

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA CATHOLICA

1

Editorial Office: Gh Bilașcu no. 24,3400 Cluj-Napoca, Phone: 0264-405352~

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

- Nicolae GUDEA, **Creștinismul daco-roman 2. Potirul de la Moigrad și problema răspândirii creștinismului pe teritoriul fostelor provincii dacice în secolul IV (275 - 380 p. Chr.)** * The Dacian - Roman Christianity 2. The Chalice from Moigrad and the Issue of the Spreading of Christianity on the ex-Dacian Provinces during the 4th Century5
- Ernst Christoph SUTTNER, **Unde și când s-a petrecut în istoria Bisericii uniaticismul condamnat de Comisia de dialog catholic-ortodox** 63
- Ernst Christoph SUTTNER, **Wo und wann in der Unionsgeschichte kam es zu dem vor der orthodoxe - katholischen Dialogkommission verurteilten Uniaticismus?....** 75
- Eugen GLÜCK, **Completări documentare la procesul unirii cu Roma a Românilor din Transilvania 1698 - 1701** * Documentary Completions for the Process of Union with Rome of the Romanians from Transylvania, 1698-1701.... 89
- Traian RUS, **Ioan Micu Moldovan. Mărturii documentare** * Ioan Micu Moldovan. Documentary Testifies 93
- Eugen GLÜCK, **Contribuții privind biografia lui Ion Agârbiceanu** * New Data to the Biography of Ion Agârbiceanu 99

Eugen POPA, <i>Oameni și oameni... * · People and people</i>	103
Nicolae GUDEA, <i>Biserica Română Unită (Greco-Catolică) între chemarea endemică spre Occident și dificultățile "orientale" actuale.....</i>	109
Nicolae GUDEA, <i>Die Rumänische Unierte (Griechisch-Katholische) Kirche zwischen dem endemischen Ruf nach Westen und den heutigen "orientalischen" Schwierigkeiten.....</i>	121
t Florentin CRIHĂLMEANU - Nicolae GUDEA, <i>Die neuen konkreten Ziele der Rumänischen Unierten (Griechisch - Katholischen) Kirche nach dem Fall der Mauern mit und in weltlichen und kirchlichen Mileu.....</i>	135
Prezentări de cărți și recenzii	
Nicolae GUDEA, <i>Tempfli Imre, Sárból és napsugárból. Pakos Károly püspöki helynök élete és kora 1892 - 1966, Budapest 2002, 951 p.....</i>	165
Nicolae GUDEA, <i>Cristian Vasile, Istoria Bisericii Greco-Catolice sub regimul comunist 1945 - 1989. Documente și mărturii, Editura Polirom, Iași - București 2003, 209 p.....</i>	167
Nicolae GUDEA, <i>Cristian Vasile, între Vatican și Kremlin. Biserica Greco-Catolică în timpul regimului comunist, Editura Curtea Veche, București 2003, 381 p.....</i>	169
Nelu ZUGRAVU, <i>Un rebut științific: Traian Diaconescu, Etnogeneza românilor. Noi lecțiuni din istoriografia latină, Editura Institutului European, Iași, 2003, 183 p.....</i>	174
Lista prescurtărilor	195

**CREȘTINISMUL DACO-ROMAN. 2.
POTIRUL DE LA MOIGRAD ȘI PROBLEMELE RĂSPÂNDIRII
CREȘTINISMULUI PE TERITORIUL FOSTELOR PROVINCII DACICE
ÎN SECOLUL IV (275 - 380 P. CHR.)**

Nicolae GUDEA

Summary: The Dacian-Roman Christianity. The Chalice from Moigrad and the Issue of the Spreading of Christianity on the ex-Dacian Provinces during the 4th Century.

This thesis has a Romanian version (*Gudea 2002*), and, very probably, will have an Italian version, too. Because the items in these two languages are only a few, and hardly available, we have considered, because of the relevance and the importance of the problem, to publish a Romanian version, too. We have used the term "version" because both the text and the pictures have been augmented for the necessities of the demonstration.

- The Dacian provinces were not deserted, as often considered, because of some arrangements with the barbarians (1st - 3rd figures).

- After the abandonment of the territories (275 p. Ch.), at least for one century (380 - 385 p. Ch.) no barbarian "occupant" has entered there; the barbarians directions of movement were totally different (7th - 9th figures).

- The late Roman Empire has maintained political and economical liaisons with the Dacian-Roman population on its territory, and it is considered that the southern part of the provinces was kept "under control", "recovered" a.s.o.

- Under these circumstances, life has continued under Roman patterns, that were more and simplified because of the lack of management of the society.

- The Dacian - Roman population remained socially structured, organised in structures not mentioned yet.

- In this context, the former town of Porolissum is a case-study in the 4th century, both for the Roman life-style and for the christian life aspects.

- Starting from Porolissum as a case-study, we have analysed all the human settlements that have archaeological comparable situation (5th - 6th figures), in order to very precisely establish the situation of the Christianity.

There is what we can mention:

- The situation from Porolissum is *mutatis mutandis* repeated in the majority of the former towns, in some civilian military settlements and in some rural settlements. The percentage of the archaeological presences is getting lower, from town towards rural settlements.

- The 4th century Christianity - as much as it may be exactly proved - is a sequel of the ancient Christianity from the 2nd - 3rd centuries; this Christianity is spreaded by the Dacian-Roman population, having a Latin - western orientation; there is the lack of christian discoveries that might have belonged to the barbarians (because they are not barbarians!); the christian discoveries include imported artefacts (proving the complex relations with the Empire) and christian artefacts (that justify the proces of christianisation); there are also some artefacts that suggest - although in a weak form - patterns of organization and even a rite.

For the Dacian - Roman Christianity, the 4th century represents the second stage; in this stage were fixed - for good, we may say - the basic coordinates of the Dacian - Roman Christianity (territory, structures, centers, cult language, canonical orientation).

- **Preambul**

- scopul lucrării și metoda de cercetare și prezentare
- modul de abordare a problemei creștinismului primitiv în istoriografia românească.

- **Premizele studierii creștinismului daco-roman din secolul IV**

- o apreciere asupra stadiului cunoașterii creștinismului primitiv (faza 1, secolele II - III p. Chr.)

- situația comunităților creștine din provinciile dacice la mijlocul secolului III p. Clir.

- **Secolul IV - epoca de examen a creștinismului daco-roman**

- situația politică, militară și economică în Imperiul Roman târziu cu specială privire la provinciile vecine fostelor Dacii

- noua politică, religioasă a statului roman
- situația politică, militară, economică și socială a fostelor provincii dacice

- noi puncte de vedere privind structurile sociale pe teritoriul fostelor provincii

- **Pentru un nou mod de tratare a creștinismului daco-roman**

- deficiențele cercetării
- lipsurile din interpretare

- **Potirul de la Porolissum**

- importanța potirului de la Porolissum pentru creștinismul daco-roman

- alte descoperiri creștine de secolul IV la Porolissum

- Porolissum - bastion al creștinismului daco-roman

- **De la "potirul" de la Porolissum la Biserica daco-romană**

- descoperiri de secol IV în fostele orașe romane
- descoperiri de secol IV în fostele așezări civile de castre

3, descoperiri de secol IV în așezările "rurale"

VII. Situația, proveniența, caracterul tipul și semnificația descoperirilor creștine de secol IV pe teritoriul fostelor Dacii

Abrevieri și bibliografie selectivă

I. Preambul

1.1 Scopul lucrării și metoda de cercetare și prezentare

Am reluat prezentarea situației Bisericii creștine pe teritoriul fostelor provincii dacice pentru primul secol după părăsire (275 - 380 p. Chr.) pentru a încerca să lămuresc câteva probleme rămase în suspensie după repertoriul din 1988 (*Gadea 1988*) respectiv după publicațiile care "au exploatat" acest repertoriu în chip critic sau necritic (*Rusii 1991; Zugravii 1997; Madgeam 2001*). Trebuie să mărturisesc însă că lucrarea de față este destinată mai ales cercetătorilor străini care se ocupă cu creștinismul primitiv și care nu prea știu nici unde se află provinciile dacice (*Fig. 1*), nici despre organizarea și istoria lor (*Fig. 2*) nici despre soarta lor după retragerea romană (*Fig. 4*), nici despre creștinismul nostru vechi (*Fig. 3*) în legătură cu care au ajuns la ei numai sau mai ales informații disparate și ... legende.

Consider creștinism daco-roman numai pe cel înstăpânit și dezvoltat pe teritoriul provinciilor dacice, la populația latinofonă dacoromână și care creștinism a evoluat apoi pe teritoriul fostelor provincii dacice la aceeași populație până la venirea slavilor. Termenul daco-roman este folosit de istoricii români pentru a desemna populația dacică romanizată și pe cea romană propriu-zisă așezată prin colonizare (dirijată sau liberă) în provinciile dacice (cf. *Protase 2000*, 5 nota 1). Din acest punct de vedere nu ne interesează aici desigur creștinismul din provincia romană târzie Scythia Minor (Dobrogea) sau creștinismul alogenilor germani din Română și sudul Moldovei. Chiar dacă formularea și modul de tratare pot apare selective, în raport cu schemele uniformizatoare "carpato-danubiano- pontice"! prea mult și inutil uzitate în istoriografie voi păstra din motive de sistematizare și delimitare acest termen exact în înțelesul și conținutul pe care l-am dat.

Nu voi apela în acest studiu la bibliografia străină (apărută în afara țării) elaborată de istorici străini, pe considerentul că toate lucrările istoricilor străini despre creștinismul nostru nu constituie cercetări directe, ci speculații sau inspirații din literatura istorică românească la care au ajuns numai parțial și nediferențiat (cf. *Gudea 1988*, 251-252).

Nu voi cita nici mulțimea notelor și articolașelor referitoare la creștinismul nostru vechi scrise conjectural în presa cotidiană, săptămânale

sau reviste de cultură și bisericești de către amatori, culturnici sau teologi convertiți la istorie.

Nu am luat în seamă nici "exercițiile" destul de puțin istorice ale lui A. Timotin (*Timotin 1998*) un fel de "arheolog de birou" care, în ciuda unor observații acceptabile (negarea originii apostolice a creștinismului românesc, negarea misiunilor de tip "Nicetas" etc.) este extrem de confuz; pornește de la "premiza" carpato-danubiano-pontică; neagă continuitatea și rolul creștinismului în acest proces; admite apoi acest fapt pentru Transilvania; iar la sfârșit admite chiar și o continuitate creștină!; nu prea cunoaște istoria provinciilor dacice; în același timp este tributary unor mari erori istorice (e.g. ocuparea Daciei la 275 p. Chr.)

Nu am introdus în studiu zona de la sud de Carpați a fostei provincii Dacia Malvensis (Oltenia) și respectiv sudul provinciei Dacia Apulensis (Banatul) pe care istoriografia le consideră încadrate în Imperiu sau foarte strâns controlate de acesta în perioada 280-360 p, Chr.

Doresc să subliniez, încă de la început, că într-o țară în care nu există sau nu funcționează critica științifică, fantezia amatorilor în istorie atinge în anumite domenii ale ei (cum ar fi și creștinismul primitiv) proporții aberante.

1.2. Modul de abordare a problemei creștinismului primitiv în istoriografia românească

Relatările istorico-bisericești mai vechi sau mai noi din România nu oferă un tablou unitar în legătură cu începuturile creștinismului pe pământurile locuite azi de români. Cei mai mulți sunt tributari unei serii de legende, care prin repetare obsedantă au devenit presupuneri și din care prin tradiția repetării s-au fabricat ..."fapte" autentice! Alții au privit și privesc cu neîncredere orice fel de surse și mai ales cele scrise. O altă grupă, formată mai ales din arheologi, s-a străduit să tot adune "dovezi" pentru o demonstrație arheologică care însă încă nu s-a impus. În sfârșit, există și dintre aceia, care împing fantezia foarte departe în ce privește începuturile creștinismului, forma de răspândire a lui și spațiul pe care s-a răspândit.

Trei ipoteze principale pot fi "extrase" în legătură cu începuturile creștinismului pe teritoriul locuit azi de români. Și când spunem începuturi ne gândim mai ales la perioada provincială romană, anteniciană. Ipotezele acestea pot fi delimitate destul de clar, deși cei care le-au susținut și le susțin riu pot fi încadrați foarte concret într-una singură dintre cele trei ipoteze. În ultimii 20 de ani în "autodistribuirea" într-o direcție sau alta au jucat rol și oportunitățile politice, respectiv "atașarea" la curentele de stânga sau dreapta din istoriografie.

a. *ipoteza mitologică*: admite legendele și povestirile hagiografice ca surse istorice sigure; ține să le transforme în axiome și apoi în teorii istorice; nu interesează susținerea lor istorică sau arheologică. Este vorba de:

1. legenda predicării apostolului Andrei în Scythia, teritoriu asumat ca "românesc" (mai ales Dobrogea, dar uneori extins la spațiul "carpato-danubiano-pontic!"), iar apostolul tratat de "misionar protoromân" (Ionescu 1906, 46-50; Lup șa 1949; Rămureanu 1974,168-172; Păcurariu 1981, 55-56, 64; Norocel 1986, 19-46; Rămureanu 1992, 30; Popescu 1997, 17; și culmea aberațiilor atinsă de Manolache 2000; contra: Părvan 1911, 4, 75, 83; Daicoviciu 1948,122; Pippidi 1958, 236-242; Zugravu 1996,165; Zugravu 1997, 144-147).

În chipul cel mai limpede a "pictat" evoluția acestei povești N. Zugravu (Zugravu 1997, 154) "de la folclor spre livresc și din nou spre folclor"; pentru distracție trebuie citite, deși elaborate la distanță de 100 de ani una de alta, lucrările lui M. Ionescu (Ionescu 1906) și Ion Manolache (Manolache 2000) care în mod, independent, căci ultimul nu-1 cunoștea pe primul, fabulează în același fel.

2. legenda predicării apostolului Filip pe teritoriul românesc (Dănilă 1997,33-); contra: (Zugravu 1997,155-160; Gudea 1999,129-131).

- 3. legenda "misiunii" episcopului Nicetas din Remesiana la nord de Dunăre și "transformarea" lui în "apostol" al românilor (Ionescu 1906, 280- 294, 420-421; Păroan 1911, 158-178; Tăutu 1964, 122-134; Coman 1979; Păcurariu 1980,120-123; contra: Pippidi 1950; Pippidi 1958; Zugravu 1997, 297, nota 222).

Nu există argumente sigure pro; nu există nici un fel de continuitate a comunităților creștine din vremea "apostolică" și primele atestări sigure (secolul IV la început); susținerea este obsesivă și pasională pe principiul "până la urmă de plictiseală se va accepta" (cf. Dvornik 1958, 293-299). Susținătorii sunt mai ales paraistorici amatori, "istorici" de ocazie care se ocupă și cu creștinismul, respectiv foarte mulți teologi convertiți la istorie (fără o pregătire profesional-istorică specială). Ideea care este "împinsă" înainte este "originea apostolică" a creștinismului românesc ... ortodox! Astfel de autori resping apriori ipoteza evanghelizării de tip "popular"! în antichitate (e.g. Păcurariu 1980, 61; Popescu 1987 (1994) 75-77). Se optează în chip dirijat pe o Biserică creștină "născută" prin misiune și structurată încă de la început. Printr-o astfel de speculație se încearcă a se dovedi permanența și existența unei instituții bisericești "românești" ancestrală și ... ortodoxă!

b. *ipoteza necesității istorice*: nu acordă în general vreo valoare istorică legendelor hagiografice; consideră puține, vagi și nesigure datele din

izvoarele scrise de epocă referitoare la creștinismul nostru; dar susține că, în cadrul general de răspândire a creștinismului în Imperiul Roman, nu se poate exclude existența unor creștini și în provinciile dacice; după părerea lor, abia în secolul IV se poate vorbi de o creștinare. Ipoteza a fost lansată de V Pârvan (*Pârvan 1911*, 74 și urm.) apoi în chip diferit sprijinită de C. Daicoviciu (*Daicoviciu 1948*, 123), D.M. Pippidi (*Pippidi 1958*, 245; *1958a*, 264) M Macrea (*Macrea 1948*, 281, 300), I.I. Russu (*Russu 1958*, 311-312).

Argumentele: mai mult ex *silentio*; numărul descoperirilor arheologice discutat și ultradiscutat; neagă total legende și misionarismul apostolic sau târziu; încearcă să dateze toate descoperirile mai ales m secolul IV (*Daicoviciu 1948*, 125; *Russu 1958*, 312, 339). Susținătorii acestei ipoteze sunt istorici și arheologi de meserie; obsedați de lipsa izvoarelor scrise; neagă valoarea descoperirilor creștine timpurii (*Daicoviciu 1948*, 123-124; *Russu 1958*, 311-312).

c. *ipoteza arheologică*: nu admite legende; nu există încredere în izvoarele scrise de epocă decât în măsura în care se pot acorda eventual cu descoperirile arheologice; încearcă să prezinte dovezile arheologice foarte sistematic sau sistematizat, determinate (din punct de vedere al caracterului) și datate. Susținătorii sunt arheologi de meserie, unu mai prudenți (*Barnea 1977*; *1979*) *Horedt 1982*; *Protase 1966*; *Gudea 1988*; *Protase 2000*) care au încercat să trateze mai "cu grijă" dovezile arheologice; penultimul a realizat primul repertoriu "complet"! al mărturiilor creștine din primele șase veacuri; alți arheologi au fost mai puțin prudenți exacerbând numărul descoperirilor și grupelor de descoperiri (*Rusu 1984*; *1991*); există generația tânără de arheologi creștini "de birou" care, după ce critică antecesorii, elimină sau introduc descoperiri la întâmplare (după cum au bibliografie), pledează pentru un creștinism "popular" (*Dănilă 1982*; *1986*; *Zugravu 1995*; *1997*, 32-44; *Madgearu 1994*; *2001*).

Argumentele sigure sunt tot mai numeroase, dar nu coincid de la unii autori la alții; au rămas încă dovezi "îndoielnice", "nesigure"; luate însă global descoperirile sunt suficiente pentru demonstrație; aprofundarea studierii unor obiecte de cult e.g. opaițe (*Dănilă 1986*; *Gudea 1989*, 148-159; *Diaconescu 1995* etc) arată că prin sistematizare se pot face și anumite precizări cronologice. Totuși formularea "creștinism popular", chiar în sensul definit mai întâi de C. Daicoviciu (*Daicoviciu 1948*, 124; apoi de I.I. Russu (*Russu 1958*, 331) și mai apoi completat în chip filosofic de N. Zugravu (*Zugravu 1997*, 21) respectiv prin evanghelizare treptată și neoficială a populației constituie ceva artificial. Creștinismul primitiv de acest tip s-a impus mai peste tot în această formă în Imperiul Roman din

secolele I-III, cu deosebire în provinciile vestice unde apostolii nu au ajuns. Așa că nu se poate "crea" un creștinism "popular" al românilor:

a. Nu știm acum dacă nu cumva au fost și misionari; negăm astăzi pe Andrei, pe Filip, pe Nicetas pentru că vin dinspre legende și speculații poetice; dar nu se știe ce va oferi viitorul;

b. nu știm acum la ce clase sociale din Dacia a avut succes creștinismul;

c. este încă foarte greu de încadrat acest creștinism în complexul de culte păgâne;

d. nu știm exact raportul cu gnosticii creștini;

e. lipsesc date care să permită presupuneri în legătură cu procesiunile liturgice;

f. nu știm dacă a fost (cum ar fi fost normal) organizat de episcopi.

În legătură cu situația Bisericii creștine pe teritoriul fostelor provincii dacice evoluția cercetărilor poate fi schițată cam în felul următor:

a. până în anul 1988 (*Gudea 1988, 54-60*), nu s-a încercat o separare a creștinismului pe etape cronologice legate de istorie; autorii care s-au ocupat cu creștinismul s-au limitat la listări și relistări a descoperirilor; nu s-a analizat și prezentat sistematic cadrul extern și situația teritoriilor părăsite; descoperirile au fost calificate puține și răzlețe; s-a declarat că aparțin populației daco-romane; că datorită lor teritoriul fostelor Dacii se deosebește de teritoriile locuite de "barbari"; că produsele creștine (dar și celelalte de import) vin mai ales dinspre sud-vest. Deși atunci nu erau total susținute de structurarea descoperirilor, aceste observații "logice" au rămas perene. Acum s-a născut ideea caracterului "popular" al creștinismului daco-roman. (*Daicoviciu 1936; Macrea 1948; Daicoviciu 1948; Russu 1958; Protase 1966; Barnea 1977; Barnea 1979; Barnea 1983, Rusu 1984; Pope seu 1987*).

b. în anul 1988 N. Gudea a propus o altă viziune (*Gudea 1988, 54-60*); a delimitat clar trei faze ale creștinismului primar: 106-275; 275-380; 380- 602, în raport cu situația politică a teritoriului și a avansat un repertoriu "complet"; a subliniat baza pe care a constituit-o creștinismul primitiv (din secolele I-III); a formulat și prezentat legătura între cadrul extern și cel intern (creștinismul fiind parte integrantă a epocii romane târzii); a delimitat destul de firav (nu deajuns) cele două zone ale fostelor Dacii; fâșia reocupată sau sub control roman târziu; nordul teritoriului rămas definitiv în afara Imperiului; a încercat delimitarea între obiectele creștine propriu zise și cele creștinate; a încercat separarea descoperirilor după destinație; pe această bază a presupus existența unor locașuri de cult; a subliniat răspândirea creștinismului dinspre oraș spre sat; a subliniat lipsa de

legături cu creștinismul alogenilor. Autorul a păstrat ca valabile concluziile anterioare de bază (creștinism daco-roman, teritoriul provincial deosebit de cel barbar, continuitatea comunităților vechi provinciale).

c. după 1988 (*Gudea 1988*, 115-133) au apărut o serie mare de lucrări de "arheologie" paleocreștină; unele au augmentat numărul descoperirilor; altele l-au scăzut fără criterii, cam la întâmplare (e.g. *Madgearu 2001*, 114- 120); unele au încercat să dateze mai bine anume descoperiri (*Diaconescu 1995*); nu s-a depășit însă schema propusă în 1988; în general aceste scrieri au fost mai mult sau mai puțin afectate de naționalismul o epocii (accent pe continuitate, etnogeneză, rol istoric, etc). Ca lucruri noi s- au sugerat: creșterea numărului de creștini din fostele Dacii datorită "refugiaților" din fața persecuțiilor din "Imperiu"; consolidarea romanizării prin creștinism; exagerării legate de așa zișii episcopi (Zenovius, Paulus)!; definirea Bisericii daco-romane ca "autocefală". Nu sunt de luat în seamă exercițiile lui Em. Popescu care leagă creștinismul daco-roman de cel al goșilor (*Popescu 1987 (1994)*, 204-210) spre deosebire de C. Opreanu care respinge total (*Opreanu 1995*, 237) vreo legătură între cele două pentru perioada studiată de noi.

II. Premizele studierii creștinismului daco-roman din secolul IV

II.7. O apreciere asupra stadiului cunoașterii creștinismului primitiv (faza 1, secolele II-III p. Chr.)

Nu aș omite să afirm că cercetarea creștinismului nostru este încă la început. În România, așa cum spuneam mai sus, nu există un program coerent de cercetare a creștinismului vechi. Și din această cauză rezultatele primei monografii arheologice moderne asupra lui (*Gudea 1988*) au fost general acceptate. Repertoriul descoperirilor - cea mai discutată parte - s-a dovedit în mare bun; chiar dacă o serie de piese simt privitye încă cu suspiciune; chiar dacă unele piese trebuie eventual eliminate; chiar dacă altele redatate și mutate de la o epocă la alta; chiar dacă trebuie introduse piese noi.

Nimeni nu mai contestă faptul că pe teritoriul provinciilor dacice au existat comunități creștine, mai ales în principalele orașe (Gudea 1988, 35-129 și apoi în o serie Rusu 1991; Zugravu 1997, 175-194, Madgearu 2001, 18-32; Protase 2000, 61-65). Fig. 3

Cât de mari au fost aceste grupuri, cât de izolate (dacă în creștinism se poate vorbi de izolare), cât de însemnate (sau neînsemnate) au fost ele în raport cu adoratorii diferitelor culte păgâne este greu de spus. Tot dificil de demonstrat acum este și cât de semnificative au fost manifestările lor.

Toate aspectele subliniate mai sus sunt de altfel probleme generale ale creștinismului antenician. Creștinii au fost de altfel puțini în Imperiul Roman. Se apreciază că la sfârșitul marilor persecuții (311) erau cam 10% din populația Imperiului (*Grimm 1974, 56-66; Marrou 1999, 13-14*). Cât despre felul lor de manifestare trebuie să acceptăm acum ceea ce se știe în legătură cu comunitățile din alte provincii, respectiv ce spun izvoarele scrise în legătură cu liturghia și viața comunitară propriu zisă (*Vintilescu 2001, passim*); și mai puțin cunoscută este limba liturgică din provinciile dacice. Ținând cont de faptul că limba latină era dominantă (mai ales la orașe acolo unde apar și descoperirile creștine), de progresele rapide și mari făcute de romanizare, de caracterul occidental al culturii materiale, de permanența legăturilor economice orientate mai ales spre sud-vestul latin trebuie să admitem ca "necesitate istorică" faptul că noua religie s-a practicat în provinciile dacice în limba latină. Această afirmație s-ar putea sprijini și pe concluziile unui exeget al Bibliei în limba latină H. Rost (*Rost 1946, 23-25*) care afirmă că după mijlocul secolului II au intrat în circulație numeroase traduceri în limba latină ale Bibliei. În cadrul acestui "start" latin creștinismul în general și al nostru în special ar putea fi mai ușor explicat. Oricum ar fi mai clară modalitatea de intrare a unor cuvinte creștine latine în limba daco-romană încă din perioada romanizării (secolele II-III). Afirmația de mai sus s-ar mai putea sprijini și pe unele constatări lingvistice ale lui C. Tagliavini (*Tagliavini 1977, 164-165*). Acesta arată că din primele trei secole se formase o limbă latină creștină având ca scop răspândirea cuvântului Domnului în mediile populare latinofon. Ea reprezenta o limbă apropiată de cea vorbită. Fusese numită *sermo piscatoria*, cu referire directă fie la originea unor apostoli, fie la adoptarea numelui de *pisciculi Dei* de către creștini. Acest caracter popular al limbii îl avea și cea mai veche traducere a Bibliei începută în secolul al II-lea. În completare aș dori să mai afirm că și H.I. Marrou (*Marrou 1997, 47*) arată că încă din secolul III latina reprezenta deja cultura "națională" a Occidentului și numai anumite domenii înguste de activitate (filosofie, medicină etc.) sau medii sociale (vechile familii aristocratice) mai rezistau cunoscând greaca. La mijlocul secolului IV însă cunoașterea limbii grecești este pe cale de dispariție.

Ceea ce apare evident și constituie premise demne de luat în seamă pentru Biserica daco-romană din secolul IV este că *aceste comunități apărute prin extensia celor anterioare au urmat calea firească de dezvoltare internă, devenind "baze" pentru evoluția ulterioară.*

Autorii care susțin că "firavele" comunități creștine din secolele II-III au pierit în secolul IV pentru că au pierit orașele (*Protase 1966, 141-142*;

Timotin 1998, 57) s-au înșelat. Aceste comunități au constituit bazele pentru dezvoltarea ulterioară a Bisericii (*Gudea 1988, 99-110; Madgearu 2001, 32*). Harta descoperirilor creștine din secolul IV arată clar suprapunerea descoperirilor de secol IV peste cele din secolele II-III. Se poate observa "cu ochiul liber" că grupurile creștine de secol IV se află numai acolo unde au fost grupurile creștine primitive. Ambele împreună au putut constitui baza profundă pentru tradiția istorică creștină moștenită până în memoria populară și cultă românească medievală (*Gudea 1996 a*)

Cum descoperiri mai recente (ulterioare anului 1988) lipsesc aproape cu totul am luat deci ca bază pentru studiul de față datele găsite în repertoriul cel mai complet (*Gudea 1988*), apreciind, așa cum consideră și critica istorică, acest repertoriu ca bază de referire (*Madgearu 1994, 501; Zugravu 1997, 178* și urm.; *Protase 2000, 73*). Deși primele două lucrări sunt opera unor arheologi "de birou", care nu au ținut în mână piesele, nu au verificat pe viu analogiile, unele observații și critici trebuie luate în considerare: altele însă sunt în chip firesc erori datorate fie ignoranței născute din izolarea față de mișcarea arheologică creștină, fie din lipsă de lectură (respectiv atașamentul la ipoteze demult depășite ca de pildă datarea simbolurilor "cruce" și "chrismon" numai în epoca constantiniană, datare care a fost demult corectată).

II.2. Situația comunităților creștine din provinciile dacice la mijlocul secolului III p. Chr. (Fig. 3)

- în general în toate orașele din cele trei Dacii au existat comunități creștine atestate arheologic la mijlocul secolului III; descoperirile sunt diferite și în cantități diferite; există comunități "ortodoxe" și "eretice" (gnostice).

- toate aceste centre sunt în acești dmp puternice centre religioase păgâne

- toate aceste orașe au fost în legături economice cu Imperiul, legăturii ilustrate prin piese romane de import, circulație monetară, influențe culturale

- nu există nici un motiv să credem că, dispuse cronologic, descoperirile creștine din secolele II-III p. Chr. nu ajung și la limita de jos a perioadei de care ne ocupăm

- creștinismul primitiv daco-roman are aspectul confuz pe care îl avea peste tot creștinismul: un amestec de "ortodoxie" latină, cu elemente gnostice grecești, poate chiar cu elemente păgâne;

- trebuie însă să subliniez faptul că *în momentul când s-a admis existența unor grupuri creștine (și creștini izolați nu există) trebuie să admitem în*

chip firesc existența unor lăcașuri de rugăciune (case-biserici), a practicii liturgice (cu tot ceea ce este legat de ea așa cum este cunoscută din izvoare).

III. Secolul IV - epoca de examen a creștinismului daco-roman

În cele ce urmează voi încerca să arunc o privire scurtă asupra situației Bisericii creștine pe o parte din teritoriul fostelor provincii dacice în prima sută de ani după abandonarea lor de către romani (275-380), Pentru ca situația să fie foarte clară am exclus din "calcul", cum spuneam mai sus, părțile de sud ale teritoriului despre care se crede că au fost reocupate sau în cel mai rău caz controlate de Imperiu.

Imaginea acestei Biserici este destul de simplist tratată. Numărul descoperirilor nu s-a schimbat, interpretarea prezenței lor a rămas la nivelul ariilor 1988 (*Gudea 1988*, 115-129) cu mici completări și variații neînsemnate și oricum neesențiale (cf. *Rusu 1991*; *Zugravii 1997*, 225-233; *Protase 2000*, 71-89; *Madgearu 2001*, 33-43).

Privit prin prisma vederilor din actualul stadiu, fenomenul creștin daco-roman apare însă mult mai complex, iar pașii care s-au făcut până acum sunt mici, limitați la numărarea, aranjarea, renumărarea, redatarea și para-interpretarea aceluiași fond destul de sărac de descoperiri.

Situația Bisericii creștine pe teritoriul fostelor Dacii trebuie reconsiderată în raport mai strâns cu situațiile externe și interne.

III.1. Situația politică, militară și economică în Imperiul Roman târziu cu specială privire la provinciile vecine cu fostele Dacii.

Imperiul s-a redresat rapid după criza din deceniile șase și șapte din secolul III; a operat reforme politice, militare, administrative radicale care au schimbat forma de stat; și-a refăcut granițele (cu unele sacrificii teritoriale); la 275 pentru a scurta liniile de apărare la Dunărea de jos, pentru a mări forța de apărare a provinciilor devastate de barbari (Pannonia Inferior, Moesia Inferior), căci Daciile se păstrau neatînse încă, împăratul Aurelianus a desființat limesul dacic, a retras armate și administrația din cele trei provincii; linia Dunării de la Porțile de Fier apse est a redevenit graniță; granița din "spatele" fostelor Dacii a fost refăcută în manieră târzie (*Gudea 1972*; *1974*); numai după 370 au reînceput tulburările militare la granițe în această zonă; refacerea graniței și politica ofensivă imperială au făcut ca teritorii întinse de la nord de Dunăre să rămână sub controlul Imperiului (*Tudor 1973*; *Barnea 1982*, 107-120; *Demougeot 1983*); cultura materială din aceste zone este cea mai bună dovadă; au fost liniștite timp de aproape un secol principalele triburi barbare situate la est și vest de

fostele Dacii; tratatele cu goții (332) prevedeau și asigurarea libertății de mișcare în teritoriile locuite de ei (*Popescu 1987 (1994)*, 206) și respectarea libertății de misiune; o asemenea politică externă procreștină a putut favoriza Biserica peste tot acolo unde Imperiul trata cu barbarii; din punct de vedere politic mult timp în secolul IV centrul de putere s-a aflat la Sirmium; dar evenimente importante s-au petrecut la Singidunum și Viminacium; din punct de vedere economic statul roman s-a redresat prin forță, reforme monetare și reforma impozitelor care au permis o nouă înflorire economică în prima jumătate a secolului IV; în acest context s-au păstrat aproape neștirbite legăturile dintre provinciile nord-dunărene și fostele Dacii.

Până acum cea mai clară dovadă în acest sens este circulația monetară romană târzie (cf. *Butnaru 1988*, 133, fig. 1) pe teritoriile de la nord de Dunăre, deci și în lumea gotică, vandală, sarmată (pe lângă cea daco-romană). Pe hartă se vede clar deosebirea între conținutul circulației monetare în lumea barbară și lumea fostă provincială. Această deosebire constă în primul rând în intensitate; în al doilea rând în structura seriilor monetare; în al treilea rând, dar nu ultimul, constă în prezența depozitelor și tezaurelor. În timp ce în lumea gotică și sarmatică numărul de tezaure sau depozite este foarte mic (ca să spunem că nu există), în lumea fostă daco-romană acesta este foarte mare (*Chinlă 1974; Protase 1966; Preda 1975*); se poate chiar constata că în zona fostelor Dacii imediat la nord de fluviu numărul de tezaure este chiar mai mare decât în provinciile romane târzii. Semnificația prezenței monetare este cunoscută, așa că nu o vom interpreta aici.

III.2. Noua politică religioasă a statului roman

După 313 Biserica creștină din Imperiu a devenit licită, iar apoi (după 325) liberă; au fost 30 de ani de politică foarte activă a Statului roman în favoarea Bisericii (*Barnea 1982*, 68-73); suprapusă peste politica proprie a Bisericii s-a asigurat o poziție prevalentă a Bisericii în fața cultelor păgâne, unitate administrativă și organizatorică, forța misionară, o dezvoltare fără precedent a cultului și apoi a arhitecturii bisericești; conciliul (ecumenic, provincial sau regional) "invenție" originală a Bisericii creștine a jucat un rol eficace în acest proces; în partea occidentală s-a impus definitiv limba latină în cult (fostele Dacii țineau de cercul latin); s-a trecut de la transmiterea Bibliei din om în om la editarea scrierilor sacre, ceea ce a asigurat o penetrație deosebită în popor; de-a lungul Dunării s-au înființat numeroase episcopii (Sirmium, Singidunum, Margum, Viminacium, Ratiaria, Oescus, Novae, Durostorum), care au făcut ca în teritoriile

controlate de Imperiu la nord de fluviu să se aplice organizarea bisericească "standard".

III.3. Situația politică, economică, militară și socială a fostelor provincii dacice

- din punct de vedere politic se poate afirma că "teritoriul principal" a fost părăsit oficial de armată, administrație și, probabil, de populația strâns legată de ele; o parte din acest teritoriu, o "fâșie" de-a lungul fluviului mai lată sau mai îngustă a rămas fie în posesia, fie numai sub controlul Imperiului (socotim Oltenia și Banatul în această fâșie) (Horedt 1971, 216-217; Tudor 1978; Gudea 1982; Demougeot 1983;) panegiricul din. 297 cu ocazia aniversării a 5 ani de la ridicare a lui Constantius Chlorus la rangul de Caesar (în cadrul tetrahiei) "vorbește" despre o "*Dacia restituita*"; în chip foarte interesant același lucru este atribuit de împăratul Iulianus (351-354) (Caesares 24.15-20) lui Constantinus I și anume "reluarea ținuturilor pe care acesta (Traianus) le cucerise mai înainte"; populația daco-romană care a rămas în "teritoriu" și în "fâșie" a locuit mai departe în aceleași așezări, în aceleași forme, menținându-se o oarecare dependență de Imperiu (Protase 2000, 7-42); în acest "teritoriu" nu mai funcționează nici o autoritate; se petrece un proces de "ruralizare" marcat de o sărăcire lentă în cultura materială (o restrângere a numărului de obiecte și unelte pe fiecare domeniu) și dispărea (tot lent) cultura scrisă; în "teritoriu" cultura materială păstrează caracteristicile foste provinciale; (Fig. 5) în "fâșie" cultura materială capătă și un aspect nou; romanizarea însă și-a făcut efectul; procesul de formare a limbii neolatine a început; anumite "fapte latinești" din limba română; arată că această populație a participat la dezvoltarea latinei populare (inclusiv la stabilizarea termenilor creștini de bază de origine latină); s-a urmat aproape cu exactitate ceea ce se petrecea în provinciile din Imperiu și, desigur, mai ales în cele situate la sud-vest de fostele Dacii.

- continuă activitățile de producție; atât cele vechi de bază (agricultura și creșterea vitelor) mai puțin palpabile arheologic, cât mai ales producția ceramică, exploatarea sării, prelucrarea metalelor; legăturile economice cu Imperiul au continuat de așa manieră încât circulația monetară din "fâșie" este identică, dacă nu chiar mai intensă decât în provinciile romane târzii vecine; în teritoriul de la nord de "fâșie" există, la scară mai mică cantitativ, exact aceeași situație; circulația monetară deosebește esențial teritoriul fostelor Dacii de teritoriile locuite sau ocupate de barbari; această circulație monetară explică atât activitatea economică locală (capabilă de export!) cât și prezența produselor de import (care puteau fi plătite atât cu bani cât și prin schimb de produse) (Chirilă 1974;

Horedt 1979; Chirilă 1982; Rusu 1980, 143; Rusii 1980 a, 251-252; Rusu 1984, 40-41).

