioneller Abhängigkeit von der sie entsendenden römischen Kongregation und von ihren höheren Ordensoberen verblieben, war ihr priesterliches Wirken tatsächlich, wenngleich in kirchenrechtlich nicht eindeutig gekläarter Weise in das Leben der orientalischen Schwesterkirchen einbezogen, und zwar galt dies nicht etwa als Ausnahme, sondern nahezu als Regelfall. Umgekehrt haben wir aus dortigen Landstrichen ebenso Nachrichten über Sakramentenspendung griechischer Priester an Lateiner.

Den Unternehmungen der Jesuiten, Redemptoristen, Dominikaner, Franziskaner, Kapuziner und verschiedener Frauenorden war Erfolg beschieden. Hochgestellte griechische Würdenträger nahmen freundschaftliche Beziehungen mit den Päpsten auf, und ihr zunächst auf ihre Person und einen kleinen Anhängerkreis beschränktes Verhalten fand bei anderen Bischöfen, Äbten und Priestern Nachahmung. So kam es zur zweiten Weise, wie eine nachträgliche Rezeption der Florentiner Union eingeleitet werden sollte: Theologen, Hierarchen und Notabeln, denen die Florentiner Einschätzung der geistlichen Nähe zwischen Lateinern und Griechen richtig erschien, und die das Ende des Schismas ersehnten, begannen individuell, sozusagen als „Erstlinge“, zu vollziehen, was - wie sie wünschten und hofften - ihre Glaubensgemeinschaft baldigst als ganze durchführen werde. Allerdings taten sie es nur geheim, weil das türkische Joch den öffentlichen Vollzug unmöglich machte. *Pro foro interno* (= in einem Entschluß, der nur für den Gewissensbereich Gültigkeit besaß und der Öffentlichkeit verborgen blieb) gingen sie eine Union mit dem Römischen Stuhl ein, blieben aber *pro foro externo* (= in aller Öffentlichkeit) führende Persönlichkeiten ihrer bisherigen (mit Rom nicht unierten) Kirche. Sogar Ökumenische Patriarchen gab es unter den Hierarchen, die das katholische Glaubensbekenntnis *pro foro interno* ablegten.

Diese geheimen Unionen waren zahlreich genug, um nicht als unwichtige Ausnahmefälle abgetan werden zu können. Sie konnten nur deshalb Wirklichkeit werden, weil es in Rom um diese Zeit offenbar Kreise gab, die es für ekklesiologisch vertretbar hielten, daß Kleriker und Gläubige aus Ost und West einander auch dann die *Communio* gewährten, wenn die Unionswilligen den Primat des römischen Bischofs nur in der allgemeinen Form des Konzils von Florenz anerkannten, da sie sich ja um staatsrechtlicher Notwendigkeiten willen der unmittelbaren pastoralen Obsorge des Papstes nicht unterstellen konnten. Hochgestellte Repräsentanten der griechischen Kirchen hielten ihrerseits das Erstreben der *Communio* zwischen den getrennten Kirchen auf dem Weg über „Erstlinge“ für angemessen. Offenbar befürchteten sie (im Unterschied zu ihren heutigen Nachfolgern) nicht, daß es eine Spaltung ihrer Kirche

bedeute, wenn bestimmte Kleriker und Gläubige das ihnen Mögliche schon vollzogen, ehe es zu einer Gesamtunion ihrer Kirche mit den Lateinern kommen konnte.

Für die „florentinisch geprägte Offenheit“ in römischen Behörden zur Mitte des 17. Jahrhunderts ist insbesondere die Union der Armenier Galiziens mit der lateinischen Kirche ein sprechendes Beispiel. Zu ihr kam es unter Bischof Nicola Torosowicz, der sein Amt 1626 antrat. G. Petrowicz, der die Union der Armenier Galiziens mit den Lateinern eingehend studierte, sah sich zu einer Zweiteilung seiner Darlegungen veranlaßt. Was bis zum Jahr 1663 geschah, überschreibt er „Die Union des Bischofs“; erst die Ereignisse ab 1664 nennt er „Die Union des Volkes“. In einem Brief an den Warschauer Nuntius umschrieb 1653 Torosowicz selbst seine Situation als die eines unierten Bischofs, der ein noch keineswegs uniertes Bistum zu leiten hatte: „Nachdem ich dem Summus Pontifex als dem Haupt und obersten Leiter der Christenheit die gebührende Obödienz erklärt hatte, habe ich mich 24 Jahre lang mit allen Kräften abgemüht, damit ich die verirrtten Schafe, die von Gott meiner Hirten-sorge anvertraut wurden, der Leitung durch die Heilige Römische Kirche zuführen könne...“ Auch nach seinem persönlichen Beitritt zur Union und noch viele Jahre nach dem Absenden dieses Briefes behielt Torosowicz als unierter Bischof eines noch nicht unierten Bistums enge jurisdiktionelle Bande zum („schismatischen“) Katholikos von Eĉmiadzin. Erst gegen Ende des Jahrhunderts ergriff man in Rom Maßnahmen gegen die geschilderte „Doppelgleisigkeit“.

Die theologischen Resultate des Florentinums gerieten in Vergessenheit, bis sie das 2. Vat. Konzil neu herausstellte

Nach der Eroberung Siebenbürgens durch Österreich wurde auch dort wie etwa 100 Jahre zuvor in der Kiever Metropole der Versuch einer Einigung der örtlichen östlichen Christen mit den Lateinern unternommen. Jesuitenpatres, die mit der österreichischen Armee nach Siebenbürgen gekommen waren, hatten den Auftrag, mit den Rumänen Kontakt aufzunehmen, um sie für eine Union mit der römischen Kirche zu gewinnen. Dafür hatten sie Anweisungen erhalten, die in Rom 1669 verfaßt worden waren, als es dort die oben erwähnte „florentinisch geprägte Offenheit“ gegeben hatte. Gemäß den Anweisungen sollten die Jesuiten mit den Rumänen als mit einer regionalen Schwesterkirche verhandeln, und nur die Zustimmung zu den theologischen Übereinkünften des Florentiner Konzils sollten sie für die Union einfordern. Als sie mit der Synode der Rumänen ins Gespräch eintraten, war ihr Verhandlungsziel, daß Rumänen und Lateiner bei ihrem je eigenen Erbe verbleiben, aber auch jenes der je anderen Seite gelten lassen und die gegenseitigen Verdächtigungen einstellen.

In seiner Eigenschaft als Primas von Ungarn hatte Leopold Kardinal Kollonitz den letzten Schritt hinsichtlich der Union der Siebenbürgener Rumänen vorzunehmen. Er hielt sich nicht an die ekklesiologischen Anweisungen, die den Jesuiten erteilt worden waren. Ihm war nämlich die Zustimmung der Rumänen zu den Beschlüssen des Konzils von Florenz nicht genug; er meinte, von ihnen die deutliche Übereinstimmung mit der nachtridentinischen lateinischen Kirche seiner Tage ein-

AKZEPTANZ UND ABLEHNUNG DER LEHRMEINUNGEN
DES KONZILS VON FERRARA/ FLORENZ (1438/ 39)

fordern zu sollen. Daher ließ er den rumänischen Bischof beim Unionsabschluß das tridentinische Glaubensbekenntnis ablegen und machte es der unierten rumänischen Kirche zur Pflicht, einen Lateiner zum (aufsichtsführenden) „Theologen“ zu haben, der dafür Sorge tragen sollte, daß sie mehr und mehr vom abendländischen Denken geprägt werde. Auch die ekklesiale Würde der Siebenbürgener rumänischen Kirche zog er in Zweifel und schritt zur Wiederweihe *sub conditione* des unionswilligen Bischofs. Abermals verursachte die Nicht-Beachtung der theologischen Ergebnisse des Florentiner Konzils durch einen hohen katholischen Würdenträger Unheil für die Kirche, denn wie in Polen-Litauen wurde auf diese Weise auch in Siebenbürgen die Suche nach Union zum Anfang einer neuen Spaltung.

In einem Sendschreiben, das Patriarch Dositheos von Jerusalem wenige Wochen nach der Wiederweihe an den rumänischen Bischof sandte, der die Union eingegangen war, machte er deutlich, daß seine eigene Ekklesiologie wie ein Ei dem anderen jener des Kardinals Kollonitz glich, sich aber in „umgekehrter Richtung“ ablehnend verhielt. Er schrieb: „... entnehme daraus, daß die Papisten fern von der Kirche Christi sind... und du wirst [bezüglich ihrer Lehren] finden, daß sie ... allesamt unvereinbar sind mit dem Glauben gemäß den Aposteln und Heiligen Vätern und sich gegen die Kirche Christi richten...“

Die letzten Anhänger der Florentiner Beschlüsse wurden im 18. Jahrhundert zum Schweigen gebracht. An den Lehranstalten der Lateiner verfestigte sich die Überzeugung, daß alles, was außerhalb der pastoralen Zuständigkeit des Papstes geschieht, außerhalb der Kirche Christi geschehe; daß es ohne päpstliches Zutun keine echten geistlichen Vollmachten für kirchliche Amtsträger geben könne, und daß Sakramente, welche von Bischöfen oder Priestern vollzogen werden, die keine jurisdiktionellen Bande zum Papst besitzen, unerlaubt (illegitim) seien. Immer deutlicher lehrte man von nun an und bis zum 2. Vat. Konzil, daß jenseits der kanonischen Grenzen der vom Papst geleiteten römischen Kirchengemeinschaft die Kirche Christi nicht gefunden werde. Dort gebe es nur in die Irre gegangene Gemeinschaften, die eigentlich nicht an den Sakramenten der Kirche partizipieren dürften. Zum Heil ihrer Seelen seien deren Gläubige zum Anschluß an die einzig wahre, vom Papst geleitete Kirche aufzufordern. Konsequenterweise erließ die römische Kurie 1729 ein Dekret, das jegliche Gebets-, Gottesdienst- oder gar Sakramentengemeinschaft zwischen Katholiken und Nichtkatholiken für künftige Zeiten strikt untersagte.

1755 zogen die griechischen Patriarchen gleich. Sie erklärten die Riten der Lateiner für leere Vollzüge, denn sie meinten, daß den Gemeinschaften der Katholiken die Sendung durch den Heiligen Geist zur Sakramentenspendung und zur Vermittlung göttlicher Gnade ermangle.

Außer der Ablehnung des Florentiner Konzils als eines für die Gesamtheit der Kirchen verbindlichen ökumenischen Konzils durch die Griechen (welche stets gegeben war) ist seither auf beiden Seiten die Ablehnung seiner theologischen Ergebnisse Faktum. Für diese Ergebnisse hatte es auf griechischer Seite ca. 200 Jahre eine breite Anerkennung gegeben, während sich die lateinische Seite nur zeitweise zu

ihnen bekannt hatte. Erst das 2. Vat. Konzil wich von der fragwürdigen Einmütigkeit im Ablehnen der Lehre des Florentiner Konzils wieder ab.

Literatur, welche die Quellen für diese Ausführungen darbietet und bezüglich der einzelnen Ereignisse über das hier Vorgetragene hinaus weitere Einzelheiten schildert:

F. Richard, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable à Saint-Erini... depuis l'établissement de Pères de la Compagnie de Jésus*, Paris 1657

Pierre Nicole, Antoine Arnauld, *Grande Perpétuité de la Foi*, 2. Aufl., 5 Bde., Paris 1670-1713

Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, *Verbali delle conferenze patriarcali sullo stato delle Chiese orientali e delle adunanze della Commissione cardinalizia per promuovere la riunione delle Chiese dissidenti tenute alle presenze del S.P. Leone XIII (1894-1902)*, Vaticano 1945

J. Gill, *The Council of Florence*, Oxford 1961

ders., *Personalities of the Council of Florence*, Oxford 1964

ders., *Konstanz und Basel-Florenz*, Mainz 1967

W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg 1963

O. Bârlea, *Ostkirchliche Tradition und westlicher Katholizismus*, München 1966

Z. Pâclișanu, *Istoria Bisericii române unite*, 2. Aufl. in *Perspective* (München) 65-68, 1994/ 95, 1-392

A. Welykyj, *Documenta unionis Berestensis eiusque auctorum*, Rom 1970

V. Peri, *Inizi e finalità ecumeniche del Collegio greco in Roma*, *Aevum* 44, 1970, 1-37

ders., *Chiesa romana e „rito“ greco*, Brescia 1975

ders., *I metropolitani orientali di Agrigento. La loro giurisdizione in Italia nel XVI secolo*, in: *Bisanzio e l'Italia*, Milano 1982, 274-321

ders., *L'unione della Chiesa orientale con Roma. Il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico*, *Aevum* 58, 1984, 439-498

ders., *La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV^o-VI^o s.) e teoria canonico-teologica*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, Spoleto 1988, 209-311

ders., *Sul carattere sinodale dell'Unione di Brest*, *Annuaire historiae conciliorum* 27/ 28, 1995/ 96, 769-826

ders., *Il concilio di Trento e la Chiesa Greca*, in G. Alberigo, I. Rogger (Hg.), *Il concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, Brescia 1997, 403-441

G. Petrowicz, *La Chiesa Armena in Polonia (1350-1624)*, Rom 1971

B. Gudziak, *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople and the Genesis of the Union of Brest*, Harvard 1998

W. Rappert (Hg.) *Kirche in einer zueinander rückenden Welt*, Würzburg 2003, die Beiträge auf den S. 339-405 und 527-558

E. Chr. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Würzburg 1999

ders., *Das wechselvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte*, Fribourg 2002

AKZEPTANZ UND ABLEHNUNG DER LEHRMEINUNGEN
DES KONZILS VON FERRARA/ FLORENZ (1438/ 39)

ders., *Schismen, die von der Kirche trennen, und Schismen, die von ihr nicht trennen*, Fribourg 2003

ders., Der Mythos vom „großen Schisma“ im Jahr 1054. Zum Verhältnis zwischen den Kirchen lateinischer und byzantinischer Tradition vor und nach dem angeblichen Wendepunkt, *Catholica* 58, 2004, 105-114

ders., Das Verständnis in Polen-Litauen und in Rom zur Zeit der Brester Union vom Schisma und von einer Union, *OCP* 71, 2005

ders., Der Wandel in der Ausübung des römischen Primats im Gefolge der Brester Union, *OC* 54, 2005

ders., Das Abrücken von der Ekklesiologie des Florentiner Konzils bei der ruthenischen Union von 1595/ 96 und bei der rumänischen Union von 1701, *Annales Universitatis Apulensis*, series historica 9/ II, 135-145.

~~ERNST CHR. SUTTNER~~

FUNCȚIA PEDAGOGICĂ A TEATRULUI ÎN ȘCOLILE IEZUITE

BODÓ Marta

ABSTRACT. Theatre in the perspective of Jesuit pedagogy. When thinking about the history of Christian education, the Jesuit educational system comes to anyone's mind among the firsts because of its reputation, wide-spread character and most of all because of its tremendous effectiveness. In the colleges of the Jesuits not only did pupils learn basic knowledge to be able to survive, nor did they just learn to master Latin and Greek, recognize famous authors, but they became conscientious citizens and Christians with a firm faith, a firm connection to God and as a result, with a vivid social engagement. So those who had left a Jesuit educational institution were not only able to do well in society, but had all the instruments necessary to become leaders of opinion of their time – and they actually did so. One of the educational methods of the Jesuit institutions was theatre. In this paper *Ratio studiorum*, the main educational methodological guide of the Jesuits is presented, and some of the rules of it are presented from the perspective of what they tell the teachers of the different classes about school performances and the pupils taking part in such activities. When thinking of effective educational models today, it is important to take a good look to all that those Jesuit institutions did, learn and apply as much as possible.

Sfântul Ignățiu de Loyola nu a avut vedere în momentul înființării Societății lui Isus orientarea spre activitățile pedagogice. Încă din perioada convertirii lui și apoi în perioada retragerii sale în peștera Manresa, sufletul îi era animat de impulsuri misionare îndreptate spre Pământul sfânt, acestea datorându-se în special lecturilor sale.¹

Prima călătorie misionară a membrilor societății începuse deja chiar înaintea aprobării din partea papei a funcționării societății, căci Francisc Xavier era deja în drum spre China. Experiențele misionare au cauzat încă din anii 1540 schimbarea orientării inițiale, aducând în prim plan și activitățile educaționale. Aceasta se datora cerințelor contemporane și a experiențelor din cadrul activității misionare.²

Ignățiu, în *Cartea regulii*³ a formulat reguli în primul rând despre educația membrilor Societății lui Isus.⁴ În viziunea sa, pe durata studiilor elevii trebuie să-și

¹ Despre începuturile societății: Ravier, André SJ, *Loyolai, Szent Ignác megalapítja Jézus Társaságát. (Ignățiu de Loyola înființează Societatea lui Isus)*. Kecskemét 1994.

² Bangert, William V., *Istoria uezuitilor*, Iași 2001.

³ Am folosit documentul editat în limba maghiară: *Jézus Társaságának rendalkotmánya és kiegészítő szabályok*, Budapest 1997.

însușească valorile creștine și acest fapt se putea datora atât activității pedagogice ireproșabile, cât și îndrumării intelectuale a acestora de către adevărați pedagogi. Acesta este motivul pentru care și-a asumat susținerea unor astfel de instituții de învățământ încă de la începuturi.

Școala iezuită

În școala iezuită *scopul educațional* consta în formarea unui bun creștin, fidel credinței sale, *scopul de predare* era axat pe folosirea scrisă și orală a limbii latine, însușirea și folosirea ei fluentă.⁵ Școlile iezuite aveau două niveluri: cel gimnazial și cel academic. Gimnaziul avea în programă *studia inferiora*, studiile de grad primar. (Conceptia programei școlii de tip iezuit, *Ratio studiorum*⁶ impunea în cadrul educației primare cinci clase, dar datorită faptului că prima clasă era frecventată timp de doi ani, gimnaziul iezuit întregea un sistem propriu de învățământ de cinci clase în șase ani. După cum primele trei clase, respectiv a patra aveau ca materie de bază studierea gramaticii limbii latine, tot așa în clasa retorică se predă poetică: opera și poetica autorilor latini și retorică, operele prozatorilor latini și arta discursului la un nivel mai înalt.) Pe lângă gimnaziu, iezuiții întrețineau internate pentru ca pe durata studiilor să se ocupe nu numai de studiile, dar și de educația tinerilor.

Cel de-al doilea grad în școala iezuită era cel academic, *studia superiora*, unde aveau acces doar cei care absolviseră cu succes școala gimnazială și doreau continuarea și aprofundarea studiilor. Pe baza cunoștințelor obținute în gimnaziu se făcea inițierea în domeniul filozofic și teologic. Prima materie studiată era filozofia, pe durata a trei ani, fragmentată în logică – fizică – metafizică – etică, după care urma culmea: teologia, studiată pe o perioadă de patru ani. Acest ultim grad aparținea celui universitar. Iezuiții făceau parte din consiliul profesoral al facultăților fiind implicați în mod activ în activitatea pedagogică universitară. Nu aveau în subordine seminarii teologice proprii, totuși participau în conducerea acestora.

⁴ În *Cartea regulei* este menționat faptul că știința poate ajuta la cunoașterea mai aprofundată a lui Dumnezeu, precum și la slujirea lui cu mai multă dăruire. De aceea societatea dorește înființarea colegiilor, chiar și a universităților pentru acei elevi care doresc să devină membri ai societății și încă nu și-au desăvârșit studiile. *Jézus Társaságának...*, 110.

⁵ Mai multe dintre regulile din *Ratio studiorum* se ocupă de scopul educațional din școlile iezuiților. În prima regulă dată provincialului: „It is the principal ministry of the Society of Jesus to educate youth in every branch of knowledge [...] The aim of our educational program is to lead men to the knowledge and love of our Creator and Redeemer.” Farrell, Allan (trad.), *The Jesuit Ratio studiorum of 1599*. Conference of Major Superiors of Jesuits. Washington DC 1970, 1.

⁶ Lukács, Ladislaus, *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*. IV. Romae 1981, Pachtler, G.M., *Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societatis Jesu*. I-II. *Monumenta Germaniae Paedagogica*. II., V. Berlin 1887. Am folosit și textul tradus în limba engleză: *The Jesuit Ratio studiorum of 1599*. Washington, D.C., Conference of Major Superiors of Jesuits 1970. (Translation, introductory essay by Farrell, Allan).

Sistemul educațional iezuit. *Ratio studiorum*

Țelul educației școlii iezuite consta în atingerea excelenței având ca mijloc învățarea. Accentul era pus pe învățarea de tip activ, care implica nu acceptarea pasivă a materialului nou oferit elevilor, ci și considerarea factorilor importanți ai acestora, precum motivația, mai ales cea personală.

Filozofia educației de tip iezuit cuprinsă în *Ratio studiorum* se concentrează pe implicarea elevilor, încurajând în cadrul învățării curiozitatea și entuziasmul, materia de predat și metodică acesteia având în permanență o componentă variabilă. Aici capătă un loc special jocul de rol al cărui prim pas constă în dezbateri, ceea ce presupune învățarea și prelucrarea materialului nou, cel de-al doilea pas: prelucrarea anumitor părți din material sub formă de dialog scris sau rostit, și în cele din urmă concretizându-se în cel de-al treilea pas: joc de rol propriu-zis, care se îndepărtează mai mult de materialul teoretic, arătând învățăminte istorice și morale.

În școala iezuită studentului, fie el novice sau laic, i se lărgește orizontul deprinderilor intelectuale și abilităților de acest gen, astfel că la terminarea studiilor să aibă o gândire clară, logică, critică, o personalitate polemică, să devină un creștin cu dăruire inclusiv socială.

Pentru formarea acestor abilități este responsabil educatorul, profesorul, care are rolul nu doar de a preda studenților săi, de a le transmite o cantitate de cunoștințe în mod pasiv, cât de a le insufla spiritul religios care este asociat pregătirii sale excelente într-un anumit domeniu, el fiind acela care le oferă modelul de purtare morală elevilor.

La început nu exista în sistemul educațional o programă unitară, de aceea iezuiții au publicat *Ratio studiorum* (*Documentul de bază al educației și predării*), o programă școlară destinată unui timp mai îndelungat. În comparație cu sistemul educațional contemporan al acelor vremuri, cel iezuit era considerat ca modern, fiind conceput în ultimul deceniu al secolului al XVI-lea, purtând numele de *Ratio studiorum Societatis Jesus*, avea să fie aplicat treisprezece ani mai târziu.⁷

Prima sa variantă din 1586 și cea ulterioară editată în 1591, ca prelucrare a primeia, au fost trimise școlilor conventuale pentru a fi experimentate așteptându-se feedback concretizat în critici și propuneri, pe baza carora s-a alcătuit versiunea finală a documentului editată în 1599 care de atunci a devenit programă obligatorie pentru toate școlile iezuite.

De-a lungul timpului, propunerile și criticile au fost luate în considerare în funcție de acestea aducându-se modificări documentului, astfel că în 1616 s-a publicat varianta oficială și definitivă a *Ratio studiorum*.⁸

Documentul din 1599 începe cu introducerea scrisă de prepozitul general, superiorul societății, Claudio Aquaviva, care expune în treizeci de reguli toate aspectele activităților școlii iezuite de la administrație la programa școlară cu metodică proprie.

⁷ Bangert, William V., *Istoria iezuiților*, Iași 2001.

⁸ Lukács, Ladislaus, *Monumenta Paedagogica...*

La început, programa școlară iezuită se aseamăna foarte mult cu programa școlii renașteriste: urmând modelul clasic, iezuiții au pus accentul pe dezvoltarea elocvenței latine. Cunoașterea și folosirea limbii latine era o calitate mult apreciată la oamenii vremii. Clasa socială a burghezilor dorea pentru copiii săi o educație clasică și Ignațiu îi putea ajuta în acest scop cu o singură deosebire: în mod inteligent au observat acest decalaj care există între pregătirea primară și cea academică și care abia aștepta să fie depășit, astfel că au devenit directorii școlari ai întregului continent european orientați în educarea conducătorilor în spirit creștin.

Deci iezuiții și-au impus propriul lor model intelectual în societate, conformându-l valorilor proprii ale sistemului religios pe care îl reprezentau. Instituțiile iezuite de grad superior se compuneau din trei facultăți independente, după cum am menționat: filologia ca materie de început, bază a educației ulterioare ce cuprindea gramatica limbii latine, poetică și retorică, acestora urmându-le filozofia și teologia. Instituțiile iezuite de grad inferior studiau doar filologia.⁹

O mare parte *Ratio studiorum* expune programa de predare a școlilor iezuite, metodologia și organizarea materialului. Ideea centrală a perspectivei iezuite consta în a considera materialele și studiile filologice un fel de introducere în studiile academice avansate: în filozofie și mai ales teologie.

John Donohue în opera sa¹⁰ despre metodologia și programa iezuită ne prezintă faptul că în teoria și practica iezuită sunt multe elemente de origine renașteristă, de exemplu una dintre cele mai iezuite metode, *prelectio* (lectura în avans), considerată principala noutate adusă în domeniul educațional își are obârșia la Erasmus de Rotterdam, apărând în sistemul educațional al acestuia, dar la rândul ei fiind de fapt inventată în secolul I de retorul roman Quintilianus, care în cartea sa *Oratorul* o recomandă ca metodă de predare. Quintilianus este în mod explicit premergătorul care oferă educației renașteriste metoda de predare, deși mulți atribuie noutățile educaționale altcuiva: lui Isocrate din Atena, un educator grec care a subliniat importanța elocvenței în calitate de scop principal al educației, impunând studenților săi să fie foarte activi pe durata studiilor lor, adică să-și asume un rol participant în propria lor educație, nelimitându-se la însușirea pasivă a textului.

În aceeași măsură universitatea pariziană Sorbonna unde Ignațiu și colegii lui și-au făcut studiile, și-a lăsat amprenta pe metodologia predării iezuite, servind ca model instituțiilor pedagogice iezuite de mai târziu. Totuși, față de modelul ignațian al școlilor, universitatea pariziană aplică în predare sistemul iluminist, elementele de bază fiind adaptările umaniste ale lui Quintilianus în acelea de tip iezuit, accentul punându-se pe aspectul individual cu influențe resimțite și din modelele aplicate în alte școli, deci școala iezuită nu se vrea o imitație a Sorbonnei.

Meritul lui *Ratio studiorum* nu stă în originalitatea materialului de predat sau în metodele pedagogice aplicate, ci mai degrabă în faptul că pentru prima dată în

⁹ Despre sistemul școlar iezuit: Pukánszky, Béla, Németh, András, *Neveléstörténet (Istoria pedagogiei)*, Budapesta 1996, 161.

¹⁰ Donohue, John W., *Jesuit Education: An Essay on the Foundations of its Idea*, New York, Fordham University Press 1963.

domeniul pedagogic, iezuiții au sistematizat și uniformizat materiile și metodică educațională și le-au impus în toate instituțiile de învățământ.

De asemenea ei au fost aceia care au împăământenit predarea centrată pe elev/copil ocupându-se și de gradul înalt de interactivitate al orei de curs și de faptul ca ora de predare să nu fie plictisitoare – toate acestea sunt cuprinse în documentul amintit. „Idealul nostru – scria Pedro Arrupe în 1980 în documentul editat de membrii Societății lui Isus despre învățământ¹¹ – este modelul neîntrecut al grecilor în varianta creștină: o persoană echilibrată, senină și perseverentă, deschisă spre tot ce este uman – acest principiu caracterizând încă de la începuturi educația iezuită.

Renunțarea la exerciții spirituale a lui Ignățiu de Loyola¹² a servit ca bază și în conturarea sistemului educațional iezuit. Principiile deprinse din experiențele exercițiilor spirituale au ajutat la prelucrarea procesului educațional. Cartea atestă o cunoaștere a psihologiei de către autor. *Ratio studiorum* ne arată că și membrii de mai târziu ai societății au avut o sensibilitate aparte în înțelegerea lăuntrică a motivației de învățare.

Una dintre cele mai importante metode ale predării iezuite a fost lectura în avans (*prelectio*), cu ajutorul căreia profesorul îl deprindea pe student la o muncă independentă, evidențându-i esența modului de învățare tocmai datorită faptului că scopul sistemului educațional iezuit era independența și gândirea independentă și critică. Învățarea este precedată și urmată de recapitulare. În concepția contemporană creierul era considerat un fel de mușchi și în consecință doar prin recapitulare se poate antrena.¹³

Recapitularea și sinteza erau cuvinte cheie pentru întipărirea cunoștințelor care se evaluau cu ajutorul examenelor. În viziunea exprimată în *Ratio studiorum* recapitularea era întărită prin recitare, care nu este echivalentă cu memorizarea. În școala de tip iezuit în primul rând însușirea activă este încurajată, nu este tolerată pasivitatea mai ales pe parcursul procesului de învățare.¹⁴

Caracteristica principală a școlii iezuite era disciplina exigentă corelată cu comportamentul plin de dragoste, și nu însemna amenințare fizică. Datorită pregătirii lor la nivel superior în pedagogie, iezuiții știau că era necesară mișcarea, sportul, jocurile distractive pentru a echilibra concentrarea intelectuală istovitoare.

În educația iezuită un loc aparte îl ocupă polemica: pe de o parte profesorul îl provoacă pe elev la o polemică, observând prin aceasta gradul de pregătire individuală al celui din urmă, în răspunsul elevului evidențându-se aceasta, și totodată aici își are rolul recitarea, fiind observat, pe de o altă parte provocarea la polemică între elevi (polemică publică) pentru verificarea gradului de însușire a materialului predat. *Ratio studiorum* încurajează elevii la o evaluare publică a cunoștințelor și muncii lor.

¹¹ Arrupe, Pedro, SJ, *Our Secondary Schools, Today and Tomorrow*, 10, A Rom XVIII, (1980).

¹² Am folosit ediția de limbă maghiară: Loyolai, Szent Ignác, *Lelekgyakorlatok*. Kiadja a Jézus Társasága Magyarországi Rendtartomány, Budapest 1994.

¹³ Williams, Michael, SJ, *Old Wine in New Skins: The Ratio studiorum and Modern Jesuit Liberal Arts Education*. <http://ntserver.sbc.edu/www/scholar/wms/wms.html> (2005.06.12).

¹⁴ *Ibidem*.

În ceea ce privește activitatea scrisă, *Ratio studiorum* recomandă profesorului corectarea individuală a lucrării elevului și evaluarea acestuia împreună cu autorul ei.

De asemenea este recomandată evaluarea publică. De aceea pentru elev cea mai mare putere motivatoare era fie dorința de laudă, fie frica de corigență.

La nivel academic, conceptul de concurs și fair-play era considerat ca latură dinamică a procesului de învățare. Concursurile, fie școlare, fie în cadrul clasei, erau pe deplin încurajate, în limita timpului disponibil. Foarte răspândită era practica conform căreia profesorul punea o întrebare, concurenții corectau greșelile sau se întrebau între ei. Părțile concurente se organizau în echipă sau individual; câteodată împotriva unei părți care adresa o provocare puteau concura chiar mai mulți. Concurența cinstită îi motiva spre obținerea de noi cunoștințe pe cei care luau parte la aceste competiții. Câștigătorii disputelor academice câștigau fie premii, fie un loc de cinste în cantină; premiile câștigate le erau înmânate public într-un cadru festiv. Varianta din 1586 a *Ratio studiorum* recomanda de asemenea așezarea într-o bancă separată, în văzul mulțimii celor care erau prezenți în cele mai spectaculoase polemici. Organizarea unei polemici publice însemna pentru profesor tot atâta pregătire și efort cât necesita predarea unei lecții obișnuite, și prima aducea cel puțin tot atâta folos ca ora obișnuită.¹⁵ Elocvența, *eloquentia perfecta* era țelul urmărit.¹⁶

În școlile iezuite polemicele erau organizate pentru elevii mai avansați în studii, cercurile pedagogice numite și academii, pentru pregătirea mai profundă a elevilor talentați: în cadrul acestora se prezentau și piese de teatru școlar. Disputele erau atât de obișnuite în școlile iezuite încât apar și în dramele școlare. Ludwig Holberg, un danez, a scris piesa care a fost prezentată în mai multe colegii ale iezuiților, ajungând și pe meleagurile noastre, tradusă și prezentată sub titlul *Hegyi Erasmus*, Erasmus Montanus. În această piesă apare un student care în timpul vacanței își vizitează părinții, țărani, și încearcă tot timpul să-i antreneze în dispute de tip școlar, care în acel mediu nu numai că nu-și au rostul și locul, dar îl fac pe student să devină din ce în ce mai caraghios.¹⁷

Jocul dramatic în școala iezuită

Iezuiții au conștientizat că doar având o influență asupra ființei lăuntrice a omului pot converti mulțimile. Scrierile despre iminența morții, oribilitatea judecării de apoi, suferința nemărginită din iad exemplificau străduința lor spre a mișca imaginația

¹⁵ Un studiu amănunțit despre *Ratio studiorum*: Farrell, Allan (trans., introductory essay), *The Jesuit Ratio studiorum of 1599...* Vezi și: O'Malley John W., SJ, *Introduction: „Ratio studiorum: Jesuit Education, 1548-1773”*. Introductory essay for an exhibit celebrating the 400th anniversary of the first promulgation of the *Ratio studiorum*, Boston College John J. Burns Library, Boston in the fall of 1999, <http://bce> (2005.06.12.)

¹⁶ Ely, Peter B., *The Memory of Justice*. Privately published lecture given at Gonzaga University, Spokane, Washington, 1980, 6-7.

¹⁷ Bjorn Andersen, Zsuzsanna, Ludvig Holberg Hegyi, Erasmus mint jezsuita iskoladráma. (Erasmus Montan, drama lui Ludvig Holberg ca și dramă școlară iezuită), in Jankovics, József-Monok István-Nyerges, Judit (ed.), *A magyar művelődés és a kereszténység. A IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus előadásai*. Róma-Nápoly, 1996, szeptember 9-14 (I-III), Budapest-Szeged 1998 (II), 813-820.

FUNCȚIA PEDAGOGICĂ A TEATRULUI ÎN ȘCOLILE IEZUITE

oamenilor și totodată de a satisface nevoia de mister arhetipal. Acest mod de aglomerare barocă se regăsește în reprezentările literare, artistice și muzicale ale vremii.

Teatrul ca metodă pedagogică a fost folosit mai devreme în colegiile protestante, dar iezuiții au fost cei care au depășit grabnic această întârziere, ajungând ca piesele jucate în școlile lor să fie prezentate în cele mai prețioase decoruri, fiind cele mai spectaculoase în acea vreme.¹⁸ Adaptarea teatrului ca mijloc de educație în școala creștină merită o atenție aparte, tocmai datorită faptului că creștinătatea primară a criticat în mod înverșunat toată tradiția practicii dramatice cu care se confrunța în vremea răspândirii creștinismului în mediul antic, grec și roman.

Unele dintre regulile din *Ratio studiorum* (nu foarte multe, dar destule) se ocupă de exercițiile teatrale: în cadrul îndrumărilor către rector, al unsprezecelea punct stabilește prezentarea de către elevii clasei retorice a propriilor adaptări ale operelor retoricilor latini și greci; al treisprezecelea punct prescrie prezentarea moderată a tragediilor și comediilor în limba latină având urme spirituale și tentă solemnă.

Bazele sistemului școlar iezuit concretizat în alegerea și organizarea materialului de predat, metodelor educaționale, jocurilor didactice au fost preluate din cel de orientare umanistă. *Ratio studiorum* se preocupă și de pregătirea dramaturgică a profesorilor și teologilor, limitează numărul spectacolelor permise și clarifică condițiile de desfășurare ale acestora. Cel de-al treisprezecelea punct dintre regulile care indică îndatoririle rectorului expune în mod explicit genul manifestărilor dramatice, precum și frecvența acestora: rar și doar în latină. Autorul englez Allan Farrel, cel care traduce în engleză documentul *Ratio studiorum*, interpretează această regulă în modul următor: „teatrul a jucat și încă joacă un rol important în cadrul educației iezuite. Limitările impuse de punctul al treisprezecelea al *Ratio studiorum* adresat rectorului, sunt destul de clare pentru a evita abuzurile. În școlile iezuite anterioare rar însemna o frecvență de 3-4 ori pe an. Temele erau luate din istoria Bisericii, din clasicii latini, și greci, din activitățile misionare, viețile sfinților și tradițiile locale.”¹⁹

Ca și o caracteristică a acestor tragedii și comedii menționăm faptul că în majoritate erau scrise de înșiși profesorii iezuiți. Multe dintre acestea erau publicate și apoi jucate în mai multe școli iezuite din diverse țări.²⁰

¹⁸ Pukánszky, Béla-Németh András, *Neveléstörténet (Istoria pedagogiei)*.

¹⁹ „The theatre played and still plays a conspicuous role in the history of Jesuit education. The limitations set by Rule 13 of the Rector are sufficiently stringent to obviate abuses. In the early Jesuit centuries, «only rarely» was interpreted to mean three or four times a year. The themes were taken from sacred history, the Latin and Greek classics, the foreign missions, lives of the saints, and local traditions. A distinctive feature of these comedies and tragedies was that the majority were written by the Jesuit professors themselves. Many were published and were thus reproduced in many of the schools.” Farrel, Allan, *The Jesuit Ratio studiorum of 1599*.

²⁰ O bibliografie cuprinzătoare a dramelor școlare din școlile iezuite de pe teritoriul Ungariei și Transilvaniei a fost publicată: Staud Géza, *A magyarországi jezsuita iskolai színhátékok forrásai 1561-1773*, I. 1984. II. 1986. III. 1988. IV. 1994.

Scopul inițial al acestora era exersarea limbii latine din partea eleviilor care s-a completat mai târziu cu următoarea: ca atunci când dau o reprezentație (elevii) să exceleze și să-și îmbunătățească performanța publică.

Doar adaptări dramaturgice instructiv-moralizatoare erau permise, recomandându-se pe cât posibil evitarea rolurilor de femei: dacă nu se putea evita acest fapt, atunci doar tinerilor băieți le era permis să interpreteze rol de femeie, deoarece regula 13 scrie în mod clar: „nu se permite utilizarea costumelor femeiești sau a machiajului”.

Se interzicea în mod categoric folosirea, fie ea și simbolică, a hainelor liturgice; de asemenea se recomandă construirea de către școlile iezuite a scenelor teatrale având un caracter fie permanent, fie ocazional.

După cum materialul de predat era divizat și adaptat claselor în funcție de vârstă, tot așa și genurile dramatice erau adaptate caracteristicilor de vârstă: pentru primele două clase primare se recomanda comedia, iar tragedia, melodrama, piesele cu caracter moralizator, cu tematică istorică – cu caracter ficțional sau cu teme inspirate din fapte reale – pentru clasele următoare cu specializare pe gramatică și sintactică, cărora li se recomandau reprezentări ale unor povestiri eroice. Genul cel mai des întrebuițat de retori și preoți era declamația (produsul discursului a două sau mai multe persoane, cel mai adesea în formă dramatică).

Pe lângă dispozițiile generale, programele individuale ale claselor mai cuprindeau și alte reguli, concretizate în îndemnuri către profesorii respectivelor clase²¹ asupra genului de exerciții, utilizate în funcție de pregătirea convenită a elevilor. În primul rând elevilor din clasele primare li se recunoștea regula adaptării dramatice în acord cu nivelul gramaticii, retoricii, poeticii studiate.

În gimnaziu cunoașterea și dezvoltarea limbii avea două etape: prima, clasa de poetică, se axa pe studiul elocvenței, cea de retorică încuraja autoexprimarea. Această perspectivă provine tot din perspectiva ignațiană asupra pregătirii pedagogice care impunea membrilor societății nu doar perfecționarea continuă, ci și capacitatea de împărtășire a cunoștințelor cu ceilalți și excelarea în autoexprimare.

Studiul retoricii și influența sa asupra reprezentației dramatice

Practica interpretării teatrale în școli are o legătură strânsă cu pregătirea retorică. Despre modul în care retorica se predă în școală ne dă mărturie însuși *Ratio studiorum*, care menționează natura manualelor ce trebuie folosite în predare, printre care se află și manualul de retorică a lui Ciprianus Soarez (1524-1593), iezuit de origine spaniolă care a activat în Portugalia. Manualul lui de retorică fiind folosit de asemenea și în școala iezuită clujeană, pe baza căruia a învățat și Péter Pázmány (cardinalul de mai târziu), căruia în momentul frecventării clasei de retorică i s-a predat din manualul menționat.²²

²¹ Common Rules for the Teachers of the Lower Classes, in Farrell, Allan, *The Jesuit Ratio studiorum of 1599*, 62-95.

²² Bitskey István, Retorika és etika Pázmány Péter prédikációiban (Retorică și etică în predicile lui Pázmány Péter), in *Irodalomtörténeti Közlemények* 1998/ 5-6, 687-696, <http://itk.iti.mata.hu/1998-56/bitskey.htm>, 2005.06.12.

FUNCȚIA PEDAGOGICĂ A TEATRULUI ÎN ȘCOLILE IEZUITE

Manualul lui Soarez prelucrează într-o formă accesibilă retoricii antice, care au devenit modele clasice: Aristotel, Cicero, Quintilianus.²³ Cartea lui Soarez a fost tipărită în 1562 în Coimbră, unde autorul-profesor a activat, predând retorică. De arte rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicero, et Quintilianus deprompti a lui Soarez, această operă fundamentală a școlii iezuite este inedită prin viziunea de ansamblu pe care o oferă prin îmbinarea perfectă a celor trei izvoare cu care a reușit acoperirea întregă a retoricii, fără a se vrea o enciclopedie a retoricii latine, cât mai degrabă un instrument de folosire practică a acesteia.

Perspectiva lui Soarez în mentalitatea iezuită se axează pe eleganța vorbirii, acea *eloquentia perfecta*, principiu umanist, și pe pregătirea oratorică, dar această *utilitas* întotdeauna este pusă în slujba *pietas christiana*, a pietății creștine.

Interesant de adăugat la acestea contribuția pe plan de studii estetice a unui iezuit maghiar, care după dizolvarea ordinului devine în 1774 șeful de catedră al universității din Nagyszombat (Trnavia) (fostă universitate iezuită). György Szerdahelyi²⁴ a ocupat această poziție până în 1784 când a devenit director într-un gimnaziu. Lucrările lui au apărut în latină și cursurile predate tinerilor au înflențat foarte mult mentalitatea contemporană. Szerdahelyi, pe lângă mai multe opere din domeniul esteticii și al poeziei, a scris și o operă intitulată „*Poesis dramatice*”, publicată în 1784. În dramaturgia sa Szerdahelyi se baza pe Aristotel, Cicero și Batteux, Hedelin, Marmontel, Sulzer, dar în mod evident mai ales pe iezuiții Juvencius (Joseph de Juvancy 1643-1719), pe manualul de poezie al acestuia, intitulat *Institutiones poeticae ad usum collegiorum Societatis Jesu*, folosit în școlile iezuiților.

Szerdahelyi în opera sa estetică scrie despre practica dramaturgică cunoscută în școlile iezuite, astfel putem avea o imagine asupra practicii teatrului școlar din acel timp. Concepția estetică asupra teatrului ce apare în opera lui Szerdahelyi reflectă ceea ce el a văzut și a trăit, ce a considerat un model în școla iezuită, fiind iezuit care a părăsit societatea doar din cauză că aceea a fost desființată. Așadar cerințele estetice exprimate de Szerdahelyi ne dau o imagine asupra modului cum a funcționat teatrul școlar iezuit, care au fost elementele principale ale acestuia. În concepția lui Szerdahelyi, scopul dramaturgiei era educarea morală, evidențierea virtuții în splendoarea ei, dorind să o facă atractivă, precum și evidențierea păcatului în slujbenia lui, care să atragă după sine urârea acestuia. Idealul fostului iezuit era drama școlară prezentată în limba latină. Acest fapt ne arată că foarte probabil în acel timp majoritatea spectacolelor era în latină, dar că au apărut deja traduceri în limba maternă a elevilor școlii iezuite. Conflictul dramei după Szerdahelyi trebuie să fie solemn, nefericit și trist, personajele să fie regi, prinți sau căpetenii, deoarece soarta lor tragică atrage după sine compasiunea spectatorilor, creând și teamă. Prezentarea

²³ Soarez a fost profesorul de retorică al colegiului iezuit din Coimbră. Acolo a fost tipărit în 1562 prima dată acest manual intitulat *De arte rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicero et Quintiliano deprompti*. Manualul a avut mare succes: cercetătorul Lawrence Flynn a găsit în total două sute șapte de ediții apărute între anii 1562-1836.

²⁴ Despre dramaturgia lui Szerdahelyi György: Solt Andor, *Dramaturgiai irodalmunk kezdetei (1772-1826)*. (*Începuturile literaturii dramatice maghiare*), Budapesta 1970, 145-149.

faptelor groaznice, a neomeniei Szerdahelyi nu o consideră adecvată pe scenă, nici cea a dragostei seducătoare dintre adolescenți, fiind considerată decentă doar reprezentarea dramatică ce are ca subiect dragostea parintească și intriga ce reiese din ea. În concepția lui Szerdahelyi nu este îngăduit să apară pe scenă mai mult de paisprezece personaje și se recomandă respectarea regulii clasice a dramaturgiei: acțiunea să se petreacă în același loc, în același timp.

În opinia esteticianului maghiar nu se favorizează prezentarea dramelor naționale, a celor cu subiect inspirat din istoria națională. Acest fapt aduce în prim plan concepția educației școlii iezuite de a produce tineri creștini liberi pentru a merge în orice capăt al lumii pentru a deveni misionari ai unei credințe universale în Biserica catolică, adică universală. Totuși autorul permite abordarea unor teme naționale cu ocazia anumitor sărbători naționale. Scopul dramei, precum și al educației iezuite, este să se ridice deasupra caracteristicilor naționale, să fie universal.

În expunerile dramatice autorul maghiar nu-i amintește pe dramaturgii renumiți ai veacului, contemporanii săi iezuiți maghiari, Ferenc Faludi, János Illei, care au avut un rol hotărâtor și în începuturile dramaturgiei profesionale ale timpului.²⁵ Concepția estetică a lui Szerdahelyi în ceea ce privește prezentarea dramei a fost bazată în primul rând și în mod clar pe practica școlii iezuite și pe obiectivele *Ratio studiorum* aplicate în instituțiile de învățământ din acel timp.

