

IGNAȚIU DIN ANTIOHIA – TEOLOGIA UNUI MARTIR

Vasile GORZO

RESUMÉ: Ignace d'Antioche – la théologie d'un martyr. Parmi les pères apostoliques, „témoins privilégiés de la tradition ecclésiastique”, saint Ignace, évêque d'Antioche détient une importance majeure pour l'étude théologique, découvrant dans ses écrits l'articulation entre le christianisme primitif et le message du Christ. Il est un témoin privilégié de la foi de l'Église et l'un des premiers pères de l'Église venu du milieu païen grecque. Ses sept épîtres destinées à certaines Églises locales de l'Asie Mineure dans son chemin vers Rome nous dévoilent l'âme d'un martyr, les convictions d'un mystique et les préoccupations d'un pasteur. Elles nous laissent connaître la vie de la communauté chrétienne qui s'organise et se développe dans un nouveau milieu complètement différent et détaché de sa souche judaïque originaire.

Les épîtres d'Ignace sont profondément christologiques. Contre l'hérésie du docétisme, Ignace affirme sa christologie par des éléments spécifiques: la filiation divine de Jésus et sa dignité de Kyrios reconnue après sa mort et sa résurrection. L'argumentation de sa christologie est centré sur l'unité entre ce qui est humain et divin dans le Christ: il est vraie Dieu et vraie homme. L'union de vie avec le Christ est le but de toute vie chrétienne.

L'évêque d'Antioche parle de l'Église, comme d'une communauté d'amour, selon son model originaire qui est la Trinité; l'Église est aussi organisée comme société visible sur la terre. Ignace reste parmi les premiers témoins d'une organisation de l'Église avec la hiérarchie des trois ministres: évêque, prêtre, diacre. L'évêque a le rôle d'unité de foi et il distribue les sacrements. Les communautés chrétiennes sont unies entre elles et forment „l'Église catholique” et c'est Ignace qui utilise le premier ce terme théologique.

Ignace se nomme soi même „un homme d'unité” et ce concept revient souvent dans ses écrits. Témoin de la vie de l'Église primitive, témoin de la vérité qu'il a reçue des apôtres, il a donné le témoignage du sang par son martyr, signe de fidélité de foi et d'amour. Et son témoignage continue de raffermir encore aujourd'hui les baptisés.

I. Persoana și opera lui Ignațiu de Antiohia

I.1. Introducere

Astăzi, întoarcerea la izvorul teologic al părinților Bisericii se impune ca o necesitate resimțită de întreaga Biserică și afirmată de documentele ecleziastice și teologii eminenți ai ultimelor secole¹. Împreună cu Sfânta Scriptură, ei sunt punctul de

¹ Importanța dezvoltării teologiei patristice a fost subliniată de teologi de marcă precum De Lubac, Von Balthasar, Rahner, Daniélou și s-a afirmat în Conciliul Vatican II. A se vedea, spre exemplu, Decretul privind formarea preoțească, *Optatam totius*, 16 sau Congregația pentru Educația Catolică, *Studiul Sfinților Părinți ai Bisericii în formarea preoțească*, Iași, Presa Bună 2003 etc.

referință teologic la care trebuie să se raporteze Biserica la fiecare epocă, deoarece prin ei s-au stabilit elementele fundamentale ale teologiei creștine: formarea canonului neotestamentar, precizarea fundamentelor credinței exprimate în primele concilii ecumenice, trecerea de la improvizațiile liturgice la norme și moduri stabile de celebrare păstrate în mare măsură până astăzi.

Părinții, „martori privilegiați ai Tradiției”², care în majoritate au fost păstori, au fost nu numai pionierii civilizației creștine, dar și ziditorii Bisericii. Teologia lor are trăsături ce trebuie luate în considerare de orice credincios și teolog al Bisericii³. Teologia lor este biblică și în același timp pastorală; ea afirmă noutatea și originalitatea misterului creștin; este o teologie de căutare ce se concentrează asupra esențialului, orientată spre sinteză și dobândind astfel o valență ecumenică și cât se poate de actuală.

I.2. Ignațiu din Antiohia și părinții apostolici

Împreună cu Noul Testament, mărturia Bisericii post-apostolice rămâne de primă importanță pentru studiul teologic și istoric, lăsând să se întrevadă modul în care s-a petrecut articularea dintre creștinismul ce continuă să fie trăit până astăzi și mesajul fondatorului⁴. Scrierile părinților apostolici rămân perene monumente spirituale ale creștinismului primitiv și mărturii ale tradiției doctrinale de o valoare excepțională.

Numele de „părinți apostolici” este atribuit unui grup de scriitori care au trăit într-o perioadă de timp apropiată de cea a apostolilor. Numele de „părinți apostolici” a fost consacrat de către J.B. Cotelier care a reunit și publicat în 1672 operele a cinci scriitori sub titlul de Patres aevi apostolici. Aceștia sunt Clemente Romanul, Pseudo-Barnaba, Ignațiu al Antiohiei, Policarp al Smirnei și Hermas; alături de aceștia au fost adăugați mai târziu și Papias din Hierapolis și anonimă *Scrisoare către Diognet*; mai recent a fost adăugată și *Didachia* sau *Învățătura celor doisprezece apostoli*, astfel că astăzi numărăm opt opere aparținând perioadei părinților apostolici⁵. Operele acestora prezintă între ele o mare diferență de formă, conținut și de autoritate doctrinală, singurul criteriu care le leagă într-o aceeași colecție fiind cel cronologic: sfârșitul secolului I și începutul

² Cf. Congregația pentru Educația Catolică, *op. cit.*, II, 18, p. 17.

³ Cf. L. Padovese, *Introducere în teologia patristică*, Blaj, Buna Vestire 2003, p. 38-45.

⁴ Cf. J. Liébaert, *Les Pères de l'Église*, vol. I, ed. Desclée, Paris 1986, p. 15.

⁵ Clemente Romanul (*Scrisoarea I către Corinteni*), Pseudo-Barnaba (*Epistola*), Ignațiu al Antiohiei (*Scrisoare către Efeseni, Magnezieni, Tralieni, Romani, Filadelfieni, Smirneni, Policarp*), Policarp al Smirnei (*Scrisoarea către Filipeni*) și Hermas (*Păstorul*). În apendicele celor mai vechi ediții apăreau *Martiriul Sfântului Ignațiu* și *Martiriul Sfântului Policarp*; cea dintâi este considerată azi mai recentă datei post-apostolice. Cf. B. Altaner, *Précis de patrologie*, Mulhouse, Salvator 1941, p. 77-78.

secolului II⁶. Între aceste opere, scrierile sfântului Ignațiu de Antiohia se bucură de un loc aparte.

Scrierile lui Ignațiu reprezintă o visticierie a pietății creștine. Ele ne dau o mărturie excepțională, aceea a tinereții Bisericii, moment unic în care generația martorilor oculari contemporani cu Isus a dispărut, comunitățile pe care aceștia le-au fondat subzistă, cresc și se organizează, păzind între ele o unitate de credință, rugăciune liturgică și disciplină. Ignațiu nu avut ocazia să „vadă și să pipăie” Cuvântul vieții (1In 1,1-2), așa cum au avut harul să o facă apostolii, însă el ne dă o mărturie impresionantă de-a lungul secolelor despre credința sa ce merge până la martiriu, bazată pe cuvintele celor care l-au învățat, a apostolilor și a urmașilor acestora. Scrisorile sale ne fac să cunoaștem concret viața comunității creștine care s-a desprins complet de iudaism și se dezvoltă într-un mediu deschis multiplelor influențe ale epocii și mediului Asiei Mici specifice vremii respective.

I.3. Antiohia Siriei – patria lui Ignațiu

La începutul sec. II, pe când Biserica avea deja mai bine de 50 de ani de existență, Ignațiu era episcop de Antiohia⁷. La vremea aceea, Antiohia era unul din cele mai mari orașe ale Imperiului roman, recunoscut centru politic și cultural la granița dintre orient și occident. Sediul local al provinciei orientului și cămin al culturii grecești, Antiohia avea o populație cosmopolită, în primul rând siriană dar cu numeroși greci și iudei⁸.

Antiohia reprezintă primul centru al unei comunități importante păgânocreștine, cu totul diferite de comunitatea iudeo-creștină de la Ierusalim⁹. Aici s-a dat pentru prima dată numele de „creștini” membrilor comunității (Fapte 11,26); acest nume poate fi derivat de la Cristos, însă ea are după unii o rezonanță politică,

⁶ Scrierile Părinților apostolici dovedesc o mare dependență de scrisorile apostolilor din Noul Testament: sunt compuse în greacă, au o tendință parenetică și majoritatea sunt în forma epistolară. Unele din aceste opere au fost uneori considerate canonice, precum *Scrisoarea lui Clemente*; în schimb, anumiți autori moderni protestanți au ținut să sublinieze inferioritatea acestor scrieri în raport cu Noul Testament. Cele mai importante teme tratate în aceste opere sunt mântuirea adusă de Cristos, ascultarea față de ierarhia bisericească și paza de schisme. Cf. I. Coman, *Patrologia*, p. 31. Cf. Philippe Henne, *Pères apostoliques*, în *Dictionnaire critique de théologie*, (edit. J.-Y. Lacoste), Paris, Quadrige/ PUF 1998, p. 77-78. Louis Bouyer, Prefață la *Les écrits des Pères Apostoliques*, (edit. Fr. Louvel), Paris, Cerf 1963, p. 5.

⁷ Cf. Eusebiu din Cezareea, *Istoria Bisericească III*, 36, 5-11; PG 20, 221-247.

⁸ Ca așezare, Antiohia se află la granița dintre Siria și Turcia actuală, dar după primul Război mondial turcii au revendicat-o și obținut-o, iar azi i s-a păstrat doar numele. Cf. Ioan Mîrcea, *Dicționar al Noului Testament*, p. 35.

⁹ După Damasc, Antiohia era al doilea centru important al expansiunii Bisericii în Siria. Antiohia moștenește patrimoniul spiritual al Ierusalimului, rămânând după distrugerea acestuia un centru de credință important. Cf. Jean Daniélou, *Biserica începuturilor. De la origini până la sfârșitul secolului al II-lea*, București, ed. Universității din București 2006, p. 32.

desemnându-i pe „partizanii lui Chrestos”, aceasta însemnând o primă recunoaștere oficială din partea autorității romane a existenței Bisericii¹⁰.

Tot de Antiohia trebuie legate unele din documentele cele mai vechi ale creștinismului și care reprezintă trăsături comune. *Evangelia lui Matei*, deși redactarea ei definitivă este posterioară, se prezintă ca ecoul catehezei lui Petru în mediu antiohian¹¹. *Didahia*, de asemenea, are origine antiohiană, făcând aluzie la profeții comunității din Antiohia descriși în *Fapte* 13,1 și referindu-se, de asemenea, la liturgia antiohiană primară¹². *Scrisoarea lui Barnaba* poartă, prin numele ei marca originii antiohiene. Tot de origine antiohiană sunt considerate: *Odele lui Solomon*, *Înălțarea lui Isaia*, *Apocrișa lui Iacob* descoperită la Nag Hammadi și *Scrisoarea celor doisprezece apostoli*¹³.

Situația Bisericii din Antiohia pare deosebit de complexă. Apostolul Petru a avut un rol important în creștinarea regiunii Antiohiei, dar și apostolul Paul a desfășurat o importantă activitate misionară pe aceste meleaguri, petrecând aici un an (42-43) împreună cu Barnaba. Comunitatea creștină a Antiohiei era majoritar elenistă, dar cuprindea și alți păgâni convertiți de Paul; foarte devreme a apărut și o comunitate de iudeo-creștini de tendința lui Iacob al Ierusalimului. Aceste comunități creștine se pare că trăiau separat (cf. Gal 2,12). Biserica pe care o conduce tânărul episcop Ignațiu provine în întregime din mediul grecesc și este rodul primelor evanghelizări ale apostolilor. Apostolii au murit, dar prestigiul lor continuă să se facă simțit în teritoriile evanghelizate de ei. Biserica se extinde, dar are de înfruntat mulțimea erezilor. Rolul lui Ignațiu va fi acela de a întări credința cea adevărată prin păstrarea tradiției apostolice.

I.4. Ignațiu din Antiohia – episcop și martir

Alături de papa Clemente Romanul, Ignațiu este primul Părinte al Bisericii venit din păgânism și pregătit la școala filozofiei grecești. Cultura, gândirea, limba și formele literare, categoriile filozofice, totul este grec la Ignațiu. Este un grec care se convertește la creștinism, adaptându-se la cultura iudaică, complet diferit de cazul apostolului Paul care era evreu și care se adaptează la cultura greacă. Este izbitor, spre exemplu, faptul că Ignațiu nu citează decât foarte rar Vechiul Testament; educația lui s-a făcut în afara sinagogii. În el, Biserica se împodobește cu o floare nou răsădită în teritoriul păgân, din cea mai curată sămânță creștină¹⁴.

Sfântul Ioan Gură de Aur spune că Ignațiu i-a cunoscut pe apostoli, că a fost hirotonit episcop de către apostolul Petru, care l-a lăsat în locul său ca episcop al

¹⁰ Scriitorul roman Suetoniu este cel care ne relatează despre creștini „*Judaei impulsore Chresto tumultantes*”. Aceasta se petrece sub domnia împăratului roman Claudiu (41-54). cf. E. Peterson, *Frühkirche*, apud J. Daniélou, *op. cit.*, p. 33.

¹¹ Cf. R.E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament?*, Paris, Bayard 2000, p. 214.

¹² De fapt, liturgia antiohiană va influența apoi biserica greacă. Cf. Ioan V. Botiza, *Elemente de liturgică creștină orientală*, Cluj-Napoca, ed. Medicală Universitară Iuliu Hașegan 2005, p. 35, 61.

¹³ Cf. J. Daniélou, *op. cit.*, p. 65.

¹⁴ Cf. *Ignace d'Antioche, Lettres*, (edit. P. Th. Camelot), col. Sources chrétiennes, nr. 10, Paris, Cerf 1969, p. 19. [În continuare: Camelot].

Antiohiei¹⁵. Origen și Eusebiu din Cezareea îl desemnează de asemenea pe Ignațiu ca succesor al lui Petru, al doilea episcop al Antiohiei, după Evodiu¹⁶.

Nu se știe nimic despre nașterea și educația sa; cele mai multe lucruri despre el le aflăm din cele șapte epistole ale sale¹⁷. El însuși se numește Ignațiu Teoforul; pentru unii, numele de Ignațiu l-a primit din familie și este derivat din latinescul *ignis* (foc), datorită stilului incendiar al scrierilor sale¹⁸; cel de-al doilea nume, Teoforul, este poate numele primit la botez și se traduce din greacă prin „cel purtat de Dumnezeu” sau „purtătorul de Dumnezeu”.

Eusebiu situează perioada episcopatului său între anul întâi al domniei lui Vespasian și anul al zecelea al domniei lui Traian, adică între 70-107. Sub domnia împăratului Traian (98-118), Ignațiu este arestat și condamnat să fie aruncat la fiare, în arena romană. Pornește pe drumul martirilor și mărturisitorilor credinței care l-au precedat la Roma, escortat de zece soldați pe care-i numește „zece leopardi”¹⁹. Plecând din Siria, s-au îmbarcat în portul Seleuciei și au coborât la Cilicia sau la Pamfilia; apoi au continuat drumul pe jos până în Smirna, orașul episcopului Policarp, trecând prin Filadelfia și lăsând în stânga Efesul, Trallesul și Magnezia. Ignațiu era atât de cunoscut între creștinii vremii sale încât în orașele prin care trecea în drumul spre Roma îl așteptau delegații din alte localități ale Asiei Mici venite să-l întâmpine; din Efes vine episcopul Onisim, diaconul Burru și trei bărbați; din Magnezia vine episcopul Bassus, însoțit de doi preoți și un diacon etc. Oprindu-se la Smirna, trimite scrisori comunităților din Efes, Magnezia și Tralia pentru a le mulțumi pentru delegații care l-au întâmpinat pe drumul spre martiriu și întărindu-i în dreapta credință; de asemenea, scrie Bisericii din Roma, cerându-le credincioșilor de acolo să nu facă demersuri pentru a-i împiedica martiriul. Ajuns în Troas, înainte de a se îmbarca spre Neapolis scrie alte scrisori creștinilor din Filadelfia, din Smirna și episcopului Policarp al Smirnei. Prin aceste scrisori el îndeamnă la păzirea unității credinței și a unității Bisericii, la păstrarea fidelă a tradiției primite de la apostoli; toate aceste epistole arată delicatețea și grija sa pastorală plină de dragoste.

Cele șapte scrisori ale sale ne arată bine personalitatea spirituală a autorului. Din frazele scurte dar dense, pline de foc, se cunoaște caracterul omului; stilul literar ne arată calitatea omului! Înlăcărât, pasionat, eroic cu modestie, binevoitor, cu luciditate, așa îl descriu scrierile sfântului²⁰. Ignațiu are darul de a-i cunoaște pe oameni și de a-i

¹⁵ Cf. *Scrierile Părinților Apostolici*, (edit. Dumitru Fecioru), București, IBMBOR 2005, p. 175. [În continuarea *SPA*].

¹⁶ Cf. Eusebiu din Cezareea *Istoria Bisericească* III, 36, 5-11, PG 20, 221-247. Origen, *Comentariu la Luca*, VI, 3, PG 17, 311-370.

¹⁷ Sfinții Ieronim, Atanasie cel Mare și Vasile cel Mare îl citează, fără a aduce informații importante despre viața sa. Despre Ignațiu ne vorbește și istoricul Socrate că ar fi introdus în Biserica din Antiohia cântarea antifonică a psalmilor, obicei preluat apoi și de alte Biserici. Cf. Socrate, *Istoria Bisericească*, VI, 8; PG 67, 687-689.

¹⁸ Cf. I. Coman, *op. cit.*, p. 35.

¹⁹ Ignațiu, Romani V, 1, în *SPA*, p. 205-206.

²⁰ Cf. A. Hamman, *Părinții Bisericii*, Iași, Sapiența 2005, p. 19.

respecta și de a-i iubi pe fiecare, îndeajuns ca să îi poată corecta fără a-i jigni; iubirea i se transformă în delicatețe: „Nu vă poruncesc ca și cum aș fi cineva (...). Dar pentru că dragostea nu-mi îngăduie să tac atunci când este vorba de voi, de aceea am luat-o înaintea spre a vă ruga să mergeți împreună cu voința lui Dumnezeu”²¹.

Ignațiu este un mistic. Misticismul lui Ignațiu poartă marca teologiei pauline a unirii cu Cristos și a celei ioaneice a vieții în Dumnezeu și el se traduce prin imitarea Domnului: „Fiți următorii (imitatorii) lui Cristos”²². Imitarea lui Cristos nu consistă doar în împlinirea legii morale, ci este o trăire împreună cu Cristos a morții și învierii sale: „Îngăduiți-mi să fiu următor (imitator) al patimilor Dumnezeului meu”²³.

Ignațiu slujește adevărul credinței, chiar cu riscul de a-și atrage ostilitatea necredincioșilor. Pasiunea sa pentru Cristos îi transformă ființa și limbajul care devin incandescente. Ignațiu arde de iubire pentru Domnul și aceasta devine bucurie de nestăvilit: „Scriu tuturor Bisericilor și le poruncesc tuturor, că eu de bunăvoie mor pentru Dumnezeu, dacă voi nu mă împiedicați. Vă rog să nu-mi arătați o bunăvoință nepotrivită. Lăsați-mă să fiu mâncare fiarelor, prin care pot dobândi pe Dumnezeu. Sunt grâu al lui Dumnezeu și sunt măcinat de dinții fiarelor, ca să fiu găsit pâine curată a lui Cristos. Mai degrabă, lingușiți fiarele, ca ele să-mi fie mormânt să nu lase nimic din trupul meu; ca nu adormind să fiu povară cuiva. Atunci voi fi cu adevărat ucenic al lui Cristos când nici trupul meu nu-l va mai vedea lumea. Faceți rugăciuni pentru mine ca să fiu găsit prin aceste unelte [dinții fiarelor] jertfă lui Dumnezeu”²⁴.

Viața lui Ignațiu s-a transformat cu totul într-o jertfă vie de credință și dragoste către Domnul. El nu mai așteaptă altceva decât întâlnirea față către față, cât mai curând, a lui Cristos. Martiriul îi va împlini și întări această simțire a sufletului său. Tocmai de aceea Ignațiu de Antiohia apare pe lista sfinților care se citesc la Canonul roman al liturghiei²⁵.

Ajuns la Roma este aruncat în arena fiarelor, dobândind harul martiriului în data de 20 decembrie. Anul 107 este considerat de Eusebiu anul morții lui Ignațiu, *dies natalis*, și pare a coincide cu sfârșitul victoriei lui Traian asupra dacilor și a sărbătorilor păgâne organizate cu acest prilej la Roma. El se face astfel un martor al vieții Bisericii și un mărturisitor și martir al dragostei de Cristos Dumnezeu. Bisericile orientale bizantine îi prăznuiesc pomenirea pe data de 20 decembrie, iar Biserica catolică occidentală pe data de 1 februarie. Tradiția spune că moaștele sale au fost duse mai târziu în Antiohia și depuse în biserica dedicată sfântului.

I.5. Cele șapte scrisori ale lui Ignațiu

Din scrierile lui Ignațiu ne-au rămas doar cele șapte scrisori ale sale către efeseni, magnezieni, tralieni, romani, filadelfieni, smirneni și Policarp. Într-o epocă în

²¹ Ignațiu, Efeseni III, 1-2, în *SPA*, p. 189.

²² *Idem*, Filadelfieni VII, 2, în *SPA*, p. 216.

²³ *Idem*, Romani VI, 3, în *loc. cit.*, p. 212.

²⁴ *Ibidem*, IV, 1-2, p. 210-211.

²⁵ Cf. Rugăciunea euharistică I, *Liturghierul roman*, București, ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București 1993, p. 457.

care transmiterea orală a mesajului creștin era predominantă, scrisoarea era forma cea mai simplă de comunicare atunci când expeditorul și destinatarul erau la depărtare unul de celălalt²⁶. Genul epistolar este prima formă de scriere a literaturii creștine, așa cum se poate observa în cazul Noului Testament, unde majoritatea scrierilor sunt sub formă de epistole; de asemenea, în perioada post-apostolică, genul epistolar se verifică la Ignațiu, Clemente Romanul, Policarp etc.²⁷.

Cele șapte epistole ale lui Ignațiu ni s-au păstrat în două manuscrise: codicele grecesc *Mediceus* din sec. al XI-lea, care cuprinde șase epistole, excepție făcând cea către romani, publicate în 1646 de către Issac Voss; de asemenea, codicele *Colbertinus* din sec. X și publicat în 1689, cuprinde și epistola către romani încorporată în actele martirice ale lui Ignațiu²⁸. Mai există două recenzii ale epistolelor lui Ignațiu, ambele considerate false: recenzia scurtă în siriană, care cuprinde în formă prescurtată trei scrisori ale lui Ignațiu (*Efeseni, Romani, Policarp*) și recenzia lungă, operă a unui arian din sec. IV care cuprinde treisprezece scrisori din care și cele șapte autentice ale lui Ignațiu.

Alcătuirea unei culegeri a epistolelor lui Ignațiu este deja atestată de către Policarp din Smirna, căruia Ignațiu i-a adresat una din aceste scrisori²⁹. Irineu de Lyon citase un fragment din epistola lui Ignațiu către Romani, fără a-i da numele³⁰. Mai târziu au mai circulat și două relatări ale martiriului lui Ignațiu, dar ambele lipsite de valoare istorică³¹. Până în secolul al XVII-lea era cunoscută o culegere a epistolelor lui Ignațiu în greacă și latină care cuprindea, pe lângă cele șapte pomenite de Eusebiu din Cezareea, încă alte șase scrisori, acestea din urmă neautentice.

Se poate observa caracterul ocazional și spontan al epistolelor lui Ignațiu. Stilul lui este personal, pasionat, vehement, bogat în metafore, asemănări. El folosește mijloacele retoricii asiatică cunoscute în vremea sa: paralelismul antitetic, simetria, rima, oximoronul, climaxul etc.³². Se pot înregistra afinitățile scrisorilor lui Ignațiu cu

²⁶ De regulă se face o distincție între scrisoarea propriu-zisă, destinată comunicării imediate, având un caracter privat și epistola ca formă literară, unde forma epistolară servește doar ca suport pentru tratarea unui subiect destinat unui public mai larg; în definitiv, orice gen de scriere putea fi turnat într-o formă epistolară. Există anumite elemente formale tipice, fixe care pot conferi aspect epistolar documentelor: scrisoarea începe cu un *praescriptum* format din numele expeditorului, cel al destinatarului și un salut; textul scrisorii este ritmat de formule ce introduc diverse tipuri de comunicare, de genul „aflu că”, „după cum ți-am scris”; la final apare o frază de încheiere, de genul „ai grijă de tine”. Aceste elemente ale genului epistolar se verifică bine la epistolele sfântului Paul, dar ele pot fi recunoscute cu ușurință și la Ignațiu. Cf. C. Moreschini, E. Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. I, p. 15-17.

²⁷ Cf. L. Padovese, *op. cit.*, p. 30.

²⁸ Cf. D. Fecioru, Introducere, în *SPA*, p. 179.

²⁹ Cf. Policarp, Scrisoarea către Filipeni, 13, 2 în *SPA*, p. 256.

³⁰ Cf. Irineu de Lyon, Împotriva ereziilor, V, 28, 4, PG 7, 1200-1201.

³¹ Cf. C. Moreschini, E. Norelli, *op. cit.*, p. 125.

³² *Ibidem*, p. 129.

scrierile sfinților Apostoli Ioan și Paul, limbajul lui Ignațiu păstrând în același timp și o distanță în raport cu scrierile testamentare³³.

Scrisorile sale trebuie înțelese ca o expresie a unui proiect teologico-eceziastic de mare anvergură. Ele ne oferă informații prețioase referitoare la situația Bisericii secolului al II-lea. Ele ne arată, de asemenea, grija pastorală a episcopului pentru comunitatea sa din Antiohia, dar și preocuparea sa față de alte biserici încercate ce nu sunt sub jurisdicția sa directă, dând un exemplu practic de așa numita colegialitate episcopală despre care va vorbi mai târziu conciliul de la Vatican³⁴.

Scrisorile sfântului Ignațiu nu sunt tratate teologice; ele sunt mărturia unui om care merge spre moarte și care nu se interesează decât de ceea ce i se pare esențial. Se citește în ele sufletul unui martir, convingerile unui mistic și preocupările unui păstor. Scrisorile sale ne fac să cunoaștem concret viața comunității creștine care s-a desprins complet de iudaism și se dezvoltă într-un mediu deschis multiplelor influențe ale epocii și mediului Asiei mici specifice vremii respective. Sunt texte simple, adesea aluzive, însă exprimând o densitate a vieții remarcabilă ce minunează și astăzi sufletele celor ce se adapă la izvorul lor. Așezate la vârsta timpurie a Bisericii, scrisorile sale respiră simplitate și prospețime.

II. Teologia sfântului Ignațiu

Sfântul Ignațiu este important în studiul teologic mai degrabă ca martor al credinței decât ca și teolog consacrat al doctrinei. În persoana și scrierile sale citim viața Bisericii primare despuiate de categoriile și doctrinele elaborate ale teologiei posterioare. Caracterul scrierilor lui Ignațiu este în primul rând unul pastoral și nu unul dogmatic; epistolele sale nu sunt scrise în calmul unui birou de studiu și reflexie. Totuși, dincolo de intenția și contextul direct al lui Ignațiu stăpânite de grija pastorală, pot fi desprinse elemente importante ale doctrinei creștine. Noi am ales ca, în cele ce urmează, să abordăm pe scurt două aspecte importante ale doctrinei teologice a lui Ignațiu de Antiohia și anume cristologia și eceziologia sa.

II.1. Elemente de cristologie la Ignațiu

Dintru începutul aderării lor la viața de botez întru Cristos, creștinii erau pe deplin convinși că mântuirea este o lucrare împlinită de o ființă cu nimic mai prejos decât Făcătorul cerului și al pământului³⁵. Împotrivindu-se diversității de sisteme eretice, îndeosebi gnostice, care căutau să-l situeze pe Cristos într-o ordine inferioară, creștinii afirmau dumnezeirea Mântuitorului și deplina sa egalitate cu Dumnezeu Tatăl. Cea mai veche rugăciune liturgică a Bisericii era adresată lui Cristos: „*Maran atha*. Domnul vine!” (I Cor 16, 22), un mesaj cât se poate de clar că Biserica credea faptului că numele de „Dumnezeu” era potrivit lui Cristos. Însă a fost nevoie de secole întregi

³³ Astfel, Cristos este numit în mod spontan Dumnezeu („Lăsați-mă să imit patima lui Dumnezeu” Romani VI, 3), iar categoriile trup-suflet iau o dimensiune originală.

³⁴ De altfel, Ignațiu este adesea citat în actele acestui conciliu ecumenic. Constituția dogmatică despre Biserică *Lumen gentium*, cap. III nota 11, 12, 13, 74, 75 etc., *Conciliul ecumenic Vatican II*, Nyíregyháza, Kirche in Not 1990.

³⁵ Cf. Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. I, București, Polirom 2004, p. 189.

de dezbateri teologice pentru ca doctrina legată de persoana lui Cristos sau de Sfânta Treime să se cristalizeze. Fundamentele unei cristologii echilibrate ce vor fi aprofundate începând cu secolele III-IV ne sunt dezvăluite deja în scrisorile lui Ignațiu din Antiohia.

Epistolele lui Ignațiu sunt profund cristologice. Aceasta reiese și din marele număr de 157 de ori cât este folosit numele lui Cristos sub forme diferite: Cristos, Isus, Domnul, Cuvântul Tatălui etc.

La Ignațiu găsim formulări despre originea divină a lui Cristos. Dumnezeuia lui Cristos este subliniată prin unirea ființială cu Tatăl și prin comuniunea de lucrare iconomică: „După cum Domnul nu a făcut nimic, nici prin El Însuși, nici prin Apostoli, fără Tatăl cu care era unit, tot așa și voi (...) Adunați-vă cu toții ca într-un templu al lui Dumnezeu, ca la un altar, în jurul unuia Isus Cristos, Care a ieșit de la Unul Tatăl, care este unul și la Tatăl s-a întors”³⁶.

Pentru Ignațiu este clar faptul că nu este decât un singur Dumnezeu; Dumnezeu este Unul și unic, acesta nu trebuie să o demonstreze Ignațiu. Dumnezeu este Unul în ființă pentru creștini, așa cum este și pentru evrei. Primii creștini care au activat în Israel sau în rândul comunităților din diasporă nu aveau nevoie să proclame credința în Dumnezeu unic. Ei însă sunt vestitorii unei noutăți, iar acest caracter „nou” este cel cristologic, prin cele două elemente specifice și de diferențiere: filiațiunea divină a lui Isus și demnitatea lui de *Kyrios* recunoscută în urma morții și învierii sale³⁷. Aceasta va fi argumentarea lui Ignațiu: Cristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat.

În Dumnezeu există o relație personală între Tatăl Unul și Cristos, Fiul unul Născut al Tatălui, care a ieșit din sânul dumnezeirii pentru a ni se arăta. Cristos care era înaintea timpului la Tatăl (In 1,1; 1In 1,2) s-a arătat în chip de om. El a venit de la Tatăl fără a-l părăsi și se întoarce la El în unitate³⁸. Această unitate a lui Cristos cu Dumnezeu Tatăl este afirmată fără reținere de Ignațiu: Dumnezeu Tatăl și Cristos sunt nădejdea noastră comună³⁹, iubirea și milostivirea vin de la Dumnezeu și de la Cristos⁴⁰, Tatăl este cunoscut și iubit în Cristos, care îi este unit în ființă⁴¹. Relația dintre Tatăl și Fiul poate fi explicată prin exemplul facultăților omenești: Cristos este voința Tatălui, El este cunoștința lui Dumnezeu: „Că și Isus Cristos, viața noastră cea nedespărțită, este voința Tatălui”⁴². „Pentru ce nu suntem cu toții înțelepți, primind cunoștința lui Dumnezeu care este Isus Cristos?”⁴³.

³⁶ Ignațiu, Magnezieni VII, 1, în *SPA*, p. 200

³⁷ Cf. O. Cullmann, *La fede e il culto della Chiesa primitiva*, Roma, AVE 1974, p. 107. A se vedea și J.N.D. Kelly, *I simboli di fede della Chiesa antica – nascita, evoluzione, uso del credo*, Napoli, Dehoniane 1987, p. 15.

³⁸ Ignațiu, Magnezieni VII, 2, în *loc. cit.*, p. 200.

³⁹ *Idem*, Efeseni XXI, 2, în *loc. cit.*, p. 197; Cf. *Idem*, Filadelfieni XI, 2, în *loc. cit.*, p. 218.

⁴⁰ *Idem*, Filadelfieni I, 1, în *loc. cit.*, p. 218; Ignațiu, *Traliani*, I, 1, în *loc. cit.*, p. 204.

⁴¹ *Idem*, Smirneni III, 1, în *loc. cit.*, p. 220.

⁴² *Idem*, Efeseni III, 2, în *loc. cit.*, p. 189-190.

⁴³ *Ibidem*, XVII, 2, p. 195.

Cristos, voința Tatălui și cunoștința lui Dumnezeu. Prin El avem acces la Tatăl, spune Ignațiu, prin cunoașterea sa avem viața adevărată. Cristos era din veșnicie la Dumnezeu și s-a coborât în timp, întrupându-se: „Așteaptă pe cel mai presus de timp (*âchronos*), pe cel fără de ani, pe cel nevăzut (*âóratos*), pe Cel văzut pentru noi, pe cel nepipăit, pe cel nepătimitor, pe cel pătimitor pentru noi, pe cel care pentru noi a răbdat în tot chipul”⁴⁴.

Dumnezeu care este în afara timpului vine în istorie prin Fiul său, din imuabilitatea sa, El se face pătimitor pentru a scăpa pe oameni de patimi. Cristos cel pătimitor este Cuvântul nepătimitor al Tatălui; există unitate de natură între Fiul lui Dumnezeu veșnic și Cristosul istoric.

Ignațiu nu refuză lui Dumnezeu întruparea, afirmând împotriva ereziilor vremii sale că aceasta este calea mântuirii noastre. Cristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat, afirmă Ignațiu: „Un singur doctor este, trupesc și duhovnicesc, născut și nenăscut (*génnetos kai agénnetos*), Dumnezeu în trup, în moarte viață adevărată, din Maria și din Dumnezeu, mai întâi pătimitor și apoi nepătimitor, Isus Cristos Domnul nostru”⁴⁵.

Ignațiu adresează creștinilor cuvinte de îmbărbătare îndemnându-i să reziste împotriva pretenșilor credincioși care poartă numele de creștin cu viclenie, dar care fac fapte nevrednice de Dumnezeu; de aceștia trebuie să se ferească credincioșii ca de câinii turbați, căci mușcătura lor nu poate fi vindecată decât de singur Domnul Cristos, „doctorul trupesc și sufletesc”. Astfel este arătată ființa necreată a Cuvântului lui Dumnezeu, dar și întruparea în persoana lui Cristos; divinitatea și umanitatea lui Cristos sunt clar afirmate.

Cel pe care Ignațiu îl numește Dumnezeu este cel pe care îl mărturisește cu credință ca pătimitor pe cruce. Credința în suferința îndurată de Cristos iscă însă crize doctrinare în sânul Bisericii apostolice. Este vorba de erezia docetismului și a tendințelor partidelor iudaizante prezente deja în 1In 1,1-3; 4,1-3; 2In 7. Luptând împotriva acestor erezii, a heterodocșilor, a „maestrilor greșeli”, cum îi numesc scrisorile sale, Ignațiu afirmă mai precis doctrina dreaptă despre Cristos.

Împotriva iudaizanților, teologia lui Ignațiu subliniază un element important, acela al noutății creștinismului, originalității și independenței sale față de iudaism. Legătura dintre creștinism și iudaism a constituit prima dezbatere în Biserică, după cum o arată Scrisorile lui Paul și Faptele apostolilor⁴⁶. Protestele vehemente ale lui Ignațiu împotriva creștinilor iudaizanți ce se fac vinovați de a căuta să ascundă realitatea întrupării, a suferinței, morții și învierii lui Cristos și de a căuta să pună creștinismul în dependență de iudaism arată actualitatea dezbaterii în secolul al II-lea și implicațiile acesteia. Pe de o parte, iudeo-creștinismul era o fază necesară dezvoltării creștinismului și întregii teologii creștine care are rădăcinile fără tăgadă adânc înfipte în iudaism; pe de altă parte, moștenirea iudaică sau semitică nu putea să rămână unica

⁴⁴ *Idem*, Policarp III, 2, în *SPA*, p. 226

⁴⁵ *Idem*, Efeseni VII, 2, în *loc. cit.*, p. 191.

⁴⁶ Cf. J. Daniélou, *op. cit.*, p. 39-50.

formă de cultură a credinței creștine ci se impunea o deschidere și o emancipare. Ignațiu nu face aluzii la chestiuni precise de observare a legii evreiești precum circumcizia, sabbatul, interzicerile alimentare, așa cum face Paul în *Fapte*, ci arată pericolul mai general al unei presiuni a iudaismului amenințând identitatea creștină ce poate conduce la denaturarea credinței⁴⁷. Creștinii nu trebuie să acorde atenție acelor care predică întoarcerea la vechea lege evreiască⁴⁸. Nădejdea creștină se sprijină pe credința în nașterea, moartea și învierea lui Cristos⁴⁹.

După partida iudaizanților, docetismul este o a doua tabără căreia Ignațiu trebuie să-i țină piept. Docetismul vine de la grecescul *dokein* (a părea) desemnând o concepție teologică împărtășită de mai multe erezii gnostice și de maniheism. Ea consistă în a nu admite în Mântuitorul Cristos decât o „aparență” (*dokèsis*) a trupului⁵⁰. Cuvântul docetism desemnează diferitele încercări de a explica întruparea și patima lui Cristos într-un mod dualist, excluzând tot ceea ce ar părea nedemn de Fiul lui Dumnezeu. Nu este vorba de o sectă determinată precis, ci mai degrabă de o tendință de a subestima realitatea istorică a lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu, încercându-se o interpretare într-un context platonician unde realitățile adevărate ale lumii inteligibile se opun realităților aparente ale lumii sensibile⁵¹.

Ignațiu nu folosește termenul „docetism”, însă tendința docetistă este clar exprimată: el scrie că anumiți eretici afirmă faptul că Isus ar fi suferit „în aparență” (*dokein*)⁵². Docetismul despre care vorbește Ignațiu neglijează natura umană a lui Isus, fundament al mântuirii: „Cristos a pățimit cu adevărat și a înviat cu adevărat, nu cum spun unii necredincioși, că a pățimit în aparență”⁵³. Sau: „Dacă, după cum spun păgânii, adică necredincioșii, Cristos a pățimit în aparență – ei trăind în aparență – pentru ce port eu lanțuri, pentru ce doresc eu să lupt cu fiarele?”⁵⁴. Sau: „Dacă s-au făcut toate aceste în chip aparent de către Domnul nostru, atunci și eu în chip aparent sunt înlănțuit. Pentru ce m-am dat pe mine însumi focului, săbiei, fiarelor?”⁵⁵.

Docetiștii neagă faptul că Cristos ar proveni din neamul lui David după trup, că ar fi fost cu adevărat persecutat, răstignit și că ar fi înviat cu adevărat⁵⁶. Nu admit autoritatea Vechiului Testament, a legii lui Moise și a profețiilor despre venirea în trup

⁴⁷ Cf. J. Liébaert, *op. cit.*, p. 24.

⁴⁸ Ignațiu, Filadelfieni VI, în *loc. cit.*, p. 216.

⁴⁹ *Idem*, Magnezieni VIII, IX, 1; X, 1; XI, în *loc. cit.*, p. 200-203.

⁵⁰ René Braun, Docétisme, în *Dictionnaire critique de théologie*, (edit. J.-Y. Lacoste), Paris, Quadrige/ PUF 1998, p. 339-340.

⁵¹ Încă nu se poate vorbi despre gnosticism în cazul lui Ignațiu, chiar dacă anumite trăsături anunță o speculație gnostică. Cf. B. Struder, Docétism, în *Dictionnaire Encyclopedique du christianisme ancien*, (edit. A. di Berardino), Paris, Cerf 1990, p. 705-706.

⁵² Ignațiu, Tralieni X, 1, în *SPA*, p. 207; *Idem*, Smirneni II, 2; IV, 2, în *SPA*, p. 219-220.

⁵³ *Idem*, Smirneni II, 1, în *loc. cit.*, p. 219-220.

⁵⁴ *Idem*, Tralieni X, în *loc. cit.*, p. 207.

⁵⁵ *Idem*, Smirneni IV, 2, în *loc. cit.*, p. 220.

⁵⁶ *Ibidem*, I, 1, p. 219; *Idem*, Tralieni IX, 1, în *loc. cit.*, p. 207.

a Domnului⁵⁷. În consecință, se abțin de la euharistie și de la rugăciune⁵⁸ și nu practică milostenia⁵⁹. Refuză autoritatea episcopului, îi contestă pe preoți și pe diaconi⁶⁰: „De Euharistie și de rugăciuni se depărtează pentru a nu mărturisi că Euharistia este trupul Mântuitorului nostru Isus Cristos, trupul care a pățimit pentru păcatele noastre și pe care Tatăl, cu bunătatea Sa, l-a înviat. Așadar, cei care se împotrivesc darului lui Dumnezeu, mor datorită tăgădei lor. Le-ar fi de folos să iubească, pentru ca să și învie. Se cuvine dar să vă depărtați de unii ca aceștia și să nu vorbiți cu ei nici în particular, nici în public; să ne ținem strâns de profeți și mai ales de Evanghelie, în care patimile ne sunt arătate, iar învierea se împlinește”⁶¹.

Ignațiu întărește afirmațiile sale despre întruparea adevărată a lui Cristos cel din neamul lui David, cel din Maria. Argumentele lui Ignațiu dovedesc bun simț și realism. Ignațiu insistă asupra umanității lui Cristos prin acest adverb „cu adevărat” (*alitos*): „Care cu adevărat s-a născut, a mâncat și a băut, care cu adevărat a fost pironit pe timpul lui Pilat din Pont, care cu adevărat a fost răstignit și a înviat în văzul celor cerești, al celor pământești și al celor dedesubt; care cu adevărat a înviat din morți, înviindu-l pe El Tatăl lui”⁶².

Cristologia lui Ignațiu este centrată pe unitatea dintre ceea ce este cu adevărat divin și ceea ce este cu adevărat uman în Cristos⁶³. Cristologia sa este dominată de ideea venirii în trup, asociată cu caracterul unic al nașterii lui Isus, garantat de fecioria Mariei⁶⁴. Numai în acest caz persoana lui Cristos poate deveni principiu de mântuire al omului și început al învierii acestuia împreună cu Înviatul⁶⁵.

Ereticilor, Ignațiu le opune regula credinței. Afirmațiile sale se prezintă în formule deja stereotipe, fixate de către liturgie: nașterea din Fecioară, moartea sub Pilat din Pont, învierea⁶⁶; aceste formule utilizate poate de către liturgia botezului sau cea euharistică vor fi fixate la sfârșitul secolului în mărturisirea de credință trinitară care va însoți actul însuși al botezului și se vor constitui astfel în „Simbolul apostolilor”⁶⁷. Diavolul, „stăpânitorul veacului acestuia” nu a cunoscut trei lucruri: fecioria Mariei, nașterea lui Cristos din ea și moartea Domnului, trei taine răsunătoare care s-au săvârșit în tăcerea lui Dumnezeu⁶⁸; când s-au împlinit însă timpurile, după cum Dumnezeu a hotărât din veșnicie, a trimis pe Fiul său în lume, stea mai

⁵⁷ *Idem*, *Smirneni* V, 1, în *loc. cit.*, p. 220.

⁵⁸ *Ibidem*, VII, 1, în *loc. cit.*, p. 221.

⁵⁹ *Ibidem*, VI, 2, în *loc. cit.*, p. 221.

⁶⁰ *Ibidem*, VIII, 1, în *loc. cit.*, p. 222. Cf. *Idem*, *Tralieni* II-III, 204-205.

⁶¹ *Idem*, *Smirneni* VII, 1-2, în *loc. cit.*, p. 221.

⁶² *Idem*, *Tralieni* IX, 1-2, în *loc. cit.*, p. 207.

⁶³ *Idem*, *Efeseni* VII, 2, în *loc. cit.*, p. 191; *Idem*, *Policarp* III, 2, în *loc. cit.*, p. 226.

⁶⁴ *Idem*, *Efeseni* XVIII-XIX, în *loc. cit.*, p.195-196.

⁶⁵ *Idem*, *Tralieni* IX, în *loc. cit.*, p. 207; cf. C. Moreschini, E. Norelli, *op. cit.*, p. 128.

⁶⁶ Ignațiu, *Tralieni* IX, 1-2, în *loc. cit.*, p. 207; *Idem*, *Smirneni*, I, 1-2, în *loc. cit.*, p. 219; *Idem*, *Magnezjeni*, XI, în *loc. cit.*, p. 202; cf. 1Cor 15,3.

⁶⁷ Cf. Camelot, p. 25.

⁶⁸ Ignațiu, *Efeseni* XIX, 1, în *loc. cit.*, p.196.

strălucitoare și mai luminoasă decât toate stelele. Când neștiința s-a risipit, iar vechea împărăție a căzut, atunci „Dumnezeu s-a arătat în trup omenesc spre înnoirea vieții veșnice” (Rom 6,4), născut „cu adevărat” din neamul lui David. Realismul întrupării „cu adevărat” (*alitos*) se opune „aparenței” (*dokein*) profesate de docetiști: „Am înțeles că a-ți ajuns desăvârșiți, le spune Ignațiu creștinilor din Smirna, în neclintită credință, (...) plini de credință în Domnul nostru, care cu adevărat este *din neamul lui David după trup* (In 7,42; Rom 1,3), dar Fiul al lui Dumnezeu după voința și puterea lui Dumnezeu, născut cu adevărat din Fecioară, botezat de la Ioan, *ca să se împlinească de El toată dreptatea*”⁶⁹.

Ignățiu folosește termenii biblici de trup și spirit pentru a descrie Persoana lui Cristos: „un singur doctor este, trupesc și duhovnicesc”⁷⁰. Cristos este om întreg, cu trup (*sárx*), sau „purtător de trup” (*sarkofóros*) după traducerea literală a expresiei din *Smirneni*⁷¹. La Ignațiu, trupul are sensul folosit de evangelistul Ioan (In 1, 14), mai degrabă decât înțelesul dat de Paul (*sóma*), care comportă slăbiciunea și mizeria păcatului (Rom 8,3; Gal 5,17). Dar Cristos este și spirit (*pnéuma*), „doctor duhovnicesc”, adică de natură dumnezeiască⁷². În trup, Cristos suferă și moare, în spirit sau în natura sa divină este unit cu Tatăl. Aceasta este credința creștină adevărată care nu este înțeleasă de docetiști: trup și suflet, natură umană și natură divină în unitatea aceluiași Cristos Fiul lui Dumnezeu. Recunoașterea umanității lui Isus se face în paralel cu recunoașterea divinității sale, pe care Ignațiu o vede exprimată într-un mod total și definitiv odată cu învierea⁷³. Datorită faptului că Cristos este „spirit și trup”, întregul creștinism are acest dublu aspect „spiritual și trupesc”, divin și uman, invizibil și vizibil. Ignațiu este unul din primii martori ai fidelității Bisericii vechi față de misterul lui Cristos în paradoxul și totalitatea sa.

Ignățiu nu uită să vorbească în cristologia sa despre relația lui Cristos cu persoana credinciosului. Viața spirituală, viața adevărată a creștinului este cea dăruită de Cristos prin moartea și învierea sa. Cristos este „viața noastră cea adevărată”⁷⁴; creștinul trăiește pentru totdeauna în Cristos⁷⁵. Termenul de „viață” (*zoé*) găsit la evangelistul Ioan și la apostolul Paul nu îi sunt străine lui Ignațiu⁷⁶. Această viață nouă a creștinului a fost „dobândită în sângele lui Cristos”⁷⁷.

⁶⁹ *Idem*, Smirneni I, 1, în *loc. cit.*, p. 219.

⁷⁰ *Idem*, Efeseni VII, 2, în *loc. cit.*, p. 191.

⁷¹ *Idem*, Smirneni III, 3, în *loc. cit.*, p. 220.

⁷² Pentru scriitorii primelor secole, *pnéuma* în Cristos înseamnă natura sa divină cu prerogativele și privilegiile divine care locuiesc în umanitatea asumată. Cf. Camelot, p. 26, nota 1.

⁷³ Cf. L. Padovese, *op. cit.*, p. 51.

⁷⁴ Ignațiu, Magnezieni I, 2, în *loc. cit.*, p. 198.

⁷⁵ *Idem*, Efeseni XX, 2, în *loc. cit.*, p. 196.

⁷⁶ Cf. In 1, 4; 3, 15; 3, 36; 5, 24; 6, 40; 11, 25; 14, 6. Rom 5, 10; II Cor 4, 10; Col 3, 4.

⁷⁷ Ignațiu, Efeseni I, 1, în *loc. cit.*, p. 188.

Viața spirituală constă în unirea de credință și dragoste cu trupul și sângele lui Cristos: „Voi, însă, înarmați-vă cu bunătate, zidiți-vă din nou în credință, care este trupul lui Cristos și în dragoste, care este sângele lui Isus Cristos”⁷⁸.

Scopul vieții creștine este de a-l găsi pe Cristos. Prin crucea și moartea sa, Cristos a dăruit viața adevărată, iar creștinul, prin botez, participă la această viață prin comuniunea la patima și învierea lui Cristos⁷⁹. În întreaga viață a creștinului, exterioară și interioară, trupească și sufletească, trebuie să se manifeste viața nouă unită cu trupul și sângele lui Cristos: „Vă scriu fiind viu și dorind să mor. Dorința mea a fost răstignită și nu este în mine foc care să iubească materia, ci *apă vie* care grăiește în mine și îmi spune dinăuntru: *Vino la Tatăl!* Nu mă bucur de hrana cea stricăcioasă, nici de plăcerile vieții acesteia. Vreau pâinea lui Dumnezeu, care este trupul lui Isus Cristos, cel din sămânța lui David, iar băutura vreau sângele lui, care este dragoste nestricăcioasă”⁸⁰.

Ignațiu vede moartea ca o trecere la adevărata viață și la comuniune cu Dumnezeu⁸¹. El îi roagă pe Romani să nu se opună martiriului său ci să-l lase să fie „imitator al patimilor lui Dumnezeu”⁸². Pentru Ignațiu, Cristos este cel cu care el trăiește și spre care merge prin moarte.

Creștinul nu trebuie să mai trăiască după poftele „trupești”, ci toate actele sale cele mai mici sunt parte a vieții spirituale, căci el face totul în Cristos: „Cei trupești nu pot face cele duhovnicești, nici cei duhovnicești cele trupești (Rom 8,5; 1Cor 2,14), după cum nici credința nu poate săvârși faptele necredinței, nici necredința faptele credinței. Dar chiar și acelea pe care le faceți voi după trup sunt duhovnicești, că voi pe toate le faceți în Isus Cristos”⁸³.

Pentru a trăi după Dumnezeu este necesară imitarea lui Cristos, spune Ignațiu, reluând o temă paulină (1Cor 11,1): „Fiți următorii (imitatorii) lui Cristos precum este și El al Tatălui lui”⁸⁴.

Cristos este nădejdea comună a creștinilor⁸⁵. Cristos este „viața și bucuria noastră cea adevărată”⁸⁶ și numai unirea cu El va păstra această viață în noi: „Să iubim și pe profeți, că și ei au vestit Evanghelia, au nădăjduit în Isus Cristos și L-au așteptat; și crezând în El s-au mântuit, fiind în unire cu Isus Cristos”⁸⁷.

⁷⁸ *Idem*, Tralieni VIII, 1, în *loc. cit.*, p. 206.

⁷⁹ *Ibidem*, XI, 2, p. 207; *Idem*, Efeseni IV, 2, în *loc. cit.*, p. 190.

⁸⁰ *Idem*, Romani VII, 2-3, în *loc. cit.*, p. 212.

⁸¹ *Ibidem*, VI, 2., p. 211.

⁸² *Ibidem*, VI, 3, p. 211.

⁸³ *Idem*, Efeseni VIII, 2, în *loc. cit.*, p. 191-192.

⁸⁴ *Idem*, Filadelfieni VII, 2, în *loc. cit.*, p. 216. (cf. *Efeseni X*, 3).

⁸⁵ *Idem*, Efeseni XXI, 2, în *loc. cit.*, p.197; *Idem*, Filadelfieni XI, 2, în *loc. cit.*, p. 218; *Idem*, Magnezieni XI, în *loc. cit.*, p. 202; cf. 1Tim 1,1.

⁸⁶ *Idem*, Efeseni III, 2, în *loc. cit.*, p. 189-190; *Idem*, Smirneni IV, 1, în *loc. cit.*, p. 220.

⁸⁷ *Idem*, Filadelfieni V, 2, în *loc. cit.*, p. 215.

Unirea cu Cristos este esențială. Cristos a realizat această unire dintre trupesc și spiritual; imitându-L pe Cristos vom dobândi și noi unirea cu Tatăl⁸⁸.

Cristologia scrisorilor lui Ignațiu nu este abstractă, ci o convingere: nu există creștinism fără Cristos, singurul nostru învățător, singurul nostru Mântuitor, viața noastră, modelul nostru, nădejdea noastră, bucuria noastră: „Cum am putea trăi noi fără El?”⁸⁹.

Ignațiu reia ideea paulină a imanenței lui Dumnezeu în sufletul omului: „Pe toate dar să le facem ca și cum Domnul ar locui în noi, ca să fim temple ale Lui; că El este în noi Dumnezeu nostru”⁹⁰.

Cristos locuiește în sufletele credincioșilor ca într-un templu spiritual. Ignațiu inovează limbajul, inventează și uneori forțează cuvintele: creștinii sunt „cristofori” (purători de Cristos), doctrina lor este „christomathie” (învățătura lui Cristos), viața lor este „creștinism”⁹¹. Ignațiu nu inventează poate acest termen de „creștinism”, dar acesta apare pentru prima dată în scrierile sale⁹².

Cristos locuiește în cel botezat și formează una cu El prin cuminecarea cu trupul său și comuniunea aceluiași Spirit Sfânt: „Eu cânt Bisericii cu lanțurile pe care le port și le doresc unire cu trupul și duhul lui Isus Cristos viața noastră veșnică. Le doresc unire în credință și în dragoste, pe care nimic nu o depășește, și, ceea ce-i mai de seamă, unire în Isus și Tatăl”⁹³.

Această unire le-o dorește Ignațiu tuturor credincioșilor, o unire care se săvârșește într-un cult divin prin celebrarea sacramentelor, nu o unire individuală ci împlinită simbolic într-o adunare liturgică care celebrează cultul lui Cristos: „Nimic din toate acestea nu vă este necunoscut dacă aveți în chip desăvârșit, în Isus Cristos, credința și dragostea care sunt început și sfârșit vieții; început este credința; sfârșit dragostea (...) iar celelalte virtuți care decurg din ele duc la frumusețea morală”⁹⁴.

Viața morală își are începutul și sfârșitul în virtuțile teologale ce sunt date în Cristos și ele produc unirea dătătoare de viață cu Dumnezeu.

II.2. Elemente de ecleziologie la Ignațiu de Antiohia

Comunitățile creștine primare au conștiința de a-și stabili existența în persoana și învățătura lui Cristos. Ele sunt convinse, de asemenea, de faptul că Isus a dorit ca veste a sa bună să se răspândească până la marginile pământului (Mt 28,19-20) și că adeziunea la învățătura lui Cristos nu poate fi despărțită de comunitatea în care aceasta se întrupează. Conștiința lor trează le spunea că nu există creștini fără Biserică. Zidită pe „fundamentul apostolilor și al profeților”, având ca „piatră unghiulară pe Cristos” (Ef 2,20), Biserica este ceva esențial pentru existența creștină. Nu există credință în

⁸⁸ *Idem*, Smirneni XII, 2, în *loc. cit.*, p. 223.

⁸⁹ *Idem*, Magnezieni IX, 3, în *loc. cit.*, p. 201.

⁹⁰ *Idem*, Efeseni XV, 3, în *loc. cit.*, p. 195.

⁹¹ *Idem*, Magnezieni X, 1, 3, în *loc. cit.*, p. 201; *Idem*, Filadelfieni VI, 1, în *loc. cit.*, p. 216; *Idem*, Romani III, 3, în *loc. cit.*, p. 210.

⁹² Cf. Liébaert, *op. cit.*, p. 21.

⁹³ Ignațiu, Magnezieni I, 2, în *loc. cit.*, p. 198.

⁹⁴ *Idem*, Efeseni XIV, 1, în *loc. cit.*, p. 194.

Cristos decât în sânul comunității creștine unite cu Domnul său⁹⁵. În rândul comunităților primare, la aprofundarea misterului Bisericii ca entitate teologică au contribuit anumite elemente: reflecția biblică a iudeo-creștinilor ca popor al lui Dumnezeu dezvoltată de esenieni prin caracteristica apocaliptică; condițiile sociale în care se găsea creștinismul în perioada post-apostolică; conștiința pe care o aveau creștinii despre ei înșiși că ar fi străini de lume⁹⁶, caracterul istorico-salvific al Bisericii⁹⁷, etc.

Odată cu Ignațiu asistăm la afirmarea unei ecleziologii transcendente⁹⁸. Episcopul de Antiohia prezintă Biserica sub forma unei comunități de iubire, o comunitate care aici pe pământ, în relațiile sale interne și în lucrările sale nu este decât oglindirea terestră a Arhetipului său, Dumnezeu Unul și Întreit⁹⁹. Biserica este modelul Trinității și trupul lui Cristos¹⁰⁰.

Biserica este formată din credincioșii sfințiți prin botez. Ea este binecuvântată de Dumnezeu Tatăl, „mai dinainte rânduită a fi pururea în slavă nestrămutată și a fi unită fără schimbare și aleasă prin patima cea adevărată, prin voința Tatălui”¹⁰¹.

Pentru Ignațiu, Biserica se numește „loc de jertfă” (*thysiatebérion*). Există o legătură între euharistie (*thysia*)¹⁰² și Biserica, euharistia fiind sacrificiul Bisericii: „Nimeni să nu se înșele! Dacă cineva nu-i înăuntru unde este jertfelnicul, este lipsit de pâinea lui Dumnezeu”¹⁰³. Și: „Cel care se află înăuntru lăcașului altarului este curat; cel care este în afară de altar nu-i curat”¹⁰⁴.

Comunitățile creștine nu sunt separate între ele, ci există o legătură strânsă, frățescă. Diferite documente ale vremii dau mărturie despre această unitate a comunităților primare bisericesti. Înseși scrisorile lui Ignațiu adresate diferitelor

⁹⁵ Scrierile Noului Testament ne dau o imagine de ansamblu despre Biserică, unde apar diferite elemente complementare. Astfel, Luca, în Evanghelia sa și în Faptele Apostolilor ne prezintă Biserica drept locul domniei lui Dumnezeu; Matei crede că Biserica este „adevăratul Israel”; Paul vorbește despre Biserică ca numindu-o popor al lui Dumnezeu, ca despre o instituție socială vizibilă și organizată; la Ioan prevalează caracterul de comuniune al credincioșilor uniți într-o unică viață dumnezeiască. Cf. Padovese, *op. cit.*, p. 103, nota 253.

⁹⁶ Cf. Clemente Romanul, Scrisoarea a doua către Corinteni, V-VII, în *SPA*, p. 111 urm. Cf. Epistola către Diognet, VI, în *SPA*, p. 403 urm.

⁹⁷ Cf. Hermas, Păstorul, Viziunea II, 4, 1; Viziunea III, 2, 4, în *SPA*, p. 273 urm. Cf. Clemente Romanul, Epistola I către Corinteni, LIX, 2, în *SPA*, p. 50 urm.

⁹⁸ Termenul îi aparține lui Padovese, *op. cit.*, p. 104.

⁹⁹ Cf. L. Scipioni, *Vescovo e popolo*, Milano, Vita e Pensiero 1977, p. 10. Cf. Gilbert Kongs, Les Pères et l'Église, *Connaissance des Pères de l'Église* 96, 2004, p. 2-5.

¹⁰⁰ Cf. B. Forte, *L'Église, icône de la Trinité*, Paris, Mediaspaul 1985, p. 40 urm.

¹⁰¹ Ignațiu, Efeseni – Introducere, în *loc. cit.*, p. 188.

¹⁰² Cf. Didahia IX, în *SPA*, p. 31.

¹⁰³ Ignațiu, Efeseni V, 2, în *loc. cit.*, p. 190.

¹⁰⁴ *Idem*, Traliani VII, 2, în *loc. cit.*, p. 207; cf. Filadelfieni IV.

Biserici exprimă această relație fraternală. Grijile și bucuriile sunt cunoscute și împărtășite de la o Biserică la alta¹⁰⁵.

Ignațiu este primul care desemnează pe creștini cu numele colectiv de „Biserica catolică”, în sensul de „universală”, introducând pentru prima dată în limbajul creștin această expresie: „Unde se vede episcopul, acolo să fie și mulțimea credincioșilor, după cum unde este Isus Cristos, acolo este și Biserica universală. Fără episcop nu este îngăduit nici a boteza, nici a face agapă”¹⁰⁶.

Unitatea bisericilor locale formează Biserica catolică, universală care desemnează o unitate vizibilă a tuturor comunităților „răspândite până la marginile pământului”¹⁰⁷ și o realitate spirituală a trupului lui Cristos. Ea este catolică, adică universală, prin comuniunea Bisericilor locale între ele. Pentru Ignațiu, Biserica este o unitate, o comuniune, o înțelegere în iubire. Unirea este deopotrivă mistică și morală, dar al lui Cristos și al Spiritului, dar și efort neîncetat.

Ignațiu rămâne unul din primii martori ai afirmării celor trei grade ale ierarhiei în Biserică: episcopi, preoți, diaconi, separați de poporul credincios: „Vă îndemn să vă străduiți să le faceți pe toate în unire cu Dumnezeu, având întâistător pe episcop, care este în locul lui Dumnezeu, pe preoți care sunt în locul soborului apostolilor și pe diaconi, care-mi sunt așa de dragi, căora li s-a încredințat slujirea lui Isus Cristos”¹⁰⁸.

Biserica este realitate spirituală dar și o societate vizibilă, organizată și înzestrată cu o organizație ierarhică bine precizată¹⁰⁹. Preoții reprezintă soborul apostolilor ce erau adunați în jurul lui Cristos, reprezentat acum în biserică prin episcop; diaconii sunt cei care asigură slujirea milei. Preoții și diaconii sunt în jurul episcopului ca o „coroană spirituală de mare preț”¹¹⁰.

Din Faptele apostolilor și din epistolele lui Paul sau Petru, putem înțelege că în vremea apostolilor, autoritatea în Biserică pare a fi fost exersată în mod colectiv de prezbiteri și episcopi, sub conducerea apostolului fondator al comunității sau a unuia din membrii prezbiteriului delegat al apostolilor; termenii de episcop și prezbiter par a fi fost sinonimi la început¹¹¹. Apostolii își aleg colaboratori la lucrarea de evanghelizare pe care-i vor constitui într-un colegiu al prezbiterilor, investindu-i cu autorități și roluri distincte în Biserică¹¹². Odată cu moartea apostolilor, autoritatea lor va trece la colegiul prezbiterilor, care se va organiza ierarhizat în episcopi, preoți și diaconi.

În vremea lui Ignațiu, episcopatul monarhic este cunoscut peste tot. Episcopul conduce comunitatea în calitate de reprezentant al lui Dumnezeu, garantând corectitudinea morală a actelor săvârșite în comuniunea cu el și prezența adevăratei

¹⁰⁵ *Idem*, Filadelfieni V, 1, în *loc. cit.*, p. 215; *Idem*, Smirneni XI, 1, în *loc. cit.*, p. 223; *Idem*, Policarp VII, 2, în *loc. cit.*, p. 228.

¹⁰⁶ *Idem*, Smirneni VIII, 2, în *loc. cit.*, p. 222.

¹⁰⁷ *Idem*, Efeseni III, 2, în *loc. cit.*, p. 190; *Idem*, Smirneni I, 2, în *loc. cit.*, p. 219.

¹⁰⁸ *Idem*, Magnezieni VI, 1, în *loc. cit.*, p. 200.

¹⁰⁹ K. Rozemond, L'Eglise chez S. Ignace d'Antioche, *Verbum Caro* 9, 1955, p. 155-167.

¹¹⁰ Ignațiu, Magnezieni XIII, 1, în *loc. cit.*, p. 202.

¹¹¹ Cf. Camelot, p. 39, nota 2. A se vedea Fapte 20,17 și 28; 11,30; 15,2; 21,18.

¹¹² Cf. Daniélou, *op. cit.*, p. 18-23.

jertfe la altar; el este ajutat de preoții și diaconii săi: „Cu alte cuvinte, cel care face ceva fără episcop, fără preoți și fără diaconi, acela nu are conștiința curată”¹¹³. Și: „Unul este jertfelnicul, după cum unul este episcopul împreună cu preoții și diaconii, cei împreună cu mine robi”¹¹⁴.

Episcopul este capul comunității creștine, reprezentantul lui Dumnezeu. Cristos însuși este „Episcopul tuturor”, iar episcopii locali sunt reprezentanții săi vizibili. Episcopul este pus în fruntea Bisericii în locul lui Dumnezeu¹¹⁵. Ascultând de ei, credincioșii ascultă de Dumnezeu¹¹⁶. Autoritatea episcopilor derivă de la misiunea încredințată de Cristos apostolilor¹¹⁷.

Episcopul are înainte de toate rolul de a garanta dreapta credință, doctrina ortodoxă; a fi în comuniune cu el înseamnă a fi păzit de erezii și greșeli: „Feriți-vă de buruienile rele, pe care nu le cultivă Cristos, pentru că nu sunt sădite de Tatăl. (...) Căci toți câți sunt ai lui Dumnezeu și ai lui Isus Cristos sunt cu episcopul; și toți câți se vor pocăi și vor veni la unitatea Bisericii vor fi și ei ai lui Dumnezeu ca să fie vii după Isus Cristos”¹¹⁸. Sau: „Așadar, vă rog, nu eu, ci dragostea lui Cristos: Folosiți numai hrană creștină! Depărtați-vă de buruiana străină care este erezia! (...) Feriți-vă de unii ca aceștia! Și veți reuși dacă nu vă mândriți și nu vă despărțiți de Isus Cristos Dumnezeu, de episcop și de poruncile Apostolilor”¹¹⁹.

Această autoritate episcopală nu este doar o instituție destinată vegherii asupra unității vizibile sau păstrării integre a credinței lui Cristos, ci ea ține și de o dimensiune spirituală a legăturii episcopului cu Cristos în Spiritul Sfânt¹²⁰.

Conflictele ce apar în comunitățile din Antiohia și din Asia Mică îl determină pe Ignațiu să pună accent pe unitatea Bisericii care se construiește, spune el, în jurul episcopului. Totuși, chiar pasiunea polemică a lui Ignațiu pentru această unitate în jurul episcopului este departe de a fi consolidată. Suntem în deplină desfășurare a procesului prin care un episcop ajunge să obțină controlul asupra unor comunități apropiate, care până atunci trăiseră independent unele de altele¹²¹. De aceea, Ignațiu ca episcopul trebuie să fie ascultat și respectat¹²² indiferent de vârsta și calitățile sale¹²³.

Păzitor al unității, având grijă de nevoile Bisericii, episcopul reunește în jurul lui întreaga viață a comunității: „De aceea și voi trebuie să mergeți împreună cu voința episcopului, lucru pe care îl faceți. Căci venerabila voastră preoțime, vrednică de Dumnezeu este așa de unită cu episcopul precum coardele cu chitara. De aceea este

¹¹³ Ignațiu, Tralieni VII, 2, în *loc. cit.*, 207.

¹¹⁴ *Idem*, Filadelfieni IV, în *loc. cit.*, p. 215.

¹¹⁵ *Idem*, Magnezieni VI, 1, în *loc. cit.*, p. 200; *Idem*, Tralieni III, 1, în *loc. cit.*, p. 205.

¹¹⁶ *Idem*, Magnezieni III, 1-2, în *loc. cit.*, p. 199.

¹¹⁷ *Idem*, Efeseni VI, 1, în *loc. cit.*, p. 191; cf. Mt 10,40.

¹¹⁸ *Idem*, Filadelfieni III, 1, în *loc. cit.*, p. 215.

¹¹⁹ *Idem*, Tralieni VI, 1-VII,1, în *loc. cit.*, p. 206.

¹²⁰ *Idem*, Filadelfieni VII, 1-2, în *loc. cit.*, p. 216.

¹²¹ Cf. C. Moreschini și E. Norelli, *op. cit.*, p. 128.

¹²² Ignațiu, Tralieni II, 1, în *loc. cit.*, p. 204.

¹²³ *Idem*, Magnezieni III, 1, în *loc. cit.*, p. 199.

cântat Isus Cristos în unirea voastră și în armonioasa voastră dragoste. Fiecare din voi să fiți deci un cor și în armonia înțelegerii dintre voi, luând în unire melodia lui Dumnezeu, să cântați prin Isus Cristos cu un glas Tatălui ca să vă audă și să vă cunoască prin faptele voastre bune pe care le faceți, că sunteți mădulare ale Fiului său. Vă este, dar, de folos să fiți într-o unire fără de prihană, pentru ca să aveți pururi parte și de Dumnezeu. (...) cu atât mai mult vă fericesc pe voi că sunteți atât de uniți cu episcopul, cum e unită Biserica cu Isus Cristos și cum e unit Isus Cristos cu Tatăl, pentru ca toate să fie de acord în unire”¹²⁴.