- din punct de vedere militar nu există nici o dovadă că vreun trib străin (barbar) a pătruns după 275 pe teritoriul părăsit și 1-a ocupat (*Horedt 1973, 136; Chirilă 1982; Horedt 1982; Diaconescu 1996, 99, Fig. 7; 8*), elementele culturii Sântana de Mureș - Cerneahov au rămas până după 380 în afara granițelor fostelor provincii dacice (*Horedt 1968; 79; 82; Horedt 1973, 135; Rusu 1980, 143-145; Rusu 1980 a, 252-255; Horedt 1982,130; Ioniță 1988, 114; Comșa 1977, 223-234; Harhoiu 1990,179-182*).

Cele mai valoroase dovezi în acest sens sunt rezultatele cercetărilor lui Boris Magomedov asupra culturii Sântana - Cerneahov incluse mai recent într-o întinsă și complexă monografie (*Magomedov 2001*); lucrării i se pot aduce anumite corecții, mai ales când problemele cu care se ocupă autorul depășesc aria cercetărilor proprii; în ce ne privește aici vom folosi doar două hărți și comentariul asupra lor:

- harta descoperirilor gotice până la 270 (*Magomedov 2001,134-140, fig. 88*) care arată că la data abandonării Daciilor locuirea goților era departe de granițele acestor provincii, cultura Sântana - Cerneahov aflându-se încă în faza de formare;

- hărți cu descoperirile gotice între anii 270-375 (*Magomedov 2001, 140-143, 288, fig. 89-90*) care arată răspândirea locuirii gotice; nici în această perioadă acestea nu ating teritoriul fostelor provincii dacice: *Fig. 7-7a, 7b, 7c*. Cât de corecte sunt aceste hărți se poate deduce adăugând rezultatele asupra unor descoperiri speciale; hărțile lui A. Kokowski cu răspândirea armelor gotice (*Kokowski 1993, 345, fig. 1*) *Fig. 8*, respectiv hărțile lui I. Ioniță cu răspândirea fiarelor de plug în lumea gotică. (*Ioniță 1988,114, fig. 1*) *Fig. 9*. Grupurile de daci liberi și carpi despre care se crede că au pătruns în fostele Dacii sunt izolate sau grupate zonal (*Protase 2000, 48-54*); ele nu par să fi jucat vre-un rol politic sau militar în secolul IV; dealtfel se presupune că au fost "asimilate" consolidând "populație daco-romană locală" !!!; tot așa putem presupune și o "emigrare" a unor elemente daco-romane peste Carpați spre nord, est și vest, care au dus cu ei romanitatea !!!

Aceeași situație ca și la est de Dacia se poate constata și în raporturile cu barbarii situați la vest (sarmați, vandali); în cazul lor nu avem o desfășurare cronologică și pe probleme a descoperirilor; mai degrabă am putea spune că se mențin încă confuzii "dirijate"; harta lui M. Pârducz (*Pârducz 1971*) pentru perioada a treia (270-480) arată că grosul descoperirilor sarmate se află între Dunăre și Tisa, destul de departe de granițele de vest ale Daciei; în chip eronat pe hartă apare o enclavă sarmată în sud vestul Banatului, acolo unde chiar că nu sunt descoperiri; în totală

contradicție apare harta sarmaților din Banat întocmită de Gh. Bichir (*Bichir 1971, fig 1*) unde descoperirile sarmate se grupează în Banatul de nord-vest. Cam același lucru apare și pe hărțile Andreei Vaday care analizează mormintele sarmatice cu arme pe mai multe etape, pentru secolele II-III (*Vaday 2001, 178, fig. 3*) și respectiv rV (*Vaday 2001, 188, fig. 4*). Demonstrația în legătură cu localizarea sarmaților și vandalilor la vest de provinciile dacice se poate socoti încheiată urmărind harta întocmită de M. Nagy (*Nagy 1994, 172 sqq*) a cărui hartă arată clar că vandalii au stat departe de Dacia Porolensis, iar sarmații (cultura Kisszombor - Ernohâza) nu a atins în secolul IV decât în chip izolat și sporadic teritoriul de vest al Daciei Apulensis.

Așa încât lucrările care "transformau" Daciile în Gothia (tip *Chrysos 1992*) imediat după abandonare sunt rezultatul unor speculații simple cu izvoarele și cu literatura de specialitate, care fără folosirea datelor oferite de arheologie se dovedesc fără valoare. Dacia nu a fost părăsită în urma unui tratat cu goții, nici în fața unei "supraputeri" gotice (cf. *Chrysos 1992, 181*); iar a afirma că la 270 goții erau răspândiți de la gurile Dunării până în Banat (*Chrysos 1992, 186*) este urmarea unei ignorări a arheologiei.

Se poate deci afirma:

- Dacia nu pare să fi fost părăsită înainte de 270; direcția mișcării goților era alta; dovezile arheologice sunt suficiente pentru a nu vorbi despre o Dacie abandonată;
- este întradevăr foarte curios faptul că acest teritoriu abandonat nu a fost ocupat de barbari; afirmația lui E. Chrysos (*Chrysos 1992, 181*) că orice teritoriu abandonat este deschis unei ocupații nu este susținută;
- când a primit Dacia numele de Gothia trebuie stabilit nu pe baza datelor din izvoarele scrise, care sunt nesigure, ci pe baza descoperirilor arheologice; or acestea datează după 375; *Dacia restituia* nu poate fi privită ca simplă formulă propagandistică, căci descoperirile arheologice, numismatice și creștine contravin acestei formulări. Iar dacă numai partea de sud a Daciilor a fost recucerită aceasta nu putea fi Gothia, din lipsa celor care să-i dea numele (cf. *Magomedov 2001, fig. 89-90*); toate afirmațiile privind "ocuparea" Daciilor sau "predarea" lor unor barbari devin caduce în fața acestor hărți; chiar și după sfârșitul secolului IV descoperirile gotice sunt foarte puține în Transilvania, dar acum apar amestecate cu cele dacoromâne (*Comșa, 1977, 225*); mediul gotic însă (vezi mai jos) nu a putut servi ca punte pentru legăturile cu Biserica din Imperiu.

III.4. Noi puncte de vedere privind structurile sociale pe teritoriul fostelor provincii

Din punct de vedere al organizării sociale și al structurilor sociale se pare că nu mai avem de a face, așa cum s-a tot crezut, cu o masă informă de 'săraci' care nu au urmat oficialitățile. În primul rând continuitatea funcționării unor ateliere ceramice, existența unor ateliere de metalurgi, a unor exploatare miniere, saline mai ales înseamnă pe plan social existența unor proprietari. În al doilea rând s-a încercat să se demonstreze că prezența unor podoabe din metal prețios (fibule, aplice, pandantive, inele etc) în așezările de epocă atestă existența unor "căpetenii" cu statut social mai ridicat (*Diaconescu 1996, 89-90*). În al treilea rând s-a lansat ipoteza că existența unor astfel de structuri sociale a permis și o anumită capacitate de organizare socială și chiar de "rezistență" (*Diaconescu 1996,101*).

În al patrulea rând, și confirmându-l pe cel anterior, avem un caz în care o comunitate daco-romană și-a amenajat chiar o minifortificație: este vorba de fortificarea amfiteatrului de la Ulpia Traiana. Faptul conține mai multe implicații între care și organizare socială și militară.

Existența unei "ierarhii" sociale, mimând situația din Imperiu, a putut facilita și organizarea bisericească.

IV. Pentru un nou mod de tratare a creștinismului daco-roman

IV.1. Deficiențele cercetării

Cum spuneam mai sus creștinismul daco-roman a fost tratat destul de simplist (*Gudea 1988, 149-159* și apoi variații pe aceeași temă *Zugravu 1997, 284-324; Protase 2000, 71-89* etc), fără să fie analizat ca Biserică!

- pe același fond de materiale creștine (*Gudea 1988*) augmentate puțin sau reduse ne semnificativ și subiectiv, fără puncte de vedere noi, fără analogii mai bune s-a mai rămas la discutarea "caracterului" pieselor (foarte sigur, sigur, mai puțin sigur, nesigur, îndoielnic):

- încă nu s-a pronunțat nimeni și definitiv asupra destinației pieselor pe bază de analogii și funcționalitate (de cult!)

- s-a acordat o atenție deosebită unor grupe de piese (e.g. opaițele: *Dănilă 1986; Diaconescu 1995*) însă neajungându-se la un acord privind originea și proveniența lor; prezența lor pe teritoriul fostelor Dacii nu a fost legat încă și de activitatea comercială

- s-a acordat și se acordă încă o importanță prea mare vaselor și părților de lampă de la Biertan, fără să se caute analogii mai bune și să se stabilească proveniența lor (cf. *Gudea 1988,136-137* ca bibliografie)

- nu s-a procedat la delimitarea mai bună a produselor de import de cele locale creștinate
- nu s-a studiat mai profund continuitatea și semnificația procesului de creștinare al obiectelor monumentelor, mediului

IV.2. Lipsurile din interpretare

Drept urmare a deficiențelor cercetării (și nu le-am amintit pe toate încă) interpretarea descoperirilor suferă de mai multe lipsuri

- nu s-a realizat o selecție a descoperirilor pe aspecte a vieții creștine
- constatările tehnice în legătură cu descoperirile de epocă sunt foarte slabe (originea obiectelor importate, datarea lor, evoluția "creștină" a unor obiecte, caracterul obiectelor creștine)
- nu s-a putut delimita situația populației din "fâșie" și a religiei, ei în raport cu cea din "teritoriul" situat la nord (*Gudea 1988,116,116-117*)
- nu s-au făcut precizări în legătură cu pătrunderea practicilor creștine în riturile și ritualurile de înmormântare
- nu s-a încercat a se stabili în ce măsură inventarul de care dispuneau acum oferă indicii în legătură cu organizarea Bisericii, cu desfășurarea cultului
- nu s-a stabilit concret în ce măsură evenimentele din Imperiu au influențat Biserica daco-romană sau, dacă nu cumva, ea a evoluat paralel
- nu s-a stabilit dacă răspândirea creștinismului dinspre oraș spre sat, în condițiile existenței unor tradiții păgâne la sat (despre care încă nu se știe nimic în secolul IV) a avut de întâmpinat dificultăți
- nu se știe nimic în legătură cu păstrarea tradițiilor religioase păgâne (cf. *Zugravii 1997, 225-287*) (de ce să fi fost ele numai la sat, când acolo în timpul provinciei urmele cultelor păgâne sunt foarte slabe?)

Toate acestea se datorează de fapt unui complex de cauze unele obiective (sursele istorice nu pomenesc nimic despre fosta Dacie), altele subiective (lipsa unor cunoștințe temeinice de arheologie creștină și lipsa de legătură cu mișcarea arheologică creștină)

V. Potirul de la Porolissum

Dintre fostele orașe din provinciile dacice Porolissum constituie acum un exemplu bun pentru toate cele trei etape inițiale ale creștinismului nostru (106-275; 275-380; 380-602) (*Gudea 1988, 99-110,115-129*)

Potirul de la Porolissum nu este o descoperire "înfâplătoare" în mediul postroman porolissens. El apare ca o descoperire firească, am zice într-un mediu roman târziu;

a. există date sigure în legătură cu existența unui nucleu creștin primitiv din perioada anterioară (secolele II-III p. Chr.) și chiar cu existența

- unei comunități eretice (gnostice) (*Gudea 1988*, 100-110; *Gudea 1989*, 342- 343)
- b. există urme de locuire romană târzie (post 275) în mai multe locuri din fostul oraș
 - c. există și urme de înmormântări romane târzii
 - d. continuă producția unor ateliere (ceramică, bronzuri, mărgel);
 - e. continuă venirea importurilor (ceea ce sugerează existența unor cumpărători și continuarea exportului) (*Gudea 1989*, 342-347)
 - f. circulația monetei romane târzii din bronz este atestată pe toată lungimea perioadei (*Gudea 1989*, 821-829, 343; *1999*, 151-153);
 - g. nu există urme ale unor alogeni în secolul IV,
 - h. lipsesc total datele în legătură cu viața religioasă păgână; ultimele date sigure în legătură cu ea, datează de prin anii 253-255 când templul lui Jupiter Dolichenus a fost distrus (*Gudea 2001*, 63-64) *Fig. 10*

V.I. Importanța potirului de la Porolissum pentru creștinismul daco-roman

Potirul de la Porolissum (*Fig. 11*) este de fapt o strachină de mărime mijlocie; dimensiunile vasului (întregit grafic) sunt $d_g = 8,5$ cm; $h = 5,4$ cm; $d_f = 4$ cm; face parte din grupa vaselor din pastă foarte fină de culoare cenușie, cu firnis și decor ștampilat; produs la Porolissum (*Gudea 1980*)

Indiferent dacă inscripțiile și simbolurile creștine de pe acest vas au fost incizate în pasta moale (deci înainte de ardere, așa cum cred eu, care am lucrat cu vasul) sau zgâriate, după ardere (așa cum cred cei care nu l-au văzut! sau l-au văzut numai în imagini); vasul a fost "în funcție" pe la mijlocul secolului IV,

Simbolurile existente pe vas sunt tipice secolului IV postnicensian:

- a. chrismonul - monograma criptografică a lui Iisus;
- b. crucea simbolizând numele lui Iisus;
- c. porumbelul simbolizând pe Sfântul Spirit;
- d. arborele evanghelic - simbolizând veșnicia credinței;
- e. pâinile punerii înainte simbolizând euharistia;
- f. ramura de măslin, simbolizând victoria "creștină": *Fig. 11*

Inscripțiile de tip *acclamatio* creștină sunt caracteristice mediului creștin latin occidental:

- a. *votum posui*;
- b. *vivatis in Deo*;
- c. *in unum Christum victoria* (criptografic exprimată);
- d. *utere felix*.

Caracterul literelor și aspectul scrisului indică o practică a scrisului latin; forma literelor sugerează apartenența la centrele de cultură din apus

(Pannónia II, Dalmația, Italia); sistemul criptografic (I+VNVM (*victoria*)) este de factură occidentală.

Toate aceste elemente concordă pentru o datare a vasului după mijlocul secolului IV (*Gudea 1979; Gudea 1980; Gudea 1993; Gudea 1996; Gudea 2001*, 56-67 preluat mai mult sau mai puțin corect și complet de *Dănilă 1982*, 738; *Barma 1983*, 261; *Zugravu 1997*, 289)

V.2. Alte descoperiri creștine de secolul IV la Porolissum

Cum subliniam și mai sus, potirul cu simboluri și inscripții creștine nu reprezintă o descoperire creștină izolată. La Porolissum mai există câteva monumente și descoperiri de epocă care fac ca potirul să apară ca o descoperire firescă de mediu creștin.

a. *Lăcaș de cult creștin. Fig. 12*, situat la intrarea dinspre nord în fostul oraș, lângă drum; a fost amenajat în fostul naos al templului zeului Bel; dimensiuni 10,50 x 9 m; format din altar - naos - pronaos; la amenajare s-au folosit monumente fragmentare vechi (bucăți de coloane, de altare etc); săpătura nu a fost din păcate publicată sistematic; numai datele de mai sus au fost enunțate de multe ori în chip diferit (*Matei 1979*, 478-479, 489); caracterul creștin al construcției este susținut de analogii din diverse părți ale Imperiului: e. g. Medinet Habu (Mauretania), Ajdna nad Potoki (Dalmația) Enns (Noricum). *Fig. 13-14*; existența "basilicii" a fost susținută pe rând de mai mulți autori (*Dănilă 1982*, 739-740; *Gudea 1988*, 199-200; *Zugravu 1997*, 289; *Protase 2000*, 159; etc)

Se presupune că amenajarea lăcașului de cult s-a produs spre sfârșitul secolului IV (Theodosius II); presupunerea poate fi acceptată, deși practicarea amenajării unor lăcașuri de cult până la mijlocul secolului IV este mai sigură decât ridicarea unor basilici.

b. *Morminte de inhumație (cimitir) în jurul unei clădiri* din fosta așezare civilă vis à vis de *porta dextra*; cam la 500 m spre est a fost cercetată la începutul secolului nostru o clădire (OL 5 în număratoarea noastră: *Gudea 1989*, 140-142 după A. Buday); în jurul clădirii au fost cercetate 17 morminte de inhumație, din care 6 în sarcofage de cărămidă și 11 simple (probabil în sicrie de lemn); orientarea morților era est-vest; mormintele nu aveau inventar (*Protase 1966*, 119; *Protase 2000*, 161)

S-ar putea presupune (și s-a presupus chiar) că este vorba de abandonarea cimitirului vechi (cel puțin în parte), care se afla pe dealul Ursoieș la cca 1 km spre sud-est, și s-a trecut la îngroparea morților în jurul unei case-biserici (*Horedt 1982*, 89-96, 203-205; *Gudea 1989*, 157; *Zugravu 1997*, 286 nota 33).

Prezența a două locuri de rugăciune la Porolissum nu ar fi ceva ieșit din comun pentru secolul IV din Imperiu. Ch. Thomas, care a făcut o

analiză temeinică a Bisericii creștine din Britannia în epoca romană târzie, dă câteva analogii de orașe romane cu mai multe biserici: Germania II (Augusta Treverorum cu 8 biserici; Mogontiacum cu 6 biserici (*Thomas 1983*, 169-170, respectiv *fig. 20*); Gallia (Lugdunum cu 3 biserici (*Thomas 1993*, *fig. 20*) Britannia (Durovernum cu 2 lăcașuri, Verulamium cu 2 lăcașuri, Camulodunum cu 3 lăcașuri (*Thomas 1993*, p.171, *fig. 23-24*). Interesant este faptul că bisericile din interiorul incintelor nu au cimitir în jurul lor, spre deosebire de cele din afara incintei, care toate au înmormântări în jurul lor.

Mutarea cimitirului, ritul de înmormântare, lipsa inventarului funerar sugerează și în cazul nostru practici creștine tipice secolului IV. *Fig. 16* (după A. Buday).

*c. Pahar de lut creștinat; Fig. 15/1; într-un loc necunoscut, pe teritoriul fostului oraș sau al castrului de pe Pomet (unde se ara atunci), a fost găsit într-o primăvară înainte de anul 1977 în arătura proaspătă un fragment de pahar: pastă foarte fină de culoare cărămizie; firnis roșu; sub buză au fost tăiate ferăstruici triunghiular (probabil pentru a imita vasele diatreta); între buză și ferestruici au fost zgâriate litere formând textul... SIS FELIX / VTERE FELIX (*Daicoviciu 1977*); s-a considerat că vasul a fost creștinat; datat în secolul IV; încercarea de asemănare cu vasele diatreta reprezintă un semn în plus pentru integrarea creștinismului daco-roman în cel occidental (*Dănilă 1982*, 737-738; *Gudea 1988*,187; *Rusu 1991*,102).*

d. Strachină mică, joasă cu chrismon zgâriat pe fiind. Fig. 15/2. în anexa unei locuințe romane târzii (OL 6) situată în partea de sud-est a așezării civile a castrului de pe Pomet, sub colțul lui de Est (numit "Bisericuță") a fost găsit printre alte materiale o strachină (spartă în mai multe fragmente) din pastă cenușie închisă, zgrunțuroasă; vas ceramic obișnuit; doar forma sugerează o întrebuințare aparte; vasul a fost întregit în laborator; pe fund avea zgâriat simbolul criptografic al numelui lui Isus (chrismon).

Clădirea OL 6 a fost construită cândva în secolul III; data neprecizabilă; mai întâi a fost umplut șanțul de apărare al castrului pe latura sa de Sud-Est; apoi a fost construită clădirea; și mai târziu a fost adăugată o încăpere, cea în care a fost găsit fragmentul; judecând după forma chrismonului, vasul poate fi datat, împreună cu locul de descoperire și celelalte materiale, în secolul IV (*Matei-Tamba 1987; Gudea 1999*, 69-70).

V.3. Porolissum, bastion al creștinismului daco-roman

Datorită acestor descoperiri, oricât de prudent le-am trata, oricât de incomplete și nesigure apar ele luată fiecare individual, tratate împreună sugerează clar că Porolissum reprezenta în secolul IV un important centru daco-roman creștin. Dacă descoperiri viitoare vor completa aceste vestigii

și deci vor confirma ipoteza de acum, atunci problema componentei spirituale creștine a daco-romanilor de la Porolissum va deveni și mai sigură.

Chiar și acum pot fi subliniate câteva caracteristici ale acestei comunități creștine:

- populația autohtonă daco-romană este cea care duce mai departe romanitatea după 275 în formele ei vechi, provinciale, cu veritabile intruziuni romane târzii imperiale (*Gudea 1989, 342-345*).

- este evident că produsele creștine de secol IV au apărut pe un fond vechi, prin dezvoltarea comunității din secolele II - III p. Chr.

- potirul de la Porolissum este acum singurul obiect creștinat, local (de pe întreg teritoriul dacic abandonat) care "cumulează" toate caracteristicile unei romanități creștine provinciale; în același timp el indică, împreună cu celelalte vestigii creștine ale locului, o anumită organizare și unitate a formelor dogmatice și liturgice.

- nu aș uita să omit faptul că existența și formele de viață ale acestei comunități creștine latinofone din secolul IV este susținută și de funcționarea în secolele V-VI aici a unei comunități creștine, atestată de descoperiri numeroase care nu mai pot fi contestate (*Horedt 2922, 220-222; Gudea 1988, 125 - 129; preluări Zugravu 1997, 414; Protase 2000, 159-162*).

VI. De la "potirul" de la Porolissum la Biserica daco-romană

Prin prisma datelor sugerate în legătură cu creștinismul daco-roman de potirul de la Porolissum și situația comunității de acolo vom arunca o privire asupra situației Bisericii daco-romane în teritoriul luat spre studiu. Printr-un procedeu de extrapolare putem "muta" situația de la Porolissum și în acele centre din fostele Dacii unde s-a demonstrat existența unor comunități romane târzii cu toate caracteristicile ei și unde sunt atestate și descoperiri creștine databile în secolul IV. *Fig. 5 și Fig. 6*

VI.1. descoperiri de secol IV în fostele orașe romane

Napoca: urme de locuire romană târzie; cimitire de înhumație în sarcofage din cărămidă și din monumente reutilizate; orientate est-vest; fără inventar; continuă activități economice: importuri de podoabe romane târzii (fibule etc); descoperiri monetare romane târzii și un depozit monetar; nu sunt descoperiri barbare de secol IV; altar funerar și cippus creștinate. *Horedt 1982, 66-69, 201, 204, 215, 218; Chirilă 1982, 136-137, 139- 140; Gudea 1988, 183-184; Protase 2000, 131-134; Suci 2001, 152; Gudea 2002, 163*

Potaisa: urme de locuire romană târzie; mormânt de inhumație în sarcofag din monumente refolosite; importuri romane târzii (fibule, opaițe, pandantive, cercei); monete romane târzii de bronz izolate; lipsesc descoperiri barbare de secol IV(până la 380); inel de aur cu aclamație creștină: VTF; gemă cu Bunul Păstor; stelă funerară și basorelief creștinate cu simboluri creștine; opaiț cu monograma lui Iisus. *Bărbulescii* 1980, 176- 180; *Horedt* 1982, 64-66, 214, 218; *Chirilă* 1982 136,138-140; *Gucka* 1988,148- 150,185; *Protase* 2000,187-191; *Gudea* 2002,163.

Apulum: urme de locuire romană târzie; cimitir de inhumație de epocă; importuri din Imperiu (fibule, opaițe); descoperiri izolate de monete romane târzii din bronz; nu sunt descoperiri barbare; opaițe de lut cu cruce (3) și respectiv cu chrismon (1) pe fund; cataramă de centură; piatră de inel cu aclamație creștină (*Horedt* 1982, 62-64, 203, 213, 216, 217-218; *Chirilă* 1982, 136-137, 139-140; *Gudea* 1988, 153, 155; *Protase* 2000, 111-112; *Gudea* 2002, 169).

Ampelum: cimitir roman târziu; monete izolate de bronz din secolul IV; lipsesc urme barbare de epocă; basorelief roman creștinat (*Horedt* 1982, 219; *Chirilă* 1982, 140; *Gudea* 1988, 185-186; *Protase* 2000, 207; *Gudea* 2002, 163).

Ulpia Traiana Sarmizegetussa: urme de locuire romană târzie; amenajări târzii de apărare la amfiteatru; continuă producția locală (opaițe); importuri din Imperiu (opaițe, fibule); tezaur și monete romane târzii din bronz izolate; nu sunt descoperiri barbare de epocă; vas creștinat cu chrismon; inel cu cruce; opaiț de lut cu cruce pe fund; opaiț de lut cu cruce zgâriată pe disc (*Horedt* 1982, 200-201, 205, 216-217; *Rusu* 1984, 90; *Chirilă* 1982, 136, 138-140; *Gudea* 1988, 150; *Protase* 2000, 178-179; *Suciu* 2000, 173; *Gudea* 2002, 163; *Transilvania f.l.*) piatră de inel cu Bunul Păstor (*Protase* 1966,148; *Gudea* 1988,170).

VI. 2. Descoperiri de secol IV în foste așezări civile de castre

Buciumi: linguriță euharistică?; importuri romane târzii; lipsesc descoperirile barbare de epocă

(*Horedt* 1982,1999; *Russu* 1991, 90; *Gudea* 2002,163).

Bologa: inel cu aclamație creștină VTF; lipsesc descoperirile barbare (*Horedt* 1982, 86, 160; *Chirilă* 1982, 140; *Gudea* 1988, 175, 195; *Protase* 2000, 121; *Gudea* 2002,163).

Gilău: Urme de locuire romană târzie; descoperiri izolate de monete de bronz din secolul IV; lipsesc descoperiri barbare; monument funerar creștinat (*Horedt* 1982, 200, 217, 221; *Chirilă* 1982, 137; *Gudea* 1988, 184; *Protase* 2000,146-147; *Gudea* 2002,164).

Gherla: urme de locuire romană târzie; mormânt de inhumație în sarcofag fără inventar?; piese de import din Imperiu (opaițe, catarama de centură); tezaure și desoperiri izolate de monete romane târzii din bronz; nu simt urme ale migratorilor; vase creștinate; cataramă de centură cu cruce (Horedt 1982, 207; Chirilă 1982,137-138; Gudea 1988, 127,143-144,191; Protase 2000,144-145; Suci 2000,160; Gudea 2002,164).

Ilișua: urme de locuire romană târzie; importuri din Imperiu (fibule); nu sunt descoperiri barbare; opaiț cu cruce imprimată pe fund (Horedt 1982, 200; Chirilă 1982,139; Gudea 1988,153; Protase 2000,151; Gudea 2002,164).

Feldioara-Războieni: lipsesc descoperiri barbare; opaiț cu cruce imprimată pe disc (datare nesigură) (Gudea 1988, 150; Protase 2000, 142; Gudea 2002,164).

Micia: urme de locuire romană târzie; produse romane de import târzii (fibule); descoperiri monetare izolate de secol IV; nu sunt descoperiri barbare de epocă; fibulă cu capete de ceapă transformată în inel (cu aclamație creștină); gemă creștinată (Horedt 1982, 214, 219; Chirilă 1982,138, 140; Gudea 1988,162,177; Dănilă 1987, 45; Protase 2000, 204-205; Gudea 2002, 164).

VI.3. Descoperiri de secol IV complexe în așezările "rurale"

Palatca: urme de locuire romană târzie; lipsesc urme barbare de epocă; pandantiv cu cruce imprimată prin punctare; prescurnicer din lut (Horedt 1982, 213; Chirilă 1982, 136; Gudea 1988, 142; Protase 2000, 169-170; Gudea 2002,164).

Cioara Deleni: linguriță euharistică (Horedt 1982, 169, 382; Gudea 1988,160; Gudea 2002,164).

Micăsasa: urme de locuire romană târzie; monete izolate de bronz din secolul IV; vas cu chrismon incizat pe fund (Gudea 1988, 188; Protase 2000,158; Gudea 2002,164).

Mercheașa: opaiț de lut cu cruce imprimată pe fund (Horedt 1982, 216, 219; Chirilă 1982,140; Dănilă 1986, 79; Gudea 1988,154; Protase 2000,158; Gudea 2002,164).

Biertan: posibil loc de cult; poate chiar baptisteriu: vase de metal pentru cult; candelabru pentru loc de cult cu disc cu monograma lui Christos și tăbliță cu formulă dedicatorie (Horedt 1979, 343-344; Horedt 1982, 218; Chirilă 1982,140; Gudea 1988,136-138; Protase 2000,119-120; Gudea 2002, 164).

Feisa: cap de centură din bronz cu cruce (Horedt 1982, 219; Chirilă 1982,140; Gudea 1988,181; Protase 2000,119-120; Gudea 2002,164).

Iată deci operând datele pentru o epocă limitată în timp și pentru un spațiu mai bine delimitat teritorial și istoric (chiar dacă unele descoperiri mai "suferă" din pricina datării) situația apare interesantă.

a. aproape în toate fostele orașe romane avem o situație "standard": urme de locuire daco-romană; continuarea activităților economice; prezența importurilor din Imperiu (mai ales podoabe și accesorii pentru îmbrăcăminte), prezența monetelor romane târzii, uneori chiar în mici depozite (de la data părăsirii provinciilor până la Gratianus). Toate acestea indică continuitatea de locuire a aceleași populații daco-romane, cu legături puternice cu Imperiul. Lipsa descoperirilor atribuibile alogenilor întărește numai această constatare. Această populație se pare că și-a modificat ritul de înmormântare și chiar ritualurile în spiritul epocii "creștine".

În acest cadru apar și descoperirile creștine, ca ceva foarte firesc. Ele atestă existența comunităților creștine care primesc, din Imperiu, alături de alte lucruri necesare și cele trebuincioase pentru practicarea cultului.

b. situația repetă, dar la scară mai mică, și într-o mică parte din fostele așezări civile de caste; datele sunt însă mult mai puțin clare; dacă însă luăm ca reper o situație complexă ca în așezarea civilă a castrului de la Gherla putem extrapola situația și la celelalte așezări menționate (și poate și altele);

c. la scară și mai mică se repetă situația în așezările "rurale" unde, atât datele în legătură cu societatea daco-romană târzie cât și numărul descoperirilor creștine sunt extrem de reduse.

Această situație se datorează desigur și unui stadiu primitiv al cercetărilor. O asemenea analiză pune și mai dureros în lumină o politică proastă de cercetare sau mai bine zis inexistența unei politici de cercetare în acest domeniu. Repetarea uneia și aceleiași demonstrații valabile peste trei decenii (*Protase 1966 - Protase 2000*) nu face decât să pună în lumină lipsa de logistică a cercetării istorice românești.

Făcând o proporție statistică între situația între situația descoperirilor creștine mai sus "înregistrate" asociate cu cele cinci categorii de descoperiri romane târzii (locuire, cimitir, producție, importuri, circulație monetară, lipsa descoperirilor barbare) și, pe de altă parte cu situația cam "roză" pe care o prezintă repertoriul așezărilor și descoperirilor romane târzii la D. Protase (*Protase 2000, 109-127*) la care apar 297 așezări și descoperiri rezultatele nu pot fi mulțumitoare.

VII. Situația, proveniența, caracterul, tipul și semnificația descoperirilor creștine de secol IV pe teritoriul fostelor Dacii.

Deși deficitar raportul de mai sus ne permite câteva constatări.

Iată că, privite prin prisma unui vas creștinat, relativ sigur datat, încadrat bine într-un context daco-roman târziu, vas care poartă în sine toate caracteristicile daco-romanității creștine din secolul IV (produs local târziu, formă de vas romană, simbolistică + inscripții creștine tipice caracteristice epocii etc), toate celelalte descoperiri creștine, chiar dacă nu "îndeplinesc" toate condițiile de încadrare și caracteristicile potirului, capătă alte valențe. De aceea cred că se pot reformula o serie de păreri în legătură cu creștinismul daco-roman din secolul IV și chiar se pot adăuga constatări sau observații noi.

- 1. Catastrofa politico-militară și socială produsă de retragerea romană sub Aurelianus nu a dus la o incoerență spirituală, așa cum nu a dus în totalitate nici la spectaculoase răsturnări de situații în economie și societate. Fără îndoială că populația a scăzut. Dar societatea rămasă s-a "reorganizat" rapid pentru că viața economică a păstrat un curs relativ constant. Biserica creștină a fost se pare aceea care, în condițiile prăbușirii sistemului de culte păgâne oficiale, a "păstrat" și "dezvoltat" un fel de unitate spirituală a populației daco-romane prin autoritatea ei pastorală și spirituală!

- 2. Creștinismul daco-roman s-a dezvoltat numai și în chip exclusiv pe teritoriul fostelor provincii dacice în secolul IV la o populație romanizată. Cât de romanizată a fost această populație o arată faptul că toate inscripțiile simple, aclamațiile, formulele sacre care le avem (așa puține cum sunt ele) au fost elaborate în limba latină și sunt de origine "romană".

- 3. Acest creștinism este o dezvoltare naturală a unei situații anterioare, pentru că toate descoperirile și procesele de "creștinare" de obiecte din secolul IV sunt elemente mai evaluate sau procese mai dezvoltate ale creștinismului local și general dintr-o fază anterioară; el s-a dezvoltat aproape pe aceleași locuri; cu aceleași practici; cu materiale de același tip, dar mai evaluate în formă.

- 4. Nici o descoperire creștină de pe acest teritoriu și din această perioadă nu poate fi atribuită alogenilor până acum; și nici "fluctuațiile" creștinismului la goți (creștinare - persecuție - pace religioasă - persecuție etc.) (Opreanu 199; Zugravu 1997, 299-300) nu par să fi avut ecou în lumea daco-romană. Dealtfel "organizarea", ritul funerar și limba inscripțiilor,

procesul de creștinare internă ne permite să respingem acum orice apropiere de creștinismul alogenilor goți așa cum au încercat unii istorici să sugereze (Popescu 1987 (1994), 85-87).

- 5. încă nu s-au identificat descoperiri care să sugereze persecuții sau mișcări de populație creștină datorate lor dinspre Moesia I, Dacia Ripensis sau Moesia II așa cum sugerează anumite izvoare (Eusebius, *Vita Constantini*, II, 53) și cum au acceptat unii istorici (Zugravii 1997, 298). S-ar putea însă - dacă este adevărat - că o asemenea mișcare de populație dinspre est spre vest de-a lungul Dunării sau chiar peste Dunăre să fi întărit forța centrelor episcopale de pe malul fluviului sau din "fâșia" recucerită (pe care noi nu am studiat-o aici).

- 6. Descoperirile creștine de pe teritoriul fostelor Dacii studiate aici cuprind în primul rând piese caracteristice creștine de import, care provin acum, în secolul IV mai ales din centrele creștine din Italia de nord, Pannonia II, Dalmația, Moesia I, poate chiar Dacia Ripensis. Aceste piese de import includ vase liturgice, candelabre de metal și opaițe de lut cu simboluri imprimate din fabricație, inele și pietre de inel cu simboluri incizate. Prezența lor sugerează:

- a. existența unor centre creștine cunoscute deja în Imperiu;
- b. necesități ale comunităților daco-romane în ce privește inventarul liturgic "standardizat" (după Niceea), ceea ce se putea face numai prin import; faptul că unele produse de import (e.g. opaițele de lut) au fost datate "foarte elastic" între secolul IV (N. Dănilă, N. Gudea, M. Rusii) și secolele V-VI (Al. Diaconescu) nu prezintă acum o importanță prea mare;
- c. legături "misionare" ale centrelor mari (producătoare de inventar liturgic) cu centrele creștine mai îndepărtate, dar cunoscute;
- d. orientare constantă a comerțului cu obiecte creștine pe drumurile fluxului comercial tradițional al Daciilor spre sud-vest;

7. Descoperirile creștine de pe teritoriul fostelor Dacii cuprind și piese creștinate; aceasta înseamnă incizarea sau zgărierea unor simboluri sau inscripții tipic creștine (aclamații) pe obiecte de cult sau pe inventarul casnic care trebuia creștinat conform concepției din epocă. Prezența lor sugerează următoarele:

- a. generalizat în Imperiu, procesul de creștinare al vieții cotidiene are aceleași căi și forme și în fostele Dacii;
- b. din punct de vedere teritorial procesul de creștinare al obiectelor se petrece cam în aceleași așezări unde în epoca anterioară s-au născut comunități creștine, același tip de obiecte și cam în același locuri pe obiecte;

c. extinderea procesului de creștinare al obiectelor dinspre oraș spre sat ar putea fi o dovadă de evoluție, constituind un pas important spre impunerea creștinismului;

d. acest proces însemna nu numai o creștere în cantitate (număr și varietate de piese), ci și un progres calitativ (organizare, multiplicare, simbolistică etc);

e. necesitatea inventarului liturgic a animat activitatea de creștinare a obiectelor.

8. Legătura cu vestul latin este încă evidentă; ea se reflectă atât în direcția din care vin importurile cele mai numeroase, în originea și formele pieselor importate, caracterul pieselor fabricate, simbolurile și aclamațiile creștine latinești și în copierea lor prin creștinare; se poate susține, fără teama de a greși, că prin toate acestea am putea explica și impunerea "definitivă" a limbii latine. Dealtfel dacă, așa cum spuneam și mai sus, admitem ipotezele lui H. Rost (*Rost 1946, 23-25*) la o populație latinofonă cum au fost daco-romanii chiar și în prima fază a creștinismului lor (secolele II-III) formulele bisericești și terminologia legată de Biserică au putut (dacă nu cumva a trebuit) să intre în limbă înainte de secolul IV. Acest secol nu prezintă suficienți factori care să o impună numai acum. În condițiile dispariției factorilor romanizării (administrație, fisc, armată, religiile romane) și a condițiilor favorizante pentru desfășurarea ei, Biserica creștină a putut fi, numai un factor de conservare și perpetuare a romanității daco-romane. Asemănarea mare între caracterul literelor din inscripția de pe vasul de la Porolissum și texte cursive din zonele latine vestice din Imperiu ar putea proveni și din contactul direct cu texte liturgice provenind din această parte. Oricum terminologia creștină (atât cât este) sugerează o contribuție reală la dezvoltarea latinei populare.