În Transilvania, iezuiții, în pofida istoriei zburcinate, în pofida expulzării repetate a lor,²⁶ au desfășurat o activitate prolifică și în ceea ce privește dramele școlare, teatrul școlar. Acest fapt ne este dovedit de opera unui cercetător maghiar, Géza Staud, care a adunat izvoarele dramelor școlare din instituțiile iezuite din Ungaria și Transilvania, prezentând un material vast, publicat în trei volume.²⁷ De aici aflăm despre activitatea teatrală din școlile iezuite din Cluj, Alba Iulia, Oradea, Satu Mare, Baia Mare, Sibiu, Brașov, Timișoara și Odorheiu Secuiesc. Doar câteva date despre această activitate: la Cluj prima reprezentație teatrală a fost în 1581, piesa având titlul

²⁵ Teatrul profesionist în limba maghiară debutează la sfârșitul secolului XVIII. De aici se socotește începutul teatrului profesionist și apusul teatrului școlar. Desigur, iezuiții fiind suspendați ca și ordin religios din 1773, pe ei nu îi privea direct acest fapt la timpul acela. Dar totodată de menționat este faptul că dramele unui fost iezuit, Illei, au fost jucate și de trupele profesionale, alături de câteva drame scrise de profesori din școlile piariștilor, piariștii fiind acel ordin religios care de exemplu în Cluj a preluat colegiul de la iezuiți. Despre colegiul clujean printre altele vezi: Erdélyi, Károly, *A kolozsvári római katolikus főgymnasium története 1579-1898. (Istoria gimnaziului romano-catolic din Cluj 1579-1898)*, Kolozsvár 1898; Gaal, György, *Egyetem a Farkas utcában. A kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem előzményei, korszakai és vonzatai*, Kolozsvár 2001.

²⁶ Despre acestea vezi: Bagossy Bertalan, *Az erdélyi katolicizmus múltja és jelene (Trecutul și prezentul catolicismului transilvănean)*. Dicsőszentmárton 1925, Marton József, *Az erdélyi (gyulafehérvári) egyházmegye története (Istoria diecezei ardeleni, diecezei de Alba Iulia)*. Gyulafehérvár 1993, Marton József, *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig (Seminariul diecezei Ardealului între 1753 și 1918)*. Budapest 1993, Marton József-Jakabffy Tamás, *Az erdélyi katolicizmus századai (Secolele catolicismului transilvănean)*. Gyulafehérvár 1999.

²⁷ Staud, Géza, *A magyarországi jezsuita iskolai...*

FUNCȚIA PEDAGOGICĂ A TEATRULUI ÎN ȘCOLILE IEZUITE

Dialogus seu Comedia. La Cluj, pe lângă cele în limba latină, au fost și spectacole în limba maghiară, germană și română – dintre care în limba maghiară prima dată în 1711. (Limba latină era recomandată, și era limba de predare din școală, dar totuși, ca și o concesie pentru public, erau reprezentații și în limba maternă – în acest caz limba aleasă pentru spectacol era în conformitate cu limba vorbită de publicul așteptat la spectacol: iar pentru că locuitorii Clujului acelei vremi erau maghiari și germani și români – s-a ales și limba română, având între elevi vorbitori de limba română.) Între anii 1581-1587 avem date despre cinci spectacole (toate în limba latină), între 1641-1654 cinci spectacole, în 1681 un spectacol, între 1699-1771 în total o sută nouăzeci și patru de spectacole teatrale (între acestea apar și cele ținute în limbile naționale).

Concluzii

Este imposibil în cadrul unei scurte prezentări să apreciem activitatea iezuiților în totalitatea ei, dar nici măcar parțial, în ceea ce privește pedagogia, activitatea pedagogică sau activitatea teatrală a lor. Este posibil să prezentăm doar o mică parte a activității teatrale școlare, încercând să înțelegem totodată câte ceva din misterul eficacității surprinzătoare a iezuiților. Azi, când folosirea dramei, dramaturgiei în psihologie și pedagogie este la modă, când s-a descoperit metoda numită bibliodrama, psihodrama, care se aplică chiar și în tratarea problemelor psihice și comportamentale, este interesant de descoperit cum în școlile iezuiților se folosea teatrul în pedagogie de-a lungul secolelor. Concluziile acestei scurte prezentări coincid cu acelea pe care iezuitul Allan Farrel le-a adunat și le-a prezentat în următorul fel: scopul educațional al exercițiilor dramatice este 1. ca dibăcia elevilor săraci să-i îndemne pe spectatorii înstăriți să-i ajute pe aceștia din punct de vedere financiar, 2. ca piesele de teatru prezentate să aducă recunoștință și renume profesorilor și școlii, 3. reprezentația teatrală este un bun exercițiu de memorie, 4. este un instrument adecvat pentru elevi ca să învețe, să aprofundeze și să exerseze limba latină, 5. piesele de teatru prezentate pe scenele școlilor iezuite conțin(eau) lecție morală.²⁸ Considerăm că toate acestea, adaptate la viața de azi și la cerințele ei, sunt un model valabil și pentru școlile, pentru educația zilelor noastre.

Bibliografie

Documente

Balázs, Mihály, Friczy, Ádám, Lukács, László, Monok, István (red.), *Erdélyi és bódoltsági jezsuita missziók I/ 1-2*, Szeged 1990

Balázs, Mihály, Kruppa, Tamás, Lázár, István Dávid, Lukács, László (red.), *Jezsuita okmánytár I/ 1-2. Erdélyt és Magyarországot érintő iratok 1601-1606*, Szeged 1995

Farrell, Allan (translation, introductory essay by), *The Jesuit Ratio studiorum of 1599*. Washington, D.C., Conference of Major Superiors of Jesuits 1970

Jézus Társaságának rendalkotmánya és kiegészítő szabályok, Budapest 1997

Kilián, István, Pintér, Márta Zsuzsanna, Varga, Imre, *A magyarországi katolikus tanintézmények színjátásának forrásai és irodalma 1800-ig*, Budapest 1992

²⁸ Farrell, Allan (introduction), *The Jesuit Ratio studiorum of 1599*.

Loyolai, Szent Ignác, *Lelkigyakorlatok*. Kiadja a Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya, Budapest 1994.

Lukács, Ladislaus SJ (ed.), *Monumenta Antiquae Hungariae I-III*. Romae 1969-1981

Idem, *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, IV, Romae 1981

Pachtler, G. M., *Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societatis Jesu*. I-II. *Monumenta Germaniae Paedagogica*, II, V, Berlin 1887

Sávai, János, Pintér, Gábor (red.), *Missziós dokumentumok Magyarországról és a bódoltságról*, I, Szeged 1993

Staud, Géza, *A magyarországi jezsuita iskolai színjátékok forrásai 1561-1773*, I. 1984. II. 1986. III. 1988. IV. 1994

Szögi László (red., intr.), *Régi magyar egyetemek emlékezete. Válogatott dokumentumok a magyarországi felsőoktatás történetéhez 1367-1777*, Budapest 1995

Veress, Endre (red.), *Carillo Alfonz jezsuita atya levelezése és iratai (1591-1618)*, Budapest 1906

Idem, *Erdélyi jezsuiták levelezése és iratai a Báthoryak korából (1571-1613)*, Budapest 1913

Idem, *Giovanni Argenti jelentései magyar ügyekről 1603-1623. Adattár XV-XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez*. 7, Szeged 1983

Istorie

Bagossy, Bertalan, *Az erdélyi katolicizmus múltja és jelene*, Dicsőszentmárton 1925

Bangert, William V., *Istoria iezuitilor*, Iași 2001. Ed. lb. magh.: *A jezsuiták története*, Budapest 2002

Bangha, Béla SJ, *A négy százéves Jézustársaság*, Budapest 1940

Bangha, Béla, Ijjas, Antal (ed.), *A keresztény egyház története I-VIII*, Budapest 1939

Benda, Kálmán, A művelődés helyzete Magyarországon a XVII-XVIII. században, in *A magyarországi értelmiség a XVII-XVIII. Században*, Szeged 1984

Boga, Alajos, *A katolikus iskolázás múltja Erdélyben*, Budapest 1940

Bunyitay, Vince, *A váradi püspökség története I-II*, Nagyvárad 1883

Csóka, Lajos, *A katolikus megújulás kora* (Bangha, Ijjas ed., *A keresztény egyház története I-VIII*, VI. kötet), Budapest 1940.

Donohue, John W., *Jesuit Education: An Essay on the Foundations of its Idea*. New York, Fordham University Press 1963.

Ely, Peter B., *The Memory of Justice*. Privately published lecture given at Gonzaga University, Spokane, Washington, 1980

Erdélyi, Károly, *A kolozsvári római katolikus főgymnasium története 1579-1898*, Kolozsvár 1898

Gaal, György, *Egyetem a Farkas utcában. A kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem előzményei, korszakai és vonzatai*, Kolozsvár 2001

Ijjas, Antal, *Az egyház és az uralkodói abszolútizmus*, Budapest 1941 (Bangha, Ijjas ed., *A keresztény egyház története I-VIII*, VII/ 1. kötet)

FUNCTIA PEDAGOGICĂ A TEATRULUI ÎN ȘCOLILE IEZUITE

- Jakó, Klára, *Az első kolozsvári egyetemi könyvtár története és állományának rekonstrukciója 1579-1604*, Szeged 1991
- Jakó, Zsigmond, *A kolozsmonostori konvent jegyzőkönyvei (1289-1556)*. I-II, Budapest 1990
- Idem, *Írás, könyv, értelmiség*, Bukarest 1976
- Jankovics, József, Monok, István, Nyerges, Judit (ed.), *A magyar művelődés és a kereszténység. A IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus előadásai*, Róma-Nápoly 1996. szeptember 9-14. (I-III.). Budapest-Szeged 1998
- Kowalski, Jan Wierusz, *Szerzetesek, egyházak, társadalom*, Budapest 1975
- Marton, József, *Az erdélyi (gyulafehérvári) egyházmegye története*, Gyulafehérvár 1993
- Idem, *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*, Budapest 1993
- Marton, József, Jakabffy, Tamás, *Az erdélyi katolicizmus századai*, Gyulafehérvár 1999
- Meszlenyi, Antal, *A magyar jezsuiták a XVI. században*, Budapest 1931
- Idem, *Az egyház a forradalmak korában*. (Bangha, Ijjas ed., *A keresztény egyház története I-VIII.*, VII/ 2. kötet) Budapest 1941
- Moga, Vasile, *De la Apulum la Alba Iulia*, București 1987
- O'Malley, John W., SJ, Introduction: *Ratio studiorum*: Jesuit Education, 1548-1773". Introductory essay for an exhibit celebrating the 400th anniversary of the first promulgation of the *Ratio studiorum*, Boston College John J. Burns Library, Boston in the fall of 1999, [http// bce](http://bce).
- Puskely, Mária, *Keresztény szerzetesség. Történelmi kalauz I-II*, Budapest 1995
- Idem, *Szerzetesek*, Székesfehérvár 1990
- Ravier, André, SJ, *Loyolai Szent Ignác megalapítja Jézus Társaságát*, Jézus Társasága magyarországi rendtartománya, Kecskemét 1994
- Șerban, Ioan, Un monument de arhitectură gotică din cetatea Alba Iulia: Biserica Báthory în Apulum XV, Alba Iulia 1977
- Szántó, Konrád, *A katolikus egyház története, I-III. kötet*, Budapest 1987
- Szögi, László (ed.), *Hat évszázad magyar egyetemei és főiskolái*. Budapest 1994
- Tonk, Sándor, *Erdélyiek egyetemjárása a középkorban*. Művelődéstörténeti tanulmányok, Bukarest 1980
- Velics, László, *Vázlatok a magyar jezsuiták múltjából*, Budapest 1912
- Veszely, Károly, *Erdélyi egyháztörténelmi adatok*, Kolozsvár 1860
- Willimas, Michael, SJ, Old Wine in New Skins: The *Ratio studiorum* and Modern Jesuit Liberal Arts Educationi, [http/ / nserver.shc.edu/ www/ scholar/ wms/ wms.html](http://ntserver.shc.edu/www/scholar/wms/wms.html) (2005.VI.14)

Pedagogie

- Ádám, János, *A jezsuita nevelés jellemzői. Az ignáci pedagógia*, Budapest 1998
- Arrupe, Pedro, SJ, *Our Secondary Schools, Today and Tomorrow*, 10, A Rom XVIII, (1980)
- Donohue, John W., *Jesuit Education: An Essay on the Foundations of its Idea*, New York, Fordham University Press 1963
- Fináczy, Ernő, *A középkori nevelés története*, Budapest 1926

BODÓ MARTA

Jones, Ross, SJ, *The Ratio studiorum – Four Centuries On*, *Canisius College Papers* (Pymble NSW, Australia) No 12, November 1998

Mészáros, István, *Az iskolaiügy története Magyarországon 996-1777 között*, Budapest 1981

Idem, *Magyar iskolatípusok 996-1990*, Budapest 1991

Pukánszky, Béla, Németh, András, *Neveléstörténet*, Budapest 1996

Dramaturgie

Alszeghy, Zsolt, *A jezsuita dráma*, Budapest 1935

Idem, *Illei János élete és írói működése*, Nagyszombat 1908

Idem, Magyar tárgyú latin jezsuita drámák, in *Egyetemes Philologiai Közöny* 1911

Alszeghy, Zsoltné, Berecz, Ágnes, Czibula, Katalin, Keresztes, Attila, Kiss, Katalin, Knapp, Éva, Varga, Imre, *Jezsuita iskoladrámák I-II.*, Budapest 1992

Demeter, Júlia (ed.), *A magyar színház születése*, Miskolc 2000

Enyedi, Sándor, *Az erdélyi magyar színhátság kezdetei 1792-1821*, Bukarest 1972

Juharos, Ferenc, *A magyarországi jezsuita iskoladrámák története*, Szeged 1933

Kerényi, Ferenc (ed.), *Magyar színház-történet 1790-1873*, Budapest 1990

Nagy, Péter (ed.), *Magyar drámairók. 16-18. század*, Budapest 1981

Pintér, Márta Zsuzsanna, Kilián, István (ed.), *Iskoladráma és folklór. A noszvajai basonló című konferencián elhangzott előadások* (Folklor és etnográfia 50), Debrecen 1989

Pintér, Márta Zsuzsanna, Kilián, István (ed.), *Az iskolai színháték és a népi dramatikus hagyományok. A noszvajai basonló című konferencián elhangzott előadások*, Debrecen 1993

Pintér, Márta Zsuzsanna (ed.), *Barokk színház-barokk dráma*, Debrecen 1997

Solt, Andor, *Dramaturgiai irodalmunk kezdetei*, Budapest 1970

Varga, Imre, Pintér, Márta Zsuzsanna, *Történelem a színpadon. Magyar történelmi tárgyú iskoladrámák a 17-18. században*. Irodalomtörténeti füzetek 147, Budapest 2000

Istoria literaturii

Bitskey, István, *Humanista erudíció és barokk világkép. Pázmány Péter prédikációi*, Budapest 1979

Gábor, Csilla, *Religió és retorika*, Kolozsvár 2002

Hargittay, Emil (ed.), *Pázmány Péter és kora*, Piliscsaba 2001

Mezey, László, *Deákosság és Európa, Irodalmi műveltségünk alapvetésének vázolata*, Budapest 1979

Nagy, Péter (ed.), *Magyar drámairók 16-18. század*, Budapest 1981

LIMBA LITURGHIERELOR GRECO-CATOLICE BLĂJENE (1807-1931). STUDIU ISTORIC ȘI LEXICO-ETIMOLOGIC

Melisa Bianca MAGDĂU
Petru MAGDĂU

RIASSUNTO. La lingua dei *Liturgicon* greco-cattolici di Blaj (1807-1931). Studio storico e lessicale-etimologico. Nel lavoro presente ci siamo concentrato la nostra attenzione sullo studio comparativo delle quattro edizioni successive del *Liturgicon* greco-cattolico, editato nella tipografia del Seminario di Blaj, rispettivamente in 1807, 1870, 1905 e 1931. Lo studio si imposta soltanto sui aspetti storici e lessicali-etimologici. Questa delimitazione è motivata dal fatto che, nel contesto delle dispute tra i due correnti, quello che interessa, in modo eccezionale, sono precisamente questi aspetti.

Il processo essenziale dello sviluppo della lingua rumena nel XIX secolo è la latinizzazione o la romanizzazione di qualche settore del lessico, in quale penetrano elementi stranieri, più esattamente, la sostituzione, nel linguaggio ecclesiale, di qualche elemento slave o di altra origine (tedesca o ungherese), con neologismi latini o romanici.

La lingua utilizzata nel *Liturgicon* del 1807 è una chiara, antica, così come è stata ereditata per mezzo della tradizione della Chiesa rumena. Nel lessico del *Liturgicon* di 1870, l'influenza del corrente latinista è evidente: si sostituiscono tutte le parole di origine paleo salva con parole di origine latina o romanica, con piccole eccezioni. Quello che si può dire è che il rapporto tra la lingua ecclesiastica e quella quotidiana, si cambia. La lingua liturgica greco-cattolica diventa testo portante per l'imposizione delle norme di Timotei Cipariu e, in quel momento, della Società Accademica.

La lingua del *Liturgicon* di 1905 non modifica che parole con specifico liturgico; quelle ordinarie rimangono, in gran parte, le stesse del *Liturgicon* precedente. L'influenza del corrente latinista è rimarcata al livello lessicale, però, è molto più moderata. Nel caso del ultimo *Liturgicon*, del 1931, sono adottate, nell'insieme, le nuove previsioni dell'Accademia nel riguardo della lingua rumena, ritornando in gran parte al testo iniziale del 1807. Comunque, qualche parola introdotta da Cipariu nel lessico del *Liturgicon* di 1870 è conservata, cosa che dimostra anche un certo apporto del filologo di Blaj alla modernizzazione della lingua.

In tal modo, dal nostro punto di vista, le modificazioni che sopravengono al livello del lessico delle quattro edizioni del *Liturgicon* (1807, 1870, 1905, 1931) possono essere classificati in due categorie: la modernizzazione del linguaggio, in altre parole, l'adattamento della lingua alle necessità dello spirito del tempo. Sempre nella stessa categoria entrano anche le parole con un grande peso semantico identitario: „pravoslavnic” – „dreptcredincios”, „sobornicesc” – „catholic”, „duh” (sl. duchŭ) – „spirit” (lat. *spiritus*), „Doamne miluiește-ne” – „Doamne îndură-te spre noi” ecc. La seconda categoria è rappresentata dalla latinizzazione del linguaggio.

Se analizziamo un periodo più lungo di tempo, consideriamo che sarebbe più correttamente parlare di una modernizzazione della lingua liturgica greco-cattolica che di una sua stretta latinizzazione. Quello che si è conservato però nel quadro dei libri di culto greco-cattolico al livello del linguaggio è un vocabolario semantico identitario, che faceva parte integrante dal completo cumulo che potremmo chiamare, in genere, identità confessionale greco-cattolica.

Cărțile liturgice au cunoscut în epoca modernă o largă răspândire, putând fi identificate pe un palier larg, atât în centrele urbane și de cultură, cât și în cele mai mărginașe așezări rurale. Cărțile rituale sunt, așadar, un mijloc de transmitere și receptare de către popor a limbii într-un secol ce se dorește a fi definitiv pentru formarea limbii române. Cu toate acestea, problema pe care limba cărților bisericești editate în secolul al XIX-lea și începutul secolului XX o ridică este vag abordată, mai ales sub aspect gramatical.

În studiul de față ne vom concentra atenția asupra studiului comparativ al celor patru ediții succesive ale *Liturghierului greco-catolic*, tipărit în tipografia Seminarului din Blaj, respectiv acelea din 1807, 1870, 1905 și 1931. Alegerea făcută este motivată de faptul că, dintre toate textele pe care cărțile rituale le conțin, textul liturghiei este cel mai frecvent în practica religioasă. Asta datorită faptului că participarea la Liturghie, duminica și în sărbători, era o practică uzuală a poporului, indiferent de statutul social. Vom încerca să evidențiem, printr-un studiu direct pe textele *Liturghierelor*, modificările la nivelul limbii bisericești care au survenit curentelor lingvistice ale vremii: latinismul (etimologismul) – avându-l ca reprezentant de marcă pe Timotei Cipariu și fonetismul impus, mai târziu, de Academia Română prin Titu Maiorescu. Studiul se axează doar pe aspecte istorice și lexical-etimologice. Aceasta delimitare este motivată de faptul că, în contextul disputelor dintre cele două curente, ceea ce interesează, în mod excepțional, sunt tocmai aceste aspecte.

Preocupările privind limba literară în intervalul 1807-1931.

Aspecte generale

Pe parcursul evoluției istorice a limbii române, secolul al XIX-lea reprezintă, fără îndoială, secolul definitiv pentru stabilirea normelor supradialectale unice ale limbii literare. Martoră a unei extraordinare expansiuni a culturii scrise, perioada pe care o urmărim se caracterizează printr-o emancipare de sub tutela slavonismului și a elenismului și sublinierea elementelor latinității. Principala înrăurire care se exercită acum este aceea a ideologiei Luminilor¹. Aplicat consecvent realității noastre

¹ Receptarea Iluminismului european la contextul românesc a fost un proces de selecție și adaptare, mai curând, decât unul de imitare, astfel încât, putem vorbi de un „subcurent original de idei, despre un iluminism românesc?”. Keith Hitchins, *Mit și realitate în istoriografia românească*, București, Editura Enciclopedică 1997, 39.

românești, Iluminismul va juca un rol deosebit în elaborarea crezului cultural al Școlii ardelenene².

Această etapă începe, propriu-zis, odată cu apariția lucrării *Elementa linguae dacoromanae sive valachicae*, în 1780, a lui Samuil Micu și Gheorghe Șincai, lucrare prin care, autorii demonstrează erudiția europeană a limbii noastre³. Reprezentanții Școlii ardelenene, prin preocupările lor lingvistice, au devenit propagatori ai ideii de latinitate pură a limbii noastre, vor fi primii care cer eliminarea cuvintelor străine din limbă. În școlile catolice din Transilvania vremii, școli care se găseau sub „tutela” corifeilor Școlii ardelenene, predominau nu numai cunoștințele religioase, ci și filologice și istorice. Gramatica era cea latină, istoria era cea română, preocupările teologice fiind depășite de interesul pentru filologie și istorie⁴. Preocupările de filologie ale cărturarilor iluminați ardeleni se concretizează și prin cele două dicționare: *Dictionarium valahio-latinum* (1801)⁵ a lui Samuil Micu și *Lexiconul de la Buda* (1825)⁶ a lui Petru Maior.

Sistemul gramatical al lui I. Heliade Rădulescu care, la rândul său, realizează o *Gramatică românească* în 1828, are la bază normele lingvistice ale corifeilor Școlii ardelenene. Expusă în corespondența sa constantă cu C. Negruzzi, concepția lui este că, „o limbă, cu cât se lucrează, cu atâta se cultivă, se regulează și se desăvârșește”⁷. Heliade și-a „croit o sistemă”⁸ potrivită pe natura și însușirile limbii. El va fi adeptul curentului etimologist, însă unul moderat, dorind ca, prin contribuția lui la evoluția

² Ion Gheție, *Baza dialectală a românei literare*, București, Editura Academiei R.S.R. 1975, 431.

³ Alexandru Duțu, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII (1710-1821). Studii și texte*, București, Editura pentru literatură 1968, 302.

⁴ Petre V. Haneș, *Istoria literaturii românești*, București, Editura Ancora 1924, 101.

⁵ După o pauză de doi ani, dicționarul bilingv va fi transformat într-unul în patru limbi, prin adăugarea corespondențelor germane și maghiare. Este prima lucrare lexicografică de tip poliglot sau bilingv în care se dau, alături de cuvintele-titlu românești mai rare, și definiții explicative. Mircea Seche, *Schiță de istorie a lexicografiei române*, București, Editura științifică 1969, 21-22.

⁶ Persistă până târziu în secolul al XIX-lea ideea că Samuil Micu este singurul autor al lucrării. *Ibidem*, 23.

⁷ Ion Heliade Rădulescu, Către C. Negruzzi, în George Potra, Nicolae Simache și George G. Potra, *Scrisori și acte. Studii și documente*, București, Editura Minerva 1972, 16. În aceeași corespondență cu Negruzzi asupra unificării limbii române literare apar câteva întrebări pe care le va adresa mai târziu unor oameni de cultură: „1) Trebuie a se uni românii să aibă o limbă generală scrisă? 2) Unindu-se întru aceasta, trebuie a se supune o provincie a lua model limba sau mai bine jargonul celeilalte sau a priimi limba bisericască? 3) Priimind limba bisericască, trebuie să o socotim limbă desăvârșită și limbă formată în veacul civilizației și luminării rumânilor sau ca pe o limbă ce cere și ea trebuință de întindere și perfecțiune”. La cea dintâi întrebare, oamenii de cultură ai vremii au concluzionat că, deși vorbesc dialecte diferite, românii trebuie să aibă o singură limbă literară, cf.: Ion Gheție, Mircea Seche, *Discuții despre limba literară între anii 1830-1860*, în *Studii de istoria limbii române literare. Secolul XIX*, București, Editura pentru literatură 1969, 264.

⁸ *Ibidem*.

limbii române să aibă ca finalitate aducerea limbii „în stare să poată a exprima tot ce se gândește, fie în materie fizică, fie morală, fie politică, fie religioasă”⁹.

Heliade Rădulescu propune ca model de limbă literară limba textelor bisericești, datorită „caracterului ei unitar pentru toate provinciile”¹⁰ și, în lecțiile pe care urmează să le țină la Școala filarmonică, are ca model această limbă pe care o consideră pilduitoare chiar și pentru oamenii de știință și pentru scriitorii¹¹.

În contextul unor preocupări din ce în ce mai aprofundate de limbă în toate provinciile, înființarea Societății academice¹² reprezenta o necesitate pentru definitivarea procesului de modernizare și stabilire a normelor unice supradialectale, proces considerat a fi, alături de adoptarea scrierii cu litere latine, definitoriu pentru cultura românească. Membrii aleși¹³ ai Societății academice erau din toate provinciile locuite de români și aveau menirea de a „consolida și lărgi, după datele de astăzi ale filologiei noastre, fundamentele limbii române”¹⁴. În programa societății erau specificate trei puncte esențiale pentru obiectivul propus: „a) de a determina ortografia limbei române; b) de a elabora gramatica limbei române; c) de a începe și realiza lucrarea dicționarului român”¹⁵.

În sânul acestei instituții, curente de opinii filologice – etimologismul și fonetismul – își desfășoară argumentele. Dominată de etimologiști, Academia premiază în decembrie 1868 *Gramatica* lui Timotei Cipariu¹⁶. Ortografia propusă de Cipariu va fi una provizorie, până la definitivarea programului de unificare a limbii. În cadrul dezbaterilor, Heliade Rădulescu își reafirmă principiile formulate în anii 1836-1839, cerând orientarea limbii literare după limba bisericească¹⁷. Concepția lui este

⁹ *Ibidem*, 17.

¹⁰ Acest concept a fost preluat de către cărturar de la Petru Maior: „în cărțile cele bisericești numai o dialectă este la toți”.

¹¹ Pompiliu Dumirașcu, Elena Dragoș, *Prelegeri de istoria limbii române literare (secolul al XIX-lea)*, Cluj-Napoca 1975, 50.

¹² Societatea academică română a luat ființă prin decretul domnesc în data de 2 iunie 1867. Despre lucrările Societății academice, *Convorbiri Literare*, nr. 16, II, 1868, 267-268.

¹³ Primii membri ai Societății academice au fost: președinte: I. Heliade Rădulescu; membrii: T. Cipariu, A. T. Laurian, G. Barițiu, I. Strangescu, T. Maiorescu, I.C. Massim, Iosif Hodosiu, Alex. Roman, N. Ionescu, I. Caragiani.

¹⁴ *Analele Societății academice române*, tom I., 70.

¹⁵ *Ibidem*, 2.

¹⁶ În prefața lucrării, Cipariu menționează că „la elaborarea operatului prezente, autorul nu are de a premita de cât – 1-a. Că a oserbat strict program’a Societatei academice romane pentru concurs, atât in partea fonetica, cât și etimologica a’limbei. 2-o. Că s’a nevolit a culege și esamină intregule usul vorbirei al limbei romane, atât vechi cât și nou, dupa potentia. 3-o. Că a luat in consideratiune chiar și usul dialectului macedo-roman, dupe funtanele cele mai recunoscute pentru asta limba. 4-o. Că in respectul usului mai vechiu s’a sierbit de materialele adunat in opul cunoscut sub titlu: Principia de limba și scriptura, edit. II. Balsiu 1866, la care ades s’a facut provocare”. Cf.: Timotei Cipariu, Prefatiune la *Gramatica limbei romane*, Bucuresti 1869.

¹⁷ Ion Gheție, *op. cit.*, p. 493.

preluată și de Timotei Cipariu¹⁸ și este un punct de plecare în toate cercetările lingvistice ale canonicului blăjean¹⁹. Proiectele ortografice următoare, până în 1880, au fost în majoritate etimologice, propunând un model cât mai apropiat de limba latină.

În ceea ce privește îmbogățirea lexicului și modernizarea lui, Societatea academică a inițiat programul de realizare a dicționarului limbii române. La acest nivel, curentul latinist a atins cote extreme. În corpul *Dicționarul limbii române*, autorii: A.T. Laurian, I.C. Massim, I. Hodoș și G. Barițiu, au introdus o parte numită „glossariu”, în componența căreia era o serie de cuvinte străine sau de „origine îndoioasă”, nepotrivite, care trebuiau treptat înlocuite. Înlocuirea lor trebuia făcută doar cu cuvinte de origine latină sau romanică²⁰. Acest dicționar reprezintă, practic, apogeul „rătăcirilor” și exagerărilor latinizante, iar, în privința denaturărilor lingvistice, este o operă unică²¹. Va fi criticat de cărturarii vremii pentru că a ignorat mișcarea generală a ideilor neluând în seamă noua literatură românească, a ignorat vizibila înclinare a intelectualilor vremii față de folclor și a refuzat să facă orice concesie ortografiei fonetice. Chiar T. Cipariu a reproșat faptul că au procedat inacceptabil inventând cuvinte, iar cele din limba populară nu au fost incluse în dicționar²².

¹⁸ Despre importanța limbii bisericești Timotei Cipariu va vorbi în discursul său din 1862 în cadrul adunării Societății Astra de la Sibiu: „Romanii nostri inca aveau limb'a besereceasca, carea e mai regulata de catre multe dialecte de ale nostre, ales ortografiãa ei e mai etimologica. (...) De acea si convictiunea mea era si fu si este, ca dela formele si ortografia acestei limbe se nu ne abatem de cat acolo, unde cercetarile filologice ne demunstra, ca si limb'a beserecesca se afla smentel'a ca si in vorba altoru tienure; dupa ce sciut esate cum ca limb'a beserecesca de astadi inca nu se forma dupa ore-cari regule scientifique, ci e numai un dialect, cum adeca se vorbea in Romania mica in seclul trecut (...). Remanea dar pentru ca se indereptam smentelele limbei beserecesci, se aflam un princiū cert, ca se nu nil restorne orice vent. Si acest princiū e cel etimologic”. Discursul D. Canonic etc. Timotei Cipariu tienut in adunarea Asociatiunei etc, in 29 Iuliu 1862, *Foia pentru minte, inimă și literatură*, nr. 29, 1862, 221-225.

¹⁹ Amintim lucrările filologice ale lui Timotei Cipariu: *Elemente de limb'a romana dupa dialecte și monumente vechi...*, Blasiu 1854; *Acte și fragmente latine românești pentru istoria Bisericii române, mai ales unite*, Blasiu 1855; *Compeniu de gramatica limbei române*, Blasiu, edițiunea I, 1855 (ediția a II-a în 1858 și a III-a 1862); *Crestomantia seau analecte literare dein cartile mai vechi si noue romanesci, tiparite și manuscrise incepund dela seclulu XVI pana la alu XIX cu notitia literaria*, Blasiu, 1858; *Principia de limba și de scriptura*, 1866 (culegere de articole publicate începând din 1847 în *Organu luminare*); *Gramatic'a limbei romane. Parte I-II*, 1869-1877; *Despre limba romanescă. Suplimentu la Sintactica*, Blasiu 1877.

²⁰ Ion Coteanu, *Structura și evoluția limbii române (de la origini până la 1860)*, București, Editura Academiei R.S.R 1981, 107; Ion Coteanu, I. Dănilă, *Introducere în lingvistica și filologia românească. Probleme, bibliografie*, București, Editura Academiei R.S.R. 1970, 24; Pompiliu Dumitrașcu și Elena Dragoș, *op. cit.*, 110.

²¹ Pompiliu Dumirașcu și Elena Dragoș, loc. cit., 110.

²² O critică puternică găsim în articolele: V. Alecsandri, *Dicționar grotesc, Convorbiri literare*, III, 1869, nr. 11 și 18, 208-213, 364-368; I. Cerchez, *Scrisoare către Direct. Convorbiri literare, Convorbiri literare*, XXV, 1892, nr. 11 și 12, 1061-1065.

Cu toate că proiectele Academiei au început cu entuziasm și optimism, la un an de la înființarea ei, suntem în fața unei situații nu foarte mulțumitoare: Titu Maiorescu demisionează, după ce Societatea adoptă scrierea etimologică propusă de Cipariu, ortografie care, în momentul inaugural al instituției, fusese respinsă de majoritatea membrilor²³. Preocupările lui Maiorescu de limbă și activitatea în acest sens nu se încheie însă. Urmează o adevărată campanie împotriva latinismului și a etimologismului în articolele revistei ieșene *Convorbiri literare*²⁴. Maiorescu reproșează etimologismului și latinismului că sunt „ceva străin și nenatural în scrierea indo-europeană – în timp ce – între vorbire și ortografie apare o distanțare”²⁵.

Adoptarea efectivă a ortografiei etimologice și a lexicului latinist provoca mari confuzii în rândul vorbitorilor. S-a ajuns în situația în care fiecare persoană avea o ortografie proprie, în funcție de modul în care a perceput și a preluat normele de scriere cipariene. În acest context, odată cu reintrarea lui Alecsandri și a lui Maiorescu în sânul Academiei, la invitația acesteia, chestiunea scrierii române a fost din nou dezbătută, iar ortografia etimologică părăsită²⁶. Ortografia propusă în „Raportul” înaintat Academiei asupra noului proiect de scriere²⁷ este tributară concepției raționaliste, prin gustul simetriei și al ordinii²⁸. După 1880, în fruntea luptei pentru o ortografie fonetică se mai găsesc Al. Lambrian, H. Tikii și I. Bianu. Precizări importante ale regulilor ortografice în direcția fonetismului au fost aduse în 1895, 1904, 1932²⁹.

După mai bine de un secol, problemele pe care cărturarii aveau să le evidențieze în sistemul limbii române și-au găsit treptat rezolvarea, în urma lungilor și intenselor discuții, studii, argumentări, ale marilor noștri filologi ai secolului al XIX-lea.

Scurtă prezentare a istoriei limbii române ca limbă liturgică

Rugăciunea, cântarea religioasă (imnografică), lecturile religioase, predica și mărturisirea credinței constituie formularul verbal sau textul sfintelor slujbe, iar actele și gestualitatea liturgică sunt partea ceremonială, adică ritualul liturgic³⁰. Cultul divin

²³ Despre lucrările Societății academice, *Convorbiri literare*, II, 1868, nr. 16, 67-268.

²⁴ De exemplu, pe lângă cele amintite mai sus, articolele: Critica ortografiei D-lui Cipariu, *Convorbiri literare*, I, 1867, nr. 11 și 12; Notițe literare, *Convorbiri literare*, nr. 14, I, 1867 etc. Replica, semnată de J. M. Moldovanu, o putem citi în *Arhivul pentru filologia și istoria*, 1869, nr. 23-24.

²⁵ Titu Maiorescu, *Critice*, I, București, Editura Minerva 1979, 418.

²⁶ Cestiunea ortografică în Academia române, *Convorbiri literare*, XIV, 1880, nr. 2, 64-74.

²⁷ „Raport asupra noului proiect de ortografie română: «ortografia propusă în proiectul de față este întemeiată pe un fonetism temperat prin necesități etimologice». Punctul nostru de plecare este dar acesta: fie-care cuvânt se scrie cum se pronunță (...)”. Raportul este publicat în întregime în *Convorbiri literare*, XIV, 1880, nr. 2, 64-74.

²⁸ Doina David, *Limbă și cultură (Româna literară între 1880 și 1920. Cu privire specială la Transilvania și Banat)*, Timișoara, editura Facla 1980, 54.

²⁹ D. Macrea, Discuții referitoare la dezvoltarea limbii române literare în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în *Studii de istoria limbii române literare. Secolul XIX*, București, Editura pentru literatură 1969, 293.

³⁰ Ene Braniște, *Liturgica generală*, vol. I, Galați, Editura Episcopiei Dunării de Jos 2002, 304.

public se săvârșește după un anumit tipic, adică după rânduiești, forme și formule verbale fixe și stabile, consacrate de Biserică și înscrise în cărțile ei de cult și care sunt respectate de toți slujitorii bisericești și de toți credincioșii. Textul de cult are o bogată și înaltă semnificație spirituală³¹.

În ce măsură și ce anume din acest text tipizat a fost modificat și influențat de curentele lingvistice ale secolului al XIX-lea? Procesul esențial din dezvoltarea limbii române în secolul al XIX-lea este latinizarea sau romanizarea unor sectoare ale lexicului, în care pătrunseseră elemente străine, mai exact, înlocuirea, în limbajul bisericesc, a unor elemente slave sau de altă origine (germană sau maghiare)³², cu neologisme latine sau romanice³³.

Literatura religioasă a cunoscut în epoca modernă cea mai largă răspândire, ea putând fi identificată pe un palier extins, atât în centrele urbane și de cultură, cât și în cele mai îndepărtate și mărginașe așezări rurale ale Transilvaniei. De asemenea, textul conținut de aceste cărți era cel mai frecvent auzit de către credincioșii de rând (aici mă refer în primul rând la masele largi de credincioși), fie duminica la sfânta liturghie, fie în alte momente ale săvârșirii slujbelor divine³⁴.

Limba română a devenit limbă liturgică în timpul mitropolitului Moldovei, Dosoftei³⁵, sub a cărui păstorire s-au tradus toate cărțile liturgice, fiind cunoscute atât în Principate, cât și în Ardeal³⁶. Limba folosită de el reprezintă, fără îndoială, un progres în limbă, părăsind drumul slavonei bisericești, însă limbajul lui este mai mult o grecizare care tinde să înlocuiască slavonismele din vocabularul cărților liturgice³⁷. Așa apar cuvinte precum „chir”³⁸ în loc de „cler” sau cuvinte ca: „anafora”, „har”, „despunitoriu” etc. Totuși, la Dosoftei apar multe cuvinte de origine latină³⁹.

Mult mai curată este, însă, limba liturgică utilizată de Antim Ivireanu, mitropolitul Ungro-Vlahiei. Limba întrebuințată de Antim în cărțile de liturghie românești e limba populară, așa cum o vorbește poporul, cu toate că în acele vremuri nu exista o limbă românească literară⁴⁰. El tipărește în limba română *Liturghierul*, *Octoiubul*, *Molitvelnicul* și *Ceaslovul*, adică acele cărți de care avea nevoie preotul pentru

³¹ *Ibidem*.

³² G. Ivănescu, *Istoria limbii române*, Iași, Editura Junimea 2000, 631.

³³ *Ibidem*, 672.

³⁴ Ene Braniște, *Limba Liturghierului românesc, evoluția și importanța ei pentru formarea și unitatea limbii noastre literare*, *Biserica ortodoxă română*, L, 1982, nr. 3-4, 06-307.

³⁵ Ioan Bălan, *Limba cărților bisericești. Studiu istoric și liturgic*, Blaj, Tipografia Seminarului teologic greco-catolic 1914, 150-156, și G. Ivănescu, *op. cit.*, 542-547.

³⁶ *Ibidem*, 150-151. Dosoftei a tradus în românește: *Liturghierul*, *Molitvelnicul*, *Octoiubul*, *Patimile (Strastnicul)*, *Mineiul*, *Triodul*, *Penticostarul*, *Apostolul* și *Evangelia*.

³⁷ *Ibidem*, 227-229.

³⁸ *Liturghier*, 1679, f. 2.

³⁹ Un exemplu în acest sens este cuvântul „creatură” întâlnit în *Molitvelnicul* din 1681, f. 11, care provine din latinescul „creare” (cf. DULR, p. 208). Vom vedea în paginile următoare că acest cuvânt îl va folosi și T. Cipariu în *Liturghierul* din 1870.

⁴⁰ Ioan Bălan, *op. cit.*, 224.

săvârșirea slujbei în Biserică⁴¹. Odată cu tipărirea lui și pe urmă, prin publicarea în 1715 a *Ceaslovului*, „datina străină primise o lovitură de moarte”⁴². Despre limba lui Antim se poate spune că e o limbă comună aproape tuturor românilor; tocmai de aceea ea va servi ca bază la toate cărțile noastre liturgice, iar Antim se poate numi creator al limbii noastre bisericești⁴³. Elocventă pentru viziunea lui Ivireanu asupra limbii liturgice este declarația de la începutul *Octoiubului* din 1712: „am tipărit această carte pentru ca să poată și ceata bisericească și copii creștinilor, care se nevoiesc la citirea Sfintei Scripturi (...) să o citească nu numai în școli și în casele sale ci și în sfintele biserici”⁴⁴.

Observații generale, la nivel comparativ lexico-etimologic, ale celor patru *Liturghiere*

După cum am putut observa mai sus, limba română, pe tot parcursul secolului al XIX-lea, este într-un proces de schimbare și de definitivare. Urmărind traseul limbii literare în procesul ei de unificare și normare, vom încerca, în rândurile următoare, să marcăm în ce măsură acest proces se reflectă de la o ediție blăjeană a *Liturghierului* greco-catolic, la alta.

Schimbarea lexicului de la *L1*⁴⁵ la *L2*⁴⁶ este evident latinistă. După cum se poate ușor observa, în cele două tabele (T1 și T2) cu etimologiile cuvintelor diferite din cele patru *Liturghiere*, în *L2* s-au înlocuit șaptezeci și unu de cuvinte care țin strict de limbajul liturgic, de origine slavă sau alta decât latina, cu altele de origine latină sau romanică⁴⁷. Același lucru se poate spune și despre lexicul uzual extras din cele patru texte și despre înlocuirile care se remarcă la acest nivel. Astfel, din cele șaptezeci și două de cuvinte și expresii diferite formal și, uneori, semantic, cea mai mare parte sunt slavone, iar înlocuirea lor se vrea a fi una latină sau romanică⁴⁸.

Să ne oprim puțin asupra unor cuvinte din *L2* a căror înlocuire pare să contravină principiului etimologic⁴⁹. Astfel, observăm în T1 cuvinte de origine latină

⁴¹ *Ibidem*, 230.

⁴² N. Iorga, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*, vol. II, București, Editura Gramar 1995, 100.

⁴³ Ioan Bălan, *op. cit.*, apud. N. Iorga, *Istoria literaturii românești secolul XVIII*, tom. I, 438.

⁴⁴ *Octiob, acum întâi tâlmăcește limba românească, spre înțelegere de obște...*, 1713 apud Ioan Bălan, *op. cit.*, 223.

⁴⁵ *Liturghier*, Blaj 1807 (în continuare *L1*).

⁴⁶ *Liturghier*, Blaj 1870 (în continuare *L2*).

⁴⁷ Pentru a urmări etimologia cuvintelor înlocuite în *L2*, vezi anexa 1: tabel cu etimologiile cuvintelor cu semantică specific rituală înlocuite în textul celor patru liturghiere (în continuare abreviat T1).

⁴⁸ Vezi anexa 2: tabelul cu etimologiile cuvintelor uzuale înlocuite în textul celor patru liturghiere (în continuare abreviat T2).

⁴⁹ Cf. T. Cipariu, *Principia de limb'a și de scriptura*, Blasiu, Tipografia Seminarului teologic 1866, 11: „A curati limba in seamna nu numai a departa dele ea tot ce se afla în ea strainu, cuvente, forma sintactica și tot ce se trage de ea în limba de altu caracteriu cu totulu diversu de alu limbelor romane”.

din *L1* care vor fi înlocuite de către Cipariu cu altele tot de origine latină: substantivele „cucernicie”/ „pietate”; „deslegare”/ „dimisiune”; „fecioară”/ „vergură”⁵⁰.

Tot împotriva normelor etimologice cipariene⁵¹ este și înlocuirea cuvintelor slave din *L1* cu alte cuvinte de aceeași origine în *L2*: substantiv „greșeli”/ „sminteli”; „sfită”/ „falon”⁵². Încălcarea propriei teorii se observă urmărind coloanele T2, ba chiar mai mult. Avem, așadar o serie de substantive sinonime cu origine comună latină: „ciumă”/ „pesta”; „desfătare”⁵³/ „participare”; „dregătorie”/ „demitate”; „inima”/ „anima”; cu etimologia maghiară „tâlhar”/ „lotru”; și unul cu etimologia slavă înlocuit cu un substantiv, având aceeași origine: „trândăvire”/ „lenevire”⁵⁴. Avem, de asemenea, o serie de verbe a căror înlocuire ridică aceeași problemă, atât cuvântul înlocuit din *L1*, cât și noua formă introdusă în *L2* au originea latină: „a suferi”/ „a răbda”; „a viețui”/ „a incetătiani”⁵⁵.

Dintre aceste cuvinte care, prin etimologia lor, ridică semne de întrebare cu privire la rațiunea schimbării lor, multe sunt păstrate și în *L3*⁵⁶, înlocuirea lor fiind totală, ca mai toate latinismele impuse de *L2*, abia odată cu *L4*⁵⁷. Prin urmare, dintre grupările menționate mai sus din T1, cuvintele a căror formă nu este reînlocuită cu cea din *L1*, în *L3*, sunt: „dimisiune”, „vergura”, ambele provenind din limba latină. Celelalte se vor păstra până la următoarea ediție a *Liturghierelor* dezbătute aici. Singurul cuvânt introdus de Cipariu dintre cele cu etimologia slavă care se păstrează și în *L4* este substantiv „falon”.

Lexicul Liturghierului tipărit în 1807 (*L1*)

Despre *L1* știm că este o ediție mai nouă, aproape identică, cu cea a *Liturghierului* de la Târgoviște, din anul 1713 lui Antim Ivireanu⁵⁸, primul *Liturghier* tipărit în limba română și nu slavonă sau greacă. El se înscrie în continuarea celor două ediții anterioare tipărite la Blaj, *Liturghierul* din 1756 și cel din 1775, care nu sunt decât

⁵⁰ Vezi T1: nr. crt. 4, 7, 12.

⁵¹ T. Cipariu, *op. cit.*, 264: „De s’ar smentit romanii tot deun’a de strainismii serbesti, neo/ grecesti, turcesti etc., cum se smentesc unii si pană astadi de tot’a innoitura in limba si ales de latinism – O! atunci limb’a romanescă nu venia la sapa de lemn, cum a cenit pâna mai de-una-di”.

⁵² Vezi T1: nr. crt. 13, 51.

⁵³ Înlocuirea acestui termen pare cu atât mai surprinzătoare cu cât forma derivată din el: „desfătăciune” este dată ca argument în favoarea sufixului „-ciune” ca fiind întâlnit în limba română încă înainte de 1700. T. Cipariu, *Opere*, vol. I, București, Editura Academiei R.S.R. 1987, 100.