Ignațiu înțelege că în episcop este reprezentată întreaga biserică, de aceea, lui îi revine să prezideze celebrările liturgice sacramentale: botezul, euharistia și căsătoria: „Nimeni să nu facă fără episcop ceva ce aparține Bisericii. Acea euharistie să fie socotită bună, care este săvârșită de episcop sau de cel căruia episcopul i-a îngăduit (...). Fără episcop nu este îngăduit nici a boteza, nici a face agapă; că este bineplăcut lui Dumnezeu ceea ce aprobă episcopul, ca tot ceea ce se săvârșește să fie sigur și întemeiat”¹²⁵. Sau: „Trebuie ca cei ce se însoară și cele care se mărită să facă unirea lor cu aprobarea episcopului, ca să fie căsătoria lor după Domnul și nu după poftă”¹²⁶.

Ignațiu nu vorbește despre alte funcții carismatice în Biserica vremii sale, despre care dau mărturie epistolele lui Paul sau alte documente ale vremii sale¹²⁷: profeți, învățători, apostoli itineranți etc. Se poate remarca însă la Ignațiu o mențiune obscură despre fecioare și văduve care formează un grup aparte al comunității¹²⁸.

Față de Biserica Romei, Ignațiu pare a se adresa cu o emfază excepțională: „Ignație, numit și Teoforul, Bisericii celei miluite prin măreția Tatălui celui preainalt și a lui Isus Cristos (...) Bisericii care este și stă în frunte în țara romanilor, vrednică de Dumnezeu, vrednică de cinste, vrednică de fericire, vrednică de laudă, vrednică de a dobândi ce dorește, vrednică de curăție; Bisericii care stă în fruntea dragostei”¹²⁹.

Biserica din Roma primește cuvinte speciale de laudă; câteva expresii au reținut atenția savanților: ea „stă în frunte în țara romanilor” (*etis kai prokathetai en tōpo horiou Romaiōn*); ea „stă în fruntea dragostei” (*prokathemēni tes agapes*); creștinii comunității Romei sunt cei care „pe alții i-au învățat”¹³⁰; bisericii din Antiohia Siriei care rămâne fără episcop prin plecarea lui Ignațiu „însuși Isus Cristos îi va fi episcop și dragostea voastră (a bisericii Romei)”¹³¹. Din aceste expresii, anumiți autori catolici au văzut dovezi despre o autoritate juridică a bisericii Romei asupra altor comunități, un drept de supremație ecleziastică¹³². O onoare deosebită îi revine cu siguranță Romei prin

¹²⁴ *Idem*, Efeseni IV-V,1, în *loc. cit.*, p. 190.

¹²⁵ *Idem*, Smirneni VIII, 1-2, în *loc. cit.*, p. 222.

¹²⁶ *Idem*, Policarp V, 2, în *loc. cit.*, p. 227.

¹²⁷ Cf. Didahia XI-XIII, în *loc. cit.*, p. 32-36.

¹²⁸ Ignațiu, Smirneni XIII, 1, în *loc. cit.*, p. 224.

¹²⁹ *Idem*, Romani – Introducere, în *loc. cit.*, p. 209.

¹³⁰ *Ibidem*, III, 1, în *loc. cit.*, p. 210.

¹³¹ *Ibidem*, IX,1, în *loc. cit.*, p. 213.

¹³² Cf. J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, vol. I, Paris, Cerf 1966, p. 81-82.

faptul că acest oraș a văzut sfârșitul morții de martir a apostolilor Petru și Paul¹³³ și a altor mii de creștini. Însă nu putem să spunem mai mult decât spune Ignățiu însuși și să-i acordăm Romei rolul autorității doctrinare pe care o va dobândi și afirma ulterior.

Ignățiu se numește pe sine un „om făcut pentru unitate”¹³⁴, iar acest gând al unității (*enosis, enotes*) revine fără încetare în epistolele sale; de aceea, cristologia și ecleziologia sa trebuie considerate din acest unghi teologic.

Concluzii

Ignățiu deține un rol foarte important în dezvoltarea gândirii creștine. El este episcop într-un moment crucial al istoriei Bisericii, la sfârșitul primului secol al creștinismului, când comunitățile creștine se pregătesc să înfrunte primele crize majore, interioare și exterioare, ereziile gnostice și persecuțiile. Biserica este deja organizată într-o ierarhie complexă, viața liturgică și sacramentală este fondată în jurul botezului și euharistiei iar iubirea frățească între creștini se arată prin grija pastorală ce animă pe toți creștinii. Ignățiu ne vorbește despre toate acestea, făcându-se martorul neprețuit al momentului în care Biserica începe să se răspândească cu avânt în lume.

Ignățiu nu i-a cunoscut poate direct pe apostolii Petru și Paul dar este un prim urmaș și moștenitor al predicării apostolice. Formulele sale doctrinale despre întrupare, mântuire și Biserică sunt profund înrădăcinate în teologia sfinților apostoli Ioan și Paul, sprijinind fără îndoială dogmele viitoare ale Bisericii. El îmbogățește vocabularul creștin prin cuvinte pe care puțini scriitori ai Bisericii le-au mai folosit înaintea lui. El contribuie astfel la zidirea Bisericii din interior și din exterior, prin practicarea iubirii, prin explicarea credinței și prin stabilirea structurilor permițând creștinismului să se organizeze și să dureze în timp.

Nici un creștin care a avut darul să cunoască scrierile lui Ignățiu nu a rămas insensibil la această mărturie excepțională în conținut și expresie: deplina tărie în credință și iubirea personală față de Cristos ce merge până la capăt, simțământul profund al unității Bisericii și a unirii acestei Biserici cu Preasfânta Treime, dorința arzătoare după adevărata viață în Dumnezeu. Martor al vieții Bisericii, martor al adevărului ce îi vine prin apostoli de la Cristos, el a dat credinței și iubirii sale, prin jertfa martiriului, mărturia sângelui¹³⁵. Iar mărturia sa poate încă și astăzi lumina cu siguranță pe iubitorii Bisericii lui Cristos.

¹³³ Ignățiu, Romani IV, 3, în *loc. cit.*, p. 211.

¹³⁴ *Idem*, Filadefieni VIII, 1, în *loc. cit.*, p. 217.

¹³⁵ Cf. Policarp, *op. cit.*, XIII, 2, în *loc. cit.*, p. 256.

Bibliografie

Surse

- Biblia*, ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București (IBMBOR) 1994.
- Conciliul Vatican II*, Nyíregyháza, Kirche in Not 1990.
- Congregația pentru educația catolică, *Studiul sfinților părinți ai Bisericii în formarea preoțească*, Iași, Presa Bună 2003.
- Ignace d'Antioche. *Lettres* (edit. P. Th. Camelot), col. Sources chrétiennes, nr. 10, Paris, Cerf 1969.
- Les écrits des Pères Apostoliques* (edit. François Louvel), col. Chrétiens de tous les temps nr. 1, Paris Cerf 1963.
- Liturgiierul roman*, București, ed. Arhiepiscopiei Romano Catolice de București 1993.
- Patrologia Graeca* (edit. Migne, J.P.), t. I-164, Athéna, Migne 1994.
- Scrierile părinților apostolici* (edit. Dumitru Fecioru), București, IBMBOR 2005.

Lucrări generale și studii

- Altaner, Berthold, *Précis de patrologie*, Mulhouse, ed. Salvator 1941.
- Bota, Ioan M., *Patrologia*, Cluj, Viața Creștină 2002.
- Botiza, Ioan V., *Elemente de liturgică creștină orientală*, Cluj-Napoca, ed. Medicală Universitară Iuliu Hațiegan 2005.
- Brown, Raymond E., *Que sait-on du Nouveau Testament?*, Paris, Bayard 2000.
- Coman, Ioan G., *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Derwent 2000.
- Cullmann, O., *La fede e il culto della Chiesa primitiva*, Roma, AVE 1974.
- Daniélou, Jean, *Biserica începuturilor. De la origini până la sfârșitul secolului al II-lea*, București, ed. Universității din București 2006.
- Forte, B., *L'Église, icône de la Trinité*, Paris, Mediaspaul 1985.
- Hamman, Adalbert, *Părinții Bisericii*, Iași, Sapiența 2005.
- Kelly, J.N.D., *I simboli di fede della Chiesa antica – nascita, evoluzione, uso del credo*, Napoli, Dehoniane 1987.
- Kongs, Gilbert, *Les Pères et l'Église, Connaissance des Pères de l'Église* 96, 2004, p. 2-5.
- Laporte, Jean, *Les Pères de l'Église. Tome II: Les Pères grecs*, Paris, Cerf 2001.
- Liébaert, Jaques, *Les Pères de l'Église*, vol. I, Paris, Desclée 1986.
- Margerie, Bertrand de, *Les Pères de l'Église commentent le Credo*, Paris, Cerf 1998.
- Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament. A-Z*, București, IBMBOR 1995.
- Moreschini, Claudio, Norelli Enrico, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. I, București, Polirom 2001.
- Padovese, Luigi, *Introducere în teologia patristică*, Blaj, Buna Vestire 2003.
- Pelikan, Jaroslav, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei, vol. I: Nașterea tradiției universale (100-600)*, București, Polirom 2004.
- Philippe, Henne, *Pères apostoliques în Dictionnaire critique de théologie* (edit. Lacoste, J.-Y.), Paris, Quadrige/ PUF 1998, 5-6.
- Quasten, Johannes, *Initiation aux Pères de l'Église*, vol. I, Paris, Cerf 1966.

VASILE GORZO

René, Braun, Docétisme, in *Dictionnaire critique de théologie* (edit. Lacoste, J.-Y.), Paris, Quadrige/ PUF 1998, 339-340.

Rozemond, K., L'Église chez S. Ignace d'Antioche, *Verbum Caro* 9, 1955, p. 155-167.

Scipioni, L., *Vescovo e popolo*, Milano, Vita e Pensiero 1977.

Struder, B., Docétism, in *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien* (edit. A. di Berardino), vol. I, Paris, Cerf 1990, 705-706.

**DESPRE RĂSPÂNDIREA OPAIȚELOR NORD-AFRICANE
DE SEC. IV-VI *p. Ch.* ÎN FOSTELE PROVINCII DE LA
DUNĂREA DE MIJLOC ȘI DE JOS. STUDIU DE CAZ:
OPIȚUL TIP ATLANTE VIII-X CU CHRISMON**

Valer PĂRĂU

SUMMARY: The spread of the 5th-6th centuries North African lamps in the former Roman provinces on Middle and Lower Danube. Romanian historiography has tried to elucidate the cause, time and the way how the North African Christian lamps (5th-6th centuries) reached the territory of the former Dacian provinces; but the problem remained unsolved (Fig. 1)

Difficulty was also posed by the fact that part of the former Roman Empire (the south-eastern european provinces including the former Dacian provinces) was occupied by the Barbarians. Fig. 2-3. Very little is known about the fate of the Romanised population from these territories.

The author (Valer Părău) of the present paper has gathered a large number of the discovered North African Christian lamps, original from the space between North Africa (the provinces Mauretania and Africa proconsularis) and the former Dacian provinces. Fig. 7. Knowing the types of the lamps (Fig. 6), the production centres (Fig. 5), the datation of types and the „classical” routes of transport (Fig. 4) the author tries to establish the possible routes on which these North African lamps were transported and commercialized in these territories. Fig. 9-13

The present paper is a case study: it gives information only on North African Christian lamps, type Atlante VIII-X, which have on their flat discusses the chrismon. Fig. 8

The conclusion is an interesting on: a confirmation of the reality that on the territories occupied by the Barbarians in the South-East European former provinces remained enclaves of Roman Christian populations, especially in the former cities towards which these products (Christian lamps and other artifacts) were directed.

The Barbarians were not using them. Knowing this situation, the Byzantine State and the Church supplied these enclaves with products habitual for every day life (ceramic vessels, oil, etc) and the Christian cult (lamps).

I. Introducere

În acest articol doresc să prezint o parte din problematica răspândirii opaițelor creștine nord-africane în fostele provincii dacice, mai precis pătrunderea opaițelor Atlante VIII (345-550 *p. Ch.*) și Atlante X (400-700 *p. Ch.*) pe aceste teritorii.

Ca studiu de caz voi prezenta opaițul nord-african de tip Atlante VIII-X cu chrismon, pentru a avea și o viziune asupra răspândirii unui simbol prezent pe aceste opaițe.

Am cercetat o bună parte din descoperirile de opaițe nord-africane pe rutele dintre Africa de nord și fostele provincii de la Dunărea de mijloc și de jos, deci Dalmația, Pannonia, Moesia și Dacia, din literatura arheologică tipărită și la care am avut acces până acum (bibliografia).

Am plasat aceste descoperiri pe rutele comerciale, exclusiv spre ținuturile Dunării de Mijloc și de Jos, lăsând la o parte rutele comerciale spre Gallia, Spania și Britannia. Pe baza acestor date am încercat să reconstitui drumul opaițelor spre ținuturile balcanice.

Am plasat aceste descoperiri pe rutele comerciale romane tradiționale. Pe baza acestor date am încercat să reconstitui drumul opaițelor. În studierea traseelor de răspândire a opaițelor nord-africane.

II. Scurtă prezentare a situației politice

A. Situația politică a provinciilor romane din regiunea Africii de nord se prezintă astfel:

1. Africa romană (315-428) (fig. 1) secătuită de invazii din sec. III *p. Ch.*, a început să se refacă economic. Pacea din Imperiu a adus o prosperitate și provinciile s-au refăcut (Jones 1964, 237).

Invaziile și războaiele civile au avut efecte uniforme în toate regiunile imperiului, la fel ca refacerea din secolul al IV-lea care este, și ea, un fenomen general (Rostovtzeff 1930, 199).

În sec. IV *p. Ch.* împăratul Constantin a favorizat perfecționarea oamenilor liberi în meserii (C.Th. 13, 4,2). Statul a dirijat orice activitate artizanală și comercială (Lascu 1965, 48). Lucrătorii și meșteșugarii au fost organizați în corporații și producătorii de ceramică erau nevoiți să se supună acestor legi (Frank 1940, 78). Mulți meșteșugari au ocolit legea și au acceptat specula (apariția imitațiilor). Au prosperat în acest domeniu mai ales orașele port nord-africane ca: Hippo, Cartagina, Leptis Magna (Mesnage 1912, 57).

Vinul, cerealele, uleiul de măsline, alimentele conservate în sare, purpura erau exportate și serveau drept monedă de schimb negustorilor și navigatorilor. Este cert însă că mare parte a încărcăturii o constituiau obiectele manufacturate (Marcellinus f.a, 53; Miédan 2004, 84).

Împăratul Constantin a impus creștinismul în tot Imperiul Roman, inclusiv teritoriile africane (Barnea 1982, 46). Acest lucru a dezvoltat ceramica de factura creștină, inclusiv producția de opaițe; ea a culminat cu tipul Atlante VIII.

2. Africa vandală (429-534) (fig. 2). Vandalii populau valea Tisei în secolele III-IV *p. Ch.*, dar au fugit din calea hunilor și s-au așezat în Hispania (409). De aici au trecut în nordul Africii (429) sub conducerea lui Genseric (428-447). Au controlat mai întâi: Tingitana, Mauretania Caesariensis, Mauretania Sitifensis și nordul Numidiei. În anul 439, vandalii au ocupat provincia Africa cu Cartagina până la Tripolitania. La Cartagina s-a constituit un regat, recunoscut ca fiind independent în anul 442 (Courtois 1955, 63).

În anul 440, vandalii au ocupat Sicilia, ca mai apoi în urma tratatelor cu împăratul Valentinian III să se contureze forma definitivă a statului lor.

Vandalii au devenit proprietari funciari, instituțiile romane s-au păstrat. Vandalii au arătat un anumit respect prerogativelor imperiale (baterea monedei de aur, tributul etc.), ei au ocupat posturi importante în administrație (Musset 2002, 140).

Producția de opaite tip Atlante VIII a continuat mai redusă și au început să apară primele opaite din tipul Atlante X (Bourgeois 2002, 34- 154).

3. Iustinian recucerește o parte din Africa (534-602). Bizantinii au debarcat la Cartagina și l-au învins pe regele vandal Gelimer. Teritoriul cucerit s-a constituit într-o prefectură (an 534) limitată la Byzacena și Africa Proconsularis. Restul teritoriilor vechii Africi romane a rămas sub controlul berberilor (CFHB 1963, 145; Brezeanu 1981, 29).

Pentru o scurtă perioadă Imperiul a cunoscut o relativă revenire economică (Ducellier 1997, 37). Centrele ceramice au renăscut, producția s-a mărit și s-au produs noi tipuri de opaite din tipul Atlante X D/X; din decorul lor se observă încreștinarea totală (Miédan 2004, 89).

În anul 569, Africa romană a fost invadată de triburile berbere, o parte din teritoriile recucerite au fost pierdute (Ahrweiller 1971, 76).

În concluzie, producția de opaite a fost continuată, la fel și exporturile.

B. Situația politică în fostele provincii romane: Italia, Dalmația, Pannonia, Moesia, Dacia

1. Ocuparea provinciilor de către barbari (fig. 2):

- *Italia*. În anul 405 goții lui Alaric au părăsit Illyricum, au pătruns în Italia și au asediat fără succes Mediolanum; în anul 410 au cucerit Roma (Obolensky 2002, 55). Apoi au plecat în Spania.

Roma a fost amenințată din nou: în anul 452, hunii au invadat Italia de Nord, au cucerit Aquileia. În anul 455, Roma e ocupată și prădată de vandali, iar în anul 476 herulii lui Odoacru au detronat ultimul împărat roman Romulus Augustulus. Imperiul roman de apus a căzut (Obolensky 2002, 54).

Ostrogoții au invadat Italia (489), Theodoric I-a înlăturat pe Odoacru și a pus bazele regatului ostrogot în Italia cu capitala la Ravenna (493-553). Theodoric a recucerit Sicilia (regiune cerealiară) și a triumfat asupra regelui rugilor în Noricum (Dașkov 1999, 47).

În anul 569, Italia de Nord a fost invadată de longobarzi care au cucerit orașele din nordul Italiei: Patavium, Altinum, Mediolanum, Verona (Obolensky 2002, 64).

Instituțiile centrale ale Statului roman au dispărut după anul 476, fiind înlocuite de administrația ostrogotă. Populația a continuat să viețuiască pe aceste teritorii, păstrând vechiul stil de viață.

Ideologia creștină a avut un rol important în viața socială romană într-un mediu amenințat mereu de barbari (Ieronim VII 1979, 23-53).

- *Pannonia*. În anul 376, în urma unei invazii a hunilor, vizigoții au intrat în Imperiul roman și i-au învins pe romani la Adrianopol (378). Au fost acceptați ca federați și așezați în provincia Moesia. Ramura estică a goților, ostrogoții, tot în urma invaziei hunilor, s-au refugiat în Pannonia, unde vor fi dominați de aceiași huni (Gerostergios 2004, 22).

Hunii și-au subordonat ostrogoții, herulii, gepizii, alanii din aceste teritorii, întreprinzând raiduri pustiitoare în răsărit (411, 447) și în apus (451, 452). (Riché 2003, 39).

Ostrogoții, care până atunci trăiseră sub dominația hunilor, s-au revoltat în anul 453, după moartea regelui Attila. Au luat în stăpânire Pannonia (454) și se extind spre Dalmația de N-V, recunoscându-se ca federați, atacă teritoriile situate la sudul Dunării (472), după care pleacă în Italia (479) (Riché 2003, 40).

Ostrogoții trec în Pannonia, formând un regat sub hegemonia hunilor. După moartea lui Attila ei stăpânesc Pannonia.

La finele sec. V *p. Ch.* gepizii și longobarzii s-au luptat pentru Câmpia panonică. În anul 567 longobarzii aliați cu avarii au ocupat teritoriile gepizilor de la est de regiunile intracarpatiche ale Daciei. După anul 420 administrația romană a dispărut din ținuturile panonice, teritorii ce au intrat sub stăpânirea hunilor, iar apoi a gepizilor și longobarzilor. Începând cu sfârșitul sec. IV *p. Ch.* populația romanizată s-a retras în spatele zidurilor marilor orașe.

- *Provinciile balcanice (Moesia, Dalmația, Thracia).* Vizigoții trec Dunărea în Moesia (376) cu acceptul lui Valens, care le pune la dispoziție teritoriile de colonizare în această provincie încă apărată de o armată redutabilă și de un *limes* natural considerat greu de forțat. La anul 378 se răscoală și bat Imperiul, care trebuie să-i tolereze în Balcanii de vest. De aici pleacă în vest (410), ajungând în Spania (Obolensky 2002, 54).

Între anii 441-447 hunii au devastat provinciile balcanice de la sudul Dunării (Moesia, Thracia), iar sub presiunea hunilor ostrogoții au migrat spre Dalmația (451). Apoi au intrat în Italia (479).

La mijlocul sec. V *p. Ch.*, s-a format regatul gepizilor cu capitala la Sirmium (Pannonia), pe care avarii alături de longobarzii l-au distrus la anul 567 (Dașkov 1999, 102).

La începutul sec. VI *p. Ch.*, slavii au apărut în ținuturile nord-dunărene. Aliați cu kutrigurii au atacat Moesia și Thracia (545-559) (Procopius 1963, 34). Alături de avari, au asediat Salonicul și au cucerit cetatea Sirmium (583). Au invadat Epirul, Thessalia, Attica și Eubeea, ocupând o mare parte din Pelopones. Frontiera imperiului pe Dunăre o fost fixată prin tratat între avari și bizantini (600). La anul 602 trec masiv în Balcani, unde slavizează populația (Obolensky 2002, 66).

O parte din populația romanizată a rămas pe aceste teritorii, încetul cu încetul adaptându-se noilor condiții istorice.

- *Dacia.* Împăratul Aurelian a dispus părăsirea provinciei Dacia (271). Odată cu retragerea armatei părăsește provincia majoritatea administrației și o parte a populației romane care se instalează la sud de Dunăre într-o nouă provincie Dacia, care mai apoi se împarte în Dacia Ripensis și Dacia Mediterranea (Macrea 1969, 174).

Încă din sec. II-III *p. Ch.* a început infiltrarea religiei creștine în rândul populației autohtone din vechea vatră a provinciei Dacia. Această încreștinare continuă masiv începând cu sec. IV *p. Ch.* (Gudea 1988, 111).

Hunii (375) au distrus regatul ostrogot din nordul Mării Negre, moment ce a marcat apariția popoarelor migratoare în spațiul fostei provincii Dacia. În perioada

următoare (376-602) populația daco-romană sub presiunea migrațiilor se retrage înspre munți ducând o viață de agricultori și păstori.

După destrămarea statului hunic (454), dominația asupra Daciei a fost preluată de gepizi. La nord de Carpați, avarii (567) îi înfrâng definitiv pe gepizi, rămânând stăpâni peste un vast teritoriu. Avarii vor domina timp de peste două secole întreaga Europă centrală și de răsărit, dând puternice lovituri Imperiului bizantin, a cărui graniță de nord o vor forța de mai multe ori. Cel mai grav atac a fost cel din anul 602, când vor deschide drum liber slavilor spre inima Balcanilor. De atunci, Imperiul pierde Peninsula Balcanică (exceptând Grecia) (Riché 2003, 40; CMH 1952, 71).

În timpul lui Justinian (527-565) se refac orașe din Dobrogea și se refac capetele de pod de peste Dunăre. S-a reaprins visul cuceririi fostei Dacii traiane. În acest răstimp au circulat în Dacia monede iustinieni.

La începutul sec VII *p. Ch.*, triburile slave au pătruns masiv pe teritoriile fostei Dacii; spre deosebire de migrații anteriori, aceste triburi sunt populații agricole (Petolescu 1995, 34).

C. Situația populației romane

Divizată de la moartea lui Teodosiu (395) în două imperii, lumea romană a suferit de absența coordonării politice (Chevalier 1870, 69).

Pe plan economic, Imperiul a decăzut și mai mult. Civilizația și cultura au continuat să existe, la fel și economia și instituțiile politice, numai că toate acestea se subțiază și sărăcesc. Zonele rurale s-au depopulat, abandonarea pământului a provocat o diminuare a impozitelor, numărul sclavilor a scăzut, iar invaziile au frânat redresarea Imperiului în zona Dunării de Mijloc. În timp ce în Orient înflorirea orașelor a permis menținerea schimburilor economice, în Occidentul european declinul orașelor a antrenat diminuarea economiei de schimb; industriile locale: textilă, sticlăria, ceramica au decăzut aproape total (SHR 1993, 231; Riché 2003, 12-28).

Ocupația barbară în Pannonia, Moesia, Thracia, Dalmația a avut urmări grave pentru populația romanizată și creștină. O parte s-a refugiat spre sud, altă parte a fost distrusă, iar în jurul fostelor mari orașe au rămas enclave mai mari sau mai mici, care și-au construit existența ca romani și creștini (Brown 2002, 75; Bibicou 1963, 59); spre aceste enclave s-au îndreptat produsele ceramice creștine.

Existau deosebiri între lumea romanizată și lumea barbară. Valorile celor două lumi și modul lor de viață erau diferite: în timp ce în Imperiu țărani și meșteșugarii oferă bunăstare și confort vieții într-o societate pacifistă, la barbari nu existau cămătari, sculptori, pictori etc. „Spațiul barbar nu cunoștea urbanismul ci numai corturi și sălașe, semn al nestatorniciei, în schimb civilizația romană însemna respectarea legii, în opoziție barbarii trăiesc *sine cultu vel legibus* (Ammianus Marcellinus, XXVII, 4, 10).

III. Despre producția nord-africană de opaițe. Căile și mijloacele de răspândire.

A. Centrele nord-africane de producție

Criza economică din Occidentul european, invaziile barbare, distrugerea officinelor din provinciile europene de vest au dus la scăderea producției ceramice, printre care și opaițele. S-a dezvoltat însă o puternică producție ceramică în bazinul

mediteranean (mai ales Africa de nord) (Hoff 1986, 79), care încearcă să asigure necesarul din toată această parte a Imperiului.

Opaițul nord-african și-a început evoluția în sec. IV *p. Ch.*, dar majoritatea tipurilor de opaițe s-au dezvoltat în sec. V *p. Ch.*, variante ale lor fiind cunoscute și în secolele următoare: opaițe păgâne (sec. IV-V *p. Ch.*) și opaițe creștine (jumătatea sec. V-sec. VI *p. Ch.*) (Weidemann 1990, 82; Ennabli 1976, 39).

D.P.S. Peacock, comentând funcționalitatea și mobilitatea atelierelor din epoca vandală și bizantină, a identificat două tipuri de ateliere, rurale (I) și urbane (II): primele funcționează până la începutul sec. V *p. Ch.* (distruse de vandali), iar al doilea tip a funcționat până în a doua parte a sec. V *p. Ch.* (centre ce produc ceramică și în epoca vandală). Atelierele de opaițe nord-africane creștine urbane și-au dirijat producția spre Cartagina, dar și-au păstrat așezarea geografică. Odată cu recucerirea bizantină au renăscut atelierele din grupa I, dar s-au dezvoltat la 5-6 km de zona anterioară (ex: Sullethum la Ksour Essaf; Nabeul, Salakta, Pupput, Sidi Jdidi etc.) (Peacock et alii 1989, 199-201). (fig. 5).

Din cercetările efectuate pe *ceramica comună de tipul C* din Byzacena (orașele-porturi Hadrumetum, Leptiminus, Sullethum) de la începutul sec. VI *p. Ch.*, se observă că ponderea o au produsele provenite din Nabeul, Sidi Marzouk Tousi, El Djem etc. (Mackensen 1980, 35).

A avut loc un „transfer” geografic al centrelor de producție dispărute și totodată a apărut un nou tip de ceramică comună – *tipul D*, și un nou dinamism al regiunii Cartagina (Carandini 1983, 150).

În intervalul de timp cuprins între a doua parte a sec. IV *p. Ch.* și mijlocul sec. V *p. Ch.*, principalul centru de producție devine regiunea El Mahrine cu ceramică de *tipul D1*. Aceasta a fost comercializată prin Mediterana în provinciile europene invadate de barbari (Mackensen 1993, 112).

M. Mackensen a considerat că această producție ceramică a avut ca suport tot Byzacena, chiar dacă polul producției s-a mutat în provincia Africa (Mackensen 1993, 114).

Efectul prezenței vandale, persecuțiile religioase și transferul de proprietate în profitul noilor meșteri a mutat balanța producției înspre Numidia în detrimentul zonei tingitane. Dominația vandală a adus la mijlocul sec. V *p. Ch.* o scădere a exporturilor către beneficiarii europeni de vest. Acest declin a dus la o modificare a direcției de schimb în zona Mediteranei de est. M. Mackensen consideră elocventă statistica descoperirilor din portul Marsilia (Mackensen 2002a, 62, Pavolini 1983, 1) (fig. 7).

Concomitent cu această scădere a importurilor nord-africane, în provinciile europene s-a dezvoltat o producție locală de proastă calitate, totodată au pătruns și produsele paleocreștine siriene și copte. Această scădere a exporturilor nord-africane spre vest a fost stimulată și de concurența cipriotă sprijinită de Atena și Antiochia (Hayes 1972, 417-419).

Totuși, în regiunea Cartagina și în zonele meridionale ale Byzacenei a continuat să se producă ceramică de *tipul D*. Au fost atestate siturile rurale din regiunea

Kasserine cu exporturi mari către Cartagina și Constantinopol (Bonifay 2004, pl.10, fig. 4-5).

Încă din primele decenii din epoca bizantină ceramica africană de *tip D* s-a direcționat spre o nouă rută comercială, Constantinopolul. De aici produsele africane au circulat spre provinciile orientale (Panella 1993, 638).

În epoca bizantină atelierile au produs ceramică în funcție de fluctuațiile economice ale regiunii. Concomitent cu dezvoltarea ceramicii de tip C din Numidia centrală și a ceramicii de tip D din Africa s-au găsit imperfecțiuni sau controverse în abordarea tipului de ceramică în funcție de necesitățile agricole ale zonei. Centre ceramice precum Sidi Marzouk Tousei au decăzut în fața ceramicii de tipul C2 de la Oudhna, iar în paralel a apărut ceramica de tip Atlante XII (Bonifay 2004, 484).

Nu trebuie neglijată nici producția ceramică din Mauretania ce s-a exportat prin porturile din regiunea Africa, precum Sétif, Cherchel, Tipasa etc. Fragmentele ceramice descoperite în portul Ostia scot în evidență exporturile tingitane (Simon 1982, 51; Anselmino et. alii 1986, fig. 3; Walters 1914, 35).

Reținem faptul că la mijlocul sec. V *p. Ch.* au existat schimbări importante în organizarea și comercializarea produselor africane. Numai regiunea Cartagina a rămas o importantă zonă de producție și desfacere. Se consideră anii 440-475 ca fiind o perioadă de relativă stagnare în economia acestei regiuni (Fulford 1983; Reynolds 1995).

Avem descoperiri arheologice de opaițe în:

1. Mauretania Tingitana: Calymna (Bailey III 1980, pl. 24, 26.; Bonifay 2004, 387), Cherchel (Bussière 2000, 386), Djemila (Bussière 2000, 383; Ponsich 1961, 82), Sétif (Bussière 2000, 380; Pavolini 1983, 69), Tiddis (Bonifay 2004, 428), Tipasa (Bouchenaki 1975, 36; Bussière 2000, 380).

2. Numidia: Guelma (DAFL, fig. 8613), Hippona (Bussière 2000, 385), Lambesis (Bussière 2000, 380), Tebessa (Bussière 2000, 380), Tharros (Bailey III 1980, pl. 18, 20), Tiddis (Bussière 2000, 382), Timgad (Bonifay 2004, 428; Bussière 2000, 380).

3. Africa Proconsularis: Althiburos (Bonifay 2004, 376), Bardo (Bonifay 2004, 396; 409), Cartagina (DAFL, fig. 1980, fig. 8613; Carthage, fig. 11245; Menzel 1954, 92, pl. 77-1; p. 95, pl. 80-3; Peacock, Fulford 1984, pl. 1, 2, 3, 4, 5; Ponsich 1960, 171; Hayes 1980, 92; pl. 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26; Mackensen 1980, pl. 19 fig.3; Buckton 1994, 68; Sandoz 2002, 104, pl. 1; Bonifay 2004, 365, 367, 374, 378, 381, 385, 387, 389, 392-394, 396, 398, 399, 402, 403, 406, 407, 409, 411, 414, 415, 418, 419, 421, 423), Cnidus (Bonifay 2004, 372; Bailey III 1980, pl. 19), Delamain (Bailey III 1980, pl.19, Mackensen 2002b, 65), El Aouja (Mackensen 2002b, 58; Bonifay 2004, 381), El Mahrine (Mackensen 1992, 79; Mackensen 2002b, 58; Bonifay 2004, 367, 424.), Jdidi (Bonifay 2004, 387, 414, 416, 424), La Skhira (Hayes 1980, 192), Oudhna (Bonifay 2004, 369, 383, 396, 398, 403, 411, 416, 425, 428), Oued R'mel (Bonifay 2004, 414, 423, 425, 428), Musti (Bonifay 2004, 374), Nabeul (Bonifay 2004, 363, 365, 372, 387, 411, 412, 414, 415, 426, 428), Pupput (Bonifay 2004, 396, 416, 428), Tebessa (Bussiere 2000, 115; Bonifay 2004, 428), 'Tunisia' (Ennabli 1976, 52; Bailey III 1980, pl. 19;

Mackensen 1980, pl. 23 fig. 1; pl. 24 fig. 1; fig. 3; Bonifay 2004, 387, 389; Sandoz 2002, 103).

4. Byzacena: Djilma (Mackensen 2002b, 65), El Djem (Bailey III 1980, pl. 19-26; Mackensen 1980, pl. 23 fig. 1-2; Bonifay 2004, 362, 372, 374, 378, 383, 389, 392, 383, 389), Henchir el Guellal (Peacock et. alii 1990, 81; Bonifay 2004, 374), Henchir es-Srira (Hayes 1980, 192; Peacock et. al (1990), 78), Henchir el-Ateuch (Bonifay 2004, 419), Maktar (Bonifay 2004, 72, Bourgeois 1978, 42), Rougga (Bonifay 2004, 387, 412, 415, 416), Sbeitla (Bonifay 2004, 362), Sidi Marzouk Tousi (Peacock et. al 1990, 73; Tortorella 1995, 86; Flugel et. alii 1998, 234-296; FD 1999, 109-113; Paderborn 2001, 221), Thala (DACL, fig. 10498); Africa (Bonifay 2004, 416).

5. Tripolitania: Sabratha (Menzel 1954, 92, pl. 77-12; Mackensen 2002b, 63; Joly 1974, pl. XLVI, XLVII, XLIX, L, LI, LII; Bonifay 2004, 412, 414, 426).

B. Căile de răspândire

Comerțul intra-provinsial nord-african s-a derulat atât pe uscat, cât mai ales pe mare. Sunt dovezi elocvente ce sugerează un schimb comercial între zone din Mauretania Caesariensis și Byzacena. La Puppūt a existat un adevărat centru de comercializare a produselor ce au provenit din Hadrumetum, Leptiminus, Sullectum. Sidi Aich a fost un alt centru „zonal” de produse ceramice ce erau distribuite în zone învecinate din Africa și Numidia. Orașele Puppūt și Sullectum au avut legături maritime cu zonele din Tripolitania (Sabratha, Leptis Magna etc.) (Bonifay 2004, 450).

Pannela (1993) distinge în comerțul nord-african două perioade importante:

În prima perioadă vandală încă s-a resimțit dinamica producției agricole și comerciale din perioada Africii romane (prima parte a sec. V *p. Ch.*), iar mijlocul sec. V *p. Ch.* a reprezentat un declin al producției și exportului. Schimbările tipologice survin doar spre sfârșitul sec. V *p. Ch.* și se generalizează la începutul sec. VI *p. Ch.* (Fulford 1983, 231).

În a doua perioadă vandală (finele sec. V *p. Ch.* – mijlocul sec. VI *p. Ch.*) a avut loc o revenire la situația anterioară. Atelierele din zona septentrională au redevenit foarte dinamice, a avut loc un transfer de poziție dominantă între atelierele din valea Mejerda (El Mahrine) și cele din Oudhna (Pannela 1993, 212).

Acest nou val în producția și comercializarea ceramicii africane a început cu câteva decenii înainte de recucerirea bizantină. P. Reynolds vede importanța regiunii Cartagina în decalajul de schimburi economice zonale ca preambul al recuceririi bizantine (Reynolds 1995, 115).

Au existat centre/ porturi care au preluat ceramica nord-africană:

I. Cartagina a comercializat marfă provenită din: Mauretania (Tipasa, Calymna, Cherchel, Sétif, Tiddis, Djemila), Numidia (Guelma, Tebessa, Timgad, Tiddis, Tharros), Africa (El Mahrine, Borj el-Jerbi, Rougga, Oudhna, Thougga (Baradez 1961, 92; Mackensen 1980, 78; Anselmino 1986, 237; Bonifay 2004, 78).

II. Nabeul (Neapolis) / Puppūt: ceramică nord-africană din atelierele: Jdidi, Oued R'mel, (Kunze 1972, p. 149).

III. Leptis Minus / Sullectum: ceramică nord-africană din atelierele: Sidi Marzouk Tousi, Djemila, Henchir es-Srira, El Jem, Sbeitla, Rougga, Mactar, Sidi Aich, Tebessa (Salomonson 1968, 83; Reynolds 1995, 273)

IV. Sabratha: Sabratha, Guellala (Joly 1974, 37; Bonifay 2004, 376).

Încă din antichitate, din Africa de nord pe calea maritimă extra-provincială au pornit spre porturile italice (Puteoli, Ostia, Messina) mărfuri numeroase. S-au exportat materii prime ca: inul, lâna, lemnul, ulei, dar și diferite artefacte (ceramică, vase de sticlă etc.) (Frank 1940, 135).

Trebuie remarcată dezvoltarea unor ateliere situate pe valea Mejerda, ce au depins probabil de marile ateliere din provincia Africa (Henchir es-Srira, Djilma, Sbeitla, Sidi Aich) (Waldhauer 1914, 51). Aceste produse au fost direcționate către porturile Mediteranei: Cartagina, Neapolis, Hadrumetum, Leptiminus, Sullectum etc. (Bussièrè 2000, 382) (fig. 7).

Drumul străbătut pe mare între porturile africane și cele europene s-a făcut cu ambarcațiuni mai mari, probabil vase cu pânze (Casson 1974, 85) până la porturile de destinație: Italia (Plemmirio, Ostia, Puteoli, Brundisium, Aquileia) ori Dalmația (Salona).

Ca itinerarii maritime sunt admise liniile:

- Itinerarul A – Cartagina/ Sullectum – Messina (Sicilia) – Ostia (Roma).
- Itinerarul B – Cartagina/ Sullectum – Messina – Ravenna – Aquileia – Salona
- Itinerarul C – Cartagina/ Sullectum – Athena

Din cercetările istorice privind transportul mediteranean a reieșit faptul că itinerarul Cartagina / Sullectum – Ostia a fost parcurs de ambarcațiuni ce au urmat un program regulat de circulație. S-au descoperit și unele epave ale unor curse „navetă”. Aceste epave au un gabarit modest (lungime aproximativă 15 m), corespunzând foarte bine categoriilor de ambarcațiuni de linie (Bonifay 2004, 453).

C. Calea terestră și mijloacele de transport

Cercetătorii sunt unanim de acord că produsele ceramice au circulat alături de celelalte produse și în special alături de amfore pentru ulei și vin pe fosta *rețea rutieră romană*.

Romanii au avut încă de la început un plan de construire a drumurilor, cu un scop bine precizat, acela de a crea și organiza în lumea cunoscută lor o rețea de legături, considerată a fi un mijloc de civilizare (Greene 1992, 46-102). Năvălirile barbare nu au distrus aceste drumuri, durabilitatea acestor drumuri este dovedită de schimburile economice și viața economică a Imperiului inclusiv din perioada invaziilor. Specialiștii descriu rețeaua din Imperiu și demonstrează că drumurile nu pot fi studiate izolat. Activitatea statului, armatei sau a unor instituții private depindeau de rețeaua de drumuri (Casson 1974, 185).

În Africa de nord autoritățile romane au organizat o rețea de drumuri principale ce favoriza un comerț spre orașele-port de la Marea Mediterană. Se observă o concentrare a rețelei rutiere pe litoralul mediteranean, mai ales în provinciile Africa și Byzacena. Rețeaua de drumuri oferea o legătură bună chiar între orașele nord-africane depărtate precum Volubilis (Mauretania) și Sabratha (Tripolitania). Drumurile

secundare, în cea mai mare parte nepietruite, întregeau rețeaua de drumuri pe care circulau căruțele sau grupuri de cămile ale caravanelor (Chevallier 1974, 32; Tortorella 1995, 87).

În provinciile europene se cunosc chiar numele drumurilor romane care legau Roma de capitalele provinciilor și de marile orașe.

Transportul era organizat fie de societăți de transport, fie de particulari care închiriau mijloacele de transport, fie de cei care își foloseau propriile mijloace de transport. J. Garbsch în lucrarea sa se referă la mijloace de transport din Bavaria. El a ilustrat și descris mai ales piese de la căruțe, fie de uz, fie de decor, piese de la hamuri, elemente ornamentale de la jug. Ba chiar a adăugat câteva piese legate de protejarea animalelor (potcoave, hamuri etc.).

Animalele de povară erau de altfel aproape singurul mijloc de transport prin munți, unde vehiculele nu puteau pătrunde ori înaintau cu mare greutate. Producătorii și negustorii organizau caravane de animale, ducându-și astfel mărfurile pe distanțe apreciabile în relativă siguranță, deși prin regiuni greu de străbătut și adesea ostile (Chevallier 1974, 52; Garbsch 1980, 34).

Important de reținut din lucrările studiate sunt aspectele ce privesc reprezentările de mijloace de transport, fie de pe monumente de piatră, fie reconstituite, fie chiar și numai piese izolate de la căruțe.

Bineînțeles că relativ marea varietate de vehicule era impusă de necesități și limitări din cele mai diverse. Astfel, romanii foloseau carul, în mai multe variante de construcție (Casson 1974, 97).

IV. Produse ceramice africane în teritoriile de la Dunărea de mijloc și de jos

Cercetătorii sunt unanim de acord că opaițele nord-africane de tipul Atlante VIII-X nu au circulat singure, ci alături de alte produse ceramice fabricate în Africa de Nord precum: amforele pentru ulei și vin și ceramica comună (farfurii, urcioare, pahare etc.) (Panella 1993, 78-115).

D.P.S. Peacock consideră că majoritatea acestor produse s-au transportat direct de la atelierele de producție la porturile Mediteranei (Peacock *et alii* 1990). Pe mare, folosind nave comerciale erau transportate și alimentele, ex: uleiul din Tripolitania (Fabrer 1953, 69), saramura din regiunile Byzacenei (Lazreg *et alii*, 103).

Din studiile publicate pe tema Africii de Nord romane și a economiei sale, constatăm existența unui bogat material ceramic (Carandini 1970; Carandini 1983; Fulford 1983; Panella 1993; Tortorella 1995).

A. Amforele nord-africane

La începutul sec. IV *p. Ch.* motorul dezvoltării economice din Africa de Nord era reprezentat de producția de ulei de măsline și produsele cerealiere (Peña 1998, 76). Acest lucru s-a resimțit din prosperitatea zonei Cartagina; amforele cartagineze se regăsesc din belșug la Ostia (Panella 1993, 629).

Cercetări s-au efectuat în siturile occidentale din Gallia: Saint Blaise (Bonnet *et alii*; Reynolds 1995), Marseille (Bonifay 2004), Saint Gervais (Bonifay 2004); Italia (Grella 1984; CG 1977; Riccioni 1992; Chrzanovski 2000); Raetia: Berna, Geneva,

Chur, Lausanne, Ugium, Monthey, Yverdon (Leibundgut 1977), Epfach (Fischer 1999), Noricum (Deringer 1965) sau orientale din: Schythia Minor: Tomis (Iconomu 1967; Papuc 1976, Popescu 1977, Opaț 1996), Dinogetia (Barnea 1954); Moesia II: Novae (Szubert 1982; Čičikova 1999), Dalmația (Cambi 1979; Marijanović 1990, Chevalier 1990), Pannonia: (Iványi 1954; AE 1965; Szentléleky 1969; Šubić 1976; Vikić 1978; Dautova 1992; Pröttel 1996; Bezeczky 1999; Facsadi *et. alii* 2001) confirmă prezența amforelor africane în provinciile europene.

Ca variante tipologice de amfore africane târzii avem tipurile:

a. Amfore cilindrice mici – tip Africane III C (Keay 25.2 și Keay 26) zis „spatheion” (Keay 1984) ce au fost produse în atelierele Cartagina, Nabeul (Panella 1983, 179; Bonifay 2004, 125).

b. Amfore cilindrice mari: Keay 3B și Keay 39 produse în ateliere din Tingitana și Numidia (Bonifay 2004, p. 129); tipurile Keay 27 și Keay 36 produse în ateliere din regiunea Cartagina; Keay 59 și Keay 8B produse în ateliere de pe litoralul tunisian; Keay 35 A7 și B, Keay 57-56-57, tipul Keay 62Q și 62R produse în ateliere din Nabeul (Keay 1994, 67; Tortorella 1995, 69; Bonifay 2004, 137).

B. Vasele nord-africane

Produse în atelierele nord-africane care se răspândesc pe aceeași arie cu opațele nord-africane sunt:

a. Vase șampilate decorate (boluri decorate, vase decorate, farfurii decorate etc.) de tip Hayes 14/ 17 și Hayes 26/ 27, asociate cu ceramica de tip C și D produsă la Cartagina, Oudhna, Jdidi (Bonifay 2004, 159)

b. Vase șampilate de bucătărie (vase pentru prepararea hranei, oale, caserole, farfurii, platouri, străchini etc.) de tipurile: Hayes 193, Hayes 181, Hayes 182, Hayes 183, Hayes 184 etc., asociate cu ceramica de tip C și D produsă la Cartagina, Oudhna, El Djem, Jdidi (Bonifay 2004, 159, Derksen 1990, 83). Avem ceramică de bucătărie din Byzacena cu firnis lucios.

c. Vase șampilate folosite la servirea hranei (boluri, vase pentru pâine etc.).

1. Boluri (boluri cu marginile îngroșate (Uzita 1) sau cu profil în „S” (Uzita 2) și străchini (străchini cu marginile decorate (tip comun 3), semisferice cu ansa orizontală plată (tip comun 4), cu ansa împletită (tip comun 5), apoi boluri și străchini cu marginile curbate (tip comun 6, Uzita 5), mojar pentru boluri, strecurători etc. (Rizzo 2003, 79; Bonifay 2004, 249).

2. Capace (mici sau mari plate de ulcioare) (tip comun 39-44).

3. Ulcioare (simple sau cu marginile decorate, de transport) (tip comun 45-57).

4. Flacoane (simple, zoomorfe sau antropomorfe) (tip comun 58-64).

5. Ulcioare (rezervorul rotund, pătrat) (tip comun 65).

6. Forme miniaturale: diverse bare turnate (tip comun 68), biberoane (tip comun 69), tuburi pentru parfum (tip comun 70), călimări (tip comun 70-71), precum și alte vase mici (tip comun 72-75) (Deneauve 1972, 74; EAA 1985, 24-36; Bonifay 2004, 301).

d. Vase cu decor incizat sau pictat.

1. Ceramică comună cu decor incizat, ceramică cu decor pictat,

2. Ceramică de masă și de păstrat banii, capace, oale cilindrice, platouri cilindrice, bombate și ondulate de copt (modelul C, tip 1, 2, 3, 4, 5) (Bonifay 2004, 311).

B. Opaștele nord-africane

Opaștele nord-africane ce au venit în această epocă (sec. IV-VI *p. Cb.*) spre teritoriile Dunării de mijloc și de jos aparțin tipului Atlante VIII și Atlante X (fig. 7). Am ales ca studiu de caz opaștele Atlante VIII și Atlante X cu „chrismon” (fig. 8).

Aceste opaște cu chrismon pe disc aparțin tipurilor: Atlante VIII C2 c-d (tipul 49), Atlante VIII D6-1 (tip 50), Atlante X C2 (tip 54) cu variantele F2, F3, G1-3, Atlante X C3-4 (tip 55), Atlante X D1-2 (tip 64), Atlante X D3-3 (tip 66) (Mackensen 2002a, 29; Bonifay 2004, 383; Anselmino 1986, 243), (fig. 6).

Avem mai multe variante ale chrismonului din medalionul opaștelui, astfel: chrismon simplu, chrismon cu „P”-ul pe stânga, chrismon cu „P”-ul pe dreapta, chrismon cu „X”-ul simplu, chrismon cu „X”-ul barat la capete etc. (Cross 1957, 72; Béjaoui 1997, 124).

V. Drumul reconstituit pe baza descoperirilor arheologice

În fixarea traseelor probabile prin care opaștele nord-africane au ajuns pe teritoriile Dunării de mijloc și de jos am avut în vedere două aspecte: I. locul descoperirii și II. drumurile comerciale (maritime și terestre) tradiționale. Am identificat cinci trasee importante:

Ruta I: Cartagina – Ostia (calea maritimă) – Roma – Ariminum (via Aurelia) – Ravenna (via Popilia) – Patavium – Aquileia (via Annia) – Emona – Poetovio (via Flavia) – Mursa (pe Drava) – Singidunum – Viminacium (pe Dunăre) – Apulum (Transilvania drum roman) – (pe Dunăre) Novae – ... – Tomis (fig. 9)

Descoperiri la: Aeclanum (Grella 1984, 160), Aquileia (Abbiani 1969 38, 41, n. 81; 44, n. 92; 48, n. 104; 56, n. 137; CG 1977, 217; Pröttel 1996, 78), Bergamo (Abbiani 1969, 66), Bologna (CG 1977, 217; Abbiani 1969, 70, 75, 78), Brescia (Abbiani 1969, 83), Cartagina (Peacock *et. alii* 1984b, 112; Lerat 1954, 54), Como (Abbiani 1969, 91), Concordia Sigittaria (Pröttel 1996, 77, pl. 82), Cvidale del Friuli (CG 1977, 217; Abbianni, 87, nr. 259), Faenza (Abbiani 1969, 91), Gazzo Veronese (Abbiani 1969, 91, 99), Kircheriano (Barbera, Petriaggi 1993, 139, 111), Milano (Abbiani 1969, 99, 107), Oderzo (Abbiani 1969, 107), Ostia (Bonifay 2004, 362; Ruggiu 1980, 136; Radt 1986, 46), Padova (Abbiani 1969, 107), Parma (Abbiani 1969, 107; 111), Pavia (Abbiani 1969, 111), Portogruaro (CG 1977, 217), Ravenna (Abbiani 1969, 115, 119), Rimini (Abbiani 1969, 115, 119), Roma (Bonifay 2004, 365, 367, 374, 378, 381, 383, 387, 389, 394; Lamboglia 1950, 34-87), Santarcangelo (Riccioni 1992, 853-855, Sicilia (Bonifay 2004, 362), Torino (Abbiani 1969, 123), Tortona (Abbiani 1969, 126), Trento (Abbiani 1969, 126, 130), Trevisio (Abbiani 1969, 135), Trieste (CG 1977, 217; Abbiani 1969, 135, 143, 149, 153; Bonifay 2004, 374), Verona (CG 1977, 217; Abbiani 1969, 165, 171); Drniš (Vikić 1976, 141. pl. XXIV), Gomolava (Dautova 1992, 118), Gorenski Muć (Vikić 1976, 141, pl. XXIV), Mitrovica (Vikić 1976, 141. pl. XXIV; Vasić, Milošević 2000, 78), Osijek (Mursa) (Vikić 1976, 141. tabla XVII-2, tabla XXIV; Migotti 1997, 84, Iványi 1954, pl. XL-2; Vikić 1978, 600), Poetovio (KS 2002, 29), Rijeka (Dautova 1970, 153, 160), Sisak (Vikić 1976, 141, pl.

XVII-6, XXIV; Migotti 1997, 80-83; Iványi 1954, pl. XXXIX, 5, 9; XL-7; Vikić 1978, 599), Sremska Mitrovica (Rubright 1973, pl. V; Parović 1960, 73), Vinkovci (Cibalae) (Vikić 1976, 141, pl. XXIV; Migotti 1997, 82); Apulum (Gudea, Ghiurco 1988, pl. VI-A.f.b.1, pl. VI-A.f.d.5; Macrea 1948, 283; Alicu 1994), Bumbesti (Gudea, Ghiurco 1988, pl. VI-A,f,b,5), Dinogetia (Ștefan 1974, 164), Romula (Gudea, Ghiurco 1988, pl. VI-A.f.f.1), Sarmizegetusa (Gudea, Ghiurco 1988, pl. VI-A.f.b.3), Transilvania (Gudea, Ghiurco 1988, pl. VI-A.f.a.1; pl. VI-A.f.b.2)

Ruta II. Cartagina – Ostia (calea maritimă) – Roma – Ariminum (via Aurelia) – Ravenna (via Popilia) – Patavium – Aquileia (via Annia) – Emona – Siscia (pe Sava) – Sirmium – Singidunum – Viminacium – Drobeta – Bononia – Ratiaria – Novae (pe Dunăre) – Tomis – Histria (fig. 10)

Descoperiri la: Cartagina (Knowles 1994, 62), Roma (Amare 1987, 61; Sappelli 1979, 62), Mitrovica (Vikić 1976, 141-XXIV; Rubright 1973, pl. V), Sisak (Vikić 1976, 141, pl. XXIV) Sirmium (Abbiani 1969, 123), Novae (Bernhard 1955, 69; Szubert 1982, 153; Čičikova 1999, 107), Ulmetum (DM 1977, 43), Tomis (DM 1977, 44; Leclercq 1938, fig. 1123; Papuc 1976, 206; Iconomu 1976, 58), Callatis (DM 1977, 46), Histria (Popescu 1994, 348, 352), Tropaeum Traiani (Barnea *et. alii* 1979, 213, fig. 164; 220, fig. 171).

Ruta III: Cartagina – Ostia (calea maritimă) – Roma – Ariminum (via Aurelia) – Ravenna (via Popilia) – Patavium – Aquileia (via Annia) – Emona – Poetovio (via Flavia) – Savaria – Brigetio – Aquincum – Intercisa – Taurunum – Viminacium (pe Dunăre) (fig. 11).

Descoperiri: Adony (Iványi 1954, pl. XXXIX, 1), Aquincum (Szentlélek 1969, fig. 232-235; 237-240), Iványi 1954, pl. XLVI-1, 3; AE 1965, 47), Trier (Iványi 1954, pl. XL-4; Miltner 1930, 83), Brigetio (Iványi 1954, pl. XXXIX, 7; XLVI – 13, XL-9; Facsádi *et. alii* 2001, 112), Carnuntum (Miltner 1929, 76; 84; Iványi 1954, pl. XXXIX – 6, XL -1, 6; Harreither *et. alii* 1999), Intercisa (Iványi 1954, pl. XXXIX, 3), Győr (Iványi 1954, pl. XL-8), Kékkút (FR 1986, pl. CXXXVI, 2), Magyaróvár (Iványi 1935, 71; Iványi 1954, pl. XXXIX, 2), Poetovio (Iványi 1954, pl. XL-6; Pröttel 1996, 109), Pannonia – locuri necunoscute (Iványi 1954, pl. XL -5; XLVI -17), Savaria (Facsádi *et. alii* 2001, 112), Tolna (Iványi 1954, pl. XXXIX).

Ruta IV: Cartagina – Ostia (calea maritimă) – Roma – Aternum (via Claudia Valeria) – Salona (calea maritimă) – Salviae – (pe Sava) – Sirmium – Singidunum – Viminacium – Drobeta – Bononia – Ratiaria – Novae – (pe Dunăre) Tomis – Histria (fig. 12).

Descoperiri: Roma (Michelucci 1975, 54; Pavolini 1980, 87), Hisar (Augustae) (Majewski 1969, 206), Varošluk (Marijanović 1990, 127), Ajdovščina (Pröttel 1996, 109, pl. 64), Bilje (Pröttel 1996, pl. 69), „Čabrunići” (Pröttel 1996, pl. 84); Bolšec 1979, 45), Carstva (Marijanović 1990, 112), Cesari (Pröttel 1996, pl. 72), Hruševo (Slabe 1983, 67), Hrušica (Pröttel 1996, 109, pl. 64), Koper (Pröttel 1996, pl. 70-72), Kosoveli (Pröttel 1996, pl. 69), Kranj (Pröttel 1996, 109), Ljubljana (Pröttel 1996, 109, pl. 61, 63, 64), Medoši-Izola (Pröttel 1996, 72), Mogorjelo (Marijanović 1990, 111-123), Most na Soči (Pröttel 1996, pl. 69), Polhov Gradec (Pröttel 1996, 109, pl. 64), Predjama

(Pröttel 1996, 109, pl. 64), Predloka (Pröttel 1996, 109, pl.70), Proreč (Pröttel 1996, pl. 84), Salona (Cambì 1979, 87), Sclaunicco (Pröttel 1996, pl. 72), Tominčeva jama (Marsa 1978, 43; Pröttel 1996, pl. 69, 70), Vrsar (Pröttel 1996, pl. 84), Vrtovin (Pröttel 1996, pl. 69), Židova (Marijanović 1990, 112)

Ruta V: Cartagina – Brundisium – Aulona (calea maritimă) – Lissus – Ulpiana – Naissi – Singidunum – Viminacium – Drobeta – Bononia – Ratiaria – Novae (pe Dunăre) Tomis – Histria (fig. 13)

Descoperiri: Cartagina (Cardaillac 1890; Ponsich 1960; Deneauve 1974; Bourgeois 1978; Anselmino 1982; Buckton 1994; Seeberger 2002) Plemmirio, Brundisium, Aulona (Bonifay 2004, Barbera, Petriaggi 1993), Sclaunicco (Pröttel 1996), Sirmium (Vikić 1976, p. 141), Vrbate (Pröttel 1996), Tomis (Papuc 1976; Popescu 1977, Opaț 1996), Dinogetia (Barnea 1954), DACL, col. 734, 815, 1124, 2131), Mogorjelo (Marijanović 1990, 111-123), Veliki Brioni Dobrika (Pröttel 1996, pl. 103-111), Vranje (Pröttel 1996, 109), Židova (Marijanović 1990, 112)

VI. Concluzii

Putem formula câteva concluzii privind producția, comerțul și răspândirea opaițelor nord-africane:

A. Producția nord-africană cunoaște trei faze importante:

1. Între anii 380-420 producția nord-africană a avut o perioadă de înflorire. Descoperirile arheologice scot în evidență vechile centre reprofile (Cartagina, Banasa, Mactar, Volubilis etc.) precum și noile centre specializate (El Mahrine, Lixus, Tamuda, Oudhna, Djem, Tipasa, Cherchel etc.). Domină opaițele din tipul Atlante VIII, care au și variante cu chrismon. Au apărut și imitațiile locale (tot africane) ce reproduc opaițele nord-africane, dar de o calitate mult mai slabă (Sabratha, Nabeul, Nador etc.).

2. În perioada anilor 420-541 producția nord africană a cunoscut o scădere, datorată în primul rând ocupației vandale. Multe ateliere s-au desființat, iar producția opaițelor s-a concentrat în zona Cartagina, El Mahrine. Invaziile popoarelor barbare și distrugerile din provinciile europene au făcut ca în regiunea Africii de Nord să prospere comerțul cu opaițe deja creștine. Apar puternice centre de producție și tipuri de opaițe specifice unui ambient creștin. Continuă producția tipului Atlante VIII și apar primele variante din tipul Atlante X A.

3. Recuceririle lui Justinian (după anul 541) au făcut să renască și mai multe centre de producție. Opaițele creștine s-au răspândit rapid; a dominat tipul Atlante X cu multe variante (printre care și cea cu chrismon).

B. Răspândirea opaițelor nord-africane în regiunile europene ale Imperiului:

- Opaițele au fost transportate și comercializate alături de celelalte produse ceramice nord-africane peste mare. Economia agrară în dezvoltare a stimulat comerțul ceramic nord african. Opaițele nord-africane s-au răspândit spre provinciile Dunării de mijloc și de jos pe vechile rute comerciale.

- Exportul de produse ceramice (inclusiv opaițele) spre teritoriile ocupate de barbari a avut o semnificație deosebită. Cum în așezările barbare nu se produceau și

nici nu se foloseau opaițe, înseamnă că a existat o cerere mare de opaițe nord-africane către enclave romane/ creștine rămase.

- putem presupune că autoritățile de stat și bisericești bizantine știau că există aceste enclave și le aprovizionau cu inventar bisericesc. O atare posibilitate sugerează existența unei misiuni a Bisericii, posibilitate întărită și de descoperirile unor piese de cult de epocă în zonele barbare: potire, discuri, crucifixe, medalioane etc. (SC 1924; Hayes 1984; Gudea, Ghiurco 1988; GO 1989; Larousse 1993).

- Traseele propuse de noi ne permit să susținem pe baza studiului de caz că opaițele ajung în aproape toate centrele mari creștine de la Carnuntum spre est până la Aquincum, de la Poetovio spre est până la Mursa, de la Sirmium spre est până la Novae, pătrunzând și în centrele mari din fostele Dacii (Apulum, Romula, Porolissum etc.) ceea ce întărește ipoteza privind existența creștinismului daco-roman în sec. VI *p. Ch.*, acoperind o zonă geografică destul de vastă (Barnea 1968; Gudea, Ghiurco 1988; Popescu 1994).

Bibliografie, prescurtări bibliografice și tehnice

Izvoare

Ammianus f.a.: Ammianus Marcellinus, *Istorie romană*, trad. de D. Popescu, București, f.a.

Bailey III 1980: D. M. Bailey, *A Catalogue of the Lamps in the British Museum III*, London 1980

Bourgeois 1978: A. Bourgeois, *Les lampes en céramique de Mactar*, Paris 1978

Bussière 2000: J. Bussière, *Lampes antiques d'Algérie*, Montagnac 2000

Deneauve 1974: J. Deneauve, *Lampes de Carthage*, Paris 1974

CFHB 1963: *Corpus fontium historiae Byzantinae*, ed. 1827-1878, reed. 1963

C.Th.: *Codex Theodosianus*, Edidit Th. Mommsen, Berlin 1895

Ennabli 1976: A. Ennabli, *Lampes chrétiennes de Tunisie*, Paris 1976

Hayes 1972: J. W. Hayes, *Late Roman Pottery*, London 1972

Hayes 1980a: J.W. Hayes, *Ancient Lamps in the Royal Museum, A. Catalogue*, Royal Ontario Museum, Toronto 1980

Hayes 1980b: J.W. Hayes, *A Supplement to Late Roman Pottery*, London 1980

Hayes 1984: J.W. Hayes, *Appendix I Roman Pottery and Lamp*, London 1984

Ieronim VII 1979: Sf. Ieronim, *Adversus Vigilantium*, SPB VII, tom. XXVIII, București 1979

Joly 1974: E. Joly, Lucerne del Museo di Sabratha, *AL XI*, Roma 1974, p. 42-186

Keay 1994: S. J. Keay, *Late Roman Amphorae in the Western Mediterranean. A Typology and Economic Study: the Catalan Evidence*, Oxford, *BAR IS* 196, 1994

Mackensen 1993: M. Mackensen, *Die spätantiken Sigillata – und Lampentopferfen von El Mahrine. Studien zur nordafrikanischen Feinkeramik des 4. bis 7. Jahrhunderts*, Vol. II, München 1993

Peacock *et alii* 1984: D. P. S Peacock, F. Bejaoui, N. B. Lazreg, *Roman pottery production in central Tunisia*, în *JRAI*, 3, 1984, p. 59-84

- Peacock 1990: D. P. S. Peacock, Roman pottery production in central Tunisia, *OPVS*, III, 1990, p. 345-378
Ponsich 1960: M. Ponsich, Lampes romaines de Carthage, *RV*, Paris 1960.
Ponsich 1961: M. Ponsich, Les lampes romaines en terre cuite de la Maurétanie Tingitane, Rabat 1961
Procopius 1963: Procopius din Caesarea, *Războiul cu goții*, trad. de M. Mihăescu, București 1963
SC 1924: *Sources Chrétiennes*, ed. H. de Lubac, J. Daniélou et alii, Paris 1924
SHR 1993: *Sources d'histoire romaine*, (sec. I av. J.-C. – V ap. J.-C.), Paris 1993
Walters 1914: H. B. Walters, Catalogue of the Lamps in the British Museum, Oxford 1914

Dicționare, atlase și enciclopedii

- AKG 1970: Atlas zur Kirchen-Geschichte, Freiburg 1970
Chevalier 1870: C.U.J Chevalier, *Repertoire des sources historiques du Moyen Âge*, 2 vol., Paris 1858-1870
Cross 1957: F. L. Cross, The Oxford Dictionary of Christian Church, Oxford 1957
DACL: F. Cabrol, H. Leclercq, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris 1907-1953
EAA 1985: Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale: Atlante delle forme ceramiche II. Ceramica fine romana nel bacino mediterraneo. Vol. Tardo ellenico e primo Impero, Roma 1985.
Larousse 1993: Thema Encyclopedie Larousse, *Arts et culture*, Paris 1993
Wattel 2002: O. Wattel, *Mic atlas al Antichității romane*, trad. de Gina Vasiliu, București 2002
WAW 1972: Westermanns Grosser Atlas zur Weltgeschichte, Braunschweig 1972

Lucrări generale privind istoria economică și politică a Imperiului roman târziu și bizantin timpuriu

- Ahrweiler 1971: Helene Ahrweiler, Études sur les structures administratives et sociales de Byzance, London 1971
Barnea 1968: Ion Barnea, *Din istoria Dobrogei*, II, București 1968
Barnea, Iliescu 1982: I. Barnea, O. Iliescu, *Constantin cel Mare*, București 1982
Bibicou 1963: N. Antoniadis-Bibicou, *Recherche sur les donanes à Byzance*, Paris 1963
Brown 2002: P. Brown, *Întemeierea creștinismului occidental*, trad. de Hans Neumann, București 2002
Brezeanu 1981: S. Brezeanu, *O istorie a Imperiului bizantin*, București 1981
Casson 1974: L. Casson, *Travel in the Ancient World*, London 1974
Chastagnol 1994: A. Chastagnol, L'Évolution politique, sociale et économique du monde, Paris 1994
Chevallier 1974: R. Chevallier, *Les voies romaines*, Paris 1974
Courtois 1955: C. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955.

- CMH 1952: *The Cambridge Medieval History*, vol. IV, Cambridge 1966.
- Dașkov 1999: S. B. Dașkov, *Împărați bizantini*, trad. de D. Onofrei, București 1999
- Ducellier 1997: A. Ducellier, *Bizantinii*, trad. de P. Penea, București 1997
- Facsádi et alii 2001: Annamária Facsádi, Paula Zsidi, *Romains de Hongrie*, Lyon 2001
- Frank 1940: T. Frank, *An Economic Survey of the Ancient Rome*, vol.1-5, Baltimore 1933-1940
- Gerostergios 2004: A. Gerostergios, *Iustinian cel mare*, trad. de I. Ovidiu, București 2004
- Jones 1964: A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, vol. I-III, Oxford 1964
- Lascu 1965: N. Lascu, *Cum trăiau romanii*, București 1965
- Lazreg et alii 1995: N. Lazreg, M. Bonifay, A. Drine, P. Troussel, Production et commercialisation des salsamenta de l'Afrique ancienne, în *Productions et exportations africaines*, VI^e Colloque International, Pau 1993, Paris 1995
- Mesnage 1912: P.J. Mesnage, *L'Afrique chrétienne*, Paris 1912
- Miédan 2004: M.H. Miédan, *Cartagina*, trad. de Narcisa Șerbănescu, București 2004
- Musset 2002: L. Musset, *Invaziile barbare*, I, trad. de Ecaterina Lung, București 2002
- Obolensky 2002: D. Obolensky, *Bizanțul*, trad. de Claudia Dimitriu, București 2002
- Panella 1993: C. Panella, Merci e scambi nel Mediterraneo tardoantico, în A. Carandini, L. Cracco Ruggini, A. Giardina (a cura di), *Storia di Roma*, III, 2, Torino, 1993, p. 613-697.
- Peña 1998: J.T. Peña, The mobilization of state olive oil in roman Africa: the evidence of late 4th - c. ostraca from Carthage, *JRAI* 28, 1998, p. 117-238.
- Petolescu 1995: C.C. Petolescu, *Scurtă istorie a Daciei romane*, București 1995
- Reynolds 1995: P. Reynolds, Trade in the Western Mediterranean, AD 400-700: The Ceramic Evidence, Oxford, *BAR Int. Ser.* 604, 1995
- Riché 2003: P. Riché, *Europa barbară din anul 476 până în 774*, trad. Irina Cristea, București, 2003
- Rostovtzeff 1930: M. Rostovtzeff, The Decay Ancient World and its Economic exploitations în *The economic history review*, II, Oxford 1930, p. 463- 539

Lucrări generale de arheologie

- Béjaoui 1997: F. Béjaoui, Céramique et religion chrétienne. Les thèmes bibliques sur la sigillée africaine, Tunis 1997
- Bezeczky 1999: T. Bezeczky, Roman Amphora in Pannonia, în G. J. Hajnoczi (ed.) *La Pannonia e l'Impero Romano*, Roma 1994, p. 155-175
- Buckton 1994: D. Buckton, *Byzantium*, Londra 1994
- DA 1991: *Les dossiers d'archéologie*, nr. 165-166, Paris 1991
- DM 1977: De la Dunăre la Mare, Mărturii istorice și monumente de artă creștină, Galați 1977

- Fischer 1999: T. Fischer, *Die Römer in Deutschland*, Stuttgart 1999.
- FR 1986: A. Legyel, G. T. Radán, *The Archaeology of Roman Pannonia*, Budapest, 1986
- GO 1989: J. Garbsch, B. Overbeck, *Spätantike zwischen Heidentum und Christentum*, München 1989
- Greene 1992: K. Greene, *The Archaeology of the Roman Economy*, Los Angeles 1992
- Gudea, Ghiurco 1988: N. Gudea, I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*, Oradea 1988
- Harreither *et alii* 1999: R. Harreither, Renate Pillinger (Hrsg.), *Frühes Christentum am Österreichischen Donaulimes*, Wien 1999
- Lamboglia 1950: N. Lamboglia, *Gli scavi di Albintimilium e la cronologia della ceramica romana*, Bordighera 1950
- Leveau 1983: P. Leveau, *Recherches sur les nécropoles occidentales de Cherchel*, Paris 1983
- Mainz 1961: *Frühchristliche Kunst aus Rom*, Römisch-Germanisches Zentralmuseum, Mainz 1961
- Migotti 1997: Branka Migotti, *Evidence for Christianity in Roman Southern Pannonia*, Oxford, *BAR IS* 684, 1997
- Popescu 1994: E. Popescu, *Christianitas Daco-Romana*, București 1994
- Weidemann 1990: K. Weidemann, *Spätantike Bilder des Heidentums und Christentums*, Mainz 1990
- Lucrări speciale privind opaițele romane târzii***
- Alicu 1994: D. Alicu, *Ulpia Traiana Sarmisegetuza, Opaițele romane*, București 1994
- Amare 1987: M.T.A. Tafalla, *Lucernas romanas*, Zaragoza 1987
- Anselmino 1982: L. Anselmino, *Le lucerne rinvenute negli scavi della missione archeologica italiana a Cartagine; problemi tipologici e cronologici*, în *Colloque sur la céramique antique*. Carthage 23-24 juin 1980 (Actes C.E.D.A.C. Carthage, Dossier I), Tunis 1982, p. 161 *sqq.*
- Anselmino 1986: L. Anselmino, *Le lucerne tardoantiche: produzione e cronologia*, în *Società romana*, p. 227 *sqq.*
- Baradez 1961: J. Baradez, *Nouvelles fouilles à Tipasa*, *Lybica* 9, 1961, p. 45-79
- Bouchenaki 1975: M. Bouchenaki, *Fouilles de la nécropole occidentale de Tipasa*, Alger 1975
- Garbsch 1982: J. Garbsch, *Terra sigillata Ein Weltreich im Spiegel seines Luxusgeschirrs*, Katalog der Ausstellung, München 1982
- Hoff 1986: Viviane Hoff, *Lampes romaines tardives et chrétiennes*, în *Catalogue des lampes en terre cuite grecques et chrétiennes*, Paris 1986, p. 21-186
- Lerat 1954: L. Lerat, *Catalogue des collections archéologique de Besançon I. Lampes antiques*, în *Archeologie*, Besançon – Paris, I, 1954, p. 121-234
- Marsa 1978: J. Marsa, *Antičke lampy*, Museum Podkrkonosi Trutnov, Trutnov 1978

Rizzo 2003: G. Rizzo, *Instrumenta Urbis. 1, Ceramiche fine da messa, lucerne ed amfore a Roma nei primi due secoli dell'impero*, Coll. de l'Ecole française de Rome 307, Rome, 2003

Sappelli 1979: M. Sappelli, *Lucerne fittili delle civiche raccolte archeologiche*, în *Notizie del Chiostro del Monasterio Maggiore*, Supl. II, Roma 1979, p. 34-145

Waldhauer 1914: O. Waldhauer, *Die antiken Tonlampen*, St. Petersburg 1914

Lucrări privind opaițele nord-africane

Barbera, Petriaggi 1993: M. Barbera, R. Petriaggi, *Le lucerne tardo-antiche di produzione africana*, Roma 1993

Bonifay 2004: M. Bonifay, *Études sur la céramique romaine tardive d'Afrique*, Oxford, *BAR IS* 1301, 2004

Bourgeois 2002: A. Bourgeois, *Remarques sur la sigillée claire d'époque vandale, L'Afrique vandale et byzantine*, I, Tunis 2000, p. 191-195

Bussière 2000: J. Bussière, *Lampes antiques d'Algérie*, Montagnac 2000

Carandini 1970: A. Carandini, *Produzione agricola e produzione ceramica nell'Africa dell'eta imperiale*, în *Omaggio a R. Bianchi Bandinelli*, Rome 1970, p. 97-119

Carandini 1983: A. Carandini, *Pottery and the African Economy*, în P.D.A. Garnsey, K. Hopkins, *Trade in Ancient Economy*, London 1983, p. 45-62.