9. Sunt câteva descoperiri care permit să se presupună existența unor forme de organizare bisericească "superioară" (în raport cu "cea veche" și respectiv "paralelă" cu cea din Imperiu):

a. se poate presupune tot mai cert existența unor lăcașuri de rugăciune: Porolissum (amenajat în templu); Porolissum (casă biserică + cimitir); Biertan (vase liturgice și candelabru); Palatca (prescurnicer); Apulum (casă-biserică + cimitir); înmormântările în „oraș” în jurul unor locuințe sugerează noua orientare a creștinilor; prescurnicerul – sugerează impunerea unui anumit tip de euharistie;

b. există piese sigure de inventar liturgic (potir, disc, prescurnicer), de "mobilier" bisericesc (candelabru, opaițe);

c. creștinarea unor monumente vechi ar putea fi un semn al adaptării banchetului funerar păgân la cultul morților (martirilor ?) sau în

sensul acestui cult; acest fenomen căpătase în secolul IV o extindere deosebită (*Danielou 1963, 355-359*);

d. K. Horedt mergea chiar mai departe cu presupunerile; el sugera că la Biertan a existat un baptisteriu (situat lângă izvor), care (baptisteriu) ar fi deservit creștinii din așezările daco-romane din jur (în lipsa uneia atestate la Biertan) (*Horedt 1979, 341*);

e. una din inscripțiile de pe potirul de la Porolissum și "suma" simbolurilor sugerează o legătură cu formula "Crezului" de la Niceea, respectiv semne directe de devoțiune pentru Sfânta Treime (Tatăl - Fiul și Spiritul Sfânt) (cf. *Marrou 1999, 34-62*)

10. Planul locașului de cult de la Porolissum sugerează chiar "mersul" liturghiei (cf. *Vintilescu 2001, 82-91*) așa cum este ea cunoscută după mijlocul secolului III p. Chr.

11. Semne ale prezenței Bisericii în viața cotidiană încep să se constate în ritul și practicile funerare:

a. ritul inhumatiei a devenit predominant la populația urbană mai ales, dar și la cea rurală. Tigia Bârzu și Eugenia Zaharia (cf. *Zugravii 1997, 304, nota 330*) au admis totuși existența în cimitirul de la Bratei a unor semne care sugerează prezența creștinismului;

b. mormintele din principalele orașe sunt exclusiv de inhumație; se practică amenajarea de sarcofage din cărămizi, țigle și monumente fragmentare vechi; inventarul este foarte redus (și este tipic "roman" păgân) sau lipsește total (suferând practicile creștine riguroase); orientarea mormintelor fără inventar este tipic creștină; ritul incinerăției s-a păstrat în mediul rural.

12. Evoluția "mai liberă" a creștinismului daco-roman s-ar putea datora și faptului că la mijlocul secolului III au dispărut orice semn de "funcționare" a cultelor păgâne (cf. *Zugravii 1999, 284-287*). Distrugerea templului lui Jupiter Dolichenus pe la 255 (*Gudea 2001, 63-64*) ar putea fi un semn al decăderii generale al religiilor păgâne (cel puțin la orașe) și poate că ipoteza "distrugerii" templelor chiar de către creștini sugerată în cazul Porolissumului nu constituie o exagerare! Așa că acum este dificil de susținut un "dualism" religios așa cum crede N. Zugravu (*Zugravu 1997, 283-287*) dar mai mult intuind decât bazându-se pe dovezi.

13. Existența lăcașurilor de cult, a inventarului liturgic, a "mobilierului" liturgic, inscripțiile și aclamațiile în limba latină sugerează că liturghia se efectua în limba latină, după toate canoanele; practicarea ei ar fi o explicație și mai bună pentru fixarea în limbă a terminologiei creștine de bază):

14. Trebuie remarcat că atât la produsele de import cât și, mai ales, la obiectele și monumentele locale creștinate predomină simbolistica epocii: crucea greacă, crucea latină, chrismonul și chiar *labarum* adică exact cele care simbolizau persoana lui Isus, care desemnau gloria lui divină, care simbolizau victoria sufletului creștin răscumpărat; acestea căpătaseră în epocă și desigur în Imperiu un cult de o extindere extraordinară.

15. În această situație ar trebui să avem de a face cu episcopi conform "canonului": *ubi episcopus, ibi ecclesia*; nu avem însă nici un episcop cunoscut; nu cred că personajele atestate acum în scris Zenobius la Biertan; Paulus la Porolissum, Quartinus la Micia sunt episcopi așa cum pare să creadă până și N. Zugravu (*Zugravii* 1997, 296); identificarea unor episcopi pentru aceste centre/comunități rămâne încă un deziderat; până atunci trebuie să acceptăm altă ipoteză (tot atât de puțin acceptabilă!) că episcopii din orașele de pe Dunăre au "girat" comunitățile de pe teritoriul fostelor Dacii (cf. *Danielou* 1963, 321).

16. Oricum această Biserică daco-romană nu a vegetat, ci s-a tot dezvoltat asimilând fondului vechi, date și influențe în condițiile noi de la Biserica din Imperiu; după conciliul de la Niceea (325) s-a petrecut o reorganizare pe plan administrativ, teritorial și teologic (*Danielou* 1963, 280-308); această reorganizare ar putea coincide cu o nouă ofensivă misionară; această ofensivă incluzând și măsuri organizatorice a putut afecta atât Biserica din "fâșie", cât și pe cea din "teritoriul" de la nord de ea. Pe linia sugerată de V. Pârvan (*Pârvan* 1911, 283) și N. Zugravu (*Zugravu* 1996, 171-173) crede că influența mai mare între episcopiile de pe Dunăre a avut-o cea de la Sirmium. Dealtfel canonul 2 al conciliului de la Constantinopol (381) stabilea că "bisericele" din Barbaricum să depindă de diecezele limitrofe cu ele. Aceasta înseamnă o dependență canonică de Biserica romană pe care V. Pârvan nu se sfia să o numească "Biserica mamă"!

Se poate deci afirma, că în secolul al IV-lea, mai precis în perioada cuprinsă între 275 și 380 p. Chr. (care din punct de vedere al istoriei Bisericii creștine pe pământul fostelor Dacii reprezintă faza a doua a creștinismului daco-roman) s-au fixat definitiv principalele coordonate ale creștinismului (teritoriul principal de dezvoltare și organizare, structurile de organizare teritorială, principalele centre comunitare, limba de cult și cele mai importante forme de manifestare). Dovezile arheologice care există, deși departe de a fi suficiente și departe de a permite un optimism exagerat, sunt destul de numeroase pentru a confirma dezvoltarea Bisericii din faza anterioară prin încadrarea ei mai bună în Biserica din Imperiu pentru a urmări evoluția ei în această perioadă de adevărat examen a

romanității daco-romane. Iar realitatea acestei evoluții o demonstrează situația din faza următoare (secolele V-VI p. Chr.) (*Gudea 1988*, 125-129 și apoi *Zugravii 1997*, 413-428; *Protase 2000*, 90-97).

Nu știm acum, dar probabil vom ști în viitor, cum și dacă s-au petrecut anumite mutații demografice ale daco-romanilor acum greu de explicat în istoria românilor. Noi presupunem că la sfârșitul acestei perioade, o parte a daco-romanilor (romanizați, latinofoni și creștini de limbă latină) s-au deplasat (din motive încă nebănuite) spre vest, nord și est de cercul carpatic, producând un fel de romanizare a populațiilor extracarpatică (influențate de altfel parțial de cultura și civilizația romană).

Abrevieri și bibliografie selectivă

I. Culegeri de izvoare

- Barnea 1977 I. Barnea, *Les monuments paleochretiennes de Roumanie*, Roma 1977
- Barnea 1979 I. Barnea, *Arta creștină în România*, București 1979
- Gudea 1988 N. Gudea - I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*, Oradea 1988
- Popescu 1976 E. Popescu, *Inscripțiile grecești și latine din secolele IV-XIII descoperite în România, Culese, traduse în românește, însoțite de indici și comentate de...*, București 1976
- Lucrări generale și speciale de istoria Bisericii vechi
- Damelou 1963 J. Damelou - H. I. Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Eglise. I. Des origines à Saint Gregoire le Grand*, Paris 1963
- Grimm 1974 G. Grimm, *Untersuchungen zur Sozialen Stellung der frühen Christen in der romischen Gesellschaft*, Bamberg 1974
- Klein 1993 R. Klein (Hrsg.), *Das friihe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation. I. Die Christen im heidnischen Staat*, Darmstadt 1993
- Marrou 1999 H.-I. Marrou, *Biserica în antichitatea târzie 303-604. Traducere de Roxana Mareș*, București 1999
- Rost 1946 H. Rost, *Die Bibel in den ersten Jahrhunderten*, Augsburg 1946
- Thomas 1993 C. Thomas, *Christianity in Roman Britain to AD 500*, London 1993
- Vintilescu 2001 P. Vintilescu, *Istoria liturghiei în primele trei veacuri*, București 2001

III. Lucrări generale de istoria Bisericii românești

- Iorga 1908/1909 N. Iorga, *Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor, Vălenii de Munte 1908-1909*
 Păcurariu 1980 M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române, I, București 1980*

IV. Lucrări generale referitoare la paleocreștinismul românesc

- Barnea 1983 I. Barnea, *Continuitatea daco-romană după părăsirea aureliană pe baza descoperirilor paleocreștine din Transilvania în lumina ultimelor cercetări*, Sargetia XVI-XVII, 1982-1983, 259-266
 Barnea 1985 I. Barnea, *Le christianisme sur le territoire de la Republique Socialiste de Roumanie. III-e XI-e siecles*, Etudes Balcaniques 1, 1985, 82-106
 Daicoviciu 1936 C. Daicoviciu, *Există monumente creștine în Dacia traiană din secolele II-III?*, Anuarul Institutului de Studii Clasice (Cluj), II, 1933-1935 (1936), 192-209
 Daicoviciu 1948 C. Daicoviciu, *In jurul creștinismului din Dacia*, Studii. Revistă de istorie I, 1948, 122-127
 Daicoviciu 1948 a C. Daicoviciu, *Au sujet des monuments chretiens de la Dacie trajane*, Melanges à J. Marouzeau, Paris 1948, 119-124
 Gudea 2002 N. Gudea, *Das dako-rdmische Christentum. 2 Der Kelch von Moigrad und die Frage der Verbreitung des Christentums auf dem Gebiet der ehemaligen dakischen Provinzen un 4 Jh. (275-380 n. Chr.)*, in A. Rustoiu - A. Ursuțiu (Hrsg.), *Interregionale und Kulturelle Beziehungen in Karpatenraum (2 Jht. v Chr - 1 Jht. n. Chr.)*, Cluj-Napoca 2002, 151-190
 Ionescu 1906 G.M. Ionescu, *Istoria Bisericii românilor din Dacia traiană. 1. 44-678 p. Christ. Origini*, București 1906
 Ionescu 1998 I. Ionescu, *Începuturile creștinismului românesc daco-roman sec. II-VI, VII*, București 1998
 Madgearu 1994 Al. Madgearu, *Romanizare și creștinare la nordul Dunării în secolele IV- VII*, Anuarul Institutului de Istorie "A.D. Xenopol", XXXI, 1994, 479-502
 Madgearu 2001 Al. Madgearu, *Rolul creștinismului la formarea poporului român*, București 2001
 Opreanu 1995 C. Opreanu, *Creștinismul și neamurile germanice în secolele IV-V în Transilvania*, Ephemeris Napocensis, V, 1995, 227-254 M.
 Păcurariu 1991 M. Păcurariu, *Începuturile vieții creștine pe teritoriul României de azi*, BOR III, nr. 3-4, 1991, 63-89
 Pârvan 1911 V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București 1911

- Pippidi 1958 D. M. Pippidi, *în jurul izvoarelor literare ale creștinismului daco-roman*, în D.M. Pippidi, *Contribuții la istoria veche a României*, București 1958, 234-241
- Pippici 1958 a D. M. Pippidi, *Nicetas din Remesiana și originile creștinismului daco-roman*, în D.M. Pippidi, *Contribuții la istoria veche a României*, București 1958, 248-264 ^
- Popescu 1987 E. Popescu, *Pages du passe de VEglise Orthodoxe Roumaine. Aperçu sur la christianisme en Roumanie jusqu'au VII-e siècle à la lumière des nouvelles recherches*, ROCN, XVII, nr. 3, 1987, 38-46
- Popescu 1994 E. Popescu, *Christianitas daco-romana*. Florilegium studiorum, București 1994
- Rusu 1884 M. Rusu, *Paleocreștinismul nord-dunărean și etnogeneza românilor*, AHA, XXVI, 1983-1984, 35-84
- Rusu 1991 M. Rusu, *Paleocreștinismul în Dacia romană*, *Ephemeris Napocensis* 1, 1991, 81-112
- Timotin 1998 Al. Timotin, *Paleocreștinismul carpato-danubian*, *Archaeus. Studii de istoria religiilor*, 2, 1998, 43-172
- Zugravu 1996 N. Zugravu, *Cu privire la jurisdicția asupra creștinilor nord-dunăreni în secolele II-VIII*, *Pontica*, XXVIII-XXIX, 1995-1996, 163-181
- Zugravu 1997 N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București 1987

V. Lucrări care publică materiale creștine timpurii (mai ales din secolul IV)

- Barnea 1987 I. Barnea, *Les christianisme des premiers siècles au nord du Bas - Danube à la lumière des sources littéraires et des découvertes archéologiques*, *Miscellanea Bulgarica* 5, Wien, 1987, 39-50
- Băluță 1967 C. Băluță, *O lucernă paleocreștină din Dacia*, *Apulum*, VI, 1967, 619-624
- Daicoviciu 1977 H. Daicoviciu, *Un fragment ceramic cu inscripție de la Porolissum*, *ActaMN* 14, 1977, 201-204
- Daicoviciu 1981 H. Daicoviciu, *Un fragment ceramique à chrisme de Ulpia Traiana Sarmizegetusa*, *Revue Roumaine d'Histoire*, XX, 4, 1981, 619-623
- Dănilă 1982 N. Dănilă, *Considerații asupra noilor materiale arheologice paleocreștine din Transilvania*, *BOR, C*, nr. 7-8, 1982, 731-742
- Dănilă 1986 N. Dănilă, *Opaițe paleocreștine din Dacia*, *BOR, CIV* nr. 3-4, 1986, 72-85
- Dănilă 2001 N. Dănilă, *Daco-romano cristiana*. Florilegium studiorum, București 2001
- Gudea 1979 N. Gudea, *Vasul cu inscripție și simboluri creștine de la Moigrad (I)*, *ActaMP* 3, 1979, 515-523

- Gudea 1980 N. Gudea, *Das Gefäss mit christlicher Inschrift aus Moigrad. Beiträge zur Geschichte des Christentums in Dazien nach Aurelians Abzug*, Dacia 24,1980, 255-260
- Gudea 1993 N. Gudea, *Vasul cu inscripție și simboluri creștine de la Moigrad. Contribuții la istoria creștinismului în Dacia după retragerea aureliană II. Interpretarea semnelor de pe partea exterioră a vasului. Studiu paleografic*, ActaMP XVII, 1993,151-183
- Gudea 1996 N. Gudea, *Vasul cu inscripție și simboluri creștine de la Moigrad. Contribuții la istoria creștinismului în Dacia după retragerea aureliană III. Reinterpretarea simbolului numit "copacul vieții"*, ActaMP, XX, 1996,115-124
- Gudea 1999 N. Gudea, *Creștinismul vechi românesc între mit și realitate. Despre legenda referitoare la predicarea apostolului Filip în Dobrogea*, StudiaUBB. Theologia Catholica XLIV. 2,1999,127-132
- Gudea 2001 N. Gudea, *Das Gefäss mit christlicher Inschrift aus Moigrad. Beiträge zur Geschichte des Christentums im ehemaligen Dakien nach Aurelians Ruckzug*, StudiaUBB. Theologia Catholica XLVI. 3, 2001, 53-64
- Diaconescu 1995 Al. Diaconescu, *Lămpi romane și bizantine din fosta provincie Dacia*, Ephemeris Napocensis V, 1995, 255-299
- Horedt 1941 K. Horedt, *Eine lateinsche Inschrift des 4. Jhs. aus Siebenburgen*, AISC IV, 1941/1942,10-16
- Macrea 1948 M. Macrea, *À propos de quelques decouvertes chretiens en Dacie*, Dacia 11-12,1945-1947 (1948), 281-302
- Macrea 1958 M. Macrea, *Une nouvelle inscriptwon latine de Dacie datant du IV-e siecle*, Dacia 11,1958,467-472
- Matei 1987 Al. Matei - D. Tamba, *O nouă descoperire paleocreștină la Porolissum*, ActaMP, XI, 1987,191-196
- Pippidi 1950 D.M. Pippidi, *"Arie apostolică" și onestitate istorică. Pe marginea unui articol al părintelui Ioan Coman*, SCIV, 1,1,1950, 277-279
- Popescu 1987 b E. Popescu, *Creștinismul pe teritoriul României până în secolul al VH-lea*, Mitropolia Banatului 37,1987, 34-49
- Protase 1966 D. Protase, *Problema continuității în Dacia în lumina arheologiei și numismaticii*, București 1966
- Protase 1985 D. Protase, *Observații privind inscripția "creștină" de la Napoca*, SCIVA 36,1985, 332-337
- Protase 1989 D. Protase, *O piesă paleocreștină daco-romană descoperită la Pălatca în Transilvania. Thraco-Dacica*, X, 1989, nr. 1-2,229-233
- Protase 1995 D. Protase, *Une piece paleochretienne daco-romaine decouverte à Pălatca et le probleme du christianisme chez les Gots de Transylvanie* ActaMN 32/1,1995, 767-774

- Russu 1958 T. I. Russu, *Materiale paleocreștine din Transilvania. Contribuții la istoria creștinismului daco-roman*, Studii Teologice, XI, 5-6, 1958, 311-340
- Zugravu 1995 N. Zugravu, *Obiecte paleocreștine din Dobrogea, Dacia și alte teritorii romane. Privire comparativă*, Anuarul Institutului de Istorie "A.D. Xenopol", XXXII, 1995, 1-23

VI. Lucrări de istorie, arheologie și numismatică referitoare la secolul IV daco-roman

- Bărbulescu 1980 M. Bărbulescu, *Potaissa după mijlocul secolului al III-lea*, Potaisa II, 1980, 161-167
- Barnea 1982 I. Barnea - O. Iliescu, Constantin cel Mare, București 1982
- Barnea 1982 I. Barnea, *La politica del Impero Romano nel Basso Danubio dopo il retuo Aureliana*, in Colloquio italo-romeno "La Dacia pre romana e romana. I rapporti con l'Impero", (Roma, 18-19 novembre 1980), Roma 1982, 31-44.
- Bârză 1973 Ligia Bârză, *Continuitatea populației autohtone în Transilvania în secolele IV-V (cimitirul 1 de la Bratei)*, București 1973
- Bârză 1980 Ligia Bârză, *La continuité de la création matérielle et spirituelle du peuple roumain sur le territoire de l'ancien Dacie*, București 1980
- Bârză 1980 a Ligia Bârză, *Descoperiri de materiale romane târzii la nordul Dunării în secolele IV-V e.n., în 2050 de ani de la făurirea de către Burebista a primului stat centralizat*, București 1980, 161-192
- Bârză 1991 Ligia Bârză - S. Brezeanu, *Originea și continuitatea românilor. Arheologie și tradiție istorică*, București 1991
- Benea 1986 Doina Benea, *Mărturii arheologice de la Tibiscum din secolele III-IV*, Tibiscus VI, 1986, 241-257
- Butnariu 1988 V. M. Butnariu, *Monetele postaureliene în teritoriile carpato-danubiano-pontice (anii 275-491) II. Perioada 324-383*, Arheologia Moldovei, XII, 1988, 131-196
- Chirilă 1974 E. Chirilă - N. Gudea - I. Stratan, *Trei tezaure monetare din Banat. Contribuții la problema continuității daco-romane*, Timișoara 1974
- Chirilă 1974 a E. Chirilă, N. Gudea, I. Chifor, *Tezaurul monetar de la Gherla, sec. IV*, Acta MP, III, 1979, 525-533
- Chirilă 1982 E. Chirilă - N. Gudea, *Economie, populație și societate în Dacia inter carpatică, 275-380 e.n.*, ActaMP, VI, 1982, 123-144
- Chrysos 1992 E. Chrysos, *Von der Räumung der Dacia Trajana zur Entstehung der Gothia*, Bonner Jahrbücher, 192, 1992, 176-193

- Comșa 1977 Maria Comșa, *Dacia. în epoca lui Constantin cel Mare și a urmașilor săi*, Pontica, X, 1977, 215-226
- Comșa 1988 Maria Comșa, *Raporturi ale daco-romanilor din nordul Dunării cu Imperiul Roman între 275-375*, ActaMP, XII, 1988, 297-312
- Daicoviciu 1940 C. Daicoviciu, *Le probleme de la continuee en Dacie*, Transilvania, VI, 1, 1945, 3-72
- Daicoviciu f.a. H. Daicoviciu, *La vita romana nella Dacia dopo Aureliano*, în II crinale d'Europa. L'area illirico-danubiano nei suoi rapporti con xl mondo classico, f.L, f.a. (Istituto della Enciclopedia Italiana), 65-72
- Diaconu 1964 Gh. Diaconu, *Die Einheimische - und Wandervölkler auf dem Gebiete Rumäniens (4 Jh. u.z.)*, Dacia 8, 1964, 211-238
- Diaconescu 1989 Al. Diaconescu - C. Opreanu, *Câteva puncte de vedere în legătură cu evoluția societății autohtone în epoca daco-romană și epoca migrațiilor*, Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie (Cluj) XXIX, 1989, 571-595
- Diaconescu 1996 Al. Diaconescu, *Ornamenta dignitatis. însemne de grad și simboluri ale statutului social la elitele autohtone după retragerea aureliană*, în S. Mitu - F. Gogâltan (ed.), *Viața privată, mentalități colective și imaginar social în Transilvania*, Cluj-Napoca - Oradea, 1996, 83-108
- Gudea 1980 N. Gudea, *Vasele ștampilate de la Porolissum*, ActaMP IV, 1980, 105-190
- Gudea 1989 N. Gudea, *Porolissum. Un complex daco-roman la marginea de nord a Imperiului Roman I. Cercetări și descoperiri arheologice până în anul 1977*, Zalău, 1989 (ActaMP XIII, 1989)
- Harhoiu 1987 R. Harhoiu, *Romanici și migratori în Dacia transilvană în secolele IV-VII*, ARMSI, seria IV, tom XII, 1987 (1990), 169-208
- Harhoiu 1990 R. Harhoiu, *Chronologische Fragen der Volkerwanderungszeit in Rumänien*, Dacia XXXIV, 1990, 169-208
- Ioredt 1963 K. Horedt, *Transilvanien im ersten Jahrhundert nach der Preisgabe der Provinz Dakien*, in Acta Antiqua Philippopolitana. Studia Historica et philologica (Sofia) 1963, 163-167
- Horedt 1968 K. Horedt, *Un nou aspect al problemei continuității*, în *Unitate și continuitate în istoria poporului român*, București, 1968, 73-82
- Horedt 1973 K. Horedt, *Das archäologische Bild der römischen Elemente nach der Räumung Dakiens*, în *Dacoromania. Jahrbuch für ostliche Latini tât*, 1, 1973, 135-148
- Horedt 1973 a K. Horedt, *Die letzten Jahrzehnte der Provinz Dakien in Siebenbürgen*, Sargeția 9, 1973, 211-243

- Horedt 1979 a K. Horedt, *Die spätromischen Siedlungen Siebenbürgens (I)*, Sargetia XIV, 1979, 203-217
- Horedt 1979 b Kurt Horedt, *Die spätromischen Siedlungen in Siebenbürgen (II)*, Marisia IX, 1979, 63-64
- Horedt 1979 c K. Horedt, *Kleine Beiträge. 1. Die Fundstelle des Donariums von Biertan, Kr, Sibiu, Dacia XXIII* 1979, 341-345
- Horedt 1982 K. Horedt, *Siebenbürgen in spätromischer Zeit*, București 1982
- Iliescu 1973 V. Iliescu, *Die Räumung Dakiens und die Anwesenheit der romischen Bevölkerung nordlich der Donau im Lichte der Schriftquellen, Dacoromania. Jahrbuch für ostliche Latinität* 1, 1973, 5-28
- Matei 1979 Al. Matei, *Repertoriul de așezări și descoperiri aparținând secolelor IV-IX de pe teritoriul județului Sălaj*, ActaMP III, 1979, 475-513
- Nestor 1974 I. Nestor, *Les donnees archeologiques de la continuite dacoromaine*, Apulum XII, 1974, 279-294
- Nestor 1975 I. Nestor, *Zur Geschichte Sieberburgers im 4. Jh.*, Dacia 19, 1975, 9-11
- Preda 1975 C. Preda, *Circulația monetelor postaureliene în Dacia*, SCIV 4, 1975, 441-485
- Protase 1964 D. Protase, *Considerations sur la continuite des daco-romains en Dacie post-aurelienne a la lumiere des recherches archeologiques et numismaticijies Dacia VIII*, 1964, 177-191
- Protase 1987 D. Protase, *Die dakisch-romische Bevölkerung nordlich der Donau in der Periode von Aurelian bis zu den Slawen (7. Jh.)*, im Lichte der aktueller Dokumente, Süd-Ost-Europa Jahrbuch 17, 1987, 231-249.
- Protase 2000 a D. Protase, *La continuite daco-romaine (II^e-VI^e siècles)*, Cluj-Napoca 2000
- Rusu 1980 M. Rusu, *Bodenständigen und Wanderuolker im Gebiet Rumäniens (3.-9. jh.)*, ActaMN 17, 1980, 139 sqq.
- Rusu 1980 a M. Rusu, *Aspects des relations entre les autochtones et les migrants (III-a - IX-e siècles)*, Revue Roumaine d'Histoire XIX, 2-3, 1980, 247-266
- Suciu 2000 Viorica Suciu, *Tezaure monetare din Dacia romană și postromană*, Cluj-Napoca 2000
- Toropu 1976 O. Toropu, *Romanitatea târzie și străromânii în Dacia traiană subcarpatică (secolele III-XI)*, Craiova 1976
- Zugravu 1994 N. Zugravu, *Istoria romanității nord dunărene. Secolele II-VII. Contribuții la etnogeneza românilor*, Iași 1994

VII. Lucrări privind răspândirea culturii Sântana de Mureș - Cerneahov și a materialelor sarmate iazyge

- Bichir 1971 Gh. Bichir, *Les Sarmates sur le territoire de la Roumanie*, în Actes au VIII^e Congrès International des Sciences Prehistoriques et Protohistoriques (Beograd 9-15 septembre 1971), Beograd 1971, 275-285
- Ioniță 1988 I. Ioniță, *Romische Einflüsse im Verbreitungsgebiet der Sântana de Mureș - Cernjachov - Kultur*, în Beziehungen des Römischen Reiches mit anderen Völkern (1. bis 4. Jh. u.z.), București 1988, 109-116
- Kokowski 1993 A. Kokowski, *L'art militaire des Gots à l'époque romaine tardive (d'après les données archéologiques)*, în F. Vallet - M. Kazanski (eds.), *L'armée romaine et les barbares du III-e à VI-e siècles*, Paris 1993, 335-354
- Magomedov 1990 B. Magomedov, *Siedlungen der Cernjachov - Sântana - Kultur*, în Gudrun Gomolka-Fuchs (Hrsg.), *Die Sântana Cernjachov-Kultur. Akten des internationalen Kolloquiums in Caputh 1995*, Bonn, 1999, 69-77
- Nagy 1994 M. Nagy, *The Hasdingian Vandals in the Carpathian Basin. A Preliminary Report*, *Specimina Nova* 1993 (1994), 157-184
- Pârducz 1971 M. Pârducz, *Einige Probleme der Sarmatenforschung des Karpatenbeckens*, in Actes du VIII^e Congrès International des Sciences Prehistoriques et Protohistoriques. Beograd 9-15 Septembre 1971. Rapports généraux, Beograd 1971, 267-274
- Vaday 2001 Andreea Vaday, *Military System of the Sarmatians*, in E. Istvánovics - V. Kulcsár (Hrsgs), *International Connections of the Carpathian Basin in the 1st - 5th centuries A.D.*, Aszod - Nyregyháza, 2001, 171-191

VIII. Lucrări privind recuceririle romane târzii la nord de Dunăre

- Demougeot 1983 Emilienne Demougeot, *Constantin et la Dacie*, în *Crise et redressement dans les provinces européennes de l'Empire (milieu du III-e - milieu du IV-e siècle ap. J. C)*, Actes du colloque de Strasbourg (décembre 1981); éditée par E. Frezouls, Strasbourg 1983, 91-112
- Gudea 1982 N. Gudea, *Despre granița de nord a provinciei Moesia Prima și sectorul de nord-vest al frontierei de nord a provinciei Dacia Ripensis*, *Drobeta*, 5, 1982, 193-113
- Gudea 1974 N. Gudea, *Befestigungen am Banater-Donau-Limes aus der Zeit der Tetrarchie*, în *Limes 9 Mamaia* 1972 (1974), 173-190
- Tudor 1973 D. Tudor, *Preuves archéologiques attestant la continuité de la Dacie sous Aurélien (III-e - VI-e siècles)*, *Dacoromania. Jahrbuch für ostliche Latinität* 1, 1973, 149-161

NICOLAE GUDEA

Zawadski 1973 T. Zawadski, *L'idee de la reconquete de la Dacie*, Dacoromania. Jahrbuch fur ostliche Latinität 1,1973, 65-68

IX. Lucrări referitoare la Porolissum

- Gudea 1986 N. Gudea, Porolissum. Res Publica Municipii Septimii Porolissensium, București 1986
- Gudea 1999 N. Gudea, Porolissum. Auschnitte aus dem Leben einer dakisch-romischen Grenzsiedlung aus dem nordwesten der Provinz Dacia Porolissensis (Xenia. Konstanzer Beiträge zur Vor- und Friihgeschichte), Amsterdam 1999
- Gudea 2001 N. Gudea - D. Tamba, Porolissum. Un complex daco-roman la marginea de nord a Imperiului roman III. Despre templul lui Iupiter Dolichenus din Municipium Septimium Porolissensium / Uber ein Jupiter-Dolichenus-Tempel in der Municipium Septimium, Cluj-Napoca 2001

X. Lucrări diverse folosite în lucrarea de față

- Coman 1979 I. Coman, Scriitori bisericești din epoca străromână, București 1979
- Dvornik 1964 FD. Dvornik, The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew, Cambridge-Massachusetts 1964
- Dănilă 1997 N. Dănilă, *Apostolul Filip și Scythia Minor*, Cultura Creștină, serie nouă, 11,1,1997, 33-47
- Lungu 1992 Virgil Lungu, *Misionarismul și începuturile creștinismului în Scythia Minor*, Pontica XXV, 1992, 297-307
- Lupșa 1949 Ștefan Lupșa, *Creștinismul românesc a fost de la început ortodox*, Studii Teologice 9-10,1949, 814-838
- Manolache 2000 I. Manolache, Andrei - apostolul lupilor, București 2000
- Marrou 1997 H.-I. Marrou, Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice. Traducere de D. Stoienovici și Lucia Wald, București 1997
- Norocel 1986 E. Norocel, *Sfântul apostol Andrei în tradiția românilor, mărturie a vechimii creștinismului și continuității noastre*, în Pagini din istoria veche a creștinismului la români. Mărturii ale continuității poporului roman, Buzău 1986,19-46
- Popescu 1997 E. Popescu, *Sources concernant la mission de Saint Apotre Andre sur le territone de la Roumanie*, Etudes byzantines et postbyzantines III, 1997, 9-18
- Rămureanu 1974 I. Rămureanu, *Noi considerații privind pătrunderea creștinismului la traco-geto-daci*, Ortodoxia XXV, nr. 1,1974,164-178

CREȘTINISMUL DACO-ROMAN. 2

- Rămureanu 1992 I. Rămureanu, *Istoria universală bisericească*, București 1992
- Tagliavini 1977 C. Tagliavini, *Originile limbilor neolatine. Introducere în filologia romanică. Versiune românească îngrijită și coordonată de Al. Niculescu. Traducere de Anca Giurgescu, Mihaela Cârstoiu - Romașceanu*, București 1977
- Tăutu 1995 A. Tăutu, *Sfântul Niceta de Remesiana*, Oradea 1995

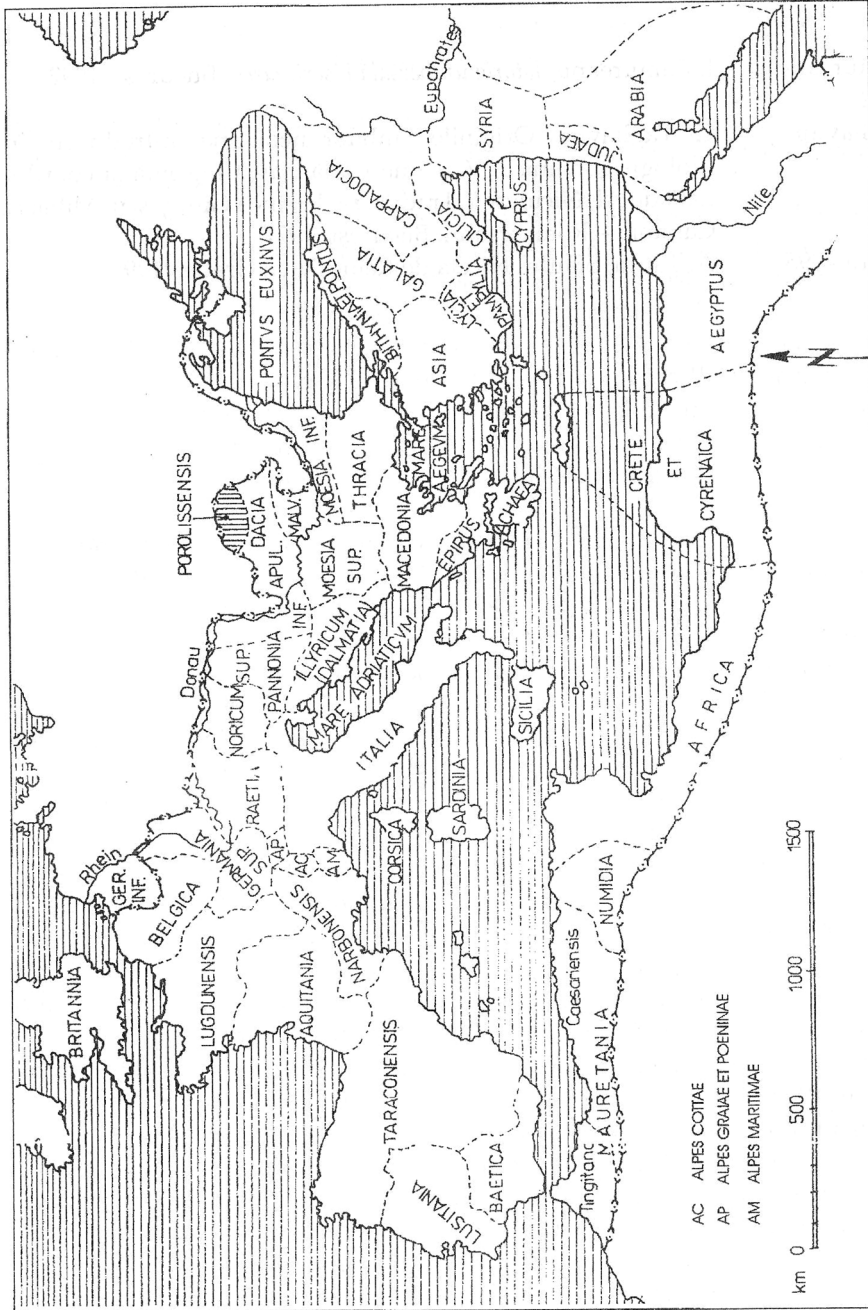


Fig. 1. Hartă a Imperiului Roman cu provinciile. Locul provinciei Dacia Porolissensis este marcat cu hașură