⁵⁴ Vezi T2: nr. crt. 7, 12, 25, 56, 60.

⁵⁵ Vezi T2: nr. crt. 54, 66.

⁵⁶ *Liturghier*, Blaj 1905 (în continuare *L3*).

⁵⁷ *Liturghier*, Blaj 1931 (în continuare *L4*).

⁵⁸ *Dumnezeștile și sfintele liturghii a celor dintru sfinți părinților noștri a lui Ioan Zlatoust, a lui Vasile cel Mare, și a prejdestenii, acum întâi tipărite... cu toată obișnuiala pré sfințitului Mitropolit al Ungrovlabiei, Kyr Anthim Ivirenul*. In sfinta Mitropolie a Târgoviștii, la anul dela Hs 1713. de Gheorghe Radovici.

o copie integrală a *Liturghierul* lui Ivireanu⁵⁹. Modelul este preluat în întregime, până acolo încât copiază chiar și greșelile⁶⁰. Dovada faptului că *L1* este copiat după *Liturghierul* lui Antim este lipsa binecuvântării cu sfințele daruri: „și pe voi pe toți dreptcredincioșilor creștini, Domnul Dumnezeu să vă pomenească” etc., formula pe care o găsim pentru prima dată în *L2*⁶¹. Între *L1* și *Liturghierul* lui Antim, schimbările la nivel lexical sunt insesizabile. Editorii blăjeni au înlocuit „premudrost prosti” cu expresia românească „cu înțelepciune dreaptă”⁶², care este urmată imediat de răspunsul, absent la Ivireanu: „Veniți să ne închinăm și să cădem la Hs Dumnezeu, mântuiește-ne pre noi fiul lui Dumnezeu, acela ce ești minunat, întru sfinți, care-ți cântăm ție. Alliluia”⁶³. Această formulă marchează grația în rezolvarea, din ce în ce mai insistentă, a persoanei a două a Sfintei Treimi, căreia această rugăciune îi este adresată în mod special⁶⁴, avându-și originea în Ps. 95, 6.

Mai sunt și alte rugăciuni și expresii adăugate textului lui Antim Ivireanu în edițiile ulterioare blăjene. Rugăciune la frângerea agnețului a fost completată cu partea finală: „iar pre cei ce se împărtășesc, sfințește-i”⁶⁵, au mai fost adăugate două rugăciuni la cuminectură: „Doamne nu sunt vrednic”⁶⁶ și „Dumnezeul meu slăbește”⁶⁷. Acestea din urmă sunt expresii care nu apar nici în *Liturghierul* de la Constantinopol⁶⁸.

Suntem la început de secol XIX, când limba cărților bisericești prezintă încă o remarcabilă unitate, indiferent de provinciile în care este folosită și, fiind mai arhaică, conservă, în chip firesc, o serie de termeni de origine „strămoșească”, latină, dispărute din vorbirea curentă în secolul al XIX-lea. În favoarea acestei afirmații, textul *Liturghierului* din 1807 ne pune la dispoziție următoarele cuvinte de origine latină: „cucernicie”, „desfătare”, „deslegare”, „fecioară”, „rugăciune”⁶⁹, „ciuma”, „dregătorie”, „a suferi”⁷⁰.

Păstrând în mare parte limba secolului al XVIII-lea, prin continuitatea textului față de cele precedente, nu este deloc surprinzătoare prezența unor termeni regionali și arhaici de origine slavonă în text, precum: „bederniță”, „bлагословие”, „jertfelnic”,

⁵⁹ Ciprian Ghișa, Cărțile de cult tipărite în a doua jumătate a sec. XVIII, un mijloc de susținere a luptei de refacere a mitropoliei românești ardelenene?, în *Acta Blasiensia II. 150 de ani de la înființarea Mitropoliei române unite*, Blaj, Editura „Buna Vestire” 2003, 255-261.

⁶⁰ Ioan Bălan, *op. cit.*, 232-233: „(...) din toate acestea se vede că *Liturghierul* dela 1756, cum și cele două tipărite după acesta în sfânta mănăstire a Blajului nu sunt decât o copie din cuvânt în cuvânt a celui tipărit de Antim(...)”; Ciprian Ghișa, *op. cit.*, 258.

⁶¹ *L2*, 82.

⁶² Ioan Bălan, *op. cit.*, 233.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Ene Braniște, *op. cit.*, 312.

⁶⁵ *L1*, 46.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Ioan Bălan, *op. cit.*, 233.

⁶⁹ Vezi T1: nr. crt. 4, 6, 7, 12, 47.

⁷⁰ Vezi T2: nr. crt. 7, 15, 54.

„molidvele”, „pravoslavnic”, „prestol”, „sfită”, „strastnic”, „vozglavește”, „rucaviță”, „coconi”, „dveră”, „pizmaș”, „tămăduire”, „tămăduitor”, „vrăjmaș”⁷¹.

Lexicul Liturghierului editat în 1870 (L2)

Schimbările survenite asupra limbii liturgice și de cult, în general, după mijlocul secolului al XIX-lea, nu au fost neapărat benefice. În calitatea sa de prefect al tipografiei din Blaj, cea care reprezenta în epocă cel mai mare centru de editare de literatură religioasă sau laică pentru greco-catolicii transilvăneni⁷², Timotei Cipariu a influențat decisiv forma și limba cu care urmau să apară acestea⁷³. Mai mult, plecând de la convingerea că „limba bisericească trebuie să ne fie de bază pre care să se ridice mării solida ai acestui edificiu important cari ești cultura română” el și-a pus în practică ideile filologice, în primul rând, asupra editării cărților de cult, acestea trebuind să disemineze o limbă „curățită”⁷⁴.

Apărut ca urmare a unei reale necesități practice, la interval de peste o jumătate de secol de la ultima tipărire, într-o perioadă în care numărul parohiilor și al preoților este în ascensiune, prin urmare, și cererea de cărți de cult este din ce în ce mai mare, L2 reprezintă un „vârf de lance”, fiind prima ediție de *Liturghier* care se tipărește cu caractere latine în tipografia Blajului⁷⁵.

Astfel, după tipărirea lui în 1870, sigura apreciere a acestui nou *Liturghier* în ceea ce privește normele de limbă, a fost grafia lui. De fapt, este primul de rit oriental care se editează cu litere latine, Biserica ortodoxă trecând mult mai târziu la acest tip de scriere în cărțile rituale. La nivel lexical și semantic, reacțiile nu au întârziat. Suntem exact în anul în care Academia română publică a doua ediție a *Gramaticii* cipariene, deci, latinismul s-a impus în procesul de modernizare și unificare a limbii române. Este normal ca, în acest context, *Liturghierul* de la Blaj să fie tipărit în concordanță cu normele impuse de Academia română prin Cipariu, cu atât mai mult cu cât personalitatea lui este autoritară în mediul ecleziastic blăjean.

L2 a fost primit inițial cu entuziasm, criticile asupra limbajului folosit în textul lui vor apărea însă mai târziu. Blajul, aflat sub influența personalității filologului ardelean, a primit cu bucurie inovațiile lingvistice cipariene, acestea fiind considerate

⁷¹ Vezi T2: nr. crt. 68.

⁷² Pentru activitatea tipografiei seminarului greco-catolic din Blaj în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, vezi: Ioan Georgescu, Tipografia Seminarului din Blaj, în *Boabe de grâu*, V, 1934, nr. 1-3, 1-31; Ioana Botezan, Activitatea tipografică a lui Timotei Cipariu între anii 1835-1865, în *Acta MN*, XVI, 1979, 669-689; Ioan Nistor, Instituirea sistemului modern de editură la tipografia din Blaj, în *Revista de istorie*, XXXII, 1979, nr. 2, 325-335; Ioan Mircea, Activitatea tipografiei din Blaj în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în *Apulum*, XIX, 1981, 301-309; Petru Magdău, Tipografia seminarului greco-catolic din Blaj, I – (1840-1865), în curs de apariție în *Anuarul Școlii Doctorale „Istorie. Civilizație. Cultură”*, III, 2007, Cluj-Napoca, Presa universitară clujeană 2007.

⁷³ Petru Haneș, *Istoria literaturii românești*, București, Editura Ancora 1924, 151.

⁷⁴ T. Cipariu, *op. cit.*, 8.

⁷⁵ Editarea cu litere latine a cărților de ritual datează înainte de 1836 și debutează cu editarea *Orologionulu celu Mare*, Blasiu 1835 sub supravegherea lui Timotei Cipariu.

norme. Exagerările latiniste impuse în textul acestui *Liturghier* au fost însă mult discutate în anii ce au urmat editării lui.

Astfel, în 1885, în *Foia bisericească*, apare un articol anonim în care sunt dezbătute câteva dintre cuvintele care au fost înlocuite din *L1* cu altele de origine latină care, din punctul de vedere al semanticii și al formei, ridică probleme. Controversa pe care articolul o sesizează este aceea cu privire la efectele pe care latinismul le are asupra lexicului: „câte odată principiului curățirii limbii i s-a sacrificat sensul cel mai corect și adevărat teologic (...) și acest lucru s-a întâmplat și *Liturghierul* cel nou tipărit la Blaj cu caractere latine în 1870, care altminteri este una din cărțile rituale cel mai bine pregătite”⁷⁶. Autorul consideră că anumite cuvinte latine care le-au înlocuit pe cele de origine slavă puteau să lipsească, și anume: „tentatiune” în loc de „ispita”⁷⁷, „crucefipt” în loc de „răstignit”⁷⁸, „suscepend” în loc de „primind”⁷⁹, „secli” în loc de „veci”⁸⁰ și altele de genul acesta⁸¹. Observațiile pe care autorul le face nu se rezumă aici. Critica lui se axează pe acele cuvinte care nu sunt nici latine, nici slave, nici chiar românești, de exemplu: „bine sciresci” în loc de „bine vestești”⁸². Autorul articolului este rezervat în analiza filologică a cuvintelor de acest gen, observația lui se bazează doar pe faptul că, spune el, „nu-mi amintesc să fi auzit sau citit undeva cuvântul „a sciri” nici „bine sciri”. Ne este cunoscut cuvântul: „a sci”, dar de loc nu ne este cunoscut „a sciri”⁸³. Acestui cuvânt i-am presupus proveniența din latinescul *scientia*⁸⁴ care înseamnă „știință”, însă singurul argument în această interpretare este cel semantic, „a sciri” însemnând a știința, a înștiința. Nu există nici un proces fonetic prin care să se traducă existența acestui cuvânt.

Articolul din *Foia bisericească* găsește „bătătoare la ochi” folosirea cuvântului „a îndestuli” pentru termenul din *L1*: „a învrednici” sau, mai latinizat, „a se face demn”⁸⁵. Aceste sintagme pun probleme nu doar la nivel lingvistic, folosirea lor presupune o deviere de la dogma Bisericii, susține autorul. Acest fapt este explicabil, deoarece, în formula liturgică în care sunt folosite „sa-i indetulează pre densii baiei nasterii de a doua”, cuvântul „a indetuli” presupune totdeauna un drept din partea celui ce se îndetulează de către altul, prin urmare, catehumenii, căci pentru ei este cererea, ar avea dreptul la sacramentul botezului. Dar nici un om nu poate pretinde niciun sacrament de la Dumnezeu, toate acestea ni le dă numai din bunăvoința sa. Din această cauză teologică este corect a se ruga ca Dumnezeu să-i facă demni pe

⁷⁶ Câteva observații la *Liturghierul* cel nou tipărit în Blaj la 1870, *Foia bisericească*, III, 1885, nr., 23, 362-366.

⁷⁷ Vezi T1: nr. crt. 15.

⁷⁸ Vezi T1: nr. crt. 46.

⁷⁹ Vezi T2: nr. crt. 40.

⁸⁰ Vezi T1: nr. crt. 66.

⁸¹ *Foia bisericească*, III, 1885, nr., 23, 363-366.

⁸² vezi T2: nr. crt. 63.

⁸³ *Foia bisericească*, III, 1885, nr. 23, 362-366.

⁸⁴ Vezi T2: nr. crt. 63.

⁸⁵ Vezi T2: nr. crt. 69.

catehumeni pentru sacramentul botezului și total incorect este ca Dumnezeu să-i îndestuleze cu sacramentul botezului⁸⁶.

Un an mai târziu, în aceeași publicație blăjeană apare un alt articol în care se spune: „în cărțile mai nouă bisericești nu odata s-au lăsat afară cuvinte românești destul de bune și înțelese de popor, și le-au înlocuit cu cuvinte latine, câte odată chiar rău nimerite și pe lângă acestea și naintelese decât de oamenii literati, când totuși la cartile bisericești cerinta înăi nu este ca în ele să se curete limba după cine știe ce păreri filologice trecătoare, ci să fie înțelese de poporul credincios. Căci cărțile bisericești nu au să țină prelecțiuni de filologie, ci să înalțe pietatea credinciosilor...”⁸⁷.

Aceleași critici sunt reluate câțiva ani mai târziu de revista blăjeană *Cultura Creștină* într-un articol semnat de pr. Nicolae Brânzeu. Aici se susține ideea că limba liturgică este de competența „autorităților bisericești”, dar acestea trebuie să țină cont de înțelegerea poporului, dar și de păstrarea limbii vechi⁸⁸. Părintele N. Brânzeu ajunge la concluzia că „biserica noastră până acum nu a ajuns la statornicirea unei limbii liturgice în amănunt, ea a aprobat numai editarea cărților bisericești, lăsând în grija revizorilor, fie ca a fost comisie fie ca persoane private, răspunderea pentru corectarea traducerii și a limbii”⁸⁹. Aspectele limbii liturgice au constituit, la sfârșitul secolului al XIX-lea, obiect de dispută între teologii blăjeni sau între intelectualii vremii. O asemenea dispută este și aceea dintre Ioan Sângeorzean și Ioan Crișan, dispută purtată în paginile ziarelor *Cultura Creștină* și *Unirea*⁹⁰.

În studiul lui Ioan Bălan, *Limba cărților bisericești*, publicat la Blaj, în capitolul destinat tipăririlor blăjene de carte rituală, autorul face o amplă critică a acestui *Liturghier*, considerând că „limba cărților bisericești până la Cipariu era foarte limpede și luminoasă, clară și mult exprimătoare, și aderenții acestui om, ori chiar el însuși, a introdus în cărțile bisericești un idiom, care nu e limbă, cum n-a vorbit nici odată poporul nostru”⁹¹. Sunt date ca exemplu pentru a demonstra exagerările latiniste regăsite în acest text cuvinte, expresii și formule de rugăciune de genul: preoțime „onorată” în loc de „cinstită”⁹², „mila păcii”, „jertfa laudei” este schimbată cu „îndurarea păcii”, „sacrificiul laudei”⁹³. Și în acest studiu este menționată înlocuirea verbului „a învrednici” din *L1* cu „a îndestula” în *L2*. O altă schimbare nepotrivită, în contextul dat, este, pentru Bălan, la consacrare, unde Cipariu pune cuvântul „corp” în loc de „trup”⁹⁴.

⁸⁶ *Foia bisericească*, III, 1885, nr. 23, 362-366.

⁸⁷ *Foia bisericească*, IV, 1886, 338.

⁸⁸ *Cultura creștină*, VII, 1918, nr. 11-12, 218.

⁸⁹ *Ibidem*, 219.

⁹⁰ *Ibidem*, VII, 1918, nr. 13-14, 271-275 și nr. 15-16, 318-321.

⁹¹ Ioan Bălan, *op. cit.*, 236.

⁹² Vezi T2: nr. crt. 6.

⁹³ Vezi T1: nr. crt. 24 și 22.

⁹⁴ Ioan Bălan, *op. cit.*, 237; pentru etimologia termenilor vezi T1, nr. crt. 61.

Exemplele continuă cu formula din rugăciunea *Tatăl nostru*: „și ne iartă nouă detoriile⁹⁵ noastre, precum iertăm și noi detorilor noștri. Și nu ne duce pe noi în tentatiune⁹⁶, ci ne mântuește de cel rău”⁹⁷. Cu toate acestea, substantiv „detoriile” și „detorilor” nu sunt cuvinte care să nu fi apărut în alte texte vechi. În acest sens, ne stau mărturie două variante ale aceleiași rugăciuni, scrise cu mult înaintea lui Cipariu. În lucrarea, *Crestomația limbii române literare* scrisă de Luiza Petre Pârvan, Mihaela Găițanaru și Laura Bădescu, găsim două astfel de texte.

Primul text este o scriere complementară realizată în mediul cultural ortodox, rugăciunea este transcrisă de către logofătul Luca Stroici la cererea lui Stanislaw Sarnicki, autorul unei opere prestigioase – *Annales sive de origine et rebus gestis Polonorum*⁹⁸. Autorul polonez va publica rugăciunea cu alfabetul latin și ortografie polonă, în cartea sa *Statuta y Metryca Przywileion Koronnzch*⁹⁹. Se presupune că textul a fost redactat în Moldova:

Pacierz Woloski¹⁰⁰

„Părintele nostru, ce ești în ceruri, svințească-se numele tău. Să vie împărăția ta, să vie voia ta, cumu e în ceru, așa și pre pământu .Pânea noastră sățioasă dă nouă astădzi. Și iartă noauă *dătorile* noastre, cum și noi lăsăm *dătornicilor* noștri. Și nu aduce pre noi în ispită, ce nă mântuiște de fitleanul, că e a ta împărăția și puterea si cinstea, în vecii vecilor, amen”¹⁰¹.

Despre celălalt text, știm că a apărut într-o carte suedeză din 1671, de unde a fost preluat în *Revista istorică*¹⁰²:

„Walachica

Paerinthele nostru celace ești în cheri. Svintzascae-se numele teu. Vie enperetzia ta. Facae-se voe ta, cum en tzer ase si pre paementu. Și lase noaae *datoriile* noastre, cum și noi se ilaesaem *datornitșilor* noștri. Și nu dutze preno i la ispitire: tze ne mentueste prenoi de vicleanul. Amin.”¹⁰³

Nu sunt singurele exemple de înlocuiri care au la bază o variantă mai veche. Cipariu a avut la baza teoriilor sale filologice textele vechi bisericești, multe din înlocuiri fiind făcute cu cuvinte care erau încă în uz la începutul secolului al XVIII-lea, în consecință, revitalizarea lor era un act legitim. Cuvintelor slavone din limba bisericească, le caută un corespondent latin în scrierile vechi, deși puține, de care literatura românească dispune în acel moment. De aceea, a optat pentru substantivul

⁹⁵ Vezi T1: nr. crt. 13.

⁹⁶ Vezi T2: nr. crt. 15.

⁹⁷ Ioan Bălan, *op. cit.*, 237

⁹⁸ *Annales sive de origine et rebus gestis Polonorum*, Craiova 1587.

⁹⁹ *Statuta y Metryca Przywileion Koronnzch*, Craiova, 1594.

¹⁰⁰ În limba română se traduce: „Tatăl nostru românesc”.

¹⁰¹ Luiza Petre Pârvan, Mihaela Găițanaru și Laura Bădescu, *Crestomația limbii române literare*, vol. I, *Epoca veche, 1521-1780*, Pitești, Editura universității 2000, 44-45.

¹⁰² *Revista istorică*, XXI, 1935, 326-333.

¹⁰³ *Ibidem*, 84-85.

„despunătoriu”¹⁰⁴, termenul fiind întâlnit și în *Liturghierul* lui Coresi de la 1570: „Blagoslovește, *despuietoare*, sfântul pahar!”¹⁰⁵. Cipariu nu face altceva decât să „modernizeze” termenul. Însă, o mare parte din a vocabularului pe care îl impune Cipariu este nou, total necunoscut de popor¹⁰⁶.

Exemplele pe care Ioan Bălan le aduce pentru a demonstra „că o astfel de carte numai pentru slujbă nu era potrivită în Biserica românească, pentru că, dacă ai noștri introduc în sfințele slujbe atâtea vorbe necunoscute poporului, se poate introduce orișice limbă străină și necunoscută”¹⁰⁷ continuă. Cu toate că tonul în care este tratat acest liturghier este foarte critic, Ioan Bălan nu uită să menționeze și meritele la nivelul lexicului ale acestui text, și anume înlocuirea unor cuvinte neînțelese până atunci de către popor: substantivul „rucavițe” cu „mâneacări”, „norod” cu „popor”, „jertfelnic” cu „altar”¹⁰⁸.

Aspectele pozitive ale acestui *Liturghier*, pe lângă cele menționate deja, sunt și schimbarea unor arhaisme, cuvântul înlocuitor fiind de data aceasta cel mai potrivit. Se observă că nici unul din *Liturghiile* următoare nu vor mai prelua termenii vechi. Aceste înlocuiri sunt regăsite și în alte ediții ale *Liturghierelor*, inclusiv cele ortodoxe. Astfel, arhaismele: „gonește”, „norod”, „pizmaș”, „tămăduire”, „tămăduitor”, „viclean”, „vrăjmaș”, „jertfelnic”, „pravoslanic”, „prestol”, „Sf. Copia”, „sfită”, „strastnic”, „troiță”, „redebniță”, „rucăviță” sunt înlocuite în L2, L3, L4 cu „delungă/alungă”, „popor”, „contrar”, „vindecare”, „doftor”/ „medic”/ „doctor”, „reau”/ „rău”, „inamic”/ „dușman”, „altar”, „dreptcredincios”, „mesa”/ „masa”, „Sf. Lancia”, „falon”, „patime”, „treime”, „genunchiaru”, „mânecat”¹⁰⁹.

Aceste substituiri erau necesare, unele dintre ele fiind deja făcute în edițiile unor *Liturghiere* ortodoxe. Ne stă mărturie *Liturghierul* din 1835 publicat la Iași în care, în prefață, Veniamin Costache încearcă o „îndreptare”: „Aseminea îndreptare ne-am sârguit a face și în cuvinte introducând adevărate românești, în locul celor străine precum: în loc de „blagoslovenie” să poată zice „binecuvântare”, „*tres toe*” – „trifințită cântare”, „*predsfe stelnă*” – „înainte sfințită”, „*progrebanie*” – „înarmorantare”, „îngropăciune” și „petrecanie”, „dveră” – „ușă”, „prestol” – „sfânta masă”, „cădelniță” – „tămâietore”, „cădește” – „tămâiază”, „zvesdă” – „stea”, „copie” – „lance”, „poias” – „cingătoare”, „rucavițe” – „mânecare”, „polonoșniță” – „mezonoptică”, „rugăciunea utreniei” – „rugăciunea mâneacării”, „vecernie” – „rugăciunea sărei”, „jertva” să zicea din vechi „sfară”, „arsură”, „tămâiere”, „norodul” – „poporul” și altele”¹¹⁰.

Veniamin Costachi a reînviat o mulțime de arhaisme care formau podoaba vechii literaturi bisericești și cronicărești: „amelințare”, „a corăbieri”, „dosadă”,

¹⁰⁴ Vezi T2: nr. crt. 52.

¹⁰⁵ V. Pârvan, *op. cit.*, 24.

¹⁰⁶ Titu Maiorescu, *Critice*, II, 246 și urm.

¹⁰⁷ Ioan Bălan, *op. cit.*, 234.

¹⁰⁸ Vezi T1: nr. crt. 70, 21 și T2: nr. crt. 33.

¹⁰⁹ Vezi T2: nr. crt. 20, 33, 38, 57, 58, 65, 68 și T1: nr. crt. 21, 39, 40, 50, 51, 58, 60, 69, 70.

¹¹⁰ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii ortodoxe române*, vol. I, Sibiu 1972, 286.

„deșăuțat”, „dumestic”, „narodnic” etc., a scos cele mai multe slavonisme care se mai aflau în cărțile bisericești și dintre care foarte multe erau înrădăcinate și în limba poporului și le-a înlocuit cu cuvinte românești aflate în limbă, a adus o seamă de neologisme, mai ales grecești în locul termenilor tehnici din cărțile rituale¹¹¹. Așadar, în anumite limite, reforma limbii liturgice nu a fost o inovație cipariană, așa cum s-a preconizat adesea.

Un alt aspect al analizei lexicului acestui text bisericesc este acela că, unele cuvinte noi introduse în *Liturghier* au o puternică încărcătură semantică identitar greco-catolică: „pravoslavnic” (*L1*), înlocuit de Cipariu cu „dreptcredincios” (*L2*); „sobornicesc” (*L1*), „catolic” (*L2*); „duh” – „duhovnicesc” (*L1*), „spirit” – „spiritual” (*L2*); formula „Doamne, miluiește-ne” – „miluiește-ne pre noi”, cu „Doamne, îndură-te spre noi”¹¹².

De o anumită însemnătate pentru studiul limbii în secolul al XIX-lea și al curentului latinist este faptul că în textul acestui *Liturghier* apar pentru prima și singura dată pasaje în speșă psalmi sau texte din traducerea *Bibliei* realizată de Cipariu și rămasă în manuscris până astăzi¹¹³.

Cu toate acestea, efectul pe care acest *Liturghier* l-a declanșat și, mai ales, observațiile ulterioare pe baza lui au făcut ca, la 15 noiembrie 1885, în urma unei conferințe episcopale susținută la Blaj, să se decidă ca textul editurilor noi să fie verificate nu doar de o singură persoană ca până atunci, ci de o comisie de corectură formată din cinci doctori în teologie sau cu ample cunoștințe în teologie¹¹⁴. Dacă la început era obiceiul ca o singură persoană să realizeze corectura cărților, acum textele se trimit la toate patru ordinariatele provinciale pentru ca fiecare să-și facă observațiile sale¹¹⁵. În sinoadele provinciale din 1872 și 1900 s-a decis ca, în Biserica greco-catolică, să se folosească numai cărți rituale editate cu aprobarea autorităților bisericești, ba mai mult, s-a instituit o comisie care să revizuiască toate cărțile liturgice. Rezultatul imediat al comisiei de revizuire este reeditarea *Orologiului*, *Eubologion*, *Pentecostarului mic*, *Triodului*, și a *Evangeliei*. Membrii comisiei pentru revizuirea cărților liturgice au fost: Alimpiu Blasianu, Ioan Gherman, Basiliu Hossu, Victor Szmigelski și Alesiu Viciu¹¹⁶. La 1900, printre membrii comisiei îi găsim și pe Augustin Bunea¹¹⁷ și Vasile Rațiu¹¹⁸, iar, în

¹¹¹ Onisifor Ghibu, *Limba nouălor cărți bisericești*, Sibiu, Tiparul Tipografiei arhidiocesane 1905, 13-14.

¹¹² Vezi T1: nr. crt. 39; 55; 9; 24.

¹¹³ Biblioteca Academiei române – filiala Cluj-Napoca, *Fond manuscrise românești*, Mss. rom. 209 și Mss. rom. 217.

¹¹⁴ Alexandru Grama, *Revista bisericească*, *Foia bisericească*, IV, 1886, nr. 2, 28.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Șematismul veneratului cler catholic de ritul orientale al Arhidiocesei metropolitane a Albei-Julie pre anul 1890*, Blaj, Tipografia Seminariului teologic gr. cath. 1890, 11-15.

¹¹⁷ *Șematismul veneratului cler al Arhidiocesei metropolitane greco-catolice romane de Alba Iulia și Făgăraș pre anulul Domnului 1900*, Blaj, Tipografia Seminariului arhidiocesan 1900, 87-88, 109.

¹¹⁸ *Ibidem*, 103, 109.

1906, printre aceștia se numără și Silvestru Nestor¹¹⁹, Elie Dăianu¹²⁰ sau Isidor Marcu¹²¹.

Lexicul Liturghierului tipărit în 1905 (L3)

În acest context apare, în 1905, *L3* care, la o primă vedere, este o variantă mai temperată a *L2*. O parte din el a fost expusă în adunarea Asociațiunii întrunită la Sibiu în același an¹²². În *Telegraful român* este amintită ieșirea lui de sub tipar, însă nu a avut parte de o primire foarte entuziastă¹²³, fapt explicabil dacă ne gândim că periodical amintit apare la Sibiu, sub controlul ierarhiei ecleziastice ortodoxe. Totuși, interesul scăzut față de el este datorat și faptului că, deși blăjenii recunosc greșelile din cartea tipărită în 1870, ceea ce acest text le oferă nu repară decât foarte subtil erorile precedente. Acest lucru se datorează, probabil, și hotărârii luate la Sinodul provincial din 1872, care precizează că tipărirea tuturor cărților rituale „să se facă cu litere latine și în stilul corespunzător statului de perfecțiune la care a ajuns limba românească”¹²⁴. Hotărârea sinodului exprimată printr-o frază destul de ambiguă, putând fi interpretată la fel de bine în sensul susținerii latinismului lui Cipariu, nu presupune o rupere de curentul fonetist, ci, mai curând, renunțarea la unele exagerări latiniste în limbajul bisericesc. Acest aspect este evident în limba *Liturghierului* din 1905.

Ampronta latinistă nu a dispărut, dar, acum avem un latinism mai temperat. Această ediție marchează reîntoarcerea parțială la limba și vocabularul liturgic de la începutul secolului al XIX-lea. Se încearcă o revenire treptată și o acceptare a normelor impuse de Academia română, prin reintrarea lui Titu Maiorescu și Vasile Alecsandri în Academia română¹²⁵. Un exemplu în acest sens este și *Orologiul cel Mare*, editat la Blaj în 1890. În această ediție nu se mai păstrează traducerea *Psalmilor* făcută de Theodor Aron în 1835¹²⁶ – așa cum există și în edițiile anterioară a *Orologiului cel Mare* din 1835 și 1869, ci s-a preferat revenirea la traducerea existentă în textul primei ediții a aceleiași lucrări din 1766. Înlăturarea influenței latiniste din textele editate în tipografia Blajului, nu va fi un proces brusc, pentru că Blajul a fost centrul în care viziunile cipariene asupra limbii moderne s-au remarcat cel mai puternic. Încă în

¹¹⁹ *Șematismul veneratului cler al Arhiepiscopiei metropolitane greco-catolice romane de Alba Iulia și Făgăraș pre anulul Domnului 1906*, Blaj, Tipografia Seminarului arhiepiscopesc 1906, 14.

¹²⁰ *Ibidem*, 23.

¹²¹ *Ibidem*, 16. Pentru aceste aspecte vezi: Petru Magdău, *Aspecte privind activitatea „Comisiei metropolitane pentru revizuirea cărților rituale și corale” din Blaj (1885-1920)*, manuscris, *passim*.

¹²² Ioan Bălan, *op. cit.*, 240.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris, 1901-1927, vol. 42, *Synodus orientalis*, col. 567 și *Concilium primum provinciale Alba Iuliense et Fogarasiense habitum anno MDCCCLXXII*, Blaj, Tipografia Seminarului 1882, 115.

¹²⁵ Chestiunea ortografică în Academia română, *Convorbiri literare*, anul XIV, nr. 2, 1880, 64-74.

¹²⁶ Theodor Aron, *Psalmii lui David*, Blaj, Tipografia Seminarului diecesan 1835.

1912¹²⁷, problemele, pe care unificarea limbii le ridică încă din secolul precedent, nu au fost soluționate la Blaj, cu toate că etimologismul a fost părăsit, în partea lui esențială, de Academia română, prin reforma din 1880-1881, dată care marchează și declinul oficial al latinismului¹²⁸.

Lexicul *Liturghierului* din 1905 este în mare parte același cu ale *Liturghierului* anterior. Nu se vor păstra din *L2*, însă, cuvintele care au fost considerate forme extreme și exagerate ale latinismului: „detorii”, „crucifix”, „corp”, „secli”, „a sciri”, „demn/ a indestul”.

Reapar termeni de origine slavă sau alta decât latină, pentru cei de origine latină din *L2* precum: greșeli, întrupat, ispită, izbăvește-ne, izvor, întrupându-se, jertfă, milă, milostiv, osândă, pildă, pocăință, pogorât, poruncește, post, potir, primește (rugăciunea), săvârșește, slăvește, taină, tainic, trup, veac¹²⁹, chip, glas, haină, locaș, năvălitori, obicei, odihnă, podoabă, a primi, prinos, răsplătește, robiți, sfârșit, suliță, tâlhar, trândăvie, a veseli¹³⁰.

Se revine și la termenii din *L1* de proveniență latină: „cucernicie”, „desfătare”¹³¹, „ciumă”¹³². Întâlnim, cu toate acestea, cuvinte specifice lui: „nepătați” pentru „fără prihană” (*L1* și *LA*) și „fără stricăciune” (*L2*); „amentire” în loc de „pomenire” (*L1* și *LA*) și „memorie” (*L2*); „mandate” înlocuiește „porunci” (*L1* și *LA*) „precepte” (*L2*) și același termen pentru „propovăduiri” (*L1* și *LA*) și „predicațiuni” (*L2*); „pironit” pentru „răstignit” (*L1* și *LA*) și „crucifix” (*L2*); formula „rugăciune comună”, înlocuind expresiile „Rugăciune de obște” (*L1* și *LA*) și „Rugăciune de împreună” (*L2*); „domnirea” pentru „stăpânirea împărăției” (*L1* și *LA*) și „ținerea Împărăției” (*L2*)¹³³; „iubire” pentru „dragoste” (*L1* și *LA*) „caritate” (*L2*); „medic” în

¹²⁷ Este anul în care apare articolul De'ncrestat, *Foaia scolastică*, XIV, 1912, nr. 4, 207-211. În acest articol se aduce o pledoarie pentru normele lingvistice ale lui Maiorescu și se face un îndemn la renunțarea definitivă la latinism, din școli și nu numai: „În graiul viu și scris să fim puritanii cei mai desăvârșiți. Să încurajăm neologismele, și străinismele, cari ne împetrițeau limbajul nostru cel curat, ca și apa izvorului de munte. Să cercetăm scrierile bărbăților luminați, cari ne lămuresc construcțiile originale ale limbii noastre, și osândesc pe celea făcute după calapod străin. Acestea sunt nefirești, și îngreunează flexibilitatea limbei, făcându-o greoaie și nefirească. Pilde strălucitoare ni-a prezentat îndrumătorul cuminte, Tit. Maiorescu, arătând cum oamenii noștri, jurnaliștii transilvăneni, curând după epoca absolutismului voiau să germanizeze limba. Tot de această stâncă s-a lovit mai târziu curentul latinist, prezentat prin marele T. Cipariu, și dus la extravagante de A.T. Laurian și Maxim. Nu ne rămâne alta de făcut, decât să urmărim cu atenție dezvoltarea limbei noastre (...)”.

¹²⁸ D. Macrea, Discuțiile referitoare la dezvoltarea limbii române literare în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în *Studii de istoria limbii române literare. Secolul XIX*, București, Editura pentru literatură 1969, 293.

¹²⁹ Vezi T1: nr. crt. 66.

¹³⁰ Vezi T2: nr. crt. 62.

¹³¹ Vezi T1: nr. crt. 4; 6.

¹³² Vezi T2: nr. crt. 7.

¹³³ Vezi T1: nr. crt. 11, 32, 35, 42, 36, 48, 56.

loc de „tămăduitor” (*L1*) „doftor/ doctor” (*L2* și *LA*); „marginea îmbrăcăminteii” și nu „tăvitura hainei” (*L1* și *LA*) sau „frimbia imbracaminteii” (*L2*)¹³⁴.

Lexicul Liturghierului de la 1931 (*L4*)

Lexicul din *LA* nu prezintă schimbări majore, în mare parte vocabularul lui a fost analizat în paragrafele anterioare. În general, se revine la textul din 1807. Sunt adoptate noile norme ale Academiei, după lungile și controversatele discuții. Curentul latinist este învins de fonetiști, care, pe lângă ortografie, elimină orice urmă a latinismului din vocabular.

Totuși, există și aici termeni diferiți în comparație cu celelalte *Liturghiere* avute în vedere în prezentul studiu, și anume: „slobozește” pentru „slăvește” (*L1* și *L3*) respectiv „dimite” (*L2*); „ecfonis” în loc de „eschiamatiune” (*L2* și *L3*) și „vozglavește” (*L1*)¹³⁵; „potrivnici” și nu „pizmaș” (*L1*) sau „contrar” (*L2* și *L3*); „dușman” pentru „vrăjmaș” (*L1*) sau „inamic” (*L2* și *L3*).

Concluzii

În urma acestui studiu, se poate observa fluctuațiile normelor de limbă din intervalul stabilit în aceasta categorie de texte. Se remarcă și schimbările de grafie și ortografie pe care scrisul românesc le adoptă acum. Astfel, este ușor de sesizat faptul că, limba folosită în *Liturghierul* din 1807 este una clară, strămoșească, așa cum a fost moștenită prin tradiția Bisericii române. Aceasta este limba pe care o propune Heliade Rădulescu ca bază în procesul de unificare supradialectale.

În lexiconul *Liturghierului* din 1870, influența curentului latinist este evidentă: se înlocuiesc toate cuvintele de origine slavonă cu cuvinte de origine latină sau romanică, cu mici excepții. Ceea ce se poate spune e că, raportul între limba bisericească și cea normată, se schimbă. Limba liturgică greco-catolică devine text suport pentru impunerea normelor lui Timotei Cipariu și, în acel moment, ale Societății Academice.

Astfel, dacă până atunci limba cărților bisericești era limba vorbită de popor, acum, prin acest *Liturghier*, se încearcă influențarea limbii populare, prin limba bisericească. După cum putem observa în cele două tabele cu etimologiile cuvintelor diferite din textele studiate, o parte din noile forme lexicale introduse vizau și vorbirea curentă a destinatarilor acestor texte. Perioada relativ scurtă în care acest *Liturghier* a fost utilizat a împiedicat o influențare a vorbitorilor de rând, cu atât mai mult cu cât, multe din noile cuvinte introduse erau neînțelese pentru aceștia.

Limba *Liturghierului* din 1905 nu modifică decât cuvintele specific liturgice, cele uzuale rămânând, în mare parte, aceleași din *Liturghierul* precedent. Influența curentului latinist este remarcată la nivel lexical, însă, mult mai moderată. Asta și datorită unor intervenții din rândul clerului. Cu toate acestea, se observă puternica marcă pe care latinismul a avut-o în Transilvania, și, cu precădere în Blaj. Cu toate că normele limbii literare sunt deja schimbate pe câțiva ani, aici se mai simte încă amprenta cipariană.

¹³⁴ Vezi T2: nr. crt. 14, 58, 59.

¹³⁵ Vezi T1: nr. crt. 53, 68.

În ultimul *Liturghier* propus pentru analiză, sunt adoptate, în întregime, noile prevederi ale Academiei cu privire la limba română. Se revine la textul inițial din 1807, cu mici excepții. Unele cuvinte păstrate sunt tocmai cele introduse de Cipariu în *Liturghierul* din 1870, ceea ce demonstrează și un oarecare aport în modernizarea limbii. Schimbări în direcția aceasta au suferit și texte liturgice ale Bisericii ortodoxe.

Putem spune că, odată cu *Liturghierul* din 1870, în ciuda limbajului latinizant folosit, s-a creat și o identitate greco-catolică, prin anumite formule din textul Liturghiei. În fond, diferențele semantice dintre aceste formule și corespondentele din *Liturghierele* ortodoxe, sunt minore sau inexistente.

Din punctul nostru de vedere, modificările ce survin la nivelul textului celor patru ediții de *Liturghiere* (1807, 1870, 1905 și 1931) pot fi clasificate în două categorii (acest lucru fiind valabil dacă depășim viziunea lui Cipariu, conform căreia modernizarea limbajului înseamnă strict latinizarea lui). În primul rând, sunt cele care reprezintă o consecință a *modernizării limbajului*, cu alte cuvinte a adaptării limbii la necesitățile spiritului vremii. În această categorie intră acele cuvinte care, odată introduse în limbă, nu mai dispar, nu mai cunosc decât fluctuații fonetice, ele cunoscând aceeași evoluție și în lucrările similare ortodoxe din spațiul transilvan. Tot în aceeași categorie intră și cuvintele cu o puternică încărcătură semantică identitară: „pravoslavnic” – „dreptcredincios”, „sobornicesc” – „catolic”, „duh” (sl. duchŭ) – „spirit” (lat. *spiritus*), „Doamne miluiește-ne” – „Doamne îndură-te spre noi” etc. În al doilea rând, sunt acele modificări care țin de procesul de *latinizare a limbajului* (vezi T1 și T2).

În consecință, latinizarea limbii nu reprezintă o constantă, ci mai mult un factor de moment. Dacă privim într-o durată lungă, considerăm că ar fi mult mai corect să vorbim de o *modernizare a limbii liturgice greco-catolice* decât de o strictă latinizare a ei. Același lucru este valabil și pentru celelalte cărți liturgice tipărite la Blaj în perioada 1850-1918. Modernizarea limbii române s-a reflectat și în cărțile liturgice, iar fluctuațiile trebuie privite mai mult contextual. În analiza cărților rituale s-a observat felul cum personalitatea lui Cipariu, dar și întregul curent blăjean și-a pus amprenta asupra limbii liturgice greco-catolice. Analizând pe segmente scurte de timp, putem într-adevăr vorbi de o latinizare puternică a limbajului, mai ales dacă ne raportăm la ceea ce se întâmpla în același timp în Biserica ortodoxă din Transilvania. Totuși, privind evoluția limbii liturgice într-o dimensiune mai largă, trebuie să recunoaștem că accentele de latinizare se diluează treptat într-un val a ceea ce am putea numi modernizarea limbajului liturgic. Ceea ce s-a păstrat însă în cadrul cărților rituale greco-catolice la nivelul limbajului, este un vocabular semantic identitar, care face parte integrantă din întregul eșafodaj a ceea ce am putea numi, în genere, identitate confesională greco-catolică.