Cardaillac 1890: F. Cardaillac, *Histoire de la lampe antique en Afrique*, *BSGA*, 10, 1890, p. 78-145.

Chrzanowski 2000: L. Chrzanowski, *Lumières antiques. Les lampes à huile du Musée Romain de Nyon*, Milano 2000

Delattre 1880: A. L. Delattre, *Lampes chrétiennes de Carthage*, *Revue d'art chrétienne*, 43, 1880, p. 45-78.

Deneauve 1972: J. Deneauve, *Céramique et lampes africaines sur la côte de Provence. Antiquités africaines*, Paris 1972, p. 219-240

Derksen 1990: J.V.M. Derksen, *Kannen, kruiken, schalen en lampen uit Noord-Afrika*. Mededelingenblad Vereniging van Vrienden Allard, Pierson Museum, Amsterdam 1990

Fabrer 1953: H.C. Fabrer *L'olivier et l'huile dans l'Afrique romaine*, Alger 1953

Flügel *et alii* 1998: C. Flügel, H. Dolez, *Spätantike Lampenmodel aus Sidi Marzouk Tounsi*, în *Mitteilungen zur Christlichen Archäologie*, 1998, p. 231-322

Fulford 1983: M. G. Fulford, *Pottery and the Economy of Carthage and its Hinterland*. OPVS II, 1984, p. 48-115.

Garbsch 1980: J. Garbsch, *Spätantike Keramik aus Nordafrika in der Prähistorischen Staatssammlung*, în *BVB*, 12, 1980, p. 56- 89.

Kunze 1972: M. Kunze, *Die Tonlampen im Ägyptischen Museum*, în *Forschungen und Berichte der Staatlichen Museen zu Berlin, Archäologische*, Berlin, Beiträge 14, 1972, p. 53-167

Mackensen 1980: M. Mackensen, *Spätantike nordafrikanische Lampenmodel und Lampen*, în *BVB*, 45, 1980, p. 51-224

Mackensen 1992: M. Mackensen, *Die spätantiken Sigillata-und Lampentöpfereien von El Mahrine*, München 1992

Mackensen 2002a: M. Mackensen, Späntantike zweischnäuzige Lampen mit christlichen Symbolen aus Nordafrika, în *Zwischen Rom und dem Barbaricum*, Nitra 2002, p. 57-134.

Mackensen 2002b: M. Mackensen, A late mid-Roman African red slip ware lamp from Sabratha and lamp production at Djilma (central Tunisia), în *LS* 33, 2002, p. 123-167

Pavolini 1983: C. Pavolini, Considerazioni sulla diffusione delle lucerne in terra sigillata prodotte in Tunisia, în *OPVS* II, 1983, p. 45-78

Peacock, Fulford 1984: D.P.S. Peacock, M.G. Fulford, *The lamps in Excavation at Carthage: The British Mission*, vol. I-2, London 1984, p. 76-126

Peacock *et alii* 1989: D.P.S. Peacock, F. Bejaoui and N.B. Lazreg, Roman amfora in the production in the Sahel region of Tunisia, în *Amphores romaines et histoire économique. Dix ans recherche. Actes du colloque de Sienne*, Rome 1990, p. 179-222.

Peacock *et alii* 1990: D.P.S. Peacock, F. Bejaoui and N.B. Lazreg, Roman pottery production in central Tunisia, în *JRA*. 3, 1990, p. 97-213

Salomonson 1968: J.W. Salomonson, Études sur la céramique romaine d'Afrique. Sigillée claire et céramique commune de Henchir-el-Ouba (Raqqada) en Tunisie Centrale, Paris 1968

Simon 1982: M. Simon, Sur trois lampes chrétiennes de Tunisie, Rabat 1982

Tortorella 1995: S. Tortorella, La ceramica africana. Un bilancio dell'ultimo decennio di ricerca, în *L'Afrique du Nord antique et médiévale. Production et exploitations africaines, Actualités archéologiques*. Paris, CTHS 1995, p. 79-101

Lucrări privind opaițele creștine din provinciile europene

Abbiani 1969: Marta Gratiani Abbiani, Lucerne fittili paleocristiane nell'Italia settentrionale, Bologna 1969

AE 1965: Ujabb sirok az Óbudai gázgyár területéről, *Arch. Ert.* 1965, p. 34-90

Barnea 1954: I. Barnea, Șantierul arheologic Garvăn (Dinogetia), *SCIV*, V, nr. 1-2, 1954, p. 34-56

Barnea *et alii* 1979: Alex. Barnea, I. Barnea, *Tropaeum Traiani I. Cetatea*, București 1979

Bonnet *et alii* (s.a): Jacqueline Bonnet, Christiane Delplace, Collections du Musée archéologique du département de Saint-Bertrand-de-Comminges, II, Lampes, Musées de Paris, Paris, s.a.

Bernhard 1955: Maria L. Bernhard, *Lampki starozyte*, Warszawa 1955

Bolšec 1979: Narcisa Bolšec, Antiče svjetiljke zavičajnog Muzeja Poreštine, în *HA*, 10/2, 1979, p. 32-87

Cambi 1979: N. Cambi, Jedna starokršćanska glinena svjetiljka iz Salone, în *Zbornik NM*, IX-X, 1979, p. 34-76

CG 1977: Maria Cristina, G. Genito, Lucerne fittili delle collezioni del Museo civico archeologico di Bologna, Bologna 1977

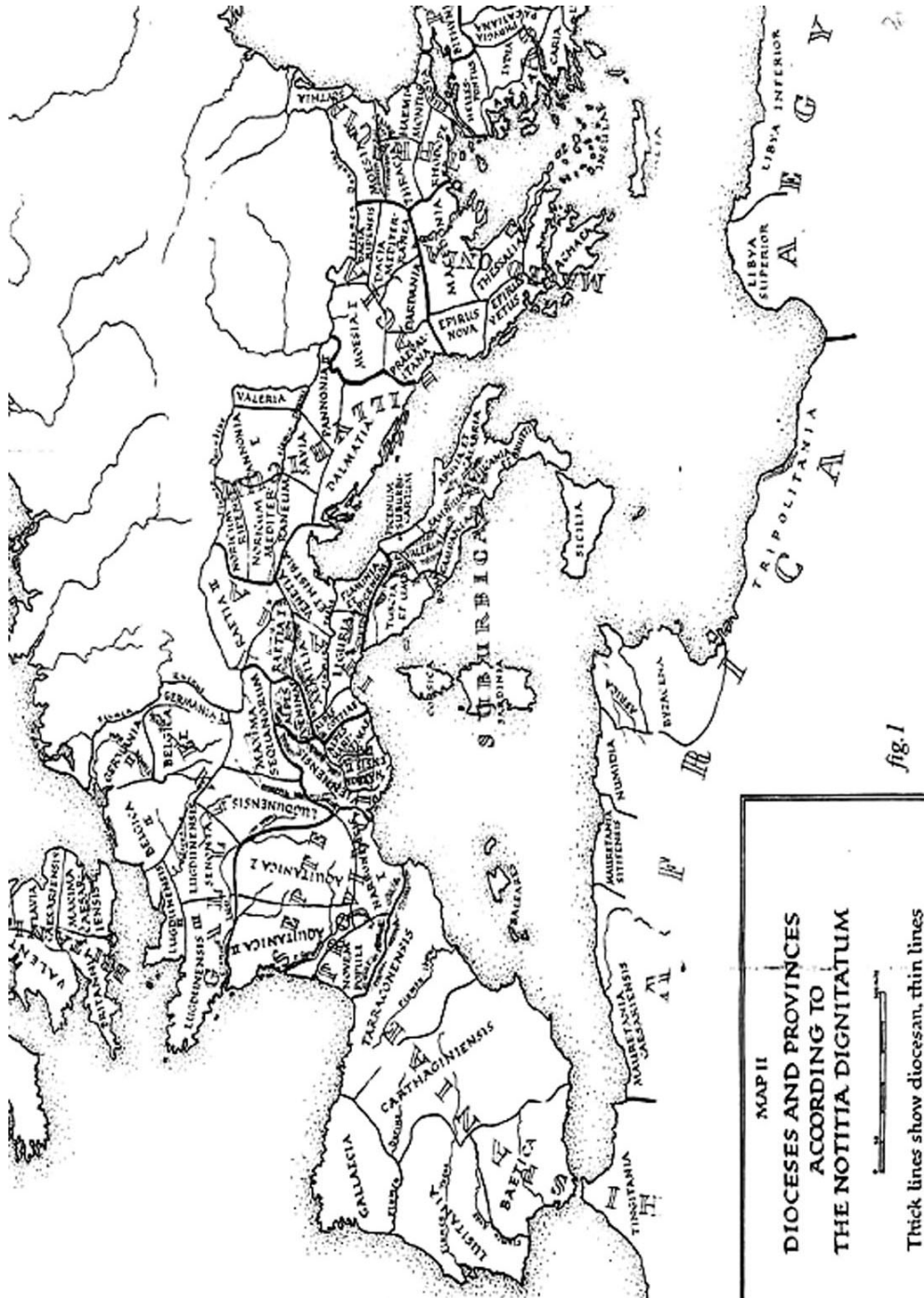
Chevalier 1990: P. Chevalier, Les luminaires paleochrétiens de la Dalmatie romaine, Split 1990.

- Čičikova 1999: M Čičikova, Lampes paléobyzantines de Novae, in *Der römische Limes an der unteren Donau von Diokletian bis Heraklios*. Konferenz in Svištov 1.-5. September 1998, Sofia-Berlin 1999
- Dautova 1970: Velika Dautova-Ruševljan, Rimske svejetiljke u zbirci pomorskog i povijesnog Muzeja u Rijeki, in *Diadora*, 5, 1970, p. 45-89
- Dautova 1992: Velika Dautova-Ruševljan, Kulturni sloj, *Zbornik NM*, 4, 1992, p. 65-96
- Deringer 1965: H. Deringer, *Römische Lampen aus Lauriacum*, Linz 1965
- Goethert 1997: Karin Goethert, *Römische Lampen und Leuchter*. Auswahlkatalog des Rheinischen Landesmuseums Trier, Trier 1997
- Grella 1984: C. Grella, Le lucerne di Aeclanum, *Economia Irpina*, Roma 1984, p. 87-143
- Iconomu 1967: C. Iconomu, *Opaite greco-romane*, Muzeul de Arheologie Dobrogea, Constanța 1967
- Iconomu 1976: C. Iconomu, Descoperiri de tipare de opaite la Tomis, in *Pontica*, IX, 1976, p. 45-78
- Iványi 1935: Dóra Iványi, Die pannonischen Lampen. Eine typologisch-chronologische Übersicht, Budapest 1935
- Iványi 1954: Dóra Iványi, Die pannonischen Lampen, in *Pannoniai mécsesek*, Budapest 1954, p. 34-87
- Knowles 1994: Kathryn Knowles, The Lamps, in M.G. Fulford și D.P.S. Peacock (eds), *Excavations at Carthage: The Circular Harbour, North Side: The Pottery*, Oxford, British Academy Monograph in Archaeology no. 5, 1994, p. 23-41.
- KS 2002: T. Knifić, M. Sagadin, Pismo brez pisave, *Narodni Muzej*, Zagreb 2002
- Leclercq 1938: H. Leclercq, Lampes, in *DACL* vol. VIII, col. 1173, Paris 1928
- Leibundgut 1977: A. Leibundgut, *Die römischen Lampen in der Schweiz*, Bern 1977.
- Macrea 1948: M. Macrea, À propos de quelques découvertes chrétiennes en Dacie, *Dacia*, 11-12, 1945-1947 (1948), p. 34-78
- Majewski 1969: K. Majewski, *Kultura rzymska w Bułgarii*, Warszawa 1969
- Marijanović 1990: Ivana Marijanović, Prilog problemu datiranja nekih starokršćanskih u Bosni i Hercegovini, in *Glasnik ZBH*, 45, 1990, p. 34-96
- Menzel 1954: H. Menzel, Antike Lampen. Römisch-Germanischen Zentralmuseum zu Mainz, Mainz 1954.
- Michelucci 1975: P. Michelucci, La collezione di lucerne del Museo Egizio di Firenze, Firenze 1975
- Miltner 1929: Fr. Miltner, Die antiken Lampen in Eisenstadt, in *JÖAI*. XXIV, 1929, p. 56-96
- Miltner 1930: Fr. Miltner, Die antiken Lampen im Klagenfurter Landesmuseum, *JÖAI*, XXVI, 1930, p. 74-101
- Opaite 1996: A. Opaite, Aspecte ale vieții economice din provincia Scythia (secolele IV – VI p. Ch.). Producția ceramicii locale și de import. *Bibliotheca Thracologia XVI*, București 1996

- Paderborn 2001: C. Paderborn, Byzanz – Das Licht aus dem Osten. Katalog Diözesanmuseum Paderborn, Mainz 2001
- Papuc 1976: Gh. Papuc, Opaite de import la Tomis, în *Pontica*, IX, 1976, p. 31-89
- Parovič 1960: Maja Parovič Pešikan, în *Starinar*, XI, 1960, p. 65-98
- Pavolini 1980: C. Pavolini, Le lucerne in Italia nel VI-VII secolo d. C.: alcuni contesti significativi, Roma 1980
- Perlzweig 1961: Judith Perlzweig, The Athenian Agora. vol. VII. Lamps of the Roman Period, New Jersey 1961
- Popescu 1977: E. Popescu, Câteva considerații cu privire la limba inscripțiilor creștine din Scythia Minor în secolele IV-VI, *DM* 1977, p. 123-134
- Pröttel 1996: Ph. M. Pröttel, *Mediterrane Feinkeramikimport des 2 bis 7. Jahrhunderts N. Chr im oberen Adria-raum und in Slovenien, II*. Cologne, Marie Leidorf 1996 (Kölner Studien zur Archäologie der Römischen Provinzen, 2) Estelkamp 1996
- Radt 1986: W. Radt, Lampen Beleuchtung in der Antike, în *Antike Welt*, 17, H.1, 1986, 1, p. 40-58
- Riccioni 1992: Giuliana Riccioni, Lucerne tardo-antiche inedite da Santarcangelo di Romagna (Forli), *RCRF Acta* 1992, p. 123-187
- Rubright 1973: J. C. Rubright, Lamps from Sirmium in the Museum of Sremska Mitrovica, Beograd 1973
- Ruggiu 1980: A. Z. Ruggiu, Le lucerne fittili del Museo Civico di Treviso, Roma 1980
- Sandoz 2002: Corinne Sandoz, Scènes vétéro-testamentaires sur les lampes à huile tardo-antiques. În Denis Zhuravlev, Fire, Light and Equipment in the Graeco-Roman World, *BAR IS* 1019, 2002, p.
- Seeberger 2002: Barbara von Seeberger, Zur Herstellung figürlicher Spiegeldarstellung auf nordafrikanischen Sigillatalampen des Typus XA1a im 5. Jahrhundert, în *BVB* 67, 2002, p. 65-135
- Slabe 1983: Marijan Slabe, Versuch einer Darstellung der Besiedlung des Talkessels von Ljubljana, *Arch. Jug.*, XXII-XXIII, 1982-1983, p. 132-146
- Šubić 1976: Zorka Šubić, Rimske oljenke v Sloveniji, *Vjesnik AM*, 1976, p. 23-82
- Szentléleky 1969: T. Szentléleky, *Ancient Lamps*, Budapest 1969
- Szubert 1982: W. Szubert, Lampy z valentudinarium w Novae, în *Arch. Wars* XXXIII, 1982, p. 56-129
- Ștefan 1974: Gh. Ștefan, *Dinogetia I*, București 1974
- Vasić, Milošević 2000: M. Vasić, Gordana Milošević, *Mansio Idimum*, Beograd 2000
- Vikić 1976: Branka Vikić Belančić, Antičke svjetiljke u Arheološkom Muzeju u Zagrebu, Zagreb, 1976.
- Vikić 1978: Branka Vikić Belančić, Elementi ranog krscanstva u sjevernoj Hrvatskoj, *Vjesnik AM*, 1978, p. 56-113

IX. Ilustrația

- fig. 1. Harta Imperiului roman (anul 400 *p. Ch.*) (Jones 1964, vol. III, pl. II)
- fig. 2. Harta teritoriilor ocupate de barbari în sec. V-VI *p. Ch.* (fără cuceririle lui Justinian) (după AKG 1970, pl. 23)
- fig. 3. Harta cu invaziile barbare din sec. V *p. Ch.* (Wattel 2002, 203)
- fig. 4. Traseele comerciale dinspre Africa de nord spre zona Dunării de mijloc și de jos în epoca romană (după Chastagnol 1994, 78)
- fig. 5. Harta cu provinciile din Africa de nord cu centrele de producție (după AW 1972, fig. 76)
- fig. 6. Grupele de opeițe care vin spre provinciile dunărene din Africa de nord în sec. IV-VI *p. Ch.* (după Bonifay 2004, 360)
Atlante VIII A1a-b/A2a, C1a-b, C1c-d-e/ C2c-d, D
Atlante X C1-C2
Atlante X C3-C4
Atlante X C5-D4
- fig. 7. Harta cu răspândirea opeițelor din tipurile Atlante VIII și Atlante X (Pavolini 1983, pl. 1)
- fig. 8. Harta cu răspândirea opeițelor cu „chrismon” (*după descoperiri*)
- fig. 9. Opeițele africane pe drumul spre provinciile Dunării de mijloc și de jos (ruta I)
- fig. 10. Opeițele africane pe drumul spre provinciile Dunării de mijloc și de jos (ruta II)
- fig. 11. Opeițele africane pe drumul spre provinciile Dunării de mijloc și de jos (ruta III)
- fig. 12. Opeițele africane pe drumul spre provinciile Dunării de mijloc și de jos (ruta IV)
- fig. 13. Opeițele africane pe drumul spre provinciile Dunării de mijloc și de jos (ruta V)



DESPRE RĂSPÂNDIREA OPAȚELOR NORD-AFRICANE DE SEC. IV-VI p. Ch.

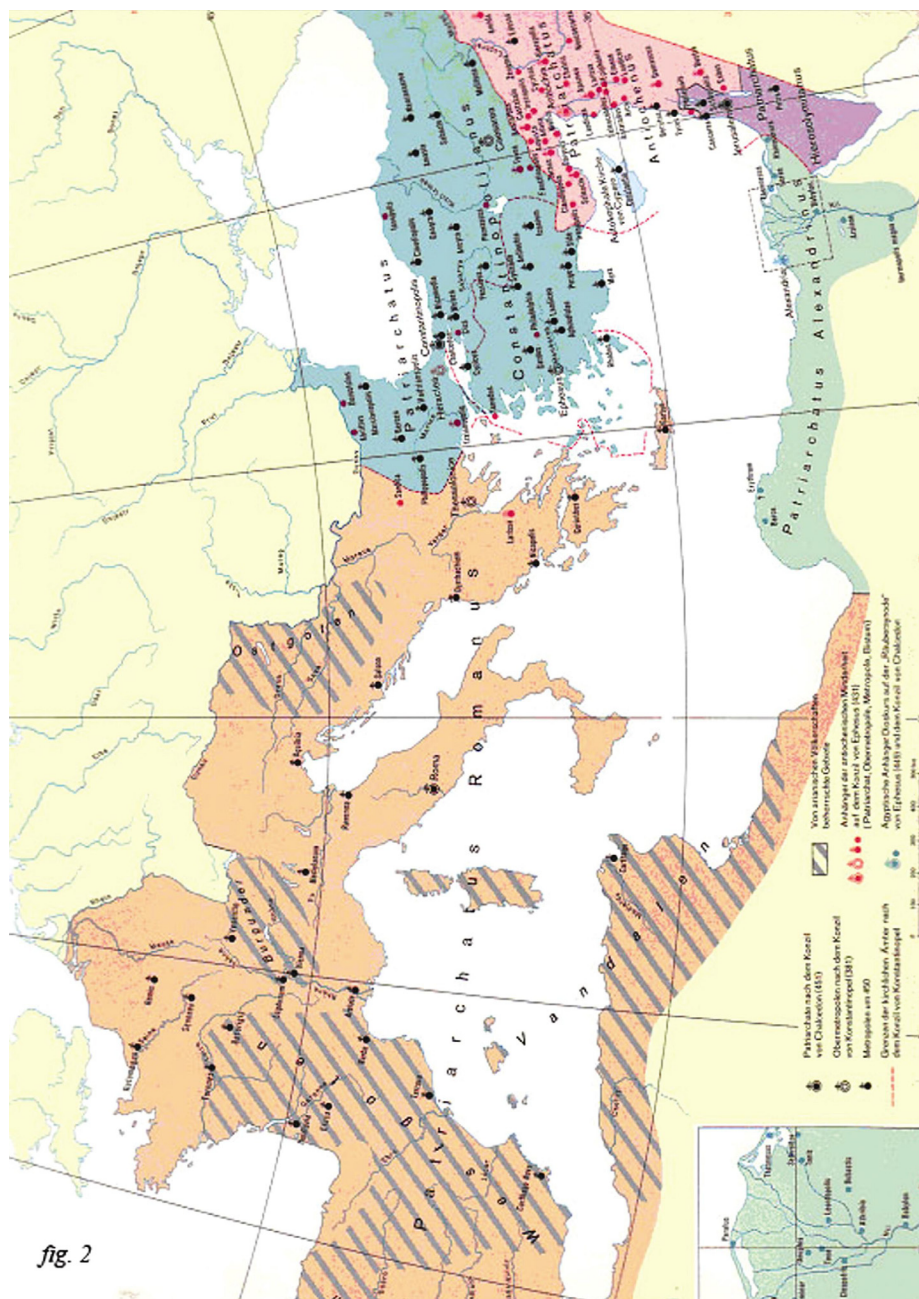
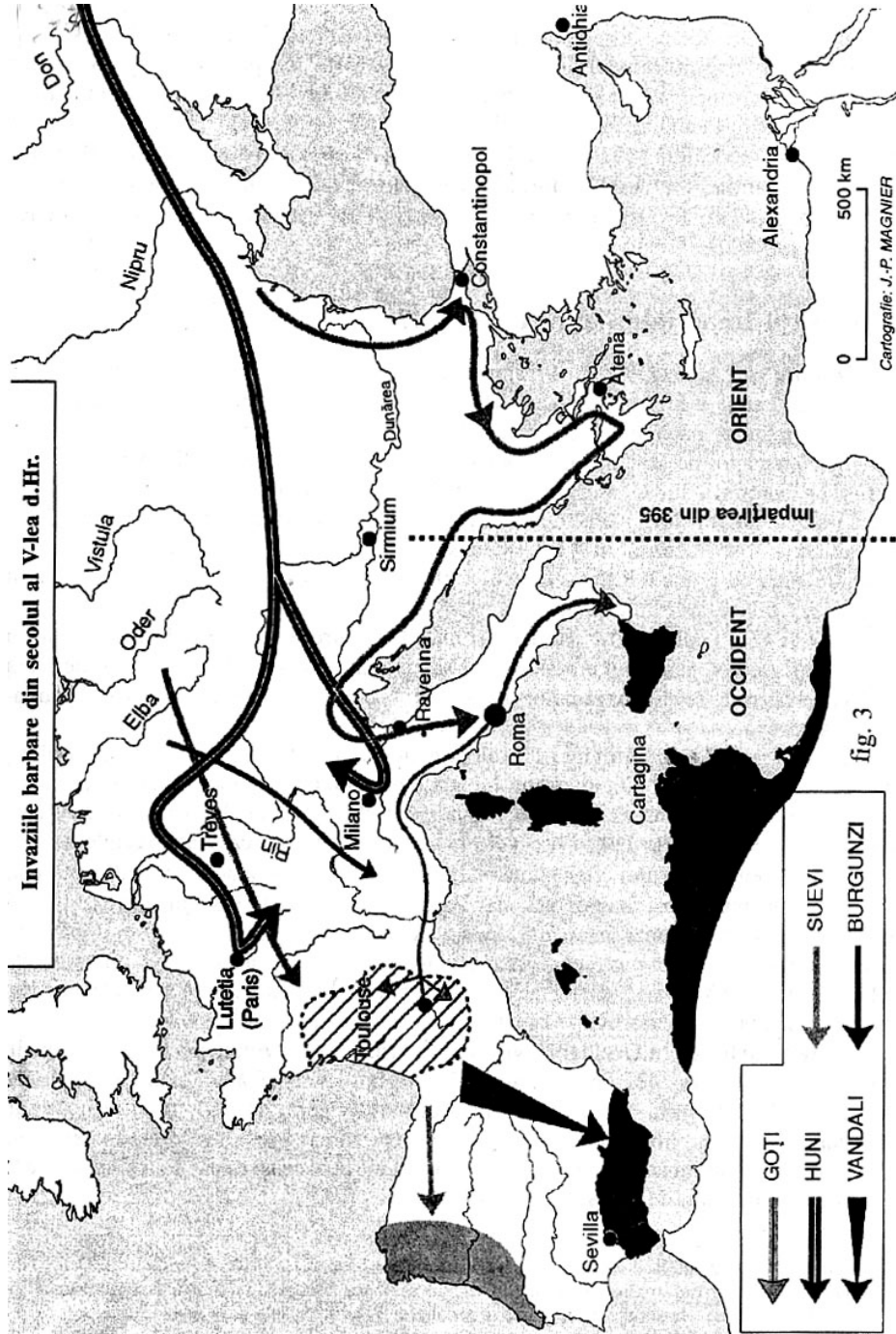
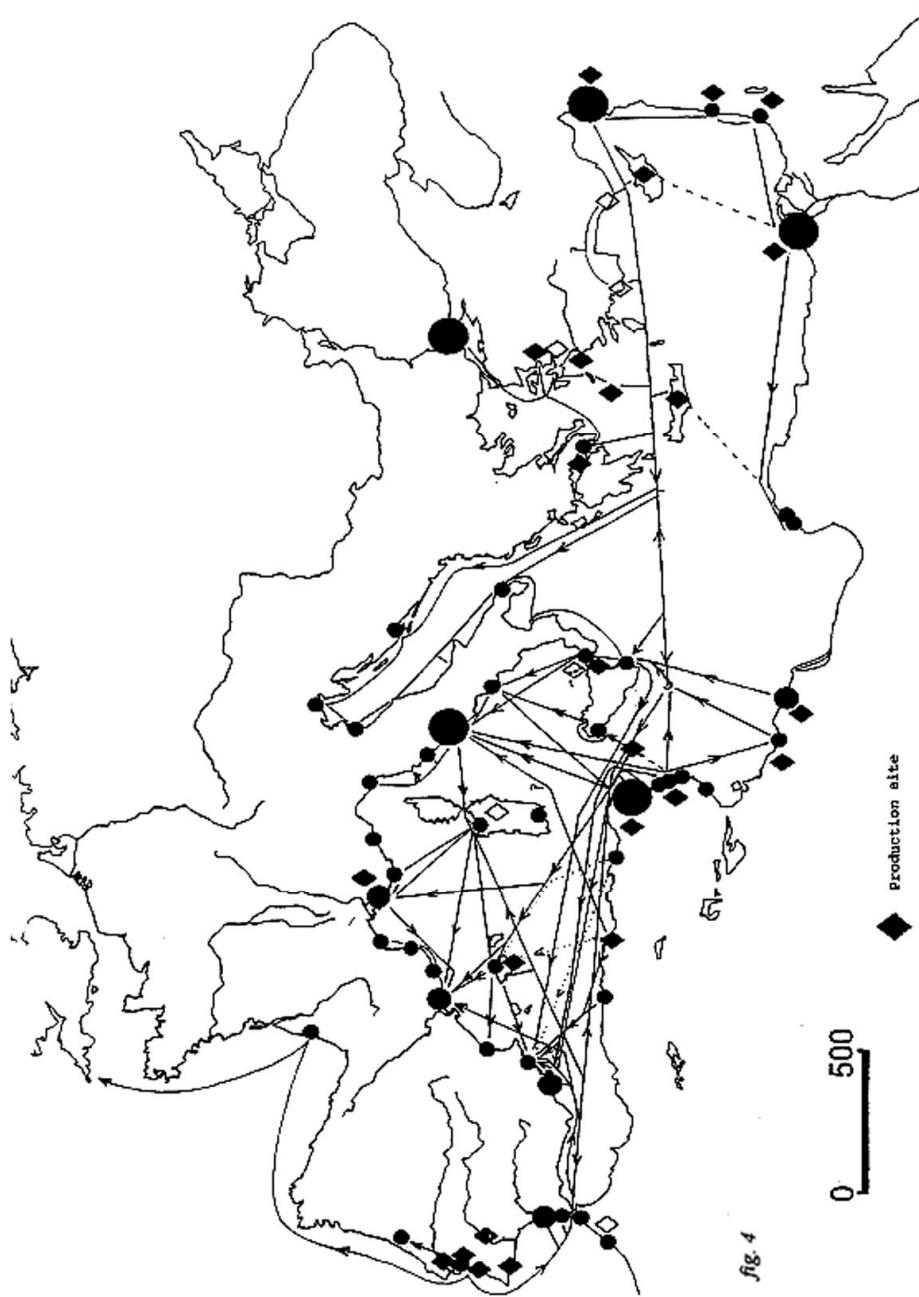


fig. 2



DESPRE RĂSPÂNDIREA OPAIȚELOR NORD-AFRICANE DE SEC. IV-VI *p. Ch.*





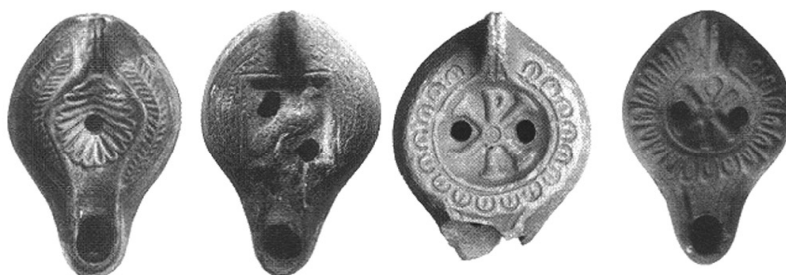
Atlante VIII A1a - b/A2a



Atlante VIII C1a - b/ C2a-b



Atlante VIII C1c-d-e / C2c-d



Atlante VIII D

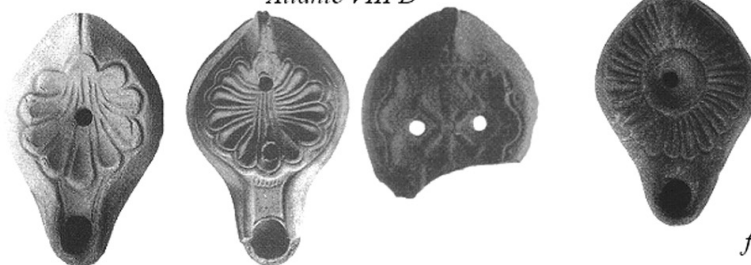


fig. 6.a

VALER PARĂU

Atlante X C1



Atlante X C2



fig. 6.b.



Atlante X C3



Atlante X C4



fig. 6.c.

VALER PARĂU

Atlante X C5



Atlante X D4



fig.6.d.

DESPRE RĂSPÂNDIREA OPAIȚELOR NORD-AFRICANE DE SEC. IV-VI *p. Ch.*

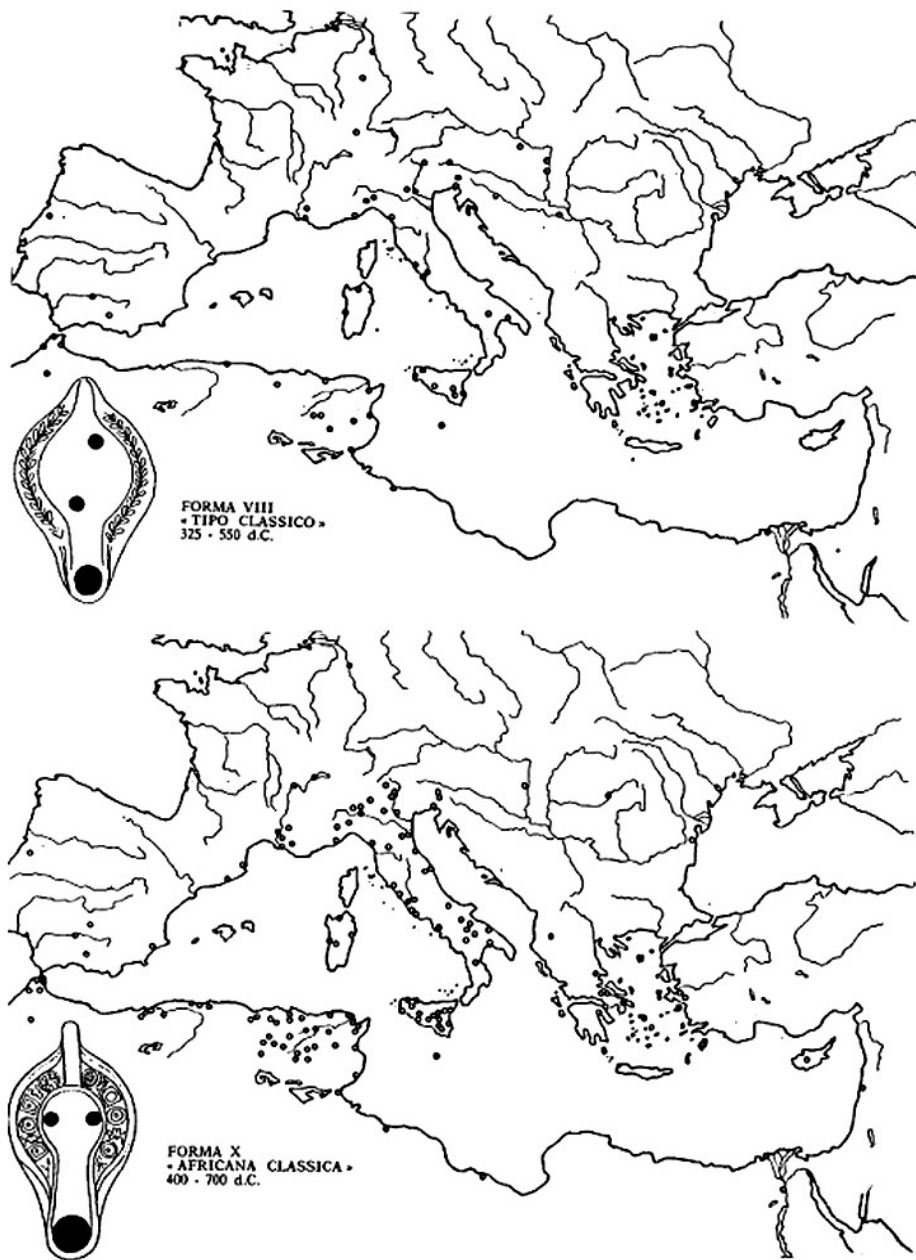


fig. 7

DESPRE RĂSPÂNDIREA OPAIȚELOR NORD-AFRICANE DE SEC. IV-VI p. Ch.

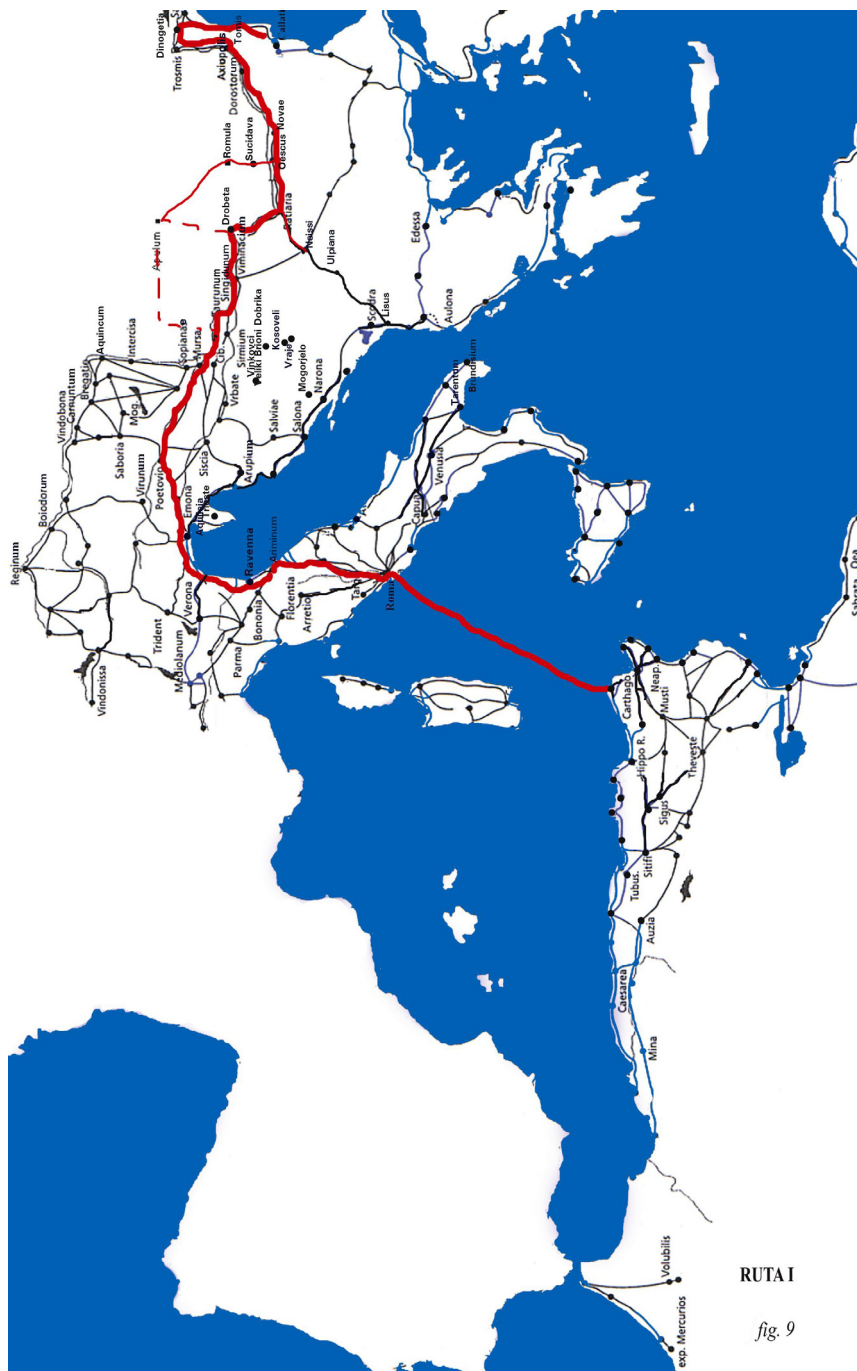
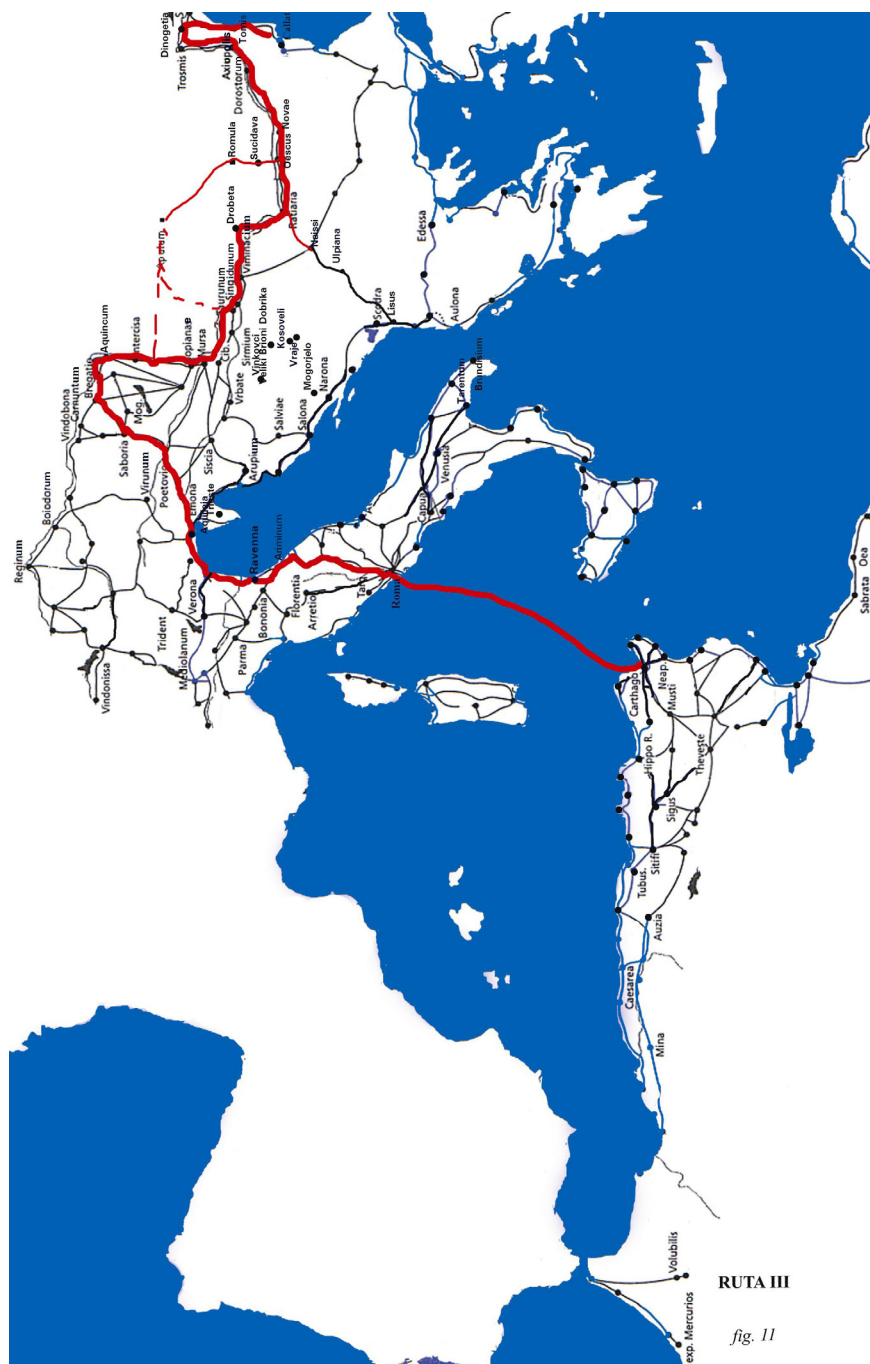
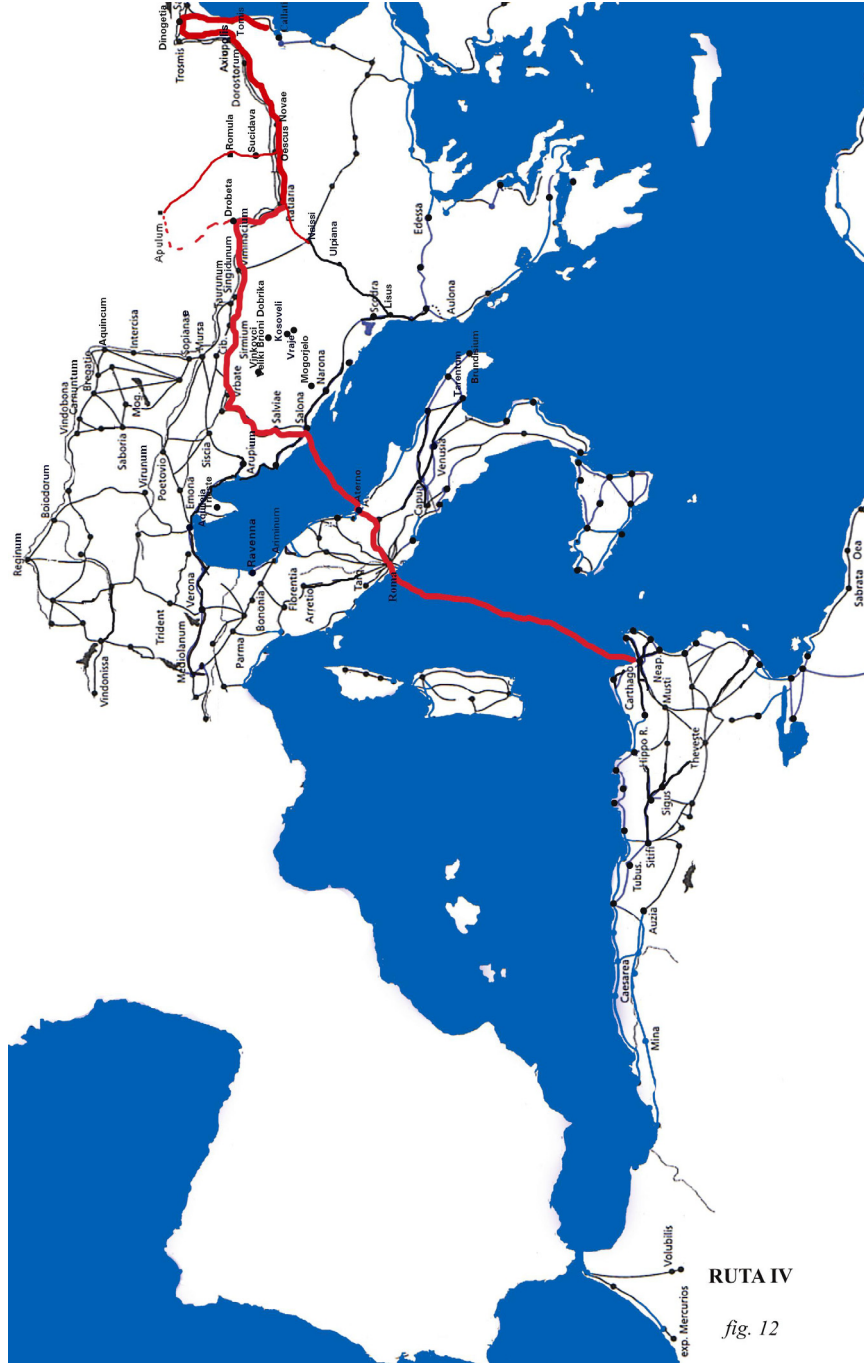


fig. 9

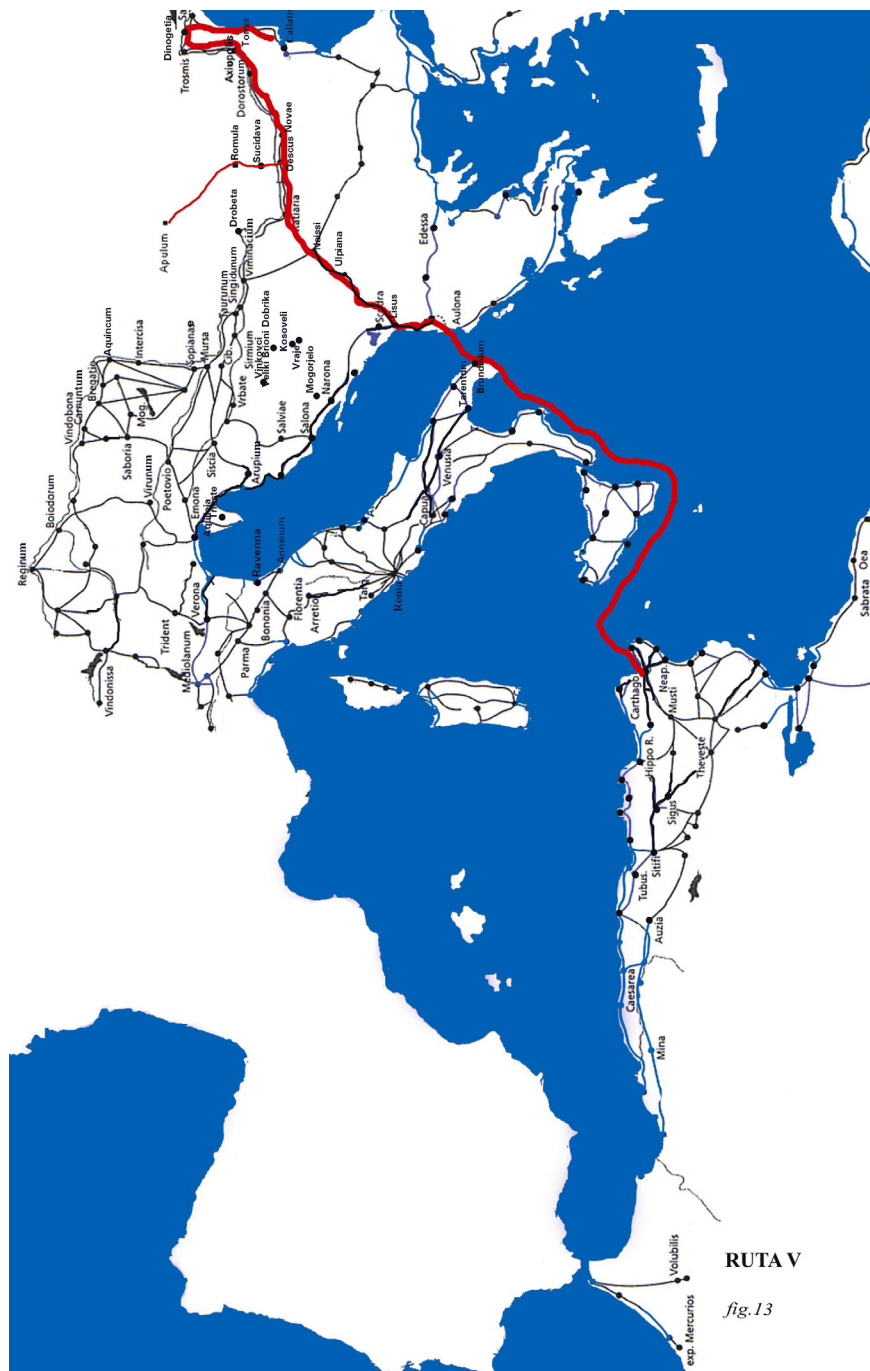
DESPRE RĂSPÂNDIREA OPAȚELOR NORD-AFRICANE DE SEC. IV-VI p. Ch.





RUTA IV
fig. 12

DESPRE RĂSPÂNDIREA OPAIȚELOR NORD-AFRICANE DE SEC. IV-VI p. Ch.



RUTA V
fig.13

VALER PARÁU

IOAN FECHETE-NEGRUȚIU ȘI RELAȚIILE LUI CU TIMOTEI CIPARIU

Ioana BOTEZAN (jr.) și Liviu BOTEZAN

ZUSAMMENFASSUNG: Ioan Fehete Negruțiu und seine Beziehungen zu Timotei Cipariu. Nach seinem Studiumabschluss in 1824, widmete I. Fehete Negruțiu (1817-1888) sein Leben einerseits der Unterstützung des rumänischen Unterrichtes in seiner Eigenschaft als Professor und Autor von Schulbüchern. Andererseits, stellte er sich im Dienste der griechisch-katholischen Kirche, deren Sohn er in seiner Jugend als Pfarrer und Erzpriester von Cluj war, später dann, beginnend mit 1862 als Mitglied des Capitels des Erzbistums in Blaj in seiner Eigenschaft als Kanoniker. Außerdem, verteidigte er 1858 die von der orientalischen Kirche geerbten Dogma und Organisation der griechisch-katholischen Kirche in einem Artikel der in der Zeitung „Gazeta Transilvania“ („Siebenbürgens Zeitung“) veröffentlicht wurde. Er zögerte auch nicht sich denjenigen anzuschließen, die zugunsten der politischen Rechte der siebenbürgischen Rumänen kämpften, Rechte die ihnen im Mittelalter beraubt wurden. So geschah es auch 1848, als I. Fehete bei der Nationalversammlung in Blaj vom 15-17 Mai das aufgestellte Programm abstimme und einen Eid leistete, wodurch er, gemeinsamen mit den anderen Teilnehmern, seinen Beitrag zur Erfüllung der mit diesem Anlaß erhobenen Ansprüche zusicherte. In derselben Weise verfuhr er auch in den Jahren 1863-1865, als er Abgeordneter des Landtages in Sibiu (Hermannstadt) wurde, der das Gesetz zur Gleichberechtigung der Rumänen mit den Ungaren, Sachsen und Szekler verabschiedete. In den der Revolution von 1848-1849 nachfolgenden Jahrzehnten leistete I. Fehete ebenfalls einen bedeutenden Beitrag zum Fortschritt der rumänischen Kultur. Dieser Beitrag widerspiegelt sich in der Korrespondenz die er zwischen 1851-1861 mit Timotei Cipariu führte. Diese bezieht sich auf die Unterstützung die I. Fehete für die Anschaffung der alten Literatur und der zur Aufstellung des ciparianischen wissenschaftlichen Werkes nötigen Dokumente leistete, Werk das Cipariu der Evolution der rumänischen Sprache und implizit der Geschichte des rumänischen Volkes widmete. In seiner Eigenschaft als Gründungsmitglied des „Astra“-Vereins, unterstützte I. Fehete auch die Verbreitung der Kultur am Dorf durch seine Teilnahme an den jährlichen Mitgliederversammlungen des Vereins die in verschiedenen siebenbürgischen Ortschaften abgehalten wurden.

Ioan Fehete s-a născut la 27 ianuarie 1817 în familia preotului greco-catolic din localitatea Sucutard (actualul județ Cluj). Tatăl său l-a trimis să frecventeze clasele primare sau elementare la Cluj, unde și-a însușit limba maghiară. Dar gimnaziul, cu o durată de cinci ani, urmat de doi ani postliceali de filozofie și teologia cu patru ani de studii, le-a absolvit cu succes la Blaj. Aici a reușit să stăpânească latina și germana, precum și limba română cultă. Aptitudinile demonstrate în timpul studiilor pentru limba și literatura română au contribuit la numirea lui, după absolvirea teologiei, ca profesor pentru a predă aceste discipline școlare la gimnaziul blăjan, al cărui elev a

fost. A îndeplinit funcția de profesor la Blaj între 1842-1847. Întrucât era retribuit cu un salariu modest, în 1847 a preferat să opteze pentru demnitatea ecleziastică de protopop al Clujului.¹

Declanșarea revoluției în martie 1848 l-a găsit astfel în noua capitală a principatului Transilvaniei, după mutarea ei de la Sibiu spre sfârșitul secolului al XVIII-lea. În protopopiatul său, la preotul din Mănăstur s-a ținut, la 27-28 martie, consfătuirea tinerilor intelectuali români Ioan Buteanu, Francisc Florian Micaș, Ioan Suci, Al. Papiu Ilarian etc. Consfătuirea s-a încheiat cu formularea unei petiții în opt puncte pentru a fi înaintată Guberniului și Dietei Transilvaniei, cu iscălituri cât mai multe consemnate în cadrul unor întruniri populare. Prin petiție se revendica recunoașterea românilor ca națiune politică egal îndreptățită, ceea ce ar fi echivalat cu accesul reprezentanților lor la funcții în organele centrale și locale ale puterii de stat, alături de maghiari, secui și sași.

Împreună cu manifestul redactat de Aron Pumnul, prin care românii erau îndemnați să-și trimită delegați la o Adunare națională preconizată pentru 30 aprilie la Blaj, petiția a alarmat Guberniul nobiliar de la Cluj, mai ales că ea va fi discutată, aprobată și iscălită de participanții întrunirilor populare ce vor avea loc la Abrud și Câmpeni, prezidate de avocatul Ioan Buteanu și de preotul Simion Balint. Guberniul a reacționat pe de o parte prin arestarea și interogarea avocatului Florian Micaș la Cluj, iar pe de altă parte prin interzicerea altor întruniri în Munții Apuseni, ca și a Adunării din 30 aprilie de la Blaj. Totuși, pentru a calma spiritele, Guberniul va aproba o consfătuire restrânsă a protopopilor și a unor intelectuali, anunțată de episcopul Lemeni pe data de 15 mai la Blaj.²

Consfătuirea tinerilor intelectuali de la Mănăstur din 27-28 martie a coincis cu vizita la Cluj a episcopului Lemeni, însoțit de canonicul Timotei Cipariu, la invitația guvernatorului Teleki, pentru convorbiri cu principalii lideri ai nobilimii. Dintr-o scrisoare trimisă lui G. Barițiu de către Cipariu rezultă că acesta s-a întâlnit cu I. Buteanu care i-a prezentat petiția. Cipariu lasă să se înțeleagă că față de unele din prevederile ei a manifestat rezerve, fără a preciza în ce au constat ele. Acel care a intermediat întâlnirea dintre I. Buteanu și Cipariu a fost protopopul Ioan Fehete. Tot el s-a îngrijit de primirea, cazarea și întrevăderea cu guvernatorul a episcopului Lemeni și a lui Cipariu.

Probabil că prezența protopopului Fehete în anturajul episcopului său l-a determinat pe guvernatorul Teleki să-i solicite colaborarea la liniștirea țăranilor români din satele aflate în apropierea Clujului. Aceștia refuzau să-și mai îndeplinească obligațiile în muncă, numite robote sau slujbe iobăgești, datorate stăpânilor lor, după ce au aflat că în Ungaria au fost desființate începând cu 10-11 aprilie. Într-adevăr, spre

¹ C. Diaconovich, *Enciclopedia română* (publicată sub auspiciile Astrei), tom II, Sibiu 1900, p. 397; N. Comșa, *Dascălii Blajului*, Blaj 1940, p. 78-79.

² *Revoluția de la 1848 din Transilvania* (Documente din intervalul 2 martie – 12 aprilie 1848), vol. I, București, 1977, p. 150-152; *Documente privind revoluția de la 1848 în țările române. C. Transilvania*, vol. II (12-26 aprilie 1848), București, 1979, p. 13-15, 107-111 și 208; *George Bariț și contemporanii săi*, vol. IV, București, 1978, p. 299-300.

sfârșitul lunii aprilie va fi numit într-o comisie, alături de concepistul gubernial Makoldi Sámuel, cu misiunea de a vizita satele respective și a încerca să-i convingă pe iobagi să-și mai îndeplinească obligațiile feudale până la întrunirea Dietei ardeleni, programată deja pentru 29 mai la Cluj. Din raportul pe care ei l-au prezentat Guberniului reiese că s-au străduit să-și îndeplinească misiunea în zilele de 7-8 mai. Cea dintâi localitate, pe care au vizitat-o, a fost Sâncraiu Almașului. Eforturile depuse pentru a-i determina pe țărani să renunțe la împotrivirea contra robotelor n-au dat nici un rezultat, deși Ioan Fehete a beneficiat de sprijinul preoților locali. Sătenii au declarat că vor rămâne fideli împăratului, însă, fiindcă „în Ungaria nu se mai prestau robote, orice s-ar întâmpla, nici ei nu mai slujesc, chiar dacă ar pieri cu toții”. Ei au mărturisit în acest sens că au prestat un jurământ, pe care erau decise să-l respecte. Raportorii au subliniat că, sub influența celor din Sâncraiu Almașului, au încetat să mai îndeplinească muncile domnești gratuite și cei din satul învecinat Topa Mică.

La Berindu cei doi semnatari ai raportului au constatat o stare de spirit și mai tensionată. Ea se reflecta în jurământul depus de săteni care prevedea că oricare dintre ei ar îndrăzni să mai efectueze slujba iobăgească, va fi legat de un stâlp timp de trei zile și i se vor administra 25 de lovituri cu bețe. Totodată au avertizat că oricine va mai veni în comuna lor să-i convingă să reia lucrul domnesc, își va risca viața.

O situație asemănătoare au înregistrat Fehete și Makoldi la Popești. Și aici locuitorii au jurat fidelitate împăratului și au hotărât să nu mai lucreze la domni. La fel au decis să procedeze și iobagii din Mihăiești, Sânpaul, Zimbor și din celelalte localități situate de-a lungul „drumului țării” spre Zalău, până la marginea Sălajului.

Guberniul va discuta raportul semnat de Fehete și Makoldi în 9 mai și va decide să numească un comisar gubernial în persoana contelui Karacsai Sándor. Punându-i-se la dispoziție o unitate militară, el va reprima mișcările țărănești din satele menționate de cei doi raportori până spre sfârșitul lunii mai, înainte de întrunirea Dietei de la Cluj.³

Unii istorici din perioada istoriografiei marxiste, români și maghiari, i-au reproșat lui Fehete colaborarea cu Guberniul nobiliar și cu reprezentantul său Makoldi la încercările de liniștire a mișcărilor țărănești din vecinătatea Clujului și de evitare a amplificării lor la scara întregii Transilvanii în conjunctura revoluționară creată. Reproșul poate fi doar parțial întemeiat, deoarece Ioan Fehete va demonstra, prin activitatea lui ulterioară, că se va încadra în eforturile depuse de elita intelectuală a românilor ardeleni pentru afirmarea și obținerea unor drepturi naționale. Astfel, el va face parte din rândurile participanților la consfătuirea din 14 mai din catedrala de la Blaj în fața căroră a rostit Simion Bărnuțiu celebrul său discurs. La 15 mai, în prima zi a Adunării a prestat jurământul, împreună cu ceilalți participanți, prin care se angajau să fie fideli națiunii proprii și să-i promoveze drepturile și interesele. La fel va aproba, în a doua zi a Adunării din 16 mai, adoptarea programului național în 16 puncte, ce

³ *Documente privind revoluția de la 1848 în țările române. C. Transilvania*, vol. III (30 aprilie – 14 mai 1848), București 1982, p. 371-374 și 424-426.

urma să fie înaintat, sub forma unei petiții, prin două delegații, împăratului de la Viena și apropiatei diete nobiliare de la Cluj.

Membrii celor două delegații vor fi aleși în ultima zi a Adunării din 17 mai. Ioan Fechete va figura între membrii celei de a doua delegații care avea misiunea de a înainta dietei programul național. Desemnarea lui în această delegație apare firească, ținând cont că el era protopop la Cluj. Iscălitura lui I. Fechete se află, alături de ale altor 48 membri ai delegației, pe petiția suplimentară cu data de 28 mai, pe care conducătorul ei episcopul I. Lemeni urma s-o prezinte aceleiași diete. Prin conținutul ei, petiția relua revendicările celei înaintate în 1842 Dietei din acel an, care se refereau la drepturile românilor de pe „pământul crăiesc” sau sășesc. Formularea ei semnatarii o justificau cu argumentul că respectivele revendicări n-au fost introduse în cele 16 puncte ale programului adoptat de a doua Adunare de la Blaj, deoarece s-a considerat că la apropiata dietă se va desființa *unio trium nationum* și astfel românii vor deveni egali în drepturi cu sașii din scaunele și districtele sășești. Sosind la Cluj, membrii delegației au aflat însă că deputații sași intenționau să condiționeze votarea legii uniunii de menținerea vechii autonomii și deci a privilegiilor de care au dispus pe „pământul crăiesc”. De aceea s-au hotărât să prezinte dietei petiția pentru a o discuta și a elabora o lege specială, prin care românilor din scaunele și districtele sășești să li se garanteze: a) alcătuirea unei comisii mixte cu misiunea de a cerceta cazurile de deposedare de către patriciatul sășesc al satelor românești de munți, păduri și mori în vederea restituirii lor în acele cazuri în care li se va dovedi ilegalitatea; b) cercetarea abuzului privind iobăgirea satelor plășii Tâlmăciu, sub pretextul că nu mai îndeplineau paza graniței dinspre Moldova; întrucât paza graniței a revenit regimentelor grănicerești și nu sașilor, din sumele primite de ei în contul lor o parte să revină comunităților sătești menționate; c) împărțirea în mod egal cu parohiile românilor a suprafețelor însușite în hotarele comunelor românești de Biserica luterană; restituirea acelor părți ale hotarelor satelor românești preluate ilegal de cele sășești învecinate.

La a treia Adunare națională de la Blaj din septembrie 1848 I. Fechete va lipsi, după cum rezultă din relatarea trimisă lui G. Barițiu în 1875. Relatarea a început-o cu precizarea că n-a participat la procesul de la Cluj înscenat în prima jumătate a lunii octombrie 1848 lui Alexandru Bătrâneanu și Vasile Simonis. Ei fuseseră arestați în satul Bărâi de un detașament de gardiști clujeni conduși de vicecomitele Inczedi Zsigmond pentru vina de a fi încercat să organizeze gărzi naționale în satele românești din Câmpia Transilvaniei sub forma unei legiuni sau prefecturi, conform hotărârii celei de a treia Adunări de la Blaj care le-a încredințat această misiune, numindu-l pe cel dintâi prefect, iar pe al doilea viceprefect. Procesul s-a încheiat cu condamnarea la moarte prin spânzurătoare a celor doi arestați de către un tribunal statarial improvizat. Sentința s-a executat în 13 octombrie 1848 în hotarul dinspre Someșeni.

Autorul relatării motiva că n-a asistat la procesul și execuția acestora, fiindcă a lipsit din Cluj de la sfârșitul lui septembrie până în 20 octombrie. În tot acest interval de timp a vizitat satele protopopiatului său, pentru a conscrie porțiile canonice, prin care se înțelegeau posesiunile parohiilor. Când a revenit la casa parohială din curtea bisericii greco-catolice, l-a găsit acolo pe episcopul Ioan Lemeni care participase la

Dieta ungară de la Pesta. A doua zi, în 21 octombrie, de dimineață au început să se tragă clopotele în semn de pericol la toate bisericile din Cluj. Sunetul clopotelor a provocat o mare agitație în rândurile locuitorilor orașului, întrucât a fost însoțit de strigătul: „Vin valahii!” Până la amiază s-a dovedit că alarma fusese falsă și astfel spiritele înfierbântate s-au liniștit temporar.