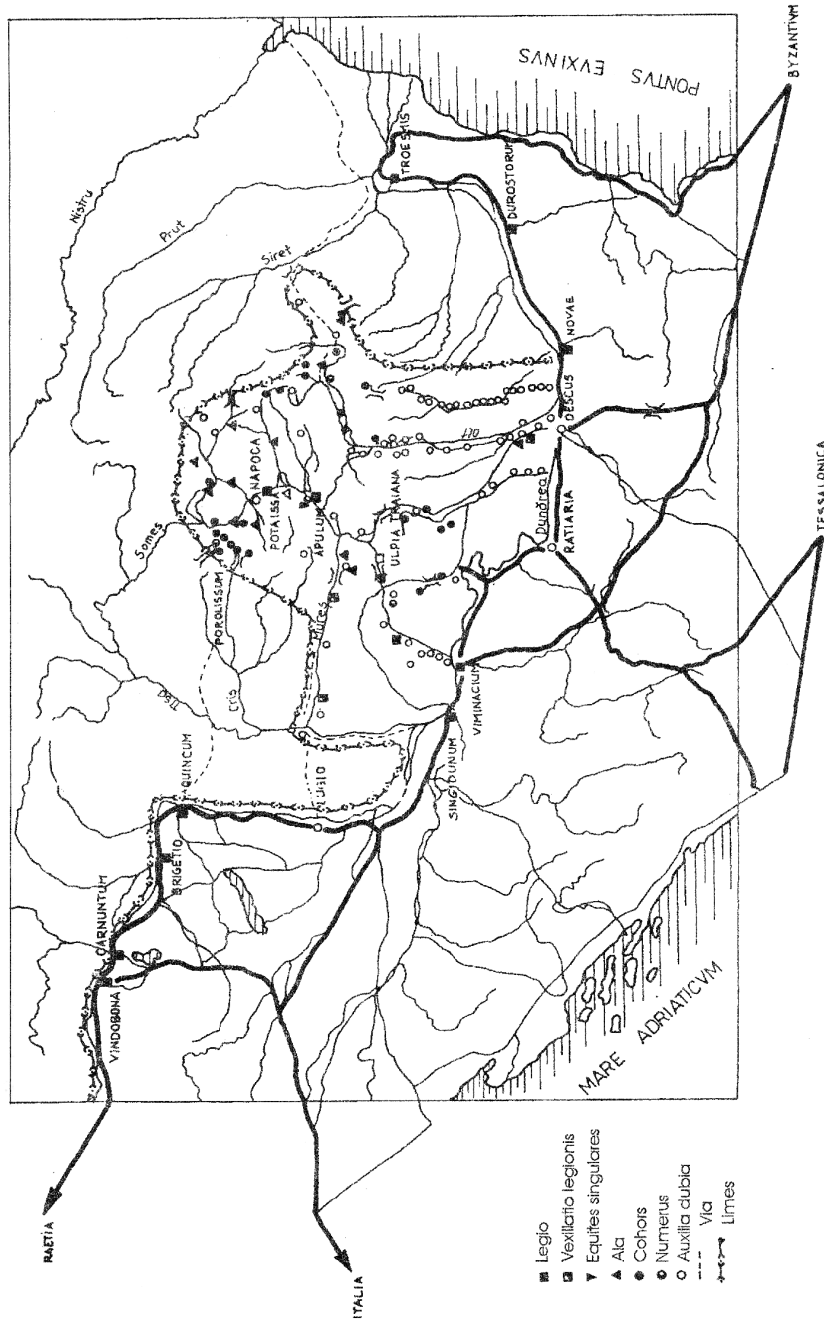


Fig. 2. Hartă a provinciilor dacice, 106-275. Sistemul defensiv

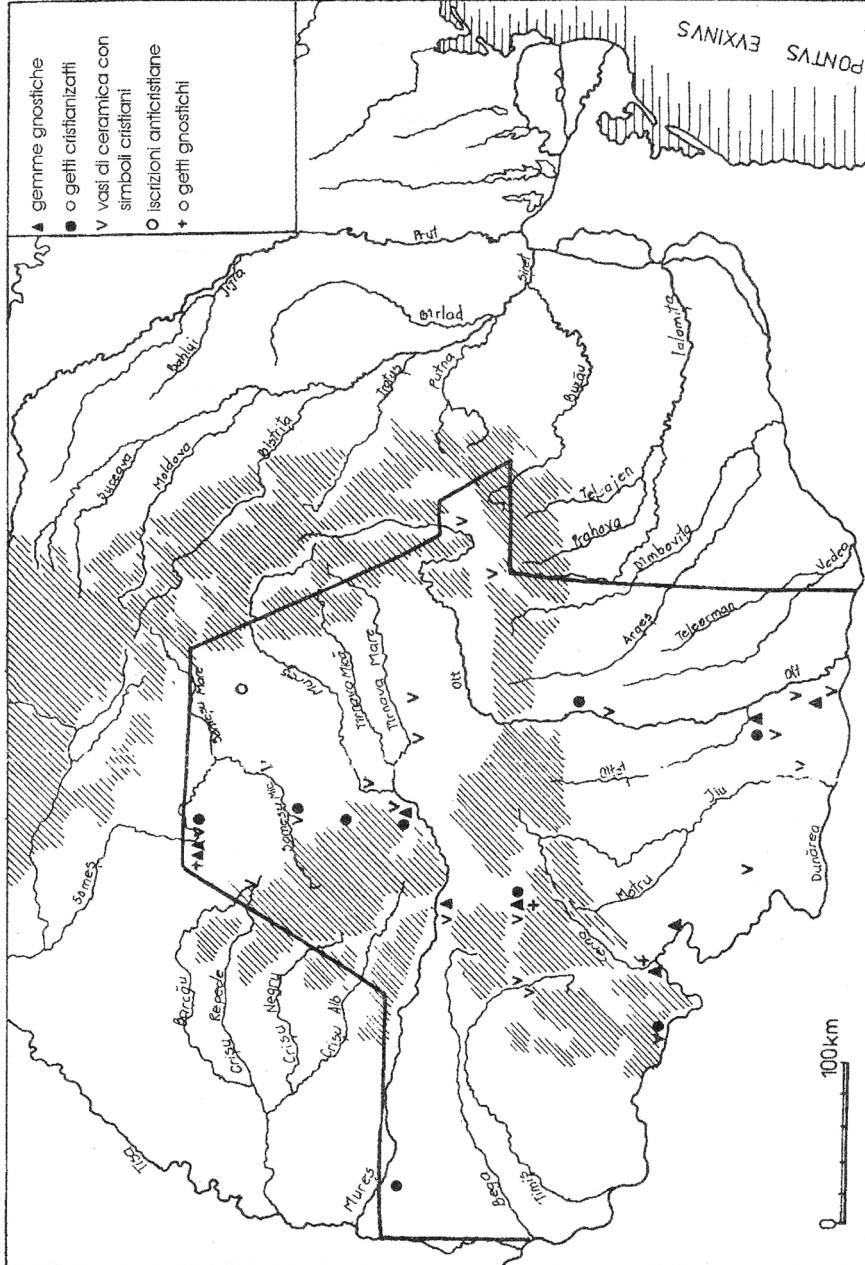


Fig. 3. Hartă a provinciilor dacice. 106-275. Localitățile unde au apărut piese creștine timpurii

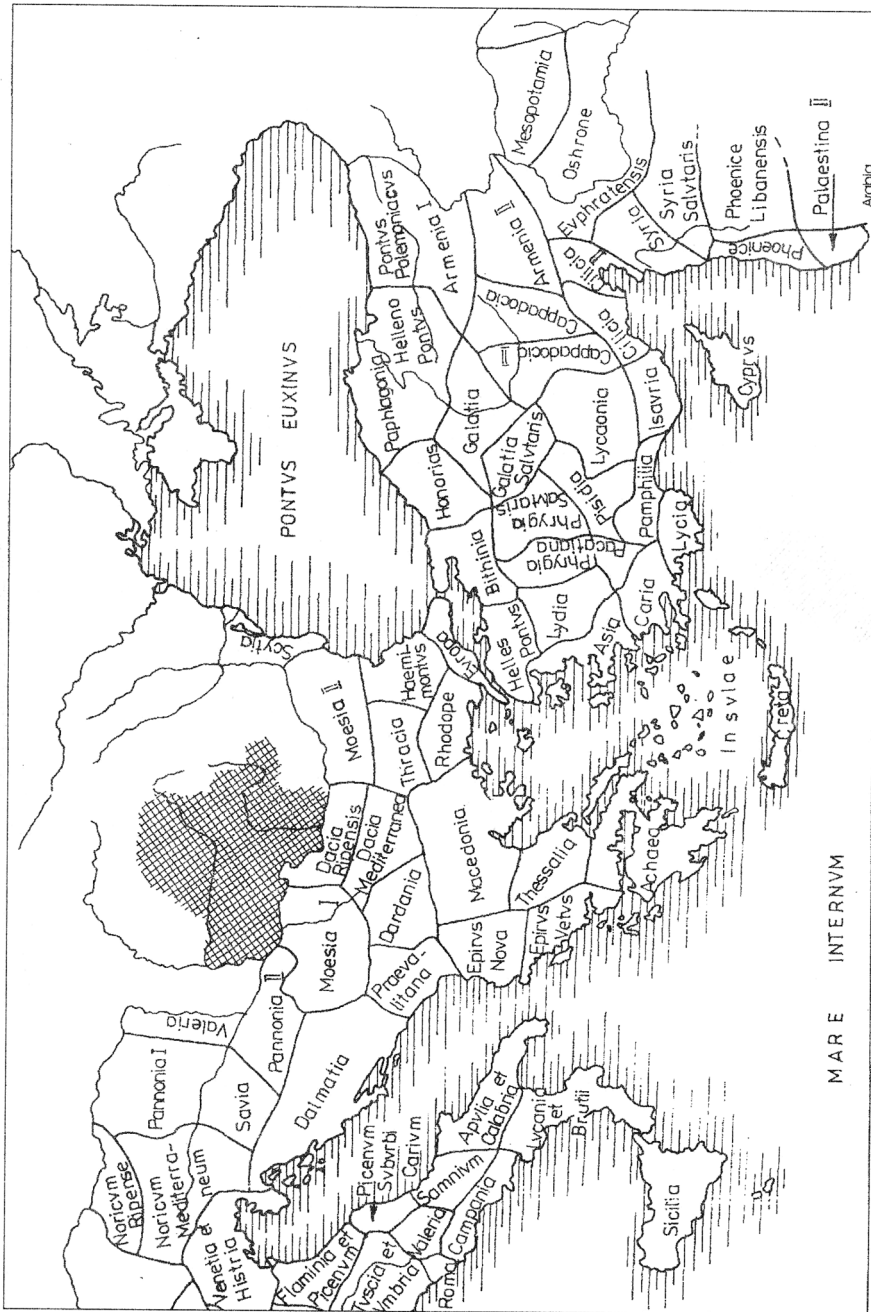


Fig. 4. Hartă a părții de răsărit a Imperiului Roman târziu. Locul fostelor provincii dacice este marcat cu hașură

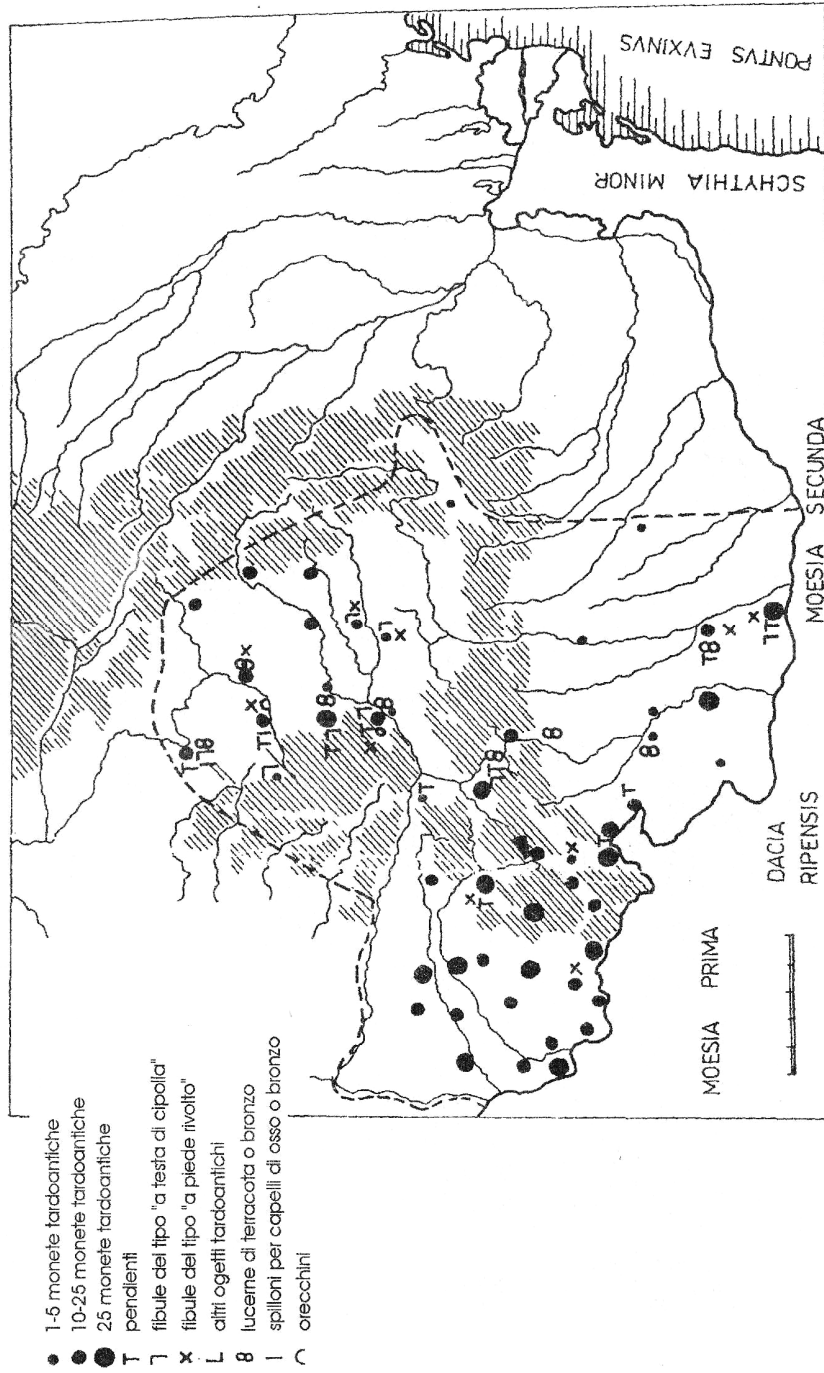


Fig. 5. Hartă cu teritoriul fostelor provincii dacice. Descoperiri romane târzii (piese de import):
 podoabe, opaițe, monete etc.

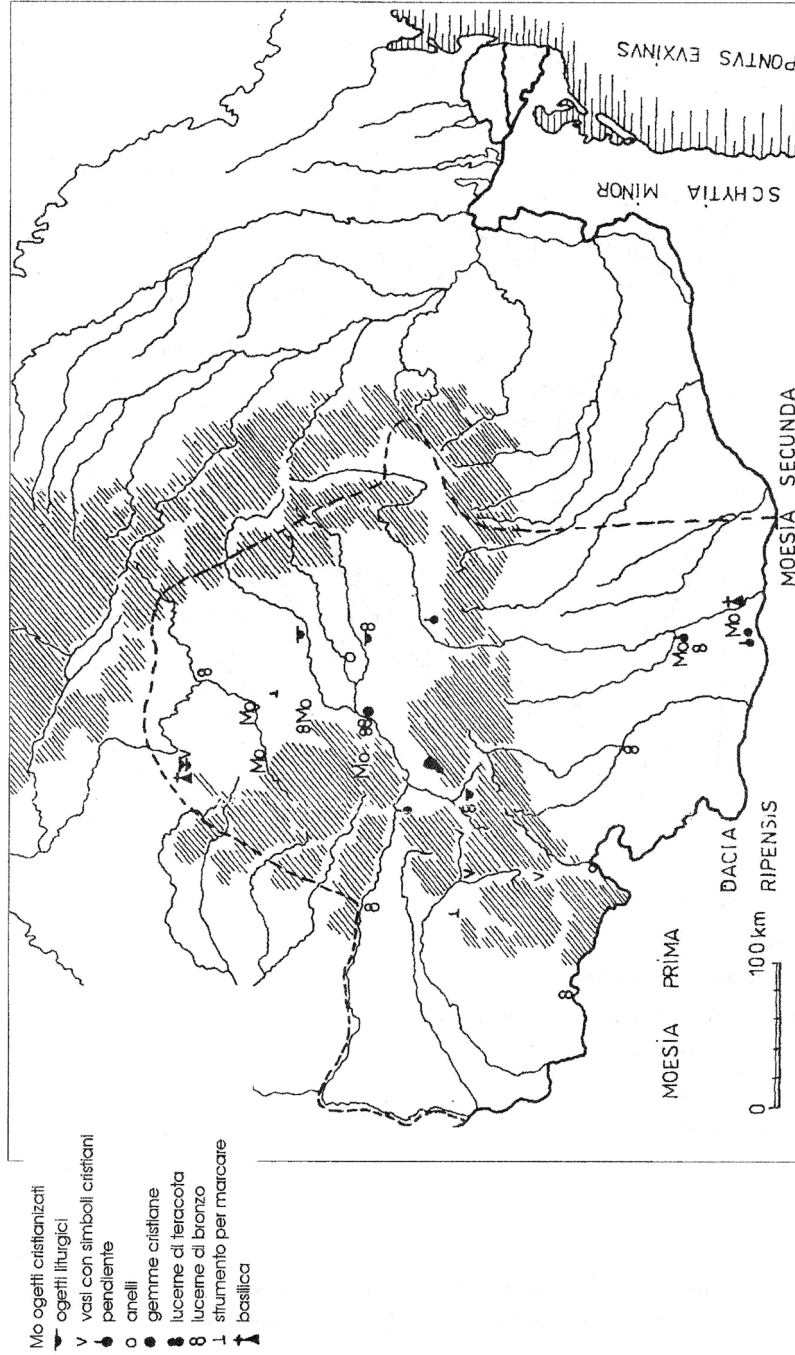
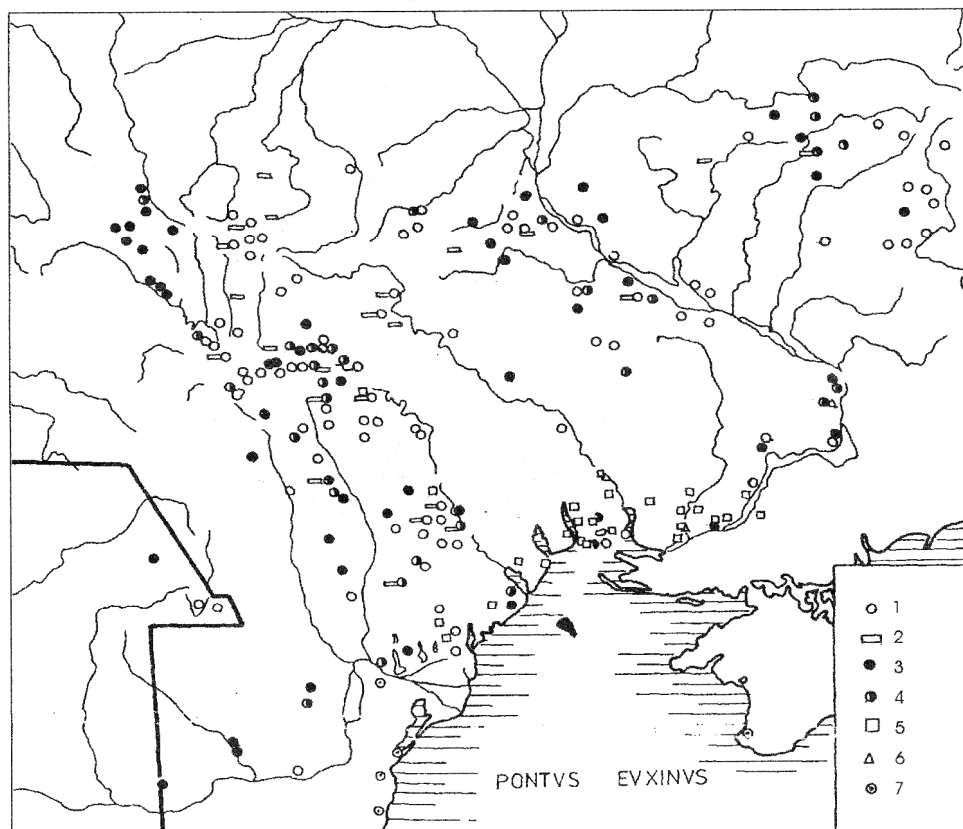


Fig. 6. Hartă cu teritoriul fostelor provincii dacice. Descoperiri creștine databile în secolul IV



- 1 abitałione di superficie
- 2 abitałione in sottoterra
- 3 abitałione in forma rettangolare
- 4 abitałione di superficie in forma rettangolare
- 5 abitałione di pietra
- 6 le fortificazioni
- 7 città antiche

Fig. 7. Harta cu așezările de tip Sântana de Mureș în raport cu teritoriul fostelor provincii dacice (după B. Magomedov)

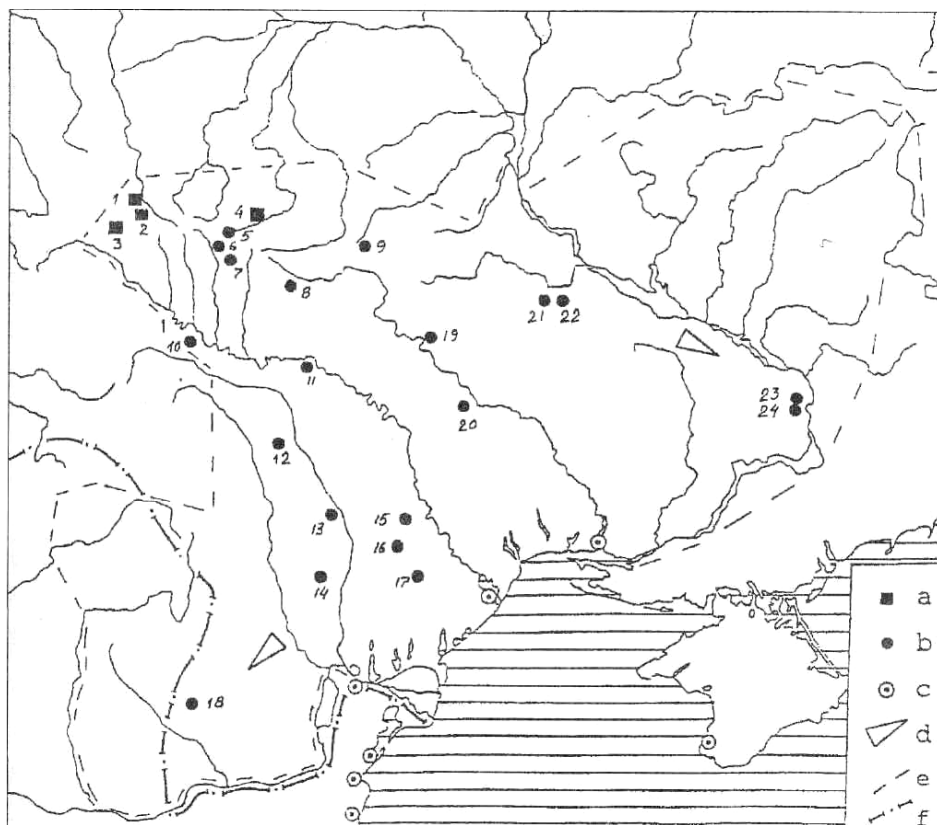


Fig. 7a. Harta descoperirilor gotice până la 270
Legenda: a. - așezări; b. - cimitire; c. - orașe romane;
d. - direcția de mișcare a triburilor; e. - limitele maxime ale ariei de locuire
gotice; f. - granița Imperiului Roman (după *Magomedov* 2001, fig. 88)

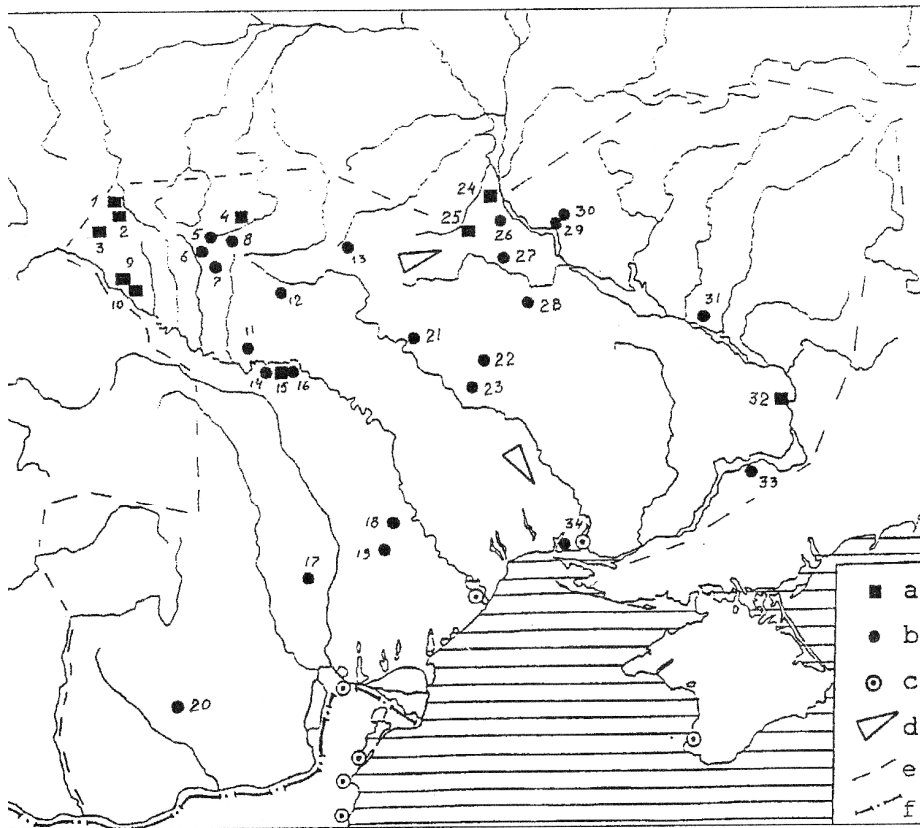


Fig. 7b. Harta descoperirilor gotice de la 270 la 330
(după Magomedov 2001, 288, fig. 89)

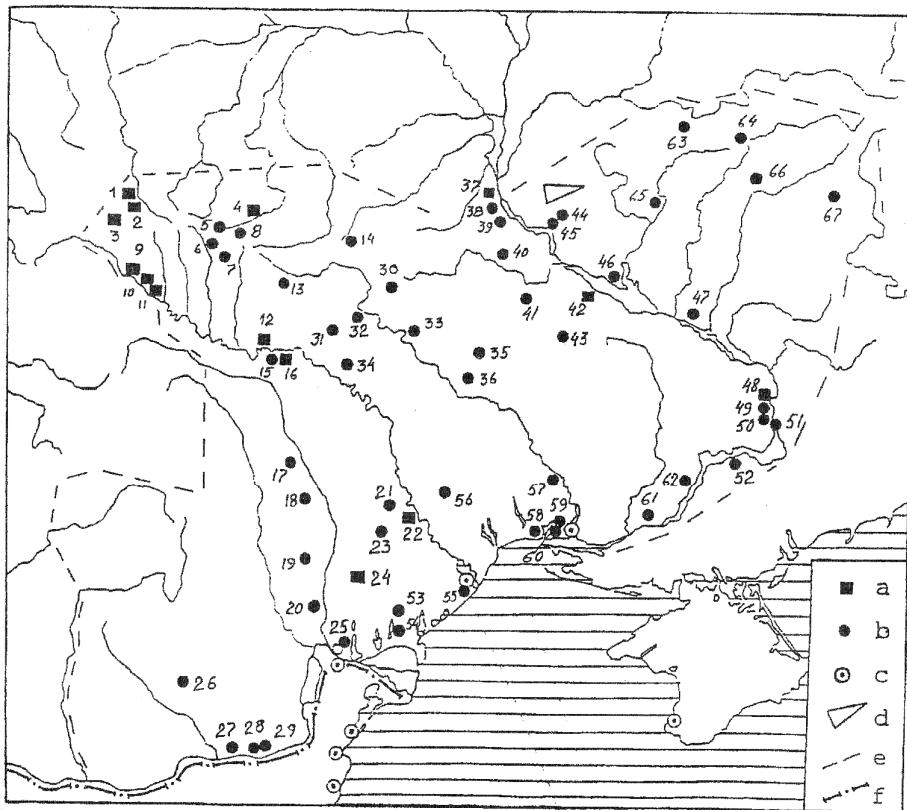


Fig. 7c. Harta descoperirilor gotice de la 330 la 375
(după Magomedov 2001, 289, fig. 90)

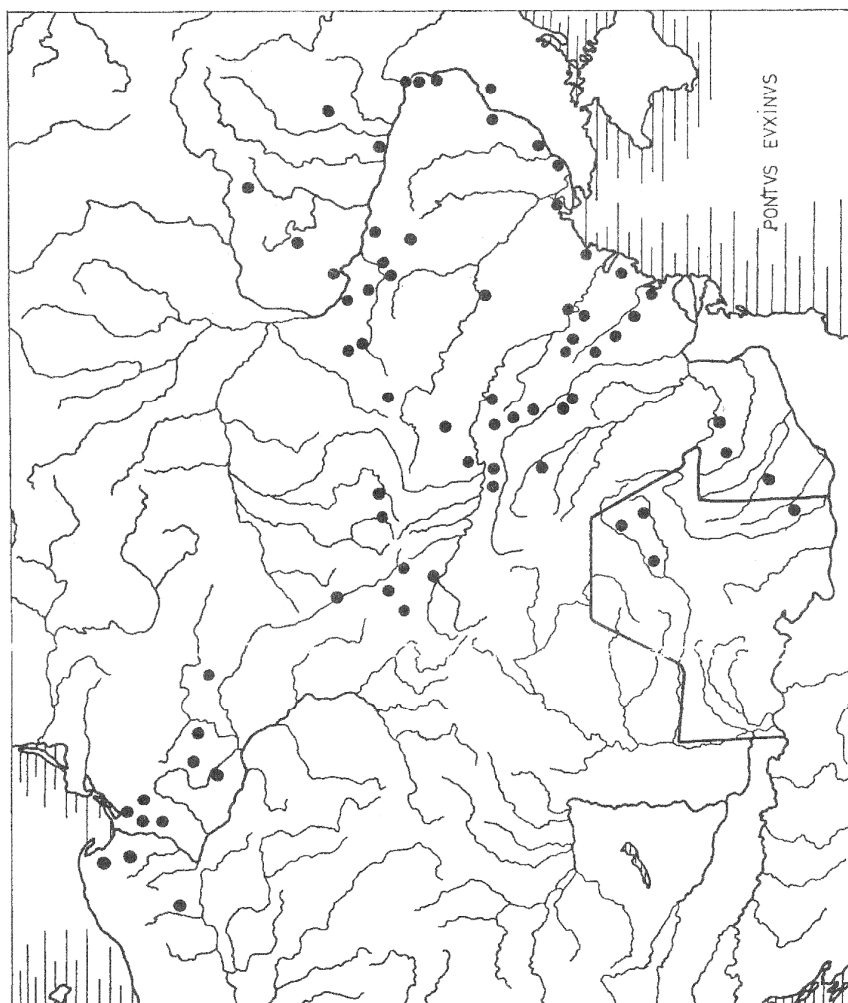


Fig. 8. Harta cu descoperirile de arme tipice culturii Sântana de Mureș - Cerneahov în raport cu teritoriul fostelor provincii dacice (după A. Kokowski)

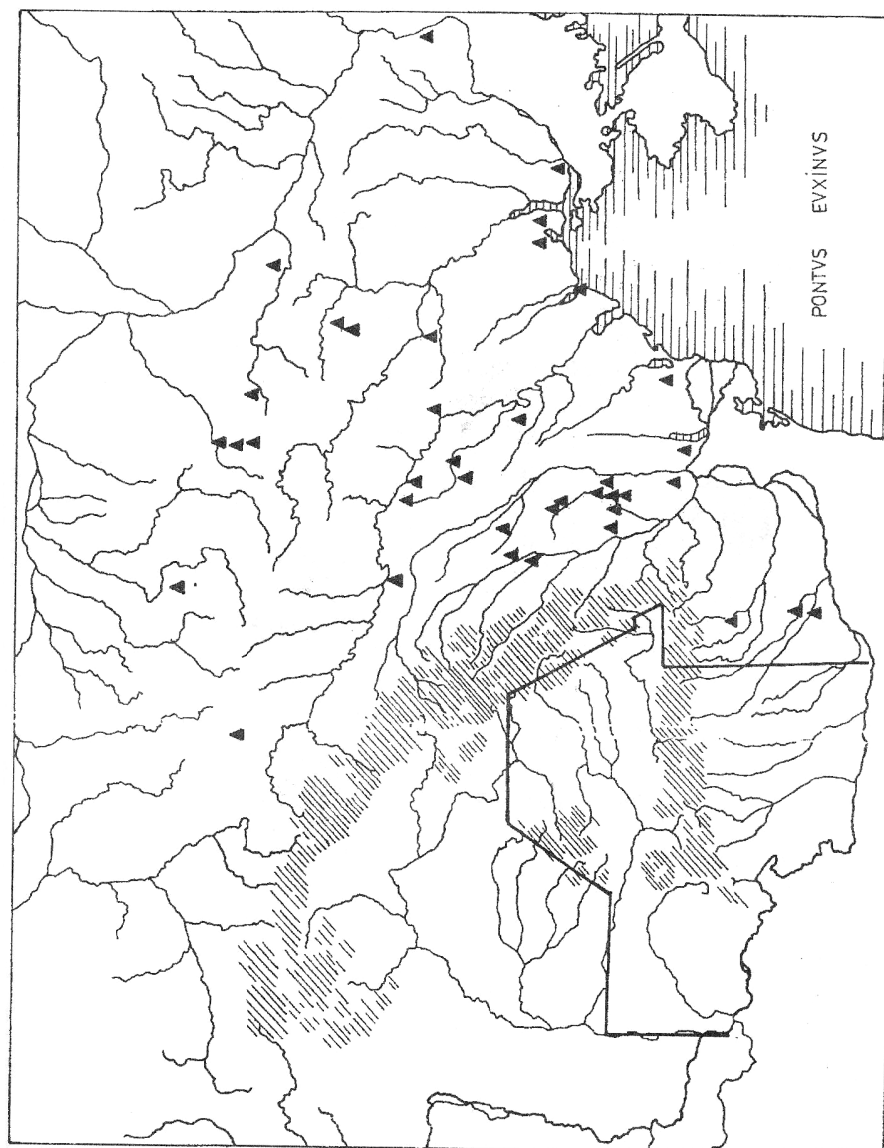
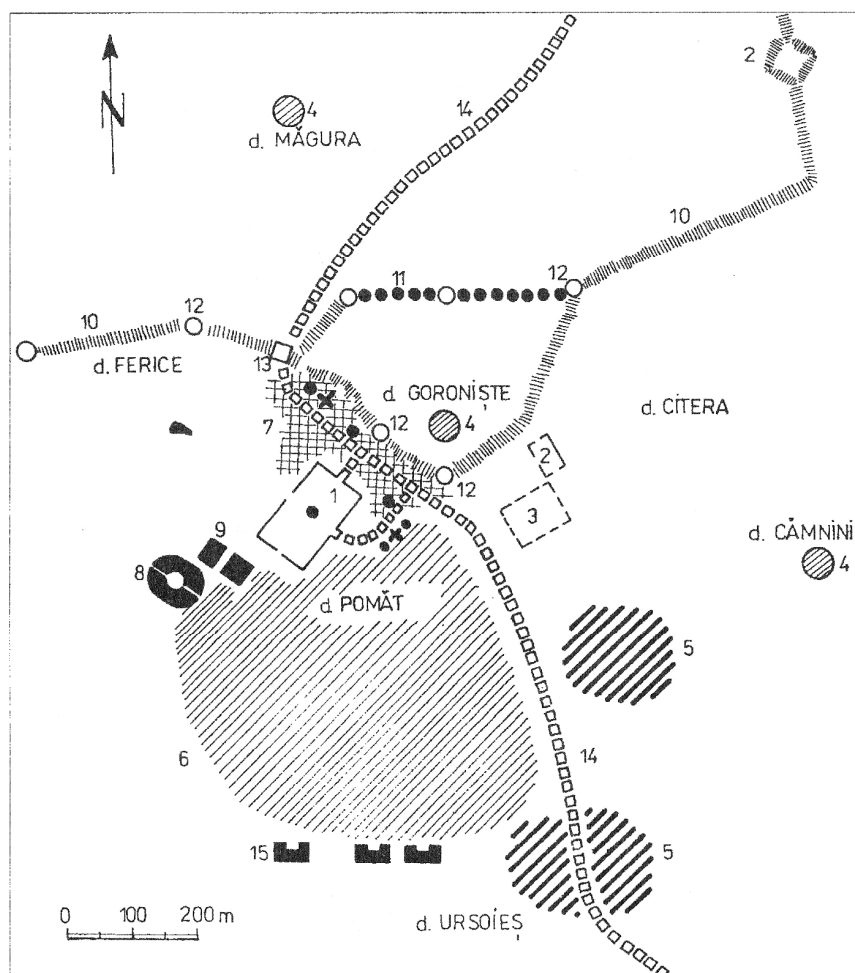


Fig. 9. Harta cu descoperiri de fiare de plug tipice așezărilor de tip Sântana de Mureș - Cerneahov (după I. Ioniță)



- | | |
|------------------------------|-----------------------------|
| 1. campo maggiore | 10. vallo di terra |
| 2. campo minore | 11. muro di pietra |
| 3. campo di truppe ausiliari | 12. torreto di segnalazione |
| 4. fortezza dacica | 13. dogana |
| 5. necropola | 14. via romana |
| 6. città romana | 15. officine di ceramica |
| 7. vicus militare | ● ogetti tardoantica |
| 8. anfiteatro | ✚ necropola tardoantica |
| 9. terme | |

Fig. 10. Schiță - hartă a complexului daco-roman de la Prolissum. Locurile unde s-au găsit monumente și piese creștine este marcat cu cruce

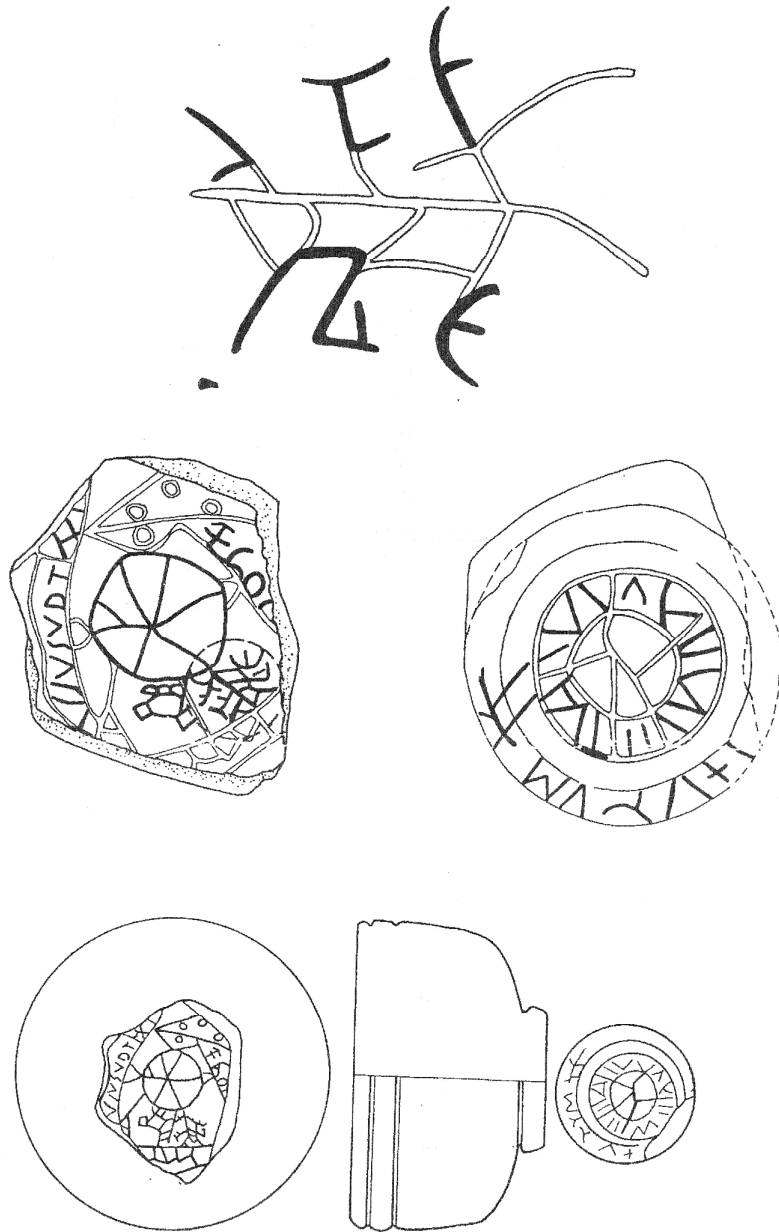


Fig. 11. Potirul de la Porolissum. a. - aspectul vasului întregit grafic;
b. - detaliu cu inscripția și simbolurile din partea interioară;
c. - detaliu cu inscripția și simbolurile de pe fundul inelar;
d. - detaliu cu copacul evanghelic cu inscripția VTF