Anexa 1. Tabel etimologic al cuvintelor cu semantică specific rituală înlocuite în textul celor patru Liturghiere (T1)

| Nr. crt. | <i>Dumnezeeștile Liturghii a celor dintru sfinți Parentilor nostri Ioan Zlatoust, Basilie cel Mare și a Prejdesfestenmii...</i> , Blaj 1807 (L1) | <i>Domnedieescile și santele Liturgie ale celor deintru Santi nostri Ioane Chrisostom, Basiliu celu Mare și Gregoriu Dialogu...</i> , Blasiu 1870 (L2) | <i>Dumnedieeascile și santele Liturghii ale celoru dintru santi parintilor nostri Ioanu Chrisostomu, Basilie celu Mare și Gregoriu Dialogu</i> , Blaj 1905 (L3) | <i>Dumnezeasca și sfanta Liturghiea celor dintru Sfinți Parintelui nostru Ioan Gură de Aur și câte sunt de lipsa pentru slujirea ei...</i> Blaj 1931 (L4) |
|----------|--|--|---|---|
| 1. | Blagoslovește , format de la sl. <i>blagosloviti</i> „bogat” (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 14; DEX, 102; DELR, 96) | Binecuvântează , lat. <i>benedicere</i> (DELR, 93) | Binecuvântează , lat. <i>benedicere</i> (DELR, 93) | Binecuvântează , lat. <i>benedicere</i> (DELR, 93) |
| 1. | Ceteș, cetire < sl. <i>čitič, čitati</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 52; Cihac, II, 47; DULR, 166) | Lectoriu, lectiune < lat. <i>lector, – oris</i> (Guțu, 756) și <i>lectionem</i> (DEX, 564) | Lectoriu, lectiune < lat. <i>lector, – oris</i> (Guțu, 756) și <i>lectionem</i> (DEX, 564) | Ceteș, cetire < sl. <i>čitič, čitati</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 52; Cihac, II, 47; DULR, 166) |
| 1. | Cădelniță < sl. <i>kadělnica</i> (DULR, 142; Țibrian, 34) | Temâiaru < tămâie + -ar < lat. <i>thymiana</i> (DULR, 993); lat. <i>thymiama</i> | Tămâiar, tamaind , gr. <i>θυμίαμα</i> (Miklosich, <i>Fremdw.</i> , 133; Murgu, 54; REW, 872; DELR, 771), prin intermediul lat. <i>thymiama</i> | Cădelniță, cădește , sl. <i>kadělnica</i> , (Cihac II, 453; DEX, 148) |
| 3. | Cinstită < sl. <i>čisti</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 53; Cihac, II, 52; DELR, 190; DULR, 163; DGLR, 178) | Venerată < lat. <i>veneratio, -onis</i> (Guțu, 1404; Laurian, II, 1568) | Venerată < lat. <i>veneratio, -onis</i> (Guțu, 1404; Laurian, II, 1568) | Cinstită < sl. <i>čisti</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 53; Cihac, II, 52; DELR, 190; DULR, 163; DGLR, 178) |
| 4. | Cucernicie < lat. <i>conquerie</i> (Pușcariu, 425; | Pietate < lat. <i>pietas, -atis, pietatem</i> (DELR, 589; | Cucernicie < lat. <i>conquerie</i> (Pușcariu, 425; | Cucernicie < lat. <i>conquerie</i> (Pușcariu, 425; Candrea- |

| | | | | |
|-----|--|---|--|--|
| | Candrea-Dens., 318; DELR, 261; DULR, 214) | Guțu, 1000; Laurian, II, 668; DULR, 651) | Candrea-Dens., 318; DELR, 261; DULR, 214) | Dens., 318; DELR, 261; DULR, 214) |
| 5. | Desavârși, a < de + săvârși < sl. <i>sǫvrŭšiti</i> „a consuma” (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 47; DELR, 688; DULR, 240) | Implini, a < lat. <i>implenire (plenus)</i> (Guțu, 1009; DEX, 517) | Implini, a < lat. <i>implenire (plenus)</i> (Guțu, 1009; DEX, 517) | Desavârși, a < de + săvârși < sl. <i>sǫvrŭšiti</i> „a consuma” (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 47; DELR, 688; DULR, 240) |
| 6. | Desfătare < etim. incertă. Derivat probabil din lat. <i>foetere</i> „putoare” cu prefixul <i>dis-</i> care înseamnă contrariul (DULR, 240; DELR, 287-288) | Participare < lat. <i>participare</i> | Desfătare < etim. incertă. Derivat probabil din lat. <i>foetere</i> „putoare” cu prefixul <i>dis-</i> care înseamnă contrariul (DULR, 240; DELR, 287-288) | Desfătare < etim. incertă. Derivat probabil din lat. <i>foetere</i> „putoare” cu prefixul <i>dis-</i> care înseamnă contrariul (DULR, 240; DELR, 287-288) |
| 7. | Deslegare < lat. <i>disligare</i> (Pușcariu, 521; Candrea-Dens., 972; DELR, 288; DULR, 240) | Dimisiune < lat. <i>dimissor; -oni</i> (Guțu, 381) | Dimisiune < lat. <i>dimissor; -oni</i> (Guțu, 381) | Deslegare < lat. <i>disligare</i> (Pușcariu, 521; Candrea-Dens., 972; DELR, 288; DULR, 240) |
| 8. | Discos < gr. <i>Δίσκος</i> , in parte prin intermediul sl. <i>diskosŭ</i> (DELR, 294; DULR, 253) | Taliar < it. <i>tagliare</i> (Miklosich, <i>Fremdw.</i> , 131; Cihac, II, 339) | Taliar < it. <i>tagliare</i> (Miklosich, <i>Fremdw.</i> , 131; Cihac, II, 339) | Disc < gr. <i>Δίσκος</i> , in parte prin intermediul sl. <i>diskosŭ</i> (DELR, 294; DULR, 253) |
| 9. | Duh – duhovnicesc < sl. <i>duchŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 22; DELR, 305) | Spirit – spiritual < lat. <i>spiritus</i> (Guțu, 1250) | Spirit < lat. <i>spiritus</i> (Guțu, 1250) | Spirit < lat. <i>spiritus</i> (Guțu, 1250) |
| 10. | Făgăduit < mag. <i>fodagni</i> (DELR, 316; | Promis < fr. <i>promettre</i> (DELR, 641); lat. <i>promissio</i> , - | Promis < fr. <i>promettre</i> (DELR, 641); lat. | Făgăduit < mag. <i>fodagni</i> (DELR, 316; DULR, 302) |

LIMBA LITURGHIERELOR GRECO-CATOLICE BLĂJENE (1807-1931). STUDIU ISTORIC ȘI LEXICO-ETIMOLOGIC

| | | | | |
|-----|--|---|---|---|
| | DULR, 302) | <i>onis</i> (Guțu, 1075) | <i>promissio, -onis</i> (Guțu, 1075) | |
| 11. | Fără prihană – lipsește etimonul exact; ceh. <i>pribana</i> , rut. <i>prigana</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 39; Cihac, II, 237; DELR, 635) | Fără stricăciune < lat. <i>extricare</i> (Pușcariu, <i>Lr.</i> , 199; DELR, 752) | Nepătați < | Fără prihană < ceh. <i>pribana</i> , rut. <i>Prigana</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 39; Cihac, II, 237; DELR, 635) |
| 12. | Fecioară < lat. <i>fetiola</i> (Pușcariu, 593; Candrea-Dens., 561; DELR, 322; DULR, 302) | Vergură < lat. <i>virgo, virginis</i> (Densusianu, <i>ILR.</i> , XXXIII, 288; Pușcariu, 1890; Guțu, 1427; Laurian, II, 1570, 1592) | Vergură < lat. <i>virgo, virginis</i> (Densusianu, <i>ILR.</i> , XXXIII, 288; Pușcariu, 1890; Guțu, 1427; Laurian, II, 1570, 1592) | Doamna Fecioara – |
| 13. | Greșeli < sl. <i>gresiti</i> (DELR, 388; DULR, 354) | Sminteli < sl. <i>sūmensti, sūmenton</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 39; Cihac, II, 237; DULR, 878) Păcate < lat. <i>peccatus, -m</i> (Pușcariu, 1234; Candrea-Dens., 1296; Guțu, 953) Detorii (în <i>Tatăl nostru</i>) < dator + -ie < lat. <i>debitorius</i> (DULR, 223) | Greșeli < sl. <i>gresiti</i> (DELR, 388; DULR, 354) | Greșeli < sl. <i>gresiti</i> (DELR, 388; DULR, 354) |
| 14. | Întrupat < sl. <i>trup</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 49; Cihac, II, 425; DELR, 807) | Incarnat < lat. <i>incarnare, fr. incarnar</i> (DULR, 390) | Intrupat < sl. <i>trup</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 49; Cihac, II, 425; DELR, 807) | Întrupat < sl. <i>trup</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 49; Cihac, II, 425; DELR, 807) |
| 15. | Ispită < sl. <i>ispyti</i> , bg. <i>ispit</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 49; Cihac, II, 425; DELR, | Tentatiune | Ispită < sl. <i>ispyti</i> , bg. <i>ispit</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 49; Cihac, II, 425; DELR, | Ispită < sl. <i>ispyti</i> , bg. <i>ispit</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 49; Cihac, II, 425; DELR, 807; |

| | | | | |
|-----|--|---|---|---|
| | 807; DULR, 411) | | 807; DULR, 411) | DULR, 411) |
| 16. | Izbăvește-ne < sl. <i>izbaviti</i> (DELR, 439; DULR, 413) | Scapă-ne < lat. <i>excappare</i> (Pușcariu, 1542; DELR, 691) | Izbăvește-ne < sl. <i>izbaviti</i> (DELR, 439; DULR, 413) | Izbăvește-ne < sl. <i>izbaviti</i> (DELR, 439; DULR, 413) |
| 17. | Izbăvire < sl. <i>izbaviti</i> (Tiktin; DELR, 439; DULR, 413) | Răscumpărare < lat. <i>comparare</i> (Pușcariu, 453; Candrea-Dens., 439; DELR, 266) | Răscumpărare < lat. <i>comparare</i> (Pușcariu, 453; Candrea-Dens., 439; DELR, 266) | Izbăvire < sl. <i>izbaviti</i> (Tiktin; DELR, 439; DULR, 413) |
| 18. | Izbăvitoriu, < sl. <i>izbaviti</i> (DELR, 439; DULR, 413) | Curatoriu < curat + -at + -oriu < lat. <i>cura</i> (DULR, 217, 218) | ----- | ----- |
| 19. | Izvor < sl. <i>izvorŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 23; Cihac, II, 134; DULR, 414) | Fântana < lat. <i>fontana</i> (Pușcariu, 403; DELR, 330; DULR, 313) | Izvor, izvoraste < sl. <i>izvorŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 23; Cihac, II, 134; DULR, 414) | Izvor, izvoraste < sl. <i>izvorŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 23; Cihac, II, 134; DULR, 414) |
| 20. | Întrupându-se < sl. <i>trup</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 49; Cihac, II, 425; DELR, 807) | Luând corp < lat. <i>corpus</i> (Pușcariu, 403; DELR, 242; Guțu, 302) | Întrupându-se < sl. <i>trup</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 49; Cihac, II, 425; DELR, 807) | Întrupându-se < sl. <i>trup</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 49; Cihac, II, 425; DELR, 807) |
| 21. | Jertfelnic < sl. <i>žrtvīnikŭ</i> (DURL, 445) | Altar < lat. <i>altar, altarium</i> (Pușcariu, 68; Candrea-Dens., 49; DELR, 676; Hașdeu, <i>Etym.</i> , 706) sau < sl. <i>altariu</i> ; paleosl. <i>oltare</i> (Țibrian, 34; Hașdeu, <i>Etym.</i> , 707) | Altar < lat. <i>altar, altarium</i> (Pușcariu, 68; Candrea-Dens., 49; DELR, 676; Hașdeu, <i>Etym.</i> , 706) sau < sl. <i>altariu</i> ; paleosl. <i>oltare</i> (Țibrian, 34; Hașdeu, <i>Etym.</i> , 707) | Altar < lat. <i>altar, altarium</i> (Pușcariu, 68; Candrea-Dens., 49; DELR, 676; Hașdeu, <i>Etym.</i> , 706) sau < sl. <i>altariu</i> ; paleosl. <i>oltare</i> (Țibrian, 34; Hașdeu, <i>Etym.</i> , 707) jertfelnic < sl. <i>žrtvīnikŭ</i> (DURL, 445) |

LIMBA LITURGHIERELOR GRECO-CATOLICE BLĂJENE (1807-1931). STUDIU ISTORIC ȘI LEXICO-ETIMOLOGIC

| | | | | |
|-----|---|--|---|--|
| 22. | Jertfă < sl. <i>žřŭtva</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 200; Cihac, II, 425; DELR, 443; DURL, 445) | Sacrificiu < lat. <i>sacrum, sacrificium</i> (DELR, 676; DULR, 797) | Jertfă < sl. <i>žřŭtva</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 200; Cihac, II, 425; DELR, 443; DURL, 445) | Jertfa < sl. <i>žřŭtva</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 200; Cihac, II, 425; DELR, 443; DURL, 445) |
| 23. | Milă < sl. <i>milŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 368; Cihac, II, 196; DURL, 510) | Misericordie < lat. <i>misericordia</i> (Laurian, II, 307; Guțu, 793) | Milă < sl. <i>milŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 368; Cihac, II, 196; DURL, 510) | Milă < sl. <i>milŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 368; Cihac, II, 196; DURL, 510) |
| 24. | Milă – Miluiește-ne pre noi < sl. <i>milŭ</i> (Miklosich, <i>Fremdw.</i> , 368; Cihac, II, 196; DURL, 510) | Indurare – Indura-te spre noi < lat. <i>indurare</i> (Pușcariu, 825; Candre-Dens., 857; DELR, 423; DULR, 429) | Milă – Îndură-te spre noi < sl. <i>milŭ</i> (Miklosich, <i>Fremdw.</i> , 368; Cihac, II, 196; DURL, 510) < lat. <i>indurare</i> (Pușcariu, 825; Candre-Dens., 857; DELR, 423; DULR, 429) | Miluiește-ne pre noi – Îndură-te spre noi < sl. <i>milŭ</i> (Miklosich, <i>Fremdw.</i> , 368; Cihac, II, 196; DURL, 510) < lat. <i>indurare</i> (Pușcariu, 825; Candre-Dens., 857; DELR, 423; DULR, 429) |
| 25. | Milostiv < sl. <i>milŭ</i> (Miklosich, 368; Cihac, II, 196; DURL, 510) | Induratori < lat. <i>indurare</i> (Pușcariu, 825; Candre-Dens., 857; DELR, 423; DULR, 429) | Milostiv < sl. <i>milŭ</i> (Miklosich, 368; Cihac, II, 196; DURL, 510) | Milostiv < sl. <i>milŭ</i> (Miklosich, 368; Cihac, II, 196; DURL, 510) |
| 26. | Molidvele < vsl. <i>moljenije</i> (Densusianu, <i>ILR.</i> , II, 327; Țibrian, 34); | Rugăciunile < lat. <i>rogation</i> (DULR, 793; Țibrian, 34) | Rugăciunile < lat. <i>rogation</i> (DULR, 793; Țibrian, 34) | Rugăciunile < lat. <i>rogation</i> (DULR, 793; Țibrian, 34) |
| 27. | Mucenic < sl. <i>mucēnikŭ</i> (Candrea-Dens., II, 205; DULR, 533) | Martir < der. de la <i>martor</i> , gr. <i>Μάρτυρ</i> , lat. vulg. <i>martur</i> (DELR, 494) | Martir < < der. de la <i>martor</i> , gr. <i>Μάρτυρ</i> , lat. vulg. <i>martur</i> (DELR, 494) | Mucenic < sl. <i>mucēnikŭ</i> (Candrea-Dens., II, 205; DULR, 533) < sl. |

| | < sl. <i>măcenikŭ</i> (Tiktin) | | | <i>măcenikŭ</i> (Tiktin) |
|-----|---|--|--|---|
| 28. | Osândă < sl. <i>osediti, oseždai</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 59; Cihac, II, 321; DELR, 564) | Mustrare < lat. <i>monstrare</i> (Pușcariu, 1141; Candre-Dens., 1148) | Osândă < sl. <i>osediti, oseždai</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 59; Cihac, II, 321; DELR, 564) | Osândă < sl. <i>osediti, oseždai</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 59; Cihac, II, 321; DELR, 564) |
| 29. | Pildă < mag. <i>pelda</i> , din germ. Bild (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 38; Cihac, II, 280; DULR, 651) | Tipul < | Pildă < mag. <i>pelda</i> , din germ. Bild (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 38; Cihac, II, 280; DULR, 651) | Pildă < mag. <i>pelda</i> , din germ. Bild (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 38; Cihac, II, 280; DULR, 651) |
| 30. | Pocăință < sl. <i>pokajati</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 37; DELR, 614; DULR, 672) | Penitență < lat. <i>poenitentia</i> (DULR, 635) | Pocăință < sl. <i>pokajati</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 37; DELR, 614; DULR, 672) | Pocăință < sl. <i>pokajati</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 37; DELR, 614; DULR, 672) |
| 31. | Pogorât-coborât < sl. <i>pogori</i> (DELR, 220) | Descens < lat. <i>descendo</i> (Guțu, 359) | Pogorât < sl. <i>pogori</i> (DELR, 220) | Pogorât < sl. <i>pogori</i> (DELR, 220) |
| 32. | Pomenire < sl. <i>pomēnŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 38; Cihac, II, 275; DULR, 679) | Memorie < lat. <i>memoria</i> (Guțu, 853; DELR, 501; DULR, 500) | Amentire < lat. <i>ad mentem</i> (Hașdeu, <i>Etym.</i> , 812) | Pomenire < sl. <i>pomēnŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 38; Cihac, II, 275; DULR, 679) |
| 33. | Pomeniți < sl. <i>pomēnŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 38; Cihac, II, 275; DULR, 679) | Amentii < lat. <i>ad mentem</i> (Hașdeu, <i>Etym.</i> , 812) | Amentii < lat. <i>ad mentem</i> (Hașdeu, <i>Etym.</i> , 812) | Pomeniți < sl. <i>pomēnŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 38; Cihac, II, 275; DULR, 679) |
| 34. | Poruncește Stăpâne < sl. <i>porăciti, porăca</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 38; Cihac, II, 275) | Demanda Despunitorele < lat. <i>demandare</i> (Candrea-Dens., 496); < lat. <i>disponere</i> | Poruncește Despunitorele < sl. <i>porăciti, porăca</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 38; Cihac, II, 275) | Poruncește Stăpâne < sl. <i>porăciti, porăca</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 38; Cihac, II, 275) |

LIMBA LITURGHIERELOR GRECO-CATOLICE BLĂJENE (1807-1931). STUDIU ISTORIC ȘI LEXICO-ETIMOLOGIC

| | | | | |
|-----|--|--|--|--|
| | < sl. <i>stonapŭ</i> (DULR, 910) | (DULR, 255); it. <i>disporre</i> (Pușcariu, <i>Însemnări</i> , 527) | < lat. <i>disponere</i> (DULR, 255); it. <i>disporre</i> (Pușcariu, <i>Însemnări</i> , 527) | < sl. <i>stonapŭ</i> (DULR, 910) |
| 35. | Porunci < sl. <i>porăciti, porăca</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 38; Cihac, II, 275) | Precepte < lat. <i>praeceptum</i> (DULR, 694) | Mandate < fr. <i>mandat</i> (DULR, 484) | Porunci < sl. <i>porăciti, porăca</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 38; Cihac, II, 275) |
| 36. | Post < sl. <i>postŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 38; Cihac, II, 280; DULR, 686) | Ajun < lat. vulg. <i>adjunum</i> in loc de calscicul <i>jejunium</i> (Pușcariu, 49; Candrea- Dens., 31; Hașdeu, <i>Etym.</i> , 488-489) sau lat. <i>ad ienunare</i> (Cipariu, Gram., 122) | Post < sl. <i>postŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 38; Cihac, II, 280; DULR, 686) | Post < sl. <i>postŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 38; Cihac, II, 280; DULR, 686) |
| 37. | Potir < sl. <i>potiri</i> < gr. mod. <i>ποτήριον</i> (Cihac, II, 690; DELR, 626; DULR, 688) | Taliar < it. <i>tagliare</i> (Miklosich, <i>Fremdw.</i> , 131; Cihac, II, 339) | Potir < sl. <i>potiri</i> < gr. mod. <i>ποτήριον</i> (Cihac, II, 690; DELR, 626; DULR, 688) | Potir < sl. <i>potiri</i> < gr. mod. <i>ποτήριον</i> (Cihac, II, 690; DELR, 626; DULR, 688) |
| 38. | Potop < sl. <i>potopŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 41; Cihac, II, 294; DELR, 627; DULR, 689) | Enundare (enundare) < lat. <i>inundare</i> (DULR, 406) | ----- | ----- |
| 39. | Pravoslavnic < sl. <i>pravoslavinu</i> (DULR, 692) | Dreptcredincios < drept + credincios < lat. <i>directus</i> (DULR, 263) + lat. <i>credentia</i> (DULR, 209) | Dreptcredincios < drept + credincios < lat. <i>directus</i> (DULR, 263) + lat. <i>credentia</i> (DULR, 209) | Dreptcredincios < drept + credincios < lat. <i>directus</i> (DULR, 263) + lat. <i>credentia</i> (DULR, 209) |
| 40. | Prestol < sl. <i>prětoli</i> (Miklosich, <i>Slav.</i> | Mesa < lat. <i>mensa</i> (DULR, 489) sau din lat. <i>mensam</i> | Mesa < lat. <i>mensa</i> (DULR, 489) sau din lat. | Masa < lat. <i>mensa</i> (DULR, 489) sau din lat. <i>mensam</i> |

| | | | | |
|-----|--|--|--|--|
| | <i>Elem.</i> , 41; Cihac, II, 294; DELR, 637; DULR, 709) | (Densusianu, <i>ILR</i> , II, 19) | <i>mensam</i> (Densusianu, <i>ILR</i> , II, 19) | (Densusianu, <i>ILR</i> , II, 19) |
| 41. | Primește (rugăcinea) < sl. <i>prjjeti, priima</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 39; Cihac, II, 291) sau sl. <i>priimon</i> (DULR, 707) | Suscepe (rugăciunea) < lat. <i>susceptio</i> „a lua asupra sa” (Guțu, 1301) Accepta, a; acceptează < lat. <i>acceptare</i> (DULR, 12) și fr. <i>accepter</i> (DELR, 18; DULR, 12) | Primește (rugăcinea) < sl. <i>prjjeti, priima</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 39; Cihac, II, 291) sau sl. <i>priimon</i> (DULR, 707) | Primește (rugăcinea) < sl. <i>prjjeti, priima</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 39; Cihac, II, 291) sau sl. <i>priimon</i> (DULR, 707) |
| 42. | Propovăduiri < sl. <i>propovedati</i> (Cihac, II, 295; DELR, 641) <i>propovedovati</i> (DULR, 717) | Predicațiuni < lat. <i>predicatio, predicare</i> (DELR, 537; DULR, 696) | Mandate < fr. <i>mandat</i> (DULR, 484) | Propovăduiri < sl. <i>propovedati</i> (Cihac, II, 295; DELR, 641) <i>propovedovati</i> (DULR, 717) |
| 43. | Proroc < sl. <i>prorocŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 40; Cihac, II, 295; DELR, 641; DULR, 718) | Profet < lat. <i>propheta</i> (DULR, 713) | Profet < lat. <i>propheta</i> (DULR, 713) | Proroc < sl. <i>prorocŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 40; Cihac, II, 295; DELR, 641; DULR, 718) |
| 44. | Rai < sl. <i>raj</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 42; DELR, 653; DULR, 739) | Paradis < fr. <i>paradis</i> (DELR, 579) | Paradis < fr. <i>paradis</i> (DELR, 579) | Rai < sl. <i>raj</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 42; DELR, 653; DULR, 739) |
| 45. | Rânduială < sl. <i>rend</i> (DULR, 784) | Urmare < lat. <i>imitatio</i> (Laurian, II, 1536); orig. incertă (DELR, 234); lat. <i>orma</i> (DULR, 1058) | Urmare < lat. <i>imitatio</i> (Laurian, II, 1536); orig. Incertă (DELR, 234); lat. <i>orma</i> (DULR, 1058) | Rânduială < sl. <i>rend</i> (DULR, 784) |
| 46. | Răstignit < sl. <i>rastegnanti</i> (DULR, 749) sau sl. I <i>rastegnati</i> (Miklosich, | Înfipt/Crucifix < lat. <i>infigere</i> (Pușcariu, 841; Candrea-Dens., | Pironit < sl. <i>pironu</i> (DULR, 654) | Răstignit < sl. <i>rastegnanti</i> (DULR, 749) sau sl. I <i>rastegnati</i> |

LIMBA LITURGHIERELOR GRECO-CATOLICE BLĂJENE (1807-1931). STUDIU ISTORIC ȘI LEXICO-ETIMOLOGIC

| | | | | |
|-----|--|---|--|--|
| | <i>Slav. Elem.</i> , 42; Cihac, II, 368; DELR, 658) | 780); lat. <i>crucem</i> (DELR, 258) | | (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 42; Cihac, II, 368; DELR, 658) |
| 47. | Rugăciune < lat. <i>rogare</i> (Pușcariu, 1427; DELR, 627; Țibrian, 28) | Laudă < lat. <i>laudare</i> (Pușcariu, 953; Candre-Dens., 962; Guțu, 528) | Laudă < lat. <i>laudare</i> (Pușcariu, 953; Candre-Dens., 962; Guțu, 528) | Rugăciune < lat. <i>rogare</i> (Pușcariu, 1427; DELR, 627; Țibrian, 28) |
| 48. | Rugăciune de obște < sl. <i>obštī</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 42; Cihac, II, 368) | Rugăciune de împreună | Rugăciune comună | Rugăciune de obște < sl. <i>obštī</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 42; Cihac, II, 368) |
| 49. | Săvârșește < sl. <i>sāvrištiti</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 42; DELR, 688) | Celebrează | Săvârșească < sl. <i>sāvrištiti</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 42; DELR, 688) | Săvârșească < sl. <i>sāvrištiti</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 42; DELR, 688) |
| 50. | Sf. Copia < gr. <i>κοπις – ἰδος</i> (Branșiște, <i>Lit. Gen.</i> , 232), sl. <i>kopije</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 25; Cihac, II, 72) | Sf. Lancia < lat. <i>lancia</i> , it. <i>lancia</i> (DELR, 455) | Sf. Lancia < lat. <i>lancia</i> , it. <i>lancia</i> (DELR, 455) | Sf. Lancia < lat. <i>lancia</i> , it. <i>lancia</i> (DELR, 455) |
| 51. | Sfita < sl. <i>sfita</i> (Tiktin, DELR, 710) < sl. <i>svita</i> (DULR, 854) | Falon < gr. <i>Íelónion, Íelónhç, ÍaivólionÍ</i> , sl. <i>felonu</i> | Falon < gr. <i>Íelónion, Íelónhç, ÍaivólionÍ</i> , sl. <i>felonu</i> | Felon < gr. <i>Íelónion, Íelónhç, ÍaivólionÍ</i> , sl. <i>felonu</i> |
| 52. | Slavă – slăvit – proslăvit – pravoslavnic < sl. <i>slava, slaviti, proslaviti, proslavim</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 45; Cihac, II, 347; DELR, 721; DULR, 874) | Mărit – preamărit – preamărire < lat. <i>mas, mares</i> (Pușcariu, 1027; Candrea-Dens., 1048; Guțu, 807) | Mărit – preamărit < lat. <i>mas, mares</i> (Pușcariu, 1027; Candrea-Dens., 1048; Guțu, 807) | Slavă – slăvit – proslăvit – dreptcredincios < sl. <i>slava, slaviti, proslaviti</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 45; Cihac, II, 347; DELR, 721; DULR, 874) < drept + credincios < lat. <i>directus</i> (DULR, 263) |

| | | | | |
|-----|--|--|--|--|
| | | | | + lat. <i>credentia</i> (DULR, 209) |
| 53. | Slăvește < sl. <i>slava</i> (DULR, 874) | Dimite | Slăvește < sl. <i>slava</i> (DULR, 874) | Slobozește < bg. <i>sloboden</i> |
| 54. | Sluji, a – slujbă < sl. <i>sluziti</i> (Miklosich, <i>Slav.</i> <i>Elem.</i> , 45) | Servi, a – servire < | Servi, a – Liturgie < < sl. <i>liturgija</i> (Țibrian, 34) | Sluji, a – slujbă – Liturgie < sl. <i>sluziti</i> (Miklosich, <i>Slav.</i> <i>Elem.</i> , 45) |
| 55. | Sobornicească < sl. <i>sobornicesc</i> | Catolică < gr. <i>καθολικη</i> ; lat. <i>catolic</i> | Catolică < gr. <i>καθολικη</i> ; lat. <i>catolic</i> | Catolică < gr. <i>καθολικη</i> ; lat. <i>catolic</i> |
| 56. | Stăpânirea împărăției | Tinerea Împărăției | Domnirea | Stăpânirea |
| 57. | Strane < sl. <i>strana</i> (DULR, 907) | Chori < lat. <i>chorus</i> | Chori < lat. <i>chorus</i> | Strane < sl. <i>strana</i> (DULR, 907) |
| 58. | Strastnic < sl. <i>stazniku</i> (Densusianu, <i>ILR</i> , II, 338) | Patime < gr. <i>πάθημα</i> (DELR, 586) | Patime < gr. <i>πάθημα</i> (DELR, 586) | Patime < gr. <i>πάθημα</i> (DELR, 586) |
| 59. | Taină – tainic < sl. <i>tajna</i> (Miklosich, <i>Slav.</i> <i>Elem.</i> , 48; Cihac, II, 339; DELR, 769) | Misteriu – misteria < lat. <i>mysterium</i> (Cipariu, <i>Principia</i> , 162) | Taină – tainic < sl. <i>tajna</i> (Miklosich, <i>Slav.</i> <i>Elem.</i> , 48; Cihac, II, 339; DELR, 769) | Taină – tainic < sl. <i>tajna</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 48; Cihac, II, 339; DELR, 769) |
| 60. | Troiță < sl. bg. <i>troica</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 49; Cihac, II, 423) | Treime < lat. <i>tres</i> (Pușcariu, 1858) | Treime < lat. <i>tres</i> (Pușcariu, 1858) | Treime < lat. <i>tres</i> (Pușcariu, 1858) |
| 61. | Trup < sl. <i>trupŭ</i> (Miklosich, <i>Slav.</i> <i>Elem.</i> , 48; Cihac, II, 339; DELR, 769) | Corp < lat. <i>corpos</i> (Pușcariu, 403; DELR, 242; Guțu, 302) | Trup < sl. <i>trupŭ</i> (Miklosich, <i>Slav.</i> <i>Elem.</i> , 48; Cihac, II, 339; DELR, 769) | Trup < sl. <i>trupŭ</i> (Miklosich, <i>Slav.</i> <i>Elem.</i> , 48; Cihac, II, 339; DELR, 769) |
| 62. | Ucenici < sl. <i>ŭcenikŭ</i> (Miklosich, <i>Slav.</i> <i>Elem.</i> , 60; Cihac, | Învățăcei < lat. <i>invitiare</i> (Pușcariu, 898; Candrea- Dens., 895) | Învățăcei < lat. <i>invitiare</i> (Pușcariu, 898; Candrea- Dens., 895) | Ucenici < sl. <i>ŭcenikŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 60; Cihac, II, 437; |

LIMBA LITURGHIERELOR GRECO-CATOLICE BLĂJENE (1807-1931). STUDIU ISTORIC ȘI LEXICO-ETIMOLOGIC

| | | | | |
|-----|---|--|--|---|
| | II, 437; DELR, 814) | | | DELR, 814) |
| 63. | Utrenie < sl. <i>utro</i> „dimineață” < sl. <i>utrinja</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 60; Cihac, II, 437; DELR, 814) | Manecat < lat. <i>mane, manecare</i> (Candrea-Dens, II, 1118; Laurian, II, 231; Cipariu, <i>Principia</i> , 213; DULR, 518) | Manecat < lat. <i>mane, manecare</i> (Candrea-Dens, II, 1118; Laurian, II, 231; Cipariu, <i>Principia</i> , 213; DULR, 518) | Utrenie < sl. <i>utro</i> „dimineață” < sl. <i>utrinja</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 60; Cihac, II, 437; DELR, 814) |
| 64. | Vachod < sl. <i>vāchodŭ</i> (DELR, 842) | Intrat < lat. <i>intrare</i> (Pușcariu, 893; Candrea-Dens., 867; DELR, 430) | Intrat < lat. <i>intrare</i> (Pușcariu, 893; Candrea-Dens., 867; DELR, 430) | Vohod < sl. <i>vāchodŭ</i> (DELR, 842) |
| 65. | Val < sl. <i>valŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 60; Cihac, II, 437) | Undă < lat. <i>ŭnda</i> (Pușcariu, 1810) | Undă < lat. <i>ŭnda</i> (Pușcariu, 1810) | Val < sl. <i>valŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 60; Cihac, II, 437) |
| 66. | Veac (în vecii vecilor) < sl. <i>věku</i> (Cihac, II, 452; DELR, 830) | Seclu (în secli seclilor) < lat. <i>seculum</i> (Laurian, II, 1123; Guțu, 1368) | Veac (în vecii vecilor) < sl. <i>věku</i> (Cihac, II, 452; DELR, 830) | Veac (în vecii vecilor) < sl. <i>věku</i> (Cihac, II, 452; DELR, 830) |
| 67. | Vecernie < sl. <i>věcerinja</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 17; Cihac, II, 452; DELR, 830) | Inserat < lat. <i>sera</i> (Diez, I, 379; Pușcariu, 1518; DULR, 435) | Înserat < lat. <i>sera</i> (Diez, I, 379; Pușcariu, 1518; DULR, 435) | Vecernie < sl. <i>věcerinja</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 17; Cihac, II, 452; DELR, 830) |
| 68. | Vozglașenie < sl. <i>vŭzvlașenije</i> (DULR, 1108) | Eschiamatiune < lat. <i>exclamatio, -onis</i> (DULR, 290) | Eschiamatiune < lat. <i>exclamatio, -onis</i> (DULR, 290) | Ecfonis < sl. |
| 69. | Bederniță | Genunchiariu < lat. <i>genunculum</i> (Cihac, 108; Hașdeu, <i>Cuv.</i> , 282) | Genunchiariu < lat. <i>genunculum</i> (Cihac, 108; Hașdeu, <i>Cuv.</i> , 282) | ----- |

| | | | | |
|-----|--|--|---|---|
| 70. | Rucaviță < sl. <i>rukavita</i> (DULR, 792) | Manecat < lat. <i>mane, manecare</i> (Candrea-Dens, II, 1118; Laurian, II, 231; Cipariu, <i>Principia</i> , 213; DULR, 518) | Manecat < lat. <i>mane, manecare</i> (Candrea-Dens, II, 1118; Laurian, II, 231; Cipariu, <i>Principia</i> , 213; DULR, 518) | ----- |
| 71. | Liniștea văzduhului , sl. <i>vůzduchů</i> (Conev, 37; DELR, 830) | Temperatura aerului , lat. <i>aer</i> (Pușcariu, 43; REW, 240; DELR, 23) | Liniștea aerului | Liniștea văzduhului , sl. <i>vůzduchů</i> (Conev, 37; DELR, 830) |

Anexa 2. Tabel etimologic al cuvintelor uzuale înlocuite în textul celor patru Liturghiere (T2)

| Nr. crt. | <i>Dumnezeestile Liturghii a celor dintru sfinti Parentilor nostri Ioan Zlatoust, Basilie cel Mare si a Prejdeosfestenni i... Blaj 1807 (L1)</i> | <i>Domnedieescile si santele Liturgie ale celor deintru Santi nostri Ioane Chrisostom, Basiliu celu Mare si Gregoriu Dialogu..., Blasiu 1870 (L2)</i> | <i>Dumnedieeascil e si santele Liturgii ale celoru dintru santi parintiloru nostri Ioanu Chrisostomu, Basilie celu Mare si Gregoriu Dialogu, Blaj 1905 (L3)</i> | <i>Dumnezeasca si sfanta Liturghiea celor dintru Sfinti Parintelui nostru Ioan Gură de Aur și câte sunt de lipsa pentru slujirea ei... Blaj 1931 (L4)</i> |
|----------|--|---|---|---|
| 1. | Asijderea < ași + sl. (<i>tako</i>)zde + -re + -a (DULR, 66) | Asiderea < ași + sl. (<i>tako</i>)zde + -re + -a (DULR, 66) | Asemenea | De asemenea |
| 2. | ----- | Aliesuire < lat. <i>laesionare</i> < <i>laesionem</i> (Candrea-Dens., 983; DELR, 642) | ----- | Vătămare < lat. <i>victimare</i> (DULR, 1072) |
| 2. | Boală / Bolnavi sl. <i>boľi</i> , rus. <i>boli</i> –durere (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 15; DELR, 99) | Nepotenita / Morboși | Boală / Bolnavi < sl. <i>boľi</i> , rus. <i>boli</i> –durere (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 15; DELR, 99) | Boală / Bolnavi sl. <i>boľi</i> , rus. <i>boli</i> –durere (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 15; DELR, 99) |
| 3. | Ceas < sl. <i>časĭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 52; Cihac, II, 47; DELR, 165; DULR, 148) | Ora < lat. <i>hora</i> , -ae (Guțu, 602; DEX, 725) | Ora < lat. <i>hora</i> , -ae (Guțu, 602; DEX, 725) | Ceas < sl. <i>časĭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 52; Cihac, II, 47; DELR, 165; DULR, 148) |
| 4. | | Cetati < lat. <i>civitas</i> (DULR, 154) | | Orașe < mag. <i>város</i> (DULR, 594) |
| 5. | Chip < mag. <i>kép</i> (Cihac, II, | Tip < | Chip < mag. <i>kép</i> (Cihac, II, | Chip < mag. <i>kép</i> (Cihac, II, 498; |

| | | | | |
|-----|--|---|--|--|
| | 498; DELR, 182; DULR, 159) | | 498; DELR, 182; DULR, 159) | DELR, 182; DULR, 159) |
| 6. | Cinste < sl. <i>čstŕ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 53; Cihac, II, 52; DELR, 190; DULR, 163; DGLR, 178) | Onoare < lat. <i>honor, -onis</i> (Cihac, I, 175; Guțu, 602; DELR, 560) | Onoare < lat. <i>honor, -onis</i> (Cihac, I, 175; Guțu, 602; DELR, 560) | Cinste < sl. <i>čstŕ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 53; Cihac, II, 52; DELR, 190; DULR, 163; DGLR, 178) |
| 7. | Ciuma < lat. <i>cyma</i> (Pușcariu; DULR, 167); unii au propus un etimon slav (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 53; DELR, 207) | Peste < lat. <i>pestis</i> (Guțu, 990) | Ciumă < lat. <i>cyma</i> (Pușcariu; DULR, 167); unii au propus un etimon slav (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 53; DELR, 207) | Ciumă < lat. <i>cyma</i> (Pușcariu; DULR, 167); unii au propus un etimon slav (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 53; DELR, 207) |
| 8. | Coconi < etim. nec. (DELR) sau cuvânt înrudit cu it. <i>cucco</i> ; sb. <i>koka</i> – nume dezmierdatoare pentru copii | Prunci < lat. <i>puerunculus</i> (Pușcariu, <i>Însemări</i> , 86) sau orig. incertă (DELR, 642) | Prunci < lat. <i>puerunculus</i> (Pușcariu, <i>Însemări</i> , 86) sau orig. incertă (DELR, 642) | ----- |
| 9. | Colivă < gr. <i>κόλιβα</i> sl. <i>koliva</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 25; DELR, 227; DULR, 180) | Grau fiert | ----- | ----- |
| 10. | Dascăl < gr. <i>δάσκαλος</i> preluat în sl. <i>daskal</i> (Cihac, II, 654; DELR, 280; DULR, 223) | Învățătoriu < lat. <i>invitiare, de la vitium</i> (Candrea-Dens., 895; Pușcariu, 898; DELR, 432) | Învățător < lat. <i>invitiare, de la vitium</i> (Candrea-Dens., 895; Pușcariu, 898; DELR, 432) | Dascăl < gr. <i>δάσκαλος</i> preluat în sl. <i>daskal</i> (Cihac, II, 654; DELR, 280; DULR, 223) |
| 11. | Desăvârși < sl. <i>sŕvnŕsiti</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 47; DELR, 688) | Implini, a < lat. <i>implenire (plenus)</i> (Guțu, 1009) | Implini, a < lat. <i>implenire (plenus)</i> (Guțu, 1009) | Desavârși < sl. <i>sŕvnŕsiti</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 47; DELR, 688) |

LIMBA LITURGHIERELOR GRECO-CATOLICE BLĂJENE (1807-1931). STUDIU ISTORIC ȘI LEXICO-ETIMOLOGIC

| | | | | |
|-----|---|--|---|---|
| 12. | Desfățare < lat. <i>foetere</i> „a mirosi urât” cu pref. <i>dis</i> care indică sensul contrar (DELR, 287) sau lat. <i>facies</i> (Cihac, I, 90) | Participare | Desfățare < lat. <i>foetere</i> „a mirosi urât” cu pref. <i>dis</i> care indică sensul contrar (DELR, 287) sau lat. <i>facies</i> (Cihac, I, 90) | Desfățare < lat. <i>foetere</i> „a mirosi urât” cu pref. <i>dis</i> care indică sensul contrar (DELR, 287) sau lat. <i>facies</i> (Cihac, I, 90) |
| 13 | dveră < sl. <i>dverī</i> (DULR, 367) | Usie < lat. <i>ustia</i> (DULR, 1060) sau lat. <i>ustiam</i> (Cipariu, <i>Gram.</i> , 160; Pușcariu, 1832; DELR, 822) | Ușă < lat. <i>ustia</i> (DULR, 1060) sau lat. <i>ustiam</i> (Cipariu, <i>Gram.</i> , 160; Pușcariu, 1832; DELR, 822) | Ușă < lat. <i>ustia</i> (DULR, 1060) sau lat. <i>ustiam</i> (Cipariu, <i>Gram.</i> , 160; Pușcariu, 1832; DELR, 822) |
| 14. | Dragoste < sl. <i>dragostŭ</i> (Cihac, II, 100; DELR, 300; DULR, 262) | Caritate < lat. <i>caritas</i> (DELR, 153; Guțu, 180; DULR, 132) | Iubire < sl. <i>ljubiti</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 53; Cihac, II, 52; DELR, 190) | Dragoste < sl. <i>dragostŭ</i> (Cihac, II, 100; DELR, 300; DULR, 262) |
| 15. | Dregătorie < lat. <i>dirigere</i> (Cihac, 81; Pușcariu, 548; Candrea-Dens., 512; DULR, 262) | Demintate < lat. <i>dignus, -m</i> (DELR, 737; Guțu, 1250; DULR, 233) | Demnitate < lat. <i>dignus, -m</i> (DELR, 737; Guțu, 1250; DULR, 233) | Dregătorie < lat. <i>dirigere</i> (Cihac, 81; Pușcariu, 548; Candrea-Dens., 512; DULR, 262) |
| 16. | Făgăduit < mag. <i>fogadi</i> (DELR, 316; DULR, 302) | Promisu < lat. <i>promissio, -onis</i> (Guțu, 1073) sau fr. <i>promettre</i> (DELR, 641) | Promis < lat. <i>promissio, -onis</i> (Guțu, 1073) sau fr. <i>promettre</i> (DELR, 641) | Făgăduit < mag. <i>fogadi</i> (DELR, 316; DULR, 302) |
| 17 | Gând < mag. <i>gond</i> (Cihac, II, 500; DELR, 366; DULR, 345) | Cugetu < lat. <i>cogitare</i> (Pușcariu, 1860; Guțu, 1427; Laurian, II, 1570, 1592; DULR, 214) | Cuget – cugetare < lat. <i>cogitare</i> (Pușcariu, 1860; Guțu, 1427; Laurian, II, 1570, 1592; DULR, 214) | Gând < mag. <i>gond</i> (Cihac, II, 500; DELR, 366; DULR, 345) |
| 18. | Gât – grumaji < sl. <i>glŭtŭ</i> (DULR, | Cerbice – cericile < lat. <i>cervix, cervicem</i> | Cerbicile < lat. <i>cervix, cervicem</i> | Gât – grumaji < sl. <i>glŭtŭ</i> (DULR, |

| | | | | |
|-----|---|---|--|---|
| | 346) sau lat. <i>guttur</i> (Cipariu, <i>Gram</i> , 13; DELR, 368; Guțu, 582) < lat. <i>gruma</i> (Cipariu, <i>Gram</i> , 13; DELR, 368; Guțu, 582) sau <i>grumaji</i> -term. autoh. (DULR, 346) | (Pușcariu, 340; Candrea-Dens, 308; DELR, 189; DULR, 356) | (Pușcariu, 340; Candrea+Dens, 308; DELR, 189; DULR, 356) | 346) sau lat. <i>guttur</i> (Cipariu, <i>Gram</i> , 13; DELR, 368; Guțu, 582) < lat. <i>gruma</i> (Cipariu, <i>Gram</i> , 13; DELR, 368; Guțu, 582) sau <i>grumaji</i> -term. autoh. (DULR, 346) |
| 19. | Glas < sl. <i>glasŭ</i> (Cihac, II, 121; DELR, 369; DULR, 347) | Viersu < lat. <i>versus</i> (DEX, 1161; Guțu, 1413) | Glas < sl. <i>glasŭ</i> (Cihac, II, 121; DELR, 369; DULR, 350) | Gals < sl. <i>glasŭ</i> (Cihac, II, 121; DELR, 369; DULR, 350) |
| 20. | Gonește < sl. <i>goniti</i> (Cihac, II, 124; DULR, 350) | Delunga < lat. <i>ad + longum</i> > medio –lat. <i>allongare</i> (Hașdeu, <i>Elem.</i> , I, 728) sau lat. <i>allongare</i> (Pușcariu, 71; Candrea-Dens. 1024; DELR, 35; DULR, 33) | Alungă < lat. <i>allongare</i> (Pușcariu, 71; Candrea-Dens. 1024; DELR, 35; DULR, 33) | Alungă < lat. <i>allongare</i> (Pușcariu, 71; Candrea-Dens. 1024; DELR, 35; DULR, 33) |
| 21. | Greșeli < sl. <i>gresiti</i> (DELR, 388; DULR, 354) | Sminteli < sl. <i>sŭmensti, sŭmenton</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 39; Cihac, II, 237; DULR, 878) Pecate < lat. <i>peccatus, -m</i> (Pușcariu, 1234; Candrea-Dens., 1296; Guțu, 953) | Greșeli, a greși < sl. <i>gresiti</i> (DELR, 388; DULR, 354) | Greșeli, a greși < sl. <i>gresiti</i> (DELR, 388; DULR, 354) |
| 22. | Groapă, îngropat < autoh., cf alb. <i>gropë</i> (DULR, 355); orig. nec., probabil din sl. <i>gropŭ</i> (DELR, 379) | Mormântu, inmormântatu < lat. <i>monumentum</i> sau <i>monimentum</i> (Pușcariu, 1109; DELR, 522) | Mormântu, inmormântatu < lat. <i>monumentum</i> sau <i>monimentum</i> (Pușcariu, 1109; DELR, 522) | Groapă, îngropat < autoh., cf alb. <i>gropë</i> (DULR, 355); orig. nec., probabil din sl. <i>gropŭ</i> (DELR, 379) |

LIMBA LITURGHIERELOR GRECO-CATOLICE BLĂJENE (1807-1931). STUDIU ISTORIC ȘI LEXICO-ETIMOLOGIC

| | | | | |
|-----|--|---|--|--|
| 23. | Haină < bg. <i>halina</i> , sb. <i>hălĭina</i> (DULR, 360); sl. <i>halĭina</i> (Diez., I, 444; Cihac, II, 133; DELR, 388) | Imbracamantu < lat. <i>imbracare</i> (Pușcariu, 780; Candrea-Dens., 147) | Haină < bg. <i>halina</i> , sb. <i>hălĭina</i> (DULR, 360); sl. <i>halĭina</i> (Diez., I, 444; Cihac, II, 133; DELR, 388) | Haină < bg. <i>halina</i> , sb. <i>hălĭina</i> (DULR, 360); sl. <i>halĭina</i> (Diez., I, 444; Cihac, II, 133; DELR, 388) |
| 24. | Hrană < sl. <i>brana</i> (DULR, 377) sau sl. <i>chrana</i> (Cihac, II, 142; DELR, 402) | Nutrimentu < lat. <i>nutrimentum</i> (Guțu, 884) | Nutrimentu < lat. <i>nutrimentum</i> (Guțu, 884) | Hrană < sl. <i>brana</i> (DULR, 377) sau sl. <i>chrana</i> (Cihac, II, 142; DELR, 402) |
| 25. | Inimă < lat. <i>anima</i> (Candrea-Dens., 147; Diez, I, 26; DULR, 398) | Anima < lat. <i>anima</i> (Candrea-Dens., 147; Diez, I, 26; DULR, 398) | Inimă < lat. <i>anima</i> (Candrea-Dens., 147; Diez, I, 26; DULR, 398) | Inimă < lat. <i>anima</i> (Candrea-Dens., 147; Diez, I, 26; DULR, 398) |
| 26. | | Infirmi < lat. <i>infirmitas, -atis</i> (DULR, 396) | | Bolnavi < bulg. <i>bolnav</i> (DULR, 105) |
| 27. | Locaș < mag. <i>lakni</i> (Cihac, II, 511; DULR, 472) | Casa < lat. <i>cassa</i> (DULR, 138) | Locaș < mag. <i>lakni</i> (Cihac, II, 511; DULR, 472) | Locaș < mag. <i>lakni</i> (Cihac, II, 511; DULR, 472) |
| 28. | Nădejde – nădăjduim < sl. <i>nadežda</i> (Cihac, II, 208; DELR, 534; DULR, 544) | Sperare – speram < lat. <i>sperare</i> (DELR, 735; Guțu, 1389) | Sperare – sperăm < lat. <i>sperare</i> (DELR, 735; Guțu, 1389) | Nădejde < sl. <i>nadežda</i> (Cihac, II, 208; DELR, 534; DULR, 544) |
| 29. | Năvălitori < sl. <i>navaljati</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 31; Cihac, II, 443; DELR, 540; DULR, 547) | Luptatori < lat. <i>lacta</i> (Pușcariu, 1002-1003; Candrea-Dens, 1031-1032; DELR, 478; DULR, 478) | Năvălitori < sl. <i>navaljati</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 31; Cihac, II, 443; DELR, 540; DULR, 547) | Năvălitori < sl. <i>navaljati</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 31; Cihac, II, 443; DELR, 540; DULR, 547) |
| 30. | Neam < mag. <i>nem</i> (DULR, 548) sau în relație cu sl. <i>nemŭ</i> (Cihac, II, 518; DELR, 541) | Natiune < lat. <i>natio</i> (DELR, 539; DULR, 543) Gen < lat. <i>genus</i> (DULR, 338) Gente < lat. <i>gens, -ntis</i> (DULR, 344) | Națiune < lat. <i>natio</i> (DELR, 539; DULR, 543) Neam < mag. <i>nem</i> (DULR, 548) sau în relație cu sl. <i>nemŭ</i> (Cihac, II, 518; DELR, 541) | Neam < mag. <i>nem</i> (DULR, 548) sau în relație cu sl. <i>nemŭ</i> (Cihac, II, 518; DELR, 541) |

| | | | | |
|-----|--|---|---|--|
| 31. | Netrebnci < sl. <i>netrěbinŭi</i> (DULR, 565) | Nedemni < lat. <i>dignum, dignus</i> (DELR, 284; DULR, 552) | Nedemni < lat. <i>dignum, dignus</i> (DELR, 284; DULR, 552) | Netrebnci < sl. <i>netrěbinŭi</i> (DULR, 565) |
| 32. | Nevinovat < sl. <i>vina</i> (< sl. <i>narodu</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 32; Cihac, II, 218; DELR, 547; DULR, 572) | Inocent < lat. <i>inocentia</i> (DULR, 398) Neinculpati < lat. <i>culpa, culpabilis</i> | Nepătat < orig. nec. (DULR, 398) Nevinovat < sl. <i>vina</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 17; Cihac, II, 457; DELR, 836; DULR, 1091) | Nevinovat < sl. <i>vina</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 17; Cihac, II, 457; DELR, 836; DULR, 1091) |
| 33. | Norod < sl. <i>narodu</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 32; Cihac, II, 218; DELR, 547; DULR, 572) | Popor < lat. <i>populus</i> (DELR, 621; DULR, 682) | Popor < lat. <i>populus</i> (DELR, 621; DULR, 682) | Popor – norod < lat. <i>populus</i> (DELR, 621; DULR, 682) < sl. <i>narodu</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 32; Cihac, II, 218; DELR, 547; DULR, 572) |
| 34. | Obicei < sl. <i>obyčaj din uciti</i> „a învăța” (< sl. <i>narodu</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 33; Cihac, II, 219; DELR, 552; DULR, 577) | Datina < sl. <i>dedina</i> (DULR 223) | Obicei < sl. <i>obyčaj din uciti</i> „a învăța” (< sl. <i>narodu</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 33; Cihac, II, 219; DELR, 552; DULR, 577) | Obicei < sl. <i>obyčaj din uciti</i> „a învăța” (< sl. <i>narodu</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 33; Cihac, II, 219; DELR, 552; DULR, 577) |
| 35. | Odihnă < bg. <i>otdihna</i> (DULR, 583) | Adormire < lat. vulg. <i>addormire</i> < lat. cl. <i>obdormire</i> (Hașdeu, <i>Elem.</i> , I, 322) sau lat. <i>dormire</i> (Cihac, I, 181; Pușcariu, 544; Candrea-Dens., 506; DELR, 299) | Odihnă < bg. <i>otdihna</i> (DULR, 583) | Odihnă < bg. <i>otdihna</i> (DULR, 583) |
| 36. | Odihnește < bg. <i>otdihna</i> (DULR, 583) | Repausezi < lat. <i>repausare</i> (DULR, 770) | Repausezi < lat. <i>repausare</i> (DULR, 770) | Odihnești < bg. <i>otdihna</i> (DULR, 583) |