Dar în ziua următoare s-a răspândit un alt zvon, potrivit căruia în casa parohială din curtea bisericii greco-catolice s-ar fi adăpostit locotenent-colonelul Urban, comandantul regimentului grăniceresc năsăudean, devenit cunoscut ca adversar al independenței Ungariei. Zvonul va marca suferințele la care va fi supus I. Fecete ca protopop român. Într-adevăr, pe actuala stradă I. Bob își vor face apariția husarii kossuthieni și membrii ai gărzii cetățenești clujene care vor pătrunde în curtea bisericii. Comandantul husarilor a scos sabia și pe un ton ridicat l-a întrebat pe protopop dacă-l adăpostea pe Urban. I-a răspuns că în casa parohială se afla episcopul Lemeni revenit de la Dieta pestană, împreună cu doi vizitatori. Atunci i-a cerut să-i spună dacă Urban nu se refugiase în biserică. Fiindcă și la această întrebare răspunsul a fost negativ, i-a pretins cheile de la ușa bisericii. După primirea cheilor husarii și gardiștii au controlat toate ungherele bisericii, fără a găsi ce căutau. Cu toate acestea l-au declarat arestat pe autorul relatării și l-au oprit să mai intre în casa sa. Nu peste mult timp au sosit membrii „Comitetului apărării patriei” (Honvédelmi bizotmány) din Cluj care l-au supus unui interogatoriu agresiv. În timpul interogatoriului, unul din copiii urcați în turla bisericii a strigat: „Itt van Urbán”. Atunci unul din cei aflați în apropierea interogatului l-a lovit cu o bâtă în cap spunând: „Vezi tâlharule că este aici!” Lovitura s-a repetat când copilul a afirmat din nou că Urban se afla acolo. După interogatoriu l-au dus la închisoarea comitatensă. Pe drum a continuat să fie insultat și maltrat de cei ce-l însoțeau, aruncând în el cu bucăți de lemne. Unul din ei l-a lovit în cap cu o sabie, provocându-i o rană ce sângera, iar un altul s-a repezit la el cu un pistol și a tras pentru a-l răpune. L-a salvat, prin devierea mâinii agresorului, funcționarul gubernial Makoldi, cel cu care a efectuat în primăvară ancheta în satele din apropierea Clujului. Aruncat într-o celulă a închisorii, spre seară l-a vizitat birăul sau primarul Clujului Grois Gusztáv. Din spusele acestuia a dedus că zvonul despre adăpostirea lui Urban s-a datorat bucătăresei parohiei care a afirmat că i-ar fi gătit acestuia mesele timp de o săptămână. Anchetatul l-a lămurit pe primar că el a lipsit din parohie timp de aproape o lună de zile și nu s-a reîntors la Cluj decât în 20 octombrie. În săptămâna ce a precedat această dată, angajata parohiei i-a pregătit mâncarea episcopului Lemeni venit de la Dieta pestană. Totuși primarul Grois nu l-a eliberat imediat din închisoare, motivând că, dacă l-ar vedea ieșit, mulțimea întărită care se mai afla în apropierea temniței l-ar fi putut linșa. Cu ajutorul unui funcționar gubernial român, ce asistase la maltratarea lui, a reușit să-l înștiințeze pe episcopul Lemeni. Acesta l-a vizitat în dimineața de 23 octombrie la închisoare. Însă, cu toată intervenția episcopului la primarul Grois, nu i s-a permis să părăsească temnița decât în 25 octombrie.

Profitând de discuția dintre Lemeni și Grois, autorul relatării mărturisește că i-a cerut primarului să-i elibereze un permis pentru a pleca la părinții săi din Sucutard.

Primarul nu s-a opus solicitării, însă l-a avertizat că risca să fie omorât când va părăsi orașul. Pentru același motiv s-a opus și intenției episcopului de a se duce la Blaj.

Spre finalul relatării sale, I. Fechete atestă că a participat la procesul intentat preotului Vasile Turcu din Cătina, arestat fiindcă i-a adăpostit în casa sa pe Al. Bătrâneau și V. Simonis. Judecat de același tribunal statarial de la Cluj, V. Turcu va fi condamnat și el la moarte prin spânzurătoare. Înainte de a fi executat, i-a făcut o vizită preotului la închisoare. Cu această ocazie l-a rugat să intervină la vicecomitele Inczedi pentru a-l grația. I-a îndeplinit dorința, însă vicecomitele a refuzat să-i acorde grațierea. I. Fechete încheia relatarea cu precizarea că a reușit să obțină de la comitele suprem Matskási Pál scutirea de a-l însoți pe V. Turcu la locul execuției. L-a înlocuit preotul Alexandru Arpadî din Baciu. Acesta i-a confirmat că și execuția condamnatului V. Turcu s-a efectuat în același loc, unde au fost spânzurați Al. Bătrâneau și V. Simonis, dar la trei săptămâni după ei, deci la începutul lui noiembrie 1848. Coincidența a făcut ca, aproximativ în același timp cu execuția lui V. Turcu, I. Fechete să participe la slujba de înmormântare a preotului Ioan Vlăduțiu, răpus de holeră. Cu acest prilej au sunat clopotele la biserica greco-catolică, dar fiindcă răposatul i-a asistat pe Al. Bătrâneau și V. Simonis la execuția lor, autoritățile locale i-au reproșat că s-ar fi tras clopotele în onoarea acestora. Episodul s-a adăugat evenimentelor precedente și a contribuit la perpetuarea stării sale de nesiguranță de-a lungul iernii anilor 1848-1849, pe care a trebuit s-o petreacă la Cluj. Condițiile în care I. Fechete a fost nevoit să supraviețuiască în vara anului 1849 n-au diferit de cele din iarnă.⁴

După înfrângerea revoluției, Ioan Fechete va reveni la Cluj și-și va îndeplini în mod lăudabil îndatoririle de protopop timp de 12 ani, până în 1862. Merită apreciată implicarea lui în sprijinirea învățământului confesional românesc din Cluj și din satele învecinate ce aparțineau protopopiatului pe care-l administra. Implicarea s-a concretizat în elaborarea și tipărirea, în 1852-1853, a manualelor necesare școlilor elementare și anume: *Abeedarul*, *Aritmetica* și *Catehismul*. Concomitent, a sprijinit și învățământul gimnazial, predând limba și literatura română elevilor români ce frecventau gimnaziul „cezaro-crăiesc” clujean. Din 1850 până în 1862 tot lor le-a pus la dispoziție o *Gramatică română* proprie.

Preocuparea pentru procurarea manualelor necesare școlilor din protopopiat a continuat și în anii următori. Ea se reflectă în corespondența pe care a purtat-o cu Timotei Cipariu din 1851 până în 1861. Astfel, într-o scrisoare din 31 decembrie 1857 îl roagă pe Cipariu, în calitatea lui de director al tipografiei diecezane blăjene, să-i comunice dacă dispune de: *Istoria patriei*, *Catehisme mici* și *Abeedare* tipărite. Cu aceeași ocazie îi cere informații privind prețul lor. Răspunsul fiind parțial afirmativ, în anul următor, la 14 martie 1858, Ioan Fechete a comandat tipografiei condusă de Cipariu: 10 *Geografii* a câte 30 crețari exemplarul, 10 *Aritmetici* cu 12 crețari exemplarul, 2

⁴ *Documente privind revoluția de la 1848 în țările române. C. Transilvania* (14-25 mai), vol. IV, București, 1988, p. 39 și 46; *Documente privind revoluția de la 1848 în țările române. C. Transilvania*, vol. V (26 mai – 4 iunie 1848), București, p. 85-89; Suferințele protopopului greco-catolic din Cluj în timpul bellului civil 1848-1849, în revista *Astrei Transilvania*, nr. 6 din 15 martie 1875, p. 61-64.

Protocoale matricolare, de fapt cataloage școlare, la prețul de 2 florini și 30 creițari exemplarul. Epistola se încheie cu rugămintea ca manualele și protocoalele comandate să fie încredințate preotului Gabriel Pop din Feleac pentru a le aduce la Cluj.⁵

Correspondența cu Cipariu relevă că Ioan Fehete a adus servicii gimnaziului din Blaj prin mijlocirea înzestrării Muzeului gimnazial cu mostre mineral-geologice, donate de consilierul Alexandru Lazăr de la judecătoria din Târgu Mureș. La această donație face el referiri mai întâi în scrisoarea din 19 martie 1858 și apoi în aceea din 19 iunie același an. În prima epistolă îi dă asigurări lui Cipariu că s-a îngrijit să împacheteze într-o ladă mostrele mineral-geologice, învelindu-le în mușchi procurați din pădurile învecinate Clujului pe cheltuiala proprie, pentru a nu se deteriora în timpul transportului până la Blaj. Prin a doua scrisoare din 19 iunie, îl anunța pe Cipariu, care îndeplinea și funcția de director al gimnaziului blăjan, că a trimis lada respectivă prin cărașul George Cârnaț din Veza.⁶

Câteva epistole demonstrează că Ioan Fehete s-a îngrijit și de înzestrarea parohiilor protopopiatului său cu cărți de cult, necesare slujbelor religioase. O atare preocupare dezvăluie scrisoarea trimisă lui Cipariu cu data de 1 ianuarie 1855. Prin intermediul ei îl vestește că i-a expediat 4 florini în contul cărților anunțate prin circulara Arhiepiscopiei din 15 noiembrie 1854 a se tipări la tipografia diecezană blăjană. Persoanei căreia i-a încredințat cei 4 florini i-a cerut să-i cumpere de la Blaj un *Molitvetnic*, un *Penticostar* și un *Protocol pentru înregistrarea botezărilor, cununărilor și decedaților*, cu prețul lor consemnat pe fiecare exemplar. Într-o altă scrisoare din 5 iunie 1859 i se plângea lui Cipariu că încă n-a primit *Istoriile biblice* în contul cărora i-a expediat 14 vigesimari (echivalentul a 20 creițari). De aceea îl ruga, fie să-i trimită exemplarele comandate, fie să-i restituie prețul lor în eventualitatea că nu se găseau tipărite, deoarece preoții care i-au înmănat banii pentru ele pretindeau îndeplinirea uneia din cele două soluții.

Rolul de intermediar al lui Ioan Fehete se oglindește și într-o scurtă epistolă nedată, prin care îl încunoștința pe Cipariu că „un bun creștin” s-a oferit să cumpere un *Minez*, dând asigurări că va expedia banii imediat ce i se va comunica prețul. Profitând de împrejurare, I. Fehete îi va sugera canonicului blăjan să-i procure catalogul cărților bisericesti ce existau tipărite la Blaj, pentru a satisface prompt solicitări asemănătoare.⁷

Interesul manifestat de Ioan Fehete pentru studiul limbii române explică de ce la 1 ianuarie 1854 i-a expediat lui Cipariu 3 florini pentru tot atâtea exemplare ale manualului său de gramatică apărut recent. De fapt, numai unul din exemplare l-a

⁵ Liviu Botezan, Ioana Botezan, Ileana Cuiibus, *Timotei Cipariu. Correspondența primită*, București 1992, p. 360-362.

⁶ T. Cipariu. *Correspondența primită*, p. 363; Arhivele Naționale, Direcția județeană Cluj (în continuare prescurtat: Arh. Cluj, fond Arhiva personală Timotei Cipariu, doc. nr. 1906 din 19 martie 1858).

⁷ T. Cipariu. *Correspondența primită*, p. 363-364; Arh. Cluj-Napoca, fond Arhiva personală Timotei Cipariu, doc. nr. 1898 și 1912.

comandat pentru sine. Celelalte două exemplare îi fuseseră solicitate de Iosif Crișan, adjunct la tribunalul „cezaro-crăiesc” din Cluj, respectiv de capelanul Grigore Chifa, care i-au achitat anticipat prețul.⁸

În activitatea sa didactică și științifică, Ioan Fechete și-a manifestat adeziunea la scrierea etimologică promovată de Cipariu în postura lui de reprezentant al celei de a doua generații a curentului latinist creat de corifeii Școlii ardelenne. Această adeziune se reflectă în scrisoarea pe care i-a adresat-o lui Cipariu cu data de 9 ianuarie 1857. Prin intermediul ei, îl informa că Ministerul Învățământului și Cultelor de la Viena i-a trimis o *Gramatică română*, al cărui autor era profesorul Dionisie Pășcuțiu de la Oradea, pentru a-și formula opiniile în legătură cu conținutul ei. Gramatica era destinată elevilor și studenților români ce frecventau instituțiile de învățământ orădene. Întrucât autorul gramaticii primite nu folosea scrierea etimologică, Ioan Fechete îl ruga pe Cipariu să-l anunțe dacă manualul lui *Elemente de limba română* avea aprobarea oficială ministerială. Informația îi era necesară, fiindcă în acest interval de timp i se cerea să-și prezinte la Viena opiniile referitoare la Gramatica lui Pășcuțiu. Solicita confirmarea lui Cipariu, deoarece avea de gând să-i sugereze profesorului orădean să-și refacă manualul în sensul adoptării scrierii etimologice, pentru a se evita confuziile ce se puteau produce în rândurile elevilor și studenților români din monarhia habsburgică. Cipariu a ținut seama de urgența răspunsului, pe care Ioan Fechete trebuia să-l dea Ministerului și la 16 ianuarie i-a confirmat că manualul său avea aprobarea oficială.⁹

Partea cea mai interesantă a corespondenței o formează acele epistole care demonstrează că Ioan Fechete aprecia activitatea științifică a lui Cipariu și o susținea, procurându-i de la Cluj și împrejurimi documente editate și inedite, precum și cărți necesare studierii evoluției limbii și istoriei românilor. Edificatoare în acest sens poate fi considerată scrisoarea din 12 ianuarie 1857, prin care îl vestește că i-a achiziționat de la parohia din Feleac vechile cărți religioase solicitate și i le expedia. În ordinea apariției lor aceste cărți aveau titlurile: *Evangelia sârbească* din 1487; *Evangelia* din 1682; *Apostolul* tipărit în 1683 de Mitropolia de la București; *Biblia sacră* care a văzut lumina tiparului tot la București în 1688; *Liturgia de la Târgoviște* din 1713; *Psaltirea de la Bălgrad* (Alba Iulia) fără dată; o *Evangelie* veche lipsită și de dată și de locul apariției. În schimbul lor, parohia Feleacului pretindea cărți de cult echivalente mai noi. Totodată parohul îl ruga pe Cipariu să-i restituie o diplomă veche, pe care i-a trimis-o anterior, motivând că era necesară comunei pentru a dovedi că în perioada medievală Feleacul a beneficiat de privilegii asemănătoare cu acelea ale Clujului.¹⁰

De la librăria clujeană a lui Burián Pál, I. Fechete i-a cumpărat lui Cipariu opere antice și medievale. Răspunzând unei solicitări a filologului blăjan, el îl informa, la 10 ianuarie 1858, că la această librărie se găsea spre vânzare lucrarea lui Bethlen János, *De rebus Transylvaniae*, la prețul de 2 florini, precum și volumele medievistului francez Charles du Fresne du Cange intitulate *Glossarium ad scriptores mediae*, însă acestora nu le

⁸ T. Cipariu. *Corespondența primită*, p. 358.

⁹ *Idem*, p. 358-359.

¹⁰ *Idem*, p. 359-360.

preciza valoarea. Opera lui Benkő József, *Transilvania*, lipsea deocamdată, dar Burián i-a promis că va scrie la Budapesta să i se trimită și imediat ce o va primi i-o va expedia. Despre *Istoria Ardealului* a lui Kövári László i s-a comunicat că încă n-a fost dată la tipar. A achiziționat, în schimb, de același autor, *Erdély családó*, pentru care a achitat 4 florini, conform chitanței anexate. Câteva zile mai târziu, la 28 ianuarie 1858, I. Fechete îi confirma lui Cipariu că i-au parvenit cei 10 florini pentru cărțile pe care i le-a procurat. Scrisoarea cu această dată relevă că el i-a mai achiziționat de la librăria clujeană alte cărți, pe care recunoaște că n-a reușit să le expedieze prin teologul Popescu de la Feleac, fiind zi de târg. Îl asigură însă că i le va trimite cu prima ocazie.

La 5 iunie 1859, I. Fechete îi aducea la cunoștință lui Cipariu că a reușit să-i cumpere cărticica lui Fasching Ferenc cu titlul *Dacia vetus*, precum și manuscrisele regretatului Vasile Pop de la văduva acestuia. Fiindcă împreună ar fi alcătuit un pachet voluminos care ar fi costat prea mult dacă le-ar fi expedit prin poștă, se va strădui să le încredințeze unui cărăuș pentru a-l duce la Blaj pe bani mai puțini sau chiar gratis. O zi mai târziu, la 6 iunie 1859, Fechete îl atenționa pe Cipariu că la librăria lui Burián a sosit opera *Ortus et progressus variorum*, pe care a cumpărat-o și i-o va aduce personal, când se va deplasa la Blaj pentru a-și încasa salariul. Ultima referire la librăria lui Burián Pál o face I. Fechete în epistola din 29 septembrie 1861. Prin ea îl anunța pe Cipariu că librăria nu dispunea de opera lui Johann Christian Engel, *De expeditione Traiani ad Danubium*. Îl înștiința însă că l-a abonat la publicațiile clujene *Korunk* și *Kolozsvári Közlöny*. În partea finală îi confirma lui Cipariu primirea celor 42 florini aduși de teologul Farago, în contul cărților pe care i le-a cumpărat de la librăria clujeană.¹¹

O epistolă din 25 ianuarie 1857 dezvăluie că I. Fechete i-a intermediat lui Cipariu stabilirea unei colaborări reciproc avantajoase cu Erdélyi Museum (Muzeul Ardelean) din Cluj, condus de contele Mikó Imre. Autorul scrisorii îi comunica lui Cipariu că s-a conformat dorinței sale, exprimată în urmă cu zece zile, de a-l contacta personal pe conte. Cu această ocazie i-a transmis dorința lui Cipariu de a dona Muzeului cărți și manuscrise proprii, precum și de a subscrie la *collecta* acestuia. Mikó îi mulțumea atât pentru subscriere, cât și pentru oferta de cărți și manuscrise. Mai mult, i-a sugerat ca oferta făcută Muzeului să fie anunțată și în *Gazeta Transilvaniei*. Din mărturisirea făcută de I. Fechete în finalul scrisorii reiese că subscrierea la *collecta* Muzeului echivala cu o cotizație de 5 florini anual. Această sumă a prenumerat-o și el, deși veniturile îi erau modeste.

Devenind cotizanți, atât Cipariu, cât și Fechete au dobândit accesul la arhiva Muzeului Ardelean. Accesul rezultă din epistola menționată cu data de 5 iunie 1859 care conținea referiri la *Dacia vetus* și la *manuscrisele* lui Vasile Pop. Din cuprinsul ei reiese că autorul scrisorii a intenționat să-i copieze personal manuscrisele existente în Arhiva Muzeului, pe care i le-a solicitat, dar canceliștii ce lucrau acolo au propus ca transcrierea s-o efectueze ei pentru a obține în schimbul muncii lor un venit bănesc

¹¹ *Idem*, p. 360-365; Arh. Cluj, fond Arhiva personală Timotei Cipariu, doc. nr. 1908; titlurile complete ale operelor lui Charles du Fresne du Cange: *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitas*, vol. I-III și *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitas*, 1 volum.

minim. Documentele se refereau, se pare, la unirea cu Biserica Romei și deci la greco-catolici, deoarece preciza că, dacă Cipariu voia să dispună și de manuscrisele ce-i priveau pe ortodocși, costul transcrierii va crește.

În menționata epistolă din 25 ianuarie 1857, I. Fechete a abordat și problema documentelor pierdute de Cipariu în timpul războiului civil din 1848-1849. A încercat să afle informații despre ele de la redactorul ziarului clujean *Curierul maghiar*, Vida Peter, care a primit o diplomă ce i-a aparținut lui Cipariu. Redactorul Vida i-a dezvăluit că diploma i-a înmănat-o baronul Huszár János. Acesta i-a declarat că a găsit-o pe o stradă în primăvara anului 1849, când a trecut prin Blaj cu trupele insurgenților maghiari, al căror comandant era. Baronul i-a dat asigurări că nu știa nimic despre documentele ce i-au aparținut lui Cipariu. A obținut totuși de la redactorul Vida promisiunea că va publica un anunț în *Curierul maghiar*, prin care va promite o recompensă de 10 florini aceluia ce-i va aduce manuscrisele sau îi va oferi informații pentru recuperarea lor.

Comentând informația lui Vida, I. Fechete aprecia că documentele lăsate de Cipariu la Blaj nu erau identice cu cele duse de el la Sibiu, când s-a stabilit acolo ca membru al noului Comitet național, desemnat după a treia Adunare de la Blaj din septembrie 1848. De fapt, documentele duse la Sibiu, Cipariu le va abandona în iarna 1848-1849, când va fi nevoit să se refugieze peste munți în Țara Românească, pentru a nu fi luat prizonier de armatele generalului Iosif Bem cu ocazia ocupării temporare a Sibiului.¹²

De altfel, I. Fechete a apreciat pozitiv și activitatea politică a lui Cipariu din timpul revoluției pașoptiste, după cum rezultă din prima epistolă cu care începea corespondența cu acesta. Ea are data de 5 decembrie 1851 și prin felul cum o formulează se erijează în purtătorul de cuvânt al intelectualilor români din Cluj și împrejurimi. În numele lor exprima dorința ca Cipariu să reia editarea *Organului național* din 1848 pentru a putea profita de cunoștințele lui și de orientarea pe care el le-o putea indica în noua conjunctură politică creată prin instaurarea neoabsolutismului habsburgic postrevoluționar.¹³

Informații politice propriu-zise conține scrisoarea din 29 septembrie 1861. Ele se referă la consfătuirile liderilor nobilimii maghiare de la Cluj și la decizia acestora de a adopta o rezistență pasivă față de intenția Curții imperiale de a aproba alegeri pentru o Dietă a Transilvaniei, pe baza unei legi electorale modificate în comparație cu cea adoptată în primăvara anului 1848. Noua lege urma să consfințească trecerea de la neoabsolutismul postrevoluționar la un regim politic ce se voia liberal și constituțional, odată cu începutul anului 1861. Totodată, modificarea legii din 1848 viza includerea în censul electoral pe lângă impozitul după avere și capitația sau darea după persoană. Ea nu convenea nobilimii, deoarece capitația era în multe cazuri mai mare decât impozitul

¹² T. Cipariu. *Corespondența primită*, p. 363-364; Arh. Cluj, fond Arhiva personală Timotei Cipariu, doc. nr. 1902.

¹³ Arh. Cluj, fond Arhiva personală Timotei Cipariu, doc. nr. 1896; T. Cipariu, *Corespondența primită*, p. 364-365.

după avere și astfel românilor li se oferea șansa de a-și trimite în dietă mai mulți deputați decât maghiarii și secuii împreună, ceea ce le-ar fi deschis perspective de a ocupa funcții în aparatul de stat în detrimentul acestora. Informația politică se completa cu știrea că la Guberniu sosise deja rescriptul imperial privind convocarea dietei. Știrea se aștepta să fie confirmată de întoarcerea de la Viena a baronului Kemény Ferenc, căruia îi revenea misiunea de a prezida și noua dietă, la fel ca și pe aceea din 1848. I. Fechete își încheia epistola cu recomandarea făcută lui Cipariu de a-l convinge pe mitropolitul Șuluțiu să accepte ajutorul oferit de stat preoților, chiar dacă el nu corespundea așteptărilor.¹⁴

Cu epistola din 29 septembrie 1861 se încheie corespondența lui I. Fechete cu T. Cipariu începută spre sfârșitul anului 1851. Formată din 16 scrisori, 15 din ele reflectă diferite aspecte ale activității autorului lor ca protopop greco-catolic al Clujului, puse în slujba progresului învățământului și a culturii românilor ardeleni. O singură epistolă, din 3 septembrie 1859, prezintă un aspect aparte, fiind vorba de o intervenție a lui I. Fechete la T. Cipariu în favoarea a trei elevi nășăudeni pentru a fi primiți la gimnaziul din Blaj. El își motiva intervenția cu argumentul că cei trei tineri au venit să-i ceară sprijinul pentru a fi admiși la gimnaziul „cezaro-crăiesc” din Cluj. La acest gimnaziu limba de predare era însă maghiara. Or, la Năsăud ei și-au însușit numai limba germană. Întrucât la Cluj puteau fi dezavantajați până vor învăța maghiara, s-a gândit să-i orienteze spre Blaj, unde limba de predare era româna.¹⁵

Pe parcursul deceniului postrevoluționar, când a exercitat funcția de protopop al Clujului, I. Fechete s-a considerat dator să intervină, prin intermediul presei, în apărarea tradițiilor moștenite de greco-catolici de la Biserica orientală. Intervenția s-a concretizat în expunerea opiniilor sale în *Gazeta Transilvaniei* din 20 și 23 martie 1858. Ea a fost determinată de anunțul mitropolitului Alexandru Sterca-Șuluțiu din 17 februarie același an, privind întrunirea sinodului diecezan după sărbătorirea Paștilor. Anunțul conținea precizarea că sinodul diecezan trebuia precedat de un Congres al tuturor episcopilor catolici, care urmau să fie însoțiți de câte doi canonici ai fiecărui Capitul episcopal, conform concordatului încheiat în 1856 între Scaunul papal și autoritatea imperială de la Viena. Numai după încheierea congresului episcopilor aceștia aveau libertatea de a convoca sinoadele propriilor dieceze, la care să participe toți preoții de pe cuprinsul lor, nu însă și reprezentanți ai mirenilor.

I. Fechete a fost încurajat în intervenția sa de hotărârea mitropolitului Șuluțiu de a apela atât la Scaunul papal, cât și la „înaltul tron” de la Viena, pentru a se respecta vechile practici și instituții ale Bisericii catolice orientale, precum și pentru a obține unele beneficii pe seama preoților și ale enoriașilor acestora. În sprijinul respectării tradițiilor și a organizării Bisericii greco-catolice de rit oriental, mitropolitul învocea hotărârile conciliilor din 1274 de la Lyon și din 1439 de la Florența. El făcea însă

¹⁴ T. Cipariu. *Corespondența primită*, p. 364-365; S. Retegan, *Dieta românească a Transilvaniei*, Cluj-Napoca 1979, p. 182-210.

¹⁵ Arh. Cluj, fond Arhiva personală Timotei Cipariu, doc. nr. 1909.

referiri mai ales la sinodul diecezan din 1699 de la Alba Iulia, patronat de episcopul Atanasie Anghel, întemeietorul Bisericii greco-catolice.

Raliindu-se opiniilor mitropolitului Șuluțiu, I. Fechete propunea, în introducerea intervenției sale, ca viitorul sinod diecezan să dezbată măsurile ce se impuneau pentru a se asigura progresul educațional al credincioșilor greco-catolici. În acest sens sugera să se discute posibilitatea de a se înființa preparandii pentru formarea unor învățători calificați, necesari școlilor elementare confesionale. Fără generalizarea acestor școli aprecia că nu era posibilă înmulțirea știutorilor de carte și deci reducerea analfabetismului.

Trecând la analiza propriu-zisă a problemei sinodului diecezan, I. Fechete preciza că atunci când s-a înfăptuit unirea cu Biserica Romei, în afara cunoscutele patru condiții, noii dieceze greco-catolice i s-a permis să-și păstreze vechea pravilă sau lege canonică, împreună cu organizarea și instituțiile moștenite de la Biserica orientală, inclusiv soboarele, cum se numeau sinoadele episcopale. În aceeași ordine de idei, el sublinia că încercările iezuiților și ale teologilor romano-catolici de a impune modificări în disciplina și vechile așezăminte ale Bisericii catolice orientale au eșuat în primele decenii de după unirea din 1699-1700. Ca dovadă invoca sinodul diecezan ținut la Blaj, în 25 mai 1739, care a decis ca, în afara celor patru puncte, să se mențină nealterate disciplina, canoanele și așezămintele specifice Bisericii orientale.

În continuarea comentariilor sale, I. Fechete își exprima nemulțumirea că după 1739 s-au introdus totuși unele modificări în Biserica greco-catolică. El da ca exemplu înlocuirea la seminarul teologic înființat la Blaj a predării dreptului canonic oriental cu cel al catolicilor de rit latin. Deplângea, de asemenea, faptul că în nou înființatele episcopii sufragane de la Gherla și Lugoj, la fel ca și la aceea mai veche de la Oradea, nu se mai respectau cu strictețe toate așezămintele și nici vechea organizare ierarhică și disciplina, ca în dieceza Blajului. El sublinia că s-au menținut în forma lor originară doar judecătoriile disciplinare. Însă tribunalele matrimoniale s-au reorganizat conform noii legi întemeiată pe dreptul canonic de rit latin, așa cum prevedea concordatul din 1856. Această înlocuire I. Fechete o considera abuzivă. Abuzivă considera și hotărârea congresului episcopilor de la Viena privind precedarea sinoadelor diecezane de cele provinciale. El dezaproba această hotărâre, argumentând că, potrivit practicilor Bisericii orientale, întâietate trebuiau să aibă sinoadele diecezane. Întrunind mai întâi toți preoții fiecărei dieceze, astfel de sinoade le ofereau posibilitatea de a dezbate și a lua decizii referitoare la păstrarea sau modificarea vechii organizări și autonomii a Bisericii. Totodată puteau să discute și să stabilească reguli privind relațiile dintre preoți și enoriașii pe care-i păstoreau. Abia după deciziile adoptate de sinoadele diecezane considera consult să se întrunească cel provincial.

În cazul greco-catolicilor, I. Fechete considera că sinodul provincial trebuia să se constituie din arhiepiscopia Blajului și din diecezele episcopilor sufragane de la Oradea, Gherla și Lugoj. Un astfel de sinod ar fi fost de dorit să adopte aceeași formă de organizare, de ocârmuire și de disciplină. De asemenea să decidă și asupra unei pravile sau legi canonice comune, mai ales că o atare problemă nu s-a mai discutat de la unirea cu Biserica Romei. Pentru a se alcătui proiecte ale chestiunilor pe care să le

dezbătă sinodul provincial, I. Fechete propunea să se înființeze o comisie alcătuită din reprezentanții celor patru dieceze greco-catolice. În organizarea sinodului provincial sugera să se țină seama de cel al diecezei Blajului din 15 iulie 1833, ținut cu ocazia alegerii episcopului Lemeni, precum și de restricțiile imperiale, de deciziile dietale și de ordonanțele guberniale. Adoptarea unei legi canonice comune și deci a unui nou codice al Bisericii greco-catolice de către sinodul provincial, I. Fechete o considera prioritară. În finalul intervenției sale, I. Fechete își justifica propunerile cu argumentul că deciziile Conciliului tridentin, invocat de concordatul din 1856, n-au fost obligatorii, ci numai facultative pentru Bisericile orientale.¹⁶

Comentariile critice publicate de protopopul I. Fechete cu privire la concordatul din 1856, pe care le-a publicat în *Gazeta Transilvaniei* din martie 1858, au provocat nemulțumiri nunțiatului papale de la Viena, care s-au concretizat în muștrări și încercări de sancționare cu asentimentul puterii imperiale. Totuși, ele nu vor avea consecințe grave, I. Fechete fiind sprijinit de mitropolitul Șuluțiu, care deschis sau tacit îi aproba opiniile. Mai mult, peste trei ani, mitropolitul nu se va opune avansării lui I. Fechete la rangul de canonic al arhidiecezei blăjene. Drept urmare, începând cu anul 1862, el se va muta de la Cluj la Blaj și va deveni coleg cu Cipariu ca membru al Capitlului arhidiecezan. Așa se explică de ce spre sfârșitul anului 1861 va înceta corespondența dintre ei.

Stabilindu-se la Blaj, după ce a devenit canonic, lui I. Fechete i s-a încredințat atât funcția de director al preparandiei blăjene, cât și aceea de inspector al școlilor primare confesionale din arhidieceza greco-catolică. Ca director al preparandiei i-a mai adresat o scrisoare lui Cipariu cu data de 13 mai 1869. Prin intermediul ei i-a solicitat să intervină la noul mitropolit pentru a obține aprobarea achitării din fondul gimnazial a salariilor brutarilor care coceau așa-zisii țipăi, de fapt un fel de franzele, destinate elevilor blăjeni. La subsolul acestei scrisori există o anexă care conține propuneri pentru reorganizarea mai eficientă a administrării fondurilor bănești arhidiecezane, inclusiv pentru înființarea cu acest scop a unui exactorat.

Între timp, cu prilejul scrutinului electoral din primăvara anului 1863, I. Fechete va candida și va fi ales în circumscripția Gilău deputat în Dieta Transilvaniei. Aceasta își va desfășura activitatea la Sibiu până în 1865, când va fi desființată printr-un decret al împăratului de la Viena, pentru a se deschide calea instaurării dualismului austro-ungar. Ca deputat va vota legile adoptate de Dieta sibiană, între care o importanță deosebită părea să aibă aceea referitoare la recunoașterea românilor ca națiune politică egal îndreptățită cu naționalitățile maghiarilor, secuilor și sașilor. În intervalul sesiunilor Dietei din 1863 și 1864, I. Fechete a figurat printre delegații pe care ea i-a trimis la Senatul imperial lărgit de la Viena. După dizolvarea Dietei de la Sibiu, el a devenit secretarul mitropolitului Șuluțiu în ultimii ani de viață ai acestuia. La moartea lui Șuluțiu a candidat la demnitatea de mitropolit și s-a clasat pe locul al treilea între

¹⁶ *Gazeta Transilvaniei*, nr. 22 din 16 martie 1858, p. 88, nr. 23 din 20 martie 1858, p. 89-90 și nr. 24 din 23 martie 1858, p. 93-94.

concurenți, obținând 36 de voturi. De altfel, el a concurat și la scaunul episcopal al diecezei Gherlei, mai întâi în 1865 și apoi în 1870, dar fără succes.¹⁷

Paralel cu activitatea ecleziastică, didactică și temporară politică, I. Fechete s-a implicat începând cu 1862 și în susținerea Asociației culturale ASTRA. Revista *Astrei Transilvania*, apărută sub redacția lui George Bariț, consemna, de pildă, în primele numere din ianuarie 1868, prezența activă a lui I. Fechete la adunarea generală a Asociației care a avut loc în august 1867 la Cluj. Chiar în prima ședință a acestei adunări anuale s-a ales o comisie pentru administrarea fondului de 1000 florini, donat de Iacob Mureșianu, redactorul *Gazetei Transilvaniei*, pentru înființarea unei „academii de drepturi”, de fapt a unei facultăți cu profil juridic. Între membri aleși ai comisiei se găsea și noul mitropolit Ioan Vancea. Pentru suplinirea mitropolitului în cazurile când el nu putea participa la ședințele comisiei, a fost cooptat ca supleant I. Fechete.

În timpul desfășurării ședințelor adunării generale a Astrei de la Cluj, I. Fechete a avut două intervenții. Prima a constat din sprijinirea propunerii protopopului ortodox Ioan Hanea de la Sibiu de a se opta pentru un vot individual și secret la desemnarea membrilor comitetului coordonator al Astrei. A doua intervenție a făcut-o în ultima zi a Adunării în legătură cu propunerea profesorului Ioan Rusu de a i se acorda lui Cipariu un ajutor de 400 florini pentru sprijinirea „Arhivului”. I. Fechete s-a opus propunerii, motivând că Cipariu ar fi solicitat un sprijin moral și nu financiar.¹⁸

Procesul verbal al ședințelor comitetului Astrei din iulie 1872 dezvăluie că I. Fechete prezida subcomitetul despărțământului Asociației din Blaj. Din partea membrilor despărțământului, el a trimis comitetului 38 florini pentru fondul stipendiilor școlare și pentru abonamente la revista Asociației. În anul următor a expediat pe adresa comitetului Astrei 100 florini care reprezentau cotizația anuală a celor 19 membri ai despărțământului blăjean.¹⁹

La 13 aprilie 1877, membrii aceluiasi despărțământ au desemnat o comisie largită, căreia i s-a încredințat pregătirea adunării generale anuale a Astrei, programată în august 1877 la Blaj. Alături de I. Fechete, din comisia pregătitoare făceau parte: Ioan Antonelli, Alimpiu Blăjan, Ioan Rațiu, Ștefan Pop, Elia Chirilă și Ludovic Ciato. În numele acestei comisii, I. Fechete a trimis comitetului Astrei, la 17 iulie 1877, o informare referitoare la pregătirile ce s-au efectuat la Blaj pentru adunarea generală din luna următoare.²⁰

Adunarea generală a Astrei, ținută la Blaj în 5-7 august 1877, a fost deschisă printr-o scurtă cuvântare rostită de I. Fechete, în numele comisiei organizatoare. În alocuțiunea sa a subliniat importanța înființării Asociației pentru dezvoltarea culturii și a învățământului românesc, insistând îndeosebi asupra progresului limbii române în

¹⁷ C. Diaconovich, *op. cit.*, p. 279; Arh. Cluj, fond Arhiva personală Timotei Cipariu, doc. nr. 1911. După ce s-a stabilit la Cluj, I. Fechete și-a adăugat și numele de Negruțiu, corespondentul celui de origine maghiară.

¹⁸ *Transilvania*, nr. 1-4, din intervalul 1 ianuarie-1 februarie 1868, p. 1-34.

¹⁹ *Ibidem*, nr. 14 din 15 iulie 1872 și nr. 19 din 10 octombrie 1873.

²⁰ *Ibidem*, nr. 9 din 1 mai 1877 și nr. 15 din 1 august 1877.

școlile elementare confesionale și în cele gimnaziale. El a evidențiat de asemenea: contribuția mitropoliților Șaguna și Șuluțiu la constituirea Astrei; rolul jucat de membrii comitetului Asociației la consolidarea și extinderea ei prin înființarea despărțămintelor pe comitate și orașe; aportul adunărilor generale anuale din diferite localități urbane la educarea participanților; publicarea hotărârilor adunărilor generale anuale în ziarele românești și mai ales în revista Astrei *Transilvania*. I. Fechete și-a încheiat discursul, mulțumind pentru prezență participanților veniți din toată Transilvania, însă și blăjenilor pentru sprijinul acordat la pregătirea și reușita adunării generale a Astrei.

Adunarea generală a Astrei de la Blaj prezintă o importanță aparte, deoarece a hotărât să înființeze trei secții științifice pentru promovarea studiilor filologice, istorice și de științe naturale. După cum se știe, la președinția secției filologice a fost ales Timotei Cipariu, la cea istorică, George Bariț, iar la aceea de științe naturale, Paul Vasici.

Tot cu prilejul adunării generale de la Blaj președinte al Astrei a fost proclamat Timotei Cipariu, predecesorul său interimar, Iacob Bologa, acceptând să devină vicepreședinte. Întrucât Cipariu n-a participat la ședința în care i s-a conferit onoarea de președinte, participanții au ales o delegație care să-l anunțe și să-l roage să accepte președinția oferită. Din delegație au făcut parte I. Fechete, împreună cu Alexandru Bohățel, Paul Dunca și Anania Trombițaș. Cipariu s-a lăsat convins și a participat la ultima ședință a adunării. Cu acest prilej a făcut Asociației o donație de 5000 florini, sub forma unui loz la loteria de stat.

La încheierea adunării generale s-a înputernicit o comisie de cinci persoane pentru verificarea și aprobarea proceselor verbale întocmite la sfârșitul fiecăreia din cele trei zile cât au durat întrunirile ei. Și în această comisie figurează I. Fechete, alături de I. Antonelli, E. Vlasa, N. Stroia și Șt. Pop.²¹

Ioan Fechete-Negruțiu a continuat să fie un canonic activ încă aproximativ un deceniu după adunarea generală a Astrei de la Blaj. A încetat din viață la 4 decembrie 1888, deci la cinci ani după Cipariu, fiind înmormântat ca și acesta la Blaj. La moartea sa n-a lăsat o fundație bănească pe seama parohiilor și a școlilor confesionale patronate de Mitropolia blăjană, cum se obișnuia din partea canonicilor. Nu a avut posibilitatea să facă o asemenea donație, deoarece pe parcursul vieții a subvenționat întreținerea la diferite instituții de învățământ a mai multor nepoți. Unul din acești nepoți, având același nume, a reușit să-și asigure o solidă bază materială și din veniturile realizate a înființat o fundație de 4200 florini în memoria unchiului său, destinată ajutorării prin burse sau stipendii a unor elevi și studenți săraci, dar meritoși.²²

În concluzie, corespondența întreținută de I. Fechete-Negruțiu cu Timotei Cipariu timp de peste un deceniu permite să se evidențieze aspecte ale aportului lor la

²¹ *Ibidem*, nr. 18 din 15 septembrie 1877 și nr. 19 din 10 octombrie 1877. Tot în nr. 19 din 10 octombrie 1877 în *Transilvania* s-a publicat raportul de activitate al comitetului Astrei pe anii 1876-1877.

²² C. Diaconovich, *op. cit.*, p. 397; N. Comșa, *op. cit.*, p. 78-79.

strădaniile intelectualilor români ardeleni de a valorifica minimalele condiții relativ favorabile progresului cultural al propriei națiuni, apărute după 1848-1849 în conjunctura postrevoluționară. Condițiile relativ favorabile progresului cultural s-au datorat, pe de o parte, desființării iobăgiei în primăvara anului 1848. Ea a echivalat cu transformarea iobagilor din țărani dependenți de stăpâni feudali în oameni liberi și concomitent în proprietari deplin ai pământului sesiilor lor, asupra cărora n-au avut înainte de revoluție decât un drept de folosință sau posesiune. Chiar dacă după revoluție au suportat impozite împovărătoare pretinse de statul habsburgic, totuși emanciparea din iobăgie va favoriza treptat un procent însemnat de țărani să-și amelioreze potențialul economic, comparativ cu perioada anterioară anului 1848. Întrucât, în ansamblul populației Transilvaniei, românii formau aproape 60%, iar dintre ei peste 80% au fost înainte de 1848 iobagi, ameliorarea situației lor materiale după revoluție le-a permis să contribuie la înființarea și susținerea a noi școli elementare confesionale, inclusiv la asigurarea unor minime retribuții pe seama preoților și a învățătorilor care erau aproape singurii intelectuali din lumea satelor. Prezența acestor intelectuali și a școlilor confesionale în lumea satelor era indispensabilă ridicării nivelului cultural al țăranilor și implicit consolidării conștiinței lor naționale.

Pe de altă parte, regimul neoabsolutist habsburgic instaurat în deceniul post revoluționar, deși va întruchipa o dictatură militară ce nu va tolera activități politice favorabile naționalităților din monarhie, a permis totuși și chiar a încurajat înființarea de școli satești cu limba maternă de predare. În plus a oferit temporar unor intelectuali români, cunoscători ai limbii germane, posibilitatea să fie încadrați ca funcționari în aparatul administrativ de stat existent la nivelul comitatelor și plășilor. În felul acesta, unii din ei au putut să încurajeze și să sprijine funcționarea unor școli satești sub patronajul celor două biserici românești. În rândurile acestor susținători ai învățământului confesional greco-catolic s-au înrolat atât T. Cipariu, cât și I. Fehete-Negruțiu, cel dintâi în calitate de canonic, iar al doilea ca protopop al Clujului. Amândoi au elaborat manuale școlare și au desfășurat o activitate didactică la nivelul gimnaziilor din Blaj și Cluj. Cipariu a adus servicii învățământului românesc și prin funcția de director al tipografiei arhidiecezane, unde se tipăreau manualele școlare, iar I. Fehete prin procurarea acestora de la Blaj și înzestrarea cu ele a școlilor din satele protopopiatului pe care-l păstora. În paralel, ei și-au adus aportul prin funcțiile deținute și la tipărirea cărților de cult necesare consolidării Bisericii din care făceau parte, respectiv la înzestrarea parohiilor cu ele.

Desigur, primordială în contribuția lui Cipariu la progresul culturii românești n-a fost nici activitatea lui didactică la gimnaziul blăjean, nici funcția de director al tipografiei diecezane timp de trei decenii, ci cercetarea științifică în domeniul evoluției limbii și a istoriei poporului român. Această contribuție s-a concretizat în publicarea a numeroase studii care vor sta la baza monumentalei gramatici, în două volume, subvenționată de Academia Română, al cărui prim-vicepreședinte va fi ales cu prilejul înființării ei în 1867.

Din corespondența analizată rezultă că Ioan Fehete-Negruțiu i-a recunoscut meritele lui Cipariu în cercetarea științifică, pe care a început-o înainte de 1848 și a continuat-o timp de peste trei decenii după revoluție. Această recunoaștere a exprimat-o spre sfârșitul scrisorilor prin care-l anunța că i-a procurat la Cluj și împrejurimi, fie manuscrise și cărți religioase apărute de la sfârșitul veacului al XV-lea până la începutul secolului al XVII-lea, fie opere antice și medievale de la librăria lui Burián Pál. Toate i-au servit lui Cipariu la completarea materialului documentar necesar studiilor sale filologico-lingvistice și istorice.

De fapt, din cele 17 scrisori care constituie corespondența lui I. Fehete-Negruțiu cu T. Cipariu, 11 se referă fie la cărți și documente semnalate și procurate, fie la manuale școlare și cărți de uz religios comandate tipografiei arhidiecezane blăjene. Din cele 17 epistole, 10 au fost deja publicate în volumul *Timotei Cipariu. Corespondența primită*, apărut în 1992 la Editura Academiei, paginile 358-365. Celelalte șapte scrisori le redăm mai jos ca anexe pentru a fi mai ușor accesibile cercetătorilor.

Pentru a oferi celor interesați o imagine de ansamblu a personalității și a activității lui Ioan Fehete-Negruțiu, studiul privind corespondența cu Cipariu a fost întregit cu informații referitoare la funcțiile ecleziastice îndeplinite până în 1861 ca protopop al Clujului, iar din 1862 ca și canonic al Capitlului arhidiecezei Blajului. Concomitent se redau și aspecte ale activității lui politice din perioada 1861-1865, precum și ale rolului jucat de el în cadrul Astei până spre sfârșitul vieții sale.

I

Măria tua prea onorate d. canonic

Când bucuria inimei mele pentru bona și fericita venirea și reîntoarcerea măriei tuale la doritul lăcașu a [!] muzelor române a mi-o descoperi ași grăbi; îmi ieau de una dată îndrăsniala, în numele româniei deinpregiurul Clușiiului, cu toată umilința a te roga ca să binevoiești prin darea la lumină a încetului pe câtva temp, Organ Național; (așia e dorința publicului) a ne mai îndulci dein nectarul adunatelor multifarie înnaltelor cunoșciențe științifice. Cunoscutele bunelor sinceri comendat cu toată plecățiunea sum al mariei tuale cel mai umilit serv.

Ioanne Fekete m.p.

Clușiu, 5 decembr[ie] 1851 parohul r[omân] unit al Clușiiului
Arh. Cluj, fond Arhiva personală Timotei Cipariu, ms. nr. 1196.

II

Mărimea tua pre[a] onorate domnule canonic!

Prea grațioase al meu patron!

Prețiul praenumerațiunei în 4/patru r.fl.m.c. pre cărțile ce mărimea tua v[r]ei să le dai la tipariu și care s-au publicat prin circulariul Arhiepiscopiesc din 3/15 novembr[ie] a[nul] tr[ecut], n[r] 898, aci aclus îl și tramit, preste care, prin acest expressu, mă rog a mi se tramite cuietantia. Acestui expressu i s-a mai încredințat ca să cumpere un *Molitevnic*, un *Pentecostariu* și un *Protocollu al bapțisașilor, cununașilor și al morșilor*, banii fiind dați dânsului. Mă rog de mărimea tua să se milostivească aceștia

cărți în prețiu convenit a le da acestui expressu, însemnând pe fiecare din elle care cât constă ca să se scie legitima înaintea curatorelui concernente.

Îți poftesc ca, anul nou, la mulți ani întru toată îndestulirea fericit să-l adjungi. Pre[a]puternicului favoare și patrociniu commendat cu toată umilita plecătione sun[t] al măriei tuale cel mai umilit serv.

Joanne Fekete m.pr. protopopul ep[iscopesc]

Clușiu, die 1^a ianuarie 1855

Arh. Cluj, fond Arhiva personală Timotei Cipariu, ms. nr. 1898.

III

Clușiu, die 25 ianuarie 1857 st. novo

Mărima voastră,

Întru împlinirea mult reveritei commissiuni-vă dein 4/16 ianuarie a.c. în persoană am mers în sus la excelenția sua groful Mikó și v-am subscris la collecta pentru Muzeu. Frumos îți mulțiamesc și pentru offertul în cărți și m[anuscri]se. Eu încă, pe lângă toate, că lista de prenumerați a o înto[a]rce pe românie și a o tramite la Gazeta, fiind prin pre[a] lăudatul grof rogat, am multă ostene[a]lă și spese de a face. Am prenumerat câte 5 fl.m.c. pe an. Nu mă crede nimenea că sum sărac. Se uită la aceea că sun arhidiacon. Apoi spun despre un arhidiacon că debue să aibă bani. Diploma încă am scosu-o de la d[omnul] Wida și am acclus-o în nesce acte matrimoniale substernute venerat[ului] Consistoriu. Mă rog să aveți bonetate a o cerca la cel ce primesce și desface actele oficioase tramise consistoriului. L-am rogat pe Wida, redactorul, ca să cerce dein cel ce i-a dat diploma, o[a]re mi ar sci și despre manuscrisele perdute de una dată cu diploma. La care mi-a zis că pe cel ce i-a dat diploma nu-l tănuiește. Și acesta a fost b[aronul] Huszár János care affirme[a]ză că dânsul cu prilejul trecerei suale cu armata magiară prin Blasiu a afflat-o aruncată în uliță. Dară de manuscrisele nu se mai scie nemica. Precum văd assertiunea b[aronului] Huszár nu se unesce cu ce scrieți mărima voastră că nu în Blasiu, ci în Săbiu dein ladă se-au predpădit acele m[anuscri]se.

D[omnul] Wida, la rogarea mea, în numărul venitoriu al Curierului Magiar de aci va să cerce unde s-ar affla pomenitele m[anuscri]se, apromitend celui ce le va da înainte 10 galbini. După cum mărima voastră v-ați appromissu, va să e[a]ssă și în Gazeta de Transilvania. Cu d[omnul] Vajda nu m-am mai întâlnit ca să-i spun să vă tramită banii pe cărțile compărate. Fără cât mai curând voi să-l cerc în privința ace[a]sta.

Epistola ce-o scrieți mărima voastră că mi-o ați tramis înaintea acestei la care acum răspund, nu am primit-o a mână. Po[a]te la poște seu într-alt tip (chip) s-a pierdut.

Vă mulțiamesc pentru făcuta încunoscentiare despre întărirea Gramaticelor mărima voastre. Mâne îmi voi da opiniunea.

Orice veți ave[a] mărima vo[a]stră de a isprăvi aci în Clusiu aveți bonetate a porunci a mine că cu toată anima voi să vă sierbesc.

IOAN FECHETE-NEGRUȚIU ȘI RELAȚIILE LUI CU TIMOTEI CIPARIU

Patrociniului mărimii vo[ă]stre recomandat cu toată reverința sum al mărimii vo[ă]stre mult reveritoriu.

Joane Fekete, protopop

25 ian[uarie] [1]857

Arh. Cluj, fond Arhiva personală Timotei Cipariu, ms. nr. 1902.

IV

Mărimea vo[ă]stră d-le canonice și directore

Mult stimatul domn Alesandru Lazăr, c[ezaro] r[egesc] consiliariu de judecătorie prefecturală în Mureșiu Osorheiu, a lăsat aci la mine o the[ă]că plină de stufe diverse minerale pe seama Museului de phisică din Blasiu de a se transpune. Io, încât s-a implinit de la mine, am dat the[ă]ca în care s-au așeziat acele[ă]și stufe și am plătit din propriul meu pentru culegerea mustilor (mușchilor) de pădure, în carii se-au învelit acum pentru transportarea acelora la Blasiu. Poate se vor pofti nescari spesse. Io cât voliu fi asigurat ca aceluia care le va duce la Blasiu i se va plăti încât mă voliu pute[ă] cu același învolii, nu voliu întârzia a le tramite înlăuntrul. De altmintrelea mă voliu sili să câștig veruna ocasiune secură care le-ar duce gratis seau pe când vor merge înlăuntrul după Paști d[omnii] moraliști. Despre acest lucru mărimii voastră să binevoiți a mă încunoscința.

Cu toată plecațiunea rogându-mă, espertului favoare recomandat cu toată reverința sum al mărimii voastre umilit serv

Joane Fekete, protopopul

Clusiu, die 19 martie 1858 cal[endar] nou

Arh. Cluj, fond Arhiva personală Timotei Cipariu, ms. nr. 1906

V

Mărimea tua domnule director!

Tinerii acești trei amblând la școală în Năsăud și acolo în limba germană învățând, cea magiară nu o știu. Din care pricină direcțiunea scolastică de aci numai sub condițiune cu greu, la a mea întrepunere, încă i-au primit la curs. Dară fiindcă se tem că, pe lângă toată silința lor, profesorii de aci, fiind tare mari împotrivnici românilor, vor să capete calculi răi, la svățuirea mea vin la Blașiu la școală. Mă rog dară mărimii tua ca să binevolești a-i primi în lăuntru la curs.

Poftitele scrisori din Arhivul Guberniului acum se decopise[ă]ză. Cât mai curând, după cum mi-a spus d-l Miko, secretariul, vor fi gata de una și le voliu și tramite.

Într-altele espertului favoare recomandat cu to[ă]tă reverința sum al mărimii tuale umilit serv

Ioane Fekete, protopopul

Clușiu, die 3-a sept[embrie] 1859

Arh. Cluj, fond Arhiva personală Timotei Cipariu, ms. nr. 1909

VI

Prea onorate domnule canonice și directore gimnaziale!

Pitarii cari coc pâne la studenți după convențiune [i]și cer plata pe lună pentru că nu au cu ce trăi. Io nu am sub mână gestiune și dispusațiune nece un cruceriu, dein care causă i-am îndreptat la pre[a] onorata domnia tuale cu acea rogare ca să binevoiesci a le plăti dein fundul gimnasial până când se va alege lucrul co[a]cerii pânei în contielegere cu escelentia sua metropolitul și cu celelalte funduri ce sunt datorie a contribui la suportarea acestor felii de spese.

Altcum cu to[a]tă stima remaniu al preonoratei domniei tuale sinceri stimătoriu colega

Ioane Fekete, canonic

Blașiu, die 13 mai 1869

Arh. Cluj, fond Arhiva personală Timotei Cipariu, ms. nr. 1911.

Manuscrisul constituie unica scrisoare adresată lui Cipariu după ce autorul ei s-a stabilit la Blaj. La subsolul ei figurează textul de mai jos care conține propunerile privind reorganizarea și mai eficienta administrare a fondurilor bănești diecezane:

1. Restituirea fondurilor a[rhi]diecezane sub administrațiune proprie atât în respectul intereselor, cât și al capitalelor, dein causă că multe capitale au perit dein negrijea administrațiunei erariali, multe încurcături în plățirea intereselor și multe ingerintie nefundate s-au templat dein partea administrațiunei amentite; afară de ce multe spese se fac pre tot anul tot dein aceeași parte în deșiert și numai ca daună fundurelor;

2. Organizarea unei administrațiuni regulate a fundurelor a[rhi]diecesane, pre cât suferă și despușețiunile fundatorilor, prein care se se precurme toate daunele dein neglijența; interesele se se realizeze la timpul seu și spesele superflue se se înceteze;

3. Constituirea unui esactorat a[rhi]diecesan rigoros care se aibă a revede[a] rațiunile tutor fundurelor domestice și averilor beserecești și școlari de la scaun și dein a[rhi]diesese, pentru ca starea fundurelor se fia totdeauna în evidența și abuzurile seu neglegențiile administratorilor se se precurme.

Spre acest scop e de lipsă: ad 1-um) a se urse[a] restituirea fundurelor a[rhi]diecesane; 2-o) constituirea unei case generali a clerului cu personalul ei; a 3) deslegarea cestiunei dein cari perso[a]ne se se compună esactoratul.

VII

Mărimea tua,

Un chreștin bun ar vre a cumpăra un *Mineiu*. Mă rog să-mi scrii cât e prețiu și îndată-mi va tramite [bani]. Ar fi bine când mi s-ar tramite catalogul cărților besericești ce se află de vândut, ca pe cei ce au lipsă să-i pot îndirepta

Ioanne Fekete.

Arh. Cluj, fond Arhiva personală Timotei Cipariu, ms. nr. 1912. Acest manuscris reprezintă singura epistolă trimisă de I. Fekete de la Cluj fără dată.

DER ZAGREBER ERZBISCHOF ALOIS KARDINAL STEPINAĆ IM TRUBEL DER ZEIT

Ernst Chr. SUTTNER

REZUMAT: Episcopul de Zagreb Alois Kardinal Stepinac în vâltoarea timpului. Autorul prezintă o biografie prescurtată a episcopului de Zagreb (Croatia) Alois Stepinac, ajuns spre sfârșitul vieții cardinal al Bisericii catolice. Sunt trecute în revistă principalele etape ale vieții și activității lui: înainte de 1918, în statul serbo-croato-sloven, în Iugoslavia, între 1941-1944 în statul național croat independent, iar apoi în Iugoslavia comunistă. Vâltoarea timpurilor îl poartă în acești patruzeci și ceva de ani de la calitatea de ofițer în armata austro-ungară la funcția de cardinal. Studiile teologice le efectuează în perioada 1924-1931 la Roma; apoi îndeplinește diverse funcții în episcopia de la Zagreb; este numit episcop în anul 1940 când se alătură naționaliștilor croați; sub regimul comunist este arestat de mai multe ori și apoi condamnat ca și criminal de război și închis între 1946 și 1950; după 1950 este eliberat, dar silit la domiciliu forțat în propria episcopie. De aici și-a condus Biserica timp de 10 ani, rezistând presiunilor comuniste care (ca și în România și tot lagărul socialist) voiau să creeze o Biserică catolică națională, independentă de Roma.

Vieles wurde über Erzbischof Stepinac schon geschrieben. Wenn ich auch etwas sagen soll, werden uns hauptsächlich die von den Turbulenzen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verursachten schwierigen und wechselvollen Verhältnisse interessieren und die Art und Weise, wie er in ihnen aufrecht seinen Weg ging. Nach dem Zeithintergrund wollen wir in erster Linie fragen, um seiner (und ungezählter weiterer bekannter und unbekannter, christlicher und nichtchristlicher Helden) in Ehrfurcht zu gedenken, die zu Lebzeiten der Älteren von uns dem Gewissen die Treue hielten – den Ideologien des Jahrhunderts zum Trotz und ungeachtet ihrer menschlichen Anfälligkeit für Fehler. Denn sie verdienen, zu Leitfiguren gewählt zu werden.¹

1) Der jugoslawische Gedanke im Habsburgerreich

Als Alois Stepinac 1898 geboren wurde, gehörte seine kroatische Heimat zum Habsburgerreich. In ihm herrschte damals nationale Unruhe, denn sowohl im Vielvölkerstaat selbst als auch jenseits seiner Grenzen verlangten mehrere Völkerschaften – wenngleich noch nicht alle, die es heute tun – nach Selbstbestimmungsrecht. Von ihnen waren Kroaten und Serben schon im Mittelalter zu Staatsvölkern gereift und besaßen je ihre eigene kirchliche Identität. Aus dieser war ihnen auch die Zugehörigkeit zu je einem besonderen Kulturkreis zugewachsen. Gegensätze zwischen ihnen zu finden, ist bei solcher Geschichte nicht schwer.

¹ Dank Entgegenkommens des P. Rektors des Kroatischen Kollegs in Rom konnten für diesen Vortrag die Seligsprechungsakten für Alois Stepinac Verwendung finden.

Damals wie heute gab es und gibt es genug Leute, die diese gerne hervorkehrten und heute noch hervorkehren.

Doch waren gleichzeitig auch Bestrebungen in Gang, Kroaten und Serben und mit ihnen noch weitere benachbarte Slawenvölker zu einer großen und umfassenden Kulturnation zusammenzuführen. Jugoslawisch (zu deutsch: südslawisch) sollte die mehrere Staatsnationen und Volksgruppen umfassende Kulturnation genannt werden. Ähnlich den Deutschen, die während des 19. Jahrhunderts in einem Staatenbund und dann in einem gemeinsamen Kaiserreich aus einer Vielzahl von Staaten trotz konfessioneller Gegensätze und zahlreicher Sprach- und Dialektvarianten zu einer Nation zusammengefaßt wurden, strebten auch die Protagonisten der südslawischen Idee nach einer bikonfessionellen Kultureinheit, welche fähig sein sollte, mit der Zeit auch eine politische Einheit ausreifen zu lassen und die bestehenden Staatsgrenzen vergessen zu machen.

Im kroatischen Bischof Strossmayer (1815-1905; seit 1849 Bischof von Djakovo und seit 1851 Administrator für die Katholiken im damaligen Fürstentum Serbien) hatte der jugoslawische Gedanke einen vorzüglichen Förderer.² Als einer von den kroatischen Bischöfen des Habsburgerreichs gründete er 1867, um fürs erste das gegenseitige Kennenlernen der südslawischen Völker auf kulturellem Gebiet zu ermöglichen, in Zagreb eine Jugoslawische Akademie der Wissenschaften und Künste, und als Administrator für die katholischen Gläubigen im Fürstentum Serbien war er um zwischenkonfessionelle Kontaktnahme und Annäherung zwischen Katholiken und Orthodoxen bemüht.

Seine Gründung, die letztlich auf eine spätere politische Gemeinschaft der Südslawen abzielte, stand zu je einem kraftvollen kroatischen und serbischen Partikularismus und zu anderen Strömungen in Konkurrenz, die ebenfalls auf ein Miteinander von slawischen Völkern bedacht waren und ebenso politische Ziele erstrebten. Es gab einen sogenannten Austroslawismus, der in der Donaumonarchie umfassendere Eigenrechte und mehr Entfaltungsmöglichkeiten für die slawischen Völker erstrebte und nach einem deutsch-ungarisch-slawischen Trialismus des Habsburgerreichs verlangte. Außerdem waren panslawistische Ideen am Wirken, die nach St.Petersburg tendierten.

Von den benannten Bestrebungen ist für uns der Jugoslawismus von Belang, weil sich Alois Stepinac als junger Mann zu ihm bekannte. Als 18-Jähriger 1916 zu den Streitkräften Österreich-Ungarns eingezogen und im Februar 1917 als Offizier an die italienische Front geschickt, war er im Juli 1918 in italienische Gefangenschaft geraten. Aus dem Gefangenenlager meldete er sich nach der Kapitulation Österreich-Ungarns als Freiwilliger zur „jugoslawischen Legion“ und leistete ab 6.12.1918, als die staatliche Neuordnung Südosteuropas in Gang gekommen war, für den neu entstehenden südslawischen Staat der Serben, Kroaten und Slowenen bei Saloniki und an anderen

² Zu ihm vgl. N. Ikić, *J.J.Strossmayer i crkveno, kulturno i nacionalno jedinstvo*, Sarajevo 2002, sowie den Beitrag „Die Kroaten“ von Arnold Suppan in: *Die Habsburgermonarchie 1848-1918*, Band III: *Die Völker des Reiches*, Wien 1980, S.626-733.

Plätzen im südslawischen Sprachgebiet kurze Zeit Dienst mit der Waffe, ehe er im Frühjahr 1919 wieder nach Hause kam.

2) Im Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen

Unter der Krone Serbiens waren am 1.12.1918 die südslawisch besiedelten Gebiete Österreich-Ungarns mit Serbien und Montenegro vereinigt worden, und ein Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen war entstanden. Es war heterogen, denn uneinheitlich waren die politischen Vorstellungen, die man bei der Gründung verfolgte. Nicht allein der „jugoslawische Gedanke“ stand Pate, sondern auch nationale Ambitionen jener drei Völker, die im Namen des neuen Königreichs aufgeführt sind, aber längst nicht die Gesamtbevölkerung bildeten, so daß ein Teil der Einwohnerschaft sich von Anfang an nur toleriert, nicht angenommen fühlte. Als besonders gefährlich sollte sich erweisen, daß es einflußreiche Kreise gab, die den neuen Staat von Anfang an als ein Großserbien betrachteten und eine Politik verfolgten, welche alle Nicht-Serben in die Opferrolle zwängte und sie dem gemeinsamen Staat recht schnell entfremdete.

Sehr verschieden und Anlaß für ernste kulturelle und wirtschaftliche Spannungen war außerdem der Entwicklungsstand der Länder, die man zum neuen Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen zusammenschloß³:

Das Serbien der Vorkriegszeit war 1878 als Fürstentum souverän geworden und seit 1882 Königreich gewesen. Es hatte zuletzt zum Entstehen großer innenpolitischer Ungleichheiten Anlaß gegeben, als es sich, die Schwäche der Osmanen und die Gunst der europäischen Großmächte nutzend, kurz vor dem 1. Weltkrieg beträchtlich erweiterte. Es eroberte in den Balkankriegen außer dem Süden des eigentlichen serbischen Siedlungsgebiets auch das Kosovo, das Gebiet der heutigen Republik Makedonien und einen Großteil des stark islamisierten Bezirks Novi Pazar, lauter Gebiete, die bis 1912 unter unzulänglicher osmanischer Verwaltung gestanden hatten. Im vergrößerten Serbien war es bis zum Ende des Weltkriegs noch nicht gelungen, die Divergenzen im Entwicklungsstand zwischen alten und neuen Gebieten zu beheben. Statt dessen war es zu erheblichen neuen Spannungen gekommen, weil Serbiens Führung tat, was sie tun konnte, um das Kosovo, einst das Kernland des mittelalterlichen Serbien, neuerdings aber von immer mehr Albanern besiedelt, serbisch zu machen; auch wollte sie mit nicht sehr sanftem Druck Makedoniens slawische Christen bewegen, sich als Serben zu verstehen, und die slawischsprachigen moslemischen Glaubensgenossen im Bezirk Novi Pazar sollten zur serbischen Kirche konvertiert werden.

Montenegro, dessen Fürst seit 1910 ebenfalls den Titel eines Königs geführt hatte, war arm und schulisch wie wirtschaftlich wenig entwickelt, als 1918 der gemeinsame südslawische Staat zustande kam.

³ Ausführlicher zur Heterogenität des neuen südslawischen Staates: Suttner, Zur Vorgeschichte der Konflikte beim Zerfall Jugoslawiens, in: ders., *Kirche und Nationen*, Würzburg 1997, 431-454.

Die Serben aus den Ländern der Stephanskronen (= aus dem ungarischen Teil der Donaumonarchie) waren dem Bildungsstand und der wirtschaftlichen Entwicklung nach der Bevölkerung beider Königreiche wegen ihres langen Ansässigseins unter den Habsburgern weit überlegen.

Mehr noch galt dies von den Kroaten und von den Bewohnern der aus Teilen der früheren Bačka und des Temescher Banats gebildeten Vojvodina, in der überdies die Nicht-Südslawen einen großen und den in der Regel wirtschaftlich besser gestellten Anteil an der Bevölkerung ausmachten.

Bosnien-Herzegowina war ebenfalls stark durch kulturellen und wirtschaftlichen Einfluß aus der Donaumonarchie geprägt und hob sich zudem von den anderen Teilen des neuen Staates durch seine Oberschicht ab, der viele Moslems zugehörten.

Am deutlichsten von anderen Teilen des neuen Staates in sozialer, bildungsmäßiger und wirtschaftlicher Hinsicht abgehoben waren die Heimat der Slowenen und Dalmatien. Denn dort war man vor 1918 nicht den Regierungsbehörden in Budapest, sondern jenen in Wien zugeordnet gewesen; die Menschen waren dort noch stärker als die Slawen aus den Ländern der Stephanskronen ins Leben nach mitteleuropäischem Stil eingeführt.

Das neue Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen war in den Anfängen, als Alois Stepinac vom Militär zurückkam. Von der Tatsache abgesehen, daß er als Freiwilliger in der „jugoslawischen Legion“ gedient hatte, wurde bei seinem Kanonisationsprozeß kein Hinweis gefunden, daß er Anteil genommen hätte am Vorankommen dieses Staates.

Was seinen persönlichen Lebensweg anbelangte, hatten Angehörige und Seelsorger, insbesondere ein Onkel von ihm, der Kanonikus war, damit gerechnet, daß er sogleich ein Theologiestudium aufnehme und Priester werde. Doch er wies zunächst den Gedanken ans Priestertum entschieden zurück und inskribierte im Herbst 1919 für Agronomie an der Zagreber Universität, beendete dieses Studium aber schon nach dem ersten Semester und widmete sich der Landwirtschaft im väterlichen Anwesen. Eine Zeit des Suchens begann, in der er als geselliger Mensch am Leben örtlicher und überörtlicher kirchlicher Vereine teilnahm. Auch die Freundschaft mit einem Mädchen nahm er auf und führte eine lebhaftere Korrespondenz mit ihr; von 7 Briefen, die er im Verlauf weniger Monate schrieb, und von 12 Briefen, die er erhielt, war bei der Kanonisation die Rede.

Nach mehreren Gesprächen mit Seelsorgern entschied er sich schließlich doch für die Theologie, und im Herbst 1924 trat er ins römische Collegium Germanicum et Hungaricum ein.

3) Im Königreich Jugoslawien

Als Alois Stepinac 1931 von Rom zurückkam, war das Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen bereits Vergangenheit. Die Heterogenität des Staates, Hegemonialansprüche von serbischer Seite und eindeutig parteiisches Verhalten der Regierung zu Gunsten der orthodoxen und zu Ungunsten der katholischen Kirche – teils waren dies eindeutige Fakten, teils wurde es vielleicht auch mißverstanden und

vergrößert empfunden – brachten das Königreich nach nur einem Jahrzehnt zum Wanken. Die Ermordung eines führenden kroatischen Parlamentarier durch serbische Abgeordnete während einer Parlamentssitzung im Juni 1928 gab den Ausschlag. Die kroatischen Parlamentarier verließen Belgrad, und Ante Pavelić verkündete bereits im Oktober desselben Jahres, daß künftig ein selbständiger kroatischer Staat sein politisches Ziel sei, (den er, wie bekannt, 1941 mit Hitlers Hilfe auch tatsächlich ausrief); er mußte damals allerdings ins Exil gehen.

Zur Rettung des gemeinsamen Staates der Südslawen unternahm König Alexander I. am 6.1.1929 einen Staatsstreich. Er setzte die Verfassung außer Kraft, richtete eine Königsdiktatur auf, verbot alle Vereinigungen auf ethnischer und religiöser Basis und benannte im Oktober 1928 den Staat um in Königreich Jugoslawien. In der Erinnerung der Kroaten genießt dieses erste Jugoslawien wenig Sympathie. Es gilt als ein Staat, der drauf und dran war, ein Großserbien zu werden und die Orthodoxie zur Staatsreligion zu erheben.