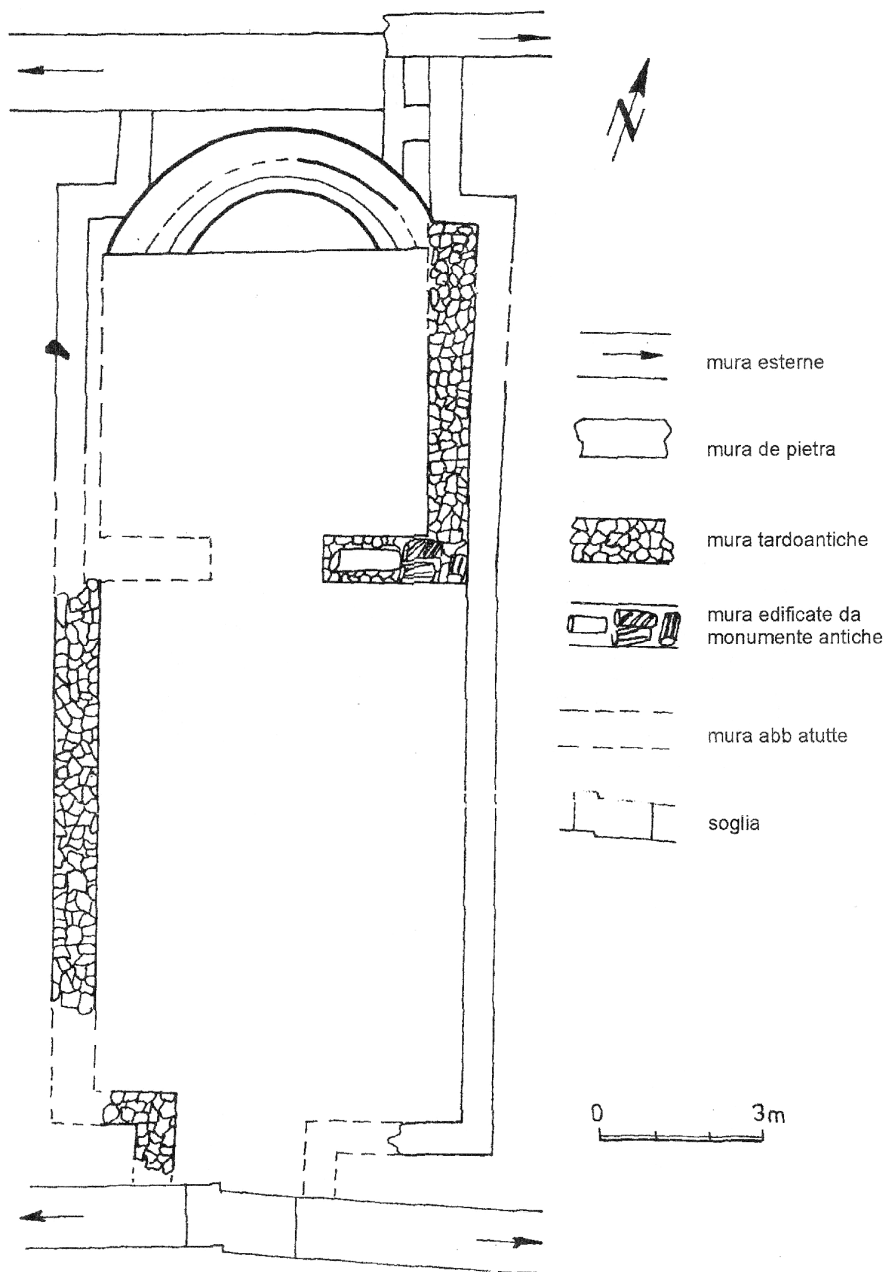


Fig. 12. Planul presupusei basilici de la Porolissum (după Al. Matei)
amenajată în fostul templu al zeului Bel

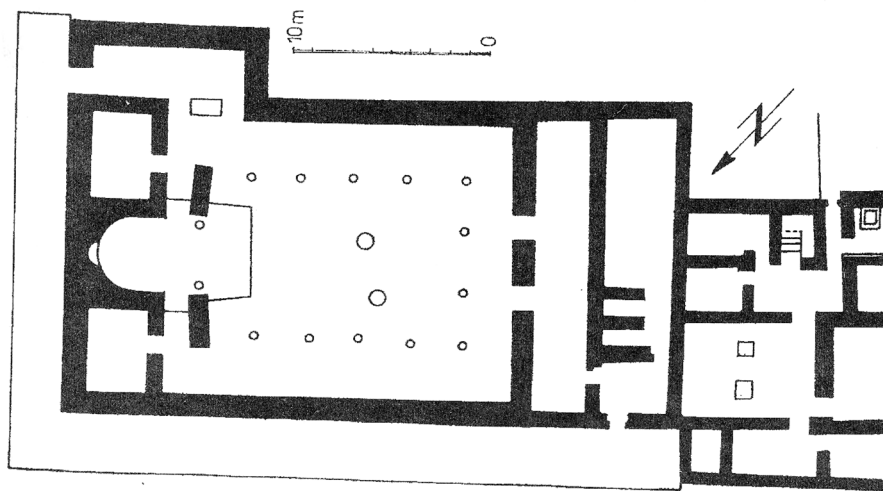
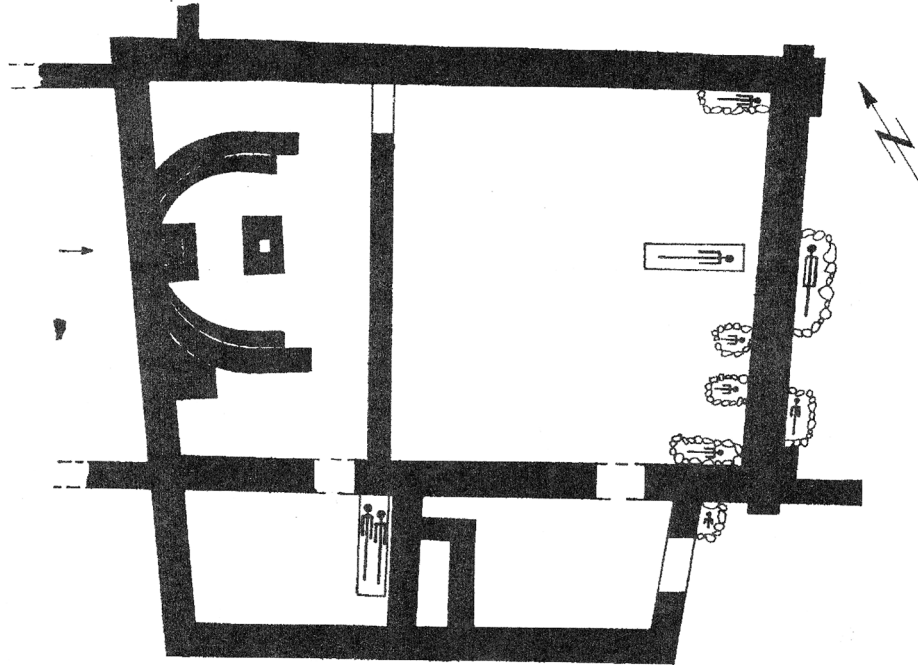


Fig. 13. Analogii pentru lăcașul de cult de la Porolissum:
a. - planul bisericii-casă de la Medinet Habu Marocco (după A. Badaway)
b. - planul bisericii-casă de la Ajdna nad Potoki (Slovenia)
(după A. Valić, AP, 20, 1978, 79-80)

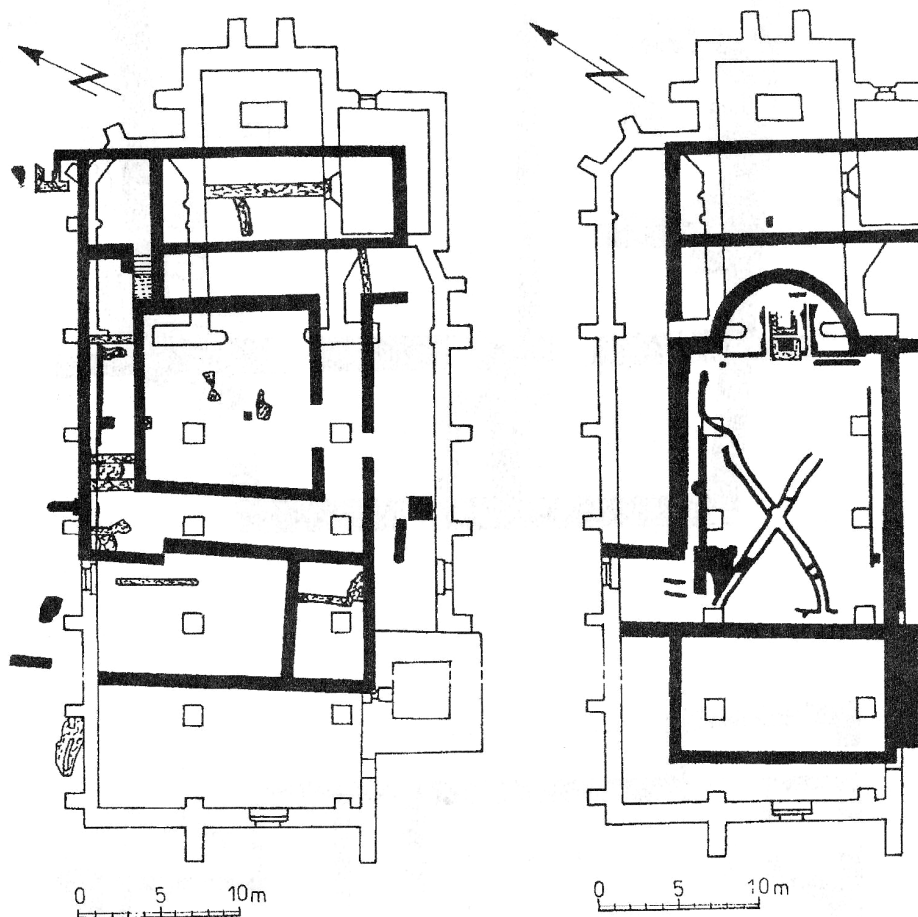


Fig. 14. Analogii de plan pentru lăcașul de cult de la Porolissum. Cele două faze ale lăcașului de cult de la Enns "basilica Sfântului Laurentius" (370 p. Chr.) din provincia Noricum (după P. Pleyel, Das römische Österreich, Wien, 1994, 96)

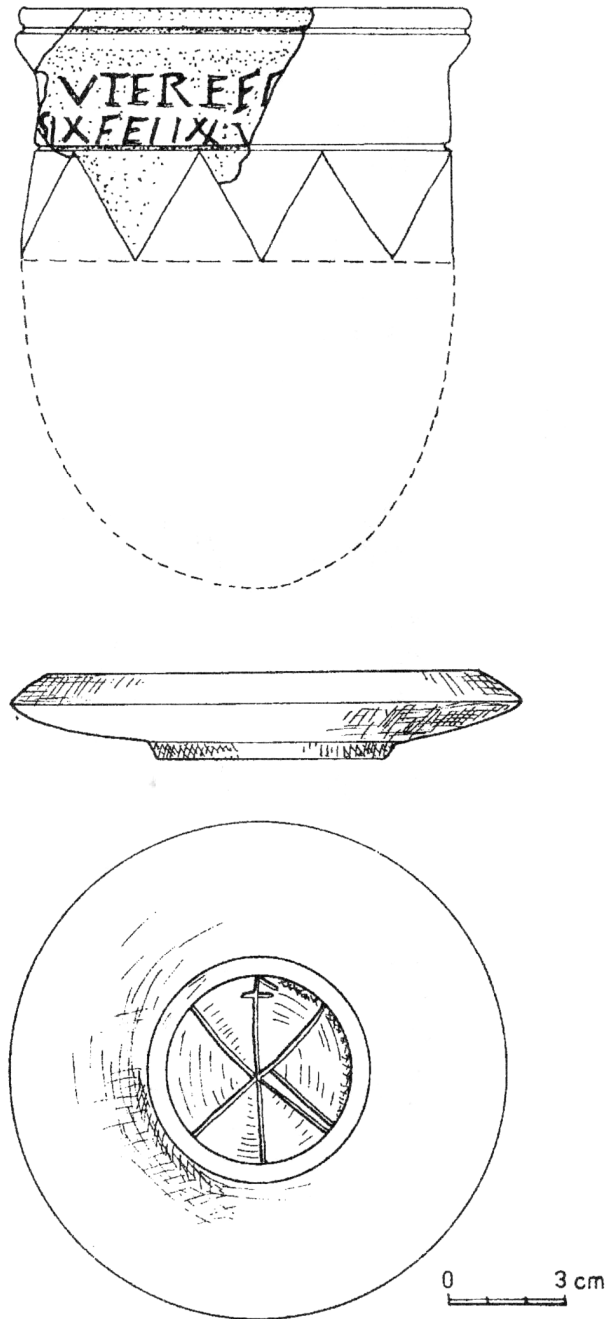


Fig. 15. a. - Vasul de cult cu inscripția SIS FELIX/VTERE FELIX (după H. Daicoviciu); b. - fundul de vas cu chrismon din clădirea OL 6 (după Al. Matei și D. Tamba)

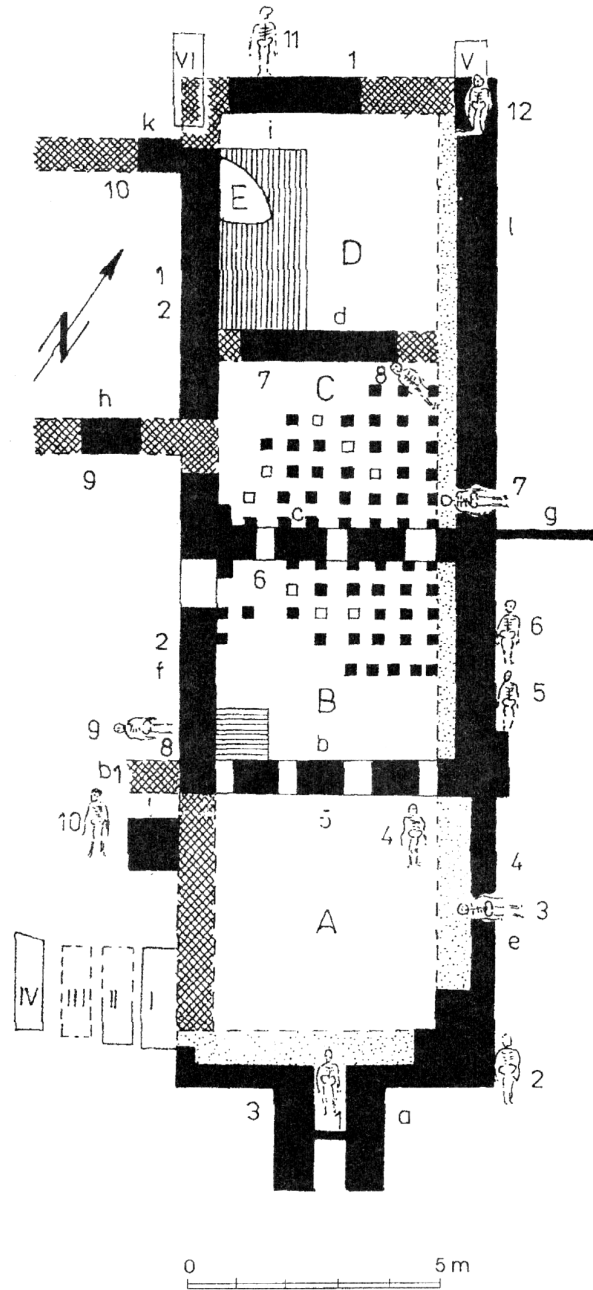


Fig. 16. Planul clădirii OL 5 situată la sud-est de castrul cu morminte romane târzii în jurul ei (după A. Buday)

UNDE ȘI CÂND S-A PETRECUT ÎN ISTORIA BISERICII UNIATISMUL CONDAMNAT DE COMISIA DE DIALOG CATOLIC-ORTODOX*

Ernst Christoph SUTTNER

Domnul ne-a dat nouă creștinilor sarcina de a fi una și – în cazul în care izbucnesc certuri - să ne împăcăm unii cu alții și să revenim la unitate. Unirea (latinește: *unio*) este pentru noi creștinii o poruncă expresă. Cu toate acestea în largi cercuri ale creștinătății, cuvântul unire trezește indignare. Cauza pentru aceasta este că în decursul anumitor străduințe pentru realizarea țelului unirii - demne de toată lauda de altfel - s-au făcut greșeli grave, care prin rezultatul istoric al respectivelor străduințe nu au dus la o îndreptare a certurilor existente, ba chiar au provocat o ceartă nouă, uneori poate chiar mai gravă. Pentru a judeca cu dreptate în privința unirilor, nu este admisibil ca uniri realizate în decursul istoriei să fie respinse în întregime datorită greșelilor făcute, la fel cum nu este admisibil ca acestea, datorită țelului demn de toată lauda pe care l-au avut, să fie considerate drept sfinte.

I.

Un reproș adus adesea unirilor¹ este acela, că la realizarea unirilor creștinilor răsăriteni cu Roma, a fost pusă de către catolici o nouă ierarhie în locul ierarhiei respectivei Biserici răsăritene deja existente, prezența a doi episcopi provocând o nouă schismă. Aceasta s-a petrecut într-adevăr în cadrul realizării unui șir de uniri, fiind de fiecare dată în împrejurările respective, o încălcare gravă a principiilor unității creștine. Dacă privim însă cu atenție încheierea unirilor ce au dus la apariția actualelor Biserici unite mai mari, se observă următoarele: în cazul unirii de la Brest, doi

* Textul în limba germană, este publicat tot aici integral.

¹ Pentru detalii asupra numeroaselor uniri ce vor fi enumerate în continuare, pentru izvoarele din care acestea pot fi constatate și pentru literatură referitoare la ele, indicăm aici prezentările pe larg în capitolele corespunzătoare, la E. Chr. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Würzburg 1999.

episcopi și eparhiile lor au rămas în afara unirii și atât ei cât și eparhiile lor nu au fost împiedicați în opoziția lor contrară unirii. Restul episcopilor încheie unirea în anul 1596 și pentru grupurile din eparhiile lor care au refuzat unirea, patriarhul Teophan al Ierusalimului sfințește în anul 1620 o nouă ierarhie în ciuda ierarhiei deja existente. Ambele eparhii rămase mai întâi în afara unirii, au fost conduse la unire de către episcopii lor cam un secol mai târziu. În eparhia de Muncaci, ce a încheiat unirea în anul 1646, a fost instalat pe timpul lui Stalin - nu mai devreme - un "contraepiscop" ortodox. În Transilvania, unde unirea cu eparhia românilor s-a tratat și încheiat între anii 1697-1701, înscăunarea unui "contraepiscop" ortodox s-a făcut începând cu anul 1761. Plini de scepticism putem fi în ceea ce privește procedura de realizare în secolul al XVI-lea a unirii creștinilor din sudul Indiei, așa-numiți "ai Sfântului Toma", totuși, la o dublă ierarhie s-a ajuns la ei abia cu prilejul evenimentelor ce au urmat anului 1653, evenimente ce au dus la o primă scindare a Bisericii lor.

Un alt reproș ce se face unirilor, este că acestea au fost impuse prin presiuni din partea statului. Într-adevăr, datorită devizei moderne *cuius regio, eius religio* s-a întâmplat uneori în statele catolice și în imperiul țarist rusec, ca aparatul statal să acționeze în vederea realizării unirii "celor de altă credință" cu Biserica statală. Dar și aici trebuie ținut cont de faptul, că ceea ce s-a petrecut în cazuri singulare nu s-a petrecut nici pe departe peste tot. Atunci când maroniții au realizat unirea lor cu Biserica Romei, nu a existat nimeni care ar fi putut exercita presiuni asupra lor. Nici studiul nepărtinitor al documentelor privitoare la realizarea unirii cu Roma de către mitropolia Kievului, nu lasă nici o îndoială asupra faptului că primii pași în vederea unirii nu au fost făcuți nici de regele Poloniei și nici de către iezuiți, ci de către episcopii slavilor răsăriteni înșiși. Care putere statală ar fi trebuit să "ajute" episcopia Muncaciului în vederea unirii, atunci când un motiv important pentru unire era de fapt acela de a scăpa de presiunile nobililor latifundiari calvini prin unirea cu catolicii?

Se mai afirmă apoi, că unirile ar fi ținut împotriva unității Bisericii Ortodoxe, respectiv împotriva unității Bisericii Vechi-Orientale. Acolo unde s-au dus tratative de unire cu anumiți credincioși, cu parohii singulare sau cu eparhii singulare dintr-o anumită Biserică Ortodoxă sau Orientală veche, acest reproș este fără îndoială îndreptățit. Ce se mai poate însă spune atunci când tratativele sunt conduse de către întreaga Biserică a unei regiuni, ce se simte îndreptățită să ia hotărâri autonome, ca de exemplu în cazul sinodului Bisericii din Kiev, a eparhiei Muncaciului sau a Catolicatului din Armenia Mică? În secolul al XX-lea, în special însă de când s-a început prin intermediul

conferințelor pan-ortodoxe și a Scaunului Roman un dialog teologic oficial între Bisericile Ortodoxe și Biserica Catolică, se procedează conform devisei, ca fie toate Bisericile Ortodoxe autocefale să fie de acord cu unirea, sau ca aceasta să nu fie realizată de nici una dintre ele. A existat însă o astfel de convingere cu aceeași claritate și în secolele al XVI-lea și al XVII-lea? Pe vremuri împăratul bizantin putea să dea dispoziție pentru o acțiune comună a Bisericilor de tradiție bizantină. Însă, după căderea instituției împărătești nu a existat pentru o lungă perioadă nimeni, ce ar fi putut prelua acest serviciu; nu s-a încercat nici măcar dezvoltarea unei proceduri, prin care s-ar fi obținut o acționare comună a tuturor Bisericilor de tradiție bizantină, fără sprijinul împăratului. Cine ar fi putut în această situație să afirme cu exactitate, care operă proprie a Bisericii autonome a unei regiuni rămâne îndreptățită și din ce moment anume devine prea de sine- stătătoare, fiind în pericol de primejdii sau poate chiar de a distruge solidaritatea celorlalte Biserici cu aceeași tradiție? Progresul lent al mișcării pan-ortodoxe demonstrează că până în ziua de azi lucrurile nu stau prea bine în ceea ce privește o conștiință explicită despre existența unei măsuri minime a legăturilor instituționale între Bisericile autocefale. Ținând cont de această fapticitate istorică, poate fi făcut episcopilor eparhiei Kievului sau eparhiei de Muncaci reproșul, că tratativele separate în vederea unirii țineau o rupere a solidarității ortodoxiei? Este de-a dreptul eronat a numi formarea Bisericii melkite unite, scindare a ortodoxiei, deoarece în Patriarhatul Antiohiei exista deja o schismă din cauza contestatelor alegeri de patriarh și atunci când unul dintre partidele schismatice a trebuit să caute ajutor, fiind singur prea slab pentru a supraviețui în Imperiul Otoman, a făcut-o îndreptându-se spre Roma cu cererea de unire. Se poate în acest caz ca Biserica Romei să merite muștrare pentru că ea nu s-a putut abține să se amestece într-o problemă internă a Bisericii din Antiohia; acuzând-o însă de provocarea unei schisme, ar însemna să ignorăm total realitatea istorică.

II.

Dintre diferitele greșeli ce și-au făcut apariția la încheierea unirilor, au fost scoase în evidență trei, pe baza lor arătându-se cât este de nepotrivit de a se pune pe seama tuturor unirilor, în mod general, greșelile ce s-au petrecut doar în anumite cazuri în mod real. Așa cum din greșelile mai sus-amintite nu pot fi făcute în mod general reproșuri unirilor în totalitatea lor, tot așa nu are nimeni voie, sprijinindu-se pe documentele comisiei de dialog catolico-ortodoxă, să reproșeze în mod general tuturor unirilor, că ar fi practicat "uniatismul". Comisia a descris în mod expres și exact acțiunea pe care ea a numit-o "uniatism" și în privința căreia delegații catolici împreună

cu colegii lor ortodocși explică, că el trebuie respins, fiind "o cale spre unitate ce contrazice tradiția comună a Bisericilor noastre". Procedul ce trebuie respins a fost folosit la realizarea anumitor uniri, însă nici pe departe la toate.

Declarația comună numește ca o caracteristică hotărâtoare a "uniatismului" ce trebuie respins, neobservarea stării "Bisericii Ortodoxe ce este o Biserică soră ce oferă haruri și mijloace mântuitoare"². Așadar, ceea ce comisia, de dialog numește "uniatism", s-a petrecut doar atunci și acolo, când din partea catolicilor s-a neglijat sau chiar s-a respins sacramentalitatea respectivei comunități. Înainte așadar de a numi o acțiune de unire în sensul comisiei de dialog ca fiind "uniată", trebuie să fie cercetat în mod serios din punctul de vedere al istoriei Bisericii, dacă în cadrul respectivului proces Biserica Catolică a desconsiderat într-adevăr demnitatea de Biserică a respectivei Biserici răsăritene.

Dintotdeauna, atunci când Biserici apusene și răsăritene se aflau în schismă una față de cealaltă, căutau fiecare vina în tabăra celeilalte. Celeilalte Biserici i se reproșa devierea de la ceea ce pentru ea însăși era de mare importanță, o privea ca fiind "pătată" și prejudiciată în demnitatea ei bisericească și considera drept îndreptățită excluderea comuniunii cu ea, până la efectuarea corecturii cerute. Totuși, timp de secole s-a folosit pentru reluarea comuniunii un procedeu, care demonstrează că nu a fost pusă la îndoială o continuare a eclezialității celeilalte părți, în ciuda stării ei "de pătare". Așa de exemplu, deși formată din greci și latini, Biserica Imperiului Roman antic târziu, este considerată în toate tratatele de Istorie a Bisericii drept "neîmpărțită", datorită celor șapte concilii ecumenice ținute împreună. Totuși, la o cercetare amănunțită, se observă că Roma și Constantinopol s-au aflat mai mult de 200 de ani în schismă una față de cealaltă.³ Lezările comuniunii, care calculate împreună au însumat aproape jumătate din timp,

² în paragraful 6b al declarației de la Freising se definește "termenul de „uniatism” desemnează aici încercarea de a realiza unitatea Bisericii prin despărțirea de comunități sau credincioși ortodocși din Biserica Ortodoxă, fără a ține cont de faptul că Biserica Ortodoxă este conform eclesiologiei o Biserică soră, care oferă ea însăși haruri și mijloace mântuitoare. În acest sens și conform documentului scris de subcomisia vieneză, respingem uniatismul drept cale spre unitate, deoarece el contrazice tradiția comună a Bisericilor noastre".

³ Yves Congar citează în lucrarea *Zerrissene Christenheit*, Wien 1959, p. 111, două cercetări competente de istorie a Bisericii; una dintre ele arată că în cei 464 de ani de la începutul domniei singulare a împăratului Constantin (din anul 323) și până la al VH-lea conciliu ecumenic (din anul 787), între greci și latini au existat cinci schisme ce au însemnat 203 ani. Cealaltă cercetare vorbește de șapte schisme ce au însumat 217 ani din cei 506 ani începuți de la moartea împăratului Constantin (în anul 337) și până la acceptarea definitivă de către Constantinopol, a hotărârilor celui de-al VH-lea conciliu ecumenic (în anul 843).

sunt fără îndoială mai mult decât incidente secundare. Ele însă nu au împiedicat reuniunea următorului conciliu al Bisericii unice, deoarece atât sfințenia acelor care în timpul schismei atât de-o parte cât și de cealaltă au primit sfintele sacramente, precum și împuternicirea spirituală a slujitorilor bisericești hirotoniți, nu au fost contestate de nimeni.

Schismele existente între greci și latini din timpul cuceriri Italiei de Sud de către normanzi, cele de la cruciați și din coloniile orașelor comerciale italiene, au fost înlăturate prin înscăunarea ierarhilor ce erau răspunzători pentru ambele părți. Normanzii considerau Bisericile grecești din țara cucerită de ei atât de apropiat înrudite cu propriile lor Biserici, încât au permis episcopilor lor latini să păstorească atât peste greci cât și peste credincioșii latini ai propriului popor. În mod asemănător au procedat și cruciații. La început s-au supus ei înșiși conducerii unui patriarh grec, însă destul de curând s-au îngrijit să-i urmeze un latin, acestuia supunându-i-se apoi și grecii. Acest procedeu poate fi numit imperialist și considerat fals. Însă, pentru ca el să poată fi realizat, a fost necesar ca ambele părți să prețuiască relația existentă între ele, așa cum a fost înțeleasă relația reciprocă dintre greci și latini din perioada antică târzie, pe timpul celor șapte concilii.

Autori ai secolelor al XIX-lea și al XX-lea, care nu au înțeles acest procedeu, care pentru mentalitatea de astăzi pare imposibil, vorbesc de "înființarea patriarhatelor latine de către cruciați". Însă ei nu explică, de unde își arogă dreptul de a considera alegerea latinilor ca urmași ai patriarhilor greci, drept înființare a unor noi instituții de drept. Ei nu vor să ia în considerare că latinii nou-aleși au urcat exact pe același tron pe care mai înainte a șezut un grec și pe care, după alungarea cruciaților, au șezut din nou greci. Pentru acești autori, pentru care este de neînțeles că Bisericile latine și cele grecești se recunoșteau reciproc, chiar și pe timpul cruciaților și se considerau potrivite una pentru alta, era de la bun început clar că episcopii latini puteau fi patriarhi doar pentru latini. De aceea au presupus că prin alegerea latinilor ca patriarhi în Antiohia, Ierusalim și Constanti-nopol s-a ajuns la existența propriilor jurisdicții latine.

Presupunerea lor apriorică este respinsă de către conciliul al IV-lea de la Lateran. Acesta a emis în mod oficial o hotărâre de drept bisericesc, ce pentru unitatea Bisericii pretindea doar subordonarea grecilor episcopilor latini. Conciliul a considerat că sunt de ajuns sacramentele comune, pentru ca Biserica grecilor să poată fi alăturată celei latine. Această hotărâre (de cele mai multe ori ignorată de către istoricii noștri) trebuie să fie luată în serios de noi latinii, deoarece după cum se știe, conciliul al IV-lea de la

Lateran aparține celor 21 de adunări bisericești, recunoscute de Biserica noastră drept concilii ecumenice. În coloniile orașelor comerciale italiene această recomandare s-a păstrat pe alocuri până în secolul al XVIII-lea, până când otomanii i-au alungat pe italieni de acolo.

În secolul conciliului de la Trento și până în secolul al XVII-lea iezuiții și Biserica țării care i-a trimis pe ei, se aflau în comuniune deplină cu așa-numiții „creștini ai Sfântului Toma” și cu Biserica Etiopiei, iezuiții exercitând în aceste Biserici funcția de episcop. Ei făceau aceasta deja de pe timpul când *expressis verbis* considerau că aceste Biserici sunt "eretice", și afirmau că tradițiile lor bisericești sunt "stricate". Reproșurile grele nu i-au împiedicat pe iezuiți și autoritățile bisericești ale Europei care i-au trimis pe aceștia, de a considera pe „creștinii Sfântului Toma” și pe etiopeni ca fiind deja imiți cu Biserica romană. Lor nu le-a fost pusă drept condiție inițială pentru realizarea comunii, corijarea "ereziilor" și a "stricăciunilor", așa cum ar considera ca neapărat necesar apologetii timpurilor moderne; se spera că acestea vor fi roadele comuniunii. Căci ceea ce lega Biserica sud-indiană și cea etiopiană de Bisericile Europei, trecea în ciuda greșelilor criticate drept destul de sfânt și valoros, pentru a vedea în ele Biserici surori, cărora iezuiții trimiși trebuiau să le slujească în mod spiritual.

Serviciul spiritual reciproc a condus la o comuniune sacramentală limitată la greci și latini, care în teritoriile dominate de islamism s-a practicat până în secolul al XVII-lea și a făcut posibilă, trecându-se peste granițele impuse de schismă, chiar și acordarea reciprocă a sacramentului preoției. Misionarii trimiși în Imperiul Otoman în număr mare de către Sacra Congregatio de Propaganda Fide începând cu anul ei de înființare 1622, au putut activa în comunitățile bisericești orientale timp de aproape un secol; în învățarea credinței, administrarea sacramentelor și serviciile caritative în același mod, în care o făceau și confrății lor alături de clerul parohial în țările de proveniență. Între ei și Bisericile răsăritene s-a dezvoltat o relație, despre care se pot afirma următoarele: cu toate că misionarii au rămas dependenți din punct de vedere juridic de Congregația romană și de ierarhia ordinului lor, activitatea lor preoțească era într-adevăr integrată în viața Bisericilor orientale surori, chiar dacă din punct de vedere al dreptului bisericesc aceasta nu se petrecea într-un mod pe deplin clarificat. Cei care au procedat astfel, precum și superiorii lor bisericești de acasă, trebuie fără îndoială să fi recunoscut că Biserica pentru care se realiza opera de conlucrare, "este o Biserică soră, care oferă ea însăși haruri și mijloace de mântuire".

În Biserica Catolică de după Conciliul Tridentin s-au făcut auzite și voci care au pus serios la îndoială faptul, că Biserica poate fi într-adevăr găsită acolo unde Papa nu este recunoscut în mod expres ca urmaș al Sf. Petru și ca reprezentant vizibil al lui Cristos. De o astfel de îndoială a fost condusă de exemplu bulla *Magnus Dominus* pe care papa Clemens al VIII-lea a proclamat-o pentru unirea rutenilor; totuși, chiar și acest papă a admis ca valabil faptul că Biserica rutenilor a oferit și înainte de unire haruri și mijloace de mântuire. Însă, cu cât s-a scurs mai mult timp după Conciliul Tridentin, cu atât mai clar s-a întărit între teologii latini convingerea, că tot ceea ce se petrecea în afara responsabilității pastorale a papei, se petrecea în afara Bisericii lui Cristos; de asemenea că fără participarea Papei nu pot exista pentru slujitorii bisericești împuterniciri spirituale adevărate și că sacramentele administrate de episcopii și preoții ce nu posedau legătura jurisdicțională cu Papa, ar fi nepermise (ilegitime).

Începând cu secolul al XVIII-lea acei teologi învață în cele din urmă din ce în ce mai clar, că Biserica lui Cristos nu poate fi găsită în afara granițelor canonice ale Bisericii Romane conduse de papa. Ei presupun că dincolo de aceste granițe se află doar comunități căzute în rătăcire, care de fapt nu au voie să participe la sacramentele Bisericii, credincioșii acestora trebuind pentru salvarea sufletelor lor să fie invitați să se alăture Bisericii adevărate, conduse de Papa. Conform acestei înnoiri a eclesiologiei, orientalii ar fi putut să se reîntoarcă în sânul Bisericii doar prin încheierea unei uniri cu Scaunul Roman. Curia Romană interzice în anul 1729 orice *communicatio in sacris* (și nu doar *communicatio in sacramentis*) între catolici și "creștinii răsăriteni despărțiți".

Îndoiala catolicilor privitoare la dreptul Bisericilor grecești de a administra sfintele sacramente și concurența din ce în ce mai vie dintre uniți și ortodocși, neliniștiteau mult pe patriarhii greci. Patriarhii Constantinopolului, Alexandriei și Ierusalimului se adună în iulie 1755 și declară despre latini că aceștia sunt nesfințiți și nebotezați; despre riturile lor sacramentale afirmă că nu sunt decât ceremonii lipsite de conținut, care nu transmit nici un fel de daruri ale Spiritului Sfânt.

În secolul al XVIII-lea la latini și la greci s-a impus prin aceasta o părere până atunci necunoscută asupra situației spirituale existente la creștinii despărțiți de ei prin schismă. Comunitatea creștinilor despărțiți nu mai era recunoscută drept "Biserică soră, care ea însăși oferă haruri și mijloace de mântuire". A trebuit de aceea să se ajungă și la o judecare nouă a modului în care trebuia să se procedeze, atunci când "rătăciți" singulari sau chiar parohii întregi respectiv eparhii ale acestora "s-ar întoarce la Biserica adevărată".

Există părerea că acestora la reîntoarcere trebuie în sfârșit să li se acorde harurile, pe care ei până atunci în comunitatea lor de credință doar au presupus, dar nu le-au primit într-adevăr. Astfel, s-a născut uniaticismul condamnat de comisia de dialog. Și la procesele de împăcare dinainte s-au făcut greșeli, însă, încercarea de a porni în vederea împăcării pe un drum, despre care comisia de dialog a trebuit din păcate să constate că el "contrazice tradiția comună a Bisericilor noastre", a fost o noutate a secolului al XVIII-lea.