LIMBA LITURGHIERELOR GRECO-CATOLICE BLĂJENE (1807-1931). STUDIU ISTORIC ȘI LEXICO-ETIMOLOGIC

| | | | | |
|-----|---|--|--|---|
| 37. | Pecete < sl. <i>pečatĩ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 35; Cihac, II, 250; DELR, 588; DULR, 632) | Sigiliu, a sigila < lat. <i>sigillum</i> (Guțu, 836; DELR, 713; DULR, 858) | Pecete < sl. <i>pečatĩ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 35; Cihac, II, 250; DELR, 588; DULR, 632) | Pecete < sl. <i>pečatĩ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 35; Cihac, II, 250; DELR, 588; DULR, 632) |
| 38. | Pizmaș < ngr. <i>πεισμα</i> prin intermediul sl. <i>pizma</i> (DULR, 658) | Contrar < fr. <i>contrarius</i> , fr. <i>contraire</i> (DULR, 198) | Contrar < fr. <i>contrarius</i> , fr. <i>contraire</i> (DULR, 198) | Potrivnici < sl. <i>protivnici</i> (DULR, 689) |
| 39. | Podoabă, împodobit < sl. <i>podoba</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 37; Cihac, II, 275; DULR, 673) | Frumusete, infrumusetatu < lat. <i>formosus</i> , (Pușcariu, 665; Candrea-Dens., 655; DULR, 325) | Podoabă, împodobit < sl. <i>podoba</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 37; Cihac, II, 275; DULR, 673) | Podoabă, împodobit < sl. <i>podoba</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 37; Cihac, II, 275; DULR, 673) |
| 40. | Primi, a; primește < sl. <i>primon</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 39; Cihac, II, 291; DULR, 707) | Accepta, a; accepteaza < lat. <i>acceptare</i> (DULR, 12) sau fr. <i>accepter</i> (DELR, 527; DULR, 12) Suspendu < lat | Primi, a < sl. <i>primon</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 39; Cihac, II, 291; DULR, 707) | Primi, a < sl. <i>primon</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 39; Cihac, II, 291; DULR, 707) |
| 41. | Prinos < sl. <i>prinosu</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 39; Cihac, II, 292; DULR, 708) | Ofertu < lat. <i>offerre</i> (DELR, 537; DULR, 584) | Prinos < sl. <i>prinosu</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 39; Cihac, II, 292; DULR, 708) | Prinos < sl. <i>prinosu</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 39; Cihac, II, 292; DULR, 708) |
| 42. | Pustnici < sl. <i>pustynnikũ</i> (DULR, 732) sau sl. <i>pustĩ, pusyni</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 42) | Contentitori < probabil lat. <i>continere</i> (DELR, 234; DULR, 196) sau lat. <i>continentia, -ae</i> „abținere, cumpătare” (Guțu, 291) | Contentitori < probabil lat. <i>continere</i> (DELR, 234; DULR, 196) sau lat. <i>continentia, -ae</i> „abținere, cumpătare” (Guțu, 291) | Pustnici < sl. <i>pustynnikũ</i> (DULR, 732) sau sl. <i>pustĩ, pusyni</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 42) |
| 43. | Răsplătește < sl. <i>platiti</i> (DULR, 748) | Retribuie < lat. <i>retribuere</i> (DULR, 776; Guțu, 163) | Răsplătește < sl. <i>platiti</i> (DULR, 748) | Răsplătește < sl. <i>platiti</i> (DULR, 748) |

| | | | | |
|-----|---|--|--|---|
| 44. | Rob – robie < sl. <i>rabŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 42; Cihac, II, 315; DELR, 668) | Serv < lat. <i>servus</i> (Pușcariu, 1591; DELR, 707; Laurian, II, 1159) | Serv < lat. <i>servus</i> (Pușcariu, 1591; DELR, 707; Laurian, II, 1159) | Rob < sl. <i>rabŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 42; Cihac, II, 315; DELR, 668) |
| 45. | Robiți < sl. <i>rabŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 42; Cihac, II, 315; DELR, 668) | Prinsi < lat. <i>præbendere</i> (Pușcariu, 1388; Candrea-Dens., 1447; DELR, 636) | Robiți < sl. <i>rabŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 42; Cihac, II, 315; DELR, 668) | Robiți < sl. <i>rabŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 42; Cihac, II, 315; DELR, 668) |
| 46. | Rod – roade < sl. <i>rodu</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 43; Cihac, II, 316; DELR, 668; DULR, 785) | Frupt – frupte < lat. <i>fructus</i> (Laurian, I, 1261; DELR, 343; Guțu, 271) | Frupt – frupte < lat. <i>fructus</i> (Laurian, I, 1261; DELR, 343; Guțu, 271) | Roade < sl. <i>rodu</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 43; Cihac, II, 316; DELR, 668; DULR, 785) |
| 47. | Îngăduință < mag. <i>engendni</i> (Cihac, II, 50) | Permitere < lat. <i>permittere</i> (DELR, 591) | Permitere < lat. <i>permittere</i> (DELR, 591) | Îngăduință < mag. <i>engendni</i> (Cihac, II, 50) |
| 48. | Sfarmă | Infrange < lat. <i>infrangere</i> (DULR, 430) | Sfârâmă | Sfârâmă |
| 49. | Sfârșitu < sl. <i>svrŭsiti</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 47; Cihac, II, 449; DULR, 855) | Finitu < lat. <i>finis</i> , it. <i>fine</i> , fr. <i>fin</i> (DULR, 310) | Sfârșit < sl. <i>svrŭsiti</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 47; Cihac, II, 449; DULR, 855) | Sfârșit < sl. <i>svrŭsiti</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 47; Cihac, II, 449; DULR, 855) |
| 50. | Sfeșnic < sl. <i>svěštnikŭ</i> (Cihac, II, 449; DULR, 853) | Luminaria < lat. <i>luminaria</i> (DULR, 477) sau lat. <i>luminare</i> (Pușcariu, 992; Candrea-Dens., 1015) | Luminaria < lat. <i>luminaria</i> (DULR, 477) sau lat. <i>luminare</i> (Pușcariu, 992; Candrea-Dens., 1015) | Sfeșnic < sl. <i>svěštnikŭ</i> (Cihac, II, 449; DULR, 853) |
| 51. | | Sorte < lat. <i>sors</i> , <i>-tis</i> (DULR, 881) | | Moștenire < autoh. cf. alb. „moshë” (DULR, 531) |
| 52. | Stăpân < sl. <i>stopanŭ</i> (Cihac, II, 361; DULR, 910) | Despunatoriu < lat. <i>dispositori</i> (Laurian, I, 1079), | Despunătoriu < lat. <i>dispositori</i> (Laurian, I, | Stăpân < sl. <i>stopanŭ</i> (Cihac, II, 361; DULR, 910) |

LIMBA LITURGHIERELOR GRECO-CATOLICE BLĂJENE (1807-1931). STUDIU ISTORIC ȘI LEXICO-ETIMOLOGIC

| | | | | |
|-----|--|--|--|--|
| | | <i>desponere</i> (Cipariu, <i>Principia</i> , 227) | 1079), <i>desponere</i> (Cipariu, <i>Principia</i> , 227) | |
| 53. | Stăpânire < sl. <i>stopanŭ</i> (Cihac, II, 361; DULR, 910) | Domnire < lat. <i>dom(i)nus</i> (Diez, I, 157; Cihac, I, 80; Pușcariu, 541; Candrea-Dens, 565) | Domnire < lat. <i>dom(i)nus</i> (Diez, I, 157; Cihac, I, 80; Pușcariu, 541; Candrea-Dens, 565) | Stăpânire < sl. <i>stopanŭ</i> (Cihac, II, 361; DULR, 910) |
| 54 | Suferi , a < lat. <i>sufferre</i> (Pușcariu, 1675) | Rabda , a < lat. etim. incertă (DELR, 650; DULR, 743) | Răbda , a < lat. etim. incertă (DELR, 650; DULR, 743) | Suferi , a < lat. <i>sufferre</i> (Pușcariu, 1675) |
| 55 | Suliță < sl. <i>sulica</i> (Cihac, II, 380) | Lancia < it. <i>lancia</i> , prin intermediul mag. <i>lansa</i> sau sl. <i>canča</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 39) | Suliță < sl. <i>sulica</i> (Cihac, II, 380) | Suliță < sl. <i>sulica</i> (Cihac, II, 380) |
| 56 | Tălhar < mag. <i>tolvaj</i> (DULR, 1009) | Lotru < sl. <i>lotru</i> (Cihac, II, 179) | Tălhar < mag. <i>tolvaj</i> (DULR, 1009) | Tălhar < mag. <i>tolvaj</i> (DULR, 1009) |
| 57. | Tămăduire < sl. <i>tamadniu</i> (Cihac, II, 531; DELR, 769) | Vindecare < lat. <i>vindicare</i> (Diez, I, 441; Cipariu, <i>Gram.</i> , 308; DELR, 837) | Vindecare < lat. <i>vindicare</i> (Diez, I, 441; Cipariu, <i>Gram.</i> , 308; DELR, 837) | Vindecare < lat. <i>vindicare</i> (Diez, I, 441; Cipariu, <i>Gram.</i> , 308; DELR, 837) |
| 58. | Tămăduitor < sl. <i>tamadniu</i> (Cihac, II, 531; DELR, 769) | Doftor < lat. <i>doctor</i> prin intermediul sl. <i>dočtorŭ</i> | Medic < it. <i>medico</i> (DELR, 499) | Doctor < lat. <i>doctor</i> prin intermediul sl. <i>dočtorŭ</i> |
| 59. | Tivitura haïneii < orig. nec. (DULR, 1008) | Frimbia îmbrăcăminteii < lat. <i>fimbria</i> (Guțu, 523) | Marginea îmbrăcăminteii < lat. <i>margo</i> + <i>-imis</i> (DULR, 487) | Tivitura veșmântului < orig. nec. (DULR, 1008) |
| 60. | Trândăvie = creație expresivă, simplă, conform <i>tînd, tândală</i> , având probabil o legătură | Lenevire < sl. <i>lěni</i> (DULR, 462) | Trândăvie = creație expresivă, simplă, conform <i>tînd, tândală</i> , având probabil o legătură | Trândăvie = creație expresivă, simplă, conform <i>tînd, tândală</i> , având probabil o legătură semantică și cu sl. |

| | semantică și cu sl. <i>tratî</i> | | semantică și cu sl. <i>tratî</i> | <i>tratî</i> |
|-----|---|---|---|---|
| 61. | Trezi, a se < sl. <i>tręzŭi, tręzŭiti</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 49; Cihac, II, 420; DELR, 803) | Destepta, a se < lat. <i>dispectare</i> | Priveghea, a < lat. <i>previgilare</i> (Pușcariu, 1391; DELR, 638) | Priveghea, a < lat. <i>previgilare</i> (Pușcariu, 1391; DELR, 638) |
| 62. | Veseli, a ; veselește < sl. <i>veselŭi</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 17; Cihac, II, 452; DELR, 830) | Desfăteaza < etim. incertă. Derivat probabil din lat. <i>foetere</i> „putoare” cu prefixul <i>dis-</i> care înseamnă contrariul (DULR, 240; DELR, 287-288) | Veseli, a ; veselește < sl. <i>veselŭi</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 17; Cihac, II, 452; DELR, 830) | Veseli, a ; veselește < sl. <i>veselŭi</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 17; Cihac, II, 452; DELR, 830) |
| 63. | Vestitor, vestești < sl. <i>veste</i> (Cihac, II, 455) | Instientiator, sciiresci, anunciezi < lat. <i>scientia</i> (DULR, 436) și lat. <i>anuntiare</i> , fr. <i>annoncer</i> (DULR, 47) | Vestiri < sl. <i>veste</i> (Cihac, II, 455) | Vestitor, vestești < sl. <i>veste</i> (Cihac, II, 455) |
| 64. | Veșnic < | Eternu < lat. <i>aeternus</i> (Guțu, 47; DELR, 313) | Etern < lat. <i>aeternus</i> (Guțu, 47; DELR, 313) | Veșnic |
| 65. | Viclean < mag. <i>hitlen</i> (Cihac, II, 538; DELR, 834; Hașdeu, <i>Cuvente</i> , I, 436) | Reau < lat <i>reus</i> (Pușcariu, 1452; DELR, 658; Guțu, 1164) | Rău < lat <i>reus</i> (Pușcariu, 1452; DELR, 658; Guțu, 1164) | Rău < lat <i>reus</i> (Pușcariu, 1452; DELR, 658; Guțu, 1164) |
| 66. | Viețuind < lat. <i>vivus</i> (DULR, 1096) | Incetatianindu-se | Viețuind < lat. <i>vivus</i> (DULR, 1096) | Viețuind < lat. <i>vivus</i> (DULR, 1096) |
| 67. | Voievod < sl. <i>voyevoda</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 17; Cihac, II, 460) | Archistrateg < gr. <i>στρατηγος, ἀρχιστρατηγος</i> (DELR, 751), lat. <i>strategus</i> (Laurian, II, 1300) | Archistrateg < gr. <i>στρατηγος, ἀρχιστρατηγος</i> (DELR, 751), lat. <i>strategus</i> (Laurian, II, 1300) | Voievod < sl. <i>voyevoda</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 17; Cihac, II, 460) |

LIMBA LITURGHIERELOR GRECO-CATOLICE BLĂJENE (1807-1931). STUDIU ISTORIC ȘI LEXICO-ETIMOLOGIC

| | | | | |
|-----|---|--|---|--|
| 68. | Vrăjmaș < sl. <i>vražita</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 17; Cihac, II, 464; DELR, 844) | Inamicu < lat. <i>inimicus</i> (Laurian, II, 72; DULR, 389) | Inamic < lat. <i>inimicus</i> (Laurian, II, 72; DULR, 389) | Dușman < tc. <i>düşmen</i> (DELR, 309; DULR, 165) |
| 69. | Vrednic – <i>învrednici</i> < sl. <i>vredinu</i> (Cihac, II, 466; DELR, 845) | Demnu- indestuleaza < lat. <i>dignum</i> (DELR, 284); lat. <i>satullus</i> (Pușcariu, 1531) | Vrednic – <i>învrednicit</i> < sl. <i>vredinu</i> (Cihac, II, 466; DELR, 845) | Vrednic – <i>învrednici</i> < sl. <i>vredinu</i> (Cihac, II, 466; DELR, 845) |
| 70. | Vreme < sl. <i>vřeme</i> (Cihac, II, 466; DELR, 845; DULR, 1109) | Timpu < lat. <i>tempus</i> (Pușcariu, 1729) | Timpu < lat. <i>tempus</i> (Pușcariu, 1729) | Vreme < sl. <i>vřeme</i> (Cihac, II, 466; DELR, 845; DULR, 1109) |
| 71. | Zidind < sl. <i>zidŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 23; Cihac, II, 472) | Creandu < lat. <i>creare</i> (DULR, 208) | Zidind < sl. <i>zidŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 23; Cihac, II, 472) | Zidind < sl. <i>zidŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 23; Cihac, II, 472) |
| 72. | Zidirea < sl. <i>zidŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 23; Cihac, II, 472) | Faptura < lat. <i>factum</i> (Candrea-Dens., 535; Pușcariu, 579) | Zidirea < sl. <i>zidŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 23; Cihac, II, 472) | Zidirea < sl. <i>zidŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 23; Cihac, II, 472) |
| 73. | Cinste , sl. <i>čstŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 53; Cihac, II, 52; DELR, 190) | Onoare , lat. <i>honor,-oris</i> (Cihac, I, 175; Guțu, 602; DELR, 560) | Onoarea , lat. <i>honor,-oris</i> (Cihac, I, 175; Guțu, 602; DELR, 560) | Cinste , sl. <i>čstŭ</i> (Miklosich, <i>Slav. Elem.</i> , 53; Cihac, II, 52; DELR, 190) |
| 74. | Puternic | Potente | Puternic | Puternic |
| 75. | Răsplătește | Retribue | Răsplătește | Răsplătește |

Bibliografie abreviată folosită în tabelele anexe:

- Candrea A. de Cihac, *Dicționarul enciclopedic ilustrat „Cartea românească”*, București 1932.
- Candrea-Dens. I. A. Candrea, O. Densusianu, *Dicționarul etimologic al limbii române*, 4 fasc., București 1907-1914.
- Cihac A. de Cihac, *Dictionnaire d'etymologie dacoromaine*:
I. *Éléments latins*, XII, Frankfurt 1870.
II. *Éléments slaves, magyars, turcs, grecs modernes et albanais*, XXIV, Frankfurt 1879.
- Cipariu, *Gram.* Timotei Cipariu, *Gramateca limbei romane*, Blaj 1869.
- Cipariu, *Princip.* Timotei Cipariu, *Principia de limba si de scriptura*, Blaj 1866.
- Conev B. Conev, *Ezično vni vzaimnosti meždu bălgarii romăni*, Sofia 1921
- DAR *Dictionarul Academiei Române*, 3 vol. și 2 fasc. (a- lepadă), București 1913-1940.
- Densusianu, *ILR* Ovid. Densusianu, *Istoria limbii române*, Bucuresti 1961.
- DELR Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul Etimologic al Limbii Române*, București 2002.
- DE-S Alexandru Răsmeriță, *Dictionar etimologic-semantic al limbii române*, Craiova 1924.
- Diez Friedrich Diez, *Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen*, I-II, Bonn 1869.
- Diez, *Gramm.* Friedrich Diez, *Grammatik der romanischen Sprachen*, I-III, Bonn 1836-1844.
- DGLR Academia Română, *Dictionarul General al Literaturii Române*, I-II, București 2004.
- DULR Lazăr Șăineanu, *Dicționar universal al limbii române. 77 000 de articole*, Chișinău 1998.
- Galdi L. Galdi, *Les mots d'origine néo-grecque en roumain à l'époque des Phanariotes*, Budapest 1939.
- Guțu Gheorghe Guțu, *Dicționar latin-român*, București 2003.
- Hasdeu, *Etym.* B. P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romanae. Dictionarul limbei istorice si poporane a romanilor*, I-IV, București 1886-1898.
- Hașdeu, *Cuvente* Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Cuvente den Bătrâni*, I-II, Bucuresti 1878-1881.
- Laurian A.T. Laurian, J.C. Massim, *Dictionarulul limbei romanesci*, I-II, Bucuresti 1871-1876.
- Miklosich, *Fremdw.* Franz Miklosich, *Die Fremdwörterin den slavischen Sprachen-Denkschriften der phil.-hist. Klasse der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien*, XV (1867), p. 73-140.
- Miklosich, *Slaw. Elem.*, Franz Miklosich, *Die slavischen Elemente im Rumanischen*, Viena 1868.

LIMBA LITURGHIERELOR GRECO-CATOLICE BLĂJENE (1807-1931). STUDIU ISTORIC ȘI
LEXICO-ETIMOLOGIC

- Miklosich, *Lexicon* Franz Miklosich, *Lexicon palaeoslovenoci-greco-latinum*, XII, Viena 1862-1865.
- Murnu G. Murnu, *Romanische Lehnwörter im Neugriechischen*, Munchen 1902.
- Pușcariu Sextil Pușcariu, *Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen. I Lateinische Elemente*, Heidelberg 1905.
- Pușcariu, *Însemnări* Breviarium latinum I, Sextil Pușcariu, *Însemnările autorului de pe exemplarul propriu de lucru din Etymologisches Wörterbuch der rumänische Element mit Berücksichtigung aller romanischen Sprachen (Heidelberg, Winter, 1905)*, introducere și stabilirea textului Dan Slușanschi, București 1995.
- Pușcariu Sextil Pușcariu, *Limba română*, Vol. II, *Rostirea*, București 1994.
- REW Meyer - Lübke W., *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Hiedelberg 1935.
- Tiktin H. Tiktin, *Romanisch-deutsches Wörterbuch*, București 1895-1925.
- Țibrian Constantin Țibrian, *Structura vocabularului limbii române în trecut și prezent*, Pitești 2004.
- Vasmer Max Vasmer, *Russisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1955.

Abrevieri

| | |
|--------------|--|
| alb. | albaneză |
| bg. | bulgară |
| cf. | conform |
| der. | derivat |
| etim. | etimologie |
| etim. nec. | etimologie necunoscută |
| fr. | franceză |
| gr. | greacă |
| it. | italiană |
| <i>L1</i> | <i>Liturgbier</i> , Blaj, 1807. |
| <i>L2</i> | <i>Liturgbier</i> , Blaj, 1870. |
| <i>L3</i> | <i>Liturgbier</i> , Blaj, 1905. |
| <i>L4</i> | <i>Liturgbier</i> , Blaj, 1931. |
| lat. | latină |
| mag. | maghiară |
| ngr. | neogreacă |
| orig. nec. | origine necunoscută |
| pref. | prefix |
| sb. | sârbă |
| sl. | slavonă |
| T1 | Tabel etimologic al cuvintelor cu semnifică specific rituală înlocuite în textul celor patru <i>Liturgbier</i> |
| T2 | Tabel etimologic al cuvintelor uzuale înlocuite în textul celor patru <i>Liturgbier</i> |
| term. autoh. | termen autohton |

**12 AUGUST 1956. O MANIFESTARE PUBLICĂ
A BISERICII GRECO-CATOLICE CLANDESTINE.
UN DOCUMENT ȘI O MĂRTURIE**

Ioan BOTA

ABSTRACT: 12 August 1956. A public manifestation of the clandestine uniate Church from Romania. A document and a testimony. Ten years after the dissolution by law of the Romanian Uniate Church (1 December 1948) its persecutors the communist State and the Romanian Orthodox Church were sure that the resistance had finally ended. But was a false impression as the Uniate Church was carrying on its activities in the catacombs (private houses, cellars, sheds, glades, etc). The provisional clandestine hierarchy was in full activity. The imprisoned bishops (alive only three) were determined not to submit. A large number of priests who did not take up orthodoxism were carrying on an intense activity. Many of the apostate priesters returned to the clandestine Church. In short, the Uniate Church was doing its duty, but the number of believers was much diminished.

In the year 1955 there a relaxation in the international policy, which had its influence on the interbal policy of the Romanian communist State. The surviving bishops (dr. Iuliu Hossu, dr. Alexandru Rusu, dr. I. Bălan) were released from prison and were taken to Bucharest for a „recovery” which proved to be another attempt for their conversion to orthodoxism; being promised high ranks in the Romanian Orthodox Church. Naturally the uniate bishops resisted to temptation.

As a result of their refusal they had to take up forced residence in Orthodox monasteries. Taking advantage of the political relaxation, of the possibility to be in touch with the clandestine clergy and a great number of believers, allowed to visit them, the bishop drew up a new memorial addressed to the leaders of Stat and the Communist Party. This memorial also reached to the ambassador of France, who made its content known to the western world; copies of it being spread into the clandestine Greek-Catholic communities. Prompted by bishop dr. Alexandru Rusu, there started an ample campaign for the legalisation of the Greek-Catholic Church (Romanian Uniate Church). In larger communities like Satu Mare, Baia Mare, Oradea etc there were even demonstrations during July – September 1956. Many subscriptions were made.

This was the content in which a large popular assembly was held in front of the Roman-Catholic church, in the University square Cluj, the assembly was organised and conducted by clandestine priests and the bishop Ioan Chertes. Sermons were given by priests Vasile Chindriș and Izidor Ghiurco. The assembly demanded the legalisation of the Romanian Uniate Church, protested against the bishop’s retention. Their protesting, the petition, were addressed officially to the State and Party leaders.

The author of the present paper was a participant at this assembly and is giving details about the development of demonstration. He is the possessor of the important document referring to the assembly.

Prin odiosul decret 358/ 1948 Guvernul comunist a lui Petru Groza și Partidul Comunist condus de Gheorghiu-Dej au trecut brutal în ilegalitate Biserica română unită cu Roma,¹ au arestat și întemnițat toți episcopii, peste cinci sute de preoți și sute de credincioși care s-au opus măsurilor ilegale, abuzive și neconstituționale, au răpit bunurile patrimoniale ale acestei sfinte instituții creștine românești și astfel au crezut că au lichidat-o.²

Era cea mai potrivnică instituție comunismului importat din Rusia sovietică. Jefuirea și maltratarea populației românești era la ordinea zilei în practica ocupanților sovietici și a slugilor lor fidele, autoritățile comuniste. Poporul știa pe propria lui piele să sufere sub cele două dictaturi: nazistă și comunistă, rostind în șoaptă: „a fost rău cu «Was ist das?» Dar mai rău cu «davai ceas!»/ de la Nistru până la Don, davai ceas, davai palton!”

În aceste grele condiții de prigonire a vieții românești, se părea că Biserica română unită a dispărut din viața poporului român. Numai că atât preoții ascunși ori refugiați în locuri mai dosnice împreună cu miile de credincioși greco-catolici se uneau în clandestinitate și își satisfăceau nevoile sufletești prin slujbele divine la care participau.³ În ciuda tuturor măsurilor draconice luate de autoritățile comuniste împotriva episcopilor români greco-catolici și preoților întemnițați, activitatea pastorală clandestină mult redusă cu credincioșii din eparhiile române unite nu a încetat. Orice prilej ivit de a comunica cu clerul și credincioșii pentru a rămâne statornici în credință cu Biserica Romei a fost folosit trimițându-le instrucțiuni cum să activeze în condițiile unei prigoane dure. Cele peste douăzeci și cinci de memorii trimise de la Curtea de Argeș locuitorilor de episcopi clandestini, precum și hirotonirea preotului Rițiu Sever, a diaconului Mare Augustin și a altor preoți – unii consacrați de episcopi în închisori – sunt o dovadă concretă a acestei pastoratii clandestine. Agenții Securității comuniste raportau că activitatea clandestină este neîntreruptă.⁴ Autoritățile comuniste s-au prefăcut că ar fi dispuse să redea libertate

¹ *Biserica română unită. 250 de ani de istorie*. Madrid 1952 (Cluj-Napoca 1998), 223-296; S. Aug. Prunduș – Cl. Plăianu, *Catolicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii române unite*. Cluj-Napoca 1994, 136-148; Ant. Moisin, *Istoria marii prigoane contra Bisericii române unite. greco-catolice între anii 1948-1998 I*, Victoria 1998, 19 sqq

² S. Aug. Prunduș, Cl. Plăianu, *op. cit.*, 154-156; Crist. Vasile, *Între Vatican și Kremlin. Biserica Greco-Catolică în timpul regimului comunist*, București 2003, 127-161, 178-210

³ S. Aug. Prunduș, Cl. Plăianu, *op. cit.*, 156-172; Crist. Vasile, *op. cit.*, 212-247; I.M. Bucur, *Din istoria Bisericii greco-catolice române. 1918-1953*, Cluj-Napoca 2003, 229-254; M. Bucur – Lavinia Stan, *Persecuția Bisericii catolice din România. Documente din arhiva „Europei Libere” 1948-1960*, Târgu Lăpuș 2004, document nr. 38, *passim*; M. Bucur, *in Studia UBBTC XLIII.1*, 1998, 90-96

⁴ M. Oprea, problema 132. Biserica română unită în atenția securității, în Crist. Vasile, *Istoria Bisericii Greco-catolice sub regimul comunist. 1945-1989. documente și mărturii*, Iași 2003, 5-22; Crist. Vasile, *op. cit.*, 32-49 și doc. nr. 18; V. Lechințan, Aspecte ale rezistenței la comunizare și la unificarea Bisericii românești în jud. Cluj, *Studia UBBTC XLV.2*, 2000, 19-68; C. Florea, Activitatea greco-catolică din zona Mureșului în perioada 1955-1964, *Studia UBBTC XLV. 2*, 2000, 77-86

12 AUGUST 1956. O MANIFESTARE PUBLICĂ A BISERICII GRECO-CATOLICE
CLANDESTINE. UN DOCUMENT ȘI MĂRTURIE

Bisericii române unite, numai să știe câți au mai rămas statornici în credința catolică și în discuțiile avute cu episcopii supraviețuitori și cu preoții descoperiți ca activi le-au promis libertate.⁵ Această falsă, mincinoasă propunere i-a făcut-o ministrul Cultelor prof. Petre Constantinescu – Iași și părintelui Vasile Chindriș într-o convorbire la București.

Sperau că; aflând existența celor statornici în credința lor catolică; vor lichida prin măsuri violente și restul greco-catolicilor români.

Episcopii supraviețuitori măsurilor de exterminare aplicate asupra lor în închisoarea de la Sighetu-Marmației în perioada 1950-1955 și internați pentru „refacere” în Spitalul „Gerota” din București, de unde au fost transferați cu domiciliul obligatoriu la Mănăstirea Curtea de Argeș erau supravegheați continuu de agenții Securității. Aici au fost vizitați de un număr considerabil de preoți, credincioși laici, rudeni.⁶ Cu aceste ocazii au aflat situația grea a Bisericii prigonite și au dat instrucțiuni verbale, uneori și scrise, cum să acționeze în pastorația clandestină și să facă împreună cu credincioșii memorii pe care să le trimită Guvernului cerându-i punerea în libertate a Bisericii, episcopilor, preoților și credincioșilor închiși. Documentele din Arhiva M.A.I., Direcția regională Cluj depistate și xeroxate de profesorul Vasile T. Ciubăncan⁷ redau și numele celor care au vizitat pe episcopi la Curtea de Argeș între care sunt citați: episcopul dr. Ioan Chertes hirotonit în 1949 în închisoarea – mănăstire ortodoxă Căldărușani de episcopul Valeriu Traian Frențiu în prezența episcopilor Iuliu Hossu și Alexandru Rusu, Oprea Liviu secretarul episcopului Iuliu Hossu, eliberat din închisoare în 1954, Leon Iulian Man starețul mănăstirii Nicula predată de autoritățile comuniste ortodocșilor, Iosif Sângeorzan vicarul greco-catolic al Gherlei, Ploscaru Ioan, vicarul greco-catolic al Episcopiei Lugojului, și alții. Întrucât episcopii la Curtea de Argeș au făcut un memoriu⁸ în care cereau Guvernului să acorde libertate deplină și să repună Biserica unită în drepturile ei, cei care i-au vizitat au luat cunoștință de conținutul lui și, reîntorși acasă, au luat legătura cu preoții și credincioșii din zona lor, îndemnându-i la activitate pastorală, la revenire pe cei căzuți. În acest context clandestin s-a pregătit și marea și puternica manifestare liturgică din 12 august 1956.⁹

În august 1956 – spun documentele de arhivă – s-a ținut o ședință clandestină în Cimitirul central condusă de episcopul dr. Ioan Chertes cu participarea preoților: dr. Coriolan Tămăian – Oradea, Selejan Vasile ieromonah de la Bixad, Băliban Teofil, Silvestru Augustin Prunduș din Cluj, Ghilea (protopop în Oradea) în care s-a luat cunoștință de memoriul episcopilor închiși, s-a hotărât luarea legăturii cu preoții și credincioșii din teritoriu și pregătirea unui memoriu scris de toți petiționarii care să fie

⁵ M. Bucur – Lavinia Stan, *op. cit.*, document nr. 38; Crist. Vasile, *op. cit.*, 102-104 doc. nr. 19; *Idem, Între Vatican și Kremlin*, 251-252

⁶ *Credința noastră este viața noastră: memoriile cardinalului dr. Iuliu Hossu*, Cluj-Napoca 2003, 361-395

⁷ V.T. Ciubăncan, Pagini de luptă anticomunistă a clerului Bisericii Greco-Catolice Române în clandestinitate. Documente, Studia UBB TC LI.4, 2006, 119-132

⁸ *Memoriile cardinalului I. Hossu*, Cluj-Napoca 2003, 401-404; M. Bucur, Între speranțe și iluzii, Memoriul din aprilie 1956, Studia UBBTC XLV. 2, 2000, 69-78

⁹ Crist. Vasile, *Între Vatican și Kremlin*, 249-255 (anul 1956: manifestări publice de credință)

trimis Guvernului cu rugămintea să acorde libertatea episcopilor întemnițați, preoților și credincioșilor și să fie repusă Biserica greco-catolică în toate drepturile ei.¹⁰

Părintele Vasile Chindriș n-a luat parte la această întrunire, dar a ținut legătura cu episcopul Ioan Chertes care și-a dat asentimentul să fie oficiată o liturghie publică greco-catolică în Cluj. Așa au fost anunțați credincioșii pentru duminică 12 august în Piața universității.¹¹

Scriitorul acestor rânduri însoțit de regretata lui soție Victoria, după ce au anunțat și pe alții, au sosit la orele 9,30 în Piața universității, unde era deja multă lume sosită pentru aceea sfântă liturghie. La orele 10 a sosit părintele Vasile Chindriș însoțit de părintele Izidor Ghiurco. Erau deja adunați cam cinci mii de credincioși, încât Piața universității și străzile ce duc spre cimitir și universitate erau deja pline de lume. I-au primit cu mult entuziasm și respect.

Îmbrăcat într-un felon alb, împodobit cu florile câmpului românesc, tivit pe alocuri cu tricolorul românesc, părintele Vasile Chindriș i-a întrebat pe credincioși în prelabil de ce religie sunt. O pădure de brațe s-a înălțat spre cer strigând: „Suntem greco-catolici!” A început sf. liturghie, pe scările bisericii Piarștilor, căci la propunerea părintelui Chindriș de a face sf. liturghie în Cimitirul central lumea a strigat s-o facă în piață să vadă și autoritățile că greco-catolicii trăiesc și se roagă și pentru ei. A respectat dorința credincioșilor. Nu se poate descrie starea sufletească a celor ce au avut fericirea să participe la această înălțătoare slujbă divină. În ochii tuturor apărură lacrimi și fețele lor exprimau hotărârea de a se jertfi pentru apărarea credinței catolice. La ectenia pentru preafericitul părinte al nostru papa Pius al XII-lea, pentru înalt preasfințirii noștri arhieriei Iuliu Hossu, Alexandru Rusu, Ioan Bălan..., lumea a izbucnit în plânsete de bucurie. După citirea sfintei Evanghelii, părintele Vasile Chindriș a arătat scopul acestei sfinte liturghii: dovedirea existenței credincioșilor români greco-catolici la opt ani de la interzicerea practicării cultului greco-catolic, în scopul acordării libertății Bisericii române unite. Luând broșura „Lenin despre religie”, părintele Vasile Chindriș s-a adresat credincioșilor: „Iubiți credincioși, iertați-mă, că nouă preoților nu ne este iertat să umblăm cu astfel de cărți, dar trebuie să vă arăt că până și Lenin a cerut respectarea convingerilor religioase ale oamenilor, nu fără a le combate științific”. A explicat textul sfintei Evanghelii și i-a încurajat pe cei prezenți să rămână statornici în credință. A urmat desfășurarea restului sfintei liturghii sub supravegherea securiștilor civili prezenți deja în număr mare.

La sfârșit s-a semnat memoriul și tablele cu semnături adresate Guvernului pentru acordarea libertății Bisericii române unite, timp în care credincioșii au intonat imnul: „Creștin sunt din leagăn și țin cu tărie credința străbună primită-n botez/ a ei adevăruri sunt viață lumină și eu fericit le cred le urmez./ Creștin sunt din leagăn și în Biserica Romei e maica cea Sfântă ce-o am pe pământ/ Al ei cap e papa, urmașul lui Petru, ce sigur ne duce spre țelul nost sfânt”. Apoi au cântat imnul tineretului catolic român: „Sub cruce ne strângem, cu crucea ne-nchinăm/ Cristos ne e rege orcând Îl urmăm ..”

¹⁰ Crist. Vasile, *op. cit.*, 250 sqq; M. Bucur, *in* Studia UBBTC XLIII.1, 1998, 96-97

¹¹ O. Bozgan, *Mișcarea petiționară greco-catolică din anul 1956*, în *Studii de istorie a Bisericii*, București 2000, 168 sqq

12 AUGUST 1956. O MANIFESTARE PUBLICĂ A BISERICII GRECO-CATOLICE
CLANDESTINE. UN DOCUMENT ȘI MĂRTURIE

S-au înregistrat mii de semnături pe table. După ce credincioșii s-au îndepărtat de la locul sfintei liturghii (scările Bisericii piariștilor) agenții Securității au trecut la arestarea unora dintre preoți și credincioșii bănuți că ar fi coautori acestei manifestații religioase.¹² În seara acelei zile un număr restrâns de preoți și credincioși s-au adunat la locuința judecătorului dr. Vasile Fărcaș (Calea Turzii) și au fost arestați: dr. Ioan Chertes (episcop), dr. Vasile Fărcaș (judecător), preot Vasile Chindriș ș.a. ulterior.¹³

Memoriul cu semnăturile a fost dus la București de către judecătorul Mihai Berindean, atunci „muncitor”, căci era condamnat politic și încadrat ca muncitor, însoțit de alți muncitori adevărați creștini și „tovarăși” adevărați și în credință cu poporul român credincios. Însă Ministerul cultelor nu a acordat nicio importanță documentelor prezentate.

A urmat procesul care s-a desfășurat la Tribunalul militar Cluj care l-a condamnat pe pr. Vasile Chindriș la șapte ani de închisoare grea, iar pe ceilalți preoți și credincioși la mai mulți de temniță grea.

Episcopul dr. Alexandru Rusu considerat ca inițiatorul acestei acțiuni a fost condamnat la închisoare grea pe viață.

Din sentința de condamnare cititorii pot constata nevinovăția episcopului Alexandru Rusu și învinuirile inventate de judecătorii militari comuniști la cererea Securității pentru a-l condamna cu cea mai grea pedeapsă și a-l expune astfel morții premeditate. Reproducem documentul.

Această sentință este un important document istoric care oferă cititorilor un important număr de constatări. (M.A.I. Cabinet III, nr. 23073/ n. din 29.08.61. strict secret S.C. 91, ex. nr. 1. la Arhivele instanțelor militare, șos. Pantelimon, București).

Memoriile trimise Guvernului comunist pentru anularea odiosului decret 358/1948, considerat mincinos în partea lui declarativă, și acordarea libertății depline a Bisericii Române Unite trecute în ilegalitate de comuniști demnotează lupta împotriva legilor nedrepte ale Guvernului comunist român.

Biserica Română unită greco-catolică trecută în ilegalitate a fost singura instituție creștină românească care a luptat împotriva ocupațiilor sovietici ai României și slujitorilor acestora, comuniștii, pentru libertatea poporului român, dând uriașe jertfe umane.

¹² Vezi anexa: document

¹³ Informație deținută de autor

IOAN BOTA

REPUBLICA POPULARĂ ROMÂNĂ
TRIBUNALUL MILITAR AL REGIUNII A III-A MILITARE CLUJ

SENTINȚA Nr. 1202

Astăzi 3 iulie 1957

Tribunalul Militar al regiunii a III-a Militare Cluj compus din:

Președinte: lt. col. de Justiție Finchi Paul

Asesori populari: lt. colonel Mărgărit Gheorghe

Procuror Militar: lt. colonel Brandabur Vasile

lt. colonel de Justiție Miclea Constantin

Secretar: Vasiliu Eugen

S-a întrunit pentru a continua dezbaterile în cauză privitoare pe:

1. ALEXANDRU RUSU, născut la 22 noiembrie 1884, în comuna Șeulia, raionul Sărmaș, regiunea Cluj, fiul lui Vasile și al Rozaliei, cu ultimul domiciliu în comuna Niculițel, raionul Tulcea, regiunea Galați, de cetățenie română, fost episcop greco-catolic, necăsătorit, fără avere personală, fără antecedente penale, studii: doctoratul în teologie, originea socială, tatăl preot. Trimis în judecată după cum urmează:

RUSU ALEXANDRU pentru infracțiunile de :

înalță trădare p.p. de art. 184 C.P.;

răspândire de publicațiuni interzise p.p. art. 325, lit. C. C.P.;

agitație publică p.p. de art. 52/ al. III C.P.;

Întrucât faptele puse în sarcina inculpatului RUSU ALEXANDRU, în cadrul infracțiunii de înalță trădare au un caracter deosebit, Tribunalul a apreciat că nu este util ca el să fie cunoscut de public activ pentru care în conformitate cu dispozițiunile art. 291, al. III C.P. a declarat ședința secretă în parte.

În prezența tuturor inculpaților s-a dat citire de către secretar concluziilor de învinuire și încheierii de ședință pregătitoare, după care președintele a pus din oficiu în discuția părților problema eventualelor probatorii ce ar mai fi de administrat pentru ca în ziua următoare să poată fi aduși martorii ce eventual s-ar propune de către părți și să ceară relațiile cu acte ce s-ar fi necesare în cauză.

Procurorul militar a declarat că nu are de solicitat admiterea unui probatoriu, însă în cazul când ar rezulta din dezbateri aceste necesități, va solicita la timp aceasta.

Cu unanimitate de voturi făcând aplicațiunea art. 299, pct. 9 comb. cu art. 151 C.P.P., se dispune continuarea dezbaterilor în această cauză. După aceasta s-a dispus evacuarea tuturor inculpaților din sala de ședință și s-a procedat la introducerea separată în conformitate cu art. 270.

C.M.J. a următorilor inculpați: RUSU ALEXANDRU, DARLEA SILVIA, BALIBAN TEOFIL, CHERTES IOAN, CHINDRIȘ VASILE, MANU IULIAN LEON, OPREA LIVIU, SĂLĂGEAN VASILE, GHIURCO IZIDOR, și SÂNGEORZAN IOSIF.

Pentru aceste motive:

În sarcina inculpatului Rusu Alexandru, urmează a se reține și infracțiunea prevăzută de art. 184 C.P. care prin faptul că a înmânat diplomatului francez și

12 AUGUST 1956. O MANIFESTARE PUBLICĂ A BISERICII GRECO-CATOLICE
CLANDESTINE. UN DOCUMENT ȘI MĂRTURIE

american documente prin care el tindea la știrbirea suveranității statului nostru, a comis crima de înaltă trădare, prevăzută de textul menționat mai sus. La dozarea pedepselor – susține procurorul militar urmează a se avea în vedere și culpa ce-o au inculpații față de pregătirea ce-o au – și-au dat seama că prin acțiunile lor desfășoară o luptă împotriva statului democrat popular, urmând să li se aplice pedepse severe fără acordarea de circumstanțe atenuante.

S-a dat cuvântul apărării în ordinea următoare:

Avocat Voiseanu Gheorghe în apărarea inculpatului RUSU ALEXANDRU, referindu-se la acuzațiile ce i se aduc acestuia în cadrul infracțiunii prev. De art. 184 C.P. a susținut că cele consemnate în memoriile transmise de Rusu Alexandru diplomatului francez și celui american nu constituie în niciun caz elemente de infracțiune prev. de textul sus menționat, deoarece inculpatul n-a urmărit prin aceasta știrbirea independenței statului, cu atât mai mult cu cât el nici nu deținea o funcție care să-i dea posibilitatea de a întreprinde asemenea acțiuni. Admițând totuși că s-ar reține împrejurarea că prin acele sciori s-au adus unele calomnii la adresa conducerii statului, infracțiunea imputată din acest punct de vedere ar putea fi agitație publică, sau răspândiri de știri false.

Pe de altă parte – susține apărarea – nu este nicio dovadă din care să rezulte că inculpatul Rusu Alexandru a stat de vorbă cu diplomatul francez, ci doar a asistat la discuția acestuia cu ceilalți doi episcopi, deoarece nu cunoștea bine limba franceză.

În concluzie, față de cele expuse mai sus, solicit achitarea inculpatului Rusu Alexandru pentru infracțiunea p. De art. 184 C.P. urmând ca pentru o justă calificare a faptelor să se examineze și celelalte texte referitoare la divulgarea secretului de Stat.

În ce privește infracțiunea prev. de art. 327, al B.C.P. susține că lipsește latura obiectivă a acestuia, întrucât din memoriul aflat la dosar și care a fost adresat Comitetului central al P.M.R. nu rezultă elementele agitației, pe de altă parte, din nicio probă de la dosar nu reiese împrejurarea că atunci când inculpatul Rusu Alexandru se afla la Curtea de Argeș ar fi dat cuiva instrucțiuni din care cu caracter instigator împotriva Statului. Deci ce se poate reține însă în sarcina sa este infracțiunea prev. de art. 286 al. II. C.P. care constă în aceea că inculpatul Rusu Alexandru a hirotonit un preot fără a avea jurisdicție. La dozarea pedepsei cere a se avea în vedere că în acțiunile întreprinse de el, acest inculpat n-a luptat împotriva actualului regim, ci pentru cultul greco-catolic. S-a dat apoi ultimul cuvânt inculpaților care au declarat după cum urmează:

Alexandru Rusu a arătat că în acțiunea pe care a întreprins-o n-a intenționat să desfășoare lupta împotriva statului, ci pentru redarea libertății cultului greco-catolic. Referindu-se la scrisoarea trimisă episcopului Zaharia Valerian (de la Oradea) arată că prin aceasta el nu l-a chemat pentru a constitui un front comun împotriva comunismului, ci de a se ocupa de consolidarea Bisericii ortodoxe împotriva materialismului ateu.