Alois Stepinac war 1924 aus einem Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen, das eine Demokratie zu werden bestrebt war, nach Rom gegangen und kehrte 1931, nach dem Studienende, in ein diktatorisch regiertes Königreich Jugoslawien zurück. Sein Bischof, der Zagreber Erzbischof Antun Bauer ernannte ihn unmittelbar nach der Rückkehr zum bischöflichen Zeremoniär und zum Notar am Ehegericht. Auch übertrug man ihm den Vorsitz der Zagreber Caritas. Als Beauftragter des Erzbischofs bewährte er sich alsbald mit Demut, Geduld und Klugheit in heiklen Angelegenheiten. Nach nur 3 Jahren, am 24.6.1934, wurde er für den schon fast 80jährigen Erzbischof Bauer zum Koadjutor geweiht. Er war ein politisch unbelasteter junger Mann, der in der „jugoslawischen Legion“ gedient hatte; so konnte Erzbischof Bauer für ihn die Zustimmung des Königs Alexander zur Bischofsweihe erlangen. Als er nach der Weihe den Treueid vor dem König ablegte, ergriff er aber sofort die Gelegenheit, dem König die Gravamina der Kroaten vorzutragen. Er umriß in seinem Tagebuch seine Position zum diktatorisch regierten Jugoslawien wie folgt:

„Ich bin wirklich nicht gegen diesen Staat, doch in Hinblick auf das kirchliche Leben gehe ich nicht mit ihm einig, denn eindeutig möchte er die katholische Kirche zerstören.“⁴

Und:

„Die Masse des kroatischen Volks ist erbittert wegen vieler Unterdrückung und Gewalt von allen Seiten. Täglich kommen unglückliche Leute zu mir, ich solle eintreten für Häftlinge... Nur Gott kann uns aus diesem Chaos retten.“⁵

Stepinac hatte noch nicht einmal ein Vierteljahr als Koadjutor amtiert, da fiel König Alexander in Marseille einem Attentat zum Opfer, und Stepinac nahm am Begräbnis in Belgrad teil. In seine Amtszeit als Koadjutor fiel es auch, daß die

⁴ Zitat nach: *Beatificationis seu declarationis martyrii Servi Dei Aloysii Stepinac... Positio super Martyrio*, Vol. II, S. 255.

⁵ *Ebenda*, S. 256.

serbische Kirche das Konkordat mit dem Heiligen Stuhl zu Fall brachte. Seit August 1922 waren die Vorarbeiten gelaufen; im Juli 1935 wurde es in Rom unterzeichnet; am 28.7.1937 approbierte es das Parlament. Die serbische Kirche exkommunizierte daraufhin die orthodoxen Regierungsvertreter und Parlamentarier, die zugestimmt hatten, und dies hatte zur Folge, daß die Zustimmung des Senats, die für das Inkrafttreten noch erforderlich gewesen wäre, nicht mehr eingeholt wurde.

Es wäre verfehlt, den erbitterten Widerstand der orthodoxen Kirche nur für ein Zeichen von Angst vor zu großem Gewicht der katholischen Kirche zu halten; er war zweifellos zugleich Konsequenz aus einem grundsätzlichen Unterschied zwischen Katholiken und Orthodoxen, den man allerdings in der Regel zu übersehen pflegt. Von den autokephalen orthodoxen Nationalkirchen Südosteuropas gilt nämlich ganz allgemein, daß sie ihr partikuläres Kirchenrecht vom staatlichen Gesetzgeber empfangen.⁶ Hierfür stellt der noch immer unübertroffene Systematiker des orthodoxen Kirchenrechts N. Milasch die kirchenrechtstheoretische Basis heraus, indem er schreibt: „Als ... die Kirche als Grundlage der Rechtsordnung proklamiert und von der Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zur Kirche die politische, in gewissen Beziehungen aber auch die allgemeine Rechtsfähigkeit der einzelnen abhängig gemacht wurde, überließ die Kirche der Staatsgewalt freiwillig das Recht, auch in kirchlichen Fragen entweder allein oder im Verein mit der Kirchengewalt Gesetze zu erlassen.“⁷ In der Regel billigten die orthodoxen Nationalkirchen ihren Nationalstaaten widerspruchlos zu, daß er es allein mache, erteilten ihm also eine Kompetenz, der die katholische Kirche die Anerkennung verweigert. Im Konkordat hätte Jugoslawien zur Kenntnis nehmen müssen, daß sich die katholische Kirche (anders als die orthodoxe Kirche) ihre Rechtsordnung selber schafft.

Orthodoxe Christen, die der Kirchenrechtstheorie von Milasch anhängen und denen jene Autorität ihres Nationalstaats, die ihm die Orthodoxie aufgrund dieser Theorie zuschreibt, am Herzen liegt, müssen Konkordate verwerfen, denn Konkordate anerkennen die Kirchenrechtsauffassung der Katholiken, für die es sogar ein rechtliches Einwirken aus dem Ausland (aus Rom) gibt, und dies schmälert nach ihrer Meinung die Würde, die Rechte und die Unabhängigkeit ihres Nationalstaats.⁸

Am 7.12.1937 starb Erzbischof Bauer und der noch nicht ganz 40jährige Alois Stepinac trat seine Nachfolge an. Als Erzbischof war er erst ein Vierteljahr im Amt, als Österreich von Hitler annektiert wurde und die internationalen Ereignisse auf den 2. Weltkrieg hindrängten. Jugoslawien geriet unter Druck. Der Regent Prinz Paul und seine Regierung sahen sich am 26.3.1941 genötigt, einem im September des Vorjahrs

⁶ Vgl. Suttner, Die orthodoxe Kirche und das Aufkommen der Nationalstaaten in Südosteuropa, in: ders., *Kirche und Nationen*, Würzburg 1997, 235-248, sowie: Aus der Wiedergewährung von Religionsfreiheit für die mit Rom unierten Kirchen der Ukraine und Siebenbürgens erwachsene Schwierigkeiten, *ebenda*, S. 510-516.

⁷ N. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar 1905, 51.

⁸ Vgl. im Abschnitt „Eingriffe der Nationalstaaten ins innere Leben der Kirchen“ bei Suttner, *Kirche und Nationen*, 133-137, die Ausführungen über die Umdeutung, die der Devise „freie Kirche im freien Staat“ in Südosteuropas Nationalstaaten gegeben wurde.

zwischen Deutschland, Italien und Japan geschlossenen Dreimächtepakt beizutreten. Doch am darauf folgenden Tag führten großserbisch gesinnte Militärs einen Putsch durch, setzten den Regenten ab, erklärten den Thronfolger Peter für volljährig und übernahm in seinem Namen die Macht.

Erzbischof Stepinac beabsichtigte zunächst, auch dieser Regierung gegenüber die Loyalität zu wahren. Er fügte der Ankündigung des Justizministeriums vom Regierungswechsel ein Rundschreiben an den Klerus bei, in dem er verfügte, daß in allen Pfarreien ein „Te Deum“ zu singen sei. In seinem Tagebuch bezeichnete er aber bald danach die katholische Kirche und sein kroatisches Volk als von zwei Seiten bedroht: von den bis dato sieggewohnten Nationalsozialisten auf der einen und von den in Belgrad jetzt uneingeschränkt herrschenden Großserben auf der anderen Seite.

Die großserbisch orientierte Generalität, die den Putsch durchgeführt hatte, kündigte den Beitritt zum Dreimächtepakt wieder auf; Deutschland verstand dies als Kriegserklärung. Am 6.4.1941 begann mit einem Bombardement Belgrads die deutsche Invasion in Jugoslawien.

4) Im Ustašastaat

Ehe die deutsche Armee Zagreb eroberte und weil auch eine italienische Invasion drohte, wurde am 10.4.1941 Kroatiens Unabhängigkeit ausgerufen. Der neue Staat stand unter der Herrschaft der nationalistischen, ausgesprochen anti-serbischen Ustaša-Bewegung, der eine Minderheit der Kroaten anhing. Nur dank der Hilfe der Achsenmächte konnte der von ihr dominierte neue Staat bestehen. Seine Regierung erstrebte ein großes und national geeintes Kroatien, und dazu sollte das Land zuerst einmal von Serben gesäubert werden.

Für Erzbischof Stepinac ergab sich ein nahtloser Übergang von Diktatur zu Diktatur, und er war wieder „persona non grata“. Obwohl er bekanntlich ein entschiedener kroatischer Patriot war und sich während der Königsdiktatur deutlich gegen die serbischen Hegemonialansprüche verwahrt hatte, verhielten sich die neuen Machthaber ihm gegenüber reserviert. Die neue Regierung lehnte es beim Amtsantritt sogar ausdrücklich ab, ihren Amtseid in seiner Gegenwart abzulegen. Denn er hatte einst für den jugoslawischen Gedanken Militärdienst geleistet. Als bald weiteten sich die Spannungen aus, weil er offen die Verstöße gegen die Gebote Gottes verwarf, die den Machthabern wegen eines vorgeblichen Nutzens für das kroatische Volk wünschenswert erschienen. So stand er bei ihnen trotz seines unermüdlichen Einsatzes für die Kroaten und ihre Kirche, den er zuerst als Koadjutor, dann als Erzbischof geleistet hatte, im Verdacht, nicht national genug gesinnt zu sein. Dreimal drängte das Ustaša-Regime im Vatikan sogar auf seine Abberufung.⁹ Doch Stepinac, der zu den Behörden der jugoslawischen Königsdiktatur trotz allem Bedrückenden, das er von ihnen hatte erleben müssen, Loyalität geübt hatte, nahm auch mit den neuen Diktatoren die Zusammenarbeit auf, um seiner Kirche zu dienen.

⁹ Vgl. *Beatificationis... Positio super Martyrio*, Vol. II, S. 567, dort ein Verweis auf A. Rhodes, *Il Vaticano e le dittature 1922-1945*, Milano 1975, 43.

Gleich zu Beginn ergab sich ein schwerer Konfliktpunkt zwischen ihm und den Ustaša-Behörden, als der Poglavnik¹⁰ sofort nach der Machtübernahme Verfolgungsmaßnahmen gegen die Serben eröffnete. Nachkommen eingewanderter Serben sollten vertrieben oder im KZ interniert werden, wo dann erschreckend viele ermordet wurden. Die „serbisierten Kroaten“, Menschen, von denen man aus guten oder auch aus fadenscheinigen Gründen annahm, ihre Vorfahren oder sie selber seien durch Konversion und Assimilierung an eine orthodoxe Kirchengemeinde zu Serben gemacht worden, wollte man für das kroatische Volkstum zurückgewinnen. Dazu mußten sie katholisch werden.

Mehr als ein Jahr lang war man deshalb im Ustašastaat bemüht, aus der orthodoxen Kirche möglichst viele Gläubige der katholischen Kirche zuzuführen. Bereits weniger als einen Monat nach der Staatsgründung, am 3.5.1941 erging ein „Gesetz über den Religionswechsel“. Es erklärte den Übertritt zu einer anderen Glaubensgemeinschaft für gültig, sobald ihn der Konvertit schriftlich vor der Administrative erklärte und dabei auch versicherte, sich in Hinkunft an die Vorschriften der von ihm gewählten neuen Religion halten zu wollen. Besonders deutlich gingen die Intentionen der Übertrittskampagne aus einem Zirkular mehrerer Ministerien vom 30.7.1941 hervor, in dem es hieß:

„In erster Linie entscheiden die politischen Behörden der Ustaša, wer zum Katholizismus übertreten kann. Gewisse Kategorien können es nicht: die orthodoxen Lehrer, die orthodoxen Priester, die Kaufleute und reichen Handwerker, die Intellektuellen überhaupt.“¹¹

Wer großes Individualitätsbewußtsein besaß und wenig Aussicht bot, „kroatisiert“ werden zu können, sollte nicht übertreten dürfen, sondern ausgetilgt werden. Zu Ende ging die vom Staat gewünschte Übertrittsbewegung erst, nachdem am 5.6.1942 staatlich verordnet worden war, daß die orthodoxen Christen Kroatiens nicht mehr zur Serbischen Orthodoxen Kirche gehören sollten, daß vielmehr für sie eine eigene Kroatische Orthodoxe Kirche zu bestehen habe.¹²

Die katholische Kirche stand von Anfang an ablehnend zur staatlich geförderten Übertrittsbewegung. Erzbischof Stepinac, der das Unrecht, welches den Kroaten im Königreich Jugoslawien angetan worden war, und den damals geübten Proselytismus zugunsten der Orthodoxie oft genug beklagt hatte, verwarf es, nun Rache zu üben. Bereits am 15.5.1941 ermahnte er die Priester in einem Rundschreiben sehr ernsthaft, bei allen Kirchenübertritten zu prüfen, ob Motive vorliegen, welche die kirchliche Anerkennung verdienen. Ein erzbischöfliches Protestschreiben vom 16.6.1941 an den Präsidenten der Legislative bezeugt zudem, daß die Maßnahme der Regierung ohne Absprache oder auch nur Rücksprache mit kirchlichen Behörden

¹⁰ So der Titel des Ustaša-Führers und Staatsherrn im neuen Kroatien.

¹¹ Zitat nach *Beatificationis.... Positio super Martyrio*, Vol. II, S. 470.

¹² Diese wurde nur vonseiten der Rumänischen Orthodoxen Kirche, aber von sonst keiner anderen orthodoxen Autokephalie anerkannt.

erfolgt war.¹³ In einer Wallfahrtspredigt vom 12.7.1941, die auch gedruckt erschien, führte der Erzbischof aus:

„Wir gehen nicht aus auf Seelenfang. Wenn keine Überzeugung von der Wahrheit des katholischen Glaubens vorliegt, ist es besser, daß sie (= die Konvertiten) nicht kommen. Jene freilich, die freiwillig und mit aufrichtiger Überzeugung kommen, nehmen wir auf.“¹⁴

Da die Hintergründe des Konflikts fern von Südosteuropa wahrscheinlich schwer zu erfassen sind, sei mir das Darlegen einiger einschlägiger historischer, ekklesiologischer und mitmenschlicher Gesichtspunkte erlaubt.

a) In historischer Hinsicht bedarf es eines Rückblicks bis in die mittelalterliche Zeit des Entstehens der kroatischen und der serbischen Staatsnationen.¹⁵ Als entscheidende Kriterien für das Zugehören zu ihnen galten damals neben der Loyalität zum Herrscher die Zustimmung zum Recht und zur Kultur des neuen Staates. Recht (Moral), Kultur und Bildung waren im Südosteuropa der damaligen Zeit in die Verantwortung der Kirche des Staatswesens gegeben. Wer loyal war zum Herrscher und das von der Staatskirche getragene geistige und geistliche Leben mitlebte, gehörte der Staatsnation an. Also war ein Kroat Christ nach abendländischer Tradition, nach heutiger Terminologie war er Katholik; ein Serbe war Christ nach byzantinischer Tradition, nach heutiger Redeweise orthodox.

Das Bewußtsein davon blieb nicht nur bis heute erhalten; es wurde in der osmanischen Periode noch verstärkt.¹⁶ Denn der islamische Staat kannte nur moslemische Vollbürger; Angehörige von Buchreligionen (Juden und Christen) konnten unter ihren religiösen Führern Halbbürger (kopfsteuerpflichtige Schutzbefohlene) sein. Ihren kirchlichen Oberen oblag es, die zivilrechtlichen Belange der Volksgruppe und ihre Autonomie zu verwalten, sowie die Zivilgerichtsbarkeit auszuüben. Soziale Körperschaft und befähigt, ihre Identität als ethnisch-religiöse Gruppe zu bewahren, waren die Christen im osmanischen Reich somit nur als Kirchengemeinschaft.

Nur dank der serbischen Kirche konnten also die Serben unter den Türken Serben bleiben. Auch bei den Kroaten, von denen eine Minderheit unter den Türken lebte und die insgesamt lange Zeit keinen eigenen Staat besaßen, wurde die Kirche zur wichtigsten Stütze des Volkstums. Darum gilt ein Kroat oder ein Serbe, der konvertiert, landläufig als einer, der mit seinem Glauben zugleich seine Volkszugehörigkeit wechselt.

Solchen Wechsel gab es schon in türkischer Zeit. Denn mancherorts waren die Kroaten unter osmanischer Herrschaft zeitweise nicht nur ohne Bischöfe, sondern

¹³ Das Schreiben ist publiziert bei G. Grbešić, *La questione dei „passaggi“ dalla Chiesa Ortodossa Serba alla Chiesa Cattolica nella diocesi Đakovo e Srijem dal 1941 al 1945*, Roma 1999, 47f.

¹⁴ Zitat nach *Beatificationis ... Positio super Martyrio*, Vol. II, S. 471-72.

¹⁵ Zum frühmittelalterlichen Entstehen von Staatsnationen vgl. auch Suttner, *Die Christianisierung der Slawen*, in: ders., *Kirche und Nationen*, Würzburg 1997, S. 9-27.

¹⁶ Vgl. Suttner, *Kirche und nationale Identität in Europa zur Zeit der Osmanenherrschaft über Südosteuropa*, in: ders., *Kirche und Nationen*, Würzburg 1997, S. 97-107.

auch ohne Priester und in geistlichen und weltlichen Belangen verlassen. Da kümmerten sich die Bischöfe der Serben auch um sie. Die türkischen Behörden förderten dies, denn der türkische Staat hatte den Bischöfen neben vielen anderen Kompetenzen auch die Aufgabe zugewiesen, die Steuern zu erheben. Begreiflicherweise war den Osmanen daran gelegen, daß die Abgaben von den Lateinern auch dann eingesammelt wurden, wenn sie keine eigenen kirchlichen Vorsteher hatten. Die Obsorge der für die Serben zuständigen Bischöfe auch für sie aus teils pastoralen, teils staatsrechtlichen Gründen führte im Lauf der Zeit zu nicht ganz freiwilligen Übertritten zur östlichen Kirche, die freilich nicht schlechthin erzwungen waren.¹⁷

Weil aber das Überwecheln in kirchlicher Hinsicht bei Kroaten und Serben als ein Wechsel in ein anderes Volkstum verstanden werden kann, gab es wegen dieser Übertritte nationalistischen Streit, als es im 20. Jahrhundert zu jenen Gegensätzen gekommen war, von denen wir sprechen. Zudem verstärkte der im 19. und 20. Jahrhundert aufkommende Nationalismus nochmals die Identifizierung von Nation und Konfession, indem er es mit sich brachte, daß man auf beiden Seiten voller Stolz auf die „Grenzlage“ der Vorfahren verwies. Die Kroaten fühlten sich als Nachkommen derer, die seit dem Mittelalter das „Antemurale des Abendlands“ gewesen seien, und die Serben wurden stolz, weil ihre Vorfahren den „Schutzwall der Orthodoxie“ abgegeben hätten. Auch den Behörden des Königreichs Jugoslawien waren Übertritte von Katholiken zur Orthodoxie nicht nur angenehm, sie wurden auch mit allerlei sozialem und wirtschaftlichem Druck gefördert. So wurden die Serben vermehrt, die Kroaten vermindert. Dieses Unrecht wollte der Ustašastaat bereinigen und beging dabei neues Unrecht.

b) Doch es wäre einseitig, die Angelegenheit allein unter ethnischen Gesichtspunkten zu betrachten. In den Stellungnahmen des Erzbischofs Stepinac war ausdrücklich auch von ekklesiologisch gerechtfertigten Konversionen die Rede. Es darf nicht übersehen werden, daß es im 18. Jahrhundert bei Katholiken und bei Orthodoxen zu einem soteriologischen Exklusivismus gekommen war,¹⁸ der – was die

¹⁷ Daß dafür zahlreiche, freilich nicht immer leicht verwertbare und deshalb zu noch gründlicheren Analysen zwingende Quellen vorliegen, ergibt sich aus K. Draganović, Massenübertritte von Katholiken zur Orthodoxie im kroatischen Sprachgebiet zur Zeit der Türkenherrschaft, *Orientalia Christiana Periodica* 3, 1937, 181-232; 550-599, sowie aus der nur maschinenschriftlich vorliegenden vollen These von G. Grbešić, S. 9-24. Für den sowohl ekklesiologischen wie auch staatspolitischen Gesamtzusammenhang der Übertritte vgl. die Einbindung des Abschnitts „Konversionen bei den Südslawen“ in den Gesamtzusammenhang der Darlegungen bei Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Würzburg 1999, 163-164.

¹⁸ Für das Zustandekommen und die Verbreitung des Exklusivismus vgl. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Würzburg 1999, 186-202; für den Beginn einer Überwindung dieser Mentalität in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts vgl. *ebenda*, 258-262, sowie ders., *Schismen, die von der Kirche trennen, und Schismen, die von ihr nicht trennen*, Freiburg 2003.

Katholiken anbelangt – ganz knapp nach den uns interessierenden kroatischen Ereignissen, nämlich in der Enzyklika „Mystici corporis“ vom 22.6.1943, sogar die schärfste Fassung erlangte, die ihm je in einem kirchenamtlichen Lehrschreiben zuteil wurde. Dort heißt es, daß „die, welche im Glauben oder in der Leitung voneinander getrennt sind, nicht im einen Leib (Christi) und aus seinem einen göttlichen Geiste leben.“

Nicht in voller Einheit mit dem Papst und der katholischen Kirche stehen, bedeutete dieser Auffassung gemäß, von der Kirche Christi getrennt sein. Die orthodoxen Christen galten als fern von der Kirche lebend. Sie zur geistlichen Konversion zum Katholizismus zu führen, mußte gemäß der zeitgenössischen Ekklesiologie ein wichtiges Anliegen aller eifrigen katholischen Seelsorger sein. Erst das 2. Vatikanische Konzil anerkannte die orientalischen Kirchen unter Hinweis auf ihr sakramentales Leben im vollen ekklesiologischen Sinn als Kirchen Christi. Seither kann es nicht mehr angebracht sein, nach der Konversion Orthodoxer zum Katholizismus zu streben. Erzbischof Stepinac aber mußte zu seiner Zeit die Konversionen noch für geistlich erstrebenswert halten.

Die Mehrheit der orthodoxen Theologen war seit dem 18. Jahrhundert ebenfalls vom alleinseligmachenden Charakter der eigenen Kirche überzeugt. Daher konnten es eifrige orthodoxe Seelsorger ebenfalls für eine geistliche Förderung der katholischen Christen halten, sie zur Konversion zur orthodoxen Kirche zu veranlassen. Zweifellos überwogen bei den beiderseitigen Abwerbungen des 20. Jahrhunderts zwischen Serben und Kroaten die ethnischen Gesichtspunkte bei weitem. Doch würden Denken und Handeln einer Reihe beteiligter orthodoxer und katholischer Bischöfe und Priester mißdeutet, wenn nicht auch die ekklesiologischen Gesichtspunkte Beachtung fänden.

c) Auch ein mitmenschlicher Aspekt der Vorgänge von 1941 und 1942 ist zu bedenken. In ihrem Haß auf alles, was serbisch war, begingen die Ustaša-Behörden Mordtaten an vielen Menschen, die durch Zugehörigkeit zur Serbischen Orthodoxen Kirche als Serben ausgewiesen waren, und ebenso an Juden und an Zigeunern. Eine Konversion zur katholischen Kirche konnte ihnen das Leben retten. Mancherorts gab es daher sogar ein großes Drängen auf die Zulassung zur katholischen Kirche. Erzbischof Stepinac führte beim Prozeß, den man ihm unter Tito machte, aus, daß er sogar Pfarrer habe versetzen müssen, die schwerstens bedroht worden waren, weil sie dem Wunsch auf eilige Aufnahme von vorgeblichen Konvertiten in die katholische Kirche nicht schnell genug nachkamen. Der Erzbischof erteilte, wie ebenfalls aus den Prozeßakten ersichtlich ist, schließlich in einer Instruktion für den Klerus sogar die Anweisung:

„Wenn Personen jüdischen oder orthodoxen Glaubens zu euch kommen, die in Lebensgefahr sind und zum Katholizismus konvertieren möchten, nehmt sie auf, um ihnen das Leben zu retten. Verlangt keine besondere religiöse Instruktion, denn die Orthodoxen sind Christen wie wir und die jüdische Religion ist jene, in der das Christentum seine Wurzeln hat. Auftrag und Pflicht des Christen ist es in erster Linie, Menschenleben zu retten. Wenn diese Zeit des Wahnsinns vorüber ist, werden jene in

unserer Kirche verbleiben, die aus Überzeugung konvertierten, während die anderen, sobald die Gefahr vorbei ist, zu ihrem Glauben zurückkehren werden.”¹⁹

Wer also sollte das Verhalten der kroatischen Geistlichen vom Mai 1941 bis Sommer 1942 richten wollen? Wer darf ein Urteil wagen, ob einer, der Konversionen durchführte, als Parteigänger der Staatsführung betrachtet werden muß und nationalistisch die Kroaten vermehren und die Serben vermindern wollte? Ob er aus ekklesiologischer Überzeugung das Seelenheil von Konvertiten zu fördern meinte und unter Umständen in Anlehnung an staatskirchenrechtliche Ideale vergangener Zeiten sogar gedacht haben mag, der öffentliche Druck zur Konversion sei dem Seelenheil nützlich? Oder ob er nur die Behörden täuschte, um Leben zu retten?

Überhaupt nahm die mitmenschliche Hilfsbereitschaft des Erzbischofs Stepinac im Beatifikationsprozeß viel Platz ein. Überliefert sind lange Listen verfolgter Juden und Orthodoxer, Slowenen, Partisanen und Zigeuner, darunter sogar Feinde von ihm persönlich, für die Stepinac bei den Ustaša-Behörden und bei kroatischen und deutschen Militärs mit mehr oder weniger Erfolg intervenierte.²⁰ Auf den Listen begegnet sogar der Name des in Ungnade gefallenen ehemaligen Außenministers der Ustaša-Regierung Dr. Lorković, der im Ministerrat ehemals auf die Verhaftung des Erzbischofs wegen politischer Unzuverlässigkeit gedrängt hatte.

Im Dienst der Mitmenschlichkeit ertrug es der Erzbischof, wie eigens hervorgehoben wurde, in Großmut, daß er laufend den Amtssitz des Poglavnik aufsuchen mußte, aber nie dessen Gegenbesuch erhielt. Denn für die Repräsentanten des Ustaša-Regimes war und blieb er Dissident.

5) Im zweiten Jugoslawien

Dissident war Erzbischof Stepinac ebenso für die Repräsentanten des Tito-Regimes, der dritten Diktatur, der Kroatien unmittelbar nach dem Sturz des Ustaša-Regimes, verfiel. Auch hatte er das Problem, daß die Priesterschaft zur Zeit der zweiten und der dritten Diktatur nicht einmütig hinter ihm stand. Vielmehr ließen sich bestimmte Kleriker durch das, was ihnen an der Ideologie eines der beiden Regime erstrebenswert erschien, so sehr verblenden, daß sie sich für sie einsetzten; andere erkannten deren Gefährlichkeit nicht rechtzeitig und wurden zu „nützlichen Idioten“; wieder anderen mag vielleicht auch der Mut gefehlt haben, den Widerstand wirklich zu leisten, den sie für angemessen gehalten hätten. Wieder die Frage: Wer vermag hier zu richten?

Noch vor Kriegsende hatte Radio Belgrad Erzbischof Stepinac einen Kriegsverbrecher genannt. Am Tag nach der deutschen Kapitulation vom 8.5.1945 wurde Zagreb den Partisanen Titos übergeben und Kroatien in das von ihnen errichtete 2. Jugoslawien eingefügt. Schon am 17. Mai wurde Erzbischof Stepinac ein erstes Mal in Haft genommen und mehrmals verhört. Er war noch in Haft, als Tito am 2. Juni ein Treffen mit führenden Zagreber Klerikern durchführte und ihnen das

¹⁹ Zitat nach *Beatificationis ... Positio super Martyrio*, Vol. II, S. 473.

²⁰ Vgl. *ebenda*, S. 555-566.

Aufrichten einer von Rom unabhängigen Kirche vorschlug, einer Kirche, die dann nicht kroatisch, sondern jugoslawisch sein sollte.

„Meinerseits,” so führte er aus, „möchte ich sagen, daß unsere Kirche national sein muß, daß sie sich mehr dem Staat anpassen muß. Vielleicht wundern Sie sich, daß ich den Nationalismus so sehr herausstelle. Zu viel, viel zu viel Blut ist geflossen, zuviel Leid habe ich gesehen, und ich wünsche, daß der katholische Klerus in Kroatien mit dem Volk national entschiedener verbunden sei als bisher. Ich muß offen sagen, daß ich mir das Recht nicht anmaße, Rom, Ihre oberste römische Autorität, zu verurteilen; nein, das will ich nicht tun. Doch ich muß sagen, daß ich es mit kritischen Augen sehe, weil es Italien immer mehr begünstigte als unser Volk. Ich möchte die Kirche in Kroatien unabhängiger sehen, da jetzt alle Voraussetzungen dafür bestehen. Dies wünsche ich, dies ist das grundsätzliche Problem, das wir regeln wollen, während alle übrigen Probleme zweitrangig und leichter zu lösen sind. Meinerseits lege ich Ihnen dies ans Herz. Dies sind meine Gedanken, die von vielen meiner Mitarbeiter geteilt werden.

Wir arbeiten auf eine große Einheit der Südslawen hin, und darin werden die Katholiken und die Orthodoxen Platz finden, aber sie müssen mit allen anderen Slawen eng verbunden sein. Vielleicht gibt es mehr Orthodoxe als Katholiken, und so wird man auch das Problem der Beziehungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche lösen müssen auf der Grundlage der großen Idee von der Einheit und der engen Zusammenarbeit zwischen den slawischen Völkern, die in ihrer Geschichte wegen der Spaltungen so viel gelitten haben, wovon der Höhepunkt erreicht wurde während dieses Krieges, der die slawischen Völker hätte vernichten sollen. Sehen Sie, das sind meine Gedanken. Dies ist fundamental.”²¹

Da die Kleriker ohne ihren Erzbischof nicht zu verbindlichen Gesprächen bereit waren, empfing Tito zwei Tage später auch diesen. Doch mit den Erfahrungen, die Stepinac unter zwei Diktaturen bereits hatte sammeln können, und im Wissen um den antikirchlichen Haß, der überdeutlich zutage getreten war in den stalinistischen Kirchenverfolgungen der Vorkriegszeit und im früheren Verhalten der Kommunisten Kroatiens, begegnete der Erzbischof der beginnenden dritten Diktatur mit tiefster Skepsis; überdies kam für ihn keine Loslösung von Rom in Frage wegen seiner ganz klaren ekklesiologischen Überzeugung, daß unabdingbar mit dem Papst verbunden bleiben muß, wer Christus die Treue halten will. Das Treffen blieb daher ergebnislos.

Ende September erging ein gemeinsames Hirtenwort der kroatischen Bischöfe, das die antikatholischen Maßnahmen der neuen Regierung eindeutig benannte. Wütende Angriffe waren die Antwort. Am 29.11.1945 wurde das neue Jugoslawien zur Republik erklärt und der Repräsentant des Königs Peter ausgewiesen. Bald danach steigerte sich die Hetze gegen Stepinac so sehr, daß er schon meinte, Weihnachten nicht mehr in Freiheit feiern zu können. Es dauerte dann aber doch bis zum 18.9.1946, bis er tatsächlich verhaftet wurde. Am 23.9.1946 wurde gegen ihn Anklage

²¹ Titos Ansprache findet sich im vollen Wortlaut in: *Beatificationis... Positio super Martyrio*, Vol. II, S. 865-66.

erhoben, und am 11.10. verurteilte man ihn zu 16 Jahren Zwangsarbeit. Am 5.12.1951 aus der Lagerhaft entlassen, wurde er an seinem Heimatort bis zu seinem Tod am 10.2.1960 unter Hausarrest gehalten.

6) Kirchenführer im Totalitarismus

Niemand kann die Gedankengänge seiner Mitmenschen ergründen, und es ist niederschmetterndes Pharisäertum, wenn die Nachgeborenen, die sehen können, was aus dem Handeln der Vorgänger erwuchs – was davon hilfreich war und was besser andersherum hätte getan werden sollen – wenn sie das Handeln derer benoten, die die Verantwortung trugen, während sie und die ihnen Anvertrauten von Diktatoren bedrängt waren. Welche Einsichten hatten sie? Welche Schritte waren gut gemeint, erwiesen sich aber in der Folge als verhängnisvoll? Wie oft wurden sie von den Mächtigen betrogen und getäuscht? Wie oft war es auch so, daß den prominenten Verantwortlichen nicht selber, sondern ihren Untergebenen Zwangsmaßnahmen drohten und mitunter sogar ausdrücklich angedroht wurden, so daß der Vorgesetzte, falls er aufrechten Widerstand geleistet hätte, dies durch das Opfer anderer hätte bezahlen lassen müssen, und daß er darum zu deren Schutz auch in Fällen nachgab, in denen er nicht nachgegeben hätte, wenn er allein betroffen worden wäre? Und wie viele Irrtümer wurden begangen, wenn die Herrschenden keine Zeit zu angemessener Beratung gewährten, sondern auf sofortigen Entscheidungen bestanden – in Situationen, in denen gegen die bedrängten Kirchenführer der erste Stein nur geworfen werden dürfte von solchen, die selber vor jedem Irrtum gesichert wären? Wer von uns aber könnte einen solchen Anspruch erheben?

Einleitend war von bekannten und unbekanntem, christlichen und nichtchristlichen Helden die Rede, die das ehrfürchtige Gedenken verdienen, weil sie den Ideologien ihres Jahrhunderts trotzten und ungeachtet ihrer menschlichen Anfälligkeit für Fehler dem Gewissen treu blieben. Alois Stepinac ist einer von ihnen. Niemand erwartet von uns, daß wir alles für unfehlbar halten, was er dachte und tat. Ohne ihm in jeder Hinsicht nacheifern zu wollen, sollen wir uns seine Treue zum Vorbild nehmen.

**DER VERSUCH DES ÖKUMENISCHEN PATRIARCHATS
AUS DEM JAHR 1870, DIE AUTOKEPHALEN
ORTHODOXEN KIRCHEN ZU EINEM ÖKUMENISCHEN
KONZIL ZU VERSAMMELN
NEUERE WIENER STUDIEN ZUR BULGARISCHEN
KIRCHENGESCHICHTE**

Ernst Chr. SUTTNER

REZUMAT: Încercarea patriarhatului ecumenic din 1870 de a convoca autocefaliile ortodoxe într-un conciliu ecumenic. Noi contribuții vieneză la istoria Bisericii bulgare. La sfârșitul secolului al XIX-lea patriarhul ecumenic, considerat conducător a Bisericilor ortodoxe din Imperiul otoman se afla într-o situație curioasă. Pe de-o parte era concurat puternic de Biserica ortodoxă rusă, protectoare a ortodocșilor din Imperiul otoman. Pe de altă parte, Biserica greacă și Biserica sârbă din țări eliberate de stăpânirea otomană erau Biserici autocefale care nu se mai supuneau patriarhiei. Rămăseseră în cadrul patriarhiei câteva Biserici catolice orientale și Bisericile din Macedonia, Bulgaria și România, țări încă sub stăpânire otomană.

Cercetarea istoriei Bisericii ortodoxe bulgare se face în cadrul unei colaborări între Universitatea din Viena (Facultatea de teologie) și un Institut de cercetări religioase din Bulgaria. În cadrul colaborării sunt elaborate teme de cercetare comune și se prezintă disertații despre momente importante ale istoriei Bisericii bulgare.

Un asemenea moment este încercarea patriarhului ecumenic de a convoca un conciliu ortodox. Acest lucru s-a petrecut după ce patriarhul a primit invitația papei Pius al IX-lea de a participa la conciliul Vatican I. Desigur patriarhul nu a participat la conciliu. Dar nici conciliul ortodox nu a reușit să fie organizat dintr-o mulțime de motive politice, teologice și naționaliste.

Die abendländische Kirche feierte im 2. Jahrtausend eine Reihe allgemeiner Kirchenversammlungen, denen sie den Rang von ökumenischen Konzilien zuerkennt, obwohl dabei (anders als bei den ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends) die östlichen Patriarchatskirchen nicht vertreten waren. Oft und sicher nicht ganz zu Unrecht bezeichnet man dies als Anmaßung der abendländischen Christenheit.

Gerne wird behauptet, daß sich die orthodoxen Kirchen des christlichen Ostens im Unterschied zu den Katholiken gegenteilig verhalten hätten; sie hätten niemals einen Versuch unternommen, alleine ein ökumenisches Konzil einzuberufen. Doch jüngst ergab sich bei einer Untersuchung, die H. Ohme über die Synodalberatungen anstellte, durch welche dem Moskauer Metropoliten der Rang eines Patriarchen zuerkannt wurde,¹ daß die griechischen Kirchen kurz nach dem Konzil

¹ H. Ohme, Die kanonische Begründung der Erhebung des Moskauer Patriarchates durch die

von Trient der Meinung waren, auch ohne Befragung des römischen Patriarchats eine Entscheidung treffen zu können, die sie ausdrücklich als eine Änderung dessen verstanden, was ein ökumenisches Konzil festgelegt hatte².

Bei Aktenstudien anlässlich einer Dissertation am Institut für Theologie und Geschichte des christlichen Ostens der Universität Wien über die Verurteilung der Bulgaren wegen Phyletismus durch die griechischen Kirchen³ ergab sich ein noch deutlicherer Widerspruch zu der These, daß es nie zu einem Versuch der orthodoxen Kirchen gekommen sei, ohne die abendländische Kirche ein ökumenisches Konzil zu feiern. Das Ökumenische Patriarchat erkundete nämlich wenige Monate, nachdem Papst Pius IX. zum 1. Vat. Konzil eingeladen hatte,⁴ ob die autokephalen orthodoxen Kirchen bereit wären, wegen der Probleme mit den Bulgaren ein orthodoxes ökumenisches Konzil zu feiern.⁵

Seit seiner Errichtung widmete das Institut für Theologie und Geschichte des christlichen Ostens an der Universität Wien der Kirchengeschichte Südosteuropas und damit auch jener der Bulgaren ein besonderes Forschungsinteresse, und es besteht eine langjährige Zusammenarbeit mit dem Bulgarischen Forschungsinstitut in Österreich. Immer wieder erbrachte die Beobachtung von Querverbindungen zwischen Ereignissen aus der bulgarischen Geschichte und anderen vom Institut für Theologie und Geschichte des christlichen Ostens untersuchten Gegebenheiten Einsichten für weit über Bulgarien hinausreichende Forschungsthemen. Es sei erinnert an die grundsätzlichen Fragen zur gesamt-katholischen Kirchengeschichte für die Zeit unmittelbar vor Errichtung der römischen Kongregation für die Glaubensverbreitung, die sich anlässlich des Symposions „Österreich und der Aufstand der bulgarischen Katholiken von Čiprovcı im Jahr 1688“ ergaben.⁶ 1992 widmeten das Bulgarische Forschungsinstitut in Österreich und das Institut für Theologie und Geschichte des christlichen Ostens der im gesamten Südosten und Osten Europas nach dem Zusammenbruch des Kommunismus äußerst brisant gewordenen Thematik „Kirche und nationale Identität“ ein gemeinsam veranstaltetes Symposion.⁷ Seine interdisziplinäre Zusammensetzung veranlaßte die Teilnehmer, ihre Überlegungen wesentlich auszuweiten und fachübergreifend nach Materialien zur Behandlung drängender Gegenwartsfragen zu suchen.

Konstantinopeler Synode des Jahres 1593 – eine ökumenische Anfrage, *Oikonimia*, Bd. 27, Erlangen 1991, 101-109.

² Vgl. Suttner, *Kirche und Nationen*, Würzburg 1997, 158-162.

³ Johann Hörst, *Die Große und Heilige Synode von Konstantinopel 1872. Untersuchungen zum Phyletismusstreit*, (Manuskript), Wien 1994.

⁴ Durch die Bulle *Aeterni Patris* vom 29.6.1868.

⁵ Vgl. das Synodalschreiben an die autokephalen orthodoxen Kirchen vom 6./18.12.1868 bei Mansi XLV, S. 217-218

⁶ Vgl. die Publikation des Symposions in: *Mitteilungen des Bulgarischen Forschungsinstitutes in Österreich* 10, 1988, Heft 2, besonders die Einleitungsworte, S. 9-11.

⁷ Die Publikation der Beiträge verzögerte sich aus verständlichen Gründen; sie erfolgte 1999 in *Mitteilungen d. Bulgarischen Forschungsinstitutes in Österreich* 12, 1999.

DER VERSUCH DES ÖKUMENISCHEN PATRIARCHATS

Ebenso führte die bereits erwähnte Dissertation, die untersuchen sollte, was genau jener „Phyletismus“ war, den die griechischen Kirchen 1872 verurteilten, zu überraschenden und weit über Bulgarien hinausreichenden Einsichten. Denn es ergab sich sehr klar, daß die osmanische Regierung unter der Bezeichnung „Bulgarisches Exarchat“ etwas anderes errichten wollte, als was die Griechen bekämpften⁸. Die Dissertation regt zu detaillierten Forschungen über den Wandel in der Verfassungswirklichkeit des osmanischen Staates an, der sich im vergangenen Jahrhundert von einem islamischen zu einem modernen Staatswesen entwickelte. Solche Untersuchungen muß anstellen, wer den in der Dissertation aufgeworfenen einschlägigen Fragen im einzelnen nachgehen möchte. Daß das Ökumenische Patriarchat in seiner Gegnerschaft zu den Wünschen der Bulgaren ausdrücklich nach einem orthodoxen ökumenischen Konzil verlangte und also ganz und gar dem widersprach, was landläufig als das Verhalten der orthodoxen Kirche gilt, wurde bereits erwähnt. Bei den Arbeiten an der Dissertation wurde weiterhin deutlich, daß die Pläne auf ein solches Konzil keineswegs wegen Widerstands vonseiten der autokephalen Schwesterkirchen scheiterte, sondern aufgrund eines Verbots durch die osmanische Regierung.

Es würde sich lohnen und sicher wichtige Einsichten in die politische Lage des osmanischen Reiches im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts erbringen, wenn eine weitere Dissertation die Stambuler Archive nach den Gründen für die Ablehnung durchforschte. Waren es die Bedenken, daß ein solches Konzil, wenn es stattgefunden hätte, Tür und Tor allzuweit geöffnet hätte für russischen Einfluß im osmanischen Reich, da Rußland doch das Recht in Anspruch nahm und bis zu einem gewissen Maß sogar vertraglich besaß, Protektor der Orthodoxie im Osmanenreich zu sein? Oder spielten andere Gründe die entscheidende Rolle?

Schließlich entschied sich das Patriarchat für eine Weise des Suchens nach gesamtorthodoxem Konsens, die veranlaßt, den Beginn des in der 2. Hälfte unseres Jahrhunderts sehr intensiv gewordenen Bemühens um panorthodoxe Zusammenarbeit nicht erst nach dem 1. Weltkrieg, sondern bereits in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts anzusetzen. Und dies nicht nur, weil auf einem Beratungsweg, der dem gegenwärtig befolgten Modell gleicht, nach panorthodoxem Konsens gesucht wurde, sondern mehr noch, weil die Schwierigkeiten, die sich heute gegen das Miteinander aller orthodoxen Kirchen aufürmen, auch damals zu beobachten waren. Es gab orthodoxe Kirchen, die nicht um ihr Mittun gefragt wurden. An einige von ihnen, aber wiederum nicht an alle, wandte man sich nachträglich um deren Zustimmung zu den Beschlüssen. Offenbar war es damals nicht leichter als im 20. Jahrhundert, eine allgemein anerkannte Liste der selbständigen orthodoxen Schwesterkirchen zu erstellen.

Von großer Relevanz erscheint des weiteren, was die Dissertation über die Besorgnis der Konferenzteilnehmer wegen der Abreise des Jerusalemer Patriarchen

⁸ Vgl. Suttner, Der bulgarische Phyletismus – ein geistliches oder ein weltliches Thema? *Ostök. Stud.* 48, 1999, 299-305.

erbrachte. Gleich zu Beginn der Arbeiten reiste er mit einer Begründung ab, die ihm – wie die Quellen nahelegen – niemand recht glaubte, und er weigerte sich konsequent, einen Delegierten an seiner statt mitwirken zu lassen. Auch hier lohnte sich eine eigene Dissertation, die der Frage nachgehen sollte, was dazu aus Jerusalemer Quellen zu erheben ist. Meinte der damalige Inhaber des Jerusalemer Patriarchenstuhls vielleicht, daß die Autokephalierechte der einzelnen Kirchen gegen Versuche, zu gesamtorthodox verbindlichen Lösungen zu finden, abgesichert werden müßten? Was er also ein extremer „Autokephalist“, dem die Selbständigkeit der eigenen Kirche wichtiger war als die Gemeinsamkeit der Orthodoxie? Vielleicht hegte er aber auch Bedenken, sein Wort in der Sache bulgarischer nationaler Belange könnte bei ihm zu Hause den Ausbruch vergleichbarer Wirren wegen der nationalen Anliegen der Araber heraufbeschwören oder beschleunigen?⁹ Oder war noch anderes ausschlaggebend? Auf vielerlei brisante Fragen ist man am Wiener Institut für Theologie und Geschichte des christlichen Ostens gestoßen, sooft man sich der Kirchengeschichte der Bulgaren zuwandte.

Zum Abschluß sei noch erwähnt, daß anfangs der 90er Jahre an das Institut die Bitte gerichtet wurde, eine kurzgefaßte nicht wissenschaftliche, sondern für einen breiten Leserkreis bestimmte Darstellung der Geschichte von Bulgariens Katholiken auszuarbeiten, weil es eine solche vorher weder auf bulgarisch noch in einer westlichen Sprache gab. In der Zeitschrift „Der christliche Osten“ ist sie im Jahrgang 1993 erschienen¹⁰.

⁹ Vgl. die Arbeit über das Aufkommen arabischer Bestrebungen in den Patriarchaten Jerusalem und Antiochien und deren Unterstützung durch die Kirche Rußlands, in: D. Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine 1843-1914*, Oxford 1969. Hopwood führt, S. 160, aus: „The first articulate Arab demands were made during the crisis over the Bulgarian Church in 1872. In the years prior to this date the growing nationalism of the Bulgarian people had led to demands for their Church to be freed from Greek control. The Bulgarian Church was directly subject to the Ecumenical Patriarch and its Greek bishops were appointed from Constantinople – a situation similar to that in Jerusalem, an Orthodox people subject to a foreign hierarchy.“

¹⁰ E. M. Synek, Licht und Dunkel. Eine kleine Kirchengeschichte der bulgarischen Katholiken, *Der christliche Osten* 48, 1993, 134-161; 225-260.

ORTHODOXES EHEVERSTÄNDNIS AUS DER SICHT DER KONZILIEN VON FLORENZ UND TRIENT

Ernst Chr. SUTTNER

REZUMAT: Concepția ortodoxă despre căsătorie din punctul de vedere al conciliilor de la Florența și Trient. După ce discută mai întâi problema căsătoriei și divorțului în teologia ortodoxă pe baza unor lucrări „clasice” ortodoxe, autorul pune concepția ortodoxă ca subiect de discuție între delegații ortodocși și catolici la ultimele două mari concilii din epoca medievală: Florența și Trient.

La conciliul de la Florența subiectul nu a ajuns să fie discutat, deși acest congres avea scopul de a stinge diferențele între cele două mari Biserici creștine.

La conciliul de la Trient, care a fost un conciliu exclusiv al Bisericii catolice, problema căsătoriei și a divorțului a fost discutată din alte puncte de vedere. Conciliul se petrecea după „revoluția” protestantă și Biserica catolică și-a refăcut programele morale legate și de căsătorie în alt sistem, propunându-se scheme pentru căsătorie și divorț care nu mai puteau fi apropiate de cele ortodoxe.

Nach orthodoxer Auffassung kann der Christ nur ein einziges Mal eine wirklich christliche Ehe eingehen. Jede Wiederheirat, auch eine solche bei Witwenschaft, widerspricht dem hohen Ideal, das die orthodoxe Kirche von der Einehe hat. Sie besteht auf der absoluten Untrennbarkeit des Ehebündnisses von Christen, weil dieses gemäß dem Epheserbrief die ein für allemal bestehende Bindung zwischen Christus und der Kirche abbildet. Als Abbild dieser erhabenen Wirklichkeit besitzt die christliche Ehe nach orthodoxer Auffassung höchste geistliche Würde und eine für die Ewigkeit fortbestehende Bedeutung.

Um aus der orthodoxen kirchlichen Praxis wenigstens ein Beispiel kurz zu zitieren, das dieses Eheverständnis bezeugt, sei auf die kanonischen Bestimmungen für die Ehe der Priester und Diakone verwiesen. Keiner, der als Witwer nochmals heiratete, wird zur Weihe zugelassen. Auch wer selbst in erster Ehe lebt, aber eine Witwe zur Gattin nahm, darf nicht geweiht werden. Verwitweten Priestern oder Diakonen verbieten die Kanones des orthodoxen Kirchenrechts die Zweitehe, wenn sie ihres Amtes nicht verlustig gehen wollen.

Dennoch ist es der Kirche nach orthodoxer Auffassung von Gott her erlaubt, nachsichtig zu dulden, daß Gläubige unter gewissen Bedingungen eine neue Verbindung eingehen, wenn sie ihre erste (und eigentliche) Ehe wegen des frühzeitigen Todes ihres Partners oder aus einem anderen schwerwiegenden Grund nicht mehr fortführen können. Geht ein orthodoxer Christ, um als Verwitweter oder Geschiedener in dieser gefallenen Welt nicht in Begierde verzehrt zu werden (vgl. 1 Kor 7,9), eine neue Dauerverbindung ein, so gilt diese der orthodoxen Kirche trotz allen Ungenügens dennoch als ein zu respektierendes Bündnis.

Dies ist möglich, weil die Orthodoxie nicht lehrt, daß die Verbindung zweier Getaufte entweder eine volle sakramentale Ehe oder, falls sie das nicht ist, ein sündhafter Zustand sei. Sie ist der Auffassung, daß die Brautleute bei ihrer Heirat zunächst ein Bündnis schließen, wie es der Schöpfer in der Naturordnung für die Menschen vorgesehen hat. Wenn sie zur gottesdienstlichen Einsegnung ihres Bündnisses kommen, wird dieses erhöht zu einer auch für das Gottesreich gültigen christlichen, d.h. sakramentalen Ehe. Geht jedoch ein Gläubiger, der verwitwet ist oder geschieden wurde, ein zweites Bündnis ein, kann er keine Erhöhung des neuen Bündnisses zur nämlichen Würde erlangen. Die orthodoxe Kirche anerkennt, daß das neue Bündnis, das zwar dem Ideal des Evangeliums entgegen steht, immerhin der Schöpfungsordnung Gottes entspricht, und sie erteilt dem neuen Bündnis sogar einen Segen. Dafür gibt es ein sogenanntes Formular für die Zweit- bzw. Drittehe, deren Gebete Bußcharakter haben.¹

Diese Verhaltensweise hat Mißverständnisse verursacht, die zuerst zu beseitigen sind, damit das eigentlich gestellte Thema angegangen werden kann.

Aus katholischer Sicht wird nämlich manchmal formuliert: „Die orthodoxe Kirche anerkennt die Ehescheidung und gewährt unter gewissen Bedingungen zu Lebzeiten des früheren Partners die Wiederverheiratung.“ Dieser Satz bezieht sich auf einen wahren Sachverhalt, formuliert ihn aber so, daß eine Bewertung mit einfließt, die ausschließlich aus einschlägigen katholischen Beurteilungskriterien erwächst. Wichtige Gesichtspunkte der orthodoxen Auffassung bleiben dabei außer Acht.

Um das Ungenügen der Formulierung deutlicher zu machen, sei eine entsprechend verzerrende Formulierung der katholischen Praxis aus orthodoxer Sicht versucht, die etwa so lauten könnte: „Die katholische Kirche anerkennt eine Ehescheidung ausschließlich im Fall von Witwenschaft und toleriert nach dem Tod des Ehepartners unbeschränkt oft und ohne Buße aufzuerlegen die Wiederverheiratung; vor dem Tod des früheren Partners verweigert sie jegliche Toleranz.“ Im selben Ausmaß, in dem sich durch die zweite Formulierung die Katholiken mißverstanden fühlen müssen, müssen Orthodoxe sich durch die erste Formulierung unverstanden vorkommen.

Das eben Dargelegte kann auch erklären, warum die Orthodoxie ein absolutes Eehindernis kennt, das im katholischen Kirchenrecht unbekannt ist. Wenn die erste Ehe wegen Witwenschaft oder durch Scheidung beendet ist, toleriert die Orthodoxie unter bestimmten Bedingungen die Wiederverheiratung. Wenn die zweite Ehe beendet ist, toleriert sie eine solche unter erschwerten Bedingungen nochmals. Ist auch die dritte Ehe beendet – einerlei ob wegen Witwenschaft oder durch Scheidung – kann unter keinen Umständen mehr eine weitere Verheiratung erfolgen.

¹ Selbstverständlich wird diese Segnung nicht in jedem beliebigen Fall erteilt. Es bedarf einer eigenen Urkunde des Diözesanbischofs, der die Ernsthaftigkeit der vorliegenden Umstände zu prüfen hat.

ORTHODOXES EHEVERSTÄNDNIS AUS DER SICHT DER KONZILIEN
VON FLORENZ UND TRIENT

John Meyendorff, der die hohe Auffassung der orthodoxen Kirche vom Sakrament der Ehe besonders herausstellte², schrieb:

„Die Ehe als Mysterium, als Sakrament, stößt sich gewiß an der praktischen Erfahrungsrealität der gefallenen Menschheit. So wie das Evangelium selbst steht sie wie ein Ideal vor uns, das man nicht erreichen kann... In einem Sakrament nimmt der Mensch ganz konkret am Geist teil, ohne deswegen aufzuhören, ganz und immer Mensch zu sein... Irrtümer, Mißverständnisse und bewußte Revolten gegen Gott – also Sünden – sind möglich, solange der Mensch in der aktuellen und sichtbaren Existenz der 'gefallenen Welt' lebt. Die Kirche versteht das sehr wohl, und deshalb wird das in der Ehe geoffenbarte 'Mysterium' des Reiches Gottes in orthodoxer Praxis nicht zu einem Ensemble gesetzlicher Regeln reduziert. Eine richtige Auffassung ist aber nur möglich, und eine Herablassung angesichts menschlicher Schwäche ist nur gerechtfertigt, wenn man die absolute Norm der Lehre des Neuen Testaments akzeptiert, welche die Ehe als ein Sakrament betrachtet, als ein Mysterium aus dem Gottesreich, das den Menschen in die ewige Freude und die ewige Liebe einführt.“

Es gilt also festzuhalten, daß es für die orthodoxe Kirche charakteristisch ist, höchste Achtung zu hegen vor der überragenden Heiligkeit der Ehe und in der Ehepastoral trotzdem weitestgehende Rücksichtnahme auf die menschliche Schwachheit zu üben. Bernhard Häring schreibt bezüglich dieser pastoralen Rücksichtnahme:³

„Ausgangspunkt ist die therapeutische Sicht der Erlösung und der gesamten Heilsordnung. Christus ist für die Kranken gekommen. Wir alle leben durch seine heilende Liebe, die zu einem Grundgesetz für die zu Heilenden und Geheilten wird... Der Christ oder die christliche Gemeinschaft, die Gesetz und Recht herzlos statt heilend handhaben, stehen in einem heillosen Widerspruch zur Heilsordnung der rettenden Gerechtigkeit Gottes. Dies schließt Sühne und Medizinalstrafen nicht aus, aber sie sind der heilenden Liebe eingeordnet. Man wird sich vor allem mühen, die Wurzeln des Übels zu beseitigen. Darum ist die *oikonomia* als Leitbild nie getrennt von einer konstruktiven Pflege der Treue zu Gottes heiligem Gesetz. Die Haltung und Praxis

² Vgl. insbesondere das Kapitel „Die Ehe als Sakrament oder Mysterium“ seiner Schrift: *Die Ehe in orthodoxer Sicht*.

³ B. Häring, Pastorale Erwägungen zur Bischofssynode über Familie und Ehe, *Theologie der Gegenwart* 24, 1981, 76.

der *oikonomia*⁴ setzt die sorgsame Pflege der auf Heilung zielenden Diagnostik, der Tugend der Unterscheidungen voraus, die ganz und gar dem Heilshaushalt zugeordnet ist.”⁵

Da die orthodoxe Kirche also höchste Achtung vor der Heiligkeit der Ehe mit einer Ehepastoral verbindet, die großzügig Nachsicht übt mit der menschlichen Schwachheit, haben wir im Folgenden zu prüfen, ob die von uns Katholiken unter die ökumenischen Konzilien gezählten Kirchenversammlungen von Florenz und von Trient nur zur Ehepastoral oder auch zur Ehelehre der orthodoxen Kirche Stellung nahmen. Wie Josef Ratzinger (als Professor an der Universität Regensburg) ausführte⁶, bestand zudem in alter Zeit, was Ehelehre und Ehepastoral angeht, kein Unterschied zwischen Ost und West. Ratzinger legte dar, daß die Väter in Ost und West es von Anfang an für unmöglich erklärten, eine christliche Ehe zu scheiden und zu Lebzeiten des einen Gatten dem anderen die Wiederverheiratung zu erlauben; jedoch hätten sie unterhalb oder innerhalb der eigentlich die Kirche bestimmenden Hochform in der konkreten Pastoral auch eine geschmeidigere Praxis gekannt. Im Hochmittelalter habe im Westen die augustinische Tradition, die immer schon besonderes Gewicht auf die unwiderrufliche Treuepflicht legte, mit der die Getauften in der Ehe einander verbunden sind, definitiv den Sieg errungen über die andere

⁴ Für die Haltung und Praxis der *oikonomia* vgl.: die bereits 1938 (= in der „Pionierzeit“ der ökumenischen Bewegung und zur Information für die damaligen Ökumeniker) verfaßte, 1949 im griechischen Original publizierte, gegenwärtig nur mehr in Teilen aktuelle, aber dennoch erst jüngst ins Deutsche übersetzte Arbeit von H. S. Alivizatos, *Die Oikonomia nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche*, Frankfurt 1998; E. Suttner, *Ökonomie und Akribie als Weisen kirchlichen Handelns*, *Ostk. Stud.* 24, 1975, 15-26 (mit Lit.); D. Salachas, *Oikonomia e akribieia nella ortodossia greca odierna*, *Nivolaus* 4, 1976, 301-340; Ch. Gheorghescu, *Die orthodoxe Lehre über die göttliche und die kirchliche Ökonomie (rumän.)*, *Studii Teologice* 32, 1980, 297-516 (mit Lit.); B. Häring, *Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung*, Freiburg 1989.

⁵ Das eben angesprochene Leitbild der *oikonomia* ist für die gesamte pastorale Praxis der orthodoxen Kirche charakteristisch. Zu den wesentlichen Zügen einer rechten orthodoxen Ekklesiologie gehört es, daß die Kirche ihre Gesetze stets heilend handhabt. Wo die Kirche auf Unordnung stößt, ist sie nach orthodoxer Auffassung nicht gerufen, diese kurzerhand auszumerzen, sondern sie zu heilen. Um der Not zu steuern, die aus Unordnung erwächst, ist zu berücksichtigen, was eigentlich geschehen hätte sollen. Aber es ist auch zu beachten, daß Menschen, die – verschuldet oder unverschuldet – in eine Unordnung hineingezogen wurden, diese nicht einfach rückgängig machen können. In der Regel können solche Menschen, selbst wenn sie es wollten, kein Verhalten an den Tag legen, das der wünschenswerten Ordnung ganz entspräche. Ihnen muß daher geholfen werden, unter den Schwierigkeiten ihrer Situation wenigstens das Bestmögliche zu tun. Das Vorgehen, zu dem sie angeleitet werden müssen, kann angesichts der Umstände nicht so sein, daß es in jeder Hinsicht gerechtfertigt wäre, aber es muß so beschaffen sein, daß es die Ordnung als solche nicht in Zweifel zieht.

⁶ Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe, in F. Henrich-V. Eid (Hg.), *Ehe und Ehescheidung*, München 1972

ORTHODOXES EHEVERSTÄNDNIS AUS DER SICHT DER KONZILIEN
VON FLORENZ UND TRIENT

Tendenz, die mit Origenes und Basilius der „Nachsicht“ breiteren Raum geben wollte. Dennoch sei, so führt Ratzinger aus, die Gesamtperspektive nicht geändert worden. Trotz völliger Klarheit darüber, daß allein die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe als die kirchliche Grundform gelten kann, habe es der Westen auch im Hochmittelalter noch zugelassen, daß „gegen das Geschriebene und doch nicht ganz sinnlos“ (wie sich einst Origenes ausgedrückt hatte) in der konkreten pastoralen Praxis umgrenzte Notlösungen vorkommen dürfen.

Auch Nikodim Milasch, der in seinem bekannten Lehrbuch dem Thema „Die Grundlehre über die Ehetrennung“ ein umfangreiches Kapitel widmete,⁷ besteht auf der Lehre der orthodoxen Kirche von der Untrennbarkeit der Ehe und legt dar, daß sie nie eine Ehe scheide, sondern nur das Nicht-mehr-Bestehen derselben konstatiere; dabei hält Milasch es für möglich, daß die Kirche, seitdem die Pfarrer durch staatliches Recht zu öffentlichen Standesbeamten gemacht worden sind, auch dann in pastoraler Nachsicht das Nicht-mehr-Bestehen einer Ehe konstatieren darf, wenn das staatliche Gesetz für diese Feststellung die Grundlage vorgegeben hat:

„Eine der wichtigsten Folgerungen aus dem Begriffe der Ehe ist die Unauflösbarkeit derselben auf die Lebensdauer der Ehegatten. Die Ehe muß aber auch den Momenten, welche in der Definition der Ehe im römischen Rechte enthalten sind, nämlich dem physischen, ethischen und religiös-juristischen, entsprechen. Die Unauflösbarkeit der Ehe hat die Kirche dadurch noch mehr befestigt, daß sie die Ehe als ein großes Geheimnis der menschlichen Natur betrachtet, welches durch das Christentum einen religiösen Charakter erhielt und zum Symbole der Vereinigung Christi mit der Kirche wurde.

Die Unauflösbarkeit der Ehe ist nach der Doktrin der orthodox-orientalischen Kirche eine der wesentlichen Eigenschaften der Ehe. „Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen“, heißt es in der Heiligen Schrift. Daher kann die gesetzlich geschlossene Ehe nur durch den Tod, oder durch ein anderes Vorkommnis, welches sozusagen die kirchliche Idee der Unauflösbarkeit der Ehe besiegt, die moralische und religiöse Grundlage derselben zerstört, und ein Tod in anderem Sinne ist, gelöst werden. Der Tod allein, mag er ein natürlicher, moralischer oder religiöser sein, vermag also die eheliche Verbindung zu lösen, die Ehe zu trennen. Diese Doktrin der orthodox-orientalischen Kirche beruht sowohl auf dem von ihr festgehaltenen Begriffe der Ehe als Sakrament des neuen Testaments, und auf der Bedeutung der Ehe für die Familie, die Gesellschaft und die Religion, als auch auf der positiven Lehre des neuen Testaments. Allein durch die Ehetrennung, welche der bei den Ehegatten eingetretene moralische oder religiöse Tod verursacht, oder, um den Ausdruck des Evangeliums zu gebrauchen, durch die „Scheidung von Mann und Frau“, wird das Gebot, „daß der Mensch das nicht trennen solle, was Gott vereint hat“ ebensowenig verletzt, wie durch die bezügliche Handlung der kirchlich anerkannten gesetzgebenden Obrigkeit. Diese Trennung erfolgt vielmehr von sich selbst, sobald die eheliche Verbindung zerstört, die Grundlage der Ehe zwischen den Ehegatten geschwunden ist, der Zweck der ehelichen Verbindung nicht mehr erreicht werden kann, mit einem Worte, sobald die Ehe nicht mehr besteht. Die betreffende

⁷ N. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirchen*, Mostar², 1905, 629 ff.

Obrigkeit trennt also die Ehe nicht, sondern stellt nur in gesetzlicher Form die Tatsache fest, daß eine gesetzliche Ehe ihrer Grundlage verlustig wurde, sonach durch Gott selbst getrennt sei.”

Das Schweigen zu unserer Frage auf dem Konzil von Florenz und bei Unionsabschlüssen

Die Väter des Florentiner Konzils hatten die Aufgabe, alle Fragen zu untersuchen, die damals von manchen Kreisen für dogmatische Divergenzen von großem Gewicht eingeschätzt wurden, und von denen viele überzeugt waren, daß sie die Kircheneinheit verbieten. Die Scheidungsfrage zählten die Konzilsväter aber nicht zu diesen schwerwiegenden Fragen. Erst nachträglich, als die Behandlung der als dogmatische Gravamina eingestuften Schwierigkeiten beendet und das Unionsdekret „Laetentur coeli“ am 6. Juli 1439 gemeinsam verabschiedet war, brachte man Themen zur Sprache, die als Fragen der Disziplin und der kirchlichen Verwaltung galten. Zu ihnen gehörte die Scheidungsfrage. Joseph Gill schreibt dazu in seiner Monographie zum Florentinum:

„Various questions of discipline and administration were raised by the one side or the other in the days that followed the proclamation. On the Latin side they were mainly three – what was to be done with Mark Eugenicus who refused to accept the decree of the Oecumenical Council; the need of providing a successor to the dead Patriarch, and the practice of divorce among the Greeks. The Pope spoke on all these when he addressed the Greek synod on 14 July, and both – before and after that – he urgently drew the attention of the Emperor and of individual Prelats to the need of action about them. But he got no satisfaction.”⁸

Wie Gill darlegt, verweigerte es der Kaiser, daß Mark Eugenicus von Lateinern und von einer Synode in Italien gerichtet werde. Hinsichtlich der Patriarchenwahl entschied er, sie solle entsprechend dem östlichen Brauchtum durch alle jene, die zur Teilnahme an der Wahl berechtigt sind, in Konstantinopel erfolgen. Was die Scheidungspraxis anbelangt, weiß Gill nur zu berichten: „in respect of divorce, the only answer forthcoming was – it is not allowed without reason.”⁹

Daß sich der Papst und die lateinischen Konzilsväter mit dieser Antwort zufrieden gaben, zeigt, daß sie die Sache in der Tat für lediglich eine Angelegenheit der Praxis in der Sakramentenpastoral, nicht für ein Problem der dogmatischen Sakramentenlehre gehalten haben. Zwar behagte diese Praxis den Lateinern damals offensichtlich nicht recht, und so war es zu der Anfrage gekommen. Die Antwort, daß sie „not without reason“ (oder „nur kat'oikonomian“, wie heute der Terminus heißt) geübt werde, konnte von ihnen jedenfalls nur dann als befriedigend hingenommen werden, wenn Papst und lateinische Konzilsväter die angefochtene Praxis für noch kompatibel hielten mit der kirchlichen Ehelehre.

Nach der Abreise der Griechen befaßte sich das Konzil in anderer Zusammensetzung mit der Dogmatik von den sieben Sakramenten der Kirche Christi

⁸ J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge 1961, 296f.

⁹ Gill, *Florence* S. 297.

ORTHODOXES EHEVERSTÄNDNIS AUS DER SICHT DER KONZILIEN VON FLORENZ UND TRIENT

in einem Dekret für die Armenier. Darin ist von der Unauflöslichkeit der Ehe die Rede.¹⁰ Die Aussage stellt aber – um es mit Ratzingers Worten zu sagen – „die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe als kirchliche Grundform“ vor und kann nicht als Argument dafür in Anspruch genommen werden, daß das Konzil dogmatische Einwände gekannt hätte gegenüber einer Praxis, die „unterhalb oder innerhalb der eigentlich die Kirche bestimmenden Hochform umgrenzte Notlösungen erlaubt“.

Auch aus Unionsverhandlungen mit Orientalen in der Folgezeit ist nichts bekannt, daß von römischer Seite die Frage nach der Scheidungspraxis und nach den Ehen wiederverheirateter Geschiedener mit Nachdruck aufgerollt worden wäre. Ebenso ist nichts davon bekannt, daß irgendwann von Rom her die Forderung erhoben worden wäre, Gläubigen, denen vor der Union nach östlichem kanonischem Recht die Wiederheirat gewährt worden war, nach der Union die Eucharistie mit der Begründung zu verweigern, daß sie durch die Union Katholiken geworden seien und daß daher auch bei ihnen die strengere Sakramentenpraxis der neueren katholischen Kirche angewandt werden müsse. Bei der Häufigkeit von Zweitehen in den orientalischen Kirchen läßt sich das Schweigen der römischen Behörden bei und nach den Unionsabschlüssen unmöglich auf ein Nicht-Vorhanden-Sein des Problems zurückführen. Und nachdem die Frage auf dem Florentinum ausdrücklich erwähnt worden war und das Tridentinum sich, wie nun zu zeigen sein wird, lange mit der Angelegenheit befaßte, kann auch kein Unwissen der Römischen Kurie vom Problem supponiert werden. Vielmehr muß das Verhalten der römischen Instanzen als eine Anerkennung dafür gedeutet werden, daß die Wiederheirat vor der Union „not without reason“ gewährt worden war.

Das Konzil von Trient nimmt Stellung

a) Das Tridentinum und die Griechen

Das Tridentinum gilt vielen für ein rein abendländisches Konzil. Dafür beruft man sich außer auf die Tatsache, daß seine Thematik von innerabendländischen Problemen bedingt war, auch auf seine Zusammensetzung, die sich klar unterschied von jener des Konstanzer und des Florentiner Konzils, welche beide „schismatische“ Griechen als Teilnehmer hatten. Zwar gab es auch beim Tridentinum Teilnehmer aus dem Osten, aber sie waren entweder Lateiner aus den venezianischen Kolonien oder

¹⁰ Der Text über das Ehesakrament im Dekret für die Armenier lautet: „Das siebte ist das Sakrament der Ehe, die nach dem Wort des Apostels das Zeichen der Verbindung Christi und der Kirche ist: „Dieses Geheimnis ist groß: ich rede aber im Hinblick auf Christus und im Hinblick auf die Kirche“ [Eph 5,32]. Die Wirkursache der Ehe ist normalerweise das durch gegenwartsbezogene Worte ausgedrückte gegenseitige Einverständnis. Es wird aber ein dreifaches Gut der Ehe angeführt. Das erste ist, Nachkommenschaft zu empfangen und zur Verehrung Gottes zu erziehen. Das zweite ist die Treue, die der eine der Gatten dem anderen wahren muß. Das dritte ist die Untrennbarkeit der Ehe, deswegen, weil sie die untrennbare Verbindung Christi und der Kirche versinnbildlicht. Obwohl man aber aufgrund von Unzucht eine Trennung des Bettes vornehmen darf, ist es dennoch nicht erlaubt, eine andere Ehe zu schließen, da das Band einer rechtmäßig geschlossenen Ehe immerwährend ist.“

Griechen von dort, die als „uniert“ mit der lateinischen Kirche galten. Th. Freudenberger hebt jedoch hervor, daß Pius IV., der Papst der dritten Sitzungsperiode, „weder Mühe noch hohe Kosten (gescheut habe), um auch Vertreter der schismatischen Kirchen des Ostens nach Trient zu bringen“¹¹, und G. Hofmann verweist auf die Einladungsbullen Pauls III. und Julius III., in denen die „schismatischen“ Orientalen „implizit“ geladen wurden, und auf eine Reihe dringlicher Einladungen von Pius IV. an griechische und altorientalische Patriarchen und an weltliche Repräsentanten der Äthiopier, der Russen und der Moldauer Rumänen¹². Doch die in weite Ferne gesandten Einladungen blieben ergebnislos, und was die Griechen anbelangt, war es unter den damaligen Bedingungen der osmanischen Herrschaft nur möglich gewesen, daß Bischöfe aus den transmarinen italienischen Kolonien nach Trient kamen.