Și în noile condiții s-a folosit fără șovăire cuvântul "unire", expresie deja de mult intrată în uz. Ca și înainte, intrarea orientalilor în comuniune cu Scaunul Roman a fost numită în continuare "unire". Transformarea de conținut a ceea ce înainte se exprima prin cuvântul "unire" și a ceea ce se înțelege acum, după desprinderea din tradiția comună a Bisericilor noastre, este una de bază; ea este destul de mare, pentru ca din considerente eclesiologice, să nu mai aibă nici un sens folosirea aceleiași expresii pentru două chestiuni diferite. Multe neînțelegeri privitoare la uniri își au cauza în aceea că diferite concepții poartă același nume. Căci aceia care folosesc în continuare vechiul înțeles și gândindu-se la unire se referă la reunirea de Biserici în sensul îndemnului la unitate al lui Cristos, nu înțeleg de ce alții detestă unirile. Ceilalți în schimb, cărora le este cunoscut doar înțelesul nou al cuvântului unire și se gândesc permanent doar la procese uniaticice, numite de asemenea unire, bineînțeles că nu pot găsi în acestea nimic sfânt și demn de toată lauda.

III.

Conform crezului niceno-constantinopolitan nu există decât o singură Biserică a lui Cristos; ea se numește una, sfântă, catolică și apostolică și cuprinde toate Bisericile locale, ce există în lumea întreagă. Pentru a putea fi numită într-adevăr Biserică, fiecare Biserică locală trebuie să fie cuprinsă în ea. Atunci când Biserici care se respectă una pe alta drept Biserică a lui Cristos se află în schismă, se împotrivesc îndemnului Domnului atât de mult, încât dau dovadă una față de alta de rivalități și certuri necreștine, fiind reciproc lipsite de iubire sau poate chiar pline de ură. Însă, chiar și așa, ele nu se pot renega una pe alta. Simbolul credinței le obligă să recunoască că în ciuda tuturor punctelor divergente, ele aparțin totuși împreună. Indiferent ce s-ar petrece între ele, totul are loc în cadrul Bisericii unice.

Numai comunitățile care au încetat să se recunoască reciproc drept Biserică, sunt în stare să se distanțeze în întregime una de alta. Atunci când în secolul al XVIII-lea la latini și la greci s-au făcut auzite din ce în ce mai

puternic vocile, care puneau sub semnul întrebării sacramentalitatea celeilalte părți sau chiar o respingeau, atunci au procedat în mod radical la o delimitare reciprocă lipsită de compromis. Fiecare dintre părți se considera pe ea însăși ca fiind întreaga Biserică a lui Cristos, considerând-o pe cealaltă doar o confesiune străină, care chiar dacă a păstrat anumite elemente creștine, a pierdut totuși partea hotărâtoare. Atunci s-a întărit părerea conform căreia, comunitatea tuturor Bisericilor locale ce recunoaște cele (pe atunci 19 concilii ecumenice, astăzi se adaugă și cele două concilii de la Vatican) 21 de concilii ecumenice și pe Papa, reprezintă Biserica Catolică, iar comunitatea tuturor Bisericilor locale ce nu-1 recunosc pe papa și doar 7 concilii ecumenice, formează Biserica Ortodoxă; de asemenea s-a întărit părerea că acestea "sunt despărțirile în credință" una de alta. Între timp ne-am obișnuit până într-atât cu acest mod de a vedea lucrurile, încât mulți nu mai remarcă că ea din punct de vedere eclesiologic este de neconceput.

Căci dacă ambele comunități merită să poarte numele de Biserică, atunci nu mai pot fi "despărțite în credință". A fi Biserică înseamnă "a fi Ierusalimul din cer" și a fi condus de Spiritul Sfânt. Conducerea de către Spiritul Sfânt exclude existența unei Biserici rătăcite în credință. Dacă ambele comunități sunt Biserica, atunci diferența dintre ele nu o poate reprezenta "despărțirea în credință", ea poate fi doar o deosebire în formularea învățăturilor, pe care comunitățile le-au creat drept expresie a Sfintei Credințe. Ceea ce în mod curent este numit "despărțirea în credință", poate fi în realitate o deosebire a modului în care Bisericile exprimă în cadrul catehezei credința comună, cu o omenească lipsă de desăvârșire, așadar în mod mărginit. Totuși înaintea lui Dumnezeu ele sunt pe mai departe "una în credință", chiar și atunci când ele înșiși eventual nu o recunosc, datorită formelor incomplete de exprimare de care se folosesc în învățarea Sfintei Credințe. Respingerea reciprocă neînduplecată la care s-a ajuns în secolul al XVIII-lea este în acest caz nemotivată și trebuie înlăturată cât mai repede.

În cazul în care ceea ce s-a petrecut în secolul al XVIII-lea a fost îndreptățit a fi o absurditate eclesiologică de a onora ambele părți cu titlul de "Biserică", vorbind atât de o Biserică Catolică cât și de una Ortodoxă (respectiv de una Orientală Veche, etc.). Singura afirmație eclesiologică acceptabilă este următoarea: începând cu secolul al XVIII-lea se vestește lumii întregi că există una lângă alta mai multe comunități, fiecare dintre ele văzând în sine însăși Biserica întreagă a lui Cristos, considerând că este dator să în fața Domnului de a rosti anatema asupra celorlalte comunități.

De atunci, toți catolicii și ortodocșii care aprobă sentința distrugătoare rostită asupra celorlalți, sunt foarte îngrijorați în ceea ce privește șansele celorlalți de a se mântui, iar păstorii plini de zel pentru mântuirea sufletelor, care nu le refuză celor despărțiți dragostea și grija lor păstorească, se simt obligați în conștiință de a invita pe aceștia la conversiune în propria Biserică și chiar de a întreprinde tot ce li se pare lor necesar, pentru a împiedica ca cei "întorși" să se reîntoarcă la comunitățile lor de dinainte.

O primă necesitate în acest sens pentru Biserica Catolică a fost numirea de episcopi pentru uniții ce trăiau în diferite locuri ale Imperiului Otoman, constituind astfel pentru ei Biserici separate. Aceasta era necesar datorită vieții sacramentale separate pe care trebuiau să o aibă uniții, Biserica Catolică interzicându-le comuniunea cu episcopii lor de până atunci, aceia la rândul lor, conform noii concepții răspândite între timp și la ei, nepermițând uniților accesul la sfintele sacramente. Datorită situației juridice din Imperiul Otoman, numirea pentru uniți a unor episcopi proprii era o necesitate de drept civil. Conform situației jurisdicționale existente, ei aveau nevoie pentru obținerea recunoașterii drepturilor lor civile, de o ierarhie bisericească proprie. Întrucât ei din motive de conștiință nu mai puteau să aibă comuniune spirituală cu ierarhiile strămoșilor lor, nici nu mai era posibil de a rămâne subordonați acestora în ceea ce privește reprezentarea juridică, care în Imperiul Otoman cădea în sarcina episcopilor⁴. Fără episcopi proprii, cei care s-au convertit la catolicism ar fi putut fi obligați de către instituțiile bisericești necatolice prin presiune civilă, să se reîntoarcă în parohiile neunite. Grija de a nu ajunge la presiuni din partea conștiinței le-a fost luată prin constituirea de structuri bisericești unite separate. Așadar armenii, coptii, sirienii uniți, apuseni și răsăriteni ce trăiau pe teritoriul Imperiului Otoman, au primit relativ curând episcopi proprii și au fost constituiți în Biserici Unite (destul de mici).

În afară de aceasta, misionarii trimiși în Răsărit se considerau obligați în conștiință să insiste, ca peste tot acolo unde încă nu se făcuse, să se construiască Biserici, fiind foarte sânguincioși în formarea de noi comunități unite. Acum începe timpul în care Biserica Catolică se considera în mod solemn obligată, ca în toate țările, alături de comunitățile orientale cărora ea nu le mai recunoștea calitatea de a fi Biserică, să pună bazele comunităților unite separate și să ridice clar și cu putere vocea spre a chema la conversiune. Ca Biserică a lui Cristos catolicii nu au mai recunoscut decât noile comunități unite, nu însă și venerabilele comunități ortodoxe ca fiind Biserici pentru țara

⁴ A se vedea contribuția *Das religiöse Moment in seiner Bedeutung für Gesellschaft, Nationsbildung und Kultur Süddeuropas*, la E. Chr. Suttner, *Kirche und Nationen*, Würzburg 1997, p. 84-96.

și poporul respectiv. Așa au apărut parțial - ca de exemplu la greci, etiopieni, bulgari și ruși - Biserici minoritare unite, mici și foarte mici, care pe baza propriei autoaprecieri ecleziologice se considerau a fi singura Biserică a poporului lor, dând dovadă de un zel conversional deosebit, fiind de părere că abia acum pot oferi poporului lor posibilitatea de a aparține la Biserică. Mai ales lor li se datorează faptul că unii ortodocși, cărora zelul clericilor acestor Biserici Unite li se pare a fi nemăsurat de mare, nu mai văd nici o diferență între unire și prozelitism.

În secolele al XIX-lea și al XX-lea gândirea uniatică s-a răspândit și în Bisericile Catolice răsăritene mai vechi; și în rândul lor s-a impus concepția exclusivistă ce caracterizează uniaticismul despre necesitatea apartenenței la papa, și despre datoria de a activa în mod misionar printre credincioșii ortodocși. Că aceasta a fost posibil se va înțelege observându-se cu atenție istoria formării clericilor la catolici. Conciliul tridentin a recunoscut cauza multor inconveniente în Biserică în insuficientul nivel de pregătire la mari părți ale clerului, gândindu-se să ridice nivelul de instruire al acestora. Prin una din măsurile sale reformatoare s-au pus bazele legislației bisericești pentru studiile teologice și instruirea clericilor. A durat însă mult timp până ce aceste măsuri au adus roade. Totuși la sfârșitul secolului al XVIII-lea în țările de bază ale Bisericii latine, iar cel mai târziu în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea și în rândul Bisericilor Unite cu Roma, s-a ajuns peste tot ca numeroase seminarii să funcționeze conform normelor tridentine. În acestea, erau asemănătoare nu numai regulile disciplinare dar și planurile de învățământ. Aceasta la rândul ei a avut drept urmare că în Bisericile răsăritene care îl recunoșteau pe Papa s-a format o mentalitate ce nu se deosebea în întregul ei decât foarte puțin de cea a latinilor contemporani. Așa s-a ajuns ca cel mai târziu în secolul al XIX-lea, în Bisericile care au încheiat unirea după un concept al unirii din timpuri mai vechi, să se impună în vederea realizării mântuirii acel concept de unire și despre apartenența la papa, care s-a dezvoltat din transformarea ecleziologică a secolului al XVIII-lea. Atunci când s-a încercat găsirea conceptului de unire ce a condus la încheierea unirii propriei Biserici, prin prisma conceptului de unire răspândit într-o Biserică unită în timpurile mai noi, s-a ajuns la mari neînțelegeri.

O prezentare lucidă a greșelilor atât din partea apologetilor cât și a criticilor unirii, are sens doar atunci când aceasta nu reprezintă o "răfuială", ci o contribuție în căutarea unei căi spre unitate, ce corespunde tradiției comune a Bisericilor noastre și încearcă să evite ceea ce s-a dovedit deja în trecut ca fiind dăunătoare. Aceste expuneri sunt dedicate acelor care se ocupă cu aceste probleme.

WO UND WANN IN DER UNIONSGESCHICHTE KAM ES ZU DEM VOR DER ORTHODOXEN - KATHOLISCHEN DIALOGKOMMISSION VERURTEILTEN UNIATISMUS?

Ernst Christoph SUTTNER

Es ist ausdrücklicher Auftrag des Herrn, daß wir Christen eins sein und - falls Streitigkeiten ausgebrochen sind - uns versöhnen und wieder vereinigen. Einigung (lateinisch: *unio*) ist also etwas uns Christen ausdrücklich Gebotenes. Dennoch ruft das Wort Union in weiten Kreisen der Christenheit Unwillen hervor. Der Grund hierfür ist, daß bei bestimmten Bemühungen um das höchst lobenswerte Ziel der Vereinigung schwerwiegende Fehler geschahen, die das historische Ergebnis der Vorgänge nicht zu einer Behebung der bestehenden Streitigkeit werden ließen, sondern neuen, mitunter sogar noch ärgeren Streit veranlaßten. Um der Sache der Unionen Gerechtigkeit angedeihen zu lassen, dürfen die im Lauf der Geschichte geschlossenen Unionen weder mit Blick auf begangene Fehler in Bausch und Bogen abgelehnt werden, noch können sie mit Blick auf das lobenswerte Ziel in Bausch und Bogen als heilig bezeichnet werden.

I.

Ein häufig gegen die Unionen¹ erhobener Vorwurf lautet, bei den Unionen östlicher Christen mit Rom sei von den Katholiken eine neue Hierarchie gegen die bestehende Hierarchie der jeweiligen östlichen Kirche gesetzt worden, und die Verdoppelung der Bischöfe habe ein neues Schisma verursacht. Dies ist in der Tat bei einer Reihe von Unionen geschehen und war dann jeweils ein schwerer Verstoß gegen die Grundlagen der christlichen Einheit. Betrachten wir aber jene Unionsabschlüsse, aus denen die größten der heute bestehenden Unionskirchen hervorgingen, so ergibt sich: Im Fall der Union von Brest hielten sich zwei Bischöfe samt ihren

¹ Für Details zu den zahlreichen Unionen, die im folgenden erwähnt werden, für die Quellen, aus denen sie sich erheben lassen, und für Literatur über sie sei verwiesen auf die ausführlichen Darlegungen darüber in den entsprechenden Abschnitten bei E. Chr. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Würzburg 1999.

Bistümern abseits und sowohl sie selber, als auch ihre Bistümer wurden in der oppositionellen Haltung zur Union nicht behindert. Die übrigen Bischöfe schlossen 1596 die Union und für jene Kreise in ihren Bistümern, die sich der Union verweigerten, weihte gegen die bestehende unierte Hierarchie 1620 der Jerusalemer Patriarch Theophan eine neue Hierarchie. Die beiden der Union zunächst fern gebliebenen Bistümer wurden etwa ein Jahrhundert später durch ihre Bischöfe der Union, zugeführt. In der Diözese Mukacevo, die ihre Union 1646 schloß, wurde in Stalins Tage (nicht früher!) ein orthodoxer Gegenbischof eingesetzt. Für Siebenbürgen, wo die Union mit dem Bistum der Rumänen in den Jahren 1697-1701 verhandelt und abgeschlossen wurde, begann 1761 ein orthodoxer Gegenbischof zu amtieren. Zu der Vorgehensweise beim Zustandekommen der Union der "Thomas-Christen" Südindiens im 16. Jahrhundert mag man von Skepsis erfüllt sein; doch zu einer Verdoppelung der Hierarchie kam es bei ihnen erst anlässlich der Ereignisse, die auf das Jahr 1653 folgten und ihre Kirche ein erstes Mal spalteten.

Ein anderer Vorwurf lautet, staatlicher Druck habe die Unionen erzwungen. Tatsächlich geschah es wegen der neuzeitlichen Devise "*cmh/s regio, eins et religio*" bisweilen in katholischen Staaten und im russischen Zarenreich, daß staatliche Instanzen auf die Vereinigung der "Andersgläubigen" mit der Staatskirche hinarbeiteten. Aber wiederum gilt, daß bei weitem nicht überall geschah, was sich in einzelnen Fällen ereignete. Als die Maroniten ihre Union mit der römischen Kirche eingingen, gab es niemanden, der auf sie Druck hätte ausüben können. Auch läßt ein unvoreingenommenes Studium der einschlägigen Dokumente keinen Zweifel, daß die ersten Schritte zur Union der Kiever Metropole mit Rom nicht vom polnischen König und auch von den Jesuiten, sondern von den ostslawischen Bischöfen gesetzt wurden. Und welche Staatsmacht hätte bei der Union des Bistums Mukacevo "nachhelfen" sollen, wo es damals doch ein wichtiges Unionsmotiv war, durch die Einigung mit den Katholiken dem Druck des kalviriischen Landesherrn zu entgehen?

Des weiteren heißt es, die Unionen wären gegen die Einheit der orthodoxen Kircghe bzw. gegen die einer altorientalischen Kirche gerichtet gewesen. Wo nur mit bestimmten Gläubigen, mit einzelnen Pfarreien oder mit Einzebistümern aus einer bestimmten orthodoxen oder altorientalischen Kirche über die Union verhandelt wurde, trifft dieser Vorwurf zweifellos zu. Was aber dann, wenn, wie im Fall der Kiever Synode, des Bistums Mukacevo oder des armenischen Katholikats von Kleinarmenien die Gesamtheit der Kirche einer Region, die sich für befugt zu autonomen

Entscheidungen hielt, die Verhandlungen führte? Im 20. Jahrhundert, insbesondere seitdem durch die panorthodoxen Konferenzen und den Römischen Stuhl ein offizieller theologischer Dialog zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche in Gang gebracht ist, gilt die Devise, daß entweder alle autokephalen orthodoxen Kirchen gemeinsam einer Union zustimmen werden, oder daß für keine einzige von ihnen eine solche Zustandekommen wird. Aber hat mit derselben Klarheit eine solche Überzeugung auch im 16. und 17. Jahrhundert bestanden? Ehemals hatte der byzantinische Kaiser das gemeinsame Handeln der Kirchen byzantinischer Tradition veranlassen können. Doch nach seinem Ausfall hatte es für längere Zeit kein klares Bewußtsein gegeben, daß es eines neuen Verfahrens bedürfe, durch welches auch weiterhin das gemeinsame Handeln dieser Kirchen hätte in Gang gebracht werden können. Wer hätte in dieser Situation genau anzugeben vermocht, welches selbständige Handeln der autonomen Kirche einer einzelnen Region gerechtfertigt bleibt und ab welchem Moment es allzu eigenständig wird und Gefahr laufen könnte, die Solidarität mit den übrigen Kirchen gleicher Tradition zu gefährden, vielleicht sogar zu sprengen? Das langsame Vorankommen der panorthodoxen Bewegung im 20. Jahrhundert bezeugt, daß es bis heute noch nicht gut bestellt ist um ein explizites Bewußtsein von der Existenz eines Mindestmaßes an institutionellen Bindungen zwischen den autokephalen Kirchen. Darf angesichts eines solchen historischen Befundes an die Bischöfe der Kiever Metropole oder an das Bistum Mukacevo wegen der gesonderten Unionsverhandlungen ohne weiteres der Vorwurf auf einen Bruch der orthodoxen Solidarität gerichtet werden? Erst recht ist es abwegig, das Entstehen der unierten melchitischen Kirche eine Spaltung der Orthodoxie zu nennen. Denn als wegen umstrittener Patriarchenwahlen im antiochenischen Patriarchat bereits ein Schisma bestand und als eine der beiden Parteien des Schismas Schutz suchen mußte, weil sie alleine zu schwach war, um sich im Osmanenreich zu behaupten, wandte sich diese an Rom mit dem Ansuchen um eine Union. Man mag in diesem Fall die römische Kirche rügen, weil sie sich nicht heraushielt aus einem internen Problem der antiochenischen Kirche; doch ihr das Verursachen eines Schismas zu unterstellen geht an den geschichtlichen Tatsachen vorbei.

II.

Von den verschiedenen Fehlern, die bei Unionsabschlüssen vorkamen, waren drei herausgegriffen worden, und an ihnen wurde aufgezeigt, wie unangemessen es ist, Fehler, die in bestimmten Fällen in der Tat geschahen, allen Unionen pauschal ankreiden zu wollen. Wie aus den genannten Fehlern keine allgemeinen Vorwürfe gegen die Unionen in ihrer Gesamtheit gemacht werden können, darf auch niemand, der sich auf die Dokumente der orthodox-katholischen Dialogkommission stützen will, den Vorwurf des Uniatismus generell gegen alle Unionen richten. Denn ausdrücklich und genau beschrieb die Kommission das Verfahren, das sie Uniatismus nannte und bezüglich dessen die katholischen Delegiertengemeinsam mit ihren orthodoxen Kollegen darlegten, daß es als ein "der gemeinsamen tradition unserer Kirchen widersprechender Weg zur Einheit" zu verwerfen ist. Das verwerfliche Verfahren fand zwar bei bestimmten Unionen Anwendung, bei weitem jedoch nicht bei allen.

Als das entscheidende Charakteristikum des verwerflichen Uniatismus wird in der gemeinsamen Erklärung das Nichtbeachten des Umstandes benannt, "daß die orthodoxe Kirche eine Schwesterkirche ist, die selbst Gnaden - und Heilmittel anbietet"². Also nur dann und nur dort, wann und wo man katholischerseits die Sakramentalität jener Glaubensgemeinschaft, aus der die Unierten kamen, übersah oder gar bestritt, hat sich ereignet, was die Dialogkommission Uniatismus nennt. Ehe also ein Unionsvorgang im Sinn der Dialogkommission als uniatisch bezeichnet werden darf, ist kirchengeschichtlich ernsthaft zu untersuchen, ob die katholische Kirche beim betreffenden Vorgang in der Tat die ekklesiale Würde der in Frage stehenden östlichen Kirche mißachtete.

Wenn abendländische und morgenländische Kirchen zueinander im Schisma standen, war es von jeher so, daß jede von den beiden Seiten die Schuld daran auf der je anderen Seite suchte. Sie warf ihr gewisse Abweichungen von dem vor, was für sie richtig wäre, hielt sie für "befleckt", erachtete sie als

² In Abschnitt 6b der Freisinger Erklärung wird definiert: "der Ausdruck 'Uniatismus' bezeichnet hier den Versuch, die Einheit der Kirche durch Trennung von Gemeinden oder orthodoxen Gläubigen von der orthodoxen Kirche zu verwirklichen, ohne zu bedenken, daß nach der Ekklesiologie die Orthodoxe Kirche eine Schwesterkirche ist, die selbst Gnaden - und Heilmittel anbietet, in diesem Sinn und entsprechend dem von der Unterkommission von Wien erstellten Dokument verwerfen wir den 'Uniatismus' als Weg zur Einheit, weil er der gemeinsamen Tradition unserer Kirchen widerspricht."

beeinträchtigt in ihrer kirchlichen Würde und hielt es für gerechtfertigt, die *communio* mit ihr ausgesetzt zu lassen, bis die verlangte Korrektur erfolgt ist. Doch blieb es jahrhundertlang so, daß für die Wiederaufnahme der *Communio* ein Vorgehen angewandt wurde, welches beweist, daß am Fortbestehen der Kirchlichkeit der "schismatischen" anderen Seite trotz ihres "Beflecktseins" kein Zweifel aufkam.

So gilt zum Beispiel die aus Griechen und Lateinern bestehende Kirche des spätantiken Römischen Reiches wegen der gemeinsam gefeierten sieben ökumenischen Konzilien in allen kirchengeschichtlichen Abhandlungen als "ungeteilt". Doch bei genauem Zusehen ergibt sich, daß Rom und Konstantinopel damals mehr als 200 Jahre lang zueinander im Schisma standen.³ Störungen der *Communio*, die miteinander, grob gerechnet, knapp die halbe Zeit ausmachten, sind zweifellos mehr als nur nebensächliche Zwischenfälle. Aber den Zusammentritt des nächsten gemeinsamen Konzils der einen Kirche verhinderten sie nicht, weil die Heiligung derer, die in der Zeit der Spaltung hier wie dort heilige Sakramente empfangen hatten, und die geistlichen Vollmachten der hier wie dort geweihten Amtsträger von niemandem bestritten wurden.

Zur Zeit der normannischen Eroberung Süditaliens, unter den Kreuzfahrern und den Kolonien der italienischen Handelsstädte beendete man die Schismen zwischen Griechen und Lateinern einfach dadurch, daß man Hierarchen einsetzte, die für beide Seiten gemeinsam verantwortlich waren. Die Normannen hielten die griechischen Kirchen in dem von ihnen eroberten Land für so nahe mit ihrer eigenen Kirche verwandt, daß sie ihre lateinischen Bischöfe über die Griechen genauso amtieren ließen wie über die lateinischen Gläubigen ihres eigenen Volkes. Die Kreuzfahrer handelten ähnlich. Anfangs unterstellten sie sich selber einem griechischen Patriarchen, aber recht bald sorgten sie dafür, daß ein Lateiner dessen Nachfolge antrat, und diesem unterstanden dann auch die Griechen. Dieses Vorgehen mag man imperialistisch nennen und für falsch halten; damit es aber überhaupt durchgeführt werden konnte, mußten beide Seiten das zwischen ihnen

³ Yves Congar zitiert in der Schrift *Zerrissene Christenheit*, Wien 1959, S. 111, zwei einschlägige kirchengeschichtliche Untersuchungen; eine von ihnen zeigt auf, daß es in den 464 Jahren vom Beginn der Alleinherrschaft Konstantins (im Jahre 323) bis zum 7. ökumenischen Konzil (im Jahre 787) zwischen den Griechen und den Lateinern fünf Schismen mit zusammen 203 Jahren gab. Die andere Untersuchung berichtet von sieben Schisma mit zusammen 217 Jahren, die es in den 506 Jahren vom Tod Kaiser Konstantins (im Jahre 337) bis zur endgültigen Annahme der Beschlüsse des 7. ökumenischen Konzils durch die Kaiserstadt Konstantinopel (im Jahre 843) gab.

bestehende Verhältnis ebenso eingeschätzt haben, wie in der Spätantike zur Zeit der sieben ökumenischen Konzilien das gegenseitige Verhältnis zwischen Griechen und Lateinern verstanden worden war.

Autoren des 19. oder 20. Jahrhunderts, die ein solches für die landläufigen heutigen Vorstellungen unmöglich erscheinendes Vorgehen nicht verstanden, redeten von der "Begründung lateinischer Patriarchate durch die Kreuzfahrer". Aber sie erläutern nicht, wieso es berechtigt sein sollte, die Wahl von Lateinern zu Nachfolgern von griechischen Amtsträgern für die Gründung neuer Rechtsinstitutionen auszugeben. Sie nehmen es einfach nicht zur Kenntnis, daß die neu gewählten Lateiner genau jenen Patriarchenthron einnahmen, auf dem vor ihnen ein Grieche gesessen hatte und auf den nach der Vertreibung der Kreuzfahrer wieder Griechen zu sitzen kamen. Für diese Autoren, denen es unbegreiflich war, daß die griechischen und die lateinischen Kirchen einander gegenseitig auch in der Kreuzfahrerzeit noch so sehr anerkannten, daß sie sich für zusammenpassend hielten, stand einfach von vorne herein fest, daß lateinische Amtsträger nur Patriarchen für die Lateiner gewesen sein konnten. Daher setzten sie einfach voraus, daß es anlässlich der Wahl von Lateinern zu Patriarchen in Antiochien, Jerusalem und Konstantinopel zum Bestehen eigener lateinischer Jurisdiktionen gekommen sein mußte.

Ihre apriorische Annahme wird widerlegt durch das 4. Laterankonzil. Denn dieses erließ in aller Form eine kirchenrechtliche Bestimmung, die für die Einheit der Kirche lediglich die Unterstellung der Griechen unter lateinische Bischöfe forderte. Die gemeinsamen Sakramente genügten dem Konzil, um die Kirche der Griechen für zusammenfügbar mit der Kirche der Lateiner zu halten. Diese (von unseren Kirchenhistorikern meist ignorierte) Bestimmung haben wir Lateiner ernst zu nehmen, denn bekanntlich gehört das 4. Laterankonzil zu den 21 von unserer Kirche als ökumenische Konzilien anerkannten Kirchenversammlungen. In den Kolonien der italienischen Handelsstädte blieb es mancherorts bis ins 18. Jahrhundert, bis die Osmanen die Italiener von dort vertrieben, bei dieser Verordnung.

Im Jahrhundert des Tridentiner Konzils und hinein ins nachfolgende 17. Jahrhundert standen Jesuiten und ihre sie entsendende Heimatkirche in voller Communio mit den südindischen "Thomas-Christen" und mit der Kirche Äthiopiens, und Jesuiten übten in diesen Kirchen das Bischofsamt aus. Dies taten sie schon, solange sie diese Kirchen noch *expressis verbis* für "häretisch" und ihre Kirchenbräuche für "verderbt" erklärten. Die schweren Vorwürfe hinderten die Jesuiten und die kirchlichen Autoritäten Europas, welche die Jesuiten entsandt hatten, nicht "die Thomas-Christen"

und die Äthiopier schon für uniert mit der römischen Kirche zu halten. Das Korrigieren der "Häresien" und "Verderbnisse" hatte man nicht zur Vorbedingung für die *Communio* gesetzt, wie dies Apologeten der jüngeren Zeit für notwendig halten würden; man erhoffte es damals als Frucht aus der *Communio*. Denn das, was trotz der schwer gerügten Fehler die südindische und die äthiopische Kirche mit den Kirchen Europas verband, galt als heilig und wertvoll genug, um in ihnen Schwesterkirchen zu sehen, denen die entsandten Jesuitenpatres geistlich dienen sollten.

Gegenseitiges geistliches Dienen führte zu einer eingeschränkten Sakramentengemeinschaft zwischen Griechen und Lateinern, die in islamisch dominierten territorien bis ins 17. Jahrhundert gepflegt wurde *und sogar die gegenseitige Erteilung des Weihesakraments über die Grenzen des Schismas hinweg ermöglichte*. Missionare, die von der *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* seit ihrer Gründung im Jahr 1622 in großer Zahl ins osmanische Reich entsandt wurden, konnten sich fast ein Jahrhundert lang in orientalischen Kirchengemeinden in ähnlicher Weise in Glaubensunterweisung, Sakramentenspendung und Caritasdiensten betätigen, wie es ihre Mitbrüder in den Heimatländern neben dem dortigen Pfarrklerus taten. Zwischen ihnen und den Ortskirchen entwickelte sich ein Verhältnis, von dem sich in etwa sagen läßt: Obwohl die Missionare in jurisdiktioneller Abhängigkeit von der sie entsendenden römischen Kongregation und ihren höheren Ordensoberen verblieben, war ihr priesterliches Wirken tatsächlich, wengleich in kirchenrechtlich nicht eindeutig geklärt Weise in das Leben der orientalischen Schwesterkirchen einbezogen. Jene, die so handelten, und ihre kirchlichen Oberen zu Hause mußten zweifellos anerkannt haben, daß die Kirche, der eine solche Mitarbeit galt, "eine Schwesterkirche ist, die selbst Gnaden/und Heilmittel anbietet".

Es meldeten sich aber in der nachtridentinischen Katholischen Kirche auch Stimmen, die ernste Zweifel anmeldeten, ob die Kirche Christi wirklich und im wahren Sinn gefunden werden könne, wo dem Papst nicht ausdrücklich als dem Nachfolger Petri und dem sichtbaren Repräsentanten Christi gehuldigt wird. Von solchen Zweifeln war zum Beispiel die Bulle *Magnus Dominus* geleitet, die Clemens VIII. 1595 für die Union der Ruthenen erließ; doch auch dieser Papst ließ gelten, daß die Kirche der Ruthenen auch vor der Union Gnaden - und Heilmittel hatte anbieten können. Je mehr Zeit aber seit dem Tridentinum verstrich, desto eindeutiger festigte sich unter den Theologen der Lateiner die Überzeugung, daß alles, was außerhalb der pastoralen Zuständigkeit des Papstes geschah, außerhalb der Kirche Christi geschehe; daß es ohne päpstliches Zutun keine echten

geistlichen Vollmachten für kirchliche Amtsträger geben könne, und daß Sakramente, welche von Bischöfen oder Priestern vollzogen werden, die keine jurisdiktionellen Bande zum Papst besitzen, *unerlaubt (illegitim)* seien.

Schließlich lehrten sie ab dem 18. Jahrhundert immer deutlicher, daß jenseits der kanonischen Grenzen der vom Papst geleiteten römischen Kirchengemeinschaft die Kirche Christi nicht gefunden werden könne. Dort vermuteten sie nur mehr in die Irre gegangene Gemeinschaften, die eigentlich gar nicht an den Sakramenten der Kirche partizipieren dürften und deren Gläubige zum Heil ihrer Seelen zum Anschluß an die einzig wahre, vom Papst geleitete Kirche aufzufordern seien. Nur durch den Abschluß einer Union mit dem Römischen Stuhl hätten die Orientalen gemäß dieser Neuerung in der Ekklesiologie wieder zur Kirche zurückkehren können. Die römische Kurie verbot 1729 jegliche *communicatio in sacris* (nicht nur die *communicatio in sacramentis*) von Katholiken mit "getrennten Ostchristen".

Der Zweifel der Katholiken an der Berechtigung der griechischen Kirchen zur Spendung der heiligen Sakramente und die Konkurrenz zwischen Unierten und Orthodoxen, die immer lebhafter wurde, beunruhigte die griechischen Patriarchen sehr. Im Juli 1755 versammelten sich die Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien und Jerusalem und erklärten die Lateiner für ungeheiligt und ungetauft; ihre sakramentalen Riten verstanden sie als leere Zeremonien, die keine Gaben des Heiligen Geistes vermitteln.

Somit setzte sich im 18. Jahrhundert bei Lateinern und Griechen eine früher nicht gekannte Bewertung der geistlichen Situation der von ihnen durch das Schisma getrennten Christen durch. Deren Gemeinschaft anerkannten sie nicht mehr als "Schwesterkirche, die selbst Gnaden - und Heilmittel anbietet". Also mußte es auch zu einer neuen Beurteilung dessen kommen, was zu geschehen hat, wenn einzelne "Verirrte" oder auch ganze Pfarreien bzw. Bistümer von ihnen zur "wahren Kirche zurückkehren". Man meinte, daß ihnen bei der "Rückkehr" die Gnaden zu vermitteln wären, die sie in ihrer bisherigen Glaubensgemeinschaft nur vermeintlich, aber nicht wirklich empfangen hatten. Der von der Dialogkommission verurteilte Uniatismus war geboren. Fehler waren auch den früheren zahlreichen Aussöhnungsvorgängen gemacht worden, aber daß man versuchte, einen Weg zur Einheit einzuschlagen, von dem die Dialogkommission leider feststellen mußte, daß er "der gemeinsamen Tradition unserer Kirchen widerspreche", war eine Neuerung des 18. Jahrhunderts.

Unbeirrt blieb man aber auch unter den neuen Bedingungen beim alteingebürgerten Ausdruck "Union". Man fuhr fort, es weiter wie ehemals Union zu nennen, wenn Orientalen die Gemeinschaft mit dem Römischen Stuhl aufnahmen. Der Wandel im Verständnis von dem, was früher unter "Union" gemeint war, und was seit dem Ausbrechen aus der gemeinsamen Tradition unserer Kirchen darunter verstanden wird, ist grundsätzlich; er ist groß genug, daß es unter ekklesiologischer Rücksicht eigentlich keinen Sinn machen kann, für beides dieselbe Bezeichnung zu verwenden. Viele Mißverständnisse bezüglich der Unionen haben ihre Ursache darin, daß ganz verschiedene Inhalte denselben Namen tragen. Denn die einen, die das alte Verständnis fortpflegen und an das Zusammenführen von Kirche im Sinn des Einheitsauftrags Christi denken, wenn sie von "Union" reden, verstehen nicht, weswegen andere die Unionen verabscheuen. Die anderen hingegen, denen nur das neue Verständnis von "Union" geläufig ist und die stets an die uniatischen Vorgänge denken, die ebenfalls Union genannt werden, können begreiflicherweise daran nichts Lobenswertes und nichts Heiliges finden.

III.

Gemäß dem nizäno-konstantinopeler Glaubensbekenntnis gibt es nur eine einzige Kirche Christi; sie heißt die eine, heilige, katholische und apostolische und umfaßt alle Ortskirchen, die in der weiten Welt bestehen. Eine jede Ortskirche muß in sie einbezogen sein, damit sie in Wahrheit Kirche genannt werden darf. Kirchen, die sich gegenseitig als Kirche Christi achten, können sich, wenn sie zueinander im Schisma stehen, der Weisung des Herrn soweit widersetzen, daß sie untereinander unchristliche Rivalitäten und Streitigkeiten austragen und sich lieblos oder gar gehässig zueinander verhalten. Doch sich voneinander lossagen können sie nicht. Denn das Glaubensbekenntnis nötigt sie zuzugeben, daß sie trotz aller Sündpunkte zusammen gehören. Was immer sich zwischen ihnen abspielt, geschieht innerhalb der einen Kirche.

Nur Gemeinschaften, die aufgehört haben, sich gegenseitig als Kirche anzuerkennen, sind in der Lage, sich ganz voneinander zu distanzieren. Als bei Lateinern und Griechen im 18. Jahrhundert die Stimmen übermächtig geworden waren, welche die Sakramentalität der anderen Seite in Zweifel zogen bzw. sogar ganz bestritten, nahmen sie ein solch kompromißloses Abgrenzen voneinander tatsächlich vor. Eine jede Seite betrachtete sich selber als die ganze Kirche Christi, und die andere Seite hielt sie für eine

fremde Konfession, die zwar gewisse Elemente des Christlichen wahrte, das Entscheidende aber verloren hat. Es verfestigte sich die Meinung, daß die Gemeinschaft aller Ortskirchen, die (damals 19, mit den beiden Vatikanischen Konzilien heutzutage) 21 ökumenische Konzilien und den Papst anerkennen, eine Katholische Kirche seien, und die Gemeinschaft aller Ortskirchen, die sieben ökumenische Konzilien und keinen Papst anerkennen, eine Orthodoxe Kirche, und daß diese beiden Kirchen voneinander "im Glauben getrennt" seien. An diese Sicht der Dinge hat man sich inzwischen gewöhnt, und vielen fällt es nicht einmal mehr auf, daß sie ekklesiologisch unhaltbar ist.

Denn entweder beide Gemeinschaften verdienen den Namen Kirche; dann können sie nicht "im Glauben getrennt" sein. Kirche sein, heißt nämlich, das "Jerusalem von oben" sein und vom Heiligen Geist geführt werden. Die Führung durch den Heiligen Geist schließt aus, daß es eine Kirche gäbe, die irrgläubig wäre. Wenn beide Gemeinschaften die Kirche sind, kann der Unterschied zwischen ihnen keine "Trennung im Glauben" sein; er kann nur eine Verschiedenheit in den Lehrformulierungen sein, welche die Gemeinschaften als Ausdruck für den heiligen Glauben schufen. Was landläufig Glaubensspaltung genannt wird, kann also in Wirklichkeit nur eine Verschiedenheit in dem sein, wie die Kirchen den gemeinsamen Glauben beim Glaubensunterricht in menschlicher Unvollkommenheit, also einseitig, aussagen. Dann aber sind sie vor Gott weiterhin "eins im heiligen Glauben", auch wenn sie vielleicht selber dies wegen der irdischen Mangelhaftigkeit der Ausdrucksformen, die sie dem heiligen Glauben gegeben haben, nicht erkennen. Die unerbittliche gegenseitige Ablehnung, zu der es im 18. Jahrhundert kam, ist dann unbegründet und muß schnellstens widerrufen werden.