În concluzie arată că se consideră nevinovat de faptele pentru care a fost trimis în judecată și cere să se pronunțe o sentință raportată la lipsa lui de vinovăție. După ce s-a dat și ultimul cuvânt inculpaților, președintele declară dezbaterile închise în această

cauză și s-a dat timp pentru studiul art. C.P. și s-a amânat pronunțarea până în ziua de 12 iunie 1957, apoi pentru ziua de 22 iunie, iar apoi pentru ziua de 3 iulie 1957, când,

T R I B U N A L U L

Considerând a delibera în secret asupra acțiunii penale deschise împotriva inculpaților RUSU ALEXANDRU, DIRLEA SILVIA, BALIBAN TEOFIL, CHERTES IOAN, CHINDRIȘ VASILE, MAN LEON, OPRE LIVIU, SĂLĂJEAN VASILE, GHIURCO IZIDOR, RAILEANU VIORICA, SANGEORZAN IOSIF, FĂRCAȘ VASILE ȘI GIURGI OCTAVIAN.

Având în vedere concluziile orale ale Procurorului Militar, precum și susținerile inculpaților făcute personal și prin apărătorii lor, în fața instanței în ședință publică;

Având în vedere că din instrucția orală urmată în cauză în ședința publică, cât și din actele de la dosar care au fost puse la discuție părților în ședința publică se constată următoarele:

Î N F A P T E

1. RUSU ALEXANDRU în anul 1948, după ce masele largi de credincioși aparținând fostului cult greco-catolic, și-au exprimat dorința de a reveni în biserica ortodoxă de rit răsăritean căreia au aparținut și în trecutul istoric nu prea îndepărtat, dorință manifestată în întrunirile de la Cluj și Blaj, de către reprezentanții legali ai credincioșilor, Statul român democrat popular, la cererea maselor a elaborat un decret 358/ 1948, care să consfințească din punct de vedere juridic această dorință legitimă a credincioșilor.

Acestei tendințe legitime a masei credincioșilor însă, s-au opus căpeteniile acestui cult greco-catolic, care fiind legate prin toate fibrele existenței lor ca și cult de Vatican al cărui rol istoric nejust în viața politică a Statelor este mai bine și mai mult cunoscut decât în viața sufletească, nu au putut vedea cu ochi buni această cerere a maselor legiferată prin decretul mai sus amintit. Văzându-se izolate de masa credincioșilor aceste căpetenii, ziși episcopi, a căror existență și legături cu străinătatea. Vaticanul – nu mai era justificată după unirea realizată de masele de credincioși de ura împotriva regimului oamenilor muncii și din cuvântul de ordine lăsat de așa zisul „sfânt scaun” la supunerea puterilor imperialiste în provocări în țara noastră, au deschis o luptă înverșunată împotriva regimului atât pe front mistic, exploatând naivitatea unor elemente retrograde, cât și pe front politic ideologic. În această luptă practică și teoretică împotriva regimului oamenilor muncii, s-a evidențiat în mod deosebit fostul episcop inculpat RUSU ALEXANDRU care în această luptă pățimașă împotriva Statului democrat popular și a legilor sale, a mers până în a se folosi și pune în slujba unor puteri străine numai cu scopul de a face aceste puteri să intervină în afacerile interne ale țării noastre.

Astfel inculpatul RUSU ALEXANDRU după realizarea actului de unificare cu Biserica ortodoxă, apreciindu-și justă activitatea a desfășurat împotriva acestui act, care exprima voința maselor de credincioși din partea de nord a țării și în consecință a formei de guvernământ din țara noastră, a prevăzut că pentru această activitate urma să fie arestat. Pentru a asigura continuarea acțiunilor dușmănoase și după instigare

12 AUGUST 1956. O MANIFESTARE PUBLICĂ A BISERICII GRECO-CATOLICE
CLANDESTINE. UN DOCUMENT ȘI MĂRTURIE

împotriva Statului democrat popular și a legilor lui și după eventuala sa arestare pe care inculpatul Rusu, plecând de la aprecierea activității sale dușmănoase ce o desfășura împotriva formei de guvernământ și în conformitate cu instrucțiunile primite în scris în vara anului 1948 din partea Nunțiaturii din București, respectiv din partea nunțiului Patrik O'Hara și a secretarului său del Mastri, acesta reorganizează vârfurile cultului greco-catolic din circumscripția sa în așa fel încât ele să poată funcționa în lipsa sa. Cu aceasta crezând inculpatul Rusu că va putea menține existența acestui cult și de îndoială cu privire la existența sau inexistența acestui cult greco-catolic desființat.

În acest sens inculpatul Rusu Alexandru numește în funcție de vicar clandestin al Eparhiei greco-catolice de Baia Mare, pe numitul Vida Ludovic, pe care-l însărcinează să preia conducerea și să dirijeze activitatea greco-catolică din această eparhie, în cazul când el va fi arestat, sens în care îi și dă instrucțiunile scrise primite din partea Vaticanului prin Nunțiatura din București.

Întrucât însă odată cu arestarea inculpatului Alexandru Rusu a fost arestat și numitul Vida Ludovic, eparhia de Baia Mare rămâne fără succesori. Fața de această situație Nunțiatura din București a numit pe fostul canonic Szabo Vasile, care și el la rândul său numește ca succesor pe preotul Marian Gheorghe, iar acesta pe alții și așa mai departe, conform instrucțiunilor, pentru a nu rămâne eparhia fără succesori, conducători.

Pentru activitatea dușmănoasă și instigatoare desfășurată de inculpatul Alexandru Rusu acesta a fost arestat și internat cu alte căpetenii greco-catolice – episcopi, în lagărul de la Căldărușani. Inculpatul Rusu Alexandru însă în pornirea sa împotriva Statului democrat popular și a legilor lui nici aici nu încetează cu activitatea sa dușmănoasă și din acest lagăr unde se afla cu foștii episcopi Iuliu Hossu și Suci Ioan, în mod secret, prin intermediul episcopului Valeriu Traian Frențiu și a călugărului asumpționist Berinde Ștefan având în această privință și concursul șefului pazii lagărului Slt. Bădița iau legătura cu nunțiatura din București, de unde cere și obține aprobarea de hirotonire în secret ca episcop pentru fostul cult greco-catolic pe preoții Chertes Ioan și Elinescu Ioan, care la fel se aflau internați în acel lagăr. Inculpatul Rusu Alexandru primește și el un număr de trei chestionare privind pe numiții Todea Alexandru, Dragomir Ioan și Hirțea Iuliu, pe care Nunțiatura intenționa să-i hirotonească clandestin episcopi.

Inculpatul Rusu Alexandru răspunde în scris la întrebările puse de Nunțiatură în chestionare pe care apoi pe aceeași cale pe care le-a primit au fost restituite Nunțiaturii.

În 2 februarie 1955 inculpatul Rusu Alexandru a fost pus în libertate. După lăsarea în starea de libertate, inculpatul a început din nou să desfășoare activitate de instigare a foștilor credincioși greco-catolici ce aderaseră la ortodoxie, pentru a părăsi acest cult și împotriva regimului de democrație populară, care prin decretul 358/ 1948 desființează cultul greco-catolic din R.P.R. În acest scop inculpatul Rusu Alexandru în cursul anului 1955 în timp ce se afla internat în spitalul „Colțea” din București ia legătura cu fostul preot greco-catolic Pâclișanu Zenovie de la care află că după reținerea episcopilor greco-catolici Nunțiatura din București l-a numit vicar general

clandestin al arhidiecezei de la Blaj cu atribuțiuni pentru Vechiul Regat. Totodată acesta-i spune că în Arhidieceza de Blaj nu este niciun fel de aranjament, nerămânând nimeni în funcțiune care să se intereseze și să asigure legătura cu ceilalți preoți greco-catolici. Auzind aceasta, inculpatul Rusu Alexandru i-a dat autorizație însărcinându-l pe acesta să se ocupe și cu partea de dincoace de Carpați. Inculpatul Rusu Alexandru interesându-se concomitent și de la alții despre situația Arhidiecezei Blaj află de la canonicul Pop Victor că aici a fost însărcinat cu conducerea activității clandestine de către Suci Ioan, ca vicar în continuare numitul Simion Crișan și că numirile în această funcțiune se făceau succesiv, astfel că în caz că unii ar fi arestați, să îi urmeze altul.

Inculpatul Rusu Alexandru la cele de mai sus îl însărcinează pe Crișan Simion să se ocupe în continuare de conducerea activității clandestine ce se desfășoară în arhidieceza de Blaj, pe teritoriul Ardealului, numindu-l ca vicar clandestin în această fostă eparhie greco-catolică. Activitatea organizatorică ilegală a inculpatului Rusu Alexandru nu se oprește aici, ci întrucât înainte de arestarea sa, în 1948, a numit ca vicar al său pentru Baia Mare, pe numitul Vida Ludovic, în cursul lunii aprilie 1956 ia legătura la Curtea de Argeș cu aceasta și el era arestat și îl numește vicar clandestin pentru forul intern, iar pe Marina Gheorghe, vicar pentru forul externe în cadrul fostei eparhii Baia Mare. Inculpatul Rusu Alexandru a dat instrucțiuni tuturor preoților care l-au vizitat la Curtea de Argeș și Ciorogârla să nu onoreze în niciun chip acțiunea de unificare a cultului greco-catolic cu cel ortodox, să dovedească regimului că ei au fost și vor rămâne greco-catolici și prin memorii și alte acțiuni ce le vor întreprinde să acționeze împotriva decretului 358/ 1948. A mai dat instrucțiuni foștilor preoți greco-catolici să nu se încadreze acolo unde funcționează cu conducerea ierarhică ortodoxă decât de natură administrativă și în acest fel să respecte instrucțiunile venite de la Vatican prin Nunțiatuura de la București, după anul 1948 (a se vedea în acest sens arătările inculpatului Rusu Alexandru din instanță).

De asemenea inculpatul Rusu Alexandru a mai dat instrucțiuni preoților clandestini greco-catolici să officieze liturghii și slujbe pentru foștii credincioși, iar teologii care nu și-au terminat studiile înainte de 1948 și doresc să devină preoți clandestini greco-catolici să fie îndrumați spre diferiți foști profesori de teologie la care să depună examenele restante, iar apoi să fie hirotoniți clandestin ca preoți. Însuși inculpatul Rusu Alexandru personal a hirotonit ca preot clandestin greco-catolic pe numitul Rișiu Sever și ca diacon pe Mare Augustin. Inculpatul Rusu Alexandru și împotrivirea sa dușmănoasă față de Stat și împotriva legilor lui, pentru a instiga și mai mult pe clerici și credincioși la data de 1 august 1955 redactează un așa zis memoriu către Ministerul Cultelor în care după ce defăimează și calomniază politica guvernului nostru cere desființarea măsurilor luate și abrogarea decretului 358/ 1948 în numele său personal. O copie de pe acest memoriu o înaintează Prezidului Marei Adunări Naționale. În aceeași termeni instigatori și calomnatori inculpatul mai redactează un memoriu și către Președintele Organizației pentru ONU din R.P.R. Stelian Nițulescu pe care îl trimite anexând și o copie a memoriului din 1 august 1955. În septembrie 1955 inculpatul Rusu Alexandru redactează un alt memoriu în aceeași termeni calomnatori, cerând anularea decretului 358/ 1948. În acest memoriu înainte de a-l

12 AUGUST 1956. O MANIFESTARE PUBLICĂ A BISERICII GRECO-CATOLICE
CLANDESTINE. UN DOCUMENT ȘI MĂRTURIE

înainta Președintelui Consiliului de Miniștri anexează și o copie de pe memoriul adresat Ministerului Cultelor și tov. Stelian Nițulescu.

Inculpatul Rusu Alexandru în interogatoriul său din instanță declarase: „o... că adresa pe care am înaintat-o Ministerului Cultelor am multiplicat-o cu ajutorul unui nepot de al meu cu numele Rusu Victor la birourile de multiplicat cu scopul de a da fiecărui episcop de a trimite câte un exemplar fiecărei eparhii greco-catolice, dar a trimis cca 28 de exemplare la Blaj, Cluj, Oradea, Lugoj și Baia Mare, trimise prin diferiți preoți, ca de exemplu: la Baia Mare prin Moriș Grigore 3 exemplare iar la Blaj prin Pompei Onofrei, cu indicația să le dea lui Crișan Simion. În celelalte eparhii copiile au fost trimise prin ceilalți doi episcopi cărora le-a pus la dispoziție exemplarele necesare. Astfel inculpatul Rusu Alexandru reușește să difuzeze copii de pe memoriile întocmite, prin intermediul numiților Marina Gheorghe, Vida Ludovic, Moritz Grigore și alții în masa credincioșilor, instigându-i și îndemnându-i la acțiuni dușmănoase regimului și legilor țării.

Inculpatul Rusu Alexandru recunoaște în instanță că a instigat pe credincioși arătându-le că decretul 358/ 1948 nu ar fi desființat cultul greco-catolic, că partea lui declarativă ar fi lipsită de teme și arată „acest lucru am spus și în scrisorile mele anume că decretul este lipsit de teme”. Activitatea inculpatului Rusu Alexandru nu s-a mărginit însă numai la acțiunile de instigare și deținere de publicații, memorii cu caracter instigator care au fost arătate mai sus și pe lângă această activitate desfășurată de el împotriva formei de guvernământ democratice și a legilor Statului, activitatea din care ar fi putut rezulta un pericol pentru stabilitatea Statului nostru democrat popular, inculpatul se mai face vinovat că în cursul anului 1955 în timp ce se afla cu domiciliul la Curtea de Argeș a furnizat informații cu caracter secret unei puteri străine, respectiv legațiilor franceze și americane din București. Astfel în cursul lunii mai sau iunie 1955, mănăstirea Curtea de Argeș a fost vizitată de însărcinatul cu afaceri al Legației din București, chiar venise aici în scopul de a lua legătura cu cei trei foști episcopi greco-catolici. Episcopul Rusu Alexandru personal și împreună cu ceilalți episcopi au informat diplomatul francez asupra tuturor măsurilor luate de Guvernul R.P.R. privind problemele legate de cult, arătând că și episcopii începând încă din anul 1948, până în februarie 1955 au fost încarcerati în Penitenciarul din Sighet fără nicio condamnare, în completă izolare față de masa credincioșilor, precum și faptul că acolo în penitenciar ar fi avut un regim dur și au fost tratați ca niște pușcăriași de rând. Inculpatul Rusu Alexandru nu recunoaște faptul de a fi informat pe diplomatul francez și american că datorită tratamentului dur pe care l-ar fi avut în închisoare ei episcopii ar fi decedat câțiva dintre ei și anume Valeriu Frențiu, Suci Ioan, Vasile Aftenie și Chinezu Tit Liviu. Prin aceste fapte inculpatul Rusu Alexandru a căutat să compromită politica statului nostru democrat popular în ceea ce privește drepturile și libertățile de care se bucură cetățenii R.P.R. căutând prin informațiile date și materialele furnizate unor puteri străine să le dea posibilitatea de a se amesteca în treburile interne ale R.P.R. amestec ce putea duce la știrbirea independenței și suveranității țării. Faptele inculpatului Alexandru Rusu, arătările mai sus dovedite cu recunoașterile sale de la primele cercetări, recunoașteri care se coroborează și cu arătările sale din instanță cu

IOAN BOTA

oazia judecării cauzei în fond, precum și din declarațiile de la primele cercetări și de pozițiile din instanță, a martorilor audiați și indicați în documentarea stării de fapt, precum și din memoriile și scrisorile corp delict, de la dosar care au fost găsite asupra sa.

Având în vedere că în favoarea inculpaților nu există circumstanțe atenuante, în consecință

TR I B U N A L U L

ÎN NUMELE LEGII HOTĂRĂȘTE:

Cu unanimitate de voturi condamnă pe următorii inculpați, după cum urmează:

1. RUSU ALEXANDRU

a) Pentru crima de înaltă trădare p.p. de art. 184, al. II, com. cu art. 31 C.P. la temniță grea pe viață.

b) Îl mai condamnă pentru delictul p.p de art. 327 al. III, com. cu art. 325 lit. c. Și cu art. 105 C.P. la 10 (zece) ani închisoare corecțională.

Conform art. 101 C.P. va executa pedeapsa cea mai mare, adică temniță grea pe viață.

Cu drept de recurs în termen de 3 zile la Tribunalul suprem colegiul militar București.

Data și citită în ședința publică, azi 03 iulie 1957.

PREȘEDINTE,

Lt. col. de justiție, s.s. Paul Finichi

Lt. col. s.s. Mărgărit Gh.

Secretar, ss. Vasiliu Eugen

ASESORI POPULARI: lt. col. ss. Brandabur V.

Arhivele instanțelor militare București

(M.A.I. Cabinet III, Nr. 23073/ N din 29.08.61 STRICT SECRET S.C. 91 Ex.

n. 1)

MISIUNEA ROMÂNĂ UNITĂ – LEAGĂNUL ROMÂNILOR DIN EXIL „50 DE ANI DE ACTIVITATE”

Peter ZIMA – Dan Wilhelm SVISTEA

ZUSAMMENFASSUNG: Die Rumänische Unierte Mission – die Wiege der Rumänen im Exil. 50 jährige Tätigkeit. Das Ende des Zweiten Weltkrieges (1945) und die sowjetische Besatzung in einigen mittel- und osteuropäischen Staaten bedeuteten die Einführung von sowjetfreundlichen Marionettenregierungen, die in diesen Staaten kommunistische Regimes eingerichtet haben. Dieses bedeutete gleichzeitig stalinistische politische, ideologische und ökonomische „Säuberung”, beziehungsweise Terror, Konzentrationslager und politische Gefängnisse.

Folglich hat sich eine große Welle von Flüchtlingen schon beginnend mit den ersten Jahren (1945-1950) aus verschiedenen Gründen ins Exil begeben. Die Emigration nach Westen dauerte entlang der gesamten „sozialistischen” Epoche (1950-1989) fort. Diese Plage hat auch Rumänien ernsthaft getroffen.

Als Antwort auf dieses Zuströmen von Verbannten hat die Katholische Kirche zahlreiche Institutionen organisiert, um diesen ethnisch, der politischen Auffassung nach sowie konfessionell unterschiedlichen (aber vor allem katholischen) Emigranten Hilfe zu bieten. Unter diesen Institutionen befanden sich auch die rumänischen griechisch-katholischen Missionen, die in Österreich, Italien, Deutschland, Frankreich, Spanien und Belgien gegründet wurden. Meistens wurden sie von unierte Priestern, die in Westeuropa studierten und nicht mehr nach Rumänien zurückkehren konnten oder von solchen, die ausgewandert waren, geleitet.

Die Bundesrepublik Deutschland war eines der Hauptziele der rumänischen Flüchtlinge. In Deutschland wurde München seit 1951 zum Zentrum dieser unierte Missionen; kleinere Gemeinden funktionierten in mehreren Städten (Köln, Bonn, Aachen usw.). An die Spitze dieses Zentrums wurden vom Heiligen Stuhl und vom deutschen katholischen Episkopat die unierte Priester O. Bârlea (1951), Fl. Müller (1953), V. Zăpârțan (1957) ernannt.

Nach 1957 hat das Zentrum in München seine Tätigkeit systematisch organisiert und wurde zum offiziellen Sitz der Rumänischen Unierte Mission in Deutschland. Es verfügte über Infrastruktur (Sitz, Kirche, Klub, Übergangshaus), Strukturen, mit deren Hilfe es die Zweigstellen leitete und übte kulturelle Tätigkeit (rumänische Schule, Chor, Tanzgruppen usw.) aus. Für die Flüchtlinge aus Rumänien wurde es also zum Mittelpunkt für Organisationstätigkeiten, für materielle Hilfe, für soziale und kulturelle Ereignisse.

Wegen seiner intensiven Tätigkeit und öffentlichen antikommunistischen Diskurses wurde der Priester V. Zăpârțan von den Agenten des rumänischen kommunistischen Regimes ermordet (1976).

Nach zahlreichen Versuchen, um einen geeigneten Leiter für die unierte Mission (Em. Ritti, I. Goia, M. Caitar usw.) zu finden, wurde an die Leitung der Rumänischen Unierte Mission in Deutschland der Priester O. Bârlea, eine

hervorragende Persönlichkeit des wissenschaftlichen, kulturellen und geistlichen Lebens im Exil, (zurück)gebracht.

Die rumänische Gemeinschaft erhielt neue Entwicklungsmöglichkeiten. Die organisatorischen Strukturen, die Organisierung der materiellen Hilfe wie auch andere soziale Handlungen, die kulturellen Tätigkeiten (Schule, künstlerische Gruppen usw.) erhielten stabilere Formen. Auch der Rat der Rumänischen Unierten Mission in Deutschland wurde wieder in Tätigkeit gesetzt; er hat sich zwischen anderen auch die religiöse Vereinigung der Rumänen als Ziel gesetzt. Es wurde die Veröffentlichung von Büchern über rumänische Geschichte und Kultur begonnen sowie die Zeitschrift „Perspective“ (Perspektiven) herausgegeben.

Nach 1980 erhielt O. Bârlea eine Hilfskraft aus Rumänien, einen Pseudopriester, der sich nach seiner Eingliederung als ein negatives Element für die Gemeinschaft erwies. Nach 1995 als Pfarrer O. Bârlea in Rente ging, blieb dieser der Leiter der Rumänischen Unierten Mission; seine Tätigkeit wurde aber von O. Bârlea kontrolliert, der noch aktiv blieb.

Nach dem Tod von O. Bârlea (2005) wurde dieser Priester entfernt; an seiner Stelle wurde der von der Metropole von Blaj/Blasendorf gesandte Priester Irineu Fărcaș der Leiter der Rumänischen Unierten Mission (2006). Die Tätigkeit der Rumänischen Unierten Mission verläuft gut.

Die Rumänische Unierte Mission in Deutschland mit dem Sitz in München war eine rumänische Institution im Exil, die vom Heiligen Stuhl und vom deutschen katholischen Episkopat unterstützt wurde. Sie verfolgte auf katholischem Weg die religiöse Vereinigung der Rumänen. Sie hat in schwierigen Zeiten zahlreichen Flüchtlingen geholfen (Unterkunft, Verschaffung von Arbeitsplätzen, Stipendien für das Studium, andere materielle Hilfen). Sie hat die Schule und Kultur in rumänischer Sprache gefördert sowie die Bewahrung der nationalen Traditionen unterstützt. Die Priester der Gemeinschaft und vor allen O. Bârlea hat – im Namen der Gemeinschaft – bedeutende wissenschaftliche Beiträge im Bereich der rumänischen Geschichte, der Geschichte der rumänischen Kirche und Kultur erarbeitet. Es gab keinerlei (ethnische, religiöse, politische) Diskriminierungen.

Aus diesem Grunde behaupten anlässlich der 50. jährigen Tätigkeit die Autoren Petre Zima und Dan Svistea – aktive Teilnehmer am Leben und an der Tätigkeit dieser Mission –, daß die Bilanz eine positive sei und daß solche Tätigkeiten forgesetzt und erweitert werden müssen. Diese positive Bilanz ist dem Opfer der Priester, vor allem jenem von V. Zăpârțan und O. Bârlea wie auch der großzügigen Hilfe des deutschen katholischen Episkopats zu verdanken, das ständig die materielle Basis aller Tätigkeiten gesichert hat und der Garant der Mission war.

1. Introducere

Sfârșitul celui de-al doilea război mondial și căderea României sub dictatura comunistă a însemnat pentru țară declinul economic, iar pentru intelectualitatea din România începutul calvarului.¹

Pe drumul spre cucerirea puterii, comuniștii români și-au asociat (după modelul sovietic) Biserica ortodoxă română care a devenit o unealtă docilă și le-a legitimat sistemul.²

Destinul Bisericii ortodoxe este hotărât de șeful Statului.³ Această situație în Biserica ortodoxă datează încă din secolul al XV-lea când marele principe Vasilievici, în anul 1441 l-a alungat de pe teritoriul său pe Cardinalul Isidor care era fidel sfântului părinte – papa de la Roma și s-a declarat pe sine ca adevărat creștin în numele Bisericii ortodoxe ruse.⁴ De atunci marele principe al Moscovei, apoi țarul și mai târziu Stalin, iar în România Vasile Luca, și în cele din urmă N. Ceaușescu „ca adevărați creștini ortodocși” au organizat și condus Biserica ortodoxă română. În felul acesta Biserica ortodoxă din România a devenit un instrument al Partidului comunist.⁵

Un asemenea fenomen s-a mai întâmplat cu românii aproximativ acum o mie de ani, după instalarea dominației bulgare în secolul al zecelea. Aceștia au gonit din Biserica Românească cultul latin.⁶ Apoi ei au interzis poporului să se mai roage în limba latină. Atunci se mergea pînă acolo că acelora care nu se subordonau li se tăia limba. Încă de atunci se păstrează în popor zicala „taci, că ți-a tăia popa limba”.

După stăpânirea bulgară, care a durat aproximativ cinci sute de ani într-o parte a țării, a urmat apoi stăpânirea musulmană în principatele române Moldova și Țara românească și un regim autonom în Transilvania și Părțile ungurene, care a cimentat oarecum despărțirea poporului român de Biserica Romei.⁷

2. Situația după cel de-al doilea război mondial

La întâlnirea de la Jalta, dintre Roosevelt, Churchill și Stalin, primul ministru englez i-a dat lui Stalin o bucată de hârtie (un colț de hârtie rupt dintr-un ziar) pe care era scrisă împărțirea Europei și unde era scris că influența sovietică în România urma

¹ N. Baci, *Agonia României, 1944-1948*, Cluj-Napoca 1990, *passim*

² O. Gillet, *Religie și naționalism. Ideologia Bisericii ortodoxe române sub regimul comunist*. Traducere de Mariana Petrișor. Iași 2001, 33-44

³ T. Ware, *Istoria Bisericii ortodoxe*. Traducere de Alexandra Petrea, București 1999, 117-128; O. Bârlea, 1000 de ani de la botezul poporului rus. *Perspective XI*, nr. 42, 1988, 32, 40, 47

⁴ *Perspective XII*, nr. 45-46, 1989, 2

⁵ O. Gillet, *op. cit.*, 227-250; Ant. Moisin, *Sutane ortodoxe sub semnul stelei roșii*, Victoria I, f.a. *passim*; *România liberă*, joi 19 iulie 2001: dă o listă de șaptezeci și cinci clerici ortodocși „dresați” de KGB

⁶ N. Pantea, *Legea strămoșească*, București 1934

⁷ T. Ware, *op. cit.*, 91-105 (despre poziția clerului ortodox în raport cu sultanul; mijloacele de existență ale Bisericii ortodoxe în Imperiul otoman; efectele stăpânirii turcești asupra vieții spirituale din Biserica ortodoxă)

să fie 90%, iar influența aliaților de 10%. Așa a fost pecetluit drumul pe care urma să meargă România după terminarea războiului.⁸

Rușii sovietici s-au instalat în România și a început „curățirea” politică, ideologică, economică și culturală.⁹

2.1. În România

Ocupația sovietică împreună cu reprezentanți români numiți să conducă România ca de exemplu Gh. Gheorghiu,¹⁰ Ana Pauker,¹¹ Vasile Luca,¹² Walther Roman, Teohari Georgescu,¹³ Petru Groza¹⁴ etc. au falsificat primele alegeri după război și așa s-a instalat în prima fază dictatura populară a lui Petru Groza.

Reclamațiile făcute de către partidele istorice despre cele petrecute în România și falsificarea alegerilor nu au interesat puterile care au făcut împărțirea Europei, adică Anglia și Statele Unite. Puterea sovietică a putut deci atunci și mai bine să-și continue planul care-l avea cu România.¹⁵

După această primă fază au urmat alegerile din noiembrie 1946 (în întregime falsificate de comuniști)¹⁶ care au deschis calea înlăturării și desființării partidelor istorice, a înlăturării monarhiei, naționalizării totale¹⁷ și în final, după o întreaga mascaradă, desființarea Bisericii române unite (1 decembrie 1948).¹⁸

Episcopii, teologii, călugării și călugărițele, peste o mie doua sute preoți (din cei doua mii existenți) au fost închiși fără judecată, trimiși în lagare de concentrare și de

⁸ N. Baci, *Yalta și crucificarea României*, Roma f.a., *passim*; *idem*, *Agonia României*, 85 sqq; F. Gilbert, *The end of european era. From 1890 to the present*, New York 1979, 404-410 (reconstruction of the eastern block)

⁹ I. Scurtu, Gh. Buzatu, *Istoria românilor în secolul XX (1918-1948)*, București 1999, 523-549 (agresiunile comunismului), 549-553 (anul instalării regimului stalinist); Gh. Buzatu, M. Chirițoiu, *Agresiunea comunismului în România. I. Documente din arhivele secrete. 1944-1989*, București 1989, 9-16 (românii sub ocupația sovietică); Chr. Chereji, *Identități ale Europei Centrale. 1815-2000*, Cluj-Napoca 2004, 160-162 (măsurile de stalinizare)

¹⁰ Gh. Buzatu – M. Chirițoiu, *op. cit.*, 27-33

¹¹ *Ibidem*, 34-39

¹² *Ibidem*, 58-61

¹³ *Ibidem*, 61-62

¹⁴ V. Frunză, *Istoria stalinismului în România*, București 1990, 403-409

¹⁵ Vlad Georgescu, *Istoria Românilor. De la origini până în zilele noastre*, București 1972, 243-252; Fl. Constantiniu, *O istorie sinceră a poporului român*, București 1997, 454, 456-458, 461-463, 465-469, 472-474; Catherine Durandin, *Istoria Românilor*, Cluj-Napoca 1998, 269-274

¹⁶ V. Țărău, *Alegeri fără opțiune. Primele scrutinuri parlamentare din centrul și estul Europei după cel de al doilea război mondial*, Cluj-Napoca 2005, 457-459

¹⁷ *Ibidem*, 427-493; V. Țărău, I.M. Bucur, *Strategii și politici electorale în alegerile parlamentare din 19 noiembrie 1946*. Selecția documentelor, studiu introductiv și note de..., Cluj-Napoca 1998 *passim*; V. Georgescu, *op. cit.*, 241-253 (etapele cuceririi puterii)

¹⁸ *Biserica română unită. 250 de ani de istorie*, Madrid 1952 (Cluj-Napoca 1998), 223-297; S. Aug. Prunduș, Cl. Plăianu, *Catolicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii române unite*, Cluj-Napoca 1994, 136-148

muncă.¹⁹ Alături de uniți au fost închiși și preoți ortodocși al căror trecut nu a fost pe placul noii puteri.²⁰

O parte din preoții uniți șantajați și forțați s-au încadrat în Biserica ortodoxă română, iar credincioșii i-au urmat, inclusiv cei rămași fără preoți.²¹ Mulți credincioși au trecut însă la cultele neoprotestante care după 1948 au înflorit.²²

Datorită eforturilor nunțiului apostolic în România, Patrik O’Hara, Biserica română unită s-a organizat rapid pentru activitatea clandestină care a început imediat în 1949 și a cuprins toate activitățile unei Biserici.²³

În această situație elita românească nu avea decât o alternativă. Să rămână în România cu toate consecințele sau să plece în străinătate.

2.2. Situația Românilor în Europa de apus

La Colegiul Pio Romeno din Roma, unde pe atunci era rector preotul Vasile Cristea, mai erau șaisprezece studenți dintre care unsprezece preoți care își terminaseră studiile și așteptau să se reîntoarcă în România la episcopiile lor de unde au fost trimiși.²⁴

Cardinalul Tisserant prefectul Congregației orientale a fost informat de situația din România direct de mons. O’Hara, care după ce a fost expulzat din România, s-a reîntors la Roma.²⁵

Într-o zi, mons. O’Hara a convocat pe toți preoții români din Roma la colegiu și le-a spus urmatoarele:

¹⁹ Codruța Maria Știrban, M. Știrban, *Din istoria Bisericii române unite*, Satu Mare 2000, 171-191 (profesorii de teologie), 192-241 (episcopii), 242-313 (episcopii și succesorii lor clandestini), 314-322 (preoți și credincioși); S. Aug. Prunduș, Cl. Plăianu, *op. cit.*, 136-148; Ant. Moisin, *Istoria marii prigoane contra Bisericii române unite cu Roma greco-catolică între anii 1948-1998*. I, Victoria, 1998, 32-115; I. Bota, C. Ionițoiu, *Martiri și mărturisitori ai Bisericii din România. Biserica română unită cu Roma greco-catolică. Biserica romano-catolică*, Cluj-Napoca 1998, *passim*

²⁰ *Biserica întemnițată. România 1944-1989*, București 1998, *passim*

²¹ S. Aug. Prunduș – Cl. Plăianu, *op.cit.*, 154-172; V. Cristian, *Între Vatican și Kremlin. Biserica greco-catolică în timpul regimului comunist*, București 2003, 212-261

²² Pentru convingere a se urmări datele din *Viața religioasă din Români*, București 1999, 59-61: cultul baptist (de la 93.000 la 110.000 în 1992), 60: cultul adventist de la 16.000 (1930) la 78.000 (1992), cultul pentecostal de la 3.500 (1936) la 220.000 (1992)

²³ V. Cristian, *op. cit.*, 212-247; *idem*, *Istoria Bisericii greco-catolice sub regimul comunist. 1945-1989. Documente și mărturii*, Iași 2003, *passim*

²⁴ Colegiul Pontifical Pio Romeno a fost și este o donație a papei Pius XII pentru Biserica română unită cu Roma; a fost inaugurat la 15 aprilie 1937 ca sediu și loc de pregătire pentru studenții greco-catolici aflați la Roma: cf. *Biserica Română Unită. 250 de ani de istorie*, Madrid 1952 (Cluj-Napoca 1998), 117; W. Bleiziffer, *Studiile la Roma. Interviu cu pr. Oliver Raquez, rector la Colegiul pontifical Pio Romeno*, *Unirea VII*, nr. 1 (54) 1996, 1; 60 de ani de la înființarea Colegiului român unit „Pio Romeno” din Roma, *Viața creștină IX*, nr. 2 (192) 1998, 1, 4-5; vezi și *Perspective IX*, nr. 35, 1987, 55-72

²⁵ M. Bucur, Lavinia Stan, *Persecuția Bisericii catolice în România. Documente din arhiva „Europei Libere” 1948-1960*, Tg. Lăpuș 2005, 39-48

„Așteptați desigur să vă reîntoarceți în țară. Eu am venit de curând din România și pot să vă spun că voi nu știți ce este acolo. Așteptarea voastră este zadarnică întrucât vor trece mulți ani până ce se va elibera România. În acest timp sunt sute și mii de refugiați din România care au nevoie de sprijinul nostru spiritual și material. De aceștia trebuie să ne ocupăm acum”

Majoritatea persoanelor venite în apusul Europei erau dezorientata și nu cunoaște pe nimeni. Ele au ales calea pribegiei ca să scape de închisori, să poată gândi liber, respectiv să-și poată practica credința. Deci lipsa libertății intelectuale și spirituale a fost motivul pentru care mai ales tinerii și intelectualii au părăsit țara²⁶ și nu dorința de a se îmbogăți cum cred încă mulți în România și astăzi.

Tânărul dr. în filozofie Octavian Bârlea²⁷ a fost trimis de Roma în Germania pentru a se ocupa de românii refugiați în acest spațiu european cu limba de vorbire germană. Doctorul Octavian Bârlea vorbea pe atunci bine germana și engleza. El s-a stabilit la Kronenberg în Taunus, o poziție centrală în Germania fiind și aproape de Comandamentul american, din regiunea Rhein-Main.

La Roma părintele Aloise Tăutu a preluat misiunea de a păstori românii aflați în Italia. Fiind acreditat la Vatican a ajutat pe mulți români refugiați și aflați în lagarele de concentrare în Italia. A fost numit președintele Comitetului de Asistență pentru refugiații din Italia.²⁸

La Paris părintele George Surdu a înființat Misiunea română unită.²⁹ În 1947 nu și-a putut stăpâni dorul de țară și grija de cei de acolo și a vizitat România. În loc să se întoarcă înapoi la Paris a ajuns în închisorile din țara lui. În zadar l-au așteptat cei din Paris de la Misiunea Română din Rue Ribera să se reîntoarcă.

Părintele Cosma³⁰ a preluat apoi conducerea Misiunii române venindu-i în ajutor și alți preoți uniți cum ar fi preotul Vasile Zăpârțan.³¹

²⁶ M. Pelin, *Opisul emigrației politice. Destine în 1222 fișe alcătuite pe baza dosarelor din arhivele securității*, București 2002, 5-12

²⁷ M. Pelin, *op. cit.*, 32; M. Bucur, Lavinia Stan, *op. cit.*, 198-200

²⁸ V. Fernea, Profesorul dr. Aloisiu Ludovic Tăutu, 1895-1981, *Viața creștină* VII nr. 3 (145), 1996, 4; P. Cârnațiu, În amintirea preotului Aloisie Tăutu, *Revista scriitorilor români* 119, 1982, 3 sqq; L. Periș, *Aloisie Tăutu. Aspecte din opera istorică*, Blaj 2003, 15-19: biografia intelectuală; Codruța Maria Știrban, M. Știrban *op. cit.* 16, 21-22, 31-32, 60, 193; M. Pelin, *op. cit.*, 322; *Perspective IV*, nr. 1 (3) 1981, 25-27 (O.B.)

²⁹ Ant. Moisin, *op. cit.*, 98-102; Al. Nicula, *In memoriam* mons. George Surdu (1914-2001). *Deșteptarea credinței* XII, nr. 5 (134), 2001, 11-12; C. Ionițoiu, Mica Romă înfrățită cu Parisul sau Misiunea Gheorghe Surdu. *Vestitorul credinței*, Oradea, 2001, mai: 12; iunie: 9; august: 12; septembrie: 17; cf. *Deșteptarea credinței* VII, nr. 6-7 (75-76) 1996, 3-4, 10-12

³⁰ Datele despre părintele Gheorghe Cosma lipsesc cu totul în literatura istorică greco-catolică; autorii ar fi recunoscători celor care le-ar putea da informații în legătură cu acest personaj

³¹ V.C. Dumitrescu, *O istorie a exilului românesc*, București 1997, 115, 168-169, 179; M. Pelin, *op. cit.*, 215; S. Mesaroș, Mons. dr. Vasile Zăpârțan. *Deșteptarea credinței* VIII, nr. 8 (89), 1997, 9-10; S. Aug. Prunduș, Întregire la medalionul mons. dr. Vasile Zăpârțan, *Deșteptarea credinței* VIII, 9 (90), 1997, 9-11

În Spania a plecat părintele Alexandru Mircea³², iar părintele Petre Gherman a plecat mai târziu la Bruxelles în Belgia ocupându-se de românii din Țările de jos.³³

În Austria a plecat la dorința proprie preotul Florian Müller originar din Dobrogea, el fiind expulzat din România.³⁴

2.3. Situația din Germania

La Königstein în Taunus a luat ființă „Kirche in Not” cu scopul de a ajuta Biserica adusă sub tăcere în Europa de răsărit.³⁵

Din Kronenberg părintele Octavian Bârlea alerga neobosit peste tot unde auzea ca sunt români refugiați și este nevoie de ajutor nu numai în Germania de la Hamburg până la München, dar și în Austria, Franța și Țările de Jos unde ajungeau români pe toate căile.

Bavaria fiind poarta unde ajungeau cei mai mulți românii fugiți din patria lor și numărul lor crescând mereu, părintele Octavian Bârlea s-a decis și în anul 1951 a mutat reședința la München.

Pe lângă activitatea socială³⁶ pe care părintele Bârlea o ducea neobosit, el se ocupa și de probleme științifice. Astfel a înființat „Societatea academică română în Europa de apus” și prin aceasta a reușit să strângă elita intelectualității românești la un loc. În Societatea academică română activau români ca Vintilă Horea, George Ciorănescu, Aloise Tăutu etc.³⁷

În anul 1953 Octavian Bârlea a primit alte sarcini de la Vatican și a fost trimis în USA să organizeze oarecum pe românii emigrați în USA și prin asta Biserica română unită de acolo. Ajuns în Statele Unite s-a stabilit la Los Angeles unde apoi a început activitatea pastorală, socială și științifică.³⁸

Părintele Florian Müller venit din Austria în 1953, unde până atunci a condus Misiunea catolică română în Salzburg, a preluat conducerea Misiunii catolice române din Germania.³⁹ Sediul Misiunii române s-a stabilit la München în Mittererstrasse 7. Domnul Ion Boacă a fost numit secretar al Misiunii catolice române.

³² cf. *Viața creștină* III, nr. 15 (61), 1992, 3; Alexandru Mircea, teolog greco-catolic este autorul unor capitole importante din volumul publicat la Madrid (1952) al *Istoriei Bisericii române unite*

³³ Petre Gherman, rector al Misiunii române unite din Belgia, semna de multe ori lucrări științifice sub numele de Pierre Gherman; acesta este și cazul opului *Pensée roumaine, peuple roumain* (Paris 1967), carte prefațată de cardinalul Tisserant

³⁴ V.C. Dumitrescu, *op. cit.*, 115

³⁵ Organizația cu caracter social „Kirche in Not” a fost fondată de episcopatul catolic german pentru ajutorarea catolicilor din statele de dictatură și mai ales cele din Europa de Est aflate sub jug sovietic. Sediul Königstein, lângă Frankfurt pe Main

³⁶ În legătură cu activitatea social culturală vezi e.g. momentul menționat de *Perspective* I, nr. 4, 1979; nr. 2, 1979, 17-19

³⁷ În legătură cu manifestările acestei prestigioase instituții științifice românești vezi *Perspective* II, nr. 2, 1979, 20

³⁸ V.C. Dumitrescu, *op. cit.*, 268; fișa personală bună, dar incompletă; din păcate autorul nu știe nimic despre activitatea prelatului în S.U.A

³⁹ V.C. Dumitrescu, *loc. cit.*; *Misiunea catolică română din Austria*, 14 (Vasile Mailat)

Părintele Florian Müller locuia la Tattenhausen, lângă Rosenheim, unde deservea o parohie de rit latin, el însuși fiind romano-catolic. Venea la München ori de câte ori era nevoie și asigura duminica, când se organiza, liturghia unită în limba română.

S-a organizat o școală în limba română pentru copiii refugiaților români.⁴⁰ Pentru început domnul Ion Boacă ținea lecțiile în limba română care aveau loc în localul Armeschulschwester din Müllerstrasse.

Mai târziu a fost angajată doamna Bojescu – învățătoare de profesie – și, prin aceasta, calitatea lecțiilor s-a îmbunătățit simțitor.

3. Înființarea Misiunii române unite din Germania

Fluxul de români refugiați în Germania a crescut mai ales după semnarea tratatului dintre Austria și puterile de ocupație, în mai 1955, prin care toate trupele de ocupație din Austria trebuiau să se retragă. Americanii au părăsit și ei Austria.⁴¹ Pentru majoritatea refugiaților, Austria nu mai prezenta siguranța dorită, iar pe de altă parte posibilitățile de rămânere acolo s-au îngreunat. Cei mai mulți refugiați s-au îndreptat mai departe spre Republica federală a Germaniei.

În februarie 1957, părintele Vasile Zăpârțan, care până atunci conducea Misiunea română din Salzburg, a fost înștiințat de Roma să se pregătească să preia conducerea Misiunii catolice române din München și că ar fi indicat să-și schimbe domiciliul la München.⁴²

4. Monseniorul Vasile Zăpârțan

Părintele Vasile Zăpârțan venit de la Salzburg în Germania la 1 martie 1957, a preluat conducerea Misiunii catolice române din München. El a reorganizat Misiunea Catholică Română a adaptat-o noilor situații și a transformat-o în „Misiunea română unită din Germania”.

Mai târziu părintele Vasile Zăpârțan a mutat sediul Misiunii române unite în Kreittmayestrasse 28, iar doamnișoara Trude Rücker a fost numită secretara misiunii.

Monseniorul Vasile Zăpârțan alearga zi și noapte pentru refugiații români veniți nu numai în München ci în toată Germania, refugiați din România, Basarabia, Bulgaria, Iugoslavia, Ungaria și aromâni din Macedonia. De multe ori se deplasa în Austria sau Italia – la granița cu Iugoslavia, unde auzea că au sosit noi refugiați care erau complet dezorientați, care aveau nevoie de ajutor și care trebuiau îndrumați.

Slujbele religioase erau celebrate de monseniorul Zăpârțan în biserica Sfântul Nicolae Am Gasteig (lângă Deutsches Museum), în München. Ele erau frecventate de un mare număr de credincioși, nefăcându-se deosebirea de ortodox, catolic, unit sau altă religie. Românii se adunau să-și spună necazurile și să primească informații în legătură cu ce trebuiau să facă și cum să răzbată și să-și rezolve problemele.

⁴⁰ Această școală a continuat și în anii următori cf. *Perspective* II nr. 2 (6), 1979, 19

⁴¹ S. Berstein, P. Milza, *op. cit.*, V, 1998, 245-246

⁴² V.C. Dumitrescu, *op.cit.*, 324; cf. 115, 169, 179; M. Pelin, *op. cit.*, 355

Tot a doua duminică slujea într-un alt oraș unde erau refugiați români ca de exemplu la Nürnberg, Hamburg, Köln etc. și se ducea și la Berlin. La München a venit mai târziu părintele ortodox din exil Dumitru Popa de la Freiburg și care celebra liturghia ortodoxă.

Monseniorul Zăpârțan sprijinea mai departe școala în limba română care exista deja la München și de multe ori dânsul ridica copiii sâmbăta dimineața de acasă și-i ducea la școală.

4.1. Părintele Augustin Maura – Köln

În ajutorul monseniorului Zăpârțan a sosit la München în februarie 1963, părintele Augustin Maura, preot de rit latin, de origine spaniol. El vorbea deja românește, însă mai trebuia să-și perfecționeze stilul și trebuia să învețe ritul oriental.⁴³

În relativ scurt timp monseniorul Zăpârțan l-a învățat pe părintele Maura ritul oriental, iar părintele Maura și-a perfecționat limba română. În luna august a aceluiași an, părintele Zăpârțan l-a trimis pe părintele Augustin Maura la Bonn.

Bonnul era pe atunci capitala Republicii federale a Germaniei și era într-adevăr indicat ca și Biserica română unită să aibă acolo un reprezentant.

Părintele Maura s-a stabilit la Bonn și se ocupa de românii din regiunea Rinului de jos și din regiunea Ruhrului adică de centrul Germaniei. El a constatat că la Köln este o comunitate românească mult mai mare decât cea de la Bonn, comunitate pe care de fapt o deservea.

În 1967 s-a decis și s-a mutat la Köln unde în Gabelsbergerstraße a deschis Misiunea română unită ca fiind sucursală a Misiunii de la München .