Wie gefährlich es für Griechen aus dem osmanischen Reich im 16. Jahrhundert war, Verkehr mit Lateinern zu haben, ergibt sich unter anderem aus einem Synodalschreiben der ruthenischen Bischöfe Polen-Litauens vom Juni 1595 an den Papst. Diese Bischöfe, deren Kiever Metropole damals zum Patriarchat von Konstantinopel gehörte, erbaten einstimmig die *Communio* mit der Kirche von Rom, und sie legten dar, daß sie mit diesem Schritt die Freiheit nützen wollen, derer sie sich im Gegensatz zur Kirche unter der Osmanenmacht erfreuten; daß sie darum unverzüglich tun wollten, was allen ihren Glaubensbrüdern eigentlich erwünscht sei, was aber von der Kirche unter dem osmanischen Joch nicht getan werden dürfe.

Der Hinweis auf die entschiedene Gegnerschaft der Türken gegen eventuelle Unionspläne der Griechen entsprach den historischen Gegebenheiten. Bekanntlich hatte in Byzanz im 15. Jahrhundert der Gedanke an eine Union mit den Lateinern nur wegen der Türkengefahr größeren Anklang gefunden. Kaiser Manuel II. (1391-1425) soll seinem Sohn empfohlen haben, die Idee der Union lebendig zu halten, denn sie flöße den Türken Furcht ein, aber sie nicht ernstlich in die Tat umzusetzen, denn sie käme doch nicht zustande, und das Scheitern würde die Türken über die wahren Verhältnisse aufklären und sie erst recht zur Gefahr werden lassen. So jedenfalls läßt Georgios Phrantzes, der enge Beziehungen zu Kaiser Manuel und dessen Familie hatte, in seiner Chronik den Kaiser zu seinem Sohn sagen.¹³ Als die Situation der Kaiserstadt immer bedrohlicher wurde, erfolgte in Florenz wirklich der Versuch, eine Union abzuschließen.

Nach der Einnahme Konstantinopels durch die Türken mußten die Griechen sich jahrzehntelang peinlich vor neuer Annäherung an die Kirche des Abendlands hüten, wenn sie beim türkischen Landesherrn nicht des Verrats und der politischen Sympathie für die christlichen Staaten verdächtigt werden wollten. Der „modus

¹¹ Th. Freudenberger, *Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche*, in: *Wegzeichen (Festschrift Biedermann)*, Würzburg 1971, 165.

¹² G. Hofmann, *L'Oriente nel Concilio di Trento*, *Studia Missionalia* 2, 1946, 33-54.

¹³ Vgl. J. B. Papadopoulos [Hg.], *Georgii Phrantzae Chronicon*, Leipzig 1935, 177f; deutsch bei E. v. Ivanka, *Die letzten Tage von Konstantinopel*, Graz 1954, 18f.

ORTHODOXES EHEVERSTÄNDNIS AUS DER SICHT DER KONZILIEN
VON FLORENZ UND TRIENT

vivendi“ der Orthodoxie im Osmanenreich, den man allmählich gefunden hatte, war in Gefahr, falls man im 16. Jahrhundert aufs Neue mit den Lateinern paktiert hätte.

Wenngleich also die Einladungen an die „Schismatiker“ ergebnislos blieben, ist es doch für ein zutreffendes Bedenken des Themas „das Tridentinum und die Griechen“ unerlässlich, gut in Betracht zu ziehen, daß die Päpste des Tridentinums die volle Teilnehmerschaft der östlichen „Schismatiker“ erstrebten. Aus deren Kirchen wurden beim 2. Vatikanischen Konzil nur Beobachter, keine Konzilsväter zugelassen. Die Grenze, die uns Katholiken von ihnen trennt, wurde zwar damals genauso wie heute „Schisma“ genannt; aber offenbar wurde sie noch zur Zeit des Tridentinums für weniger grundsätzlich gehalten, als man das im 20. Jahrhundert tat.

b) Das Scheidungsthema auf dem Tridentinum

In Kan. 7 der 24. Sitzung vom 11. Nov. 1563 sprach das Konzil nicht über diejenigen das Anathem aus, die eine Wiederheirat des unschuldigen Teils nach einem Ehebruch durch den anderen Teil erlauben; vielmehr anathematisierte es nur diejenigen, die der Kirche das Recht absprechen wollten, eine solche Wiederheirat unter Bezugnahme auf das Neue Testament zu untersagen.¹⁴

Dieser Kanon mag den unbefangenen Leser, der mit der Eherechtspraxis der zeitgenössischen abendländischen Kirche vertraut ist, in Erstaunen setzen. Wie Piet Fransen darlegte¹⁵, hat er in der Zeit, als die Arbeiten zur Edition der Tridentiner Konzilsakten bereits in Gang waren, auch noch manchen Kirchenrechtlern und Dogmatikern Schwierigkeiten bereitet, „weil sie zu wenig auf die eigentlichen Zielsetzungen des Konzils achteten“. Denn, so schrieb Fransen, „im 19. Jahrhundert hatte man die lebendige Fühlung mit dem Konzil verloren: die meisten Dokumente jener Zeit lagen in den Archiven begraben oder waren unvollständig herausgegeben. Die geschichtlichen Verhältnisse hatten sich aber inzwischen geändert, und, was noch bedenklicher ist, sogar die in Trient gebrauchten Wörter hatten mittlerweile eine bestimmtere und mehr technische Bedeutung erhalten. Die historische Perspektive war also beträchtlich verwischt.“

Beim Bearbeiten der ehemals unbekanntenen Dokumente zeigte sich, daß den Konzilsteilnehmern in der Bologneser Zeit, am 8. Sept. 1547, ein viel einfacherer und für den eben genannten „unbefangenen Leser“ auch einsichtigerer Entwurf für diesen Kanon vorgelegt worden war.¹⁶ Diese Vorlage qualifizierte ausnahmslos jede Wieder-

¹⁴ „Wer sagt, die Kirche irre, wenn sie lehrte und lehrt, gemäß der Lehre des Evangeliums und des Apostels [vgl. *Mt.* 5,32; 19,9; *Mk* 10,11f; *Lk* 16,18; *1 Kor* 7, 11] könne das Band der Ehe wegen Ehebruchs eines der beiden Gatten nicht aufgelöst werden, und keiner von beiden, nicht einmal der Unschuldige, der keinen Anlaß zum Ehebruch gegeben hat, könne, solange der andere Gatte lebt, eine andere Ehe schließen, und derjenige, der eine Ehebrecherin entläßt und eine andere heiratet, und diejenige, die einen Ehebrecher entläßt und einen anderen heiratet, begingen Ehebruch: der sei mit dem Anathema belegt.“

¹⁵ P. Fransen, Ehescheidung bei Ehebruch, *Scholastik* 29, 1954, 537.

¹⁶ Er lautete: „*Si quis dixerit mulierem in adulterio lapsam adeo desinere esse uxorem, ut utrique coniugum vel saltem innocenti, qui causam adulterio non dederit, liceat novare coniugium, neque mechari eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, neque eam, quae dimisso adultero alii nupserit, anathema sit.*“

verheiratung nach Scheidung als ehebrecherisches Verhältnis. Sie wurde, wie Th. Freudenberger zusammenfaßt, um zweier Probleme willen zurückgewiesen.¹⁷ Denn einerseits fragten sich die Konzilsväter: „Kann man behaupten, daß die Ehe auch im Fall des Ehebruchs unauflöslich sei, wenn die bekannte Stelle bei Mt 19,9 von Exegeten wie Cajetan nicht eindeutig in diesem Sinn erklärt wird, wenn tatsächlich Konzilsentscheidungen, Papstdekrete und Väterzeugnisse vorliegen, die den gegenteiligen Standpunkt einnehmen, und wenn namentlich die Ostkirche seit vielen Jahrhunderten die gegenteilige Praxis beobachtet?“ Andererseits erwogen sie, wie es zu bewerkstelligen wäre, daß man die Lehre Luthers über Ehescheidung und Wiederverhehlung mit dem Anathem belegen könne, ohne gleichzeitig die östlichen Kirchen zu treffen, deren Praxis nicht verdammt werden sollte. Um dieser beider Schwierigkeiten willen kam es 1547 zu keinem Resultat.

In der 3. Sitzungsperiode des Konzils wurde das Thema Ende Juli 1563 abermals aufgegriffen. Fransen faßt zusammen daß man zu diesem Zeitpunkt sogleich „bei der venezianischen Partei den klaren Willen erkennen konnte, jede Form einer Verurteilung mit Anathem zu vermeiden, die den religiösen und politischen Frieden auf den griechischen Inseln, die von Venedig und Genua besetzt waren, hätte in Gefahr bringen können. Sie wollte, daß die Ehescheidung im Fall des Ehebruchs, die von den Griechen angewandt wurde, als ein *Ritus* (in dem ziemlich verschwommenen Sinn des Wortes zu jener Zeit) angenommen würde, den die Griechen von der alten orientalischen Kirche vor dem Schisma übernommen hatten und den übrigens die römische Kirche niemals, z.B. nicht zu Florenz, hatte verurteilen wollen.“¹⁸

Beim Überblick über die nun eröffneten Gespräche hält Fransen zwei Tatsachen für wichtig¹⁹: Daß man nämlich einerseits die Reformatoren wegen ihrer Lehren unbedingt unter Anathem verurteilen wollte, weil sie sich von der allgemeinen und traditionellen Lehre der Kirche entfernten; daß man aber andererseits dem Kanon einen Wortlaut geben wollte, durch den alleine sie betroffen würden. Denn eine Mehrheit der Konzilsväter stellte sich offen gegen eine uneingeschränkte Verurteilung der Ehescheidung im Fall des Ehebruchs, weil unter eine unbedingte und direkte Formulierung einer entsprechenden Exkommunikation auch die Ansicht „des hl. Ambrosius und anderer“ gefallen wäre. Daneben war eine Gruppe von Konzilsvätern, vor allem die Venezianer, bestrebt, die Griechen nicht mit den Protestanten zusammen zu verurteilen.

Wie Freudenberger darlegt, brachten zwei Vorschläge die Diskussion 1563 in Gang: „Martin Perez de Ayala, Bischof von Segovia, der auch für andere Canones glückliche Formulierungen fand, erkannte als erster, daß man alle Klippen am leichtesten umgehen könne, wenn man ausgehe von der Irrtumslosigkeit der Kirche. Seine Formel, der die Zukunft gehörte, lautete daher kurz und bündig: 'Si quis dixerit ecclesiam errasse dicentem non dissolvi matrimonium quoad vinculum per

¹⁷ Freudenberger, *Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche*, S. 171.

¹⁸ P. Fransen, Ehescheidung bei Ehebruch, *Scholastik* 30, 1955, 33 f.

¹⁹ P. Fransen, Ehescheidung bei Ehebruch, *Scholastik* 30, 1955, 34

ORTHODOXES EHEVERSTÄNDNIS AUS DER SICHT DER KONZILIEN
VON FLORENZ UND TRIENT

fornicationem, anathema sit.' Damit sollte gleich einleitend klargestellt sein, daß man über die Praxis der griechischen Kirche nichts aussagen wolle, sondern nur die Absicht habe, die eigene Lehre der lateinischen Kirche gegen die Angriffe der Reformatoren abzusichern. In dieselbe Richtung ging ein zweiter Antrag, den ... der Dominikaner Egidio Foscarari, Bischof von Modena, einbrachte. Man solle ... nur jene verurteilen, die behaupteten, die Kirche könne die Wiederverehelichung nach Ehebruch nicht verbieten. Auch bei dieser Lösung wäre die Praxis der Ostkirche unberührt geblieben und über die entgegenstehenden Zeugnisse aus der lateinischen Kirche kein Zeugnis gefällt worden.²⁰

Weil aber diese Formulierungen die strikte Unauflösbarkeit der Ehe nur aufgrund kirchlichen, nicht aufgrund göttlichen Rechts festgehalten hätten, wurde verlangt, man solle sagen, daß die Kirche nicht irre, wenn sie lehre, *gemäß dem Evangelium und den Aposteln* könne die Ehe auch wegen Ehebruchs nicht geschieden werden. Da jedoch unter den Vätern ernste Zweifel darüber bestanden, ob die Bibel zweifelsfrei zur Lehre von einer strikten Unauflöslichkeit der Ehe zwingt, formulierte man schließlich, daß die Unauflöslichkeit der Ehe *Lehre der Kirche* sei und *von ihr* aus der Heiligen Schrift begründet werde. Damit war „die Streitfrage über den (objektiven) Sinn der erwähnten Mt-Stelle ausgeklammert, die anderslautenden Traditionszeugnisse, denen das kirchliche Lehramt nicht gefolgt war, blieben außer Betracht und wurden auch vom Anathem nicht getroffen, das ja nur die Funktion hatte, die kirchliche Lehre gegen Angriffe der Reformatoren abzusichern.“²¹

Freudenberger faßt zusammen: „... bei richtiger Interpretation (des Kanons) kann, wie sich aus seiner Entstehungsgeschichte klar ergeben hat, kein Zweifel daran bestehen, daß das Konzil nicht die Absicht hatte, durch ihn in Rechtsverhältnisse der Ostkirche einzugreifen oder darüber ein Urteil zu fällen, vielmehr sorgsam bestrebt war, alles zu vermeiden, was auch nur einen solchen Verdacht hätte erwecken können.“²²

c) Gemäß dem Tridentinum ist die Differenz zwischen Lateinern und Griechen in der Scheidungsfrage eine pastorale, keine dogmatische Sache

In Rechtsverhältnisse der Griechen wurde nicht eingegriffen, urteilt Freudenberger, und daß die venezianischen Interventionen gegen die ursprüngliche Vorlage erfolgten, weil der religiöse und politische Frieden in den Kolonien gewahrt werden sollte, stellt Fransen heraus. Politische Rücksichten auf das staatliche Scheidungsrecht führten, wie Milasch und Meyendorff betonen, dazu, daß es in Byzanz üblich wurde, die Wiederverheiratung durch die Priester, die zu Standesbeamten gemacht worden waren, „kat'oikonomian“ mit einer eigens geschaffenen „Segnung für die Zweitehe“ vollziehen zu lassen.

Wenn also politische Rücksichtnahmen auf den Frieden im Land mithalfen, das Tridentinum abzuhalten von einem Eingriff in die Rechtsverhältnisse der Griechen,

²⁰ Freudenberger, *Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche*, S. 174f.

²¹ Freudenberger, *Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche*, S. 184.

²² Freudenberger, *Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche*, S. 187.

die ihrerseits aus politischen Rücksichtnahmen so sind, wie sie sind, dürfen wir schlußfolgern, daß beim Konzil die Ehepastoral der orthodoxen Kirche, die wie jede Pastoral zu Rücksichtnahme auf viel Weltliches gezwungen ist, nicht aber ihre Ehelehre auf dem Prüfstand gelegen hat. Hätte das Konzil nämlich gemeint, sich wegen der Eheauffassung der griechischen Kirchen Sorgen machen zu sollen, dann hätte es die Intervention aus Venedig als eine Zumutung abweisen müssen.

Lit. zur Ehelehre der Orthodoxie und zu ihrer Behandlung auf den Konzilien von Florenz und Trient:

Nikodim Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirchen*, Mostar 21905.

Georg Hofmann, L'Oriente nel Concilio di Trento, *Studia Missionalia* 2, 1946, 33-54.

Piet Fransen, Ehescheidung bei Ehebruch. Die theologischen und geschichtlichen Hintergründe der ersten Stellungnahme zum 7. Kanon in der 24. Sitzung des Trienter Konzils, *Scholastik* 29, 1954, 537-560.

Ders., Ehescheidung bei Ehebruch. Die endgültige Fassung des 7. Kanons auf der 24. Sitzung des Trienter Konzils in ihren theologischen und geschichtlichen Hintergründen, *Scholastik* 30, 1955, 33-49.

Joseph Gill, *The Council of Florence*, Cambridge 1961

Victor J. Pospishil, *Divorce and Remarriage*, New York 1967 [samt Rezension in: *Una Sancta* 22, 1967, 312-314].

Georges Ghanem, Le lien matrimonial au concile de Trente. Quelques perspectives orientales, *Parole de l'Orient* 1, 1970, 155-201.

Theobald Freudenberger, Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche, in: *Wegzeichen (Festschrift Biedermann)*, Würzburg 1971, 149-187.

Josef Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe, in F. Henrich-V. Eid (Hg.), *Ehe und Ehescheidung*, München 1972, 35-56.

Luigi Bressan, *Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori*, Rom 1973

Chrysostomos Konstantinidis – Ernst Chr. Suttner, *Fragen der Sakramentenpastoral*, Regensburg 1979.

Bernhard Häring, Pastorale Erwägungen zur Bischofssynode über Familie und Ehe, *Theologie der Gegenwart* 24, 1981, 71-80.

John Meyendorff, *Marriage: An Orthodox Perspective*, 3. Aufl., Crestwood 1984 (deutsch: *Die Ehe in orthodoxer Sicht*, Gersau 1992).

L. I. Vasilenko, Familie und Ehe in den Schriften orthodoxer Denker (russisch), *Theologia* 1, 1994, 2, 168-185.

Ernst Chr. Suttner, Geschieden und wiederverheiratet. Zur Praxis der Kirchen des Ostens, *Theol.-prakt. Quartalschrift* 142, 1994, 360-367.

Ders., Zur Pastoral der orthodoxen Kirchen für Wiederverheiratete, in: *Kirche zwischen Anspruch und Praxis* (Hg: Kath. Aktion Österreichs/Sekr. d. Österr. Bischofskonferenz,) 1998, 117-123.

PAGINI DIN LUPTA ANTICOMUNISTĂ A CLERULUI BISERICII GRECO-CATOLICE ROMÂNE ÎN CLANDESTINITATE. DOCUMENTA

Vasile T. CIUBĂNCAN

SUMMARY: Moments from the anticommunist struggle of the Romanian clandestine Greek-Catholic clergy. The author identified in the Romanian Intelligence Service's archives 6 documents found in the „Criminal records fund” regarding 6 militants from the hierarchy of the Romanian Church United with Rome, Greek-Catholic who secretly fought, in the anti-communist resistance between 1949 and 1989, when the church was outlawed by the communist regime.

Through fighting and multiple actions the militants requested on various levels and used means the annulment of the secret of the communist regime no. 358/1948 regarding the outlawing of the Romanian Church United with Rome, Greek-Catholic and its historical reinstatement and complete freedom.

All the nominated persons in the presented documents had been followed by the communist security authorities, arrested and convicted to long years in jail, but they did not cease to fight, facing with dignity all the risks and consequences that they suffered.

Am avut o ocazie acum câțiva ani să obțin o aprobare de a cerceta unele documente din Arhiva S.R.I., unde între alte probleme, mi-au reținut atenția câteva documente din „Fond penale”, referitoare la activitatea unor personalități din ierarhia Bisericii greco-catolice, ale căror nume în parte le-am cunoscut, fie din presa scrisă, ori din unele lucrări publicate pe astfel de probleme. Am solicitat aprobare pentru xerografierea documentelor respective pe care am și obținut-o și am intrat în posesia lor. Lecturând conținutul documentelor, am apreciat ca fiind important a fi publicate pentru cunoaștere și neuitare a evenimentelor tragice pe care le oglindesc.

Persoanele la care se referă documentele sunt în număr de șase. Între cei nominalizați pe primul plan s-a aflat Ioan Chertes, hirotonit în clandestinitate ca episcop al Bisericii greco-catolice, de către episcopul dr. Valeriu Traian Frențiu, în prezența episcopilor dr. Alexandru Rusu al Episcopiei Maramureșului, episcopului dr. Iuliu Hossu al Episcopiei de Cluj-Gherla, aflați toți în închisoare.

Toate persoanele nominalizate în documente sub conducerea marilor ierarhi ai Bisericii unite cu Roma, au acționat atât individual cât și împreună, făcând parte din rândul acelor militanți de seamă ai bisericii, care au ales drumul apostolatului în clandestinitate, au înfruntat teroarea organelor de represiune și temnițele comuniste, riscându-și în mod conștient libertatea. Au continuat lupta neîntreruptă pentru apărarea Bisericii și a credinței, scoasă în afara legii prin decretul 358/1948.

Din multitudinea activităților desfășurate individual și apoi toți împreună, a rămas consemnată în istoria rezistenței acea mare și îndrăzneată acțiune, organizată și desfășurată într-o adunare publică la Cluj, în fosta piață Pușkin, la 12 august 1956. Atunci și acolo, prin vocea puternică a fostului preot greco-catolic Vasile Chindriș, originar maramureșan și mare patriot, s-a cerut anularea decretului 358 din 1948, punerea Bisericii greco-catolice în drepturile ei istorice și libertatea de a activa pe plan spiritual în interesul națiunii române. Cu acea ocazie s-au răspândit și manifeste în rândul participanților cu același conținut, îndemnându-i la rezistență și acțiune în scopul stabilit de conducătorii adunării.

Toți organizatorii și participanții la această acțiune și-au asumat conștient toate riscurile și consecințele ce au urmat, care nu au întârziat să se și dezlănțuie pe un plan amplu împotriva lor, prin arestări, condamnări la ani grei de închisoare.

Asemenea documente și mărturii pentru istorie există multe în arhivele fostei securități comuniste, ce se așteaptă a fi investigate, aduse la lumină prin publicarea lor.

Documenta

NOTA

„Studierea dosarului de anchetă, privind pe deținutul

CHERTES IOAN

CHERTES IOAN, în activitatea clandestină gr.-catolică a deținut funcția de episcop gr.-catolic clandestin, fiind hirotonit în anul 1949 de către episcopul (VALERIU) FRENȚIU TRAIAN, în prezența lui (episcop) RUSU ALEXANDRU (al Maramureșului) și (episcopul) IULIU HOSSU (al episcopiei de Cluj – Gherla), în lagărul de la Căldărușani, unde CHERTES IOAN a fost internat împreună cu cei de mai sus.

După ce CHERTES IOAN a fost eliberat din închisoare în luna iunie 1955, nu se hotărăște să-și înceteze activitatea și ține legătura cu foștii episcopi gr.-catolici, pe care de mai multe ori îi vizitează la Mănăstirea din Curtea de Argeș. Îi informează pe aceștia despre situația și activitatea foștilor preoți gr.-catolici, iar la rândul lui primește de la foștii episcopi instrucțiuni, în vederea activității clandestine ce să o desfășoare.

Astfel în luna iulie 1956, fostul episcop gr.-catolic RUSU ALEXANDRU îi dă însărcinarea să instige preoții, pentru a retracta de la ortodoxie și să se declare din nou gr.-catolici, în scopul de a obține astfel restabilirea cultului greco-catolic, comunicându-i totodată, că ei foștii episcopi au făcut un memoriu în acest sens la guvern, că sunt perspective să se obțină anularea decretului prin care cultul gr.-catolic a fost desființat.

CHERTES IOAN a îndeplinit însărcinarea pe care a primit-o de la fostul episcop și a instigat pe foștii preoți gr.-catolici, cu care a luat legătura să se declare din nou gr.-catolici împreună cu credincioșii lor. Astfel a instigat pe DEVA EUGEN din comuna Vultureni, raionul Cluj, RUSU AUREL din Câmpia-Turzii,

raionul Turda, MĂNZAT IOSIF din comuna Cristești (Cristeștii Ciceului), raionul Beclean, BÂRSAN CORNEL, din comuna Lechința, raionul Beclean și alții.

La data de 28 iunie 1956 CHERTES IOAN își schimbă domiciliul și vine la Cluj, pentru a putea fi mai bine informat și pentru a putea coordona activitatea clandestină. La puține zile de la venirea lui la Cluj, a primit o „circulară” a foștilor episcopi gr.-catolici, prin care să instige la acțiuni provocatoare, împotriva legilor și guvernului R.P.R. „Circulara” ce i-a fost adusă de fostul preot gr.-catolic RUSU AUREL din Câmpia-Turzii. În baza acestei „circulare” ia legătura cu mai mulți preoți trecuți la ortodoxie, cât și cu cei care au rămas preoți clandestini gr.-catolici și le trimite acestora instrucțiunile foștilor episcopi.

La data de 6 august 1956, CHERTES IOAN participă la o ședință clandestină care a avut loc în cimitirul orașului Cluj, împreună cu TĂMĂIANU CORIOLAN din Oradea, SĂLĂJAN VASILE din Bicsad, BALIBAN TEOFIL din Cluj, PRUNDUȘ SILVESTRU AUGUSTIN din Cluj și GHILEA fost protopop din Oradea.

Cu această ocazie s-a hotărât să se intensifice acțiunea de instigare a preoților și credincioșilor de a retracta de la ortodoxie și a se declara public din nou greco-catolici, să strângă semnături de protest de la credincioși prin care aceștia să ceară anularea decretului 358/ 1948, ce legifera dizolvarea cultului gr.-catolic, eliberarea episcopilor și restabilirea cultului greco-catolic. S-a hotărât de asemenea, să se îndemne credincioșii ca listele cu semnături să fie trimise guvernului în scopul mai sus arătat. De asemenea s-a hotărât să se treacă la acțiuni concrete în sensul că preoții să țină liturghii gr.-catolice în public.

O altă hotărâre luată cu ocazia acelei ședințe a fost aceea că, participanții la ședința clandestină să plece în diferite localități, cu scopul de a instiga preoții să revină la Biserica gr.-catolică și să strângă semnături pentru a obține anularea decretului din 1948. Astfel, s-a hotărât ca BALIBAN TEOFIL, să plece spre Blaj și Someș, PRUNDUȘ SILVIU AUGUSTIN la Dej, TĂMĂIANU CORIOLAN la Oradea, iar SĂLĂJAN VASILE la Baia-Mare.

Cât privește acțiunea de agitație organizată pe str. Pușkin la data de 12 august 1956, unde fostul preot gr.-catolic CHINDRIȘ VASILE a ținut o predică cu caracter dușmănos și instigator, față de legile R.P.R. și unde s-au difuzat fițuici cu conținut instigator, a fost organizată cu știrea lui CHERTES IOAN. Planul acestei acțiuni i-a fost adus la cunoștință la data de 9 august 1956, de fostul preot gr.-catolic CHINDRIȘ VASILE, care s-a deplasat personal la domiciliul său pe str. Avram Iancu nr. 6.

În calitate de episcop clandestin gr.-catolic CHERTES IOAN a fost de acord cu acțiunea organizată de CHINDRIȘ VASILE, împreună cu alți foști preoți gr.-catolici, și la data de 13 august 1956, prin OPREA LIVIU a înaintat un raport fostului episcop IULIU HOSSU, prin care îi descrie cum a decurs acțiunea provocatoare împotriva legilor R.P.R., întreprinsă la data de 12 august 1956, raportându-i de asemenea cu aceeași ocazie și despre activitatea clandestină a foștilor preoți gr.-catolici din Raioanele Regiunii Cluj.

În sarcina învinuitului CHERTES IOAN, născut la 10 septembrie 1911, în comuna Sărățel, raionul Bistrița, regiunea Cluj, ultimul domiciliu stabil în comuna Chiraleș, raionul Beclean, regiunea Cluj, se reține faptul că activând în clandestinitate gr.-catolică în care deținea funcția de episcop, a întreprins acțiuni de instigare împotriva legilor din R.P.R.; în lunile iunie-iulie și august 1956, a organizat mai multe adunări clandestine, cu un grup de elemente gr.-catolice, cu care ocazie a instigat aceste elemente să întreprindă acțiuni provocatoare și de instigare a credincioșilor împotriva legilor R.P.R. cu scopul de a obține anularea decretului 358/ 1948, infracțiune prevăzută și pedepsită de art. 327 alineatul III, C.P. al R.P.R.

LT. MAJ. DOMOKOS IOSIF.”

NOTA

„Studierea dosarului de anchetă privind pe deținutul
OPREA LIVIU

OPREA LIVIU din primăvara anului 1955 și până la data reținerii sale 13 august 1956, a vizitat în repetate rânduri pe foști episcopi gr.-catolici la Mănăstirea Ciorogârla, regiunea București, cu care ocazie le-a aducea știrea despre foști preoți credincioși gr.-catolici din regiunea Cluj, iar pe de altă parte aducea instrucțiuni de la aceștia, în vederea reorganizării în clandestinitate a fostelor elemente gr.-catolice.

Tot OPREA LIVIU este acela care făcea legătura dintre MANU IULIAN LEON și fostul episcop gr.-catolic IULIU HOSSU; din partea lui MANU LEON. Se deplasează în două rânduri la Mănăstirea Ciorogârla și de fiecare dată ducea din partea lui MANU IULIAN LEON, scrisori adresate fostului episcop IULIU HOSSU. În una din ele era vorba despre situația preoților gr.-catolici din raionul Beclean, iar în alta care era scrisă în limba latină se creau unele facilități pe care IULIU HOSSU nu avea căderea să le dea.

OPREA LIVIU a primit scrisorile de la MANU IULIAN LEON, prin intermediul lui MICU IOAN, fost călugăr bazilian. Prima scrisoare a primit-o la sfârșitul lunii ianuarie a.c., iar a doua la sfârșitul lunii aprilie a.c.

La Cluj OPREA LIVIU obișnuia să viziteze des și pe numitul HOSSU VASILE, frate cu fostul episcop IULIU HOSSU. Prin luna mai a.c. cu ocazia unei vizite pe care OPREA LIVIU a făcut-o lui HOSSU VASILE, acesta i-a comunicat lui OPREA LIVIU, că fostul episcop IULIU HOSSU, a trimis pentru Cluj, trei exemplare de pe „Memoriile” pe care cei trei episcopi gr.-catolici le-au înaintat guvernului, spunându-i totodată că aceste exemplare sunt destinate lui MANU IULIAN LEON, VIDICAN GHEORGHE și PURA NICOLAE.

Tot cu această ocazie, HOSSU VASILE i-a comunicat lui OPREA LIVIU să înmâneze el copiile de pe memoriile celor indicați, pe care ultimul l-a și îndeplinit cu excepția lui PURA NICOLAE, căruia nu i-a dat exemplarul fiind plecat în provincie, copia respectivă oprind-o pentru el. Tot atunci HOSSU VASILE i-a dat lui OPREA LIVIU și alte trei exemplare de „Memorii”, pe care să le dea lui

MANU IULIAN LEON, cu instrucțiunea că la rândul lui să le trimită la Oradea fostului preot gr.-catolic TĂMĂIANU CORIOLAN.

În legătură cu difuzarea acestor „Memorii” fostul episcop IULIU HOSSU a dat următoarele dispozițiuni:

Copiile după „Memorii” se difuzează pentru orientare în cauză.

Cu grijă pot fi arătate sau date să le citească numai persoanelor de încredere.

Fiecare răspunde de copia ce i-a fost încredințată, se interzice multiplicarea.

Numitul OPREA LIVIU, desfășoară o intensă activitate de instigare și agitație în rândurile fostelor elemente ce au aparținut cultului gr.-catolic, dând să citească mai multor persoane printre care cităm pe: BALIBAN VIRGIL, BALIBAN TEOFIL, MOLDOVAN EUGEN, OPREA IOAN, POP ZAHARIA, BOTIZAN IOAN, SUCIU CORIOLAN și alții. Copia după „Memorii” ce i-a parvenit se angajează și ia măsurile necesare de a trimite „Memoriile” la Oradea în vederea difuzării lor.

La data de 13 august 1956 din însărcinarea primită de HOSSU VASILE, OPREA LIVIU ia legătura la Cluj cu episcopul clandestin CHERTES IOAN căruia îi comunică să facă un raport pentru fostul episcop IULIU HOSSU, în care să descrie felul cum a fost primit „Memoriul” în rândurile credincioșilor și cum s-a desfășurat acțiunea provocatoare organizată în ziua de 12 august a.c. (1956) pe str. Pușkin.

CHERTES IOAN în calitate de episcop clandestin a întocmit sus-amintitul raport, predându-l în aceeași zi numitului OPREA LIVIU, pentru a-l trimite la destinație.

Deci în sarcina învinutului OPREA LIVIU, născut la 9 aprilie 1918, în comuna Dolheni, raionul Dej, cu ultimul domiciliu în Cluj, str. Armata Roșie, nr. 1, se reține faptul de a fi îndeplinit funcția de curier clandestin în clandestinitatea gr.-catolică și a fi desfășurat o intensă activitate de instigare împotriva legilor R.P.R.; fapt ce constituie infracțiunea prevăzută și pedepsită de art. 327 alin. III C.P. al R.P.R.

Lt. Maj.
DOMOKOS IOSIF”

VASILE T. CIUBĂNCAN

(Document suplimentar de la altă instituție a securității.)

„MINISTERUL AFACERILOR INTERNE
DIRECȚIA REGIONALĂ CLUJ

STRICT SECRET
342/ 25 MAI 1960.

FIȘĂ PERSONALĂ

OPREA LIVIU
Preot nerevenit:

Este născut la data de 9 aprilie 1918 în
DOLHENI, fiul lui NICOLAE și MARIA
de naționalitate și cetățenie română, studii
facultatea de teologie, de profesie preot
greco-catolic/ nerevenit la cultul ortodox/
în prezent condamnat.

Sus-numitul urmează cursul primar în comuna sa natală, după care liceul în Dej, unde ia și bacalaureatul, în anul 1938, an în care se înscrie la facultatea de Teologie greco-catolică din Cluj, pe care o termină în 1942, astfel încât la 15 august 1942 a fost hirotonit ca preot.

După hirotonire (după cum rezultă din materiale), majoritatea timpului a fost secretarul fostului episcop IULIU HOSSU în Cluj. În 1948 cu ocazia unificării celor două Biserici a refuzat revenirea la ortodoxism. După actul unificării s-a dedat la acțiuni instigatoare în rândul salariaților și bolnavilor din clinici, fapt pentru care a fost arestat la sfârșitul lunii octombrie 1948, ocazie cu care a declarat că nu trece sub nici o formă la ortodocși și că are obligații sufletești față de episcopul HOSSU (nu se cunoaște dacă a fost condamnat sau nu). După 1950-1951, a făcut vizite în fiecare an episcopilor greco-catolici, la diferite mănăstiri unde aceștia aveau D.O., cu care ocazie informa în special pe episcopul HOSSU, despre situația preoților greco-catolici trecuți și netrecuți la ortodocși etc., după care la reîntoarcere a luat legătura cu clandestinitatea greco-catolică, transmițându-le anumite instrucțiuni pe care le primea de la episcopul HOSSU.

Astfel a întreținut legături cu PURA NICOLAE, fost episcop clandestin, BAL IOSIF, CHINDRIȘ VASILE, BALIBAN TEOFIL, (în prezent condamnați) IRIMIE GAVRILĂ și alții care desfășurau activitate dușmănoasă și de instigare împotriva unificării.

În discuțiile pe care le-a purtat cu preoții PORUȚIU VICENȚIU și SIMA GHEORGHE, a relatat acestora că dispozițiile fostului episcop clandestin PURA NICOLAE au fost că nici un preot trecut la ortodocși, nu mai poate fi reprimat în sânul Bisericii greco-catolice, numai dacă iese din rândul clerului ortodox și renunță definitiv la ortodoxism.

Activitatea dușmănoasă pe linia clandestinității greco-catolice a numitului OPREA LIVIU, se accentuează din ce în ce mai mult începând din anul 1954-1955, când în urma vizitelor mai dese pe care le făcea la episcopul HOSSU, ținea la curent preoții din clandestinitatea greco-catolică din orașul Cluj, cu

instrucțiunile pe care le primea de la episcopi, culminând în anul 1956, prin memoriul instigator al episcopilor și în baza căruia la 12 august 1956 împreună cu CHINDRIȘ VASILE, MANU LEON, BALIBAN TEOFIL și alții au trecut la instigări publice ce au avut loc la Cluj.

Din studiul efectuat asupra materialelor de anchetă, a rezultat că la început a căutat să nege în fața anchetei, activitatea și legăturile sale în clandestinitatea greco-catolică, însă ulterior fiind pus în fața probelor și demascat, a recunoscut în întregime activitatea dușmănoasă pe care a desfășurat-o, precum și legăturile sale.”

(Documentul nu a fost semnat de persoana care l-a redactat n.n.).

NOTA

„Studierea dosarului de anchetă privind pe deținutul
SÂNGHEORGHEAN IOSIF

SÂNGHEORGHEAN IOSIF a fost vicar gr.-catolic, odată cu începerea acțiunii de unificare a Bisericii gr.-catolice cu cea ortodoxă, desfășoară o activitate potrivnică legilor astfel printre altele citește în public „circulara” instigatoare a episcopului IULIU HOSSU, care în conținutul ei atacă actul unificării și aduce o serie de calomnii murdare la ADRESA AUTORITĂȚILOR DE STAT.

Ca urmare SÂNGHEORGHEAN IOSIF este pedepsit administrativ. După eliberarea sa din închisoare în anul 1951, continuă să desfășoare activitate ilegală pe linia clandestinității greco-catolice, prin diferite acțiuni potrivnice legilor R.P.R. și a decretului 358/ 1948. A continuat să exercite în clandestin funcția de preot gr.-catolic prin aceea că a oficiat tot timpul slujbe clandestine la locuința sa, la care au participat și alte persoane străine. La fel a mai oficiat și alte procesiuni religioase de rit greco-catolic ca: botezuri, cununii, sfințiri de case etc.

Învinuitul SÂNGHEORGHEAN IOSIF și-a intensificat și mai mult activitatea dușmănoasă, când a aflat de cei trei foști episcopi pe care îi informează despre atitudinea foștilor preoți gr.-catolici din raionul Gherla. Fostul episcop RUSU ALEXANDRU pentru a-l încuraja pe SÂNGHEORGHEAN IOSIF pentru activitatea clandestină gr.-catolică îi citește „Memoriul” întocmit de el pentru guvern, prin care pretinde ca un act ilegal unificarea din 1948 și cere anularea decretului prin care s-a legiferat unificarea cultului cu Biserica ortodoxă.

SÂNGHEORGHEAN IOSIF reîntorcându-se la Gherla, ia legătura cu iezuiții de la mănăstire cărora le comunică conținutul „Memoriului” făcut de RUSU ALEXANDRU și de acum nutriend speranța de a obține anularea decretului, încurajează și pe iezuiți să desfășoare o activitate clandestină intensă.

În octombrie 1955, SÂNGHEORGHEAN IOSIF participă la o ședință clandestină organizată în incinta mănăstirii iezuiților din Gherla, de către călugărul bazilitean MANU IULIAN LEON, la care a mai participat și fostul preot gr.-catolic COSTIN NICOLAE din comuna Iclod. Cu această ocazie la îndemnul lui MANU IULIAN LEON, SÂNGHEORGHEAN IOSIF se angajează să instige pe preoții foști gr.-catolici trecuți la ortodocși, să retracteze cererea lor și să se declare gr.-catolici din nou, deoarece în curând se va restabili cultul.

În ziua de 17 iulie 1956, SÂNGHEORGHEAN IOSIF a luat legătura din nou cu cei trei episcopi, pe care i-a informat despre activitatea pe care o desfășoară unii preoți clandestini în raionul Gherla. De data aceasta SÂNGHEORGHEAN IOSIF a primit de la foștii episcopi instrucțiuni concrete în vederea activității clandestine de viitor. Cu această ocazie SÂNGHEORGHEAN IOSIF a primit de la RUSU ALEXANDRU, o „circulară” în legătură cu activitatea clandestină, pe care a transmis-o în regiunea Baia-Mare la preotul clandestin MARIAN. În baza instrucțiunilor pe care SÂNGHEORGHEAN IOSIF le-a primit de la fostul episcop IULIU HOSSU la mănăstirea Ciorogârla, a luat legătura cu preoții din raionul Gherla, pe care i-a instigat să facă cereri către guvern și către președintele Prezidiului Marii Adunări Naționale, dându-le în acest sens și câte un model de cerere conceput de el. În aceste cereri – se cerea anularea decretului 358/ 1948, reînființarea cultului gr.-catolic și eliberarea episcopilor. Aceste cereri pe baza indicațiilor date de SÂNGHEORGHEAN IOSIF urmau să fie întocmite din partea credincioșilor, să fie semnate de ei și să fie trimise guvernului.

Astfel, SÂNGHEORGHEAN IOSIF l-a instigat pe COSTIN NICOLAE, ROGNEAN IOAN, PAPIU CORNEL, BLAGA MIHAI, toți foști preoți gr.-catolici, care la rândul lor, au instigat și pe credincioșii din comunele lor, care să facă și să semneze cereri pe care să le înainteze guvernului R.P.R.

În afară de aceasta SÂNGHEORGHEAN IOSIF în activitatea sa dușmănoasă, a abuzat de funcția pe care o exercita la D:C.A. Gherla, și sub acoperirea exercitării funcției sale, a aranjat întâlniri la locul de muncă cu elemente din clandestinitatea gr.-catolică. Astfel, a luat legătură la 7 august 1956 cu fostul preot ROGNEAN IOAN, din comuna Mintiul-Gherlei, căruia urma să-i dea urgent instrucțiuni și pe care l-a invitat printr-un angajat al întreprinderii trimițându-i o adresă de chemare oficială pe care a aplicat și ștampila Întreprinderii D.C.A. Gherla.

De asemenea, din ancheta lui SÂNGHEORGHEAN IOSIF a rezultat că există la domiciliul său documente ascunse, ce interesau securitatea statului, trecându-se la ridicarea acestor documente, s-a constatat că ele sunt legate de activitatea clandestinității gr.-catolice desfășurată de SÂNGHEORGHEAN IOSIF și alții. Astfel, s-au ridicat două circulare care conțin instrucțiuni în ce privește modalitățile de retractare, pentru preoții care au trecut la ortodoxism, indicându-li-se cum trebuie să procedeze pentru a intra în clandestinitatea cultului gr.-catolic. Într-un alt aliniat al instrucțiunilor se arăta că, acești preoți au voie să se camufleze ca muncitori în diferite instituții.

Aceste instrucțiuni SÂNGHEORGHEAN IOSIF le-a primit în anul 1951, de la preotul clandestin gr.-catolic CÂMPEANU GHEORGHE din Gherla, iar a doua circulară de la iezuitul LAZĂR IOAN în anul 1954.

Deci, în sarcina învinutului SÂNGHEORGHEAN IOSIF, născut la 20 februarie 1894, în Gherla, regiunea Cluj, ultimul domiciliu în Gherla, în str. Dragoș Vodă, nr. 50, se rețin următoarele fapte:

De a fi întreprins și organizat acțiuni instigatoare și provocatoare împotriva legilor R.P.R., împreună cu alte elemente, cu scopul de a obține anularea Decretului-

Lege 358/ 1948, prin care cultul gr.-catolic a fost desființat, fapt ce constituie infracțiunea prevăzută și pedepsită de art. 327 alin. III C.P. al R.P.R.

De a fi continuat după luna decembrie 1948, când s-a legiferat dizolvarea cultului gr.-catolic, să țină liturghii clandestine și alte procesiuni ce decurg din exercitarea funcțiunii de preot, la care au participat și alte persoane, fapt ce constituie infracțiunea prevăzută și pedepsită de art. 256 alin. II, C.P. al R.P.R.

De a fi abuzat de funcția pe care o deținea în cadrul unei întreprinderi de stat, în scopul desfășurării activității clandestine gr.-catolice, fapt prevăzut și pedepsit de art. 245 C.P. al R.P.R.

Lt. maj.
DOMOKOS IOSIF”

NOTA

„Studierea dosarului de anchetă privind pe deținutul
SĂLĂJAN VASILE

SĂLĂJAN VASILE, deși abia în toamna anului 1955 a fost eliberat din închisoare, totuși își reia activitatea clandestină, în cadrul căreia face numeroase deplasări prin mai multe comune din regiunea Baia-Mare, precum și în alte localități, Cluj și altele, unde a efectuat în mod clandestin slujbe în rit greco-catolic.

Cu ocazia acestor deplasări, SĂLĂJAN VASILE duce o vie campanie de instigare a cetățenilor pe care i-a îndemnat să facă memorii guvernului, pentru anularea decretului 358/ 1948, care legifera dizolvarea cultului gr.-catolic.

La 6 august 1956 SĂLĂJAN VASILE se deplasează în orașul Cluj, unde împreună cu alte elemente din conducerea clandestină gr.-catolică participă la ședința ce a avut loc la domiciliul lui CHINDRIȘ VASILE, unde se hotărăște organizarea manifestației din ziua de 12 august (1956) pe str. Pușkin.

Tot în aceeași zi SĂLĂJAN VASILE ia parte la o altă ședință clandestină, care a avut loc în cimitirul orașului Cluj, ședință ce s-a desfășurat sub conducerea episcopului clandestin CHERTES IOAN, unde s-a discutat planul de instigare în masă a cetățenilor, împotriva decretului nr. 358/ 1948.

În urma hotărârilor luate la această ședință, SĂLĂJAN VASILE a fost însărcinat cu organizarea activității clandestine și cu instigarea fostelor elemente gr.-catolice din regiunea Baia-Mare, unde trebuia să se deplaseze în vederea realizării acestui scop.

Pe de altă parte din însărcinarea numitului VIDA LUDOVIC din Baia-Mare, SĂLĂJAN VASILE se deplasează în mai multe raioane din acea regiune, pentru a lua legătura cu elementele ce au aparținut clerului gr.-catolic, în scopul de a se informa despre situația acestora, ca după aceea să întocmească o situație pe care să o înainteze fostului episcop gr.-catolic de Baia-Mare (a episcopiei Maramureșului n.n.).

Deci, în sarcina învinuitului SĂLĂJAN VASILE, născut la 28 mai 1905, în satul Otoan, raionul Tășnad, regiunea Baia-Mare, se reține faptul de a fi desfășurat activitate intensă de instigare împotriva legilor R.P.R., de a-și exercita funcția de gr.-catolic și după luna decembrie 1948, deși cultul a fost desființat prin decretul 358/ 1948,

constituie infracțiuni care se pedepsesc...(notă. În document numitul anchetator nu a mai consemnat nimic).

Lt. maj.
DOMOKOS IOSIF”

„MINISTERUL AFACERILOR INTERNE
DIRECȚIA REGIONALĂ TIMIȘOARA
REFERAT

Privind studierea dosarului penal
de anchetă referitor la numitul
BORDA VASILE, condamnat la
7 ani închisoare pentru delictul
de uneltire contra ordinii sociale.

Numitul BORDA VASILE, este născut la data de 2 aprilie 1902 în localitatea Bistrița, regiunea Cluj, fiul lui VASILE și MARIA, de cetățenie română, de profesie este preot, căsătorit are un copil, a mai fost condamnat și judecat pentru delictul de instigare publică, cu suspendarea pedepsei (executarea pedepsei), iar în anul 1954, a fost din nou condamnat la 1 an și 6 luni de închisoare corecțională, pentru delictul de omisiune de denunțări, prevăzută de art. 228 C.P., studii posedă teologie, părinții funcționari, cu ultimul domiciliu în Timișoara str. Remus nr. 12.

Inculpatul BORDA VASILE după ce a terminat Academia Teologică, în orașul Lugoj, în aprilie 1946 a fost hirotonit ca preot greco-catolic, de către episcopul BĂLAN IOAN, funcționând în calitate de preot greco-catolic în dieceza din Lugoj, apoi la Reșița până în anul 1948 1 decembrie, data la care biserica gr.-catolică a fost desființată prin decretul de lege.

După predarea parohiei gr.-catolice, BORDA VASILE s-a retras în Lugoj, și formal s-a trecut la cultul Romano-catolic, ca ținându-se sub această mască activitatea sa pe linie gr.-catolică în Lugoj, apoi în Timișoara, îndeplinind diferite însărcinări primite de la vicarul general al episcopiei greco-catolice anume PLOSCARU IOAN, în prezent condamnat la 15 ani M.S. (muncă silnică n.n.).

Din partea lui PLOSCARU IOAN, BORDA VASILE a primit ca sarcină să desfășoare pe mai departe activitatea pe linie gr.-catolică, să reprime (poate că să-i reprimească n.n.) pe preoții care au trecut la ortodoxism, de la gr.-catolici, să difuzeze diferite circulare, redactate de Ploscaru Ioan, să catehizeze copii, să-i spovedească pe credincioși etc.

La sfârșitul anului 1948, într-o călătorie la București, l-a însoțit pe Ploscaru Ioan, mergând la Nunciatura Papală din București și cu acea ocazie a fost prezentat lui OHARA DEL MESTRI (expulzați din R.P.R. pentru activitate de spionaj).

După înapoierea lui din București, a fost primit de către episcopul PAHA AUGUSTIN, ca preot romano-catolic în Timișoara, unde de asemeni a desfășurat activitate pe linie de greco-catolicism.

În perioada activității sale, numitul a primit ajutor material din partea lui Ploscaru Ioan, suma de 12.000 lei, drept recompensă pentru activitatea lui

dușmănoasă. BORDA VASILE și-a continuat activitatea după arestarea lui Ploscaru Ioan, și s-a socotit ca vicar general clandestin al diecezei din Lugoj. Între timp a fost arestat și condamnat de către Tribunalul Militar București la 1 an și 6 luni închisoare corecțională, pentru omisiune de denunțare. După ispășirea pedepsei, numitul a făcut o vizită episcopilor din Curtea de Argeș, unde l-a informat pe episcopul BĂLAN IOAN despre situația vicariatului general de la Lugoj și totodată cerea demisia din funcția de vicar general, la care episcopul i-a răspuns să mai aștepte, întrucât trebuie să se elibereze din închisoare Ploscaru Ioan și atunci va fi eliberat din această funcție.

După eliberarea din închisoare a numitului Ploscaru Ioan, acesta a vizitat în repetate rânduri pe Borda Vasile, atât la domiciliul cât și la biserica romano-catolică din Elisabetin din Timișoara, cu care ocazie au discutat referitor la activitatea lor clandestină pe linie gr.-catolică, să difuzeze memoriul redactat de cei trei episcopi greco-catolici arestați la Argeș. Acest memoriu Borda Vasile l-a primit de la Ploscaru Ioan, și pe care l-a difuzat la mai mulți preoți gr.-catolici.

În cadrul activității lui clandestine Borda Vasile a întreținut legături directe cu preoții de la biserica Sfântul Vicențiu din București, aceste legături le făcea și prin curieri. În anul 1956, sus-numitul în mod personal a luat legătura cu preotul belgian JONKHEYD FRANCIOS (condamnat și expulzat din țară). De asemeni a mai luat legătura cu BERINDE DANIEL, informând pe acesta despre activitatea clandestină desfășurată în biserica (gr.) catolică din regiunea Timișoara și despre activitatea credincioșilor lor.

Inculpatul BORDA VASILE interogat fiind în fața instanței, sus-numitul nu a recunoscut nimic referitor la faptele ce i se puneau în sarcina lui, deși parțial aceste fapte le-a recunoscut cu ocazia interogării lui de către organele de anchetă penală.

Nerecunoașterile învinutului însă sunt înlăturate prin depozițiile martorilor audiați în fața instanței de judecată și de către organele de anchetă penală, astfel:

Martorul Alb Vasile arată că în cursul anului 1956 a primit de la Borda Vasile, memoriul mai sus amintit, pe care l-a citit și restituit lui Borda Vasile.

Martorul Ploscar Ioan, arată că într-adevăr el a dat acest memoriu lui Borda Vasile, cu scopul de a fi studiat de el și să fie predat și altor preoți pentru a fi studiat. De asemeni, mai arată că Borda Vasile, în timp ce el a fost arestat, a ținut locul său de vicar general din Lugoj, desfășurând activitate pe această linie conform instrucțiunilor și sarcinilor trasate de el. Faptul că a luat legătură cu preotul belgian JONKHYD FRANCIOS, rezultă însăși din declarațiile acestuia, unde arată că a avut ca element de legătură și pe numitul Borda Vasile, cele de mai sus sunt confirmate și de către numitul Berinde Daniel, la fel și prin copierea memoriului pe care acesta l-a primit de la Ploscar Ioan, ce s-a găsit asupra celui în cauză.

Pentru faptele de mai sus Tribunalul Militar în numele legii hotărăște:

Condamna pe inculpatul BORDA VASILE la 10 ani închisoare corecțională și 5 ani interdicție corecțională cu suspendarea drepturilor prevăzute de art. 58-59 – punctul 1 și 5 C.P. pentru delictul de uneltire contra ordinii sociale prevăzut și pedepsit de art. 209 p. 2 lit. A, c, n.

Inculpatul BORDA VASILE declarând recurs împotriva sentinței penale dată de Tribunalul de fond, prin Decizia nr. 319 din 15 martie 1958, Tribunalul Militar al Regiunii 3 militare Cluj, a admis recursul sus-numitului și a casat sentința i-a redus pedeapsa de la 10 ani la 7 ani închisoare corecțională, pentru delictul arătat mai sus și îl obligă pe inculpat să plătească statului suma de 50/ cincizeci/ de lei drept cheltuieli de judecată.

Sentința a rămas definitivă, deci urmează ca deținutul BORDA VASILE să execute 7ani închisoare corecțională și nu 10 ani la cât a fost condamnat de către Tribunalul de fond.

Studiat dosarul penal și de anchetă

Locot. Maj. de Securitate - Nagy Iosif^P

NOTA

„Studierea dosarului de anchetă privind pe deținutul
GYURKO IZIDOR

GYURKO IZIDOR, până în anul 1947 a funcționat ca preot gr.-catolic în comuna Oarța de Jos, regiunea Baia-Mare, de unde a venit la Cluj și s-a stabilit aici fără a primi nici o parohie. Până în toamna anului 1948 oficiază slujbe gr.-catolice la Mănăstirea „Maicii Domnului” din Cluj, unde cunoaște o serie de călugărițe gr.-catolice, care apoi după dizolvarea cultului, au participat în mod regulat la liturghiile clandestine pe care le oficiază GYURKO IZIDOR la locuința sa, unde avea instalată o capelă ilegală. Astfel, GYURKO IZIDOR de la data dizolvării cultului gr.-catolic și până la data arestării sale, a oficiat la domiciliul său mai multe liturghii clandestine, în prezența unor persoane străine. Uneori numărul persoanelor străine se ridica la 20 și printre ele se afla și Lazăr Ileana, Pescariu Maria Tulia toate condamnate pentru activitate clandestină gr.-catolică, Man Cornelia, Biriș Rozalia și alții. GYURKO IZIDOR a oficiat și alte procesiuni de rit gr.-catolic la domiciliul altor persoane.

În afară de cele arătate mai sus, GYURKO IZIDOR a participat alături de CHINDRIȘ VASILE la organizarea manifestației antidemocratice și provocatoare la adresa regimului, ce a avut loc la Cluj în ziua de 12 august 1956 pe str. Pușkin.

În același scop, la manifestația din 12 august a.c., GYURKO IZIDOR care-l secolta pe Chindriș Vasile în acțiunea de instigare prin difuzarea de fițuici cu conținut incitator în scopul de a colecta semnături prin care să ceară guvernului R.P.R. anularea decretului-lege 358/ 1948. Mai mult GYURKO IZIDOR nu-și încetează activitatea nici a doua zi, și o reia cu mai multă insistență. S-a deplasat la domiciliul lui Chindriș Vasile și a cerut acestuia să-i predea mai multe exemplare din fițuicile ce au rămas de la manifestația din 12 august 1956, în scopul de a lua legătura cu diferiți cetățeni și de a colecta semnături. În aceeași zi intervenind arestarea lui Chindriș Vasile, Gyurko Izidor din motive de prudență își întrerupe activitatea, iar fițuicile cu conținut provocator le distruge prin ardere.

În zilele următoare, fiindu-i tot mai mult frică de urmărirea acțiunilor instigatoare desfășurate de el, și de foștii preoți gr.-catolici, Gyurko Izidor, dispare de

la domiciliu și se ascunde la diferite elemente de încredere din orașul Cluj. Cu toate acestea, în ziua de 15 august a.c. Își face din nou apariția, organizând o liturghie clandestină gr.-catolică în biserica din str. Pușkin. După oficiere dispare din nou, ca abia după câteva zile să reapară, pentru a oficia o nouă liturghie clandestină, cu ocazia căreia ține o predică în care instiga împotriva legilor R.P.R.

La primele cercetări, Gyurko Izidor a declarat că a oficiat slujbele clandestine gr.-catolice și după arestarea lui Chindriș Vasile, întrucât spera că prin această activitate, va crea o stare de agitație a cetățenilor, în urma căreia Guvernul R.P.R. se va obliga să anuleze decretul.

Activitatea dușmănoasă desfășurată de fostul preot gr.-catolic Gyurko Izidor, nu a fost întâmplătoare, ci a fost întreprinsă în urma instrucțiunilor date de către conducerea clandestinității catolice, deși Gyurko Izidor era conștient că a desfășurat în urma instrucțiunilor primite din partea conducerii clandestine gr.-catolice, este ilustrat prin circulara dată de foștii episcopi ce a fost găsită la domiciliul învinuitului, circulară prin care se îndemna foștii preoți gr.-catolici la acțiuni de nesupunere față de legile statului.

Deci, în sarcina învinuitului Gyurko Izidor, născut la 26 august 1904, în comuna Domnin, raionul Jibou, regiunea Cluj, actualmente domiciliat în Cluj, str. Fluierașului nr. 8, se rețin următoarele fapte:

- De a fi exercitat și după desființarea cultului, funcția de preot gr.-catolic, fapt ce constituie infracțiune prevăzută și pedepsită de art. 256 alin. II. C.P. al R.P.R.

- De a fi întreprins acțiuni de instigare și agitație publică începând din cursul anului 1948, până la data reținerii sale, fapt ce constituie infracțiunea prevăzută și pedepsită de art. 237 lin. III C.P. al R.P.R.

- De a fi păstrat la domiciliul său publicații cu conținut instigator și calomniator la adresa guvernului și a orânduirii de stat, fapt ce constituie infracțiunea prevăzută și de art. 235 lit. „C”, C.P. al R.P.R.

Locot. Maj.
DOMOKOS IOSIF”

VASILE T. CIUBĂNCAN

„MINISTERUL AFACERILOR INTERNE
DIRECȚIA REGIONALĂ GALAȚI
- BIROUL „K” -

STRICT SECRET
Exemplar nr. 1
S.C. 1.11.

Nr. K/ 00 1027
Decembrie 1959

Către,
M.A.I. DIR. REG. CLUJ
- Biroul 2 –

Alăturat înaintăm dosarul de verificare nr. 1085, privind pe deținuții (C.R.) VAMEȘU GHEORGHE, CHERTES IOAN, OPREA LIVIU, FANEA VASILE, SÂNGHEORGHEAN IOSIF, CHEZAN IOAN, SĂLĂJAN VASILE, SĂSĂREAN ALEXANDRU, BORDA VASILE și GYURKO ISIDOR, care în cursul lunii octombrie a.c. o parte din ei au fost transferați din Penitenciarul Gherla la Colonia Salcia.

Menționăm că deținuții: VAMEȘU GHEORGHE, BORDA VASILE, SÂNGHEORGHEAN IOSIF și CHERTES IOAN, nu au fost transferați decât de către dvs. La Colonia Salcia, iar deținuții CHEZAN IOAN, GYURKO IZIDOR și SĂLĂJAN VASILE, la data de 12 noiembrie a.c. au fost transferați din Colonia Salcia la Penitenciarul Gherla.

Deținuții FANEA VICTOR și SĂSĂREANU ALEXANDRU, la data de 4 decembrie 1959 au fost transferați din Colonia Salcia la Colonia Periprava.

Deoarece, majoritatea deținuților din cadrul acțiunii se află încadrați în Penitenciarul Gherla, vă restituim acțiunea pentru a fi lucrate de Dvs.

ȘEFUL DI. M.A.I. GALAȚI
Col. VISTIG EUGEN (ștampila)

ȘEFUL BIROULUI „K”
Lt. maj. CRISTIAN VASILE”

Note

Arhive S.R.I., Fond Penale, dosare individuale: Chertes Ioan, fila 2-4; Oprea Liviu, p. 6-7, 26-27; Sângheorghean Iosif 9-13; Sălăjan Vasile , 14-15; Borda Vasile, 18-20; Gyurko Izidor, 22-23, adresă, f. 25.

IL SISTEMA SCOLASTICO CONFESIONALE NELLA LEGISLAZIONE ROMENA NEL PERIODO INTERBELLICO

Ioan-Marius BUCUR

REZUMAT: Sistemul școlar de învățământ în legislația română în perioada interbelică. Articolul focalizează unele aspecte ale complexe relații dintre identitatea confesională și cea națională din perspectiva rolului educației, în particular a școlilor confesionale din Transilvania, în edificarea națiunii române moderne. În acest sens este remarcat dublul rol spiritual/ cultural și național avut de școlile confesionale greco-catolice și ortodoxe din Transilvania în special în perioada Ausgleich-ului (1867-1918).

În același timp studiul explorează ideile, opiniile și concepțiile exprimate atât în mediul ecleziastic – greco-catolic și ortodox – cât și în cel politic, care au inspirat legislația potrivit căreia s-a organizat sistemul educațional în România interbelică, în special cel confesional.

Dopo l'unione del 1918 le elite politiche si sono preoccupate della realizzazione dell'unità e l'uniformità delle istituzioni amministrative dello Stato romeno. Nella stessa misura le stesse elite romene, come le altre dell'intero spazio del centro ed est europeo, hanno dovuto continuare il dovere dell'edificazione della nazione. Questo fatto ha stimolato un ampio dibattito che riguardava il corso da seguire per lo sviluppo della Romania.¹

Secondo l'opinione di alcuni specialisti la scuola si costituiva ad un primo livello delle conoscenze delle verità cristiane centrate sul metodo pedagogico del catechismo.² Le scuole confessionali hanno avuto un significato speciale anche dal punto di vista della diffusione dei valori culturali e nazionali. L'esperienza del sistema d'insegnamento confessionale dalla Transilvania è una testimonianza in questo senso. Anche se a cominciare con il secolo XIX lo stato-nazione elabora e mette in pratica delle politiche educazionali che hanno come obiettivo l'edificazione della nazione, il sistema d'insegnamento particolare confessionale continua ad esistere godendo di una

¹ Il concetto di „national building” adoperato nella letteratura di specialità anglo-sassone è collegato al processo della modernizzazione. Alcuni ricercatori, tra di loro E. Gellner, E. Hobsbawm e B. Anderson, considerano che le nazioni sono un prodotto della modernizzazione. Altri invece, come A.D. Smith, guardano con interesse al ruolo delle comunità etniche premoderne nel processo di costituzione di una nazione. Nonostante queste opinioni diverse, tutti sono d'accordo in ciò che riguarda il ruolo dello stato nell'edificazione di una nazione moderna. Per „il grande dibattito” come l'ha chiamato K. Hitchins vedi *Idem, România, 1866-1947*, București, Ed. Humanitas 1996, cap. 7, p. 315-358.

² D. Radosav, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (secolele XVIII-XX)*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia 1997 p. 31.

grande autonomia la qual'è stata diversa da un paese ad altro a secondo del contesto locale, tradizioni culturali e spirituali specifiche.

In Transilvania, per esempio, le due Chiese romene – Greco-Cattolica e Ortodossa – sono rimaste veri baluardi del movimento nazionale anche dopo Ausgleich (1867), in quanto, da un certo senso, erano le uniche istituzioni nazionali dei Romeni nonostante la guida del movimento nazionale cominciava ad essere assunta da persone dalla classe media della società. Facendo prova di un'efficacia eccezionale nel medio rurale dov'era concentrata la maggior parte della popolazione romena – secondo il censimento ungherese del 1910, l'85,9 % dei Romeni ottenevano i loro redditi principalmente dall'agricoltura – le Chiese attraverso i loro sacerdoti sono rimaste dedite al movimento nazionale e alla loro vocazione religiosa.³ In uguale misura le Chiese hanno riuscito di mantenere la loro autonomia e di esercitare un controllo sull'educazione attraverso le scuole confessionali elementari e secondarie.⁴ Senza disporre delle stesse risorse materiali, come le altre Chiese dalla Transilvania, le due Chiese romene hanno riuscito ad edificare un sistema educativo impressionante. A causa del fatto che nell'ultimo terzo del secolo XIX i governi magiari hanno provato l'assimilazione delle nazionalità non magiare per mezzo delle scuole statali, le istituzioni scolastiche confessionali hanno portato il loro contributo al mantenimento dell'identità culturale e nazionale romena.⁵ Secondo la legislazione ungherese le scuole confessionali erano di due tipi: autonome – sotto la guida dell'autorità ecclesiastiche e allo stesso tempo sottomesse al controllo dello Stato – e senza autonomia – con uno statuto che somigliava a quello delle scuole statali – nell'ultimo caso le Chiese avevano soltanto alcuni diritti nel sostentamento delle scuole e nel nominare gli insegnanti.⁶

Poco prima della grande guerra c'erano, secondo le statistiche, 1218 scuole confessionali romene ortodosse e 1078 scuole romene greco-cattoliche.⁷ Le scuole confessionali avevano un'importanza fondamentale nell'affermazione della coscienza nazionale attraverso la divulgazione della letteratura e dei canti religiosi romeni.⁸ Una delle più serie difficoltà, tra moltissime, con le quali si confrontavano la maggior parte di queste scuole era la mancanza dei libri romeni. Così per esempio in occasione di un'ispezione avvenuta nel anno 1920, a due anni dall'unione, nella biblioteca del liceo per i ragazzi a Gherla c'erano 13.830 volumi in lingua magiara e soltanto 49 volumi in lingua romena.⁹

³ K. Hitchins, *România...*, p. 239, 243.

⁴ *Ibidem*, p. 243.

⁵ Irina Livezeanu, *Cultură și naționalism în România Mare 1918-1930*, București, Ed. Humanitas 1998, p. 174.

⁶ Gh. Iancu, *The Ruling Council. The integration of Transylvania into Romania, 1918-1920*, Cluj-Napoca, The Romanian Cultural Foundation/ Center for Transylvania Studies 1995, p. 207.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Irina Livezeanu, *op. cit.*, p. 180.

⁹ *Ibidem*, p. 180.

IL SISTEMA SCOLASTICO CONFESIONALE
NELLA LEGISLAZIONE ROMENA NEL PERIODO INTERBELLICO

Nell'opera di consolidazione dello Stato nazionale romeno dopo 1918 un'importante ruolo è stato attribuito alla scuola. Attraverso le politiche educazionali adatte è stata seguita la formazione di nuove élite romene le quali sostituirono le vecchie. Allo stesso tempo le riforme promosse dal Partito Liberale negli anni 1920 hanno seguito l'estensione, la democratizzazione e l'uniformità dell'insegnamento.¹⁰ Un argomento molto sensibile è stato lo statuto delle scuole primarie confessionali. In Transilvania gli rappresentanti dei maestri delle scuole elementari confessionali radunati in un congresso a Sibiu, il 24 febbraio 1919, hanno richiesto la statalizzazione dell'insegnamento primario. Questa richiesta si doveva a delle ragioni di natura economica, i maestri speravano che diventando funzionari pubblici, la loro situazione finanziaria migliori.

La richiesta dei maestri delle scuole elementari non è stata condivisa dai gerarchi delle due Chiese, ortodossa e greco-cattolica. In questo contesto si deve ricordare il fatto che poco dopo l'unione del 1918 la Conferenza dei vescovi e dei capitoli della Chiesa greco-cattolica ha chiesto al Consiglio dirigente – un'istituzione provvisoria che amministrava gli affari pubblici in Transilvania – tra le altre il sostegno per la fondazione di una facoltà di teologia al livello universitario e il riconoscimento del diritto della stessa Chiesa di sostenere delle scuole primarie, medie e normali che si trovano sotto il controllo dello Stato.¹¹

Partendo dalla tradizione già esistente in Transilvania, il Consiglio dirigente in seguito ad una decisione presa nel settembre 1919, permette alle confessioni riconosciute di mantenere le vecchie scuole confessionali primarie e di aprirne nuove a proprie spese; l'unica condizione era il rispetto del quadro legale dello Stato romeno.¹² Una stessa decisione fu presa dallo stesso Consiglio dirigente riguardante le scuole confessionali secondarie. Nell'anno scolastico 1919/1920 funzionavano 7 scuole confessionali secondarie romene, 33 ungheresi, 9 tedesche e 3 ebraiche.¹³

Nel contesto dei dibattiti riguardanti la riforma del sistema educativo iniziata dal Partito Liberale dopo aver ripreso il potere in 1922, gli argomenti dei vescovi greco-cattolici e ortodossi dalla Transilvania a favore del mantenimento delle scuole confessionali sono stati combattuti da Constantin Angelescu, ministro dell'insegnamento, il quale sosteneva l'argomento che le scuole confessionali mantengono una divisione tra i cittadini e mettono in pericolo gli interessi dello stato e della nazione i quali sono superiori a quelli particolari delle Chiese. Senza negare il ruolo importantissimo in un certo momento storico delle scuole confessionali, il ministro Angelescu affermava che dopo l'unione è inaccettabile che l'educazione „non sia nelle mani dello Stato, il quale forma i cittadini da domani”. In questo senso il ministro Angelescu dichiarava che „le nostre Chiese devono capire che lo Stato romeno il qual'è nostro, di tutti, deve essere rinforzato e che questo Stato non può

¹⁰ *Ibidem*, p. 27.