Falls aber das, was sich im 18. Jahrhundert ereignete, berechtigt war, ist es eine ekklesiologische Ungereimtheit, beide Seiten mit dem Namen "Kirche" zu beehren und sowohl von einer Katholischen Kirche als auch von einer Orthodoxen Kirche (und von Altorientalischen Kirchen usw.) zu reden. Die einzige ekklesiologisch vertretbare Aussage wäre dann: Seit dem 18. Jahrhundert wird vor aller Welt bekundet, daß nebeneinander mehrere Gemeinschaften existieren, von denen eine jede für die ganze Kirche Christi hält und glaubt, es dem Herrn schuldig zu sein, über die anderen Gemeinschaften das Anathem auszusprechen. Seither müssen alle Katholiken und alle Orthodoxen, die dem vernichtenden Urteil über die anderen zustimmen, bezüglich der Heilschancen für deren Gläubige in Sorge sein, und seeleneifrige Hirten, welche die von ihnen Getrennten nicht

von ihrer Liebe und Fürsorge ausschließen, fühlen sich *im Gewissen* verpflichtet, diese zur Konversion zur eigenen Kirche aufrufen und auch alles zu unternehmen, was ihnen nötig erscheint, um zu verhindern, daß die Bekehrten zu ihrer früheren Glaubensgemeinschaft zurückkehren.

In diesem Sinn ergab für die Katholische Kirche als erstes die Notwendigkeit, für die Unierten, die es vielerorts im Osmanischen Reich gab, eigene Bischöfe einzusetzen, sie also zu gesonderten Kirchen zusammenzuschließen. Denn sie bedurften von nun an eines gesonderten sakramentalen Lebens, weil ihnen die Katholische Kirche die Gemeinschaft mit ihren bisherigen Bischöfen untersagt hatte, und weil diese sie in den Kirchengemeinden unter ihrer Jurisdiktion gemäß dem inzwischen auch bei ihnen verbreiteten neuen Verständnis auch gar nicht mehr zu den heiligen Sakramenten zugelassen hätten. Wegen der Rechtslage im Osmanischen Reich bestand überdies auch eine weltlich-rechtliche Notwendigkeit, für sie eigene Bischöfe einzusetzen. Denn gemäß dieser Rechtslage bedurften sie auch um zivilrechtlicher Belange willen einer eigenen Hierarchie. Da sie aus Gewissensgründen mit den Hierarchen ihrer Vorväter nicht mehr geistlich kommunizieren durften, konnten sie ihnen auch nicht mehr in jenen zivilrechtlichen Belangen unterstellt bleiben, die im Osmanischen Reich den Bischöfen zukamen⁴. Sonst wäre den nichtkatholischen Kirchenbehörden die Möglichkeit offen gestanden, durch bürgerlichen Druck die Rückkehr der zu katholischen Kirche Konvertierten zu den nicht unierten Pfarreien zu erzwingen. Ihrer Sorge, unter gewissenmäßigen Druck zu geraten, konnte man sie nur durch das Aufrichten gesonderter unierte Kirchenstrukturen entheben. Also erhielten die unierte Armenier, Kopten, Westsyrer und Ostsyrer, die es im osmanischen Herrschaftsgebiet gab, alsbald eigene Bischöfe und wurden zu (recht kleinen) unierte Kirchen zusammengefaßt.

Außerdem hielten sich die in den Osten entsandten katholischen Missionare jetzt für gewissenmäßig verpflichtet, überall, wo dies noch nicht geschehn war, auf den Bau unierte Gotteshäuser zu drängen und sich um das Entstehen weiterer unierte Gemeinden zu bemühen. Es begann die Zeit, in der sich die Katholische Kirche für streng verpflichtet hielt, in allen Ländern neben den orientalischen Gemeinschaften, denen sie die Eigenschaft des Kirche-Seins nicht mehr zubilligte, unierte Sondergemeinschaften unierte Gläubiger einzurichten und überall den Ruf zur Konversion laut und deutlich zu erheben. Die Katholiken anerkannten von nun an nur

⁴ Vgl. den Beitrag Das religiöse Moment in seiner Bedeutung für Gesellschaft, Nationsbildung und Kultur Südosteuropas bei E. Chr. Suttner, Kirche und Nationen, Würzburg 1997, S. 84-96.

mehr die neuen unierten Gemeinschaften, als die Kirche Christi für das betreffende Land und Volk. So entstanden mancherorts nicht aber die altherwürdigen Orthodoxer Gemeinshafter - zum Beispiel bei Griechen, Äthiopiern, Bulgaren und Russen - kleine und kleinste unierte Minderheitskirchen, die aufgrund der ekklesiologischen Selbsteinschätzung, daß sie allein die Kirche ihres Volkes seien, großen Bekehrungseifer entwickelten und meinten, ihrem Volk die Möglichkeit, zur Kirche zu gehören, erst bringen zu müssen. Hauptsächlich auf sie geht es zurück, daß manche Orthodoxe, denen der Eifer der Kleriker dieser unierten Kirchen über die Maßen groß erscheint, keinen Unterschied mehr gelten lassen möchten zwischen Union und Proselytismus.

Im 19. und 20. Jahrhundert verbreitete sich auch in den älteren katholischen Ostkirchen uniatistisches Gedankengut; auch bei ihnen setzte sich jene exklusivistische Auffassung von der Notwendigkeit des Zugehörens zum Papst, die den Uniatismus charakterisiert, und von der Verpflichtung zum missionarischen Wirken unter den orthodoxen Gläubigen durch. Daß dies geschehen konnte, wird verständlich, wenn man die Geschichte der Klerikerausbildung bei den Katholiken beachtet. Das Tridentinerr Konzil hatte im Mangel an Bildungsstand bei weiten Teilen des Klerus eine Ursache für vielerlei Mißstände in der Kirche erkannt und war auf Hebung der Klerikerbildung bedacht. Durch eine seiner Reformmaßnahmen wurde eine kirchliche Gesetzgebung für die theologischen Studien und für die Klerikerausbildung grundgelegt. Es dauerte seine Zeit, bis daraus Früchte erwachsen. Doch in den Stammländern der lateinischen Kirche war es gegen Ende des 18. Jahrhunderts und bei den mit Rom unierten östlichen Kirchen war es spätestens in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts überall so weit, daß zahlreiche Klerikerschulen nach tridentinischen Normen bestanden. In ihnen glichen einander außer den disziplinarischen Regeln weithin auch die Lehrpläne. Dies wiederum hatte zur Folge, daß sich in den Ostkirchen, die den Papst anerkannten, eine Mentalität ausformte, die sich im großen und ganzen von jener der zeitgenössischen Lateiner nur sehr unwesentlich unterschied. So kam es, daß sich in jenen unierten Kirchen, deren Union nach einem Unionsverständnis aus früherer Zeit geschlossen worden war, spätestens im 19. Jahrhundert jenes Verständnis von Union und von der Heilsnotwendigkeit des Zugehörens zum Papst durchsetzte, das aus dem ekklesiologischen Umbruch des 18. Jahrhunderts erwachsen ist. Es verursachte Mißverständnisse, wenn man aus dem Unionsverständnis, das in jüngerer Zeit in einer unierten Kirche verbreitet war, zu erschließen suchte, welches Unionsverständnis ihren Unionsabschluß leitete.

IV.

Nüchternes Darlegen der Fehler von Apologeten und Widersachern der Unionen ist nur sinnvoll, wenn es kein "Abrechnen" sein soll, sondern geschieht als Beitrag beim Suchen nach einem Weg zur Einheit, der gemeinsamen Tradition unserer Kirchen entspricht und zu vermeiden trachtet, was in der Vergangenheit schon als schädlich erwiesen wurde. Die Ausführungen seien jenen gewidmet, die sich damit befassen.

COMPLETĂRI DOCUMENTARE LA PROCESUL UNIRII CU ROMA A ROMÂNILOR DIN TRANSILVANIA 1698 -1701

Eugen GLÜCK

Summary: Documentary Completions for the Process of Union with Rome of the Romanians from Transylvania, 1698-1701. In completing a previous article about this subject, the author has identified in the University Library from Budapest, in the Timon, Hevenesi, Kaprinay and Pray collections, a series of unprecedented documents that refer to the process of union of the Romanians from Transylvania with the Roman-Catholic Church. The author hopes that those directly interested in better clarifying the process of union will search for these documents, according to the indications given in this note, and publish them, thus contributing and clearing up the problems that are still left uncertain about this subject.

Reluând cercetările efectuate în secția de manuscrise a Bibliotecii Universitare din Budapesta, am reținut un număr de date care pot completa informațiile semnalate anterior¹ în legătură cu procesul unirii românilor din Transilvania cu Biserica Romano-Catolică:

I. In colecția de documente "Timon" se găsesc următoarele informații:

1. o rezoluție cesaro-crăiască din Viena datată la 28 mai 1698 adresată Guberniului principatului Transilvaniei în legătură cu înfăptuirea unirii românilor cu Biserica Romei

2. copiile unor scrisori emise de biserici valahe din principatul Transilvaniei care cuprind adeziunile lor la hotărârile sinodului în legătură cu unirea (7 octombrie 1698)

3. rezoluție a Bisericii Romano-Catolice din Transilvania, din același an (1698) înaintată la tron în care se exprimă poziția față de unirea românilor cu Biserica Romano-Catolică².

¹ E. Glück, *Documente privind Biserica Română Unită cu Roma (Greco-Catolică) din Transilvania în secolele XVII - XIX*, Studia UBB. Theologia Catholica, XLV 1, 2000, 76-78.

² Biblioteca Universitară din Budapesta. Secția manuscrise. Colecția "Timon", tom II, partea III, p. 340-348.

4. scrisoare de mulțumire înainta de episcopul Atanasie Angliei în data de 31 mai 1699 în Alba Iulia la împărat (la Viena) în care mulțumește împăratului pentru dispozițiile legale prin care a împărtășit pe românii uniți (greco-catolici) cu drepturile în vigoare acordate romano-catolicilor.

5. act de mulțumire al episcopului Atanasie Anghel emis la Alba Iulia și înaintat cardinalului Leopold Kollonics; actul se referă la protecția pe care cardinalul o acordă Bisericii Unite și eforturile acestuia în vederea emiterii de către împărat a diplomei cuprinzând drepturile românilor.

6. cererea episcopului Atanasie Anghel trimisă la 8 noiembrie 1701 către cardinalul Leopold Kollonics pentru ca problemele uniților să fie rezolvate favorabil³.

7. traducerea în limba română a unei declarații în limba slavonă prin care călugărul "basilit" Gabriel Misecih se declară "fidel și supus" Bisericii Romane; textul a fost înaintat probabil înaltelor foruri de stat în 1699 de acest călugăr care candida la episcopatul "valahilor"⁴.

II. In colecția de documente "Hevenesii" (călugăr iezuit cu activitate intensă în Transilvania în anii unirii) se află alte documente interesante privitoare la subiectul unirii:

1. declarații de adeziune la unire emise la Alba Iulia la 26 și 30 septembrie 1699.

2. copia unei declarații/petiții a "valahilor, grecilor și rasciardlor" din Alba Iulia înaintată guvernatorului principatului transilvan⁵.

3. grupaj de documente originale cuprinzând acte promulgate în probleme religioase ale principatului la data de 3 octombrie 1699, la Alba Iulia de către statele și ordinele celor trei națiuni, de către Guberniu în problema unirii românilor⁶.

4. suplică a episcopului Ioannes Pataki adresată împăratului prin care cere împăratului asigurarea unui venit anual stabil de 3000 florini⁷.

7. Colecția de documente "Kaprinay" cuprinde de asemenea o serie de documente cu privire la unirea românilor:

1. un memoriu al Românilor uniți din Transilvania adresat împăratului cu privire la problemele lor religioase; memoriul datează din 8 iulie 1701 și a fost elaborat la Alba Iulia⁸.

³ *Ibidem*, vol. XL, 22, 372.

⁴ *Ibidem*, vol. XL, 376.

⁵ Biblioteca Universitară din Budapesta. Secția manuscrise. Colecția "Hevenesii", XXIV, 79-83.

⁶ *Ibidem*, 87.

⁷ *Ibidem*, vol. XX nr. 4,324.

2. bulla papală în care se confirmă dreptul Românilor uniți de a folosi în continuare ritul Bisericii grecești.

IV. Colecția de documente "Pray" cuprinde și un document privitor la religia Românilor promulgat de papa Grigore XI (1371-1375)⁹

Identificarea aproape întâmplătoare a acestor documente în colecțiile budapestane, sugerează existența și a altor documente. Identificarea și publicarea lor pare tot mai importantă pentru problemele care se ridică în legătură cu unirea.

⁸ Biblioteca Universitară din Budapesta. Secția manuscrise. Colecția "Kaprinay", vol. XLII A vol, 55.

⁹ Biblioteca Universitară din Budapesta. Secția manuscrise. Colecția "Pray", vol. XXXXVI nr. 10,23-27.

IOAN MICU MOLDOVAN. MĂRTURII DOCUMENTARE

Traian RUS

Summary: Ioan Micu Moidovan. Documentary Testimonies. The documente presented here complete the informations concerning (the life and public activity of the scholar and philologist from Blaj, a personality with high reputation of the Greek-Catholic Church of Transilvania. From the content of these documente the same time we feel the eminent prelate, while he is evocating the childhood ages spend in his native village, Moldovenesti, near the river Arieș.

Documentele pe care le supunem atenției cititorilor revistei, neintrate încă în circuitul științific, provin din depozitele Arhivelor Naționale clujene. Prin conținutul lor, ele întregesc informațiile cu privire la Ioan Micu Moidovan, autoritate proeminentă a Bisericii Unite cu Roma Greco-Catolică din Transilvania.

Primul document¹ aparține Asociației Transilvane pentru Literatură Română și Cultura Poporului Român. Iosif Sterca Șuluțiu, vice-președintele acesteia a solicitat "D-sale D-lui Ioan M. Moidovan" datele mai însemnate privitoare la activitatea și viața sa, pentru a fi publicate, alături de biografiile "tuturor membrilor și ai sprijinitorilor societății". Documentul, tipărit, poartă data de 1 martie 1902.

Cel de al doilea document², scris pe hârtie albă, format A4, cu cerneală neagră, conține datele personale ale înaltului prelat de la Blaj, înaintat de către acesta Astrei. Fraza este scurtă, concisă, cu multe prescurtări, fără înflorituri și cuvinte de prisos. Documentul, datat 26 aprilie 1902, este structurat pe șapte puncte.

Al treilea document³, scris cursiv, tot cu cerneală neagră, se referă, pe parcursul a trei pagini format A4, la perioada în care a urmat școala primară în satul natal și la "zmeii" ce se "ridicau" din Cheile Turzii ca "un sul de foc" peste așezarea de la poalele Munților Apuseni, unde, la 13 iunie

¹ Direcția Județeană Cluj a Arhivelor Naționale, fond Ioan Micu Moidovan, document 163.

² *Ibidem.*

³ *Ibidem*, document 176.

1833, a văzut lumina zilei. Din frumusețea stilului și bogăția conținutului acestui important document, scris într-o limbă firească, pe alocuri savuroasă, cu puține particularități regionale, se degajă căldura și gingășia sufletească a filologului și cărturarului, fiu de iobag, atunci când își amintește de anii copilăriei. Documentul nu este datat și nu se specifică locul emiterii lui.

Pentru accesibilitate, am socotit oportun ca în transcrierea documentelor să adopt ortografia de astăzi, păstrând însă forma originală a cuvintelor. Notițele, care-mi aparțin, sunt indicate cu numere, iar abrevierile, pe care le-am completat, prin paranteze drepte [.....].

1902 martie 1, Sibiu, Iosif Stereo. Șuluțiu, vice-președintele Astrei îi solicită lui Ioan Micu Moldovan date privind viața și activitatea sa publică.

Ad[resa] Nr. 529/1901

Stimate domnule,

Comitetul central al Asociației, în ședința sa de la 20 august 1901, a decis ca să se adune datele biografice și portretele tuturor membrilor și sprijinitorilor societății noastre în scopul de a se publica, la timpul său pentru eternizarea memoriei acelor.

D-voastră încă sunteți dintre aceia care și-au tinut de datorință a se înrola sub steagul cultural al Asociației și a jertfi pentru scopurile urmărite de aceasta. Cuvine-se, deci, ca analele Asociației să cuprindă toate datele mai însemnate privitoare la viața și activitatea publică a d-voastră.

Vă rugăm, deci, a introduce în tipăritura alăturată⁴, după rubricile de acolo, datele ce vă cerem și a ne returna apoi, în timpul cel mai scurt, împreună cu portretul d-voastră, indicând anul în care ați fost fotografiat. Mulțumindu-vă pentru satisfacerea cererii noastre, vă rugăm să primiți asigurarea deosebitei noastre considerații.

Sibiu, în 1 martie 1902

Prezidiul Asociației:
Iosif Sterca Șuluțiu
vice-președinte

D[omniei] sale a d[omnu]lui Ioan M[icu] Moldovan

1902 aprilie 26, Blaj. Date privind viața și activitatea lui Ioan Micu Moldovan, înaintate de acesta Astrei.

Răsp[uns] 20/4 1902

⁴ "Tipăritura" respectivă nu se află, ca anexă, la document.

A. Starea fam[ilială]

Născut la Varfalău⁵ a [nul] 1833, 13 iunie din părinții Vasile și Domnica, țărani.

B. Studii

Școlile elemfentare] în Varfalău și Blaj, 1841 - 1857. [Școliele]
secundare Blaj, 1845 - 1853
Studii acad[emice] teologia în Budapesta, Viena, Blaj, 1854 - 1857

C. Funcții

Profesor la Seminarul și Gimnfaziul] din Blaj, 1857/8, la Gimnfaziul
din Blaj, 1857/8 - 1883/4, canonic mitropolitan], 1879, vicar capitular,
1892 - 1895.

D. Act[ivitate] literară

Istoria Ardealului p[entru] școlile populare, Blaj, 1866 Istoria patriei
(pentru școlile populare, Blaj), 1875 (Istoria) Ungariei [pentru școlile
populare, Blaj], 1873 Geografia Ardealului [pentru școlile populare,
Blaj] ... [Geografia] p[entru] școlile popor[ale], Cursu[l] 1,1878
Dicționar latin-român (1878) Lectionar latin p[entru] gimn[aziu],
(1878) Acte sinodale, t[omul] 1,1869, t[omul] II, 1872 Spicuiți în
istoria Bisericii], Blaj, 1873 Fundfația] Mitropolitului] Șuluțiu,
[Blaj], 1870 Colaborare la Gazeta Tr[ansilvaniei], Federațiunea,
Archivu lui Cipariu,
Foaia Scolfastică] din Blaj

E. Activitatea publică

Participarea la viața publică a Bisericii Gr[ecol-C[atolice] de Alba
Iulia și Făgăraș, la viața publică în comitatul⁶ Albei Inf[erioare], la
întemeierea institutelor "Albina" și "Patria", la mișcările politice ale rom[ânilor]
din Transilvania],

F. Distincții Membru al Academiei Române

G. Acte filantropice - 0

H. Alte date biografice - 0

Blaj, 26/4 1902

⁵ Moldovenesti, până în anul 1919 românește Varfalău, ungurește Vârfalva, sat în județul Cluj, aparținând comunei cu același nume.

⁶ Județul.

Însemnările cu privire la anii copilăriei petrecuți în satul natal, Moldovenești.

În care an am început a umbla la școală nu știu; doar de aceea îmi aduc aminte că în locul nașterii mele, Varfalău lângă Turda, atunci s-a făcut casa nouă pentru școală.

Casa aceea era chiar lângă casa parohială și dedesupt era zidită din piatră, iar deasupra avea pereți de stâlpi și grinzi bulgărite frumos, iar acoperișul era de scânduri. Fața zidirii era întoarsă spre miazăzi. În parter 1/2, îngropat în pământ, era sala de propunere; iar în etaj locuința jupânului dascăl⁷, tinda și o chilie.

Când s-au început prelegerile îmi aduc aminte ca și cum s-ar fi întâmplat ieri; tatăl meu m-a luat de mână și m-a prezentat jupânului dascăl Uarie în sala de propunere, unde un om bătea 4 picioare în pământ și pe ele aplica masa făcută din 2 scân[duri] împreunate dedesupt cu două primble⁸. Pe jos împrăștiate câteva verigi de jiluituri⁹, pentru mine mare noutate. De-o parte și alta s-au bătut două scânduri care suplineau băncile.

După salutarea îndătinată zise tatăl meu: "Iuanul nostru cunoaște slovele". "Foarte bine, ia să vedem". Atunci am scos Bucoavna¹⁰ de la Blaj și am prins a mă produce cu știința primită de la tatăl meu: "azi, buche, vede¹¹, dar iute am rămas opărit că jupânul dascăl mă opri și zise: "o bade Vasile, acum nu mai învățăm așa, ci zicem a.b.c."

Aceasta mi-a fost prima pilulă amară în cursul studiilor.

După mine mai veniră câțiva prunci și încă în ziua aceea începuserăm a învăța. În zilele următoare ni se spori numărul peste 20.

De tablă, cretă, tabele parietale nici vorbă. Ba, nici hârtie de scris, nici creion nu am avut în cele două ierni cât am umblat la școala românească din Varfalău.

Din Bucoavna încolo altă carte nu am avut nici eu nici ceilalți băieți.

Pentru scris aveam table de lemn făcute după forma pomelnicilor¹¹, din unele biserici, cum sunt maiurile¹² de care se foloseau țărâncile la spălatul hainelor. Tabelele acestea erau făcute din paltin, dar în școala noastră numai doi aveau de acestea, că în pădurile noastre nu creștea paltinul. Aceia și le procurau - lucru mare și minunat pentru noi ceilalți -,

⁷ Domnul învățător.

⁸ Scânduri înguste.

⁹ Particule înguste, în formă de semicerc, rezultate din fasonarea scândurilor cu rindeaua.

¹⁰ Abecedă cu caractere chirilice.

¹¹ Lista de persoane decedate sau în viață, citită de preot în biserică.

¹² Unealtă de lemn în formă de lopată, cu coadă scurtă.

de la Zlagna¹³ care după comunicațiunea de atunci era tot cam așa departe ca astăzi America.

Tablele acestea, netezite frumos, le ungeam cu cărujele¹⁴ și apoi scriam pe ele cu pene de găscă și de găină - că pe la noi găștele erau rare; negreală numai de pe fundul căldării foloseam. Era necaz și cu călimările, că abia erau două sticlufe, care circulau din mână în mână. Eu n-am avut sticlă cu cerneală și pană mică numai de găină. Tot din cauza aceasta mi-a fost scrisoarea foarte rea așa cât și după ce am ajuns în gimnaziu între probele îndatinate¹⁵ la examen a mea odată n-a fost ordonată mai sus ca a doua din urmă.

Dacă umpleam tăblița pe amândouă părțile o revedea dascălul și ne mai îndrepta, apoi ne puneam cu un dărab¹⁶ de geam să radem toată scrisoarea (palimpsest¹⁷ nu era iertat să facem), luciam lemnul, iară cu cărujele și scriam din nou.

La dascălul Ilarie am învățat bine a citi cu chirile așa încât în Minei¹⁸ puteam citi ca și în Bucoavna mea. Am învățat a citi și cu litere latine. Afară de aceea, unele rugăciuni care nu apucase a mă învăța mama mea și două-trei istorioare morale din Noul Testament. Parohul local de loc nu umbla la catehizare pe cum nu umblă nici acum cei mai mulți.

Din aritmetică am învățat binișor numerii și din cele 4 operațiuni câte ceva deși tablă nu aveam.

Îmi aduc aminte că eram cel mai tânăr și mai nedezvoltat în clasă și că mă înglodam în tină¹⁹ de unde ne scoteau alții și ne duceau în spate acasă, pentru care căpătăm în comun nuci de la mama mea.

Cursul se termina la Paști, după care ne împrăștiam pe la miei etc. Câteodată dascălul ne scotea înaintea școlii și ne aranja după mărime, doi cu doi, apoi pleca cu noi la preumblarea sau de împărțea în grupe și ne jucam "de-a gaia" și "țiț mălai". Carte nu știa omul nostru, dar se pricepea să ne învețe câte ceva, fără de a ne zmulge urechile.

Dimineața, când era frig, fiecare duceam câte-o despicătură de lemn cam de un metru. Și ne bucuram de razele focului care ardea pe o vatră deschisă, având cuptorul de cahle deasupra, pogriind și mai aruncând și scânteii. Totdeauna rămâneau bucăți, de lemn sub vatră, dar dimineața nu mai era

¹³ Zlatna, oraș în județul Alba.

¹⁴ Crăițe, plante erbacee cu flori galbene-portocalii.

¹⁵ Obișnuite, stabilite.

¹⁶ Bucată.

¹⁷ A acoperit cu altă scriere.

¹⁸ Carte bisericească în care sunt indicate, pe luni și zile, slujbele religioase.

¹⁹ Noroi.

niciuna. De foc ne bucuram și pentru aceea că dimineața fiecare vineam cu străicioare, pâine și, în zi de dulce, slănină ori ceva bucatură de cârnaț, care le frigeam ori încălzeam pe rând în frigare de lemn, grămădindu-ne.

Dascălul din Varfalău se cheamă Ilarie Savu, ținea în căsătorie pe fata lui Iosin Iacob, despre care spuneau oamenii că oprește pe zmeu în zborul lui și vorbește cu el, dacă se întâmpla să se afle, în timp de așa, la răscrucea drumurilor.

La Varfalău am auzit mult vorbinduse de "zmeu", că se ridica din Cheia Turdei²⁰ și zbura peste Varfalău ca un sul de foc către "Valea Dracului"²¹.

Îmi aduc bine aminte că și eu am văzut de două ori focuri de acestea trecând peste locul nașterii mele.

Astfel de foc am văzut o dată. Mergeam cu tatăl meu la Bogata²² după fân. Când eram la Fântâna cea de jos a Baginului²³ a venit peste noi o tempestată²⁴, coarnele boilor și țepușele carului păreau că ard așa investite²⁵ erau cu lumină electrică. Frică, ca atunci, nu m-a mâncat în viață numai odată când am fost cu tatăl meu cu carul după lemne în partea pădurii ce e din sus de Totoi²⁶. Ne-a apucat noaptea și era târziu când am plecat către casă. Odată numai prinde a urla o haită puternică de lupi, deși nu era încă iarnă. Lupii ne-au petrecut vre-o jumătate de oră, dar rău nu ne-au făcut.

Întru amândouă cazurile acestea eu nu eram de alt ajutor decât vedeam de boi. Abia voi fi fost de 7 - 8 ani. Întâia oră nu mă ținea locui, că vom arde cu totul și nu puteam cuprinde²⁷ cum de țepușele și coarnele boilor nu s-au pârlit de la focul acela luminos. Iar în cazul al doilea pare că mai multă supărare aveam pentru cei 4 jugani²⁸ frumoși, care-mi erau dragi ca sufletul.

²⁰ Cheile Turzii, vale strâmtă între doi pereți înalți de stâncă din apropierea municipiului Turda, monument al naturii.

²¹ Mică depresiune la ieșirea din Moldovenești înspre satul Pietroasa.

²² Sat aparținând de comuna Călărași, județul Cluj.

²³ Bădeni, Bagin românește, Bâgyon ungurește, sat aparținând de comuna Moldovenești, județul Cluj.

²⁴ Furtună.

²⁵ Îmbrăcate.

²⁶ Toponim a unei suprafețe de teren din hotarul satului Moldovenești.

²⁷ Înțelege.

²⁸ Boi prinși în jug.

CONTRIBUȚII PRIVIND BIOGRAFIA LUI ION AGÂRBICEANU

Eugen GLÜCK

Summary: New Data to the Biography of Ion Agârbiceanu. The author of the present paper discovered the registration certificate of the future writer Ion Agârbiceanu in the archive of the Faculty of Roman Catholic Theology from Budapest (Hungary). It is known that ion Agârbiceanu attend the courses of this faculty for 8(eight) semesters, but the registration certificate can be found only for the first five semestere.

The student Agârbiceanu was registered on the 12th September 1900 to this faculty and the registration certificate cover the period between 1900-1904. He studied 30 subjects and attend 114 classes. Along with compulsory subjects he also studied arabic and arameic languages. His qualifications were excellent.

The author of the paper also found out Agârbiceanu's attempt to attend the lectures at the Philosophy department of the Budapest University. Although a stipended student of the Blaj archbishopric between 1905-1906 Agârbiceanu had to abandon his studies.

Cercetările noastre efectuate în arhiva Facultății de Teologie romano-catolică din Budapesta ne-a permis găsirea unor date privind studiile lui Ion Agârbiceanu în această unitate de învățământ superior.

În perioada ce a precedat istoricul an 1918, un număr însemnat de teologi greco-catolici din diecezele Transilvaniei urmau cursurile sau își completau studiile la facultatea din Budapesta sau Viena. Asigurarea unui loc la facultate se îmbina cu un loc la seminarul central, susținut în principal de Fondul Religionar. Spre exemplu în anul universitar 1903- 1904, între cei 90 teologi frecvenți figurau 13 desemnați de diecezele transilvănene.¹

Potrivit matricolei facultății, Ion Agârbiceanu s-a înscris la data de 12 septembrie 1900, ca student ordinar, emitându-se pe seama lui indexul nr. 3432.

Ion Agârbiceanu a frecventat cursurile neîntreput opt semestre și la termenele fixate s-a prezentat la colocvii și examene.

¹ Matricolele sunt depuse în arhiva Facultății de Teologie Romano-Catolică din Budapesta.

În arhivă s-au putut parcurge foile matricole doar la cinci semestre, altele trei fiind lipsă de pe urme pierderilor suferite de arhivă în timpul celui de al doilea război mondial.

Foile matricole complete cuprind în primul rând datele personale ale lui Ion Agârbiceanu, ceea ce era în sarcina studentului respectiv. Este demn de menționat că Ion Agârbiceanu a înscris atât numele lui cât și al tatălui său potrivit ortografiei române contemporane, evitând deci fonetizarea lor potrivit limbii oficiale. Este însă de menționat că numele lui patrimonial apare în forma lui tradițională populară "Agârbicean" fără să apară "u"-ul latinizat, adăugat mai târziu. Din celelalte date uzuale aflăm că tatăl lui se numea Nicolae, agricultor, domiciliat în Cenade. Candidatul declară că este de religie greco-catolică, are limba maternă română, fiind născut la Cenade la data de 19 decembrie 1882. Nu am găsit vreun indiciu ca să fi beneficiat de vreo bursă cu titlul personal în afara întreținerii gratuite în seminar, asigurată fiecărui teolog.

Încercând să totalizăm conținutul studiilor lui, am putut cumula doar materiile pe cele cinci semestre anume două 1901-1902, două 1902- 1903 și unul 1903-1904. în decursul acestui răstimp a studiat cu titlul obligatoriu în total 30 materii și a asistat la 114 ore de curs. în anul 1901- 1902, numărul orelor la una din materii nu a fost completat.

Materiile mai sus amintite pot fi grupate în următorul mod:

Grupa	Nr.	Ore	%
Dogmatică	4	36	31,57
Exegeză	7	18	15,78
Filosofie-psihologie	8	11	9,64
Morală creștină	2	17	14,91
Pedagogie	4	6	5,26
Filologie	2	6	5,26
Istorie bisericească	1	2	1,75
Pastorat	1	9	7,89
Drept bisericesc	1	9	7,89
Total	30	114	- ²

Din tabelul de mai sus reies străduințele tânărului Ion Agârbiceanu ca în cadrul limitelor existente să aprofundeze studiile de filosofie- psihologie și pedagogie. Pare sigur faptul că prin aceste studii căuta să promoveze planul lui de

² Potrivit normelor universitare studentul putea alege unele obiecte în cadrul grupelor obligatorii.

a urma cursurile Facultății de Filosofie fie în paralel cu Teologia, fie ulterior. Normele universitare contemporane validau în acest caz o seamă de examene.

Este de remarcat interesul lui Ion Agârbiceanu față de limbile orientale. Deși limba arabă și cea arameică nu erau obiecte obligatorii, totuși le-a audiat prima în două, iar cealaltă într-un semestru. Limba ebraică obligatorie figurează în studiile lui într-un semestru.³

Analizând rezultatele obținute la examene și colocvii putem constata atribuirea unor calificative majore. În cele cinci semestre cunoscute în amănunt, sunt înscrise 16 calificative dintre care 12 (75%) au fost "eminent" și doar în patru cazuri (25%) profesorul examinator 1-a apreciat că a dat un răspuns "bun".

Desigur studiile lui Ion Agârbiceanu au avut o influență asupra gândirii și atitudinii lui ulterioare. Dintre profesori personalitatea cea mai însemnată a fost Bita Dezső, călugăr benedictin, titularul catedrei de dogmatică, cursurile lui însumând aproape o treime din frecvența lui Ion Agârbiceanu. Se pare însă că a simțit afinitate mai ales spre profesorul Kiss János, apărând cu materiile alese. El era notoriu în legătură cu promovarea activității bisericești în condițiile epocii moderne.⁴

După cum s-a mai menționat, Ion Agârbiceanu dorea și efectuarea studiilor în cadrul Facultății de Filosofie.

Din cercetările efectuate în arhiva Universității Pázmány Péter s-a putut constata că în anul universitar 1903-1904, s-a și înscris în paralel ca student extraordinar. Nu am găsit vreo urmă că înscrierea să fi avut o finalitate. În anul universitar următor, din nou apare înscrierea lui, tot fără vreun rezultat palpabil.⁵

După cum se știe, după absolvirea teologiei Ion Agârbiceanu s-a întors la Blaj, și potrivit dispoziției mitropolitului a fost aplicat la centrul arhidiecezei. Nefiind căsătorit hirotonirea întârzia. În realitate se gândea la validarea planului lui. A și plecat la Budapesta și s-a înscris în anul I la Facultatea de Filosofie pentru anul universitar 1905-1906.

Din actele facultății reiese că beneficia de o bursă anuală de 600 coroane din partea arhidiecezei. Din această sumă a trebuit să se întrețină și să achite chiria locuinței angajată în cartierul Tabán.

³ Limba ebraică era destinată analizei textelor sfinte.

⁴ Informații despre profesori ne-au fost oferite de bibliotecarul facultății.

⁵ A Budapesti Királyi Magyar Tudományegyetem Almanachja 1903-1904 tanevre (Almanahul Universității de Științe Regală Maghiară din Budapesta pe anul de învățământ 1903-1904) Budapest 1904, p.230; Idem 1904-1905, Budapest 1905, p. 213, 226-227, 235; Idem 1905-1906, p. 232-233, 241.

EUGEN GLÜCK

În scurt timp însă s-a dovedit că mijloacele lui materiale sunt insuficiente pentru continuarea studiilor, fiind nevoit după câteva luni de sforțări, să capituleze, în semestrul al II-lea al anului universitar 1905-1906, nu mai apare în rândul auditorilor.⁶

⁶ Arhiva Universității Pázmány Péter din Budapesta B.C.K, ota B-2/1892-1893/1908-1909.

OAMENI ȘI OAMENI ...

Eugen POPA

"Învingătorii nu încearcă nici o părere de rău pentru învinși. Dar învinșii pot fi, la un moment dat, învingători" (Mihai Stoian, Procesul unui proces, Ed. Cartea Românească, 1978).

Summary: People and People ... Dr. Eugen Popa, Greek - catholic priest and distinguished theologian, presents, in this note, some memorial sequences about the turmoiled history of the Romanian Uniate Church in the age of terror (1948-1955): the ultimate stage of the abolishment of the Church; Bishop Ioan Suciuc's anti-communist preaching activity; the detention of the Bishops (October 1948); the detention of the theologians and prebendaries and their internment at the Neamț Orthodox Monastery (1948); the official proposal to pass into the Orthodox Church (1948); the transfer of the theologians at the Căldărușani Orthodox Monastery (1949); the transfer of the Bishops at the Căldărușani Orthodox Monastery (1949); Bishop Vassile Aftenie's interrogation and torturous killing (1950); the transfer of the Greek-catholic group of irunates at the Sighet Prison (1950); Bishop I. Suciuc's death in prison (1953); data about the life and activity of the clandestine Bishop Tit Liviu Chinezu and his death in the Sighet Prison (1955); the interrogations from 1955 and their release.

The offered data constitutes an important contribution for the composition of the ultimate image of this age of terror for the Romanian Uniate Church.

Fiind unul dintre cei care s-au învrednicit a împărtăși soarta ierarhilor Bisericii Greco-Catolice, asuprită în perioada prigoanei staliniste, am crezut de datoria mea să evoc personalitatea acestor oameni a căror amintire nu trebuie să se piardă în negura anilor, și să nu las uitată atitudinea creștinească a unor călugări ortodocși, atitudine ce naște recunoștință, alături de alții, față de care avem înțelegere și iertare. Oameni și oameni!

De la Răsărit, nu soare, ci vifor și furtună a adus patriarhul Alexei al Moscovei în Ardeal la 1948. De când a venit el, însoțit de conducătorii

Bisericii Ortodoxe Române și cu adeziunea conducătorilor de Stat, Biserica Catolică din România a fost obiectul unor puternice atacuri îndreptate contra Sf. Părinte Papa și a românilor uniți: preoți arestați sub diferite pretexte, pentru a se crea o atmosferă de intimidare, înființarea comitetelor de strângere de semnături de adeziune la ortodoxie, etc.

În această atmosferă, episcopii greco-catolici au căutat să mențină statornicii pe credincioșii lor.

Îl amintesc aici pe P.S. *Ioan Suciu*. Avea un trup mărunț, delicat, prin care un suflet mare își arăta jovialitatea, bunătatea, dăruirea față de Cristos și devoțiunea față de Sfânta Fecioară, cu o energie delicată, izvorâtă din credința sa vie și dragostea sa largă. Nici suferința trupului nu împiedica desfășurarea energiei sufletului său generos. A suferit toată viața, dar nici zilele în care se hrănea numai cu ceai nu-i dădeau aspectul unui suferind și nu-i micșorau vigoarea predicilor pe care le ținea.