Mai târziu a mutat sediul Misiunii române unite din Köln de pe Gabelsbergerstrasse în Möltkenstraße de unde deservea și parohia romano-catolică sf. Mihai. Părintele Maura a rămas în Köln până în 1982 când s-a întors la Barcelona.

Monseniorul Zăpârțan a înființat corul misiunii pe care el însuși îl conducea și cu care facea repetiții săptămânal.

La München, în noiembrie 1969, s-a înființat echipa de dansuri naționale. La prima chemare, care a avut loc în a treia sâmbătă din noiembrie, au răspuns optsprezece tineri și tineri. Pe parcursul repetițiilor, grupul s-a mărit participând nu numai tineri de origine română, ci și germani și de alte naționalități care locuiau în München. La început repetițiile se țineau într-o sală de gimnastică a Universității, iar mai târziu s-au mutat în Rumfordstrasse într-o sală modernă unde se exersau și dansuri clasice și balet. Aici condițiile de repetiții erau mult mai bune.

Școala în limba română pentru copii refugiaților români a funcționat în continuare.

Sub aripa Misiunii române unite s-a înființat „Fondul de ajutor al românilor din Germania” – FARG – cu sediul la München. Pentru început președintele asociației a fost Petre Zima, secretar Ion Dumitru, iar casier Ion Cicală.

⁴³ Informații primite de la părintele Aug. Maura

Societatea era non profit, înregistrată la Oficiul de finanțe din München/Bavaria. Scopul acestei organizații era de a ajuta financiar pe aceia care vroiau să-și facă o existență și care aveau nevoie de un capital de pornire. Împrumuturile erau fără dobândă pe timp stabilit între conducerea FARG și persoanele care solicitau împrumutul. Capitalul societății FARG era adunat din cotizațiile lunare pe care membrii asociației le ofereau și care pe de altă parte se scădeau de la impozit.

S-a înființat căminul Misiunii române unite din Kreitmayerstrasse 24, colț cu Erzgiebereistrasse. Tinerii români din München și împrejurimi aveau unde să se întâlnească seara și la sfârșitul săptămânii. La cămin se organizau programe culturale jocuri, serate literare, sau pur și simplu întâlniri unde monseniorul Zăpârțan creia un ambient plăcut.

Corul Misiunii române unite înfrumuseța apoi slujbele religioase din München, participa la programul organizat cu ocazia sărbătorilor naționale. La fel și echipa de dansuri înfrumuseța programul sărbătorilor naționale și, împreună cu taraful misiunii, condus de d-nul Kaupert, se organizau programe culturale nu numai la München, dar și în alte orașe cum ar fi Köln, Kempten etc, participa la congrese cum ar fi cele organizate de „Kirche in Not” din Königstein în Taunus etc.

Mons. Zăpârțan era mândru când la procesiunile *Corpus Domini* lumea admira frumoasele costume naționale românești cu care erau îmbrăcați și coriștii și dansatorii. Apoi la sfârșitul procesunii se organiza un spectacol unde dansa și echipa Misiunii române unite. La acest spectacol mulți spectatori rămâneau numai până ce dansau românii ca să admire frumoasele dansuri românești dintre care nu lipseau dansurile de pe Someș sau Călușarii. Ce bucuros era monseniorul când auzea pe germani „hai să mai stăm până ce dansează românii”.

Mons. Vasile Zăpârțan a însoțit de multe ori pe noii veniți la Zirndorf unde era lagărul refugiaților de origine negermană, sau la Nürnberg unde era lagărul de trecere al celor de origine germană. Acolo aceștia trebuiau să se înregistreze și eventual dacă nu aveau unde locui, să rămână o perioadă până ce li se rezolva situația și primeau drept de ședere și de lucru.

La 5 august 1976, mons. Zăpârțan a plecat la Nürnberg împreună cu doctorul Demetrius Leonties și cu alte două persoane recent venite din România – cunoștințe ale familiei Leonties – pentru a le înregistra și a le face formalitățile necesare ca ei să rămână în Germania.

Mons. Zăpârțan a condus el însuși mașina. În după-masa acelei zile, cam pe la orele 14,15 întorcându-se de la Nürnberg în drum spre München după Ingolstadt, între Manching și Langenbruck, mașina monseniorului Zăpârțan a deviat de pe autostradă (după spusele șoferului autocamionului care venea în spatele mașinii monseniorului Zăpârțan și care a văzut scena) și a intrat într-un copac de pe marginea autostrăzii.

Accidentul s-a soldat cu trei morți, care erau monseniorul Vasile Zăpârțan, profesorul Demetrius Leonties și una dintre persoanele pentru care a făcut această călătorie. Una dintre cele două persoane a supraviețuit acestui accident, fiind însă și

MISIUNEA ROMÂNĂ UNITĂ – LEAGĂNUL ROMÂNILOR DIN EXIL
„50 DE ANI DE ACTIVITATE”

aceasta grav rănită. Din documentele Securității reiese că accidentul a fost opera regimului comunist din România.⁴⁴

La înmormântarea monseniorului Zăpârțan au venit mii de români din întreaga zonă occidentală. A avut voie să vină și sora monseniorului Zăpârțan care locuia în România. Ea era însoțită de încă o persoană care avea permanent grija de dânsa „probabil să nu se piardă aici printre străini”. În München sora monseniorului a fost urmărită pas cu pas de însoțitorul ei. Mons. Zăpârțan a fost înmormântat în cimitirul Waldfriedhof din München.

Ordinariatul din München a desemnat pe prelatul Hyronimus Menges să deservească Misiunea română unită în această perioadă de trecere până când se va găsi un succesor al monseniorului Vasile Zăpârțan. Episcopul diasporei române unite Vasile Cristea⁴⁵ s-a ocupat de căutarea unui succesor pentru Misiunea română unită și în privința aceasta s-a consultat și a fost sprijinit de Consiliul comunității din München care atunci era format din Eugen Călugăru, Traian Vișoianu, Valer Pop, Adrian Chiuzbăianu, Gheorghe Mihalcea, D. Nicodim și Petre Zima.

În noiembrie 1976 părintele Emil Riti⁴⁶ din Cluj a venit în vizită în Germania. Părintele Emil Riti a studiat teologia și în 1949 a fost hirotonit ca preot clandestin. Un an mai târziu, în 1950, a fost arestat și condamnat pe viață făcând pușcărie alături de ceilalți episcopi greco-catolici. La 15 aprilie 1964, când s-a făcut grațierea deținuților politici a fost și el eliberat. După eliberarea din pușcărie a urmat o școală de tehnician asistent medical, ca apoi să primească un post la o clinică din Cluj. În 1976, părintele Emil Riti lucra ca operator Röntgen la o clinică. În același timp era secretarul ternarului clandestin al Episcopiei de Cluj-Gherla.⁴⁷

A venit și la München împreună cu mons. Baltheiser, catolic de rit latin originar tot din România și pe care îl cunoștea din pușcărie unde au fost împreună mai mulți ani.⁴⁸

După consultări cu episcopul Vasile Cristea la Roma și cu membrii Consiliului Misiunii Unite din München – toți s-au adresat părintelui Riti cu rugămintea dacă nu ar vrea să rămână în Germania și să preia conducerea Misiunii unite. Părintele Riti a cerut un timp de gândire.

În 5 decembrie 1976, a celebrat o slujbă la românii din München.

După trecerea perioadei solicitate, părintele Riti ne-a răspuns că locul lui este în România în mijlocul celor care suferă și că acestora trebuie să le dea speranța și că pe aceștia nu-i poate părăsi. El spera că vor veni vremuri mai bune și în România. După câteva zile s-a și reîntors acasă la Cluj.

⁴⁴ I.M. Pacepa, *Orizonturi roșii. Amintirile unui general de securitate*, București 1992, 189

⁴⁵ I.M. Bota, *Istoria Bisericii universale și a Bisericii românești*, Cluj-Napoca 1994, 360; P. Cârnațiu, Arhiepiscopul Vasile Cristea la 90 de ani, *Viața creștină* VII nr. 5 (147), 1996, 4; P. Bernard Ștef, Episcopul Vasile Cristea, *Viața creștină* XI, nr. 3-4-5, 2000 *passim*

⁴⁶ M. Birtz, *Episcopul Emil Ritti (1926-2000)*, Cluj-Napoca 2006, 20-21, 12

⁴⁷ *Ibidem*, 21-24

⁴⁸ *Biserica întemnițată, România 1944-1989*, 67

Părintele unit Iacob Goia,⁴⁹ călugăr dominican și care locuia într-o mănăstire dominicană la Paris și scria pentru *Istina* a fost la fel solicitat să preia conducerea Misiunii române din Germania. El a spus că sprijină activitatea de la Misiune, dar până la urmă nici el nu a acceptat preluarea conducerii Misiunii.

5. Preotul Mihai Caitar

Preotul Mihai Caitar a sosit în această perioadă la Straßburg, unde a primit o bursă de studii. Preotul Mihail Caitar originar din Moldova, era catolic de rit latin. Printre altele în România a fost doi ani angajat la ziarul Scânteia din București (ziarul oficial al PCR). Duminică 7 august 1977, a concelebrat sfânta liturghie la München împreună cu episcopul diasporei Vasile Cristea. La această dată episcopul diasporei l-a prezentat pe preotul Mihai Caitar oficial comunității române din München, ca fiind succesorul monseniorului Vasile Zăpârțan.

În iunie 1978, Ordinariatul din München i-a oferit preotului Mihai Caitar, un post la o comunitate germană romano-catolică, pentru a deservi comunitatea și tineretul studențesc care locuia acolo. El s-a mutat la Haar, dar acolo nu a stat mult. Mai târziu am auzit că a ajuns la Münster unde se ocupa, de românii din aceasta zonă. La Münster a ajuns cu ajutorul părintelui Augustin Maura.⁵⁰

6. Mons. prelat dr. dr. Octavian Bârlea

La 1 iulie 1978, mons. prelat dr. dr. Octavian Bârlea a revenit în Germania la Misiunea română unită, numit fiind de Sfântul Scaun.

Congregația orientală din Vatican a trimis Ordinariatului din München numirea mons. prelat dr. dr. Octavian Bârlea ca fiind „cap al Bisericii române unite din Germania”.⁵¹

Duminică 9 iulie 1978, la ora 10,30, prelatul dr. Octavian Bârlea a celebrat sfânta slujbă în Biserica sf. Nicolae, Am Gasteig din München, biserica în care celebra slujba și monseniorul Vasile Zăpârțan.

Cu acest prilej, iată ce scria d-nul dr. Gheorghe Tase președintele Asociației românilor din Germania:

„Asociația noastră salută cu deosebită bucurie revenirea la München a prelatului dr. Octavian Bârlea. Sfinția sa reia răspunderea Misiunii române unite din Republica federală Germania. Părintele Bârlea este o personalitate binecunoscută a exilului nostru românesc. Ajutorul mijlocit de sfinția sa după 1945 pentru refugiații români răspândiți pe teritoriul Germaniei a fost hotărâtor pentru sănătatea și existența multor sute de compatrioți. Cine va scrie istoria exilului românesc din Germania nu va putea trece peste activitatea și realizările acestui om. Îl vedem încă la volanul camionului Crucii roșii americane în căutarea românilor de prin spitale și lagăre. Totdeauna venea plin de daruri. Ne amintim de acordarea taxelor universitare și burse de studiu la peste o sută de studenți români din Germania, ajutor care le-a folosit la terminarea studiilor.

⁴⁹ Iacob Goia, preot greco-catolic încadrat în redacția revistei *Istina* din Paris

⁵⁰ Informație primită de la părintele Augustin Maura

⁵¹ Informații din arhivele Ordinariatului din Mainz ale Episcopiei de München-Freising

MISIUNEA ROMÂNĂ UNITĂ – LEAGĂNUL ROMÂNILOR DIN EXIL
„50 DE ANI DE ACTIVITATE”

Ne amintim de congresele studențești – ultimul la Freiman – și de căminul studențesc din München Harlaching. Știm de activitatea publicistică și științifică a sfinției sale, activitate prețuită de noi toți. Îți dorim din inimă spor în realizări.”

Sediul Misiunii române unite s-a mutat în Sendlingerstrasse unde era și locuința monseniorului Bârlea.⁵² Slujba religioasă se celebra într-o biserică romano-catolică din München, Sankt Elisabethkirche, pe Matildenstrasse nr. 10 (lângă Sendlinger-Torplatz).

S-a înființat Centrul cultural românesc cu biblioteca în Kreuzstrasse, iar d-na Bilțiu a fost numită bibliotecară.⁵³

De la început mons. Octavian Bârlea era de părere că trebuie să ne facem cunoscuți. La trei luni după instalarea lui la München a văzut lumina tiparului primul număr a revistei *Perspective* (octombrie 1978). În anul 1979 Misiunea română unită a fost vizitată de cardinalul Joseph Ratzinger.⁵⁴

D-na Heidelinde Adam a fost numită secretara Misiunii. În iulie 1989, dânsa a plecat de la Misiune datorită diferendelor pe care le avea cu preotul Florin Lupuleasa. Monica Regar a fost apoi selectată ca secretară a Misiunii române unite. Din păcate nici doamna Regar nu a rămas decât până în iulie 1992.

S-a reactivat „Sfatul Misiunii române unite pe Germania” care în perioada preotului Caitar a fost desființat. În acest comitet au fost chemate următoarele persoane: M. Băican – Mainerzhagen, D. Bejan – Nürnberg, C. Cherebețiu – Mettmann, A. Chiuzbăianu – München, dr. Crișan – Kiel, A. Lăpădatu – Bonn, Gh. Popovici – Köln, d-na Livia Piso – Oldenburg, Valer Pop – München, Victor Suciu – Aachen, P. Zima – Aachen, Terezia Tătaru – Augsburg. Mai târziu au aderat și d-nul Coroianu – Bonn și D. Maier – Saarbrücken.

Prima întâlnire a comitetului Misiunii s-a petrecut în Aachen.

Punctele discutate la prima întâlnire au fost printre altele:

- selectarea unui grup de cca. zece tineri cu care să se organizeze un seminar pregătit pentru viitori studenți teologi și prin asta viitorii preoți uniți.
- unirea tuturor credincioșilor români din toată lumea sub jurisdicția Romei
- retipărirea cărții *Legea strămoșească* a lui N.V. Pantea.
- participarea Bisericii unite la *Katolikntag*

Eforturile făcute pentru unirea Bisericilor naționale românești – ortodoxă și unită – în spiritul conciliului florentin sunt incontestabile.

Astfel în urma multor discuții avute în diaspora și după înștiințarea și acordul Congregației Orientale în Vatican s-a înființat „Comitetul de unificare a Bisericilor naționale românești” format din ortodocși și uniți, care a lucrat la un program în această privință.

⁵² *Perspective* I, nr. 1, 1979, 24

⁵³ *Perspective* IV, nr. 2 (14), 1981, 46-48 (Carmen Pompei Cojocaru)

⁵⁴ *Perspective* I, nr. 3, 1979, 2-13

Prima întâlnire a acestui comitet, publicarea și discutarea programului a avut loc la München.⁵⁵ Acest program a fost apoi trimis Domniei Sale Patriarhului Bisericii ortodoxe române la București, ca reprezentant al Bisericii ortodoxe române cât și tuturor Agențiilor de presă. Nu s-a primit niciun răspuns.

Prelatul Octavian Bârlea a fost numit „cetățean de onoare a Basarabiei” eveniment pentru care a fost invitat la Chișinău în Basarabia românească.

6.1. La Aachen

La Aachen și împrejurimi (Düren, Belgia, Olanda) locuiau câteva sute de români de diferite confesiuni, de fapt ca și peste tot. Comunitatea românilor din Aachen a început să se organizeze. Pentru prima dată s-a celebrat slujba religioasă pentru românii din aceasta regiune în 1982 de către monseniorul Octavian Bârlea, în biserica Sfântul Nicolae din Großkölnnerstrasse în Aachen.

După această dată monseniorul Bârlea, părintele Goia de la Paris și monseniorul Petru Gherman de la Bruxelles s-au perindat și au venit regulat cel puțin odată pe lună să slujească credincioșilor din această regiune. Corul din Aachen condus de doctorul Diaconescu a înfrumusețat de multe ori slujbele religioase din Aachen.

În 1986, după ce d-nul Petru Zima a plecat din Aachen, neavând preot unit în Aachen a sosit apoi un preot ortodox care a preluat comunitatea.

În 1987, monseniorul Bârlea a celebrat la Mainz pentru prima dată slujba pentru comunitatea românilor din regiunea Rhein Main cu sediul la Mainz. Comunitatea s-a organizat și s-a format un comitet care se ocupa de problemele comunității. Comitetul comunității era compus din d-nul Radu Nicolescu, Olga Sandu, Alexandru Bidian, Roman Băican, Raul Salup, d-na Salup, Ion Mantu și Petre Zima; la acesta au aderat mai târziu și alte persoane.

6.2. Preotul Gheorge Cismariu

Până în 1989, monseniorul Bârlea mergea personal la Mainz. În această situație l-a primit în Biserica unită pe Gheorge Cismariu, preot ortodox, care a ajuns în Germania în anul 1983, venind peste Israel și Anglia. Și părintele Cismariu avea familia completă în Germania. Pentru început a fost în regiunea Ruhrului la Duisburg și Essen, după care s-a stabilit la Köln, deservind în toată această perioadă comunitățile ortodoxe din această regiune. Apoi a fost primit de monseniorul Bârlea în Biserica română unită după care s-a mutat la Mainz și a preluat comunitatea română unită Rhein – Main. Trebuia să servească la Mainz, Offenbach și Mannheim.

Slujbele religioase se țineau la Mainz în prima și a treia duminică din lună, la Offenbach tot a doua duminică și la Mannheim tot a patra duminică a fiecărei luni.

La Mainz, d-na Olga Sandu a înființat un cor al comunității, care înfrumuseța slujbele liturgice.

Prelatul Bârlea era îngrijorat de viitorul Bisericii unite și încerca să mențină oarecum poziția acesteia în exil, până când se va schimba situația în România.

⁵⁵ Programul consiliului de unificare al Bisericilor naționale românești

Grija monseniorului era sprijinită pe realitatea că, pe de o parte, Guvernul de la București a reușit să influențeze guvernele apusene care au acceptat înființarea de comunități ortodoxe în Europa de apus care serveau propagandei comuniste. Preoții acestor comunități erau ofițeri de securitate și raportau direct Biroului politic.⁵⁶

Influența Bucureștiului a fost enormă.⁵⁷ S-a ajuns așa de departe încât de exemplu în Austria cardinalul König din Viena a desființat Misiunile române unite de la Viena și Salzburg, unde apoi s-au înființat parohii ortodoxe fictive sub jurisdicția directă a Bucureștiului. La fel și în Germania existau cinci asemenea parohii răspândite pe tot teritoriul Republicii federale a Germaniei.

Datorită situației în care se afla Biserica unită în general, prelatul Bârlea a fost deschis pentru toți preoții care veneau din România și care-i cereau ajutorul, deși știa că majoritatea dintre aceștia erau trimiși de conducerea Bisericii ortodoxe, deci de Guvernul de la București.

Pe la sfârșitul anilor 1990, i s-a propus să se retragă la o mănăstire din România cum ar fi de exemplu la Blaj sau la Cluj, unde putea în continuare să scrie. La mănăstire ar fi primit o cameră, iar surorile ar fi avut grijă de dânsul și prelatul le-ar fi putut servi zilnic cu sfânta slujbă. De această problemă s-au ocupat d-nii Nicolae Gudea din Cluj-Napoca și Petre Zima din Mainz. În această privință episcopul Florentin Crihălmeanu din Cluj-Napoca a trimis o scrisoare de chemare monseniorului. La început se părea că ar accepta această ofertă a episcopului Crihălmeanu de la Cluj-Napoca, dar până la urmă nu s-a putut decide și a rămas la München unde a scris în continuare.

În dimineața zilei de 5 aprilie 2005 prelatul Octavian Bârlea a fost găsit mort în camera lui de la Misiunea română unită din Sendlingerstrasse 26 din München. Biroul misiunii era în același apartament. S-ar părea că în dimineața acelei zile, avea programat să meargă la bancă și să rezolve finanțarea pentru tipărirea noului număr din revista *Perspective*.

A fost înmormântat în cimitirul Waldfriedhof din München nu departe de mormântul monseniorului Vasile Zăpârțan. În mormântarea a avut loc vineri în aceeași zi cu a sfântului părinte papa Ioan Paul al II-lea.

Din păcate, din România nu a fost prezent nici un reprezentant al Bisericii române unite, instituție căreia monseniorul dr. dr. Octavian Bârlea i-a dedicat activitatea vieții sale.

7. Preotul Florin Lupuleasa

În 1980, a venit din România și Florin Lupuleasa care susținea că a studiat teologia, dar încă nu era hirotonit ca preot. La scurt timp după venirea lui în Germania, i-a sosit întreaga familie.

⁵⁶ ARD – *Sendung, Report 26.03.1985*

⁵⁷ Despre politica Bisericii ortodoxe române în Occidentul european vezi O. Gillet, *op. cit.*, 213 sqq.

Prelatul Bârlea l-a sprijinit și s-a angajat pentru hirotonirea lui. În acest proces a rugat și Consiliul Misiunii unite să-l sprijine, ceea ce acesta a și făcut, însă cu rezerve mari care au fost discutate la multe din întâlnirile periodice avute.

În sfârșit la 6 februarie 1989 la Lungro, un orașel în sudul Italiei, regiune unde există greco-catolici (albanezi) a ajuns să se rezolve și această problemă.

Episcopul greco-catolic Ercole Lupinaci, episcop de Lungro, l-a hirotonit pe Florin Lupuleasa. Episcopul Lupinaci l-a hirotonit însă numai la insistența prelatului Octavian Bârlea și a Consiliului Misiunii unite din München⁵⁸ ca și *clericus vagus* adică nu și-a luat răspunderea pentru acesta în niciun fel și nu-i asigura existența și nici comunitate unde să slujească ca preot.

La sf. liturghie din 5 noiembrie 1995 mons. Bârlea anunța următoarele:

„Începând cu 1 octombrie 1995 eu sunt pensionat, iar Misiunea română unită e încredințată în mod provizoriu, din partea Ordinariatului arhiepiscopesc din München părintelui Florin Mircea Lupuleasa”.⁵⁹

Prelatul Octavian Bârlea a devenit pensionar la vârsta de optzeci și opt ani. El a rămas însă activ la Misiune.

Începând cu Aprilie 2002 lui Florin Lupuleasa i s-a încredințat din partea Ordinariatului arhiepiscopesc din München conducerea Misiunii române unite din München și concomitent a Misiunii române unite din Germania. Preotul Florin Lupuleasa a rămas de la această dată conducătorul Misiunii române unite din München. Ca secretară a fost numită mai târziu doamna Lupuleasa, soția părintelui Florin Lupuleasa.

Florin Lupuleasa a fost destituit din funcția lui la data de 30 Septembrie 2006. A primit o altă funcție la un cămin de bătrâni.

8. Preotul Irineu Fărcaș

Începând cu 1 octombrie 2006 a fost numit la München de către Bischöfliches Ordinariat München și în comun acord cu Mitropolia Română Unită din Blaj/România – prin Mitropolitul Bisericii române unite – P.S.S. Lucian Mureșan din Blaj – părintele Irineu Fărcaș.

Prima slujbă a fost celebrată de părintele Irineu Fărcaș la München a fost duminică 29 octombrie în aceeași capelă din Mathilden Strasse unde se celebra Liturghia românească și înainte.

Prezentarea oficială a noului preot – părintele Irineu Fărcaș – în fața comunității din München s-a făcut în duminica din 5 noiembrie 2006 prin ceremonia religioasă care a fost celebrată de episcopul Virgil Bercea din Oradea. Episcopul Virgil Bercea a fost desemnat de Mitropolia română unită să se ocupe de diaspora greco-catolică. Alături de sfinția sa episcopul Virgil a mai celebrat un sobor de preoți uniți. La celebrare a participat și domnul domvicar dr. Wolfgang Huber din München, ca

⁵⁸ Din arhiva Consiliului Misiunii române unite. Scrisori către Congregația orientală a Sfântului Scaun

⁵⁹ O. Bârlea: predica din 5 noiembrie 1995

reprezentant a Episcopiei de München și Freising. După slujba religioasă care a avut loc în aceeași biserică, participanții au fost invitați să ia parte la o agapă la centrul Misiunii în Kreuzstraße din München.

9. Cuvânt de încheiere

Considerăm că noi românii trebuie să ne identificăm cu originea noastră. Documentele arheologice și documentele istorice ne dovedesc originea și apartenența noastră la latinitate în general și la Biserica primară de limbă latină în special. „Tu Petru ești această piatră, pe care am să zidesc Biserica mea”. Lui Petru i-a dat Isus Christos cheile Împărăției cerurilor și a zis: „Cele ce le vei lega și dezlega pe pământ vor fi legate și dezlegate și în ceruri.”

La răscruce de timpuri, în perioadele grele pentru poporul român, Biserica română unită a fost pentru românii de pretutindeni sprijinul moral, spiritual și material. Aportul adus culturii românești este de necontestat.⁶⁰

După cel de-al doilea război mondial, pentru mulți români care au luat drumul pribegiei, Biserica română unită în exil a fost leagănul românilor. A dat tuturor românilor ajutor material, sprijin spiritual și ajutor social.

Cu toate acestea mulți dintre cei care au fost cel mai mult ajutați de Biserica română unită, i-au întors spatele și în diferite situații au luat poziții dușmănoase față de Biserica unită.

În încheiere vreau să mulțumesc țării gazdă care ne-a primit și ne-a oferit siguranța și posibilitatea de a ne simți liberi. Mulțumesc Ordinariatului din München care a sprijinit permanent Misiunea română unită și unde am avut tot timpul ușile deschise și unde am putut să ne adresăm cu toate problemele pe care le-am avut.

⁶⁰ I. Boldea, Al. Cistelean, C. Moraru, V. Podoabă (editori), *Un destin istoric: Biserica română unită. Ancheta revistei Vatra*. Târgu Mureș 1999, *passim*



Fig. 1.
Exteriorul St. Elisabeth-kirche, Mathildenstrasse 10, München



Fig. 2 Privire generală asupra iconostasului Române Unite din München.



Fig. 3. Distribuirea colivei la Comunitatea Române Unite din München.

MISIUNEA ROMÂNĂ UNITĂ – LEAGĂNUL ROMÂNILOR DIN EXIL
„50 DE ANI DE ACTIVITATE”



Fig. 4. Sfânta Liturghie celebrată în 14 iulie 1985.

~~PETER ZIMA – DAN WILHELM SVISTEA~~

PERSPECTIVE MÜNCHENEZE: PROGRAM SI REALIZARE

Alin TAT

RÉSUMÉ. *Les Perspectives de Munich: programme et accomplissements.*

Mgr. Octavian Bârlea est une figure importante de l'exil roumain grec-catholique, éditeur de la revue *Perspective* (Munich). Dans les articles et études parues dans la revue, l'auteur propose un regard croisé sur l'histoire confessionnelle des grecs-catholiques et des orthodoxes en Roumanie. Une vue similaire, mais plus développée, offre l'analyse ricœurienne de la relation entre identité et altérité. Je transpose ici les catégories du philosophe français dans le champs des rapports interconfessionnelles.

Monseniorul Octavian Bârlea (1913-2005) se numără printre figurile interesante ale exilului românesc, și nu doar ca sacerdot greco-catolic, ci și prin multele sale scrieri cu caracter istoric, unele de circumstanță, însă înrădăcinate în preocupări cu bătaie lungă, cum sunt identitatea culturii române și vocația la unitate creștină a românilor.

Începând cu anul 1978, el a editat la München buletinul Misiunii române unite din Germania, intitulat *Perspective*, care – așa cum a dovedit-o până la sfârșitul vieții – a reprezentat mai mult decât o simplă foaie eclezială, de stil vechi sau nou, cuprinzând în paginile sale contribuții remarcabile la problematica ecumenică din ultimele trei decenii.

În cuvântul *Către cetitori* de pe prima pagină a numărului de debut (iulie-octombrie 1978), autorul își expune țelul și idealul noii reviste care, „deși e la primul număr, nu vrea să fie un început, ci o continuare. O continuare care-și vrea totuși un drum al său sau mai precis un accent propriu.” Și care este acest accent propriu? „Au mai fost publicații românești după războiul mondial al doilea, când una când alta, fie aici fie în vecini, și sunt și azi unele cari în domeniul lor rămân necontestate. Idealurile deci nu sunt de azi! Dar corul ziaristicii românești nu va pierde dacă va fi îmbogățit cu o nouă voce, cu o nouă foaie, care vrea și ea să fie proaspătă și să orienteze spre noi perspective fie încercând o nouă sinteză a ideilor din lumea liberă cari stau ca fire de aur în albiile diferitor curente religioase și culturale, fie căutând o distribuire în mic a unor înalte valori cari stau masiv și neprelucrate în marile opere, fie aspirând spre o înțelegere a semnelor vremii.”

Trei sunt așadar modalitățile de lucru anunțate în programul noii publicații, care intenționează în primul rând să orienteze, să ofere premisele unui discernământ în materie religioasă și culturală prin caracterul de sinteză, popularizarea rezultatelor unor cercetări de valoare și citirea „semnelor vremii”: „*Perspectivele* vreau deci să constituie o mică insulă de certitudini în mijlocul oceanului de incertitudini. Vreau să fie un liman, de pe care să lumineze cât mai departe farul ideilor creștine. Vreau să fie un radar, care să capteze pericolele din depărtare. Vreau să deschidă orizonturi spre îmbunătățirea omului, și așa spre o lume mai bună.”

ALIN TAT

Iar dacă și-a ținut sau nu promisiunile, cititorul poate judeca singur, parcurgând arhiva revistei müncheneze, care deja de la numărul 3 (ianuarie-martie 1979) oferea o versiune bilingvă, română și germană, articolelor și studiilor de fond. O privire asupra cuprinsului și a listei de colaboratori ai revistei de-a lungul anilor poate sugera modul în care, dincolo de retorica unui program anunțat, acesta a ajuns să se concretizeze¹.

Perspective (München, 1978-2000)

Buletinul Misiunii române unite din Germania

Nr. 1 (iulie-octombrie 1978)

Către cetitori, 1 (OB)

La schimbare de epoci. Dela Paul al VI-lea la Ioan Paul al II-lea, 1 (OB)

La mormântul lui Paul al VI-lea, 3-4 (OB)

Dialog cu Paul al VI-lea (trad. din Jean Guittou), 5-6

Mărturii despre Papa Paul al VI-lea, 7-9 (NT)

Ioan Paul I, 9-11 (OB)

Ioan Paul al II-lea, 11-14 (OB)

2 (1978)

Între trecut și viitor, 1 (OB)

„Ceasul plinirii vremii”, 1-5 (OV)

Biserica română unită și problema națională, 6-14 (OB)

3 (1979), *bilingv în continuare*

Sub semnul unității, 1 (OB)

Vizita cardinalului Joseph Ratzinger la Misiunea română unită din München cu discursurile lui OB, Viorel Mehedințu, card. Joseph Ratzinger, 2-13

4 (1979) Biserica română unită. Situația ei de azi și perspectivele ei de mâine, 1-21 (OB)

5 (1979)

Vizita Sfântului Părinte Ioan Paul al II-lea în Polonia, 1-4 (OB)

Drumul libertății trece azi prin Roma, 4-6 (AM)

Enciclica *Redemptor hominis*, 6-7 (OB)

Semicentenarul Episcopiei ortodoxe române din America, 8 (OB)

Mai există alți „uniți” pe glob?, 8-9 (OB)

¹ Am omis rubricile de importanță secundară, precum *știrile* sau *anunțurile* publicate în răstimpuri în paginile revistei și am listat articolele, studiile, conferințele, unele cu pronunțat caracter științific, precum și câteva mesaje citite de Mons. Bârlea la Radio Vatican.

PERSPECTIVE MÜNCHENEZE: PROGRAM ȘI REALIZARE

6 (1979)

Praznic luminos, 2-4 (OB)

Cristos pe pământ: bucurați-vă!, 4-6 (AM)

Crăciunul la români, 6-17 (ID)

7 (1980)

Criza familiei, 2-5 (OB)

Familia, 5-12 (ID)

Din învățămintele Papei Paul al VI-lea, 12-16 (NT)

Ideile conducătoare ale poporului român, 17-20 (OV)

8 (1980)

Ziua Învierii, 2 (OB)

Spre unirea Bisericilor, 3-27 (OB)

Dialog în libertate, 27-33 (AM)

9 (1980)

Pe drumul unirii, 2-3 (OB)

Înființarea Metropolei române unite la jumătatea secolului al XIX-lea și politica orientală de atunci a Austriei, 3-22 (OB)

10 (1980)

Inițierea dialogului teologic dintre Bisericile ortodoxă și catolică, 3-5 (OB)

„Uniat” și „unit”, 6 (OB)

False dialoguri, 6-8 (OB)

„Duh” și „Spirit”, 16-21 (OB)

11 (1981)

Greci „ortodocși” și greci „uniți”, 2-23 (OB)

Libertatea religioasă la conferința dela Madrid, 24-28 (AM)

Istoria bisericească din România de azi și de mâine, 28-32 (OB)

12 (1981)

Învierea Domnului, 1-2 (OB)

Paștile la români, 3-23 (ID)

Sărbătorirea sfintelor Paști în Biserica română unită, 23-25 (OB)

13 (1981)

Atentat împotriva sfântului părinte, 2-3 (OB)

Ecumenisme la margini de ecumenism – sinoade și pseudosinoade, 4-19 (OB)

ALIN TAT

- 14 (1981)
Ecumenism și antiecumenism în presa Bisericii ortodoxe române – Dela întrunirile ecumenice la Andrei Mureșanu, Gheorghe Șincai și Simeon Bărnuțiu, 3-40 (OB)
Spre o altă formă de ecumenism, 41-46 (AM)
- 15-16 (1982) Între Roma și București – Unirea românilor, 1-88 (OB)
- 17 (1982)
Sesiunea Comisiei teologice de la München, 2-11 (OB)
Țară fără țară?, 11-20 (OB)
- 18 (1982)
Torna, torna, fratre!, 2-15 (OB)
- 19-20 (1983) Biserica română unită și ecumenismul corifeilor renașterii culturale, 242 p. (OB)
- 21 (1983)
Despresurarea Vienei (1683) și Sfânta ligă, 1-16 (OB)
Organizarea Bisericii române unite din Statele Unite ale Americii, 17 (OB)
- 22 (1983)
Proclamarea de fericit a lui Ieremia Valahul, 2-4 (OB)
- 23 (1984)
La sărbătoarea sf. Andrei în Fanar, 4-5 (OB)
- 24 (1984)
A treia rundă în dialogul teologic catolic-ortodox, 1-15 (OB)
Cuvântul sf. părinte Ioan Paul II despre dialogul teologic al Comisiei ortodoxo-catolice, 16-18
Biserica siro-ortodoxă a Antiohiei pe drumul unității, 19-20 (OB)
- 25 (1984)
Ecumenism românesc la München: ortodoxia și apusul, 2-9 (AR)
Sub semnul Romei creștine, 10-17 (AM)
Crucea, scară dumnezeiască, 18-20 (OB)
- 26 (1984) Națiune și ecumenism. Pastorală la înscăunarea episcopului Alexandru Sterca Șuluțiu (1851-1852), 36 p. (OB)

PERSPECTIVE MÜNCHENEZE: PROGRAM ȘI REALIZARE

27 (1985)

Episcop romano-catolic la București, 5-6 (OB)

28-29 (1985) Reformă, conciliu și imperiu. Moștenirea lui Luther. Încadrare confesională și liberare ecumenică, 121 p. (OB)

30 (1985)

Uniții și Biserica unită, 1-6 (OB)

Din viața Bisericii române unite: acțiunea de romano-catolicizare, 6-14 (TT)

Moartea Episcopului român unit din Maramureș, Ioan Dragomir, 14-19 (OB)

Sinodul special dela Roma, 19-21 (OB)

31-32 (1986) Unirea religioasă la porțile Moldovei și ale Țării românești în prima jumătate a sec. XIX, 145 p. (OB)

33 (1986)

La deschiderea anului 1986, 1-5 (OB)

Cuvânt la înmormântarea episcopului Ioan Dragomir, 6-10

Imnul de declarație și rezistență al Bisericii române unite, 11-14 (TT)

34 (1986)

Conferința ortodoxo-catolică de la Bari, 1-8 (OB)

Ecumenism ortodoxo-catolic: comisii naționale, 9-12 (OB)

La 20 de ani dela anularea anatemei dintre Roma și Constantinopol, 12-18 (OB)

Prozelitism? Cuvânt de revizuit, 18-25 (OB)

O conferință a Bisericilor Unite?, 26-27 (OB)

35 (1987)

Icoana: funcția ei în iconostas, 7-9 (ND)

Contemplarea iconostasului, 9-19 (OB)

Iconostasul în istoria națiunii române, 19-30 (OB)

Icoana și tabloul: între Orient și Occident, 31-44 (OB)

Arta și evlavia din Bisericile românești, sec. XIX și XX, 45-72 (OB)

Pentru libertatea Bisericii române unite, 73-75 (OB)

36 (1987)

Banatu-i fruncea! Problema morții și a vieții, 1-21 (OB)

Chestiunea avortului – Discurs rostit în ședința senatului dela 7 februarie 1935, 22-34 (episcop Alexandru Nicolescu)

Instrucția Congregației pentru doctrina credinței cu privire la respectul față de viață dela începuturile ei, 34

ALIN TAT

37-38 (1987) Metropolia Bisericii române unite proclamată în 1855 la Blaj, 419 p. (OB)

39 (1988)

Apel către românii din Germania și din tot occidentul, 1 (OB)

Încotro? Între ortodocși și uniți, 2-43 (OB)

40 (1988) La porțile „Soborului”, 15 p. (OB)

41 (1988)

Aromânii și unirea, 1-12 (OB)

Conversațiile ecumenice ortodoxo-catolice, 13-28 (OB)

42 (1988) 1000 de ani dela Botezul poporului rus, 84 p. (OB)

43-44 (1989) Vizita sfântului părinte în Țările Scandinaviei, 34 p. (OB)

45-46 (1989) Fenomenul Moscovei și sfântul Petru, 32 p. (OB)

47-48 (1990) *Limes*-ul roman și urmele lui, 129 p. (OB)

49-50 (1990) Unirea Românilor, 91 p. (OB)

51-52 (1991) Spre o nouă față a Bisericii române unite, 80 p. (OB)

53-60 (1991-1993) Istoria Bisericii române unite, partea a II-a, 1752-1783, 195 p. (ZP)

61-64 (1993-1994) Dincolo de Balamand

Privire asupra ecumenismului nou, 1-2 (OB)

Al 75-lea aniversar al Fundației Institutului Oriental, 3-20 (Card. Achille Silvestrini)

Nouii relații diplomatice între Vatican și România, 21-30 (OB)

Ecumenism românesc după al doilea război mondial, 31-46 (OB)

Congresul dela Balamand, 47-71 (OB), extrase din *Istina* (Paris) și *Viața creștină* (Cluj)

Dreptul canonic și dialogul, 73-87 (Eleuterio Fortino)

65-68 (1994-1995) Istoria Bisericii române unite, partea I, 1697-1751, ed. a 2-a, 388 p. (ZP)

69-70 (1995) Chemarea la unire sub ecumenism

Enciclica *Ut unum sint*, 4-31 (OB)

Comunicatul II către românii de bună voință, 31 (OB)

71-72 (1996) Pași noi? Metropoliții Antonie Plămădeală pentru românii ortodocși și Lucian Mureșan pentru românii uniți la simpozionul organizat de *Pro Oriente* în Viena la 29 mai 1996. Cu întâmpinări de la dr. Ioan Marin Mălinaș și mons. Octavian Bârlea

Relațiile dintre Biserica ortodoxă și cea greco-catolică din România, 10-35 (Antonie Plămădeală)

Coexistența între Biserica ortodoxă și cea greco-catolică în România, 36-69 (Lucian Mureșan)

Cuvânt de încheiere, 70-79 (Ioan Marin Mălinaș)

Între răsărit și apus: Românii din anul 1700 până azi – o nouă chemare, 80-118 (OB)

73 (2000) Spre înălțimi. Deschidere ecumenică cu ocazia vizitei sfântului părinte Ioan Paul II în România (7-9 mai 1999), 321 p. (OB)

Simpla parcurgere a cuprinsului revistei între anii 1978 și 2000 arată că principala contribuție la realizarea revistei o are în mod evident monseniorul Bârlea, orientarea sa spirituală fiind împărtășită, în liniile sale principale, și de către ceilalți semnatari greco-catolici ai articolelor și studiilor publicate.

Preocuparea prioritară a lui Bârlea între anii 1978 și 1989 a fost aceea de a readuce în dezbaterile publice și în conștiința exilului românesc soarta Bisericii române unite. După 1989, strategia autorului a devenit mai complexă, îndreptându-se însă în aceeași direcție avută în vedere și în anii anteriori, și anume dialogul dintre greco-catolicii și ortodocșii români. În cele două perioade, Bârlea a lansat două apeluri la unitate religioasă, ambele însă fără rezultatele scontate, dar cu ecouri favorabile mai ales printre românii din occident, atât ortodocși cât și greco-catolici.

Conținutul revistei a cunoscut, de asemenea, de-a lungul anilor o glisare vizibilă de la poziția teologică inițială a unui gânditor oarecum solitar, deși secundat de voci mai puțin proeminente, care propunea o soluție ecumenică proprie, prin formula simplă a unității creștine sub egida episcopului Romei, la o însoțire a dezbaterilor ecumenice și a dialogului bilateral catolic-ortodox, debutat oficial în 1980. Din această perspectivă, revista müncheneză poate fi văzută și ca o cronică românească a ecumenismului, cu atât mai interesantă cu cât este și unica de acest gen în cadrul exilului.

Contribuția monseniorului Bârlea la dezbaterile interconfesionale parcurge și ea același traseu amintit, de la o atitudine teologică specific greco-catolică, potrivit căreia Biserica unită reprezintă un ecumenism *ante litteram*, la una mai moderată – deși nu radical deosebită de cea dintâi – conform căreia rezolvarea diferendului este legitim transferată la nivelul comisiei mixte de dialog, la cel mai înalt nivel și cu o reprezentare internațională, între Bisericile ortodoxe și cea catolică. Aceasta presupune acceptarea liniei urmate de comisie și a documentelor semnate cu ocazia întâlnirilor, inclusiv a

ALIN TAT

controversatei – altfel – declarații de la Balamand (1993), care limita explicit relevanța modelului greco-catolic în contextul ecumenismului și a relației dintre catolicism și ortodoxie.

Prescurtări

AM, Alexandru Mircea
AR, Aureliu Răuță
ID, Ioan Dan
ND, Nicolae Dorescu
NT, Nicolae Țimiraș
OB, Octavian Bârlea
OV, Octavian Vuia
TT, Teresia B. Tătaru
ZP, Zenovie Păclișanu

**DALLA CADUTA DEL COMUNISMO ALL'INTEGRAZIONE
EUROPEA, DALLA RINASCITA DALLE PROPRIE „CENERI”
VERSO UN NUOVO SLANCIO EUROPEO
(LA CHIESA GRECO-CATTOLICA ROMENA, UNITA CON
ROMA, PASSATO, PRESENTE E FUTURO, NEL PERIODO
POST-COMUNISTA)**

Florentin CRIHĂLMEANU

REZUMAT: De la căderea comunismului la integrarea europeană, de la renașterea din propria „cenușă” spre un nou avânt european (Biserica greco-catolică română, unită cu Roma, trecut, prezent și viitor, în perioada postcomunistă. Ca urmare a solicitării primite din partea forurilor bisericești și internaționale de a se prezenta „viziunea pastorală de viitor și liniile de dezvoltare ale Bisericii noastre cu privire la misiune, educație, cateheză și Caritas”, s-a pregătit un text ce sintetizează drumul parcurs de BRU în ultimii șaisprezece ani: „De la căderea comunismului la integrarea europeană, de la renașterea din propria «cenușă» spre un nou avânt european”.

Conferința a fost susținută la Roma, în 23 ianuarie 2007, la cea de-a 76-a întâlnire organizată cu asociațiile și fundațiile de ajutorare a Bisericilor orientale (R.O.A.C.O.), sub înalta prezență a prea fericirii sale Ignace Moussa card. Daoud, Prefectul congregației pentru Bisericile orientale și având ca moderator pe rev. mons. Phillippe Brizard, Președinte al asociației Oeuvres d'Orient, în prezența a 76 de membri ai R.O.A.C.O. din diferite continente.

Putem afirma că după căderea comunismului itinerariul BRU a urmat patru etape mari:

I. Perioadă de organizare și renaștere (1989-1993);

II. Perioadă de dezvoltare împotriva tuturor opozițiilor (1994-1997);

III. Perioadă de ecumenism „paradoxal” și activități de susținere coordonate (1998-2003);

IV. Perioadă de mari schimbări, de noi provocări și de nou elan (2004-2007).

Pentru a crea un cadru complet al situației actuale a Bisericii greco-catolice, am încercat să punctez în cadrul celor patru etape, cinci aspecte: a) situația socio-politică generală b) relațiile cu Guvernul și Statul c) situația Bisericii greco-catolice d) relațiile cu Biserica ortodoxă e) relațiile cu Biserica catolică de rit latin din România.

În concluzie considerăm că momentul istoric actual reprezintă o ocazie pentru dezvoltarea cu elan reînnoit la nivelul structurilor și funcționării BRU, care va avea drept consecință întărirea ei, îmbunătățirea pastorației și creșterea rolului BRU în edificarea conștiinței creștine în societatea românească actuală.

„Chiunque vi darà da bere un bicchiere d'acqua
nel mio nome perché siete di Cristo,
vi dico in verità che non prederà
la sua ricompensa” (Mc 9,41).

Introduzione

I giorni 23-24 gennaio 2007 è stato organizzato a Roma il 76° incontro dei membri delle associazioni e fondazioni di aiuto per le Chiese orientali (R.O.A.C.O.)¹. Fra i rappresentanti delle varie Chiese invitate a parlare sulla loro situazione, era anche la Chiesa greco-cattolica di Romania².

L'articolo si propone di riprodurre una parte del discorso sul quadro storico nel quale la Chiesa greco-cattolica di Romania ha sviluppato le sue attività pastorali, durante gli ultimi sedici anni.

La delegazione della Chiesa arcivescovile maggiore è stata designata dal Sinodo dei Vescovi³, per presentare lo sviluppo della Chiesa Romana unita con Roma, greco-cattolica, informare sulla visione pastorale futura e la sua missione attuale.

Abbiamo provato a schizzare una presentazione generale della storia e della situazione della Chiesa durante il periodo 1989-2006.