¹¹ *Biserica și Statul. Memoriu prezentat Consiliului Dirigent Român din partea episcopatului provinciei bisericesti greco-catolice române de Alba Iulia și Făgăraș*, Blaj, Tipografia Seminarului 1919.

¹² Gh. Iancu, *op. cit.*, p. 209.

¹³ *Ibidem*, p. 124.

essere così soltanto attraverso... lasciando lo Stato di plasmare le anime di tutti i cittadini".¹⁴

Alcuni ricercatori, tra i quali Irina Livezeanu, considera che le leggi promovate dai liberali per la riformazione dell'insegnamento cercavano di eliminare la base regionale e istituzionale del patriottismo transilvano a favore dello Stato romeno. Un'osservazione pertinente ma purtroppo incompleta in quanto questa legislazione che ha fatto fuori i sistemi educazionali esistenti in tutte le provincie unite nel anno 1918, ha assicurato perciò il quadro legislativo capace di offrire al sistema d'insegnamento una vera coerenza ed unità sull'intero territorio della Romania interbellica. Da un altro punto di vista si deve dire che che situazioni legislative similari s'incontrano anche in altri stati al momento della loro formazione o in occasione della modifica dei loro confini dopo 1918, come parti di un processo più ampio per la ridefinizione dal punto di vista istituzionale-giuridico e consolidazione dello stato-nazione. Il processo non è peculiare al centro ed est Europea in quanto si può ricordare qui, a titolo di esempio, il forte dibattito sul tema dell'educazione e della cultura, il Kulturkampf, sviluppato nella Germania wilhelmina dopo 1871.

Dopo un periodo di transizione, compreso tra 1918 e 1922 e caratterizzato dall'elaborazione e il dibattito di alcuni progetti di leggi, rispettivamente dall'approvazione di alcune misure transitorie, nell'estate del 1924 è stata approvata la prima legge con carattere generale che riguardava l'insegnamento primario e quello normale primario. La legge dell'insegnamento primario, la quale in seguito verrà più volte modificata, rappresenta un progresso rispetto alle leggi riguardanti l'insegnamento viggenti in Romania prima della grande guerra. La stessa legge, a causa del suo carattere unificante era in piena concordanza con le disposizioni della Costituzione del 1923.¹⁵

Nonostante le arranghe dei vescovi greco-cattolici e ortodossi le scuole confessionali sono stati statalizzati. Alle Chiese è stato riconosciuto il diritto di catechizzare per mezzo dei sacerdoti del posto e di controllare l'insegnamento catechetico nelle scuole statali per mezzo dei archipreti.

Un anno più tardi viene approvata la legge dell'insegnamento particolare e confessionale la quale riguardava principalmente le scuole con insegnamento nelle lingue delle minorità, anche se tutte le scuole con lingua d'insegnamento altra che il romeno entravano sotto la sua incidenza.¹⁶

Nel maggio de 1928 è stata approvata la prima legge per l'unificazione e l'organizzazione dell'insegnamento medio elaborata secondo la visione del ministro liberale C. Angelescu.¹⁷ La legge del 1928 continua il processo iniziato per mezzo della legge sull'insegnamento primario e prova di offrire un nuovo modello educativo,

¹⁴ Irina Livezeanu, *op. cit.*, p. 61.

¹⁵ O. Trașcă, Aspecte ale educației femeii în România în perioada 1926-1948. Studiu de caz: Liceul de fete Principesa Ileana din Cluj, în Ghizela Cosma, Virgil Țărău, (coord.), *Condiția femeii în România secolului XX*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană 2003, p. 103.

¹⁶ Irina Livezeanu, *op. cit.*, p. 58.

¹⁷ C. Hamangiu, *Legi noi de unificare*, vol. XV-XVI, p. 51-57.

IL SISTEMA SCOLASTICO CONFESIONALE
NELLA LEGISLAZIONE ROMENA NEL PERIODO INTERBELLICO

adatto alla situazione del dopo guerra e in concordanza con le richieste concrete della società romena interbellica.¹⁸

Anche se i problemi dell'educazione fossero regolamentati da leggi speciali esse si ritrovano nel testo del Concordato con la Santa Sede firmato nel 1927 e promulgato nel 1929.¹⁹ Nel articolo XVI veniva assicurato alla Chiesa cattolica di ambedue i riti – latino e orientale – il diritto di avere in ciascuna diocesi un seminario maggiore per l'istruzione del clero, organizzato e sotto la guida del vescovo al quale spettava il diritto di stabilire il programma di studio. Lo Stato romeno poteva intervenire soltanto nell'elaborazione del programma di studio che riguardava le discipline: lingua romena e storia nazionale. L'articolo riprende in buona misura il contenuto dell'articolo 15 dalla legge dei culti. Nonostante ciò tra i due articoli di legge ci sono delle differenze. Nella legge dei culti erano previste tre materie d'insegnamento obbligatorie: storia, lingua e letteratura romena e la Costituzione. Nel Concordato sono menzionati come obbligatorie soltanto „lo studio della lingua e della storia nazionale”.²⁰ Il Concordato secondo l'articolo XIX riconosceva alla Chiesa cattolica il diritto di mantenere le scuole normali già esistenti e di fondare con le proprie spese scuole primarie e medie, sotto il dirigere dei vescovi e il sorvegliare del Ministero della Pubblica Istruzione. Tutte le scuole degli ordini e congregazioni religiose avevano il diritto di stabilire la lingua nel quale avveniva l'insegnamento (eccetto le discipline: geografia, storia e lingua romena). Tutte le scuole subordonate al vescovo avevano il diritto alla pubblicità.²¹

La legislazione del tempo e le disposizioni del Concordato hanno permesso alla Chiesa greco-cattolica di aprire nuove scuole medie, normali e professionali a Blaj, Beiuș e Cluj. Per la preparazione dei sacerdoti la Chiesa romena unita aveva tre accademie teologiche a Blaj, Oradea – fondata nel 1922 – e Gherla spostata poi a Cluj nel 1931.²²

In sostegno alla preparazione dei sacerdoti romeni uniti che si trovavano a Roma, per iniziativa di papa Pio XI è stato creato il collegio Pio Romeno. I lavori per la costruzione hanno cominciato nel maggio 1930 e la cerimonia solenne dell'apertura è avvenuta il 12 maggio 1937 alla presenza del Metropolita e dei vescovi greco-catolici romeni, del cardinale Eugene Tisserant, i membri della legazione romena presso la Santa Sede, alcuni membri della Curia e altri ospiti. L'edificio è stato costruito con i fondi che provenivano dalle donazioni pontificie e il sostegno dello Stato romeno.²³

L'educazione religiosa era una parte essenziale del processo educativo della gioventù. L'insegnamento della religione era obbligatoria nelle scuole primarie e

¹⁸ O. Trașcă, *art. cit.*, p. 57-58.

¹⁹ D. Preda, *et. al.*, *Romania-Vatican. Relații diplomatice, 1920-1950*, vol. I, București, Ed. Enciclopedică 2003, p. 32-44.

²⁰ Lege pentru regimul general al cultelor, publicată în *Monitorul Oficial*, 22 aprilie 1928, p. 3609.

²¹ D. Preda *et. al.*, *op. cit.*, p. 41.

²² *Biserica Română Unită. Două sute cinzeci de ani de istorie*, ediția a II-a, Cluj-Napoca, Ed. Viața Creștină 1998, p. 163-165.

²³ D. Preda, *et. al.*, *op. cit.*, p. 100-102.

medie. Secondo il programma analitico l'insegnamento nelle scuole medie aveva un doppio fine. Il primo era l'istruzione degli allievi per conoscere l'attività e gli insegnamenti del Salvatore, la fede e le Chiese fondate su questa fede, la storia di queste e i principi secondo i quali svolgono le loro attività. Il secondo era uno con carattere educativo, cioè la stimolazione, lo sviluppo e il rinforzo del sentimento religioso e l'abitudine di vivere ciò pensando e agendo nello spirito degli insegnamenti cristiani.²⁴ Secondo l'articolo 32 della legge del 1928 e l'articolo 16 della legge dei culti l'elaborazione del programma e dei manuali di religione era a carico del Ministero della Pubblica Istruzione in collaborazione con le autorità ecclesiastiche. Secondo la stessa legislazione soltanto i culti riconosciuti avevano la possibilità di insegnare la religione agli allievi; nel caso dei allievi appartenenti alle minorità nazionali, l'insegnamento della religione avveniva nella lingua materna di questi.

L'eccezionale importanza dell'educazione e del grado d'istruzione nella formazione delle nazioni moderne è stato l'argomento della scuola „modernista” dei studiosi sul tema del nazionalismo. Si parla di un'opinione condivisa anche da alcuni studiosi i quali sono più riservati riguardo al carattere moderno dei tali fenomeni. Da questo punto di vista le politiche culturali ed educazionali promosse dai governi romeni tra 1918 e 1938 possono essere inquadrare nel processo di national building. E' certo che la configurazione etnica e religiosa della Romania – nella quale quasi 30 % della popolazione non era romena – ha rappresentato un altro fattore il quale ha influito la politica educazionale. Dal punto di vista delle relazioni tra lo Stato e la Chiesa rispettivamente tra la religione e la società, i governi della Romania hanno affermato la laicità dello Stato senza seguire il modello laicista francese. In altre parole la legislazione – le leggi sull'educazione, dei culti e il Concordato – ha permesso alle Chiese di poter continuare essere presenti nello spazio pubblico attraverso le proprie istituzioni scolastiche.

²⁴ O. Trașcă, *art. cit.*, p. 125.

**PROSPETTIVE DELLA CHIESA ROMENA
UNITA CON ROMA (GRECO-CATTOLICA)
DOPO LA CADUTA DELLE „MURA”,
NEL CONTESTO LAICO ED ECCLESIASTICO**

Florentin CRIHĂLMEANU – Nicolae GUDEA

REZUMAT: *Perspective pentru Biserica română unită cu Roma (greco-catolică) după căderea „zidului” în context laic și bisericesc.* Scopul lucrării a fost acela de a delimita pe baza documentației actuale planurile de refacere a BRU, pe de-o parte, și perspectivele de integrare activă în societate, pe de altă parte.

Un scurt istoric (cap. I 1-4) are ca rol să arate pierderile materiale, umane și spirituale suferite de BRU după 1948.

Apoi sunt analizate (cap. III 1-4) reorganizarea BRU după 1989 condițiile economice, raporturile cu Statul, formarea clerului nou, cateheza pentru laicat, dialogul steril cu BOR imediat după ieșirea din clandestinitate.

Partea cea mai consistentă a studiului se referă la condițiile actuale în care acționează, se dezvoltă și se luptă BRU (III. 1-5). Concluzia este că mediul politic (Statul și partidele) și ecleziastic (BOR) a rămas ostil pentru BRU. Statul târăgănează retrocedările de bunuri luate de el, BOR refuză orice retrocedare. Susținerea internă este slabă. Susținerea externă se limitează mai ales la ajutoare materiale (limitate și ele). Problema cea mai importantă rămâne misiunea care are drept scop recucerirea pentru BRU a vechilor credincioși pierduți în cei 45 de ani de clandestinitate.

Și mai importantă este partea ultimă (cap. IV. 1-7) care analizează încercarea BRU de a-și relua rolul în societate prin politica socială, formarea de formatori, reconstituirea organizațiilor laicilor, activități caritative și culturale.

Toate acestea sunt la început și se structurează în mers și în contextul unor relații amiabile cu alte culte din România și mai ales cu Biserica romano-catolică.

I. Breve introduzione storica

Prima d'incominciare lo svolgere del nostro argomento, vorremmo accennare qualche problema importante. Consideriamo che una breve introduzione sia necessaria visto che il mondo occidentale ancora non detiene una storia della Chiesa romena unita e non conosce il suo stato attuale, specialmente la deplorabile realtà, nella quale si svolge la vita e l'attività della nostra Chiesa oggi. (Moisin 1995; Marcu 1997; Avram 1999; Scurtu 1999; esperimento Mănăștur 1-4)

I problemi che vorremmo svolgere in seguito sono i seguenti:

- (I) che cosa pensiamo su noi stessi e come definiamo la Chiesa romena unita; la situazione della Chiesa romena unita prima della persecuzione; elementi noti sulla sua attività clandestina;

- (II) i problemi sorti alla fine della clandestinità;

- (III) le condizioni nelle quali si svolge attualmente la vita della Chiesa romena unita;
- (IV) lo stato attuale ed il ruolo della Chiesa romena unita nel contesto laico;
- (V) i rapporti con le altre Chiese dalla Romania.

I.1. Una definizione dell'istituzione

La Chiesa romena unita con Roma (greco-cattolica), chiamata anche Chiesa cattolica di rito orientale è un'istituzione romena con la sua individualità, tradotta negli aspetti istituzionali, organizzativi, di culto, dei dogmi, della storia. (Il primo tentativo di definire più complessivamente La Chiesa romena unita cf. Gudea 2003). Si tratta dunque di una chiesa *sui iuris*.

- dal punto di vista istitutivo, si tratta di una Chiesa nazionale perché essa è formata in maggioranza di Romeni, facendo l'oggetto di un'opzione nazionale liberamente assunta ad un momento storico preciso;

- dal punto di vista del rito, la nostra Chiesa mantiene il rito bizantino, allontanandosi tuttavia dall'ortodossia di tipo slavo (appunto a causa di quella opzione nazionale), quello che costituisce tuttavia una dimensione che sottolinea l'origine comune e la somiglianza con quest'altra parte della cristianità;

- dal punto di vista dogmatico, benché la Chiesa romena unita abbia mantenuto il rito, la tradizione liturgica e tutte le tradizioni locali appartenendo alla Chiesa bizantina, essa ha accettato di confessare, dal momento stesso della sua fondazione (1697), la posizione cattolica rispetto alle quattro questioni di tipo dogmatico che costituivano la giustificazione dello Scisma del 1054, e di tutti gli altri dogmi promulgati in seguito dalla Chiesa cattolica;

- dal punto di vista dell'organizzazione ecclesiastica e territoriale, la Chiesa romena unita ha subito forti influenze della Chiesa cattolica occidentale;

- dal punto di vista del culto, grazie alla pietà popolare, la nostra Chiesa ha assimilato tutta una serie di santi della Chiesa cattolica di rito latino (come per esempio San Francesco, Santa Teresa, Santa Rita, Sant'Antonio ecc.), vari elementi del culto (feste, cerimonie, devozioni, benedizioni, processioni ecc.) della stessa Chiesa, tutto essendo però aggiunto al nostro culto in modo che è risultato un insieme organico, un tutto armonizzato;

- la Chiesa romena unita utilizza per la sua liturgia libri di culto adatti, stampati dopo l'Unione del 1697; in quello che riguarda le devozioni d'influsso latino (il rosario, la *via crucis*, la devozione al Sacro cuore di Gesù, al Cuore immacolato della Maria Vergine, la devozione a sant'Antonio), possiamo affermare che ci si sono aggiunti diversi elementi tradizionali nel nostro paese, tramite la fusione con le forme della pietà popolare transilvana;

- dal punto di vista storico, la Chiesa romena unita si è lentamente e gradualmente trasformata in una Chiesa di sintesi, nella quale l'antico sfondo bizantino, purificato dagli elementi di tipo esageratamente calvinista o slavo, si è unito in modo intimo con tutti gli influssi latini durante in tre cento anni d'esistenza. Tutti questi elementi hanno formato insieme l'identità confessionale

della nostra Chiesa. Questa identità si è lentamente costituita fino all'inizio dell'Ottocento e si è consolidata durante il periodo delle due guerre mondiali. Ha superato una difficile prova durante l'epoca della persecuzione comunista, quando questa sintesi si è pienamente e visibilmente confermata. Così, la Chiesa romena unita è chiamata a mantenere un equilibrio dinamico nel contesto temporale, che può essere soggetto di un reale „aggiornamento” ogni volta che sia necessario.

I.2. La situazione della Chiesa romena unita nel 1948

Alla fine del anno 1948, quando, sulla falsariga sovietica, la Chiesa romena unita è stata sciolta tramite un decreto dello Stato comunista, essa era organizzata in una provincia metropolitana con cinque diocesi (Alba Iulia-Fagaraş, Oradea, Cluj-Gherla, Lugoj, Maramureş) ed un vicariato (Bucarest); erano sei vescovi, cinque capitoli, 1835 sacerdoti e teologi e agli incirca 2.000.000 laici, organizzati in 1.900 parrocchie e 1.000 filiali. Erano 9 ordini religiosi in 28 comunità, 424 religiosi e religiose. Funzionavano due accademie teologiche con 200 studenti, 20 licei per ragazzi, 14 licei per ragazze. La Chiesa romena unita amministrava 4 asili ed orfanotrofi. Comparivano 20 ebdomadari e mensili, tutti stampati nelle sei tipografie appartenendo alla stessa Chiesa (Bota 1994, 329).

Tutto questo è stato distrutto e fatto scomparire ufficialmente il 1 dicembre 1948. La Chiesa romena unita è stata messa fuori legge dallo Stato e le sue proprietà sono state confiscate dallo Stato. Le chiese, i monasteri e tutti i loro beni sono stati assegnati alla Chiesa ortodossa (tramite il decreto 1719 del 27 dicembre 1948).

I.3. Le attività clandestine della Chiesa romena unita

Benché la persecuzione sia stata ininterrotta (anche se in una leggera diminuzione) ed abbia avuto come obiettivo ogni dimensione della nostra Chiesa, essa si è realmente organizzata nella clandestinità, dall'inizio e fino alla fine. Niente di quello che si dice sulla sua attività in questo periodo non è finzione o mito. Le sentenze dei tribunali militari o civili, che condannavano le attività clandestine dei greco-cattolici, o i documenti del Servizio segreto dello Stato parlano sempre della *resistenza greco-cattolica* e della *Chiesa clandestina*. Il Centro di ricerca nella storia della Chiesa romena unita dalla Facoltà di teologia greco-cattolica dell'Università „Babeş-Bolyai” (Cluj-Napoca) detiene a presente un numero di 53 monografie delle comunità clandestine e 12 biografie di sacerdoti attivi durante questo periodo della clandestinità, 2 monografie riguardanti ordini monastici femminili: l'Ordine di San Basilio il Grande, la Congregazione delle Suore della Madre del Signore, rivelando i principali elementi della persecuzione, le forme della resistenza e il modo in quale essa è stata organizzata. Tutte queste monografie costituiscono lavori di laurea elaborati da qualche studente della Facoltà di teologia greco-cattolica, sulla base di documenti di archivio e testimonianze orali. A questi studi si aggiungono i più recenti lavori riguardanti la Chiesa romena unita, elaborati sulla base dei documenti della Sicurezza (Cristian 2003).

Comunque, la nostra Chiesa ha perso moltissimo durante questo periodo. Nessuno dei sei vescovi in sede nel 1948 non è sopravvissuto alla persecuzione.

Degli altri sei vescovi ordinati nel tempo della clandestinità uno solo è sopravvissuto fino ad oggi. Dai 34 canonici, 74 arcipreti e 700 sacerdoti perseguitati, quasi tutti hanno perso la vita o la salute nei carceri, campi di lavoro forzato o miniere. A più di 600 sacerdoti lo Stato ha interdetto di lavorare qualunque cosa per vivere loro o la loro famiglia, solo a causa di non aver rinunciato al loro stato clericale nella Chiesa romena unita (Prunduș-Plăianu 1995, 208-265). Una piccola parte dei fedeli (all'incirca il 15%) ha svolto un'attività a servizio della nostra Chiesa durante il periodo della clandestinità. La maggioranza però sono stati *trasferiti* nella Chiesa ortodossa e molti altri hanno frequentato la Chiesa cattolica di rito latino. Un'altra parte dei fedeli è entrata nelle Chiese neoprotestanti, aumentando così il numero dei loro discepoli. Finalmente, un certo numero di fedeli è diventato indifferente. Tutto questo perché neanche i laici non sono stati assolti dalle persecuzioni. Un gran numero di loro sono stati incarcerati per essersi opposti *all'unione* con la Chiesa ortodossa, per aver svolto un'attività clandestina a favore della Chiesa romena unita oppure per aver sostenuto i suoi sacerdoti in clandestinità. (Bota 1994, 328-344; Bota-Ionițoiu 1998); è necessario di precisare che tutti i sacerdoti greco-cattolici, senza eccezione, sono stati arrestati e condannati per la loro fedeltà alla Chiesa cattolica, in alte parole di aver rifiutato di far parte dal clero della Chiesa ortodossa.

La resistenza è stata più forte nelle città, e specialmente in quelle più grandi, dove ogni attività poteva essere più semplicemente dissimulata (Cluj-Napoca, Baia-Mare, Satu-Mare, Oradea, Brașov, Târgu Mureș, Sibiu) e nei centri greco-cattolici tradizionali (Blaj, Gherla, Năsăud, Aiud, Alba-Iulia, Reghin ecc.).

La gerarchia si è organizzata dal 1948 al 1964 nelle carcere stesse, essa trasmettendo incessantemente ai fedeli il consiglio di resistere e, nello stesso tempo, sostenendo una vera politica di memoriale, tramite il rivolgersi continuamente alle autorità dello Stato con la richiesta di riporre in legalità la Chiesa romena unita. All'infuori della prigione, nella libertà, funzionavano un numero di tre sostituti dei vescovi. (Prunduș-Plăianu 1995, 208-265) I sacerdoti che non avevano aderito *all'unione* con la Chiesa ortodossa, quelli che avevano abbracciato altre professioni nella vita civile, nascondendo il loro stato clericale, quelli formati ed ordinati durante la clandestinità, facevano sì che la vita della Chiesa vada avanti, non lasciandola scomparire. Di più, una parte dei sacerdoti che avevano accettato questa *unione* continuavano tuttavia di celebrare il culto greco-cattolico con le dimensioni specifiche della sua liturgia. Nella maggioranza delle ex-comunità greco-cattoliche, attualmente ortodosse, lo svolgere della vita religiosa mantiene le antiche forme del culto greco-cattolico, che non è stato possibile far cambiare fin' oggi.

Durante la clandestinità si sono svolti tutti i tipi di attività religiose – - liturgiche, pastorali, di catechesi, di apostolato. Gli ordini monastici sono rimasti attivi. Anzi, in questo periodo è nato il ramo femminile dell'Ordine di san Basilio il grande (le Basiliane). Mentre la persecuzione si attenuava, le attività della Chiesa

uscivano gradualmente alla luce, diventando pubbliche dopo di 1986. (Gudea--Crihălmeanu 2000).

Gli elementi della resistenza provenivano da tutti i livelli della Chiesa (famiglie, sacerdoti sposati ecc.), ma, generalmente, i responsabili del movimento di resistenza erano i sacerdoti celibi ed i religiosi.

La resistenza è stata sostenuta dall'ottima organizzazione della Chiesa romena unita, dal suo prestigio storico, dalla qualità dell'educazione religiosa, la potenza della fede ed il coraggio del sacrificio. Si deve accennare anche al sostegno morale e materiale dalla parte della Chiesa cattolica occidentale e specialmente della Santa Sede.

I segni visibili della resistenza greco-cattolica nel periodo della clandestinità sono le nuove influenze della Chiesa cattolica di rito latino nel nostro culto (preghiere, celebrazioni, ritiri, canti ecc.).

I.4. Lo stato della Chiesa alla fine della clandestinità

All'inizio dell'anno 1990, la Chiesa romena unita funzionava già a tutti i suoi livelli.

Il censimento del 1992 – nonostante le minacce, le pressioni e le falsificazioni, riconosciute d'altronde ufficialmente – indica l'esistenza di un numero di 228.880 fedeli greco-cattolici, quello che potremmo considerare un vero successo se teniamo conto dalle condizioni in cui è stato realizzato questo censimento. (Moisin 1995, 197-214). Il censimento del marzo 2002 ha messo in rilievo un numero simile; però anche esso è stato realizzato nelle stesse condizioni del precedente, cioè i soggetti del censimento hanno subito moltissime influenze da parte di coloro che hanno fatto il censimento. Un altro censimento, fatto questa volta, a causa delle suddette circostanze, dalla nostra Chiesa stessa nel 1997 e fondato su investigazioni reali, indica invece un numero di 530.000 fedeli. Oggi, il numero dei greco-cattolici è di circa 500.000. E.g. un modello di censimento proprio è quello dell'arcipretura di Dej (D.C. IX, n° 3, 1998, 10-12). Alla fine del periodo della persecuzione, la Chiesa non aveva niente in proprietà, non aveva neanche una residenza. L'intera attività di ricostruzione si è svolta nelle case dei vescovi, dei sacerdoti e di qualche laico. Accenneremo in seguito i principali problemi comparsi dopo l'uscita della clandestinità per la Chiesa romena unita, che perdurano in gran parte fino ad oggi.

II. L'uscita dalla clandestinità ed i problemi riguardanti ciò

II.1. La riorganizzazione della Chiesa

Essa presupponeva la ricostruzione della gerarchia, del clero, del corpo insegnante, delle strutture territoriali esistenti prima della persecuzione, degli ordini religiosi, delle comunità parrocchiali, la necessità di organizzare e rifare queste strutture (in fretta e senza professionismo), ha richiesto l'organizzazione di due concili provinciali metropolitani, che hanno avuto luogo a Blaj (1996; 2000). La gerarchia è stata riorganizzata dalla Santa Sede il 14 marzo 1990 (Bota 1994, 350). I sacerdoti ordinati prima del 1948 e sopravvissuti alle persecuzioni erano già anziani. I sacerdoti formati durante la clandestinità non erano numerosi. Si doveva

rifare anche l'insegnamento teologico nella nostra Chiesa; la prima generazione di sacerdoti formati negli istituti teologici ha incominciato l'attività solo nel 1995, dopo alcuni anni di studio. Mancavano tuttavia sacerdoti ben formati; mancavano gli edifici di culto. D'altronde, la mancanza della base materiale costituisce ancora un gravissimo problema. Le strutture territoriali si ricostruiscono difficilmente: il passaggio dalla *casa-chiesa* oppure dalla *chiesa all'aria aperta* alla chiesa propriamente detta si realizza difficilmente e non senza problemi. Nei villaggi, la comunità dei fedeli è ancora molto insignificante per quanto riguarda il numero. Nelle città però, si sono formate delle grandi e salde comunità. A Cluj-Napoca per esempio ci sono 15 comunità, tutte con all'incirca 1000 famiglie. La comunità di Mănăştur Ovest che comprendeva nel 1990 un numero di 35 famiglie è aumentata nel 2000 fino a 1850 famiglie (Esperimento Mănăştur 4). La ricostruzione degli ordini monastici e la ripresa dell'apostolato, anche se fa sperare buoni esiti futuri, non va senza difficoltà. Tra i problemi che devono essere risolti possiamo accennare qualche problema dogmatico, il livello alto degli influssi latini, dovuti in maggior parte alla situazione della clandestinità e previsti dal Secondo Concilio Vaticano. (Bârlea 1991, 43- 73). Un altro compito importantissimo della nostra Chiesa è la creazione di una commissione per la canonizzazione dei sette vescovi martiri della nostra Chiesa. (VC X, n° 1-2, 1999,4-5).

II.2. Il problema dei beni confiscati dallo Stato

Il problema dei beni confiscati dallo Stato che si trovano attualmente nel suo possesso o della Chiesa ortodossa è il più difficile. Esso determina molti altri problemi (tra i quali la stessa impossibilità della Chiesa romena unita di svolgere un'attività normale). La Chiesa greco-cattolica ha proposto, come soluzione del problema la messa in pratica del principio del *restitutio in integrum*, conforme alla politica internazionale. Lo Stato romeno, sottoposto ancora alle mentalità comuniste ha proposto dall'inizio che la retrocessione dei beni si realizzi sulla via del dialogo (il Decreto 126 del 1990). Questo dialogo però non ha ancora nessun effetto visibile di riparazione. Le poche restituzioni sono state operate dallo Stato stesso. E.g. A Cluj-Napoca, lo Stato ha retrocesso l'antica sede del vescovado (Via Moţilor n° 26), che in presente è utilizzata dal nostro vescovo; lo Stato ha retrocesso lo stesso gli edifici dell'Accademia Teologica, della Scuola Bob, della Scuola per le famiglie, che però non è stato possibile rioccupare a causa dell'opposizione delle istituzioni che si trovano ancora in esse. Esse costituiscono anche adesso la sede di qualche istituzione d'insegnamento che appartiene allo Stato. Sono state retrocesse la chiesa cattedrale e la chiesa Bob, ma non le chiese dei quartieri Mănăştur, Mărăşti, Someşeni, Cordoş ecc. È lo Stato che in alcune situazioni ha determinato la Chiesa ortodossa di ammettere in qualche zona la celebrazione alternativa in alcune chiese. Soltanto nella Chiesa metropolitana di Banato è stato retrocesso qualche edificio di culto. Il dialogo sembra stagnare. Gli ultimi incontri tra i rappresentanti della Chiesa romena unita e quella Chiesa romena ortodossa (Baia Mare 2003) hanno rivelato il fatto che quest'ultima è disposta di non cederci nulla. (V.U., I, anno VIII, n° 1 (73), 1999, p. 2, V.C. IX, n°

5, 2000, p. 2; V.C. X, n° 10, 2001, p. 3; VC X, n° 21-22, 1999, p. 1). La sola via resta dunque quella della giustizia, e specialmente della giustizia internazionale.

II.3. La ripresa delle attività pubbliche: liturgiche, pastorali, d'apostolato

La ripresa di tutte queste attività è avvenuta gradualmente, nonostante le difficoltà di circostanza. Più di 80% degli edifici di culto sono improvvisati nelle scuole, antiche case della cultura, costruzioni che non sono più utilizzabili ecc. Innumerevoli comunità, specialmente rurali, funzionano nelle case private, antiche scuole che non funzionano più, antiche case della cultura ecc.

- si partecipa sempre più largamente ed attivamente alla Santa messa; il numero di quelli che si confessano e si comunicano aumenta continuamente;

- l'apostolato è assunto dai sacerdoti e dai religiosi formati dopo la persecuzione, così che il processo della ricostruzione della Chiesa romena unita è in pieno processo di sviluppo;

II.4. L'educazione religiosa organizzata e le attività nel contesto civile

Le informazioni sull'educazione religiosa, catechesi, insegnamento teologico, la formazione dei formatori e tutte le attività della Chiesa nel contesto civile faranno l'oggetto della presente relazione.

È stata sempre la stampa greco-cattolica che ha presentato e popolarizzato diversi problemi rispetto allo stato dell'educazione religiosa, diventando non solo un mezzo di proclamazione della verità, ma anche di stessa educazione e formazione. I libri di catechesi sono stati elaborati specialmente dai laici: Boancă 1993, Goția 1997, Goția 1998, che sono stati sostenuti dalla Chiesa. Il ruolo della nostra stampa è uno fondamentale ed è per questo che, man mano, tutte le diocesi stampano giornali propri.

III. Le condizioni nelle quali si è svolta e si svolge attualmente la vita della Chiesa romena unita

Tutto ciò che abbiamo detto prima e tutti i problemi con i quali si confronta la Chiesa romena unita si possono capire difficilmente se non presentiamo le condizioni in cui la nostra Chiesa svolge le sue attività.

III.1. Le condizioni economiche, sociali, politiche nel contesto della transizione

I lavori che presentano la difficilissima situazione del nostro paese in questo periodo della transizione sono pochissimi: Durandin 1998, 367-377.

La Romania, come gli altri stati dal blocco dei paesi ex-sovietici sta attraversando un difficile processo di transizione, di trasformazione. La volontà di cambiare qualcosa esiste, anzi, è dichiarata, ma quelli che desiderano un simile cambiamento non hanno né la forza né la saggezza di compiere questo passo. È per questo che in Romania, a differenza dagli altri stati ex-sovietici, il progresso non è significativo ed il marasma economico è gravissimo. La transizione in Romania ha le sue particolarità determinanti: da un lato l'imaturità politica fa sì che la sinistra postcomunista o pseudo-comunista rallenti le riforme, e, dall'altro lato, il livello molto ridotto della cultura popolare, la quell'è d'altronde sottomessa

ad un programmatico processo di contaminazione colla mentalità nazionalistica – retaggio del comunismo romeno.

Assistiamo dunque ad un processo di pauperizzazione crescente e generale, tradotto nei fenomeni della disoccupazione, dell'inefficienza economica, dell'opposizione al passare delle istituzioni di proprietà dello Stato nella proprietà particolare.

III.2. I rapporti con lo Stato: libertà limitata oppure persecuzione dissimulata

Questi rapporti sono, teoricamente, buoni. Lo Stato sembra credere che, rimettendo semplicemente in legalità la Chiesa romena unita, abbia risolto il suo problema. Esitante in quello che riguarda la riforma in generale, lo Stato esita anche nel trovare la soluzione dei problemi della nostra Chiesa. Lo Stato ha rimesso in libertà il culto, ha permesso il rifacimento dell'insegnamento confessionale, anzi lo finanzia parzialmente (il 30%), come il sistema educativo delle altre Chiese. In presente (nel 2003) gli ex-istituti teologici della Chiesa romena unita (che erano sostenuti dallo Stato e dalla Chiesa) sono stati riuniti – all'eccezione dell'Istituto di Baia Mare – in una sola Facoltà di teologia greco-cattolica dell'Università „Babeş-Bolyai” di Cluj-Napoca; essa funziona tramite tre dipartimenti: Cluj-Napoca (quattro specializzazioni), Oradea (tre specializzazioni), Blaj (una specializzazione), con all'incirca 560 studenti. Anche il rifare del corpo didattico con delle specialità accademiche costituisce un problema. Lo Stato ha cercato di rendere alla nostra Chiesa una parte dei suoi beni, che si trovavano nella sua proprietà. (V.R. 1999, p. 79-84, 99-122, 139-140). Però nulla di questo non rivela la volontà di riparazione per il danno del dissolvere e del perseguire la nostra Chiesa e del togliere i suoi beni. Lo Stato stesso temporeggia il risolvere dei casi di retrocessione dalla giustizia. Le istituzioni statali (ministeri, prefetture, polizia, insegnamento) non si coinvolgono nel processo di riparazione rispetto alla Chiesa romena unita, che tramite iniziative individuali, se non si tratta appunto di un'attitudine di reticenza. Anzi, la polizia e la giustizia sembrano sostenere quelli che si oppongono al mettere in opera delle decisioni giustiziarie favorevoli alla Chiesa romena unita (possiamo fare l'esempio della restituzione della cattedrale *La Trasfigurazione del nostro Signore Gesù Cristo* di Cluj-Napoca; è non si tratta di un caso unico!) Non sono state retrocesse le chiese cattedrali di Baia Mare, Oradea, Bucureşti e nessuna chiesa delle arcidiocesi (all'incirca 75) delle grandi città dalla Transilvania, Maramureş, Banato, Sătmar, Crişana (vedi il documento allegato).

A causa di tutto questo, gran parte del clero inferiore e la maggioranza dei fedeli laici considerano che la persecuzione non è ancora finita (Moisin 1995, Moisin 1998) e chiedono alla gerarchia di prendere misure più radicali per la retrocessione dei beni.

III.3. La posizione della Chiesa romena ortodossa rispetto alla Chiesa romena unita

Questo rapporto costituisce attualmente il più grave problema per la nostra Chiesa.

- dall'inizio del periodo democratico, la Chiesa romena ortodossa ha adottato un atteggiamento d'opposizione, che continua a mantenere rispetto alla nostra Chiesa e a quella Cattolica di rito latino; potremmo fare molti altri esempi per provare questa affermazione, esempi che sono del resto noti. (Moisin 1995, Moisin 1998). La pressione degli ortodossi si esercitava e si esercita in vari modi, da giù in su. La gerarchia si mostra indulgente e pratica l'ecumenismo, però educa il clero inferiore per essere „duro”. Tra questi modi di fare pressione, la Chiesa ortodossa utilizza: la letteratura anticattolica e anti greco-cattolica, diffusa tramite fascicoli, libri, rubriche dei giornali; l'opposizione organizzata rispetto alla ricostruzione delle nostre comunità; l'opposizione organizzata rispetto alla retrocessione dei beni della nostra Chiesa (chiese, case parrocchiali, terreni ecc.): anche quando, tramite decisione giustiziarica esse sono retrocesse alla nostra Chiesa, il clero ortodosso e i suoi rissaioli, avendo il sostegno della polizia, non mette in opera queste decisioni. Facciamo l'esempio del caso Botiza (la nostra Chiesa ha richiesto il sostegno della giustizia sulla base di fatti reali e documenti; essa ha deciso che la comunità greco-cattolica ha ragione però, il rappresentante della legge è stato impedito dal sacerdote ortodosso e i suoi partigiani di mettere in atto la decisione; la polizia ha assistito passivamente a questi eventi, senza intervenire). (D.C. XII, n° 4, 2001, p. 3-5); il sabotaggio delle attività del clero e dei fedeli greco-cattolici; il bloccamento dei cimiteri per i funerali greco-cattolici.

- dal punto di vista intrinseco, la Chiesa ortodossa confonde la Chiesa greco-cattolica col „nemico millenario” (il popolo ungherese), affermando che *colui che non è ortodosso, non è Romeno*; questo genere di definizione è una reminiscenza dell'ideologia fascista romena del periodo anteriore alla seconda guerra mondiale. Così penoso che possa sembrare questo tipo di politica, essa ha molto successo nel seno del popolo non istruito e mal'informato. Molti greco-cattolici non praticano il nostro culto giustamente per paura di non essere presi per Ungheresi. E potremmo parlare ancora per molto tempo di tutti gli atti malvagi delle diverse comunità ortodosse contro a quelle greco-cattoliche, come sarebbe il fatto di impedire l'accesso nei cimiteri oppure il suonare la campana per i morti greco-cattolici, il fatto di mantenere le chiese chiuse benché non si utilizzino più, per non più accennare tutti i tipi di violenza cui sono sottomessi i rappresentanti della nostra Chiesa;

- dal punto di vista estrinseco (il gioco è ancora più astuto). Da un lato, la Chiesa ortodossa romena condiziona la partecipazione al dialogo ortodosso-cattolico dal rifiuto di riconoscere la Chiesa romena unita, e, dall'altro lato, la stessa Chiesa si presenta davanti ai rappresentanti della Chiesa occidentale (che, generalmente, non conoscono la situazione reale della Chiesa di Romania) come *aperta all'ecumenismo*. Queste relazioni sono state presentate in modo molto

artificiale da Mgr. Octavian Bârlea (Bârlea 1996, 10-61). Così per esempio, alla Conferenza ecclesiastica europea del 1990, essa ha chiesto la condanna del proselitismo greco-cattolico. (Prunduș 1993, p. 11). Poi, all'occasione del Consiglio delle Chiese svolto a Ginevra nel 1992, essa ha negato l'esistenza stessa della Chiesa romena unita. (Prunduș 1993, p. 10-11). Finalmente, nel 1995, a Cluj-Napoca, il delegato del Consiglio Europeo, il signor König, è stato informato che in questa città ci sono all'incirca 1000 greco-cattolici, mentre il numero reale è di circa 25.000;

- la propaganda ortodossa in Romania ed all'estero attacca da un lato il cattolicesimo in generale (Diaconescu 1991, Zamfirescu 1992), anche la Santa Sede stessa (Nedei 1993) e, dall'altro lato, la Chiesa romena unita. (Păcurariu 1991, Ciuhandu 1994; Păcurariu 1994, 36-61 ecc.) Mai, né anche nel periodo socialista, non si è tanto scritto contro il cattolicesimo che durante questi anni;

- il dialogo iniziato dalla Chiesa romena unita con la Chiesa ortodossa romena alla richiesta della Santa Sede è una specie di dialogo tra i sordi, che non è giunto fin' ora a nessun risultato. All'infuori di tre cattedrali, tutte le chiese delle arcipreture e quasi tutte le chiese parrocchiali (all'incirca il 90%) sono ancora nelle mani degli ortodossi. Una parte di queste (forse il 40%) non sono utilizzati essendo chiuse e tuttavia ciò non sono restituite alle comunità greco-cattoliche. Per non parlare dell'archivio della Chiesa romena unita, delle sue biblioteche (di cui solo quella d'Oradea è stata retrocessa), i tesori delle chiese ecc. Così per esempio, l'archivio del Vescovado di Cluj-Gherla si trova nel possesso dell'Archivio di Stato, la filiale di Cluj. La biblioteca dell'Accademia teologica e del Vescovado si trova alla sede del Vescovado ortodosso, dove è conservata in condizioni molto inadeguati. La stessa visita a Bucarest di papa Giovanni Paolo II è stata condizionata francamente, il santo padre non doveva rendersi nella Moldavia o Transilvania; i greco-cattolici e i cattolici di rito occidentale dovevano rinunciare ai processi ecc. Per protestare, i vescovi cattolici di rito latino non si sono resi a Bucarest;

- il futuro clero ortodosso è formato nello stesso spirito anticattolico; possiamo menzionare in questo senso il caso della chiesa della città di Victoria (Moisin 1995) che è stata spogliata e distrutta più volte, oppure quello del arcivescovo George Guțiu, che è stato sputato da qualche studente in teologia ortodossa, quando era sul punto di entrare nella Cattedrale *La Trasfigurazione del nostro Signore Gesù Cristo*, restituita alla comunità greco-cattolica tramite una decisione legale. Nel 1997, quando è stata proposta la legge Boilă, che prevedeva la retrocessione di una chiesa nel caso di quelle località dove ce ne sono due, il Patriarcato ha cominciato a minacciare con la guerra civile e l'opposizione alla visita del santo padre in Romania (Dilema V, n° 332, 1997, p. 11).

III.4. Le possibilità e le risorse della nostra Chiesa ed il sostegno da parte dell'Occidente

I fedeli greco-cattolici provengono da contesti molto diversi: dalla Chiesa greco-cattolica attiva di nascosto durante il periodo della clandestinità, dalle

comunità ortodosse, cattoliche di rito latino, neo-protestanti, da uno stato ateo oppure indifferente. Di conseguenza, le loro attese rispetto alla Chiesa romena unita sono molto diverse. Un primo problema sarebbe quello della necessità che le nostre comunità si accontentino ancora per un tempo coi luoghi di culto improvvisati nelle case oppure in altro genere d'edifici, come sarebbero quelli abbandonati. Un secondo problema sarebbe quello della mancanza di risorse materiali proprie per uscire da questa situazione; e questo costituisce l'aspetto più grave.

Un elemento costante durante i dieci anni trascorsi in seguito alla liberazione della clandestinità è stato il sostegno ricevuto dalla parte della Chiesa cattolica occidentale (dall'Europa dell'Ovest, dal Sud America e, specialmente, dalla Santa Sede). Esso si è tradotto nel sostenere la formazione del clero, di qualche teologo, la costruzione delle chiese, lo svolgere delle attività caritatevoli, il rifare gli ordini religiosi, la ricerca scientifica nel problema della storia della Chiesa. Un ruolo importantissimo nel sostenere la Chiesa romena unita nel processo della sua ricostruzione (la riorganizzazione delle strutture, del clero, della gerarchia, la costruzione delle chiese, case parrocchiali, acquisto di terreni, aiuto per le scuole o vari persone) ha avuto qualche istituzione cattolica dell'Europa dell'Ovest, e, prima di tutto, la Santa Sede; tra queste istituzioni: la fondazione Renovabis, Freising e Kirche in Not (Germania), Communicantes (Olanda); l'Ordine San Giovanni di Gerusalemme (Scandenberg-Danimarca); vari associazioni costituite per il sostegno della Chiesa romena unita, come sarebbe „Gli Amici della Chiesa greco-cattolica di Romania” (Troyes-Francia); i Vescovadi d'Italia, Francia, Spagna, Germania, tra i quali quello di Mainz ci ha offerto un sostegno molto importante e costante. L'elenco potrebbe continuare troppo a lungo per essere qui introdotto.

Desidereremmo sottolineare in modo particolare l'aiuto che abbiamo ricevuto dalla parte del Vescovado cattolico tedesco, sia in modo diretto, dalle stesse sedi episcopali (come sarebbe quella di Mainz), sia attraverso determinate associazioni, come Renovabis, Kirche in Not ecc.

III.5. L'aumento del numero dei fedeli della nostra Chiesa ed i problemi riguardanti ciò

Possiamo rendere conto oggi dell'esistenza di un forte movimento di ritorno degli ex-fedeli greco-cattolici e dei loro figli nella Chiesa romena unita. Tuttavia, il rifare le strutture della Chiesa romena unita non può compiersi solo attraverso questo movimento naturale. Ad esso si deve aggiungere il ricupero degli ex-credenti, che sono stati inclusi per violenza o per ignoranza nella Chiesa ortodossa romena. Questo processo fa che la Chiesa ortodossa perda continuamente un numero dei suoi fedeli, dei suoi edifici di culto e delle sue funzioni pastorali. È per questo che la Chiesa ortodossa romena considera che il rifare della Chiesa romena unita sia una forma di proselitismo, quello che è interamente falso. Il rifare della nostra Chiesa non è in nessun caso un tipo di proselitismo (perché, realmente, la Chiesa romena unita non ha né la forza né i mezzi di fare proselitismo!), essendo, al contrario, il risultato del risveglio della coscienza individuale, del risorgimento della tradizione

della Chiesa greco-cattolica. Se non esistessero i problemi di cui abbiamo parlato prima, se avesse sufficienti edifici di culto ed un clero formato meglio, la nostra Chiesa sarebbe ancora più forte e più grande. Possiamo affermare che nel mondo ortodosso nasce un'attitudine d'aspettativa, che caratterizza una certa categoria di laici, ma anche un gruppo di clerici che provengono dal contesto greco-cattolico. Il desiderio di ritorno di queste persone è talvolta temperato dalla gerarchia della Chiesa romena unita stessa, sia a causa delle difficoltà materiali, sia a causa dell'irritazione che potrebbe far' nascere tra le autorità ortodosse – potremmo segnalare il caso della città di Aiud (V.U., V, 57, 1998, p. 1-2).

L'esperienza sociale e le investigazioni sullo stato della Chiesa romena unita rilevano una serie di fattori che portano ad una continua crescita numerica.

- il principale fattore che abbia determinato questa evoluzione è senza dubbio la tradizione greco-cattolica (l'identità greco-cattolica); questa tradizione si manifesta specialmente attraverso la pietà popolare, in gran' parte di influsso latino;

- a misura dell'aumento numerico delle chiese, cresce anche il numero dei praticanti; però, a causa della mancanza di sufficienti edifici di culto, molti fedeli continuano a frequentare la chiese ortodosse o cattoliche di rito latino, aspettando che la presente situazione migliori. Ci sono molti fedeli che si considerano greco-cattolici, ma continuano a frequentare le chiese cattoliche di rito latino, in segno di riconoscenza per il sostegno di questa Chiesa durante il periodo della persecuzione. Sono innumerevoli anche quei fedeli greco-cattolici che continuano a frequentare le chiese ortodosse perché non accettano di pregare in una casa! Potremmo fare l'esempio della città di Zalău: al passare dalla chiesa improvvisata in una casa alla chiesa propriamente detta, il numero dei fedeli è aumentato col 300%;

- una migliore e più qualificata formazione intellettuale e morale dei nostri sacerdoti è un altro aspetto importantissimo.

IV. Lo stato ed il ruolo della Chiesa romena unita nel contesto civile

Parleremo in seguito del *contesto civile* nel senso limitato alle attività con carattere educativo-religioso e sociale in cui si impegna la Chiesa romena unita, e specialmente i suoi fedeli laici. Sottoliniamo l'importanza di questi due campi che mettono in evidenza la qualità della fede stessa. Parleremo poi di *contesto ecclesiastico* nel senso dei rapporti concreti e diretti con le altre Chiese della Romania.

In entrambi questi contesti la Chiesa romena unita ha dovuto fare la prova del fatto di non essere smarrita, di esistere pienamente e di portare avanti la sua occasione tradizionale. I suoi principali mezzi di attività sono:

IV.1. La ripresa dell'insegnamento religioso e della catechesi ed i loro effetti

La ripresa, in modo pubblico ed ufficiale, dell'insegnamento religioso e della catechesi ha costituito, dopo la ripresa delle celebrazioni liturgiche e sacramentali, la più importante conquista della Chiesa greco-cattolica. Potremmo parlare, senza paura di sbagliare, di un vero movimento di evangelizzazione, visto che la maggioranza dei bambini e giovani ritornati alla Chiesa romena unita nel 1990 mancavano dalle più fondamentali conoscenze nel campo religioso. Dall'inizio, le riviste greco-cattoliche hanno permesso ai catechisti di parlare sulle loro attività.

(V.C. I, 13, 1990, p. 2). Adesso, la catechesi si svolge in due modi: nelle scuole (insegnamento della religione) e nelle comunità (catechesi propriamente detta). L'insegnamento della religione nelle scuole presenta molte difficoltà: il programma limitato (l'insegnamento romeno prevede una sola lezione di religione a settimana), il numero limitato di allievi, l'impossibilità di organizzare efficacemente i gruppi di studio. Esso ha generalmente successo solo nelle grandi città, dove il numero degli allievi greco-cattolici è un po' più importante. L'insegnamento della religione nelle scuole è reso ancora più difficile dal conflitto aperto con gli ortodossi (che adoperano delle minacce e violenze per costringere gli allievi di partecipare alle loro lezioni). L'ufficiale restrizione del numero di allievi per un gruppo di studio nelle scuole costituisce un primordiale impedimento. Molti genitori greco-cattolici preferiscono che i loro figli non studiano la religione piuttosto che lasciarli a studiare con i professori ortodossi.

La catechesi nelle comunità è perciò più facile ad organizzare e mantenere stabile. Essa presenta però sempre le sue difficoltà. La catechesi è realizzata generalmente dai sacerdoti che non hanno la formazione pedagogica adatta; e questo perché il numero dei catechisti formati per questa missione è ancora insufficiente. Anche in questo caso potremmo parlare della difficoltà nell'organizzare efficacemente i gruppi per lo studio. Certo, resta anche il problema di uno spazio adeguato.

Di solito, la catechesi si svolge nelle comunità, nella parrocchia o presso i monasteri, a causa delle difficoltà create nelle scuole; generalmente, l'insegnamento della religione nelle scuole delle piccole comunità rurali (e non solo!) si svolge secondo il beneplacito della direzione dell'istituzione, essendo affidata specialmente agli sacerdoti (raramente catechisti) ortodossi. (Avram 1999, p. 21). Sul modo in cui è stata organizzata la catechesi nella Chiesa romena unita dopo 1989 possiamo dire:

- durante il periodo successivo gli eventi del 1989, la catechesi è stata assunta (specialmente nell'ambiente urbano) da un gruppo di sacerdoti attivi, ex-insegnanti di religione, religiosi, laici attivi durante la clandestinità, capaci di insegnare la religione anche se non avevano una formazione teologica ufficiale (Avram 1999, p. 21; Scurtu 1999, p. 22-23).

- nel 1992 è stato stampato il *Catechismo della Chiesa cattolica*; il 5 ottobre 1993 – l'enciclica *Veritatis Splendor*; nel 1991 è stato ristampato il *Piccolo Catechismo* del vescovo Ioan Suciù e nel 1993 – *La Piccola Bibbia*; sono stati elaborati o tradotti più manuali per l'insegnamento della religione (Boancă 1993; Goția 1997) e una guida di metodologia per la catechesi (Goția 1998); un recente studio costituisce una base per l'organizzazione della catechesi parrocchiale (Zetea 2003). Tutto questo ha dato un nuovo sviluppo alla catechesi;

- è solamente nel 1996 che ha incominciato l'attività la prima generazione di insegnanti di religione formati nel sistema universitario, la prima generazione di laureati della Facoltà di teologia greco-cattolica; nella città di Lugoj, ai sacerdoti-catechisti si sono sostituite le suore basiliane (Ploscaru 1998, p. 820, 260); si è creata l'organizzazione „Gli Scout delle Montagne” (1991), a scopo religioso ed ecologico;

il gruppo di ragazze „San Bernardo” e di ragazzi „San Giovanni Battista” a Cluj (V.C. XII, n° 12, 2001, p. 12). Molto successo nell’attirare i bambini, anche non greco-cattolici hanno gli ordini secolari che sono attivi a Cluj, Lugoj, Zalău, Baia Mare ecc.

- la Chiesa si è resa conto della necessità della catechesi per seconda e terza età, non solo dei piccoli e dei giovani; questa necessità è stata segnalata d’altronde dagli fedeli stessi; e allora si è iniziato a stampare libri di preghiera, di canti ecc. (per esempio *L’uscita alla luce*, libro apparso ad Oradea); le pubblicazioni greco-cattoliche hanno cominciato a fare una vera catechesi attraverso le loro rubriche. Nella comunità di Mănăştur Ovest (Cluj-Napoca) – la più importante parrocchia di punto di vista del numero dei fedeli – la catechesi funziona ottimamente a quattro livelli di età: bambini, giovani, seconda e terza età.

IV.2. Le attività pubbliche al servizio dei laici ed il loro influsso nella società

Le celebrazioni liturgiche all’aria aperta non sono mai state e non saranno l’ottima soluzione per la Chiesa romena unita. Tuttavia, paradossalmente, in quanto manifestazioni pubbliche, esse hanno avuto un ruolo importantissimo. (D.C. VII, 73, p. 1-13, Baia-Mare). Questo perché, in primo luogo, a queste cerimonie si riuniva un gran’ numero di persone. Per esempio, a Cluj-Napoca, ogni domenica, il numero dei partecipanti alla santa messa era di circa 1.500-2.000 persone, e questo senza tenere conto delle condizioni meteorologiche. Nel secondo luogo, questa partecipazione così significativa e costante, malgrado ogni difficoltà, non poteva non toccare. Ancora più impressionante era la fila interminabile di persone che si confessavano e si comunicavano (simultaneamente in cinque o sei posti). Tutto questo ha fatto che il numero di quelli che ritornavano al greco-cattolicesimo sia molto importante all’inizio.

Un ruolo ancora più importante ha avuto la ripresa della pratica degli ritiri in qualche istituzione (scuole, istituti, facoltà) ed in qualche centro aperto per tutta la gente (Cicârlău – Baia-Mare, Vinț – Alba-Iulia, Câmpulung Muscel – Suceava). Si è riorganizzato lo stesso il sistema di riunioni e ritiri nei centri consacrati.

Il sorgere delle attività delle associazioni per i bambini ed i giovani e, generalmente, delle associazioni greco-cattoliche, ha avuto un grand’influsso nella società romena. La nostra Chiesa ha incominciato di proporre molte attività attraenti, come sarebbero le escursioni, i pellegrinaggi, le vacanze, gli incontri nazionali della gioventù cattolica, i programmi di tipo ecologico, culturale ecc. Non possiamo non accennare l’importanza della partecipazione a qualche manifestazione della Chiesa cattolica, in Polonia, Francia, Italia, Croazia ecc.

Per i giovani resta di maggior’ importanza la ripresa della pratica della prima comunione, che presuppone la catechesi di preparazione per ricevere il sacramento dell’eucaristia, l’esame che precede la confessione e la celebrazione solenne, tutto organizzato secondo il modello del rito latino; la cerimonia pubblica, il suo fasto, l’importante partecipazione dei genitori e parenti, come dell’assistenza, in generale, non solo fa una particolare impressione ma anche attira un gran’ numero di giovani

a misura che queste celebrazioni sono più frequenti e diffuse. (Cf. U. III, 13, 1992, p. 3 Târnăveni; V.C. III, 64, 1992, p. 1 – Oradea).

Il ristabilimento delle Riunioni mariane, l'adattamento del loro statuto alle nuove necessità della società romena (V.U. I, anno VII, n° 1 (73), 1999, p. 12; M.-T.C. III, I, 1998, p. 15) ha determinato, determina e determinerà l'attirare di un gran numero di persone adulte (specialmente donne) per l'impegno in ogni tipo di attività religiosa, sociale, culturale (Anuar 1999, p. 10 – Blaj, 15 – Oradea). Si sono ripresi i pellegrinaggi tradizionali ai monasteri consacrati alla Vergine, sia agli antichi monasteri greco-cattolici, ancora nel possesso degli ortodossi (dove i nostri peregrini sono costretti di fermarsi alla porta), sia ai nuovi monasteri (Oradea, Molîșet-Bistrița, Visuia-Bistrița) ecc. (V.C. XII, n° 17-18, 200, p. 1-2). Queste associazioni comprendono persone di tutte le età, dalle più giovani alle anziane. (V.C., III, 59, 1992, p. 4).

IV.3. La formazione dei formatori

La formazione dei formatori è una delle più grandi necessità che ha e continua ad avere la Chiesa romena unita. Essa impone proprio per rinforzare il suo ruolo in tutti i campi della vita sociale.

I formatori sono preparati in due modi. La Chiesa romena unita dirige spiritualmente la Facoltà di teologia greco-cattolica (presso l'Università „Babeș-Bolyai” di Cluj-Napoca), che forma insegnanti di religione tramite cinque sezioni (esse funzionano come doppie specializzazioni): Teologia – Lettere, Teologia – Assistenza sociale, Teologia – Iconografia, Teologia – Storia e Teologia – Filosofia, accanto alle quale funziona anche la sezione di Teologia Pastorale. Il fatto di funzionare nel sistema universitario, con un programma interamente autonomo ha elevato la qualità della formazione degli insegnanti e catechisti al livello richiesto in questo contesto e, offre di più la possibilità d'integrare l'insegnamento teologico greco-cattolico nel sistema ufficiale romeno.

Il secondo modo in cui si realizza la formazione dei formatori è l'organizzare ogni tanto dei colloqui nazionali oppure internazionali per i formatori. Nel 1995 un simile colloquio si è svolto a Sibiu (V.C. VII, 151, 1966, p. 4) e, tra il 9 e il 13 dicembre 1997, un altro – a Iași ecc. (V.C. IX, 173, 1998), la Segreteria nazionale degli insegnanti cattolici (SNEC) ha organizzato qualche simposio per la formazione dei formatori, ai quali hanno partecipato anche i nostri insegnanti: Cluj – 1998, Oradea – 1999 (V.U. VIII, no. 6, 1999, p. 19).

A causa delle molteplici necessità pratiche, la Chiesa romena unita cerca di attirare sempre un maggiore numero di laici maturi e ben' formati di punto di vista religioso ma anche professionale e scientifico (da tutti i campi dell'attività sociale, e specialmente quello intellettuale) per impegnarli nel sistema educativo morale religioso e nella catechesi. Il loro prestigio professionale e la loro moralità costituisce sempre un modo di attirare i fedeli. Grazie a questo impegno dei laici nel realizzare la catechesi e l'insegnamento religioso-teologico, i sacerdoti hanno più tempo per consacrarsi alle loro attività specifiche, nelle quali nessuno può sostituirle. A Baia Mare è stata fondata nel 1995 *l'Associazione degli insegnanti cattolici di Maramureș* per „il perfezionamento della

vita spirituale e l'approfondimento delle convinzioni religiose.” (V.C. III, 45, 1992, p. 5).

Il ruolo dei formatori, ancora relativamente ridotto a causa delle difficoltà a cui si confronta la nostra Chiesa nella sua organizzazione, sta crescendo man mano, diventando sempre più importante.

IV.4. L'integrazione dei laici nelle attività sociali della Chiesa romena unita

Il laicato della Chiesa romena unita non è quello del 1948 e non tener conto dai 50 anni scorsi da quel momento sarebbe un grave errore. È cambiato il livello dell'educazione della gente, le sue mentalità, le sue aspettative rispetto alla Chiesa romena unita. L'attuale laicato aspetta sempre di più dalla nostra Chiesa. Alle sue attese il clero solo non può dare una risposta. Tra il 17 e il 21 marzo 1997, la seconda sessione del quarto Concilio provinciale della Chiesa romena unita, è stato messo in discussione anche il ruolo dei laici nella Chiesa, l'importanza dei loro movimenti e associazioni, secondo l'affermazione di papa Pio XI: „è necessario sviluppare l'apostolato dei laici, tramite la parola, la stampa e l'esempio della vita”, idea ampiamente discussa dal concilio Vaticano II.

La Chiesa romena unita ha cercato dopo la Rivoluzione del 1989 di fare qualcosa in questo senso, nonostante le mentalità conservatorie di qualche rappresentante della nostra Chiesa che si attacca rigidamente ai modelli dell'inizio del Novecento per sottolineare la loro unicità.

- i laici sono stati man mano attirati ad impegnarsi nelle celebrazioni liturgiche; le varie pubblicazioni hanno stampato tutta una serie di rubriche sulla storia ed il significato della Santa Messa. (V.C. 1991; 1992). A Cluj-Napoca si è creato nel 1993 un gruppo di apostolato per i giovani. Nella città di Târgu-Mureș (e non solo) si è fondato un gruppo di apostolato della preghiera. (U., VIII, 1997, 63, p. 6). A Oradea si è formato il coro *Francisc Hubic*; a Cluj-Napoca otto dalle quindici comunità hanno un coro proprio. I cori ecclesiastici di Blaj, Brașov, Lugoj sono già celebri. (Ploscaru 1998, p. 260). Ci sono simili cori anche a Baia Mare, Satu Mare, Bistrița Năsăud, Beclean, Zalău ecc.;

- a Cluj-Napoca in una delle chiese c'è un gruppo di giovani che assicura l'accompagnamento dei canti durante la Santa Messa, suonando a diversi strumenti; anche se non è tradizionale, questo genere di coro ha molto successo e il numero dei simili gruppi di giovani sta crescendo. Si è creata l'Associazione dei giuristi greco-cattolici per il sostegno della Chiesa greco-cattolica nel recuperare i suoi beni (D.C., n° 3, 2001, p. 10).

- un modo particolare di impegno per i laici nella vita della Chiesa, che però per causa di ragioni oggettive – va abbastanza lentamente, è la creazione dei ordini terziari delle diverse comunità religiose; così, a Cluj è nata la comunità dei terziari del Ordine di san Basilio (V.C., IV, 12-13, 1993) e di quello di san Francesco (Șematism 1997, p. 26), mentre a Baia Mare – quella dell'Ordine di sant'Agostino (U., VII, 54, 1996, p. 2);

- non mancano gli incontri con i giornalisti.

IV.5. La ricostituzione delle associazioni della nostra Chiesa, problemi e soluzioni

a. Nata durante la lotta confessionale del quarto decennio del Novecento, l'*Aziione Cattolica* romena – A.G.R.U. (l'Associazione generale dei Romeni uniti) si è difficilmente ricostituita dopo il 1989. Teoricamente, essa è ricostituita dal 10 maggio 1990 (V.C. I, 15, 1990, p. 3), conoscendo tuttavia un lungo periodo di transizione fino nel 1998, quando si è organizzato il primo Incontro metropolitano (il 9 maggio 1998), a cui hanno partecipato i delegati delle autorità diocesane, parrocchiali, civili. Solo a partire da quest'anno si sono organizzate in ogni diocesi delle conferenze annuali ed altre molte attività (Anuar 1999, p. 8-9, 15 – Oradea, 21 – Cluj-Gherla, 29 – Maramureş, 31 – Lugoj), come i corsi estivi del 1996 (V.C. VII, 159, 1996, p. 4), 1997 (V.C. VIII, 178, 1997, p. 4, 10), 1998 (V.C. IX, 17, 1998, p. 7), 2001.

Lo scopo di questa associazione è quello di riunire le forze più importanti del laicato per rinforzare l'educazione religiosa, promuovere un certo livello di cultura, informare sullo stato della Chiesa romena unita e le sue azioni. Le competenze di questa associazione si trovano al livello dell'organizzazione, in vari campi della vita umana e cristiana (religioso, letterario, culturale, sociale, caritatevole, l'educazione della gioventù ecc.) e attraverso queste competenze l'associazione cerca di coinvolgere i laici, farli agire insieme. Per esempio, a Cluj-Napoca, l'Associazione generale dei Romeni uniti ha fondato un movimento per la famiglia e la vita. (V.C., IV, 72, 1993, p. 7). Dalla sua fondazione, l'Associazione generale dei Romeni uniti ha organizzato ogni estate „L'Università estiva dell'Associazione generale dei Romeni uniti” che offre ai partecipanti qualche giorno di meditazione, formazione spirituale ecc. Questi sono rappresentanti dell'Associazione al livello della provincia metropolitana, delle diocesi, delle arcipreture come anche insegnanti. (E.g. 1996, V.C. VII, n° 17, p. 4).

Dopo il 1989 in Romania sono costituite le Comunità *Fede e Luce*; nel 1994 c'erano già 27 comunità di questo tipo (V.C., V, 114, 1994, p. 4).

Sempre a Cluj è stato fondato il *Centro Timotei Cipariu* che organizza ogni mese manifestazioni culturali: conferenze, presentazione di libri, vari anniversari (V.C., 114, 58, 1992, p. 3; D.C. VII, 75, p. 16; D.C. IV, 36, 1993, p. 15; D.C., III, 28, 1992, p. 15).

A Oradea, si è organizzata una *Crociata del Rosario* (una settimana di preghiera comune) e tante altre attività (V.U., V, 57, 1998, p. 10-11).

L'Associazione generale dei Romeni uniti ha organizzato dei concorsi nazionali per gli allievi, con lo scopo di approfondire le conoscenze religiose, storiche, culturali (V.C. IX, 191, 1998, p. 3); una serie di conferenze sulla vocazione cristiana della donna (V.C. 111, 58, p. 4).

Una parte dell'Associazione generale dei Romeni uniti, quella più radicale, ha fondato il *Nuovo Movimento memorandista*, colla sede nella parrocchia della città di Victoria (Braşov); esso ha iniziato un'azione di richieste indirizzate alle autorità dello Stato a favore della Chiesa romena unita e dei suoi diritti (D.C., IV, 36, 1993, p. 3-4, VII, 79, 1996, p. 3-4; VIII, 82, 1997, p. 10-11). Nel 1999, questo movimento aveva raccolto un milione di adesioni per le sue richieste.

Per gli adolescenti, i giovani e gli studenti si è ricreata l'Associazione della gioventù romena unita – A.S.T.R.U. (per la storia di essa vedi V.U., VII, n° 17, 1996, p. 4).

Abbiamo rivolto nel 2002 un memoriale alle autorità politiche ed ecclesiastiche internazionali, così come a tutti i livelli dell'autorità romena.

A Bucarest compare una gazzetta del comitato vicariale dell'Associazione generale dei Romeni uniti. (V.C. IX, 213, 1998, p. 3). Nel 1998 i rappresentanti dell'Associazione generale dei Romeni uniti hanno partecipato all'incontro internazionale dell'Azione Cattolica.

b. Parallelamente, si è ricostituita anche l'Associazione della gioventù romena unita (A.S.T.R.U.), per i giovani e per gli studenti. Essa è presente in tutte le grandi città della Transilvania ed a Bucarest. Negli ultimi anni, si sono organizzati vari comunità per la formazione della gioventù. Sono sorti dappertutto vari gruppi di preghiera ed azione, tra i quali *Santa Teresa del Bimbo Gesù* a Valdiu (Oradea), *l'Apostolato dei giovani* a Cluj-Napoca ecc. Dobbiamo accennare anche agli incontri nazionali della gioventù, dai quali il primo è stato organizzato a Cărbunari (Blaj), in giugno 1994; a Oradea è stato organizzato un incontro della gioventù della Diocesi, supponendo attività molto complesse (V.C., IX, n° 9, 2000, p. 2). Si è organizzata una settimana di formazione per la gioventù cattolica di tutta la Romania, a Oradea, nel 1999. (V.U., VIII, n° 2, 1999, p. 13). Il Giubileo della gioventù è stato organizzato sia al livello di ogni diocesi, sia al livello della provincia metropolitana (V.C., XII, n° 1718, 2000, p. 6). E' stato organizzato un pellegrinaggio a Roma in occasione del Giubileo. (V.C. XI, n° 17, 1999, p. 5). A Oradea è stato creato presso il Vescovado un centro pastorale per la famiglia, che organizza incontri per la preparazione dei giovani per il sacramento del matrimonio. (V.U., X, n° 4, 2001, p. 10-11).

c. Subito dopo il 1989 sono nate molte iniziative per i bambini, tradizionali oppure secondo i modelli europei attuali, del tipo *scout* (Anuar 1999, p. 9, 15, 22; V, VI, 47, 1995, p. 6) ma non solo. Il lavoro con gruppi di bambini ha sempre un doppio carattere di formazione – educazione religiosa e informazione – e divertimento. A Oradea sono stati fondati i gruppi degli *Amici di Gesù* che organizzano vari incontri a carattere celebrativo, intellettuale, caritatevole. Potremmo parlare ancora per molto tempo sull'attività dei gruppi di bambini. (D.C., VII, 73, 1996, p. 15). In occasione del Giubileo 2000 è stato organizzato il Giubileo dei bambini al livello dell'intera provincia metropolitana. (V.U., VIII, n° 8, 2000, p. 13).

Lo scopo delle associazioni per bambini e ragazzi è quello di abbinare l'educazione religiosa (informazione e formazione) con il divertimento (gite a meta catechistica oppure ecologica).

IV.6. Le attività con carattere caritativo

Nonostante il difficile contesto economico della Romania e i suoi propri problemi materiali e morali, la Chiesa romena unita ha sempre cercato e cerca di andare incontro alle difficoltà sociali, sviluppando le sue proprie associazioni oppure adottando i modelli delle associazioni cattoliche occidentali. In questo senso, la stampa della nostra Chiesa ha iniziato dal 1992 una serie di rubriche per la conoscenza della

dottrina sociale della Chiesa cattolica. (V.C., II, 26, 1991, p. 3; 27, 1991, p. 3; 28, 1991, p. 3; 29, 1991, p. 3; 111, 61-62, 1992 ecc.)

Le associazioni caritatevoli sono sorte specialmente accanto agli ordini religiosi; per esempio, la Congregazione delle suore della Madre del Signore custodisce due orfanotrofi (Anuar 1999, p. 20-21). Possiamo parlare anche di qualche iniziativa caritatevole laica; l'Associazione dei medici cattolici ha fondato a Cluj-Napoca la Clinica Santa Famiglia, che assiste i malati gratuitamente. A Blaj funziona la Casa dei bambini in difficoltà San Giuseppe, appartenendo alla Congregazione del sacro Cuore di Gesù e dell'Immacolato cuore di Maria (Anuar 1999, p. 7).