Possiamo affermare che dopo la caduta del regime comunista, l'itinerario della Chiesa greco-cattolica di Romania ha seguito generalmente quattro tappe:

- I. Periodo di organizzazione e rinascita (1989-1993);
- II. Periodo di sviluppo contro tutte le avversità (1994-1997);
- III. Periodo di ecumenismo paradossale e attività di sostentamento coordinato (1998-2003);
- IV. Periodo di grandi cambiamenti, di nuove sfide e di un nuovo slancio (2004-2007).

Per creare un quadro più completo della situazione attuale della Chiesa greco-cattolica in Romania, cercherò di passare fra le varie tappe puntando su cinque aspetti: a) la situazione socio-politica generale; b) i rapporti con il Governo e lo Stato; c) la

¹ L'incontro si è sviluppato nell'aula di conferenze del Pontificio consiglio per l'unità dei cristiani sotto la presidenza di sua beatitudine Ignace Moussa card. Daoud, avendo come moderatore il rev. mons. Phillipe Brizard, presidente di *Oeuvres d'Orient*, con la partecipazione di sessanta cinque rappresentanti della R.O.A.C.O.

² Accanto alla situazione della Chiesa greco-cattolica sono state presentate anche le situazioni delle chiese cattoliche in Terra santa, Libano e la Chiesa copta di Egitto.

³ I collaboratori venuti dalla Romania che erano presenti alla riunione:

- Il rev. mons. Ioan Mitrofan, economista e dottore in teologia, docente di teologia morale dell'Università Babes-Bolyai, economo della Curia arcivescovile maggiore,
- Il rev. p. Nicolae Anuşca, consigliere del arcivescovo maggiore, dell'Arcieparchia di Făgăraş e Alba-Iulia e direttore della Caritas metropolitana di Blaj,
- Il dott. Cristian Teglaş, economo eparchiale, dell'Eparchia di Cluj-Gherla, segretario dalla Commissione sinodale patrimonial-giuridica.

situazione della Chiesa greco-cattolica; d) i rapporti con la Chiesa ortodossa; e) i rapporti con la Chiesa cattolica latina di Romania.

I. Periodo di organizzazione e rinascita (1989-1993)

a) Situazione socio-politica generale

Provvisorietà politica, i „neo-comunisti” (Fronte di salvezza nazionale 1990-1992) assumono il potere governativo. Comincia un calo economico e diminuisce il livello di vita. Compare ufficialmente il fenomeno della disoccupazione e dello sciopero. Molte fabbriche e aziende chiuse perché non erano produttive. I minatori chiedono stipendi maggiori e diventano alleati del potere „neo-comunista”. Non si rispettano i diritti fondamentali della persona. Instabilità generale a vari livelli e ristrutturazione. Alle volte non si fa la distinzione fra libertà e libertinaggio. Compare più evidentemente la corruzione a vari livelli e la manipolazione tramite i mass-media.

b) I rapporti col Governo e lo Stato

Le nuove strutture cercano di avviare un dialogo con la Chiesa greco-cattolica, però in pratica oltre l'annullazione del decreto legge 354 di 1948 e il riconoscimento ufficiale dell'esistenza della Chiesa cattolica, non si fa niente in concreto per la restituzione dei beni ecclesiastici. Le discussioni patrimoniali sono rimandate al dialogo con la Chiesa ortodossa. Si fa un primo censimento della popolazione (1992) e così un argomento in più per non restituire niente alla minoranza greco-cattolica. Le forze di ordine, la giustizia, come anche le autorità locali, sono spesso a favore del „culto maggioritario”. Il Governo è generalmente ostile alla Chiesa greco-cattolica, considerata ancora come una „setta straniera” agli interessi nazionali.

c) Situazione della Chiesa greco-cattolica

Tempo di organizzazione, nel quale si ricostruiscono le strutture delle cinque Eparchie, sono nominati e ordinati vescovi eparchiali, sono ricuperate due cattedrali. Mancano gli edifici, i sedi delle curie vescovili. Si riprende il contatto pubblico con Roma (incontri dei vescovi con rappresentanti della Curia romana) e un rappresentante della Santa Sede è mandato a Bucarest, nunzio apostolico (mons. John Bukowski). Il secondo cardinale della nazione romena Alexandru Todea (creato cardinale il 28 giugno 1991) partecipa al sinodo dei vescovi per l'Europa (1991). La mancanza dei luoghi di culto e l'ostilità della Chiesa ortodossa porta a dei conflitti locali; nonostante ciò, si aprono molte cappelle in spazi impropri per il culto pubblico (scuole, case particolari, appartamenti, case di cultura, ospedali, etc.). Si avviano cantieri di nuove chiese e sono ricuperati e rinnovati degli edifici per l'insegnamento teologico. Alcune chiese sono prese con la forza, vari sacerdoti o fedeli greco-cattolici sono picchiati o impediti di celebrare le funzioni di culto. Cominciano molte azioni in giustizia. I diritti di proprietà non sono rispettati e alcune sentenze dei tribunali, a favore dei greco-cattolici, non vengono applicate. Vi sono dei sacerdoti e delle comunità ortodosse che passano ai greco-cattolici. Si chiede una nuova legge per i culti e l'intervento del Governo per la restituzione *in integrum* dei beni ecclesiastici della Chiesa greco-cattolica. L'accesso ai mass-media è limitato e controllato. Mancanza di sacerdoti, pastori, padri spirituali nella pastorale e professori nelle strutture di insegnamento. Il clero è anziano (70-85 anni) e possiede una formazione preconciliare

latinizzante. La maggioranza è in pensione o ha anche un altro lavoro. Si avviano le strutture di insegnamento seminariale, catechistico e liceale. Prime ordinazioni di sacerdoti dopo '90 (fra quelli che avevano già cominciato gli studi in clandestinità) e primi studenti mandati a completare i loro studi all'estero (Italia, Spagna, Francia, Inghilterra). Mancanza di sussidi per l'insegnamento nei seminari e per la catechesi in parrocchie e scuole.

Mancanza di edifici per i monasteri. Si avviano nuove costruzioni e si radunano in comunità i religiosi e le religiose, di vari ordini e congregazioni romene, disperse. Vengono congregazioni e ordini religiosi missionari dall'estero, di rito latino.

d) I rapporti con la Chiesa ortodossa romena

La Chiesa greco-cattolica è considerata come un avversario che vorrebbe „sottrarre” i fedeli ortodossi e trasformali, con l'aiuto del „proselitismo aggressivo latino”, in cattolici. La vera Chiesa nazionale è soltanto la Chiesa ortodossa, gli altri sono degli stranieri. La paura di perdere il numero di fedeli è motivata dalla paura di perdere i sussidi per i parroci ortodossi. Si cerca di avviare una campagna pubblica contro la Chiesa greco-cattolica in varie modalità (prediche, discorsi, conferenze, riviste, giornali, varie pubblicazioni, emissioni TV, radio, etc.). Nelle parrocchie i fedeli sono istigati all'ostilità insegnando loro una storia ecclesiastica falsa.

L'unica eccezione è l'atteggiamento del Metropolita Nicolae Corneanu, di Banat, l'unico gerarca ortodosso che ha restituito la cattedrale greco-cattolica (Lugoj) di propria iniziativa.

e) I rapporti con la Chiesa cattolica latina di Romania

Si organizza la Conferenza episcopale di Romania (CER) trirituale e trinazionale, e con incontri biennali. Nella CER ogni vescovo riceve un incarico riguardante un settore della vita pastorale della Chiesa cattolica in Romania. Vi sono delle visite reciproche e momenti di concelebrazioni per varie occasioni anniversari. Per le comunità dove non ci sono chiese, i latini accettano l'alternanza con le comunità greco-cattoliche nello stesso edificio, però con un orario diverso. Alle volte si ricevono intenzioni di messe per completare gli stipendi dei sacerdoti greco-cattolici (come si faceva già durante il comunismo).

II. Periodo di sviluppo contro tutte le avversità (1994-1997)

a) Situazione socio-politica generale

Instabilità politica-governativa che influisce negativamente lo sviluppo del paese (in 1996 finisce il governo dei „neo comunisti” e inizia quello dei „demo-cristiani”). Il fallimento di varie fabbriche e aziende porta all'aumento della disoccupazione, cade l'economia e il livello generale di vita è basso. Grande difficoltà dei pensionati e dei poveri, che diventano più poveri. Si forma una classe di privilegiati, ricchi, che fanno la gara per i portafogli ministeriali. Diventa noto il fenomeno della corruzione. La gente capace di lavoro e molti giovani laureati cercano di emigrare in cerca di condizioni migliori di lavoro e di vita.

b) I rapporti col Governo e lo Stato

Contro tutte le richieste o le proposte di iniziative legislative da parte della Chiesa greco-cattolica, il Governo si rifiuta di prendere delle misure concreti per la

DALLA CADUTA DEL COMUNISMO ALL'INTEGRAZIONE EUROPEA, DALLA RINASCITA
DALLE PROPRIE „CENERI” VERSO UN NUOVO SLANCIO EUROPEO

restituzione dei beni della Chiesa greco-cattolica. Si accetta di avviare un lavoro comune con i culti riconosciuti dallo Stato per un progetto di legge per i culti, però sotto le forti pressioni ortodosse che impediscono ogni accordo. Alcuni edifici della Chiesa sono restituiti su iniziativa dello Stato.

c) Situazione della Chiesa greco-cattolica

Rafforzamento dei centri eparchiali, con le nomine e ordinazioni di quattro nuovi vescovi. Continua lo sviluppo delle strutture di insegnamento al livello eparchiale (quattro istituti teologici, tre licei e una facoltà di teologia). Le prime generazioni di giovani che finiscono un *curriculum* di formazione teologica (seminari, licei seminariali e studenti di teologia didattica). Le strutture di formazione seminariale passano da quattro anni di formazione, a cinque anni (aumentano i costi). Ritornano studenti licenziati da Roma e ne sono mandati altri. La Chiesa si integra meglio nel circuito cattolico internazionale (visita *ad limina apostolorum*, contatti con rappresentanti della Curia romana, partecipazioni ad assemblee di alcune conferenze episcopali, partecipazione alle GMG di Parigi). Nuove chiese sono benedette in varie comunità e continuano i progetti di costruzione di nuove chiese. Nelle comunità dove sono costruite nuove chiese i conflitti interconfessionali cessano, però continuano in molte parrocchie. Si continuano gli interventi a vari livelli nazionali ed internazionali per la restituzione dei beni della Chiesa greco-cattolica. L'insegnamento della religione nelle scuole si organizza anche se deve affrontare l'ostilità di alcuni direttori di scuole. Le comunità religiose sviluppano dei programmi socio-caritatevoli in ospedali, in orfanotrofi o nell'insegnamento catechistico in scuole o in asili di bambini.

d) I rapporti con la chiesa ortodossa

Continuano gli atteggiamenti ostili nei mass-media, con la collaborazione dello Stato. Vi sono delle situazioni conflittuali in varie parrocchie, nella maggioranza dei casi, per motivi patrimoniali. I sacerdoti ortodossi in *synfonia* con le autorità locali impediscono lo sviluppo delle comunità greco-cattoliche. Nelle parrocchie con due chiese (una greco-cattolica non utilizzata) preferiscono aprire una seconda parrocchia invece di restituirla al proprietario di diritto. Il metropolita Corneanu rimane l'unica eccezione.

e) I rapporti con la Chiesa cattolica latina di Romania

Si avviano collaborazioni tramite le iniziative della Conferenza episcopale di Romania e continuano diversi incontri, in varie occasioni festive. Aiuto al livello di sacerdoti per le strutture formative. Vi sono delle situazioni quando alcune chiese sono utilizzate in alternanza con la comunità greco-cattolica. Solidarietà con le richieste di restituzione dei beni della Chiesa greco-cattolica.

III. Periodo di ecumenismo paradossale e attività di sostentamento coordinato (1998-2003)

a) Situazione socio-politica generale

Si tende verso una maggiore stabilità politica (in 2000 finisce il Governo dei „demo-cristiani” e arrivano al Governo i „social-democratici”), anche se il cammino di „purificazione” sembra appena cominciato. Il desiderio di entrare nell’Unione Europea è ormai assunto. Sono sorvegliati da vicino i vari standard di vita e il rispetto delle norme imposte. La Romania attraversa un periodo di maggiore stabilità economica, anche se c’è ancora molta povertà. Si compie un nuovo censimento della popolazione (2002). Aumenta il fenomeno dell’emigrazione in vari paesi europei, medio-orientali o americani, con conseguenze dannose per le famiglie separati o figli e figlie abbandonati. Sviluppo dei piccoli imprenditori stranieri che utilizzano operai romeni. Compare il problema dei „dossier” delle persone che hanno collaborato con la polizia politica del regime comunista. Aumenta il fenomeno della corruzione e della manipolazione dei fondi per interessi personali ad alti livelli politici e governativi.

b) I rapporti col Governo e lo Stato

Si potrebbe parlare di una formale apertura e benevolenza verso i problemi delle minoranze, soprattutto a causa della „sorveglianza” europea. Si continuano le discussioni sul progetto per una legge per i culti però senza un risultato concreto. Il Governo promulga la Legge 501/ 2002 riguardo alla restituzione dei beni che hanno appartenuto ai culti religiosi di Romania (esclude le chiese e le case parrocchiali). Si forma una „Commissione speciale per la restituzione” che chiede documentazione adeguata per ogni caso in parte (2003).

Il Governo accorda soltanto un numero fisso di stipendi e non aiuta i nuovi sacerdoti ordinati che devono essere pagati dalle unità di culto. Continuano i numerosi processi in tribunale per chiese e per edifici. Alcune chiese sono ricuperate tramite azioni giudiziarie (la Cattedrale della „Transfigurazione”, di Cluj-Napoca). Lo Stato si mostra favorevole e aperto alle iniziative ecumeniche (Comunità st. Egidio – Bucarest, 1998) e alla visita del S.P. Papa Giovanni Paolo II in Romania (Bucarest maggio 1999).

c) Situazione della Chiesa greco-cattolica

La visita del Papa Giovanni Paolo II in Romania crea una grande apertura verso i cattolici romeni a vari livelli (governativo, ecumenico, ma anche mediatico). Varie iniziative eparchiali e partecipazioni alle iniziative della Chiesa romana, in occasione del Giubileo dell’anno 2000 (GMG, vari giubilei, divina liturgia in rito bizantino in lingua romena nella Basilica di S. Pietro, etc.).

Nuova visita *ad limina apostolorum* (febbraio 2003).

Non sono restituiti archivi o libri che appartenevano alle biblioteche dei seminari greco-cattolici, che in parte si trovano negli archivi dello Stato, in parte negli archivi e nelle biblioteche degli ortodossi. Continua la campagna per il recupero dei beni ecclesiastici in via giudiziaria, ma anche per via del dialogo. Continuano le costruzioni e benedizioni di nuove chiese e monasteri. Aumenta il numero di sacerdoti giovani (25-30 anni). Compare il problema dei sacerdoti con famiglie numerose (tre-sette figli/ figlie), che non riescono a coprire le spese per vivere. Di conseguenza, la necessità di

creare un fondo speciale per il sostentamento del clero con situazioni particolari (malattie, incidenti, lavori casuali o riparazioni in casa, etc.). Mancanza di case parrocchiale per i nuovi sacerdoti. Le strutture di insegnamento seminari eparchiali, non essendo accreditate dalla commissione governativa, devono essere incluse nelle strutture universitarie statali. Si formano tre dipartimenti (Oradea, Blaj e Cluj) che sono inclusi nell'Università Babes-Bolyai di Cluj-Napoca. Il seminario di Baia-Mare è affiliato all'Università di nord. Si sviluppa anche la catechesi in parrocchie e l'insegnamento religioso in scuole. I catechisti e le associazioni di giovani non trovano sempre spazi particolari di incontro e di lavoro. Le attività delle associazioni Caritas eparchiali sono organizzate e coordinate dalla Caritas Romania tramite la Caritas metropolitana di Blaj. Si sviluppano progetti di autofinanziamento delle eparchie.

Per rispondere a varie richieste di vescovi o conferenze episcopali europee si sviluppano delle attività pastoral-missionarie a favore dei romeni emigrati (Italia, Spagna, Francia, Germania), o per i greco-cattolici di altre nazioni (italo-albanesi, greci).

d) I rapporti con la Chiesa ortodossa

Su iniziativa del Patriarcato di Bucarest e del Santo sinodo ortodosso romeno si avvia un dialogo ecumenico al livello gerarchico con la Chiesa greco-cattolica (la Commissione mista è formata da nove gerarchi ortodossi e sei greco-cattolici, e, dal secondo incontro, con la partecipazione di un invitato da parte del Vaticano; il metropolita Corneanu, non è nominato in questa commissione; il vescovo Iustinian di Maramureş nominato, ma non parteciperà mai). Vi saranno otto riunioni in tutto (una annuale, soltanto nel 1999 sono stati due incontri, a causa della visita del romano pontefice in Romania), a turno di ruolo, una volta ospitati da un'eparchia ortodossa, una volta da una greco-cattolica. L'inizio del dialogo sembra migliorare il clima al livello gerarchico, però sul terreno la situazione ha pochi cambiamenti in meglio. Si fermano le polemiche pubbliche nei mass-media e si avviano discussioni in commissioni locali su oggettivi concreti per la restituzione dei beni. Sono restituite un numero insignificante di chiese, alle volte in condizioni svantaggiose per le comunità greco-cattoliche. Nello stesso tempo, si sviluppa una campagna di nuove costruzioni di chiese accanto a quelle greco-cattoliche che subito dopo sono demolite, smontate, bruciate o distrutte, per cancellare le tracce greco-cattoliche in quei posti. In altre parrocchie si costruiscono delle mura attorno alle chiese greco-cattoliche esistenti, per avvolgerle in una nuova costruzione di chiesa ortodossa. Alle volte gli stessi fedeli ortodossi si oppongono a questi metodi.

La Commissione ortodossa condiziona l'invito per la visita del santo padre in Romania, con la rinuncia a tutti i processi per la restituzione di chiese a favore dei greco-cattolici (Blaj - gennaio 1999), e si oppone fermamente alla visita del romano pontefice in Transilvania (zona dove sono situate tutte le sedi vescovili greco-cattoliche). Sarà soltanto una visita ufficiale con carattere ecumenico, limitata alla sola città di Bucarest (senza celebrazioni in chiese greco-cattoliche e senza incontro con i giovani cattolici).

e) I rapporti con la Chiesa cattolica latina di Romania

La visita del papa Giovanni Paolo II crea una maggiore solidarietà fra i cattolici di Romania. Si avviano nuove collaborazioni locali e vi sono delle partecipazioni internazionali legati alle celebrazioni occasionate dell'anno giubilare 2000.

**IV. Periodo di grandi cambiamenti, di nuove sfide e di un nuovo slancio
(2004 - gennaio 2007)**

a) Situazione socio-politica generale

Periodo di maggiore stabilità politica e governativa. Al governo arriva l'alleanza di due partiti politici (i „nazional-liberali” e i „democrati”). Maggiore stabilità economica e sensibile crescita del livello di vita, che però non riesce a interrompere il flusso migratorio verso i vari paesi europei. Finalmente è promulgata la „Legge riguardo alla libertà religiosa e il regime generale dei culti”, nr. 489/ 28 dicembre 2006 (tre giorni prima dell'integrazione europea!), anche se alcuni rappresentanti dei culti, membri della Commissione preparatoria, non l'hanno firmata (fra i quali anche i greco-cattolici).

b) I rapporti col Governo e lo Stato

Periodo di maggiore impegno delle autorità governative a favore della Chiesa greco-cattolica, tramite la „Commissione speciale per la restituzione”. Sono restituiti alcuni edifici della Chiesa. Rimane però il problema della restituzione delle chiese che non è risolta dalla Legge 489/ 2006. Continuano i processi in tribunale per il patrimonio della Chiesa (chiese, edifici o terreni). Il Ministero per la cultura e i culti si impegna ad aiutare anche alcune tappe dei progetti di costruzioni per chiese greco-cattoliche.

Dal gennaio del 2007 un notevole cambiamento al livello finanziario: lo stipendio minimo in Romania è di 129,41 euro/ mese e lo stipendio minimo per chierici con studi universitari (licenza) è di 258,82 euro/ mese. La Chiesa greco-cattolica è obbligata di aumentare il fondo generale per gli stipendi, senza avere delle risorse supplementari.

Accesso più facile ai mass-media, che crea la possibilità di organizzare conferenze stampa in varie occasioni, o far sentire la voce della Chiesa tramite partecipazioni ad emissioni radio-televisive. Trasmissioni in diretta da varie cerimonie liturgiche (Pasqua, Natale), da cattedrali greco-cattoliche.

c) Situazione della Chiesa greco-cattolica

Periodo di grandi cambiamenti al livello gerarchico. Partecipazione ai funerali del servo di Dio Giovanni Paolo II a Roma (aprile 2005), gratitudine per il pontefice che ha sostenuto la rinascita della Chiesa greco-cattolica in Romania. Lettera di auguri per l'elezione del nuovo pontefice Benedetto XVI°.

L'elevazione al livello di Arcivescovato maggiore (16 dicembre 2005) e la nomina di arcivescovo maggiore per il metropolita Lucian Mureșan, sono avvenimenti di importanza storica per la Chiesa greco-cattolica di Romania. La nuova struttura concede una maggiore autonomia, però richiede una maggiore coesione e corresponsabilità; costituisce una nuova sfida, ma anche offre la

DALLA CADUTA DEL COMUNISMO ALL'INTEGRAZIONE EUROPEA, DALLA RINASCITA
DALLE PROPRIE „CENERI” VERSO UN NUOVO SLANCIO EUROPEO

possibilità di un nuovo slancio per la Chiesa greco-cattolica di Romania. I primi incontri sinodali si occupano di creare il quadro necessario e trovare le persone adatte per il funzionamento della nuova struttura ecclesiale (decreti, nomine, statuti, commissioni sinodali).

Miglioramento della situazione generale della Chiesa. Sono consacrate delle chiese, vi sono ancora chiese in costruzione e si continuano i processi giudiziari per il ricupero di altre chiese. Si comprano e si edificano delle case parrocchiali.

Sviluppo normale dell'insegnamento a vari livelli, però si nota una abbassamento del numero dei seminaristi. Aumenta il numero di sacerdoti giovani (25-35 anni) e di conseguenza aumentano le spese per i loro stipendi da parte delle eparchie. Da una parte lo Stato si rifiuta di aumentare i posti di lavoro pagati (lo Stato offre un contributo e non uno stipendio intero per un sacerdote, però la Chiesa deve pagare al livello stabilito delle leggi), e d'altra parte le parrocchie con numero ristretto di fedeli, non riescono a provvedere al sostentamento decente di un sacerdote. Compare la necessità di creare un fondo speciale di aiuto per sacerdoti con famiglie numerose, o con bisogni particolari.

Sviluppo normale della catechesi nelle parrocchie (dove ci sono chiese o spazi adeguati), però evidente diminuzione degli insegnanti in scuole a causa dell'abbassamento del numero degli alunni.

Le associazioni con i giovani si organizzano meglio (molti giovani avendo seguito corsi estivi per animatori), di conseguenza le azioni giovanili anche al livello dei decanati e delle parrocchie si sviluppano con migliori risultati. Continuano e aumentano i progetti socio-caritatevoli e si rafforzano le strutture delle Caritas eparchiali.

Nell'insegnamento e nella pastorale dei bambini e dei giovani, come anche nelle azioni socio-caritatevoli sono impegnati anche gli ordini e le congregazioni religiose.

In alcune parrocchie un gran numero di fedeli va a cercare lavoro all'estero e, di conseguenza, aumenta il bisogno della pastorale missionaria di sacerdoti romeni all'estero.

d) I rapporti con la Chiesa ortodossa

Il dialogo ufficiale al livello gerarchico è interrotto a causa di una lettera offensiva inviata da parte del Sinodo metropolitano ortodosso di Transilvania (febbraio 2004). Risponde la CER, però la risposta diplomatica e riconciliante non è considerata conveniente per la continuazione del dialogo (maggio 2004).

Sotto la pressione internazionale e governativa, sono ricuperate ancora tre notevoli chiese (Chiesa cattedrale di Oradea – novembre 2005, decanale di Satu-Mare – 2006, vicariale di Bucarest – gennaio 2007). La legislazione crea la possibilità di fare appello alla giustizia per la restituzione di chiese, dopo aver invitato la parte ortodossa ufficialmente al dialogo locale.

Non esiste una vera e fraterna collaborazione, però non ci sono più i discorsi pubblici polemici, neanche i conflitti locali di una volta. Si convive in maniera più serena con incontri casuali, ai momenti anniversari o alle cerimonie particolari.

L'unico gerarca ortodosso aperto ad un vero dialogo fraterno, nella zona, rimane sempre s. em. rev. il metropolita Corneanu di Banat.

e) I rapporti con la Chiesa cattolica latina di Romania

La collaborazione si sviluppa soprattutto nel quadro della CER. Sono organizzate varie azioni sociali coordinati tramite la confederazione Caritas Romania. Visite reciproche e incontri con gruppi di seminaristi dell'Istituto teologico romano-cattolico di Iași. Aiuto e sostegno reciproco nella pastorale con sacerdoti. Reciproche partecipazioni a celebrazioni e anniversari delle nostre Chiese.

Conseguenze e conclusioni

La Chiesa greco-cattolica di Romania sta percorrendo un periodo storico di sviluppo e di ristrutturazione, che offre la possibilità di un nuovo slancio e un notevole miglioramento al livello della pastorale. Di conseguenza, consideriamo che sia importante in questo momento storico sostenere con mezzi finanziari adatti, il rinnovamento e l'avvio delle nuove strutture, ma anche continuare i progetti avviati.

Il quadro offerto dalla nuova Legge per i culti e l'entrata nell'U.E., non sono in grado di risolvere i problemi attuali della Chiesa greco-cattolica.

A. La Legge riguardo la libertà religiosa e il regime generale dei culti, nr. 498/2006.

Afferma l'uguaglianza dei culti di fronte allo Stato e la non-discriminazione, però rimanda il sostentamento dei culti e delle loro attività prima di tutto ai culti rispettivi (art. 10 §1). Il sostentamento del personale clericale e non-clericale è „in funzione del numero dei fedeli di cittadinanza romena” (art. 10 §4). Riguardo al funzionamento delle unità di culto, per le riparazioni e per le nuove costruzioni, il sostentamento è accordato „in funzione del numero dei fedeli, conformemente all'ultimo censimento e ai bisogni reali” (art.10 §6). Dunque la Legge favorisce i culti con gran numero di fedeli e prende in considerazione il censimento del 2002, tanto criticato dalla Chiesa greco-cattolica.

Il cosiddetto „principio della proporzionalità” ci sembra doppiamente inapplicabile alla situazione della nostra Chiesa per più ragioni:

a) Non tiene conto del fatto che nel 1948 tutti i beni patrimoniali della Chiesa greco-cattolica sono „entrati” nel patrimonio della Chiesa ortodossa, che non ha perso niente. Non sarebbe normale, se si vuole parlare di proporzioni, aiutare in proporzione ai danni subiti ?

b) Che cosa vuol dire „proporzionalità” quando si tratta di edifici per il culto? Probabilmente la maggioranza riceverà l'edificio e la minoranza „in proporzione” un numero di finestre o di porte!

c) Il culto maggioritario ottiene evidentemente di più, dalle tasse di culto, cioè entrate „proporzionali” al numero dei fedeli. Le parrocchie ortodosse sono più numerose e bene-stanti in rapporto con le parrocchie greco-cattoliche delle stesse località, che, spesso, sono inferiori numericamente e più povere.

d) In quanto pastore di una Chiesa locale, su richiesta, devo mandare un sacerdote a celebrare i sacramenti anche se sono solo dieci fedeli che abitano in cima della montagna e devo pagarlo pari ad uno che celebra in città per quattro cento

DALLA CADUTA DEL COMUNISMO ALL'INTEGRAZIONE EUROPEA, DALLA RINASCITA
DALLE PROPRIE „CENERI” VERSO UN NUOVO SLANCIO EUROPEO

fedeli, o forse di più perché lo sforzo per arrivare lì in montagna è più grande. Come si potrebbe applicare qui il „criterio” ricordato sopra?

e) Perché non si prova a riparare i danni subiti dalla Chiesa greco-cattolica (al livello patrimoniale) prima e in seguito parlare di uguaglianza davanti alle leggi dello Stato?

B. L'integrazione della Romania nell'U.E.

L'integrazione porterà a lungo termine un miglioramento della situazione economica del paese in generale, però l'influsso sarà più sentito al livello delle autorità locali, delle strutture universitarie di insegnamento – ricerca e dell'ambito socio-caritatevole, per i progetti autorizzati dello Stato. Al livello della Chiesa greco-cattolica non vi saranno cambiamenti notevoli immediati. Forse vi sarà un influsso negativo a causa dell'aumento del prezzo di acquisto dei beni materiali, per arrivare al livello del mercato europeo.

Il momento storico dell'integrazione europea costituirà certamente anche una grande sfida per la fede cristiana in generale e in particolare per i cattolici. L'arrivo del secolarismo aggressivo, del benessere basato sul consumismo, del relativismo riguardo ai principi morali sulla famiglia e la vita, di sicuro costituiranno delle sfide per la fede dei cristiani e soprattutto per le giovani generazioni.

Di conseguenza, l'emergenza più grande del momento è sostenere il funzionamento delle nuove strutture della Chiesa arcivescovile maggiore per migliorare il coordinamento e la comunicazione al livello della pastorale. Nello stesso tempo consideriamo importante finire le costruzioni di Chiese e case parrocchiali cominciate per offrire alle comunità uno spazio per le celebrazioni, per la catechesi e per assicurare ai sacerdoti un alloggio in mezzo ai propri fedeli. Il finanziamento e la formazione permanente del clero devono continuare come condizione necessaria per una buona pastorale. Non si deve tralasciare il sostentamento delle istituzioni di insegnamento della Chiesa a tutti livelli, per avere delle nuove generazioni ben preparate e poter creare dei nuclei di formazione giovanili, per sviluppare delle attività ricreative che possano interessarli e avvicinarli alla Chiesa. Accordare importanza ai progetti socio-caritatevoli e di autofinanziamento che le eparchie possono sviluppare secondo il patrimonio, le risorse locali, ambientali e i mezzi a disposizione, per rispondere a delle necessità locali oggettivi e potranno essere sostenuti da fondi europei.

In questo quadro generale si situa la visione futura pastorale della missione della Chiesa greco-cattolica di Romania.

Siamo stati contenti di poter esprimere la gratitudine dei vescovi, dei sacerdoti, degli studenti, dei religiosi e delle religiose, come anche dei fedeli della nostra Chiesa, alla Congregazione per le Chiese orientali e alle agenzie di aiuto, per il fraterno e caritatevole sostegno materiale e spirituale offerto alla nostra Chiesa, da parte di varie persone di numerosi paesi, grazie alla Loro intercessione e al Loro assiduo lavoro, in questo periodo di più di sedici anni di fruttuosa collaborazione.

Abbiamo pregato il nostro Signore Gesù Cristo di ricordarsi e di ricompensarvi secondo le parole della preghiera dell'anafora bizantina di san Basilio

FLORENTIN CRIHĂLMEANU

Magno: „Ricordati, Signore, di coloro che portano frutto e di coloro che operano bene nelle tue sante chiese, che si ricordano dei poveri; ricompensali con abbondanti e celesti carismi, dona loro al posto delle cose terrene le cose celesti, delle temporali le eterne, delle corruttibili le incorruttibili”.

La grazia del Signore nostro Gesù Cristo e l'amore di Dio Padre e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi!

**VIRGIL LUNGU, CREȘTINISMUL ÎN SCYTHIA MINOR ÎN
CONTEXTUL VESTPONTIC, SIBIU – CONSTANȚA (2000), 168
p.+34 figuri pentru epoca secolelor III-IV și 44 figuri pentru epoca
secolelor IV-VI p. Chr.**

A ajuns, în sfârșit după șapte ani și la Cluj-Napoca într-o bibliotecă publică, o carte publicată în cealaltă parte a țării. Distanța în timp între data apariției și prezența la Cluj-Napoca în 2006 reflectă exact „unitatea” cercetării științifice din România de care răspund niște instituții fosilizate ca Ministerul culturii și cultelor și Academia română. Lipsa aceasta de unitate la nivel „oficial” este negativă pentru ambele părți editor și cititor.

Cartea pe care o prezentăm acum în special cititorilor revistei noastre are un sumar interesant și destul de confuz: Introducere p. 7-8; cap. I Istoricul și stadiul cercetărilor p. 9-13; cap. II Creștinismul timpuriu din Scythia Minor p. 14-30; cu un repertoriu al materialelor paleocreștine de la Dunărea de jos (secolul III – începutul secolului IV) p. 22-30; cap. III Mărturii arheologice privind creștinismul în Scythia Minor (secolele IV – VII): inscripții, martiri, necropole și complexe funerare, tezaure, alte obiecte p. 31-59; cap. IV Organizarea vieții bisericești în Scythia Minor secolele III-IV d. Chr. p. 59-90 (edificii de cult, repertoriu de bazilici, episcopi și sacerdoți); cap. V Concluzii p. 90-102. Urmează un rezumat în limba engleză p. 103-115; abrevieri p. 116; bibliografie p. 117-126. În final Lista materialelor paleocreștine de la Dunărea de jos p. 127-128 planșe p.

129-152; lista de bazilici p. 152; planșe p. 153-168.

După *Christianitas daco-romana. Florilegium studiorum* (1994) a lui Em. Popescu care însă tratează creștinismul din Dobrogea pe secvențe; după încercarea de sinteză în două părți a lui N. Zugravu („Geneza creștinismul popular al românilor”, 1997 p. 234-282, 364-405) lucrarea lui V. Lungu încearcă să prezinte într-un tot arheologic și istoric unitar creștinismul dobrogean (pentru Dobrogea vezi D. Tudor (ed), *Enciclopedia civilizației romane*, București 1982, 265-267; H. Leçlercq, Dobrudja, *DACL*, 1232-1261)

V. Lungu este, am putea zice, un autor consacrat în acest domeniu (vezi bibliografia la p. 121-122). A identificat monumente creștine inedite, a publicat cataloage cu descoperirile creștine, a analizat picturile parietale din morminte monumentale. Lucrarea scrisă împreună cu A. Rădulescu (*Le christianisme en Scythie Mineure à la lumière des dernières découvertes archéologiques*, în *Actes du XI^e congrès internationale d'archéologie chrétienne* (Roma 1989, 2561-2614) este o operă care l-a consacrat.

Lucrarea prezentă a lui V. Lungu este mai mult decât o contribuție, așa cum o numește chiar autorul. Este după părerea mea prima lucrare aproape exhaustivă despre creștinismul dintr-o provincie romană,

devenită apoi provincie romană târzie și bizantină timpurie. Am spus aproape exhaustivă, căci din motive care ne scapă, autorul nu s-a gândit la o monografie, lăsând nerezolvate o serie de probleme.

Lucrarea este foarte valoroasă, ceea ce nu o scutește de unele lipsuri, care desigur sunt vizibile mai ales pentru cei care cunosc bine domeniul.

În primul rând titlul nu mi se pare cel mai potrivit. Nu mi se pare potrivit pentru că pe teritoriul dobrogean există urme creștine înainte de a deveni Scythia Minor. Primele urme creștine datează din secolul II când aici se afla provincia Moesia Inferior (86-275). Diferența este radicală: în prima fază (Moesia Inferior) avem un creștinism ascuns, persecutat chiar. Provincia Scythia Minor este (mai ales după încheierea persecuțiilor (306) o provincie a Imperiului creștin unde Biserica s-a putut organiza și s-a organizat după modelele imperiale creștine.

Deci nu există creștinism timpuriu în Scythia Minor. Există în partea de est a Moesiei Inferior. N. Zugravu a arătat pe bună dreptate că începutul Dominatului nu a adus modificări esențiale în viața religioasă din Moesia Inferior respectiv Scythia Minor. Exemplele din domeniul religios și funerar sunt foarte bune.

Contextul vestpontic i-a scăpat autorului. Prin context vestpontic trebuie să înțelegem toată coasta de vest a Mării Negre deci și orașele de la sud de Tomis și Callatis până la strâmători. Acolo avem urme creștine tot atât de numeroase. Rămânând la cele trei orașe vestpontice dobrogene

(Histria, Tomis, Callatis) și la centrele din interior (Tropaeum Traiani, Slava Rusă etc) V. Lungu a închis de tot spațiul vest pontic, i-au scăpat liniile mari ale creștinismului. Avem indicații de câțiva cercetători bulgari care s-au ocupat intens de creștinismul din orașele vest pontice situate la sud de Mangalia V. Besevliev, St. Damianov, D. Dimitrov, Al. Mincev, Nelly Taceva. Nici nu mai vorbesc de profesoara austriacă R. Pillinger a cărei „producție” de descoperiri creștine devine tot mai remarcabilă.

Lucrarea mai are o lipsă mare. Nu are o hartă cu descoperirile creștine dinainte de 284 (când apare Scythia Minor) și apoi o hartă cu descoperirile creștine de după persecuții (de când datează cele mai multe basilici).

Autorul mai este încă „dependent” de istoriografia tradițional-primitivă ortodoxă care acceptă și susține legende privind activitatea misionară a sfântului Andrei, a sfântului Filip prin Dobrogea. Mi se pare curios ca un arheolog practician să mai creadă astfel de povești.

În acest cadru se înscrie și confuzia între gnosticismul filosofic al epocii păgâne și gnosticismul ca sectă creștină (vezi ultimele volume din ANRW destinate gnosticismului creștin).

În ilustrație lipsesc „modele” de inscripții votive și funerare creștine, ca și celebrele inscripții care sugerează apariția noii religii. Le avem desigur în textele lui I. Barnea, dar era locul lor aici în cartea lui V. Lungu.

I-aș aminti lui V. Lungu faptul că din bibliografie lipsește lucrarea lui D. Ciurea care a făcut prima tipologie a basilicilor din Dobrogea (*Atti del IX congresso internazionale di archeologia cristiana*, II, 1978, 307-315).

V. Lungu este adeptul unei datări târzii a imaginilor cu crucificarea lui Isus. Aș vrea să-i amintesc în trecere că la Roma în Palatin există o caricatură în care Alexamenos (un creștin) se roagă zeului său Isus Cristos reprezentat pe cruce cu cap de măgar. Este după cunoștința mea cea mai timpurie imagine cu Isus răstignit. Mai sunt însă câteva imagini timpurii: o gemă de hematit din Muzeul Berlin

care datează din secolul II (J. Marques – Riviere, *Amuleta, talismans et pentacles dans les traditions orientales et occidentales*, Paris 1952, 155, fig. 32).

Aceste observații nu se vor critice. Situația se datorează în bună parte dezorganizării din cercetarea românească de arheologie și a sărăciei bibliotecilor în general sau în special. V. Lungu este un cercetător tânăr care poate relua și completa oricând acest subiect interesant și atractiv și să-l aducă și mai la zi.

Nicolae Gudea

**AURELIA ȘTIRBAN, MARCEL ȘTIRBAN, *DIN ISTORIA
BISERICII ROMÂNE UNITE DE LA 1918 LA 1941*
(SATU MARE 2005, 378 p.)**

Cartea este o apariție recentă, demnă de a fi semnalată nu numai pentru mediile bisericești, greco-catolice mai ales, ci și pentru istoria epocii contemporane a României în general.

Structura cărții se prezintă în felul următor: Introducere p. I-III; cap. I: Unirea de la 1918 a fost pregătită în fața altarelor și catedralelor: p. 7-56; cap. II: Biserica și societatea 1918-1941; p. 57-263; cap. III: Elogiu și recunoștință; p. 265-313; cap. IV: În loc de concluzii: Biserica românilor uniți la cumpăna dintre vremuri. Puterea școlilor blăjene; p. 315-366; Indice de nume: p. 367-374; între p. 373-374 imagini foto; sumar în limba engleză: p. 377-378

În istoria Bisericii române unite au fost și au rămas o serie de goluri. Partea ei „veche” de la unirea cu Roma până la episcopatul lui Ioan Bob (1697-1783) a fost scrisă temeinic de Z. Pâclișanu (1993-1995); secolul al XVIII-lea structural a fost completat de lucrarea foarte importantă a Gretei Miron (2004). Epoca episcopului I. Bob a fost scrisă de Oct. Bârlea în limba latină și mai recent de Daniel Dumitran (2005). De la 1830 încoace avem numai câteva sinteze (*Biserica română unită. 250 de ani de istorie*, Madrid 1952) respectiv S. Aug. Prunduș, *Catolicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii române unite*, Cluj-Napoca 1998) sau părți încadrate în istoria Bisericii universale: Ioan

Georgescu (1936), Ioan M. Bota (1994). Nu mai amintesc decât în trecut epoca când istoricii sau așa zis istoricii Bisericii ortodoxe au încadrat istoria Bisericii unite în cea a Bisericii ortodoxe (M. Păcuraru 1983).

Cu excepția lucrărilor vechi (care se referă la istoria dinainte de 1830) toate sunt lucrări de „suprafață” care nu pătrund la infrastructurile Bisericii, ci rămân la o istorie „politică” a ei, descriptivistă. În general este o caracteristică limitarea la viețile și faptele episcopilor și mai ales cele de natură politică (națională) sau culturală.

Epoca de sfârșit a secolului al XIX-lea, în special după formarea mitropoliei unite (1853) s-a bucurat de o atenție, dar limitată. O. Bârlea a scris o sinteză despre mitropolie (până la 1918). Ana Sima a prefigurat o monografie a episcopiei de Gherla (foarte documentată) și a redat viața și realitatea Bisericii unite prin observațiile nunțiilor apostolice care au vizitat Transilvania și Părțile ungurene. N. Bocșan și Mirela Iacob au prezentat viața și activitatea episcopului I. Vancea oglindită prin actele sale.

Epoca interbelică a fost puțin slab studiată și cercetată. Monografia de la Madrid (1952) p. 139-183, 184-222) a atins numai superficial epoca, mai ales pentru „marile” lupte religioase, mai mult pe bază de memorii și presă. Viața propriu zisă a Bisericii, structurile teritoriale, ierarhice etc. au fost atinse doar în trecut.

Cartea scrisă de preoții S. Aug. Prunduș și Cl. Plăianu reduce totul la viața și faptele episcopilor. Șirul mitropoliților V. Suciuc, Al. Niculescu, a episcopilor V.T. Frențiu (Oradea), I. Hossu (Cluj-Gherla), I. Bălan (Banat), Al. Rusu (Maramureș) sunt prezentate pe larg, dar aflăm foarte puține despre Biserică. Cartea lui M. Bucur (2003) se ocupă mai mult cu aspectele politice.

Lucrarea Știrbanilor, fără a avea nicio pretenție de monografie, încearcă a prezenta perioada interbelică ca o completare a datelor vechi, dar dintr-un punct de vedere... blăjean. Pentru autori Biserica unită a avut un rol deosebit în pregătirea mării uniri (politica școlară, politica națională, rezistența la încercările de deznaționalizare etc., interesantă este prezentarea situației Bisericii unite în noul Stat, cel național român, încadrarea, pierderile economice, concordatul, formarea organizațiilor de luptă ale laicilor (AGRU, ASTRU), înmulțirea publicațiilor de natură religioasă și culturală, rolul ordinilor religioase *redivivae!* În procesul de educație morală.

Un capitol (III) trece în revistă (elogiază chiar) meritele Bisericii unite, declanșarea ideologiei și luptei naționale, integrarea în Europa prin acceptarea modernizării organizatorice, organizarea școlară, influențele iluminismului european, dar mai ales prin declanșarea luptei ideologice privind originea latină, adoptarea scrisului cu litere latine și luptele pentru păstrarea identității greco-catolice. Drept urmare pe de-o parte

Statul român, clasa intelectuală indiferent de religie și-au manifestat recunoștința în felurite forme. Pe de altă parte însă Biserica unită a suferit lovituri economice prin legea reformei (care nu a mai ținut cont de scopurile pentru care Biserica unită era proprietar funciar). Și totuși, până la instalarea regimului comunist Biserica unită a fost pusă în fața a numeroase acte de recunoștință oficială și individuală.

Un ultim capitol cuprinde în mare o analiză profundă a fiecărui act din realizările Bisericii unite pentru națiunea română, urmărind aceste acte pe plan național, spiritual, organizatoric.

Deși cea mai detaliată și documentată istorie a epocii interbelice, cartea Știrbanilor (repet) nu este o monografie și nu acoperă istoria Bisericii unite. Este „o istorie” sau așa cum sună titlul său este un moment „din istoria” Bisericii unite. Nu găsim în carte o hartă a țării cu structurile teritoriale ale Bisericii unite (mitropolie, episcopii etc.). Nu aflăm nimic despre viața credincioșilor la nivelurile de jos, despre pietarea populară și formele ei (tot mai latinizate).

Și totuși cartea răspunde unei necesități istoriografice și mai ales răspunde cerințelor din Biserica unită, acelea de a cunoaște tot mai mult și mai bine istoria ei.

Nicolae Gudea

Abrevieri bibliografice

| | |
|-----------------------|---|
| Acta Balsiensia | Acte ale unor sesiuni științifice organizate la Blaj de Mitropolia română unită cu Roma |
| ActaMN | Acta Musei Napocensis. Cluj-Napoca |
| ActaMP | Acta Musei Porolisensis. Zalău |
| Aevum | Rassegna si scienze storiche, linguistiche e filosofiche |
| Apulum | Apulum. Buletinul Muzeului regional Alba Iulia. Alba Iulia |
| Catholica | Catholica. Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre national du livre. Paris |
| CCBO | Codul canoanelor Bisericii orientale |
| Convorbiri literare | Convorbiri literare. Revistă fondată de Societatea Junimea. Iași |
| Cultura creștină | Cultura creștină. Publicație apărută sub egida Mitropoliei române unite cu Roma și a Facultății de teologie greco-catolică a Universității „Babeș-Bolyai”, Departamentul Blaj. Blaj |
| Deșteptarea credinței | Deșteptarea credinței. Revistă lunară editată de Asociația Biserica română unită din Dej. Dej |
| Foia bisericească | Foia bisericească. Blaj |
| Foia scolastică | Foia scolastică. Blaj |
| FMIL | Foaie pentru minte, inimă și literatură. Blaj |
| OCP | Orientalis Christiana Periodica, Roma |
| OC | Orientalia Christiana, Roma |
| Revista istorică | Revista istorică. București |

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

Perspective

Perspective. Buletinul Misiunii române unite. München

Studia UBBTC

Studia Universitatis Babes-Bolyai, Theologia catholica

Viața creștină

Viața creștină. Revistă patronată de Biserica română unită cu Roma. Cluj

Abrevieri tehnice

IOMD

Iupiter Optimus Maximus Dolichenus

KGB

Serviciul sovietic de securitate

R.O.A.C.O.

Riunione delle Opere di Aiuto alle Chiese orientali

GMG

Le giornate mondiali della gioventù

SJ

Societas Jesu