Le associazioni caritatevoli dall'estero sono ancora più attive. Esse hanno messo le basi per asili per gli anziani ed orfanotrofi per bambini. A Lugoj, le suore della carità dell'Ordine di santa Giovanna Antida Thouret hanno fondato un asilo per persone anziane (nel 1990) e un giardino dell'infanzia (nel 1993). Nella Diocesi di Oradea, più esattamente nella città di Zalău, le suore hanno fondato un altro giardino dell'infanzia. La loro organizzazione si è estesa anche a Baia Mare. A Blaj, la Congregazione dell'Immacolato cuore di Maria ha fondato due simili istituzioni a carattere sociale.

Nella nostra Chiesa funziona ottimamente il sistema di sostegno medico internazionale *Caritas* (Anuar 1999, p. 9 – Blaj, 15 – Oradea, 22 – Cluj-Gherla, 32 – Lugoj), grazie al sostegno dell'Occidente; esso sostiene le persone in difficoltà (V.C., XIII, n° 4, 2001, p. 10-11). Sempre sotto il patrocinio della Chiesa cattolica funziona l'Associazione per la protezione delle persone con handicap neuro-psichico, l'Associazione caritatevole Maria Gabrielle, (Anuar 1999, p. 23) il Movimento l'Annunciazione per la protezione dei bambini ancora non nati (1992) a carattere prolife ecc.

Nella Diocesi di Oradea si è tentato di organizzare servizi liturgici per le persone con degli handicap fisici (V.C., X, n° 7, 2000, p. 19).

IV.7. Le attività nel campo della cultura

Visto che l'esistenza della Chiesa romena unita è stata ininterrottamente negata e continua ad esserlo, visto che l'ostilità rispetto ad essa si manifesta attivamente sul piano della propaganda e della storia, visto anche l'attacco contro il cattolicesimo con lo scopo di colpire attraverso di esso la nostra Chiesa, ci siamo proposti di rispondere nello stesso campo della propaganda e della storia.

a. Nel 1989 mancava ogni genere di informazione riguardante la storia della Chiesa romena unita. La più recente storia completa della nostra Chiesa era stata scritta verso il 1900. Durante il periodo della clandestinità, la diaspora aveva fatto stampare a Madrid un simile lavoro, però a carattere polemico e di difesa. (*La Chiesa romena unita – 250 anni*). Sempre all'estero, a Roma questa volta, è stato stampato un altro lavoro di storia della Chiesa romena unita, ma soltanto per il suo primo centenario (Pâclișanu 1975). Nessuno, né anche i greco-cattolici stessi, né anche gli uomini di cultura, sapeva più nulla sulla Chiesa romena unita, così che non è stato difficile per gli ambienti che le erano ostili a promuovere una letteratura storica falsa su di essa, se no' addirittura contraria ad essa.

b. La risposta a tutto questo, benché presente e tradotta specialmente in lavori di storia della Chiesa (Ploscaru 1990; Prunduș-Plăianu 1994; Bota 1995; Moisin 1995, 1996, 1998) non rappresentava la posizione ufficiale della Chiesa romena unita, ma piuttosto delle iniziative privati. Anche se questi lavori hanno un certo influsso nell'ambiente greco-cattolico e non solo, comunque, essi non sono penetrati nel contesto della ricerca scientifica e nell'ambiente universitario. Sono stati stampati molti lavori sulla vita dei vescovi dai tempi lontani o dai tempi più recenti, specialmente i vescovi-martiri della persecuzione comunista (Prunduș-Plăianu 1998) oppure sulla vita di qualche sacerdote (Bota-Ionițoiu 1998).

c. Non da molto tempo, accanto al Vescovado di Cluj-Gherla e la Facoltà di teologia greco-cattolica, è stato fondato un *Centro di ricerca sulla storia della Chiesa romena unita*, che si propone di scrivere, studiando i documenti reali, una storia della Chiesa romena unita durante il periodo della clandestinità, lavoro che si rivolgerebbe anche agli ambienti scientifici del nostro paese e dall'estero.

d. L'uno dei più importanti mezzi di difesa contro ogni attacco è stata la stampa, con le sue rubriche nelle varie pubblicazioni appartenenti specialmente alla Chiesa – generalmente, l'accesso nella stampa pubblica è difficile, se no' impossibile – (V.C., V.U., U., T.C. ecc.), cercandosi di chiarire qualche problema riguardante la storia della Chiesa romena unita, prima di tutto per i suoi fedeli stessi.

Negli anni seguenti, per il futuro sviluppo della Chiesa romena unita e la riconquista della sua vera posizione nella società romena, è necessaria l'elaborazione di una sua storia sistematica. Ciò' sarebbe importantissimo anche per l'estero dove le conoscenze sulla nostra Chiesa sono molto ridotte e ogni tanto sbagliate.

La gerarchia della Chiesa romena unita, e specialmente quella della Diocesi di Cluj-Gherla ha sempre sostenuto e continua a sostenere l'organizzare di numerosi manifestazioni scientifiche che studiano la storia della nostra Chiesa (e quella della Chiesa di Transilvania in genere) e specialmente la storia della Chiesa romena unita durante la clandestinità.

Possiamo includere nel contesto della politica culturale gli incontri dei nostri vescovi con i rappresentanti dei vari campi della cultura (arte, letteratura, storia). Così per esempio, a Oradea si sono organizzati incontri con letterati (V.U., VII, n° 10, 1999, p. 3). Il Giubileo 2000 è diventato occasione per vari incontri con i rappresentanti della cultura, a Oradea (V.U., VIII, n° 10, 2000, p. 4).

V. La relazione della Chiesa romena unita con le altre Chiese di Romania; il suo ruolo nel contesto ecclesiastico

Come abbiamo accennato prima, parleremmo di *contesto ecclesiastico* nel senso dei rapporti concreti e diretti della nostra Chiesa con le altre Chiese di Romania, sia in quello che riguarda il processo della riorganizzazione sia in quello detto *ecumenico*. I rappresentanti della nostra Chiesa partecipano attivamente a tutti gli incontri e preghiere per l'unità dei fedeli; e.g. Oradea 1999; Cluj 2000 ecc.

V.1. I rapporti tra la nostra Chiesa e la Chiesa cattolica di rito latino e lingua ungherese di Transilvania

Generalmente, tra la nostra Chiesa e la Chiesa cattolica di rito latino e lingua ungherese di Transilvania continuano i buoni rapporti iniziati nel periodo della clandestinità. A causa della mancanza di sufficienti edifici di culto e in segno di rispetto per il sostegno che questa Chiesa ci ha dato, molti greco-cattolici partecipano ancora alle sue celebrazioni, benché frequentino anche la nostra Chiesa. Spesso, i greco-cattolici costituiscono la maggioranza dei partecipanti alle celebrazioni di queste Chiese.

Ogni tanto, questi edifici sono utilizzati in esclusiva dai fedeli greco-cattolici, perché, generalmente, il numero degli Ungheresi cattolici di rito latino della Transilvania è molto ridotto e, in certe località, quasi non ce ne sono più.

La collaborazione con la Chiesa cattolica di rito latino e lingua ungherese di Transilvania è d'altronde regolata dalla Conferenza dei Vescovi Cattolici, che ha previsto una serie di azioni al livello della gerarchia e del clero.

V.2. I rapporti della nostra Chiesa con la Chiesa cattolica di rito latino dalla Moldavia e di Bucarest

I rapporti molto stretti tra la nostra Chiesa e la Chiesa cattolica di rito latino dalla Moldavia, anche essi fondamentati durante la clandestinità, si sono mantenuti e sviluppati.

Essi si esprimono nel sostegno morale: le donazioni di libri, specialmente letteratura religiosa; il sostegno materiale: i nostri sacerdoti hanno accesso alla Casa di riposo Santa Maria di Slănic-Moldova (U., VII, 56, 1996, p. 6).

V.3. I rapporti della nostra Chiesa con la Chiesa ortodossa romena, tra il dialogo e la violenza

I rapporti con la Chiesa ortodossa romena sono determinati da tre problemi: il ritorno di numerosi dei suoi fedeli (costretti di passare all'ortodossia oppure ortodossi a causa delle circostanze storiche) alla Chiesa romena unita; la restituzione dei beni, che da un tempo sono nel suo possesso, alla Chiesa romena unita; il rinforzarsi della democrazia, che obbliga lo Stato di prendere misure riparatorie rispetto alla Chiesa romena unita (e la Chiesa cattolica in generale), quello che non è favorevole alla Chiesa ortodossa (D.C., 108, 1999, 1-3; IX, 103, 1998, p. 1-4).

- quasi nessuna chiesa e nessun altro bene non è stato restituito alla Chiesa romena unita senza l'intervento dello Stato e della giustizia; potremmo fare moltissimi esempi in questo senso. C'è una sola eccezione: il Metropolita di Banato che ha restituito alla Diocesi di Lugoj alcune chiese in modo assolutamente pacifico, se no addirittura fraterno;

- ci sono molte località con due chiese, dalle quali l'una apparteneva prima del 1948 alla comunità greco-cattolica; in molti casi esse rimangono chiuse, gli ortodossi non permettendo alle nostre nuove comunità di utilizzarle obbligandole così di celebrare il culto nelle scuole, antiche case della cultura, oppure nelle case private; è il caso delle comunità di Feldru (Scurtu, 1999, p. 25-27), Ocna-Dej (D.C., VII, 77, 1996, p. 3-4) ecc.;

- in qualche caso isolato, le comunità ortodosse hanno accettato le celebrazioni alternative in una sola chiesa; generalmente, sono le autorità che hanno imposto questa pratica, desiderando di evitare così conflitti tra gli abitanti di un villaggio;

- la ricostituzione delle parrocchie e delle comunità afferenti si confronta molto spesso con un' opposizione molto violenta, specialmente nelle regioni rurali; capita che i sacerdoti ortodossi preparino veri *eserciti* per combattere le comunità greco-cattoliche, considerate *traditrici, anti-romene, appartenendo al popolo ungherese*. È da segnalare che il più spesso gli accusatori sono parenti o vecchi amici degli accusati. La *battaglia* contro i greco-cattolici si assomiglia spesso ai confronti del Medio Evo: è vietato l'accesso nei cimiteri oppure il suonare le campane per i morti greco-cattolici o la celebrazione della santa messa ecc. La manifestazione più grave di questo fenomeno è stato il rifiuto del seppellire Mgr. Vasile Hossu, vescovo greco-cattolico, nell'ex-cattedrale di Oradea, anche attualmente nel possesso della Chiesa ortodossa romena. (Scurtu 1999, p. 25-27).

- quando la giustizia (che anche essa rimanda il più possibile il risolvere dei nostri problemi) agisce in qualche modo, la Chiesa ortodossa è capace di organizzare vere e proprie manifestazioni pubbliche, come ha fatto nel caso della retrocessione della cattedrale greco-cattolica di Cluj: il vescovo ortodosso di questa città ha coordinato una violenta opposizione nella stessa cattedrale e poi un raduno di 2.500 sacerdoti con i quali ha dimostrato nel centro della città (D.C., IX, 97, 1998, p. 6-8; IX, 99, 1998, p. 1-3). Nessun sacerdote oserebbe fare qualcosa del genere se il suo vescovo sapesse correggerlo. Per non parlare più dal modo in cui sono formati i teologi ortodossi che, come detto prima, hanno sputato in strada, pubblicamente, il nostro vescovo, Mgr. George Guțiu.

- tutte queste tensioni coesistono col cosiddetto *dialogo*, che è stato *consigliato* a noi dal primo governo del dopo 1989, in modo comunista (tramite la Legge 126 dal 1990) e che non è giunto a nessun risultato. E sempre il dialogo stesso l'unico risultato degli incontri tra gli ortodossi ed i greco-cattolici. L'uno di questi incontri si è svolto all'estero (nel 1996 a Vienna) ed è stato mediato da qualche associazione cattolica, senza aver però successo. Anzi, il conflitto ha avuto eco all'incontro ecumenico di Graz – 23-28 giugno 1997 (a vedere i discorsi dei vescovi Virgil Bercea e Teofilo il Sinaita). Sono stati organizzati simili incontri anche in Romania: Bucarest – 1998, Blaj – 1999, Râmpeți – 1999 (V.U., VII, 69, 1999, p. 2). L'ultimo si è svolto sotto il segno della visita della sua santità papa Giovanni Paolo II in Romania. I risultati di tutti questi incontri sono quasi nulli ma non senza prospettiva.

Il dialogo continuerà certamente nello stesso modo. Perciò la Chiesa romena unita si vede costretta di continuare anche i suoi interventi presso le autorità nazionali ed internazionali.

Un atteggiamento di semplice attesa potrebbe mettere in conflitto la Chiesa romena unita con i suoi propri fedeli, che sono sempre meno contenti dalla posizione della gerarchia. I fedeli laici desidererebbero che la gerarchia prenda misure più radicali e adottare una posizione più decisa, mentre essa cerca di proseguire la via del dialogo, secondo le direzioni del Vaticano. I protesti sono talvolta formulati ad alta voce,

talvolta per scritto. (D.C., VIII, 90, 1997, p. 5-8; IX, 104, 1998, p. 14-15; 105, 1998, p. 8-9; 13-15; X, 107, 1999, p. 14-15; III, 1990, p. 11-12; 108, 1999, p. 10-11). Questa posizione può avere come conseguenza (se questo non è già avvenuto) l'allontanamento di certi fedeli dalla nostra Chiesa. (D.C., X, 107, 1999, p. 14-15; 111, 1990, p. 11-12; 108, 1999, p. 10-11; VIII, 90, 1997, p. 5-8; D.C. IX, 1998, 102, p.1-3).

La rivendicazione dei beni della nostra Chiesa, degli edifici di culto, delle biblioteche, delle scuole ecc. non esclude la collaborazione al livello culturale, scientifico e pure confessionale colla Chiesa romena ortodossa, quello che la Chiesa romena unita fa già.

V.4. I rapporti tra la nostra Chiesa e le Chiese della Riforma

I rapporti con la Chiesa calvinista e quella avventista di lingua ungherese sono ridotti. Più stretti sono quelli con la Chiesa evangelista di lingua tedesca. Visto che gran' parte dai Tedeschi della Transilvania sono emigrati negli ultimi 10-20 anni, i rappresentanti di questa Chiesa hanno offerto ai greco-cattolici i loro edifici di culto; possiamo fare in questo senso l'esempio delle città di Braşov, Sibiu, Bistriţa ecc.

V.5. I rapporti della nostra Chiesa con le Chiese neoprotestanti

I rapporti con queste Chiese sono neutri. Possiamo parlare di una certa collaborazione: nella Diocesi di Cluj-Gherla è stata organizzata dalla nostra Chiesa insieme alla Chiesa Battista qualche manifestazione scientifica (nel 1995); sempre in questa Diocesi, nel campo delle attività sociali, si è realizzata una collaborazione per un progetto di reintegrazione delle persone con handicap fisici (nel 1996); da segnalare la partecipazione dei giovani a qualche manifestazione comune.

V.6. Tra il falso ecumenismo e l'ecumenismo reale

L'ecumenismo pratico, così come è stato definito dal concilio Vaticano II ed altri documenti postconciliari, ha un carattere molto concreto, supponendo reali sforzi dalla parte di tutti gli elementi in contatto. Il dialogo dell'amore non può svolgersi in un contesto di falso amore oppure di un amore unilaterale.

Nonostante il difficile contesto che attraversa e le difficili condizioni in cui cerca di riorganizzarsi, la Chiesa romena unita cerca di praticare un vero ecumenismo. Faremmo solo l'esempio della costante partecipazione alla *Settimana mondiale per l'unità della Chiesa* (D.C., VIII, 83, 1997, p. 10-13).

VI. Conclusioni

Nel periodo che ha successo gli eventi del 1989, la Chiesa romena unita ha conosciuto un'ascensione, che continua a presente; il suo ruolo nella società romena è diventato sempre più chiaro.

- prima di tutto, la Chiesa romena unita ha dovuto dimostrare che non è mai cessata di funzionare durante la clandestinità, che, anzi, ha vinto ogni persecuzione e continua di esistere;

- poi, ha dovuto dimostrare che, anche se debole dopo il periodo di persecuzione, ha avuto e continua di avere tutti i mezzi necessari per compiere la sua vocazione liturgica, pastorale, di educazione religiosa;

- parallelamente alla sua riorganizzazione generale, è stato necessario di rifare le sue istituzioni che agiscono nel contesto civile ed ecclesiastico e, secondo noi, è

riuscita parzialmente. L'attuale contesto sociale, economico e politico della Romania ha costituito un grave impedimento tanto per la sua ricostruzione quanto per la sua affermazione nella società romena;

- l'affermazione della Chiesa romena unita nel contesto civile si è realizzata progressivamente, sia tramite l'attirare di un numero sempre più importante di persone in varie forme di catechesi e educazione religiosa, sia attraverso diverse manifestazioni a scopo catechistico, così come attraverso lo sforzo di formare futuri formatori;

- le numerose associazioni per bambini, giovani, studenti, adulti sono di maggiore importanza nel riunire un laicato sempre più impegnato; la sua esistenza e la sua crescita sono evidenti;

- celebrare il culto e vivere la fede individuale (tramite celebrazioni, ritiri, pellegrinaggi ecc.) è sempre più manifesto e coraggioso; la partecipazione ai sacramenti, e specialmente all'Eucaristia, aumenta visibilmente;

- nel contesto ecclesiale, la Chiesa romena unita ha cercato di affermare la sua identità confessionale, a rifare ufficialmente i legami con la Chiesa cattolica di rito latino, a mantenere rapporti ecumenici con le altre Chiese. Dà una particolare importanza ai rapporti con la Chiesa ortodossa romena, con la quale, nonostante il conflitto materiale, giuridico e ideologico, desidera dialogare. Benché il dialogo con la Chiesa ortodossa non abbia ancora portato frutti, la Chiesa romena unita spera, perché il dialogo è la sola via cristiana per risolvere i conflitti (D.C., 97, 1997, p. 8-9; 105, 1998, p. 13-15).

VII. Abbreviazioni e bibliografia

Documenti

Avram 1999: Maria Avram, *Viața religioasă în comuna Maieru, județul Bistrița-Năsăud în perioada post-comunistă, cu specială privire la Biserica Română Unită* (trad. it. *Il vivere la fede nel villaggio Maieru, dal distretto Bistrița-Nasaud nel periodo post-comunista, specialmente nella Chiesa romena unita*), Cluj-Napoca, 1999. Lavoro di laurea per il master della Facoltà di Storia e Filosofia, Cattedra di Storia Contemporanea.

Esperimento Mănăstur 1: *Raport privind activitatea de cateheză parohială cu copiii* (trad. it. *Rapporto rispetto all'attività di catechesi parrocchiale con i bambini*).

Esperimento Mănăstur 2: *Raport privind activitatea de cateheză parohială cu copiii* (trad. it. *Rapporto rispetto all'attività di catechesi parrocchiale con i bambini*).

Esperimento Mănăstur 3: *Raport privind activitatea de cateheză parohială cu tinerii* (trad. it. *Rapporto rispetto all'attività di catechesi parrocchiale con i giovani*).

Esperimento Mănăstur 4: *Raport privind activitatea social-culturală în parohie* (trad. it. *Rapporto rispetto all'attività sociale e culturale nella parrocchia*).

Chestionar 1999: *Chestionar în legătură cu situația și activitatea episcopilor greco-catolice în perioada 1990-1999* (trad. it. *Questionario riguardo lo stato e l'attività dei vescovi greco-cattolici nel periodo 1990-1999*), la Dieceza română unită de Cluj-Gherla, 1999.

Marcu 1997: dr. Vasile Marcu, *Drama Bisericii române unite cu Roma (greco-catolice). Documente și mărturii* (trad. it. *Il drama della Chiesa romena unita con Roma greco-cattolica. Documenti e testimonianze*), București, 1997.

Memorandum 2002: *Memorandum către Statul Român al credincioșilor greco-catolici din România și din întreaga lume* (trad. it. *Memoriale verso lo Stato Romano, elaborato dai fedeli greco-cattolici di Romania e del mondo intero*), Cluj-Napoca, settembre 2002.

Moisin 1995: Anton Moisin, *Mărturiile prigoanei contra Bisericii române unite cu Roma, greco-catolică, între anii 1990-1994* (trad. it. *Le testimonianze della persecuzione contro la Chiesa romena unita con Roma, greco-cattolica tra 1990-1994*), Sibiu 1995

Moisin 1998: Anton Moisin, *Persecutarea Bisericii române unite cu Roma, greco-catolică, sub regimul democratic instaurat în noiembrie 1996 – 1 noiembrie 1996 – octombrie 1998* (trad. it. *La persecuzione contro la Chiesa romena unita con Roma, greco-cattolica, sotto il governo democratico del novembre 1996 – tra il novembre 1996 e l'ottobre 1998*), s.1., 1998, 120 p.

Scurtu 1999: Lucreția Scurtu, *Viața religioasă în comuna Feldru, județul Bistrița-Năsăud în perioada post-comunistă, cu specială privind la Biserica română unită* (trad. it. *Il vivere la fede nel villaggio Feldru, dal distretto Bistrița-Năsăud nel periodo post-comunista, specialmente nella Chiesa romena unita*), Cluj-Napoca 1999. Lavoro di laurea per il master della Facoltà di storia e filosofia, Cattedra di storia contemporanea.

Pubblicazioni greco-cattoliche

D.C.: *Deșteptarea credinței* (trad. it. *Il Risorgimento della fede*). Mensile stampato dall'Associazione *La Chiesa romena unita* di Dej.

Perspective: *Perspective. Misiunea română unită în Germania* (trad. it. *Prospettive. La missione romena unita in Germania*), München.

V.C.: *Viața creștină* (trad. it. *La Vita cristiana*). Bimensile della Diocesi di Cluj-Gherla.

V.U.: *Vestitorul Unirii* (trad. it. *L'Annunziatore dell'Unione*). Mensile di cultura cristiana, stampato dalla Diocesi romena unita (greco-cattolica) di Oradea.

T.C.: *Tinerețea creștină* (trad. it. *La Gioventù cristiana*). Mensile della Diocesi Romena Unită (Greco-Cattolica) di Maramureș.

Unirea: *Unirea* (trad. it. *L'Unione*). Pubblicazione della Archidiocesi romena unita (greco-cattolica) di Blaj.

Lavori generali

Bota 1994: Ioan M. Bota, *Istoria Bisericii universale și a Bisericii române de la origini până în zilele noastre* (trad. it. *La storia della Chiesa universale e della Chiesa romena unita dalle origini fino a presente*), Cluj-Napoca 1994.

Prunduș-Plăianu 1994: Silvestru-Augustin Prunduș, Clemente Plăianu, *Catholicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii române unite cu Roma* (trad. it. *Cattolicesimo ed ortodossia romena. Breve storia della Chiesa romena unita con Roma*), Cluj-Napoca 1994.

Păcurariu 1994: Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii ortodoxe române. III. Secolele XIX-XX* (trad. it. *La storia della Chiesa romena ortodossa. III. L'Ottocento ed il Novecento*), București 1994.

Lavori rispetto allo stato della Chiesa romena unita dopo 1989

Gudea-Crihălmeanu 2000: Nicolae Gudea, Florentin Crihălmeanu, *Die von Rumänischen Unierte Kirche (Griechisch-Katholischen) in der Seit nach der Revolution von 1989 gesprelten Rolle* (trad. it. *Il ruolo della Chiesa romena unita*

(Greco-Cattolica) dopo la rivoluzione del 1989), *Studia UBB Theologia Catholica* XLIV, 2, 2000, 99-114.

Gudea 2001: Nicolae Gudea, Reflecții privind relația Stat-Biserică. O abordare din punct de vedere greco-catolic (trad. it. Riflessioni sul rapporto Stato-Chiesa. Un punto di vista greco-cattolico) in M. Nóda (coord.) *Theological doctrinal on the ideal Church-State relation*, Cluj-Napoca 2000 (2001), 45-66.

Gudea 2003: Nicolae Gudea, *Unitus versus uniti*. Cateva note și remarci cu privire la panseuri teologice despre Biserica unită (trad. it. *Unitus versus uniti*. Qualche appunto e osservazione rispetto ai pensieri teologici riguardo la Chiesa romena unita, *Studia UBB Theologia Catholica* XLVII, 4, 2002 (2003), 77-94.

Lavori di specialità

Mureșan 1996: † Mgr. Lucian Mureșan, Coexistența între Biserica ortodoxă și Biserica greco-catolică în România (trad. it. La coesistenza della Chiesa ortodossa e la Chiesa romena unita in Romania), *Perspective* (trad. it. *Prospettive*), XIX, n° 71-72, 1996, 36-69.

Plămădeală 1996: † Antonie Plămădeală, Relații între Biserica ortodoxă și cea greco-catolică din România (trad. it. Rapporti fra la Chiesa ortodossa e la Chiesa romena unita in Romania), *Perspective* (trad. it. *Prospettive*), XIX, n° 71-72, 1996, 10-34.

Prunduș-Plăianu 1993: Silvestru-Augustin Prunduș, Clemente Plăianu, Eugen Cucerzan, *Denaturări grave privind istoria Bisericii române unite (greco-catolice)* (trad. it. *Gravi alterazioni rispetto la storia della Chiesa romena unita, greco-cattolica*), Cluj-Napoca 1993.

Prunduș-Plăianu 1994: Silvestru-Augustin Prunduș, Clemente Plăianu, *Biserica Română Unită ieri și azi. Istorie și adevăr* (trad. it. *La Chiesa romena unita ieri ed oggi. Storia e verità*), Cluj-Napoca 1994

Popa 1996: Eugen Popa, *Simone, Simone, întărește-i pe frații tăi. Identitatea și rolul ecumenic al Bisericii române unite din Ardeal* (trad. it. *Simone, Simone, rincuora i tuoi fratelli. L'identità ed il ruolo ecumenico della Chiesa romena unita di Transilvania*), Cluj-Napoca 1996.

Știrban 2000: Codruța-Maria Știrban, Marcel Știrban, *Din istoria Bisericii Române Unite, 1945-1989* (trad. it. *Dalla storia della Chiesa romena unita, 1945-1989*), Satu Mare 2000.

Qualche lavoro rispetto alla resistenza anti-comunista della Chiesa

Grossu 1987: Sergiu Grossu, *Le calvaire de la Roumanie chrétienne*, Paris 1987.

Moisin 1996: Anton Moisin, *Istoria marii prigoane contra Bisericii române unite (greco-catolice) între anii 1948-1989* (trad. it. *La storia della grande persecuzione contro la Chiesa romena unita – greco-cattolica tra 1948-1989. I*), Victoria 1998.

Moisin 1998: Anton Moisin, *Minciuna trecerii la ortodoxie a românilor uniți, greco-catolici în anul 1948. Cu multe date necunoscute de popor despre cel mai mare jaf bisericesc din istoria românilor* (trad. it. *La menzogna del trasferire nella Chiesa ortodossa dei fedeli romeni uniți, greco-cattolici, nel 1948. Dati sconosciuti dalla gente in quello che riguarda il più grave saccheggio ecclesiastico dalla storia dei Romeni*), partea I, Victoria 1998

Ploscaru 1993: Ioan Ploscaru, *Lanțuri și teroare* (trad. it. *Catene e terrore*), Timișoara 1993

Prunduș-Plăianu 1995: Silvestru-Augustin Prunduș, Clemente Plăianu, *Cardinalul Iuliu Hossu* (trad. it. *Il cardinale Iuliu Hossu*), Cluj-Napoca 1995.

Prunduș-Plăianu 1998: Silvestru-Augustin Prunduș, Clemente Plăianu, *Cei doisprezece episcopi martiri ai Bisericii române unite (greco-catolice)* (trad. it. *I dodici vescovi martiri della Chiesa romena unita, greco-cattolica*), Cluj-Napoca 1998

Bota-Ionițoiu 1998: Ioan Bota, Cicerone Ionițoiu, *Martiri și mărturisitori ai Bisericii din România. Biserica română unită cu Roma, greco-catolică. Biserica romano-catolică* (trad. it. *Martiri e confessori della Chiesa di Romania. La Chiesa romena unita con Roma, greco-cattolica. La Chiesa cattolica di rito latino*), Cluj-Napoca 1998.

Bârlea 1991: pr. Octavian Bârlea, Spre o față nouă a Bisericii române unite (trad. it. Verso una nuova immagine della Chiesa romena unita), *Perspectivă* (trad. it. *Prospettive*), XII, n° 51-52, 5-80.

Bârlea 1996: Octavian Bârlea, *Pași noi? Mitropolia A. Plamadeală pentru românii ortodocși și L. Mureșan pentru românii uniți la Simpozionul organizat de Pro Oriente în Viena la 29 mai 1996* (trad. it. *Nuovi passi? I metropoliti A. Plamadeală per i Romeni ortodossi e L. Mureșan per i Romeni uniți al Simposio organizzato da Pro Oriente a Vienna il 29 maggio 1996*) in *Perspectivă* (trad. it. *Prospettive*) XIX, n° 71- 72 , München 1996.

Bucur 1998: Marius Bucur, Situația Bisericii române unite (greco-catolice) în perioada 1948-1964 (trad. it. *La situazione della Chiesa romena unita con Roma, greco-cattolica nel periodo 1948-1964*, *Studia UBB. Theologia Catholica* XLIII, I, 1998, 85-99.

Cipăianu 1995: George Cipăianu, The Romanian Greek-Catholic Church under Communism, in M. Crăciun, O. Ghitta, *Ethnicity and religion in Central and Eastern Europe*, Cluj-Napoca 1995, 370-379.

Moisin 1996: Anton Moisin, *O gravă lovitură dată neamului românesc: calomnierea Bisericii române unite cu Roma (greco-catolică)* (trad. it. *Un grave colpo inflitto al popolo romeno: la denigrazione della Chiesa romena unita, greco-cattolica*), Sibiu 1996

Lavori anti greco-cattolici ed anticattolici

Dragomir 1990: Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începuturile Unirii cu catolicismul roman. 1697-1701* (trad. it. *I Romeni dalla Transilvania e l'Unione con la Chiesa di Roma. Documenti apocrifi rispetto gli inizi dell'Unione col Cattolicesimo romano. 1697-1701*), Cluj-Napoca 1990 (prima stampa il 1962).

Diaconescu 1991: Mihail Diaconescu, Teze cominterniste preluate de papa Ioan Paul al II-lea (trad. it. *Tesi comunisti assunti dal papa Giovanni Paolo II*), *Națiunea* (trad. it. *La Nazione*), anno II, 1991, n° 45, p. 8-9.

Ciuhandu 1994: Petru Ciuhandu, *Biserica ortodoxă română și Biserica greco-catolică în fața neamului* (trad. it. *La Chiesa ortodossa romena e la Chiesa greco-cattolica davanti alla nazione*), Beiuș 1994

Nedei 1993: Grigore Nedei, *Imperialismul catolic. O nouă ofensivă antiromânească* (trad. it. *L'imperialismo cattolico. Un nuovo attacco anti-romeno*), București 1993.

Păcurariu 1991: Mircea Păcurariu, *Uniația. Pagini din Istoria Bisericii ortodoxe române din Transilvania* (trad. it. *L'uniatismo. Frammenti di storia della Chiesa ortodossa romena di Transilvania*), Satu-Mare 1991.

Păcurariu 1996: Mircea Păcurariu, *Uniația în Transilvania în trecut și astăzi* (trad. it. *L'uniatismo nella Transilvania nel passato e oggi*), Sibiu 1996.

Plămădeală 1992: Antonie Plămădeală, Ortodoxism, catolicism și catolicism de rit bizantin la o recentă consultație la Ginevra (trad. it. Ortodossia, cattolicesimo e cattolicesimo di rito bizantino ad un recente Consiglio di Ginevra), *Tribuna* n° 38, 28 septembrie 1992, p. 5.

Zamfirescu 1992: Dinu Zamfirescu, *Ortodoxie și romano-catolicism în specificul existenței lor istorice* (trad. it. *Ortodossia e cattolicesimo di rito latino nella specificità della loro esistenza*), București 1992

Manuali di religione e metodologia della catechesi

Boancă 1993: Ileana Boancă, *Catehism pentru clasele V-VIII* (trad. it. *Catechismo per le classi V- VIII*), Cluj-Napoca 1993

Goția 1997: Bartolino Batolini, Mario Filippi, *Cartea mea de religie, clasele I-V* (trad. it. *Il mio libro di religione. Le classi I-V*), traducere Anton e Maria Goția, Blaj 1997-2000.

Goția 1998: Maria Goția, *Înnoirea catehezei* (trad. it. *Il rinnovamento della catechesi*), Cluj-Napoca 1998.

Zetea 2003: Simona Ștefana Zetea, *Cateheza parohială – premisă a construirii unei comunități vii* (trad. it. *La catechesi parrocchiale – premessa della costruzione di una comunità vivente*) s.l. 2003.

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CĂRȚI

DANIEL DUMITRAN, *UN TIMP AL REFORMELOR. BISERICA GRECO-CATOLICĂ DIN TRANSILVANIA SUB CONDUCEREA EPISCOPULUI IOAN BOB (1782-1830)*. BUCUREȘTI, EDITURA SCRIPTORIUM, 2005 442 p.: text 351 p., anexe 45 p. bibliografie selectivă 20 p., rezumat în limba engleză 8 p., indice de nume și locuri 18 p.

Lucrare importantă pentru istoriografia românească privitoare la istoria Transilvaniei în general și esențială pentru istoriografia bisericească greco-catolică în special.

Întrucât nu sunt specialist în epocă, mă voi rezuma la o prezentare sintetică cu câteva considerații pozitive și câteva observații:

Structura lucrării este semnificativă: argument (I-VII p); introducere: Profilul istoriografic al episcopului Ioan Bob sau despre un subiect controversat (p. 1-36); cap. I: Deceniul schimbărilor decisive. Bisericele transilvane sub impactul iosefinismului (p. 37-106); cap. II. Semnificația unei succesiuni episcopale (p. 107-146); cap. III: Biserica greco-catolică și societatea românească (p. 147-166); cap. IV: Imaginea statistică administrativă a Diecezei Făgărașului (p. 167-180); cap. V: Dimensiunea instituțională a reformismului ecclesiastic (p. 181-345); concluzii (p. 347-351), anexe (p. 353-396); bibliografie selectivă (p. 397-416), rezumatul în limba engleză = abstract (p. 417-424), indice de nume și de locuri (p. 425-442)

Pentru majoritatea cititorilor neprofesioniști mai în vârstă (de orice culoare religioasă ar fi ei), cunoscători ai literaturii istorice greco-catolice sau laice vechi, sau cei cunoscători numai ai falsurilor istorice ortodoxe lucrarea va provoca un șoc, datorită contestării a tot ceea ce se știa și mai ales datorită punerii în valoare a unor constatări pozitive deloc sau aproape deloc cunoscute despre episcop. Ea (lucrarea) schimbă aproape radical cunoștințele și o face pe bază documentară sigură și corect interpretată.

Pentru istoricii profesioniști, specialiști în epocă, fie laici, fie istorici ai Bisericii, se pune în față o lucrare bazată pe documente de arhivă, statistici, neinfluențată de literatura istorică, care nu mai lasă loc nici romantismului religios, nici subiectivismului și nici naționalismului exagerat sau dimpotrivă modest. Este prima lucrare care încearcă o abordare nepartinică și de sus în jos (de la politica și legile Statului la Biserică) și de jos în sus (de la Biserica greco-catolică spre Stat). Mă bucur pentru autor și îl mai felicit o dată.

Argumentația autorului se bazează (așa cum spuneam și mai sus) pe cunoașterea și parcurgerea critică a

întregii literaturi istorice referitoare la epocă și la subiect, pe o seamă de izvoare inedite și edite (istorii, carte românească veche, documente de arhivă, memorii etc), statistici întocmite pe baza documentelor. Au fost cercetate arhivele Vaticanului, arhiva capitulară de la Alba Iulia, fostele arhive ale Mitropoliei Blajului aflate acum la arhivele naționale din Alba Iulia, Cluj, Hunedoara, arhivele bibliotecii Academiei române, filiala Cluj și la Muzeul național al unirii din Alba Iulia. Aș putea spune că este o documentație aproape completă, dacă nu aș ști că la Sombathely, Budapesta și Viena mai sunt documente încă necercetate. Introducerea critică elaborată de autor arată clar ce rol au jucat în aprecierea episcopului și a Bisericii greco-catolice subiectivismul, necunoașterea documentelor, părtinirea și atașarea de anumite păreri în chip necontrolat.

Anexele sunt foarte explicative și în sensul spiritului cărții; parcurgerea lor arată calea reformelor administrative-structurale în cei 48 de ani de episcopie ai lui Ioan Bob, profunzimea lor și mai ales căile pe care le-a deschis Bisericii și instituțiilor sale.

Bibliografia a fost numită în chip modest „selectivă” dar este de fapt atotcuprinzătoare, dacă o raportăm la scopul lucrării. Nu lipsesc decât numeroasele articole și note mărunte de prin revistele de istorie.

Concluziile sunt deosebit de concise (cam prea concise) și edificatoare:

a. episcopatul lui Ioan Bob s-a petrecut într-un context politic dificil (revoluția franceză, războaiele Austriei cu Franța, dificultățile economice ale Statului) și a unei politici ecclesiale și

educaționale noi pornite de Curtea de la Viena. S-a desfășurat în contextul unei ofensive a Statului asupra societății și Bisericii, al trecerii la o politică ultrautilitaristă, al unui amestec aproape total și în aspectele vieții religioase a supușilor. Această ofensivă a impus schimbări radicale și în politica și misiunea Bisericii. A afectat o serie de practici tradiționale (în relațiile preot-credincios, de ritual, de înmormântare etc), sărbători religioase, sociale. A fost o perioadă de revigorare a vieții religioase din Ungaria și Transilvania și pe plan romano-catolic și chiar o creștere a interesului Sfântului Scaun pentru unirea religioasă;

b. drept urmare, Biserica greco-catolică a părăsit în bună parte datorită acestei situații, schema/ linia tradițională de conducere (episcop + călugări bazilieni) introducând supremația clerului secular, a introdus noi modele de organizare ierarhică și teritorială, a introdus o nouă politică școlară și culturală;

c. transformările din Biserica greco-catolică au fost determinate (dimensional!) de condițiile specifice ale societății din Transilvania și mai ales de cele ale societății românești și greco-catolice. Nu i-a scăpat autorului (D. Dumitran) faptul că evoluția Bisericii greco-catolice s-a datorat necesității de adaptare atât la legile Statului, cât și la codul canonic catolic care impuneau (ambele) instituții noi, renunțarea parțială sau totală la cele vechi (sinodul), legislația bisericească nouă, organizarea nouă;

d. episcopul Ioan Bob a pus în practică proiectele inițiate de predecesorul său episcopul Grigore Maior, la care a adăugat noi măsuri:

- plan bisericesc (înființarea capitlului, reorganizarea teritorială, înființarea de funcții noi etc);

- pe plan școlar (înființarea de fundații pentru elevi, studenți, preoți);

- pe plan social (înființarea de parohii dotate, construirea de biserici, grija față de veniturile preoților etc). O realizare deosebită, inegalabilă, a fost construirea de biserici în orașe (în incinta orașelor) unde până atunci prezența de biserici românești era interzisă (Cluj, Tg. Mureș, Mediaș). Impunerea unei conduceri mai autoritare a afectat direct toate instituțiile Bisericii greco-catolice provocând la sfârșitul etapei și apoi în cea următoare o puternică dezvoltare instituțională;

e. autorul a remarcat cu precizie politica externă a episcopului atât în relațiile sale cu Curtea de la Viena (vezi subsidiile pentru armata imperială în 1809), cu arhiepiscopia de Strigonium, cu Dieta Transilvaniei, cu nobilimea maghiară. El nu era reprezentant (așa cum ar fi trebuit să fie) al națiunii române în Dietă. El era prezent în Dietă ca proprietar mare de pământ. Din această perspectivă trebuie judecată poziția sa, care, pe de-o parte, l-a împiedicat să se atașeze total luptei memorandiste „revoluționare”, dar, pe de alta, i-a permis să realizeze acțiuni care nu s-au făcut până la el și nici după el. El a „atacat” și reformat infrastructurile și a fost „acuzat” că a neglijat „suprastructurile” (ceea ce nu este cu totul adevărat);

f. ca urmare, semnele revigorării au început să se simtă la nivelul diecezei. Noile instituții au început să-și demonstreze eficiența. Biserica greco-catolică a înregistrat în deceniul trei

(1820-1830) cele mai numeroase convertiri datorită implicării canonicilor, prestigiul ei a crescut foarte mult în ochii societății transilvane, iar disciplina ei a început să fie recunoscută;

g. conflictul dintre episcop și corifeii Școlii ardelenne este, în cadrul creat de D. Dumitran, redus la adevăratele lui limite (conflict între episcopul „reformist” și conservatorii „indeciși”;

h. foarte bune mi s-au părut subcapitolele din V/ 3 și în special cele privitoare la instituțiile teritoriale: vicariate, protopopiate, parohii. O comparație simplă cu situația lor în secolul al XVIII-lea (vezi lucrarea Gretei Miron, *Biserica greco-catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697-1782)*. Cluj-Napoca 2004, 119 sqq), arată un progress fundamental al Bisericii greco-catolice la sfârșitul secolului 18 și începutul celui următor. Acesta este un domeniu în care reformele episcopului I. Bob au făcut epocă;

i. mi se pare că i-a scăpat lui D. Dumitran un capitol separat în care să indice și să explice pe larg reformele introduse de Ioan Bob. Ar fi (și ar fi fost) de un real folos. Mă gândesc aici nu numai la o simplă înșiruire a lor ci și o explicare în contextual situației din Transilvania și comparativ cu romano-catolicii și neuniții. Aceste reforme pe plan bisericesc (înființarea capitlului de canonici, dotarea lui, reforma ierarhiei teritoriale (înființarea vicariatelor) reorganizarea teritorială, construirea de biserici la sate, pătrunderea cu biserici în orașe etc); pe plan școlar (grija pentru școli, înființarea de școli, fundații bănești, pentru elevi, studenți, preoți, *fundatio panis* pentru studenți, etc); pe plan economic:

îmbogățirea Bisericii, dotarea parohiilor, asigurarea independenței din punct de vedere financiar); pe plan preoțesc (probleme de disciplină și morala clerului; dotarea clerului, obținerea salarizării clerului greco-catolic pe domeniile fiscale, salarizarea vicarilor, canonicilor, salarizarea din fond propriu a preoților săraci etc); pe plan național (memoriul separat al clerului greco-catolic din 1792 (după *Supplex*) prin care a încercat să asigure privilegiile catolice pentru clerul greco-catolic și recunoașterea între stări a laicilor greco-catolici), planul de culturalizare din 1810; pe plan cultural (tipărirea de cărți – Biblia 1795), manuale, cărți teologice, catehisme) o creștere calitativă mare; pe planul laicului (drept matrimonial, disciplina socială, moralitatea populară urmărită atent etc.);

i. i-au mai scăpat câteva „chestiuni”: o hartă a Imperiului cu locul Episcopiei de Alba Iulia-Făgăraș în raport cu arhiepiscopia. Lipsese o hartă a episcopiei care să reflecte pe teren modificările teritoriale efectuate în timpul lui I. Bob. Aș zice că lipsesc imagini de epocă: portretul episcopului, biserici, cărți, documente. Daniel Dumitran, care este de altfel un cercetător foarte modern, nu trebuie să uite aspectul intuitiv pe care îl joacă ilustrația.

Sigur că, în primul rând, cartea a fost scrisă pentru specialiști și are un nivel științific ridicat. Dar importanța ei depășește cercul îngustat al specialiștilor. Ea va fi în mod sigur accesibilă doritorilor de a ști istoria Bisericii greco-catolice, intelectualilor neistorici, studenților. De aceea cred că și documentele importante din anexă (nr. VIII, IX, XI, XII – trebuiau traduse în limba română. Latina medievală este tot mai puțin cunoscută și se știe că noi

suntem singurul popor latin în țara căruia nu se studiază limba latină!

Din punctul de vedere al Bisericii greco-catolice de astăzi, ar fi fost necesară o statistică cu parohiile (atât cu nume vechi, cât și cu nume recent/actual), cu starea bisericilor, a bunurilor parohiale, a cărților liturgice etc. Ar fi putut (și ar putea) fi o armă în procesul de revendicare al bunurilor de astăzi.

Din punct de vedere metodologic lipsește o listă a prescurtărilor bibliografice și tehnice (foarte mulți cititori neofiți nu vor ști ce sunt *Transilvania*, *Blajul*, *Steana* etc), lucru valabil și pentru cititorii neromâni și un dicționar/ glosar de termeni speciali, cuvinte care nu mai sunt în uz.

Nicolae GUDEA

**M.R. BIRTZ, EPISCOPUL EMIL RITI (1926-2006).
TENTATIVA UNEI RECUPERĂRI ISTORIOGRAFICE
(CU DOCUMENTE INEDITE),
CLUJ-NAPOCA, ED. NAPOCA STAR 2006, 216 p.**

Apărută la scurt timp după trecerea la Domnul a episcopului clandestin Emil Riti, cartea lui Mircea Birtz dovedește curajul autorului de a deschide discuția asupra unei personalități importante a istoriei recente a Bisericii române unite, asupra căreia a planat în ultimii ani o tăcere penibilă.

În prefață autorul își precizează intenția de a recupera pentru istoriografie¹ figura episcopului clandestin Emil Riti, una dintre personalitățile care au avut un rol important în evoluția Bisericii greco-catolice din România în timpul comunismului. Această tentativă de recuperare, după cum precizează încă din titlu autorul, este susținută cu o seamă de documente inedite care vin să se adauge numeroaselor mărturii referitoare la istoria Bisericii unite în perioada comunistă, scoase la lumină în ultimii ani fie din diferitele fonduri de arhivă, fie din memoria celor care au trăit și au jucat un rol oarecare în acea perioadă.

Prima mărturie consemnată în tentativa de recuperare istorică este depănarea de către însuși Emil Riti a propriei vieți, așa cum a fost ea consemnată de autorul lucrării (p. 14-32). Dată fiind natura documentului este inevitabilă doza de subiectivism:

¹ În acest sens trebuie, cred, înțeleasă sintagma „recuperare istoriografică a figurii episcopului...” – p. 6.

nu toate aspectele activității sale sunt descrise și explicate în aceeași măsură, narațiunea este întreruptă pe alocuri de paranteze explicative sau de altă natură – toate fiind trăsăturile caracteristice unei tradiții orale.

Notele de la sfârșitul textului (p. 35-47) arată că autorul cunoaște bine o seamă de realități ale Bisericii române unite din clandestinitate care pe de o parte îl ajută să interpreteze corect numeroase aspecte ale subiectului tratat, iar pe de altă parte îi înlesnesc cititorului înțelegerea mecanismelor care au stat în spatele anumitor evenimente din istoria acelei perioade. De asemenea, autorul dovedește cunoștințe solide în ce privește literatura memorialistică și științifică, referitoare la subiect.

După această primă mărturie, care se constituie fără îndoială într-o veritabilă sursă istorică, urmează un corpus de documente – redat în facsimil și explicate – care se referă la unele evenimente din perioada clandestină în care Emil Riti a fost implicat (p. 48-195). Majoritatea acestora provin din arhiva personală a ieromonahului Silvestru Augustin Prunduș OSBM, iar câteva i-au fost date autorului de monseniorul Emil Riti însuși. Ca urmare, imaginea pe care ele o creează nu poate fi decât una trunchiată – ceea ce este oarecum de înțeles, mai ales în condițiile în care autorul nici nu pretinde că realizează

altceva decât „o tentativă de recuperare”. Dat fiind faptul că avem de-a face cu documente inedite, este firesc ca ele să prezinte un grad sporit de interes, nu numai pentru personajul în discuție, ci și pentru istoria în ansamblu a Bisericii române unite în perioada comunistă, istorie care este încă destul de neclară². Este de remarcat în același timp spiritul de observație și interpretare al autorului referitor la această problemă: denotă o bună cunoaștere a dreptului canonic și o înțelegere clară a realităților vremii. Semnificativă în acest context este interpretarea pe care o dă situației confuze în care a fost deținută și transmisă autoritatea ecleziastică în perioada clandestinității – este foarte posibil, spune autorul, ca autoritatea delegată de episcopul Iuliu Hossu lui Emil Riti să fi coexistat cu ternarul

postulat de S.A. Prunduș, din simplul motiv al lipsei de comunicare, tipică pentru acele vremuri.

La o privire mai atentă însă, cititorul observă că majoritatea documentelor se referă la un singur aspect din viața monseniorului Emil Riti și anume problema controversată a consacrării sale ca episcop, respectiv conflictul său cu ceilalți membri ai structurilor decizionale ale Bisericii române unite clandestine: episcopii Alexandru Todea și Ioan Ploscaru și ieromonahul S.A. Prunduș OSBM. În acest scop au fost adăugate și ultimele două anexe dintre care a doua cuprinde câteva precizări asupra unor noțiuni canonice (p. 196-105), iar a treia descrie cazurile similare ale unor episcopi interbelici (p. 206-209).

Din păcate, pentru o analiză eficientă a unui caz atât de controversat, autorul nu deține – ca să-l citez pe Sherlock Holmes – „toate datele”. Imaginea pe care încearcă s-o construiască dl. Birtz este obținută aproape exclusiv din relatările părții adverse – documentele care descriu situația din punctul de vedere al lui Emil Riti sunt atât de puține încât aproape că pot fi trecute cu vederea. Este evident că autorul nu a avut acces la arhiva personală a episcopului clandestin, care i-ar fi putut furniza și celălalt punct de vedere din cadrul controversei. Mai mult, i-au scăpat chiar documente publicate, cum ar fi scrisoarea olografă a episcopului Dragomir, dată episcopului Riti drept

² În acest context, mi se pare foarte interesant documentul nr. 31, scrisoarea lui S.A. Prunduș către preotul Iancu Baltheiser din Germania: „să vă descurcați cu clerul și cu poporul și cu organele de securitate care nu pot rămâne străine de această comedie (prezentarea lui Emil Riti ca episcop în Occident – n.a.)” (p. 128), ceea ce demonstrează mai mult decât implicarea poliției politice în perpetuarea disensiunii, cum afirmă autorul (p. 51) – demonstrează mai ales măsura în care Biserica Română Unită era controlată de Securitate; ajunsese să fie în chiar ochii preoților uniți de la nivelul decizional, cum era pr. Prunduș, un factor de care trebuia să țină seama în acțiunile lor. Trebuie subliniat faptul că avem de-a face cu un document cu caracter particular, nu cu unul destinat posterității – deci importanța Securității în viața clandestină a Bisericii trebuie privită ca reală.

confirmare a consacrării sale.³ O altă lipsă evidentă este cea a documentelor pontificale – în cazul în care acestea există – care ar fi putut clarifica poziția Sf. Scaun în problema tratată. Tocmai faptul că evenimentele tratate au avut loc într-o „epocă întunecată” a istoriei Bisericii greco-catolice din România, asupra căreia planează diferite legende și mituri, analiza lor impune o documentare extrem de riguroasă. În lipsa ei, cititorul se poate întreba cât de reală este imaginea pe care lucrarea în discuție o oferă asupra cazului canonic al episcopului clandestin Emil Riti și cât de eficientă este analiza autorului.

Din ansamblul cărții lipsește apoi un aspect important al vieții monseniorului Emil Riti și anume activitatea sa pastorală de după ieșirea din închisoare. În această perioadă, Emil Riti s-a remarcat în mediul greco-catolic, mai întâi clandestin, apoi și în libertate, ca unul dintre cei mai străluciți îndrumători spirituali. A format numeroase generații de tineri în spiritul credinței autentice, pe care o propovăduia în afara unui confesionalism rigid, practicat adesea în Biserica greco-catolică, încă marcată de spaima pierderii identității, cu care a trăit și a ieșit din clandestinitate. Îndrumarea spirituală, pe care monseniorul Riti a desfășurat-o cu discreție și delicatețe, nu este, desigur, la fel de evident glorioasă ca anii de închisoare sau rezistența împotriva regimului comunist, însă o prezentare a

personalității sale, care lasă la o parte acest aspect, nu poate fi decât una trunchiată. Din acest punct de vedere, lucrarea lui Mircea Birtz se înscrie oarecum în contextul preocupărilor actuale ale Bisericii române unite, interesată într-o măsură exagerată de exaltarea trecutului, a martirilor, a marilor sale personalități. Trecutul este fără îndoială important și își are valoarea sa, care nu poate fi nici negată, nici neglijată, însă stând mereu cu fața îndărăt, această Biserică, odinioară avangardă a culturii românești, riscă să piardă din vedere actualitatea. Chiar o comparație între personalitățile care au marcat trecutul recent, cel al clandestinității, și lipsa unor asemenea repere azi poate da de gândit.

Deviza monseniorului Riti era *Age quod agis*, pe care o explica în lumina cuvintelor Mântuitorului: „Fiți dar voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru cel din ceruri este desăvârșit” (Mt 5,48). În spiritul acesta îi îndemna mereu pe cei apropiați să caute desăvârșirea chiar și în lucrurile mărunte, să facă bine orice ar avea de făcut. Cartea discutată aici se abate tocmai de la acest principiu. Deși conține o seamă de documente incontestabil valoroase – și asta nu numai datorită faptului că sunt inedite – precum și unele precizări și analize bine documentate, scrierea în discuție lasă impresia unei lucrări redactate în grabă. Probabil acesta este motivul pentru care autorul nu reușește decât parțial ceea ce și-a propus. Insistând asupra problemei canonice a consacrării ca episcop a monseniorului Riti, autorul lasă impresia că disputa amintită mai sus a fost singurul aspect demn de menționat din activitatea

³ Scrisoarea este redată în facsimil de către F. Siegler în lucrarea sa *Jeder war ein Papst. Geheimkirchen in Osteuropa*, Salzburg 1991, p. 160-183.

M.R. BIRTZ, *EPISCOPUL EMIL RITI (1926-2006)*

acestui. Scrierea de față dobândește astfel o tentă mai degrabă jurnalistică, în căutare de senzațional, decât aspectul unei lucrări cu caracter științific și asta în ciuda părților sale bune.

Dan RUSCU

**NICOLAI STAAB, DIE UNIERTE KIRCHE IN RUMÄNIEN.
1948-1989 MAGISTERARBEIT. UNIVERSITÄT TÜBINGEN.
ABTEILUNG FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT. 2005. 108 p.
+ o hartă + statistica etniilor și religiilor pe anul 2002**

Lucrare interesantă elaborată de un student la forma master de la Universitatea din Tübingen (R.F. Germania), student care s-a deplasat în acest scop pentru documentare în România. Spun lucrare interesantă pentru că se poate constata ușor modul cum un intelectual german contemporan percepe fenomenul clandestinității Bisericii unite.

1. Cuprinsul lucrării include 6 părți, aproape fiecare având subpărți: a. Introducere (p. 1-9); b. Scurtă privire istorică (p. 9-54): condițiile unirii și unirea cu Roma, rolul BRU, istoria BRU, situația în perioada independenței, politica religioasă a puterii comuniste și lichidarea BRU (cu formulări uneori curioase); c. Cauzele desființării BRU și integrării ei în Biserica ortodoxă (p. 55-63); d. Organizarea BRU în clandestinitate: 1948 – 1989 (p. 63-91); e. concluzii/încheiere (p. 92-98); f. Bibliografie (p. 99-105). Anexe: modul de pronunțare a unor cuvinte în limba română (p. 107); prescurtări și explicații pentru unele cuvinte (p. 108); harta României actuale cu provinciile istorice (p. 109); tabel statistic cu etniile și religiile după recensământul din 2002 (p. 110).

2. Lucrarea are un pregnant caracter studentesc. Alunecă în povești care eludează subiectul cerut de titlu. Organizarea BRU în clandestinitate –

subiectul de fapt – ocupă un loc secundar în economia lucrării. În schimb partea „povestită”: unirea cu Roma, istoria BRU, rolul BRU, politica anti BRU a regimului comunist etc. ocupă primul loc.

3. Fără îndoială că, pentru autor (NS) și pentru referenții lui de la Universitatea din Tübingen (care nu sunt cunoscuți ca specialiști în epocă și pentru spațiul est-european) realizarea este deosebită. Spun deosebită (și așa este) pentru că toți (autorul și referenții) porneau de la nivelul 0 (zero) în acest domeniu. Dovadă este faptul că la partea de bibliografie, lucrările referitoare la clandestinitatea BRU apărută în vestul Europei sunt foarte puține și foarte generale. Lucrarea masterandului nu pătrunde în structurile interne ale BRU: comunitățile și activitatea lor. Ea rămâne la elemente de suprastructură (Biserica în general, episcopii, preoții închiși, suferințe etc). Dealtfel această manieră de a aborda istoria BRU este o „boală” care se manifestă și la istorici de epocă contemporană profesioniști. În chip firesc și bibliografia de bază din care s-a inspirat (Cristian Vasile, Marius Bucur, Marcel Știrban etc) se limitează exclusiv la suprastructuri (ca și cum episcopii, preoții ar fi putut exista fără credincioși – care erau de fapt Biserica –).

4. Privită din punct de vedere metodologic lucrarea se bazează mai mult pe literatură istorică decât pe izvoare. Deși autorul a studiat și Arhiva Facultății de Teologie Greco-Catolică a UBB (unde se află zeci de monografii de comunități, biografii de episcopi, călugări, călugărițe și preoți clandestini, monografii de ordine religioase) sunt amintite doar 5 (aș zice nu cele mai semnificative). Nu cred că autorul (NS) a avut acces la toate arhivele pe care le citează. Multe din documentele citate le-a cules din referințele și notele unor lucrări de istorie (practică studentescă clasa II). Vasile Cristian care este citat cel mai mult, a citat la rândul său numeroase documente din arhive (unde în mod sigur NS nu a avut acces).

5. Cum spuneam mai sus. Mare parte din textul propriu zis (BRU în clandestinitate) se limitează la „poveștile” arhicunoscute deja despre episcopi, și tragedia lor, despre sacrificiul preoților, despre datele generale despre Biserică. În chip cu totul neașteptat apare în acest text o prezentare mai amplă a comunității din Moișa (jud. Mureș) (p. 71-76) și analiza apariției în clandestinitate a unui ordin călugăresc feminin OSBM (p. 80-89). Aceste două explicații nu reușesc să schimbe caracterul lucrării.

6. Autorul nu a definit aproape deloc cei doi dușmani de moarte ai BRU și ai catolicismului în general: Partidul comunist român și organul lui pentru aplicarea teroarei Securitatea, pe de-o parte, și Biserica ortodoxă română (activă în sprijinul Statului comunist și bună colaboratoare a Securității, pe de altă parte). Nu se

definesc clar pentru cititorul străin (dar nici pentru cel român) rezistența BRU, formele ei. Modul cum s-a opus Statului și Bisericii ortodoxe. Cele câteva momente de opoziție din anul 1948-1949 precum și cazurile Moișa și OSBM femei amintite mai sus reprezintă foarte puțin din „rezistența organizată” (termen folosit de Securitate) care s-a practicat în chip diferit în funcție de locuri, de preoți, de oameni timp de aproape 50 de ani.

Nu se definește deloc faptul că BRU nu a fost singură. Ea a fost ajutată moral și material atât de Biserica romano-catolică din Transilvania, cât și de cea din Moldova. Nu sunt menționate nici ajutoarele primite pe plan moral și material de Biserica romano-catolică din apusul Europei, dirijată de Sfântul scaun. Or, când vorbim de rezistență trebuie menționate formele de rezistență, formele de luptă, formele prin care BRU și-a educat credincioșii (pușini, dar rămași) și cum și-a pregătit preoții de rezervă.

7. Din bibliografie lipsesc lucrări importante. Nu numai izvoare tipice (monografii de comunități, bibliografii de episcopi, preoți, călugări, călugărițe, laici etc.) dar chiar și lucrări speciale publicate în edituri de prestigiu (istorii ale Bisericii, monografii de episcopi, prezentări de liste de preoți clandestini).

Poate că reproșurile mai sus adresate unui tânăr masterand german sunt prea aspre. M-am gândit numai la faptul că lucrarea poate ajunge la cititor care să înțeleagă astfel numai parțial fenomenul rezistenței greco-

catolice. În acest caz efectul lucrării, impactul ei, ar fi slab.

Oricum realizarea acestei lucrări și prezența ei într-o bibliotecă universitară pun în lumină date pe care lucrările din țară (de obicei fără rezumate în limbi străine, fără un plan

tradus al sumarului) nu le pun. De aceea mă bucur de realizarea studentului german.

Nicolae GUDEA

NICOLAI STAAB, *DIE UNIERTE KIRCHE IN RUMÄNIEN...*

MEDALION COMEMORATIV

IN MEMORIAM MARTIN LULEY



Seit kurzem ist uns bekannt geworden, dass Monseigneur Martin Luley, Generalvikar des römisch-katholischen Erzbistums Mainz (Deutschland), einer der wichtigsten Unterstützer der Griechisch-Katholischen Theologischen Fakultät, zum Herrn zurückgekehrt ist.

Monseigneur Martin Luley war in erster Reihe Priester. Er kam aus einer Bauernfamilie aus Wattenheim, neben Worms, wo er 1925 geboren wurde. Dort besuchte er die Grundschule und begann das Gymnasium. Er unterbrach die Gymnasialstudien nach den ersten beiden Jahren, da er 1943 in den Krieg geschickt wurde. Den Ruf zum Priestertum empfand er wegen der traurigen Erfahrungen der Nazizeit, des Krieges und der Gefangenschaft in Rußland, wo er mehrere Monate lang in den Kohlengruben des Donbas arbeitete (bis 1945). 1947 nahm er seine Abiturprüfung in Mainz. 1952 absolvierte er die Mainzer Universität, die Fakultät für Pastoral- und Sakramentaltheologie, mit dem Dokortitel. 1953 wurde er zum Priester geweiht. Nach einer recht langen Zeit als Priester (1953-1959) in Gemeinden in Rhein-Hessen und Hessen gelangte er an die Spitze des Dekanats Gießen (1964-1973). Hier setzten sich zum ersten Male seine Eigenschaften als Leiter und Organisator

durch: in sehr kurzer Zeit errichtete er hier eine Kirche, ein Pfarrhaus und einen Kindergarten. Er wurde zum Verantwortlichen des Bistums für diese Gegend ernannt. Danach wurde er zum Spiritualen der Jugend im Erzbistum (1961) ernannt. 1973 wurde er von Kardinal Volk zum Generalvikar befördert. In diesem Amt wurde er 1986 und 1996 vom Kardinal Lehmann bestätigt. Er hatte dieses Amt bis 1996 inne, als er das Alter des Ruhestandes erreichte und zum Bischofsvikar ernannt wurde.

Infolge seiner Tätigkeit als Organisator übernahm er auch die Ämter eines Moderators der bischöflichen Kurie (1987) und eines bischöflichen Ökonomen. "Aus dieser Stellung – sagte Kardinal Lehmann – öffnete der Generalvikar Luley die Fenster des Erzbistums weit zur Welt und besonders zum Osten hin". Als Generalvikar bemühte er sich, die Beschlüsse des II. Vatikan-Konzils und der Konferenzen der deutschen katholischen Bischöfe im Erzbistum und seinen Diözesen ins Leben zu rufen, in ständiger Verbindung zum Staat und zu den nichtstaatlichen Organisationen. In der Fortsetzung dieser Aufgaben wurde er zum Direktor der Diözesanzweigstelle der Solidaritätsstiftung der deutschen Katholiken mit den Katholischen Kirchen im Osten und Südosten Europas. Für diese Tätigkeit sicherte er die Zusammenarbeit einer Reihe von französischen katholischen Bistümern und organisierte Partnerschaften mit Diözesen der Dritten Welt.

Monseigneur Martin Luley war anfangs auch Lehrer. In der ersten Phase seiner Tätigkeit (1959-1964) unterrichtete er an der Universität Pastoraltheologie. Aber die Beschäftigungen als Lehrer waren gering im Vergleich zu seinen umfangreichen organisatorischen und mäzenatischen Plänen. Diese Beschäftigungen hinderten ihn jedoch nicht daran, eine Reihe von Vorlesungen, Vorträgen, Berichten zu theologischen, historischen, politischen Themen zu halten, alle auf Erziehung, Frieden und Dialog ausgerichtet. Ihre Anzahl geht in die Dutzende, darunter 21 sehr wichtige, die in verschiedenen Teilen der Welt dargestellt und veröffentlicht wurden.

Jedoch ist der größte Verdienst Martin Luleys die organisatorische Tätigkeit gewesen. Diese äußerte sich auf mehreren Ebenen und auf breiten Räumen:

An erster Stelle befindet sich natürlich die Tätigkeit im Erzbistum. Hier setzte er alles in Bewegung. Er schuf eine neue Struktur für das Erzbistum. Diese erbrachte so gute Ergebnisse, daß sie sich als Muster für andere Bistümer in ganz Westeuropa durchsetzte. Folglich wurde er zum Kanonikus des Mainzer Doms.

Die alten oder vom Krieg zerstörten Kirchenbauten, Denkmäler der Weltkunst, wurden zu einer zweiten bedeutenden Beschäftigung. Für ihren Wiederaufbau und ihre Restaurierung gründete er im Erzbistum ein Institut (1987). Die Ergebnisse der Arbeit dieses Instituts sind sowohl in der Stadt Mainz als auch im Erzbistum sichtbar, durch historische Bauten, Kirchen, Klöster, Museen und Schulen. Das "Dom- und Diözesanmuseum" neben der Kathedrale ist eine der Perlen der Stadt Mainz, dank der Organisation, des Alters und des Wertes der ausgestellten Stücke. Dieses beeindruckende Programm zur Wahrung des historischen Erbes wurde später in vielen Bistümern im europäischen Westen eingeführt.

Monseigneur Martin Luley war ein bedeutender Liebhaber und Mäzen der Geschichte. In Mainz hat er 1980 das Institut für Mainzer Kirchengeschichte

gegründet. Erforscht wurde das alte Erzbistum Mainz, das 18 Bistümer umfaßte und sich im Westen bis Metz ausstreckte, im Osten bis nach Prag und Olomuc, im Norden bis nach Hamburg und im Süden bis nach Basel. Man könnte also behaupten, daß das Institut eine europäische Institution ist. Dank seiner Tätigkeit wurden jährlich verschiedene Dokumente bezüglich der Kirchengeschichte in einer Serie, *Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte*, veröffentlicht. Diese Serie, sowie auch die wissenschaftlichen Treffen des Instituts haben eine Elite von europäischen Forschern aus diesem Bereich angelockt.

Schon von Anfang an, dank seiner Jugendarbeit, ist Msgr Martin Luley zum Unterstützer und Beschützer für Jugendliche geworden. 1952 war er einer der Gründer der Verbindung Hasso-Rhenania im Cartelverband der katholischen Studenterverbindungen (CV), die sich als Ziel die katholische Ausbildung setzte. Zwischen 1959 – 1964 war Martin Luley geistlicher Rektor der Studentenorganisation für junge Frauen im Bistum.

Außer dieser Aktivitäten als Organisator und Mäzene in seinem Vaterland, hat Msgr Luley seine Tätigkeit auch im Ausland verbreitet. Anfangs leistete er Hilfe für die katholische Kirche in der ehemaligen DDR, dann half er den osteuropäischen Kirchen (in Polen, Tschechei, Russland, Ukraine) und der deutschen Diaspora. Mainz wurde zum Orientierungszentrum und integrierte diese Kirchen in das neue Organisationssystem.

Als Anerkennung seiner organisatorischen Erfolge in anderen Bistümern 1981 erklärte der Papst ihn zum päpstlichen Prälat und 1996 zum apostolischen Protonotar. Die letztere Auszeichnung ist die höchste, die von einem Priester erlangt werden kann. Der deutsche Staat verlieh ihm die Bundesverdienstkreuz I. Klasse, eine der wichtigsten Auszeichnungen Deutschlands.

Nach 1990, nach der Eröffnung der östlichen Grenzen hat der Msgr. Martin Luley sich auch mit der rumänischen griechisch-katholischen Kirche befaßt. Schon 1992 sprach er vor den Mitgliedern des Katholischen Bildungswerks in Mainz über die Situation der griechisch-katholischen Kirche in Rumänien. Seit 1994 begann er seine Rumänienreisen um sich zu informieren und um dieser Kirche auch finanziell zu helfen: er erhielt die Finanzierung für den Bau einiger neuen Kirchen, die Reparatur einiger alten, den Kauf, die Reparatur und den Bau von Pfarrhäusern. Er trug zu der praktischen Inkraftsetzung der Sozialpolitik der Kirche durch die griechisch-katholische Kirche bei. Er unterstützte auch den Bau von Kindergärten, Altersheimen, Armenhäuser und half auch direkt den ärmeren Leuten.

Die Griechisch-Katholische Theologische Fakultät und das ganze griechisch-katholische Unterrichtswesen, sowie unsere Universität erfreuten sich seiner Gunst. In den Abteilungen in Blaj und Oradea wurden Hilfen für den Bau und die Reparatur von den Theologischen Lyzeen und der Sitze dieser Abteilungen verwendet. Die Klausenburger Abteilung der Fakultät wurde mit technischen Arbeitsmitteln sowie auch mit didaktischem Arbeitsmaterial ausgestattet. Dank der Hilfe des Msgrs Martin Luley hat sich die Bibliothek durch wertvolle Stiftungen bereichert.

IN MEMORIAM MARTIN LULEY

Als Dank für die hier geleistete Hilfe und für seine Empfehlungen und Ratschläge wurde er 1999 zum Ehrenkanoniker der rumänischen griechisch-katholischen Metropole in Blaj gewählt. “ Das Gefühl, nicht alleine inmitten aller Schwierigkeiten zu stehen, wurde uns von Monseigneur Martin Luley verstärkt” hat der Metropolit der unierten Kirche Lucian Mureşan bei der Ernennung gesagt.

Auch die Klausenburger Babeş-Bolyai-Universität hat ihre Dankbarkeit dem Prälat Martin Luley gegenüber gezeigt, als sie ihn 2001 zum Ehrendoktor erklärte.

Alle diese Auszeichnungen und Ehrentitel, die Msgr. Luley in diesem Leben verdient hat, sind aber vergänglich. Wir hoffen jedoch und beten dafür, dass der Herr des Lebens und des Todes ihn an Seine Rechte setzen und mit seinen Heiligen zusammenbringen wird.

Dan RUSCU