Din cauza bolii a trebuit să-și întrerupă studiile de la Roma (Colegiul Sf. Atanasie) și să facă pauză de un an - chiar în ultimul an de studii - petrecut la Blaj, în familie. Tatăl său era directorul Tipografiei și Librăriei Seminarului, iar unchiul său după mamă era canonicul Coltor, de la care a moștenit o mare bibliotecă și se pare, darul oratoriei. Inteligent, cu o memorie foarte bună și cu o luminoasă imaginație P.S. Suciu cred că a fost în vremea lui, cel mai de seamă orator bisericesc de la noi din țară.

În atmosfera încărcată din "1948 era încrezător în Biserică, dar n-a fost utopie. A avut la inimă gândul unui student care îi scria că în timpul prigoanei Bisericii nu trebuie să-i vedem cu satisfacție pe dușmanii Bisericii învinși la picioarele noastre, căci nu noi, ci Dumnezeu trebuie să învingă.

Pentru a susține pe credincioșii noștri a predicat în catedrala plină până la refuz, cu toate că autoritățile încercau să oprească accesul, mai ales a acelor care trebuiau să treacă podul peste Târnava, iar la sfârșitul ceremoniilor religioase elevii făceau cordon pentru a-și proteja episcopul. A trimis scrisori de îmbărbătare preoților, și a vizitat mereu parohiile, mai ales cele mai amenințate. Nu odată, în urma acestor vizitații, a fost oprit pe drum, coborât din trăsură și legat la ochi, dus, nici dânsul nu știa unde, timp de câteva zile.

În ziua de 26 octombrie 1948, a fost arestat definitiv. Mersese la Securitate ca să protesteze pentru arestarea unor preoți și chiar a sorei sale Pușa, dar a fost reținut și trimis la securitatea din Brașov (Blajul aparținea de Regiunea Brașov, conform împărțirii regionale de atunci a țării).

Ceilalți episcopi și un grup de preoți din fiecare dieceză au fost arestați la 28 octombrie. P.S. Frențiu, episcopul Orăzii, a fost trezit din

somn și invitat la Securitate. A intrat în capelă, a celebrat Sfânta Liturghie și numai clupă aceea a plecat cu cei care îl așteptau să-1 însoțească. Toți cei amintiți au fost duși la Ministerul de Interne. P.S. Hossu a protestat, cerând să fie dus la Ministerul Cultelor. Fără șireturi la ghete, însoțit de două persoane, s-a prezentat în chip de deținut la ministrul Stanciu Stoian, dar fără nici un rezultat.

După o noapte petrecută în celulă cu două priciuri de beton și două pături, cei zece preoți "culeși" la Blaj au fost transportați la Mănăstirea Neamț, unde au sosit și preoții din celelalte dieceze (25 de persoane). Toți au fost "cazați" într-un dormitor de la etajul unei școli de cântăreți, evacuată de elevi, acum păzită de sentinele. Nimeni nu putea părăsi acea cameră decât pentru a coborî în curte (cu soldatul înarmat la spate), pentru a aduce apă și lemnele. La fel, nimeni dinafară nu avea voie să treacă dincolo de gardul de sârmă care înconjura clădirea, păzită de sentinele. Unul singur a putut intra în acea încăpere, în care domnea, totuși, reculegerea și seninătatea. Acest privilegiu l-a avut P.S. Teoctist. Scopul vizitei de la care nu lipsea comandantul plutonului de gardă, a fost cererea adresată celor arestați ca ei să treacă la ortodoxie. La argumentele preoților, P.S. Sa a răspuns că n-a venit să discute (nu avea alte argumente), ci doar să facă o propunere. Apoi i-a avertizat: "dacă nu acceptați, I.P.S. Patriarhul își va lua mână sa protectoare (sic!) de pe capetele d-voastre" Oare, când mâna aceea a început să-i ocrotească, și când a fost luată de pe capetele celor arestați?

A doua zi, aceeași propunere făcută tuturor, a fost repetată, fiecăruia în particular. P.S. a plecat cum a venit: ortodox, ceilalți au rămas greco-catolici închiși...

În 1980 și-a mai amintit de ei, și, în calitate de mitropolit i-a invitat pe greco-catolici să părăsească ritul oriental și să-1 îmbrățișeze pe cel latin, în 1987, la Viena, acum în calitate de Patriarh, declara că nu există greco-catolici, deoarece toți s-au unit "de bună voie" cu B.O.R.. Poate că a uitat discuția aceea, neplăcută pentru dânsul, din decembrie 1948, purtată în prezența organelor de securitate, sau o fi crezut că cei care trăiau în lagărul de la Mănăstirea Neamț au murit cu toții. Dar iată că și în anul 2003 mai trăiesc unii dintre ei....

Dar nu se poate uita atenția călugărilor de la mănăstire, care folosindu-se de bunăvoința soldaților trimiteau prescură și vin pentru Sfânta Liturghie.

În luna februarie 1949, toții preoții greco-catolici au fost duși la Mănăstirea Căldărușani unde au fost aduși și episcopii, cazați până atunci la vila Dragoslavele a patriarhului. O fostă școală, deteriorată de cutremur, înconjurată de un gard de sârmă, aștepta să-i primească pe mărturisitorii

credinței, primiți cu bunăvoință de către plutonul de soldați care făceau de pază. Ziua sosirii la Căldărușani coincidea cu prima zi a postului de Paști, în acea zi, cei sosiți nu aveau rație. Totuși, seara călugării au renunțat la cina de lăsatul secului, lapte bătut și plăcintă cu brânză, în favoarea celor nemâncăți de 24 de ore.

De altfel, semne de atenție și simpatie n-au lipsit din partea unor membrii ai mănăstirii; un diacon făcea legătura cu cunoștințe din București aducând scrisori; un preot arunca peste gardul de sârmă câte un cartof scobit în care se găsea câte o scrisoare cu "noutăți" din lume; un bătrân care păzea vitele, la observația soldatului că se apropie pre mult de gardul de sârmă, i-a răspuns cu voce tare: "de ce-i țineți închiși pe acești oameni nevinovați?" Mai ales o măicuță refugiată din Basarabia care pregătea mâncarea la bucătăria stăreției, ajuta și ea făcând legătura cu cei dinafară... Am corespondat cu C.S. Nichita Tatomir, cu care schimbam scrisori de duhovnicească mângâiere.

Episcopii ocupau două camere mici, ceilalți preoți două camere mari. O altă cameră mare servea de sufragerie și una de capelă, în care se servea zilnic Sf. Liturghie, materia necesară fiind trimisă de călugări. E de notat și atitudinea, în general respectuoasă a soldaților și a comandantului lor față de episcopi, lucru care le-a adus înlocuirea și apoi pedepsirea (slt. Bădiță Vladimir și pl. Ișmicher) ...

Sesizați că Pr. canonic Vida de la Baia-Mare este bolnav, comandantul a anunțat unitatea militară; și iată că sosește o motocicletă. Bătrânelul Vida, firav dar cu un suflet plin de Dumnezeu, este dus la infirmeria militară. După câteva ore este readus: unitatea militară aștepta un soldat bolnav, nu un deținut!

La un moment dat, P.S. Vasile Aftenie este dus la București, la Ministerul de Interne, unde la 10 mai 1950 a decedat în urma maltratărilor. La fel și P.S. Suciu a fost dus la același minister pentru anchetă, iar pentru faptul că a refuzat să dea nume de persoane, a fost bătut sălbatic.

Într-o zi de mai, 1950, toți au fost încărcăți în două dube și, după 24 de ore de drum chinuitor au ajuns la Sighet și închiși în închisoarea tribunalului; aceasta a fost evacuată de deținuții de drept comun, ca să fie rezervată foștilor miniștri, demnitari și generali, printre care: Gh. Tătărescu, C. Argetoianu, Gh. Brătianu, I. Lepădatu, Iuliu Maniu, Ion Mihalache, Ilie Lazăr, etc. în număr de 140, apoi episcopii greco-catolici și preoții aduși de la Căldărușani.

Aceștia din urmă au fost împărțiți în două grupe: cei mai vârstnici și cei mai tineri, cărora li s-a dat sarcina de a mătura coridoarele, de a spăla rufele, etc., iar după moartea lui Stalin (1953) - eveniment care a ajuns la cunoștința lor abia toamna - au primit și sarcina de bucătari, înlocuind pe alți deținuți (un general și foști miniștri).

În măsura în care murea vreunul, erau aduși alții ca să nu scadă numărul inițial.

Tot la Sighet au fost aduși și episcopii romano-catolici: P.S. Marton Aron, A. Pacha, A. Durcovici și preotul Friederich de la Iași. Apoi episcopii greco-catolici: Dragomir, Ploscaru, Todea, preoții Leluțiu și Neda, grav bolnav de plămâni. P.S. Suciu a trebuit să împartă câțiva timp cu dânsul mica celulă (8 m.p.) în care nu mai aveau loc să se miște. P.S. Suciu a suferit și această încercare, ca și altă dată când a fost izolat de ceilalți pe motiv că trebuie să I se dea mâncare de regim, "ca să nu o mănânce alții". Regimul a constat în: o zi mâncare obișnuită, altă zi nici un fel de mâncare. În astfel de condiții nu e de mirare că nu a putut vedea libertatea Bisericii sale, căci în 1953 a murit între ceilalți confrăți în episcopat. După ce a fost scos dintre ei, în noaptea următoare a fost pus pe o pătură și tras de la etaj pe scări în jos, aruncat apoi în căruța care l-a dus să fie înmormântat într-un loc fără nici un semn distinctiv. Înzestrat cu atâtea calități naturale și haruri supranaturale, ar fi putut face mult bine Bisericii; dar spunea el însuși; "am fost un pom cu mulți boboci, dar cu puține flori". Acești boboci s-au deschis însă în cer, unde florile sfințeniei sale sunt mai frumoase decât cele deschise pe pământ.

Fost coleg de teologie, și în multe privințe asemănător cu P.S. Suciu, a fost P.S. Chinezu. Și acesta era mititel și slăbuț (poate din cauza vieții grele pe care a dus-o încă de copil, când trebuia să facă zilnic, pe ger sau căldură, pe jos, drumul la școala din satul vecin). Era inteligent și harnic, cu mult zel apostolic în răspândirea culturii în Biserica Blajului. A fost profesor de filosofie la Academia de Teologie din Blaj și rector. Apoi protopop la București, de unde a fost arestat la data de 28 octombrie 1948. În timp ce era la Mănăstirea Căldărușani a fost consacrat ca episcop de către ceilalți episcopi veterani, cu aprobarea Nunțiatunii, într-o noapte, în mare secret. (La fel a fost consacrat și P.S. Chertes, cu care P.S. Hossu se întreținea cu plăcere în plimbările din jurul mănăstirii - cât permitea gardul de sârmă - și cu care peregrina cu gândul prin toate parohiile pe care le vizitase, el, "episcopul vizitațiilor canonice"). Cu toate acestea Securitatea a aflat acest secret. Odată la Sighet, cel care răspundea din partea Ministerului de Interne de preoții închiși, îi adună și îi întreabă și îi întreabă: "știați că aceștia sunt episcopi?" arătând spre Chinezii și Chertes, uimiți și ei, uimiți cu toți ceilalți de această revelație ...

Puțin timp după ce preoții și episcopii au fost aduși la Sighet, a intrat în celulă un căpitan de Securitate și foarte amabil a făcut aceeași propunere pe care o făcuse la Mănăstirea Neamț P.S. Teoctist: treceți la ortodoxie (el necredinciosul avea la inimă ortodoxia!). Iarăși discuții, după care reprezentantul Securității a plecat fără rezultat. Dar directorul închisorii, Ciolpan s-a reîntors în celulă supărat că discuția n-a fost pe placul căpitanului. În consecință, pr. Chinezu, deși moderat în intervenții (în timp ce intervențiile pr. Vultur au fost mai aspre) a fost pedepsit cu izolarea timp de două săptămâni. Chinezu avea conștinu în suflet o bucurie, exprimată prin fredonări și lumini în ochi, care dovedea prezența Spiritului Sfânt în sufletul său. În primii ani participa și dânsul la muncile din închisoare, dar la sfârșit nu mai putut părăsi celula. Într-o noapte a fost chemat sanitarul închisorii care a hotărât să fie izolat "la infirmerie", care în realitate nu exista. Două zile a stat într-o celulă mare, fără foc și a murit la 15 ianuarie 1955, cu câteva luni înainte de a se deschide porțile închisorii (pentru preoți), pentru că "acum nu mai sunteți periculoși, deoarece nimeni nu vă mai ascultă" cum s-a exprimat ofițerul responsabil cu deținuții de la Ministerul de Interne.

Începând cu luna martie 1955 preoții au fost duși spre anchetare la diferitele unități de securitate și apoi eliberați prin achitare sau "scoși din cauză". Delictul asupra căruia au fost anchetați era "înaltă trădare".

S-ar putea scrie un roman despre fiecare deținut, cu disperarea ce duce uneori la nebunie sau chiar la tentativă de sinucidere, mai ales când pe lângă chinul singurătății, se mai adaugă tratamentul neomenos (istoricul George Brătianu a murit la două zile după ce a fost bătut; Sever Bocu, fiind bolnav, fără să se poată ridica din pat, trebuia să zacă în propria-i murdărie), dar și cu speranța care-i mărea rezistența în izolarea în care se găsea, când era singur în celulă și se ruga (Vaier Pop).

P.S. Ploscaru în timpul celor doi ani cât a stat singur în celulă a învățat să descifreze ciripitul vrăbiilor și să facă poezii scrise în memorie. E de remarcat mai ales: Celula mea:

"Închisorile" lui Silvio Pellico, ca și "Gulagul" lui Soljenițin sunt opere cunoscute. Dar câte alte opere nescrise au rămas întipărite în inima celor care au stat la închisoare? Singur bunul Dumnezeu îi o știe.

Dacă Colosseum-ul din Roma este memorialul primilor creștini care au trebuit să înfrunte animalele sălbatice și sabia păgânilor, pentru a-și mărturisii credința, fie închisoarea din Sighet un mic Colosseum românesc care să amintească de cei care au trebuit să înfrunte singurătatea și batjocura pentru a mărturisi Țării demnitatea ei.

BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ (GRECO-CATOLICĂ) ÎNTRE CHEMAREA ENDEMICĂ SPRE OCCIDENT ȘI DIFICULTĂȚILE "ORIENTALE" ACTUALE¹

Nicolae GUDEA

I. Biserica Română Unită (Greco-Catolică) de astăzi este rezultatul *unirii* Bisericilor românilor din Părțile Ungurene (1690/92) și a celei din Transilvania (1697) cu Biserica Romei și a *transformărilor* de natură organizatorică, canonică și "teologică" care s-au insinuat timp de 300 de ani în structurile ei, în concepțiile credincioșilor, în comportamentul lor religios, civic și social. După un secol și jumătate de încadrare forțată în Biserica Calvină (1566-1690/1697), de subordonare administrativă, canonică etc., Biserica românilor intra, la începutul secolului al XVIII-lea, în Biserica Universală cu o largă autonomie și posibilități de manifestare specifice.

Cei 300 de ani de existență în cadrul Bisericii Catolice (1690/1697-2000) au reprezentat câștiguri importante atât pe cale teologică (prin revenirea la fondul tradițiilor orientale), cât și, mai ales, prin câștiguri în organizare, disciplină, forme de pietate populară.

Componentele greco-catolicismului sunt două

a) *legea românească* constând în organizarea ierarhică, dependența canonică, liturghia slavonă, posturi, sărbători toate puternic afectate de contactul cu calvinismul (dependența de suprintendent, introducerea limbii române, reducerea numărului de taine, reducerea zilelor de post etc.)

b) *instituții*, idei, influențe impuse de sau preluate de la catolici (organizarea teritorială, structura ierarhică, birocrăția bisericească, dependența canonică). Toate acestea împreună au dat un aspect specific cultului și o anumită identitate Bisericii Române Unite, specific și identitate observate de-a lungul timpului de exegeții istoriei ei. Din acest punct de vedere modernizarea (impusă de componente "de import") a devenit o stare de spirit și o atitudine socială incluzând atât o predispoziție spre reformarea tradiției, cât și acte de justificare a modernizării (a progresului),

¹ Textul tradus în limba germană urmează acestui studiu.

în mersul ei înainte această stare de spirit și atitudine socială au concretizat tot mai mult identitatea greco-catolică, identitate care, și-a dat cu adevărat "examenul" în timpul persecuției comuniste (*Gudea 2000*, 51-52). Abia acum a devenit ea o Biserică Catolică reală de rit bizantin.

Eu consider că Biserica Română Unită a ajuns la apogeul identității ei, în cadrul Bisericii Universale, în raport cu Biserica Catolică și respectiv Biserica Ortodoxă abia în epoca dintre cele două războaie mondiale.

- acum s-a cristalizat definitiv organizarea teritorială, structurile eclesiastice
- exista o teologie proprie (arhitectura, iconografia, organizarea religioasă).
- s-a definitivat spiritualitatea: rugăciuni, imnuri, cântece, cateheză
- s-a definitivat comportamentul religios: prezența la biserică, comportamentul în biserică, sărbători, pelerinaje.

Atingerea acestui "prag" a durat poate 200 de ani. Procesul de aculturație între fondul bizantin și catolicism a fost lent, greoi chiar și a impus pierderi, câștiguri, transformări din ambele părți. între cele două componente au fost tensiuni care au stimulat crize de identitate și ale percepției de sine, ca efect al modernizării.

Lucrarea de față constituie prima încercare de a prezenta și urmări faptic și cronologic formarea identității greco-catolice. De aceea ea rămâne deschisă la corectări și adăugiri.

II. Din preluările de la Biserica Catolică s-a format, consolidat și rămas definitivă chemarea endemică spre Occident, spre Roma în special, chemare care a marcat până la 1948 și marchează și acum (după 1990) drumul Bisericii Române Unite. "Instrumentele" acestui proces au fost mai multe și au intrat pe rol în faze și etape diferite ale istoriei acestei Biserici. Ordinea prezentării lor este dificil de stabilit:

1. *școala* (impusă de sus în jos): a. prin accesul încă de prin 1696 la școlile iezuite (*Pâclișanu 1995*, 162-163, 219, 336; *Câmpean 2000*); b. prin trimiterea de studenți cu burse la universitățile catolice de la Roma, Viena, Târnavia etc. începând din 1701 (*Micu 1995 II*, *Pâclișanu 1995*, 163, 219, 333-334, 337); în anul 1936 papa Pius XI a clădit pentru Biserica Română Unită colegiul "Pio Romeno" loc de pregătire superioară a clerului, c. prin înființarea unor școli proprii (*Micu 1995*, 292; *Nicoară 1997*, 95-100); d. prin accesul la limba latină și limbile europene occidentale și apoi prin pătrunderea acestor limbi în școlile proprii (*Mârza 1999*).

R. Câmpăian are chiar tui capitol de carte (*Câmpăian 1999, 75-196*) titlulst învățământul mediu și superior din Transilvania, Banat și Partium - principala pepinieră a intelectualității românești de veac XVIII", capitol în care demonstrează că românii au pătruns în toate instituțiile de învățământ, mai ales în cele catolice, ceea ce a permis conturarea unei personalități naționale ferme într-un timp foarte scurt. Pregătirea școlară, spune autorul, a căpătat pentru români valențele unui adevărat curent social în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea.

Toate cele mai de sus, împreună au dus la apariția iluminismului românesc, a curentului cultural național "școala ardeleană" și la eliminarea treptată a scrierii cu litere chirilice și a slavonismelor din limbă. Ele s-au impus paralel cu consolidarea unirii (*Pâclișanu 1993, 97-100*) și au constituit o modalitate de integrare în cultura occidentală păstrând specificul "oriental" (*Teodor 2000, 43*) "Românimea cea mică - spunea la 1848 T. Cipariu - e unită, romană și acesteia îi plac mai mult scriptura și limba latină" (*Mitu 1997, 354-355*). Trebuie subliniat că aproape toți militanții pentru grafia latină și "dezslavizare" au fost greco-catolici, care aveau atât motivația istorică cât și modernizator - europeană. Organizarea nouă, teologul iezuit, seminarul teologic propriu au instaurat criterii tot mai ferme de selecție și promovare pentru slujitorii altarului în conformitate cu exigențele devoțiunii moderne promovate de contrareformă (*Nicoară 1997, 93*). După misionarismul iezuit de la începutul secolului al XVIII-lea la difuzarea doctrinei catolice s-a asociat după mijlocul secolului o mișcare teologică greco-catolică (*Teodor 2000, 81-82*). La baza doctrinei justificatoare pentru unirea cu Roma s-a pus originea romană a românilor și a Bisericii lor. Apelul tot mai stăruitor la această ideologie, diplomele unirii au stat și la baza emancipării naționale. Renașterea datorată unirii cu Roma a fost prima și cea mai importantă manifestare a latinismului în limba română, în cultura română. Acest latinism nu a fost o traducere științifică a dogmei catolice, ci a fost reflexia locală a puterii de asimilare a unor idei noi.

2. încadrarea într-o unitate administrativ-bisericească catolică încă de la început (arhiepiscopia de Strigonium) (1697-1853) care a produs (impus de sus în jos): a. reorganizarea teritorială în stil catolic; b. structuri ierarhice de același tip și chiar instituții "străine" (*Micu (1995), II, - 293, 303; Bârlea 1909, 150, nr. 547; nr. 579; passim; Bocșan 1996, 98*); c. modificări în disciplina, cultura și ținuta preoților în general (*Micu (1995) II, 3-303; Nicoară 1997, 112-116, 159-160, 162-163*); după conciliul Vatican I a fost adoptată dogma nașterii neprihănite a Fecioarei; iar după 1950 dogma ridicării la cer a

Fecioarei, d. norme disciplinare de tip pastoral noi (*Pâclișanu 1995*,151-164, 210-220, 326-339); e. modificări de natură dogmatică; e.g. au apărut deja la mijlocul secolului al XVIII-lea, impuse de "teologia" proprie elemente de doctrină augustiniană, rezerve privind căsătoria preoților (impuse de tradiție), respingerea divorțului. După 1918 se impune predica duminicală obligatorie și celebrarea frecventă a Sf. Liturghii; au luat ființă asociații de preoți (reuniuni pentru misiune; preoți adoratori; preoți celibatari "Sf. Niceta Remesianul"; preoți căsătoriți); toate impuneau lecturi, meditații, examene dese de conștiință, spovadă lunară; exerciții spirituale. La aspectele dogmatice s-ar putea adăuga lupta oficială pentru eliminarea superstițiilor începută în mediile greco-catolice la sfârșitul secolului al XVIII-lea și care avea drept scop "purificarea" credinței (*Radosav 1997*, 307- 308).

S-a exprimat chiar ideea că mediile greco-catolice au început să se detașeze de complexul spiritual sud-est european prin interesul pentru purgatoriu atât prin cărțile de edificare de tip "Floarea Adevărului" cât și în catechisme și predici (*Nicoară 1997*, 229; *Teodor 1995*).

3. *contactele cu Biserica Catolică în general* au impus (de jos în sus) un comportament disciplinar care nu exista înainte: a. frecventarea regulată a Bisericii în dumineci și sărbători; b. implicarea individuală în religie, ridicarea nivelului de cunoștințe religioase, comportamentul în biserică; c. renunțarea la o serie de practici vechi (numai rugăciuni de îndurare, devotament excesiv față de imagini, lipsa rugăciunilor propriu zise etc.); d. respectarea obligațiilor față de Biserică; e. forme noi "latinizante" de pietate populară (*Nicoară 1997*,116-124).

Începând de la jumătatea secolului al XVIII-lea lumea greco-catolică românească a început să se familiarizeze cu rugăciunile, impunându-se chiar o tipologie a lor. Trăirea religioasă de tip catolic a devenit un semn identitar. Această trăire s-a transformat la începutul secolului al XX-lea într-un model de agendă a pietății individuale (*Radosav 1997*, 10,101; *Nicoară 1997*, 85-136). Aufklărungul catolic a reprezentat pentru greco-catolicii români și mai ales pentru cei din Părțile Ungurene (Partium) o altă alternativă la afirmarea identității. El a oferit un model de autonomie a episcopatului, de relații interconfesionale armonioase, de cultură și limbă națională și de li turghie în limba poporului (*Horga 1996*).

4. *efervescenta pietății catolice latine după conciliul Vatican I* a impus și modelat pietatea greco-catolică românească după exigențele ei:

a. *marianismul* cu tot cortegiul lui de manifestări, imnuri și practici; de altfel rugăciunea catolică "Bucură-Te Mărie" a intrat în mediile greco-catolice încă la mijlocul secolului al XVIII-lea. Cultul Sfintei Maria s-a îmbogățit în mediile greco-catolice românești de la sfârșitul secolului al XIX-lea (în timpul mitropolitului Victor Mihaly de Apșa) prin înființarea unor asociații și societăți religioase - preluate din mediile catolice - în care se practicau devoțiuni (cântări, alocuțiuni, rugăciuni, imnuri mariane); în acest cadru s-a răspândit foarte mult și venerarea statuilor Fecioarei și a icoanelor cu Sfânta ei Inimă. "Reuniunea Sfintei Marii" din Oradea avea statut în anul 1911, iar în dieceza de Oradea va fi constituită în. 1913 (Călușer 2000, p. 322; Tăutu 1929, 50-56).

b. devoțiunile latine: rozarul (Radosav 1997, p. 109), calea crucii, cultul Prea-Sfintei Inimi a lui Isus, respectiv a Fecioarei materializate și în rugăciuni (Radosav 1997, 107, 286); devoțiunea Rozarului era susținută și de reuniuni (Călușer 2000, 322);

c. rugăciuni pentru sfinții latini: Anton de Padua (Radosav 1997, 108), Francisc de Asisi, Tereza (Radosav 1997, 110), Iosif (Radosav 1997, 34- 35). Cultul Sfântului Anton de Padua se bucură și s-a bucurat de o audiență foarte mare (Radosav 1997, 251-252). S-au constituit și reuniuni pentru susținerea cultului. La Oradea (și apoi peste tot) funcționa la începutul secolului: reuniunea Sfântului Anton (Călușer 2000, 322). El s-a alcătuit din rugăciuni specifice, novene, venerarea statuilor. Acestea li se adaugă ex-voto-urile;

d. practici latine de cult: spovedania și împărtășania în prima vineri din lună (Radosav 1997, 38-39); catehizarea copiilor pe bază de plan de lecții și manuale de religie;

e. pelerinajele de devoțiune pentru Sfânta Maria (Mare) (Radosav 1997, 227) care includ fervoarea religioasă în timpul drumului (cântece, invocații și laude, imnuri religioase dedicate locului, sfântului).

Devoțiunile latine și asociațiile constituite în sprijinul lor au contribuit la cunoașterea și adâncirea preceptelor religiei greco-catolice, la organizarea de acțiuni spirituale și caritabile, contribuind la apropierea enoriașilor de Biserică și credință.

Toate mai sus numitele "instrumente" acționând unele de sus în jos, altele de jos în. sus (de la episcopat și cler spre popor, respectiv de la devoțiunea populară spre cler) au creat ceea ce se numește astăzi (și ceea ce așa zișii teologi din occident cunosc prea puțin) faciesul specific al greco-catolicismului românesc. Memoriul scris de Samuil Micu, pentru justificarea instituțională a Bisericii Unite (*De ortu, progressu conversione Valachorum*) care s-a născut din mișcarea intelectuală de la Blaj, din contactele cu Roma, Viena etc.

reflectă încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea rolul reformei catolice, a galicanismului și a valorilor Aufklärungului catolic (*Teodor 2000*, 130-137). Căci prin catolicism s-a încercat afirmarea atât confesională cât și națională. De aici caracterul occidental european atribuit românilor în literatura istorică, caracter ilustrat atât de originea lor latină, caracterul latin al culturii, diferențierea față de slavi datorate în mare parte Bisericii Greco-Catolice.

Procesul însă, trebuie să recunoaștem, nu a fost nici ușor, nici lin. Inovațiile fie cele de sus în jos, fie cele de jos în sus și-au avut chiar în clerul greco-catolic opozanți pe măsură (*Micu (1995) II*, p. 303 folosește primul expresia "latinizăluiesc" = latinizează, referindu-se la acei "într-ai noștri care și în canoane și în odăjdiile bisericești produc schimbări"; *Bocșan 1996*, 100-109: pierderea "mitropoliei", alegerea episcopilor și a mitropolitului, decăderea rolului protopopilor, prevederile privind divorțul și căsătoria preoților etc.) care au interpretat și interpretează orice inovație ca un atentat la autonomia Bisericii.

Faptul însă că inovațiile latine sunt legate strâns de persoana lui Isus și a Mamei lui a determinat situația ca, departe de a rămâne adausuri la ritul bizantin, ele au intrat în corpul cultului fiind încorporate armonios la trăirea liturgică.

Unii pseudo teologi greco-catolici de "frica" acuzelor ortodoxe (care acuză că prin inovații se părăsește ritul) au încercat să sugereze că devoțiunile latine constituie acte personale (pur particulare). Ideea este total falsă; "particular" înseamnă masa credincioșilor și "general" câțiva clerici așa că situația este cam. inversă!

Ca să definim mai clar lucrurile să urmărim structural această "constituire":

din punct de vedere al doctrinei

1. în 1697 sunt acceptate primele puncte doctrinare catolice prin uniri: a. primatul papal; b. filioque; c. împărțășania valabilă prin ambele specii; d. purgatoriul
2. apoi - fără dată - epicleza, indulgențele, botezul prin vărsare sau stropire
3. în a doua jumătate a secolului XIX (și în legătură cu conciliul Vatican I) infailibilitatea Papei, imaculata concepțiune a Fecioarei.
4. între cele două războaie mondiale s-a trecut la oficierea mai multor liturghii în aceeași zi, hirotonirea mai multor candidați la aceeași liturghie, necuminecarea copiilor mici etc.

din punct de vedere disciplinar

1. existența mai multor ordine călugărești (între cele două războaie)
2. postul de sâmbătă; post cu "bucate albe"; călugării pot să mănânce carne
3. uniforma pentru preoți și călugări
4. împărtășirea frecventă

Se poate spune astăzi, fără teama de a greși, că la sfârșitul secolului al XIX-lea în lumea greco-catolică românească s-a transferat paradigma catolică apuseană și în special ce a pietății populare. Această "mișcare" a dus la lărgirea repertoriului de rugăciuni și acțiuni pietale (e.g. rugăciunile de indulgență consacrate de Sfântul Scaun pentru lumea greco-catolică în anul 1902 au devenit cele mai frecventate și împărtășite rugăciuni; *Radosav 1997,109*)

Apogeul greco-catolicismului românesc "identitar" a fost atins în perioada interbelică (*Pmnduș-Plăianu 1995, 70-198*) când s-au consolidat atât tradițiile orientale cât și, mai ales, inovațiile latine. Această consolidare s-a validat în lupta pentru identitate atât în structurile bisericești unite cât și în lumea laicilor uniți (*BRU 250, 199-216*: ASTRU, AGRU societăți de lectură, etc.) Se poate afirma că aspectele spirituale ale catolicismului unit sunt mai pure, mai pline de spiritualitate, mai participante. O astfel de spiritualitate îl apropie, înălțându-l spre catolicismul european, fără a-l scoate câtuși de puțin din țesătura rosturilor proprii (*BRU 250, 216*).

Formele de pietate latină mai sus amintite s-au impus atât de puternic în lumea greco-catolică încât cei 45 de ani de persecuție comunistă și mai ales ortodoxă nu le-au putut înlătura. Și așa dori să sublinieze aici că încă din 1949 atacul Bisericii Ortodoxe (preliminat faptic și scriptic cu mult înainte de 1948: *BRU 250, 184-216*) s-a îndreptat direct spre aceste forme identitare asimilate deja: a. au început să scoată din biserici băncile; b. să scoată și să distrugă icoanele cu Inima Prea-Sfântă a lui Isus și cele ale Fecioarei; c. să distrugă sau să înlătore statuile Maicii Preacurate, a Sfântului Anton; d. să înlătore rugăciunile pietale latine: rozarul, calea crucii, novenele etc.; e. să desființeze marianismul cu organizațiile și cu tot cortegiul de practici devoționale, activități sociale, culturale etc.¹

În ciuda acestor măsuri Biserica Ortodoxă Română a fost și este și astăzi nevoită să "adopte" multe din aceste inovații pentru a nu-și pierde credincioșii ("furați" de altfel prin metode neortodoxe de la Biserica Greco-Catolică), menținând "situații" care contravin teologiei ortodoxe (practici mariane, rugăciuni devoționale, Rozarul, Calea Crucii, cultul Inimii lui Isus etc.)

III. Biserica Română Unită (Greco-Catolică) a supraviețuit în cei 45 de ani de persecuție drastică, acționând clandestin, mult diminuată numeric (cam 75% din credincioși au fost pierduți provizoriu din diferite motive), cu mari zone din teritoriul metropolitan fără acoperire cu preoți clandestini și comunități, cu pierderi de efective de preoți și teologi duse până la 65%, fără biserici.

Au funcționat așa zisele biserici clandestine "catacombele", au fost efectuate Sfinte Liturghii în rit propriu, s-au eliberat toate tipurile de sacrameinte; s-au făcut chiar activități de pastorație în sensul modern al cuvântului (*BRU* 250, 297 -); au fost pregătiți preoți; două ordine călugărești de femei s-au născut și dezvoltat în clandestinitate (Congregația Maicii Domnului, Ordinul Basilian feminin); ordinele existente deja la 1948 și-au continuat activitatea fără întrerupere. Biserica Română Unită și-a îndeplinit aproape toate obligațiile unei instituții a lui Christos la scară mai mică. Rezistența a funcționat. Și când spun rezistență folosim exact termenul pe care îl utilizau în documente organele de stat persecutoare (miliția, securitatea, organele de partid) (*Gudea* 2000, 56-61). Chiar și faptul că la recesământul efectuat imediat după 1989 (decembrie) au fost numărați aproape 300.000 de credincioși în condițiile politicii furibunde antigreco-catolice a regimului și a Bisericii Ortodoxe este o dovadă a funcționării acestei rezistențe.

În condițiile de clandestinitate, în condițiile când singurul sprijin logistic era asigurat de Sfântul Scaun, când Biserica Catolică din România fie cea de limbă română, fie cea de limbă maghiară - la rândul lor oprite, dar în stare de funcționare oficială - ajutau cum puteau, apropierea de formele de cult latine s-a accentuat. împărtășania s-a făcut cu hostie, care nu cerea pregătiri speciale. Spovedania s-a făcut în confesional. Botezul făcut în condiții clandestine prin turnare s-a generalizat. Rugăciunile și devoțiunile latine au devenit mai mult practicate. în lipsa statuilor și icoanelor tradiționale scoase din biserici, credincioșii le-au folosit pe cele din bisericile romano-catolice. Liturghiile făcute în condiții de maximă securitate - au impus simplificarea ceremonialului, scurtarea Liturghiei, (chiar mai mult decât propriile practici greco-catolice).

Arhiva Facultății de Teologie Greco-Catolică de la Universitatea "Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca dispune de peste 100 "dosare" cu informații în legătură cu activitatea clandestină a unor comunități din orașe mari, orașe mici, sate, biografii de preoți, teologi, episcopi, călugări clandestini.

Drept urmare, după "eliberare" și intrarea în legalitate (1990) Biserica Română Unită (Greco-Catolică) și-a reluat în chip oficial și deschis tendințele de orientare spre occident în modul cel mai natural. Acest drum

a fost "redeschis" și de Sfântul Scaun și Bisericile Catolice din unele țări occidentale (Italia, Franța, Germania etc.) de o serie de fundații catolice (Kirche in Not, Renovabis etc.) unele chiar cu caracter academic (e.g. KAAD). Fără această "redeschidere" nu s-ar putea vorbi de o redresare a Bisericii Române Unite atât de rapidă. Și nu s-ar putea vorbi pentru că datorită politicii interne a Statului român post 1989 Biserica Română Unită nu a fost repusă în drepturile ei, nu i s-au plătit compensațiile de rigoare, nu i s-au restituit proprietățile astfel ca să-și poată susține și singură refacerea. Dar și intențiile Bisericii Greco-Catolice au fost "orientate" tot spre Occident: pregătirea fondului preoțesc pentru clerul superior, pregătirea unor teologi, pregătirea unor specialiști pentru viitor (istorici, filosofi, istorici de artă etc.) s-a făcut și se face tot în Occident. Încadrarea însă în parametri de activitate fixați de consiliul Vatican II (care se impun destui de greu la o instituție ieșită din clandestinitate) constituie deasemenea o deschidere spre Occident.

IV. "*Dificultățile orientale*", o formulare desigur simbolică, sunt alcătuite din piedicile care stau în calea refacerii complete și respectiv a tendințelor pro-occidentale. Unele dintre ele vin din interiorul Bisericii, dar cele mai importante vin din afara ei. Factorii de frână externi pot fi împărțiți la rândul lor în două grupe; din țară și din afara țării.

Dintre factorii din interiorul Bisericii care împiedică sau întârzie refacerea aș aminti:

1. dificultățile care privesc reorganizarea ierarhică și teritorială: a. vechea organizare teritorială a fost distrusă, iar structurile se reconstituie cu dificultate; b. lipsesc locurile de rugăciune (biserici), iar credincioșii (acum în număr mare) manifestă suspiciuni în legătură cu "biserica - casă"; c. lipsa unor preoți tineri activi și combativi; d. lipsa unei baze materiale proprii care să asigure un sprijin pentru Biserică.
2. dificultăți de ordin tehnic: a. lipsa unui management superior eficient; b. persistența unor concepții învechite de conducere în raport cu evoluția socială; c. ezitări în ce privește identitatea greco-catolică fie sub presiunea "rămășițelor" din clandestinitate, fie sub a practicilor parțial primite în clandestinitate din lumea ortodoxă; d. lipsa de independență profesională.

Se poate constata la o primă vedere că aceste piedici din interiorul Bisericii sunt determinate în bună parte fie, mai ales, de raportul cu puterea și instrumentele ei în țară (justiția, poliția, cultura și învățământul), fie de "opозиția" ortodoxă.

1. Statul român a promovat și promovează o politică duplicitară. Se afirmă la nivelul guvernelor că proprietățile au fost, sunt și vor fi restituite, dar instituțiile din teritoriu fac tot ce pot ca să nu execute acest lucru. Chiar și bunuri restituite nu pot fi luate în folosință pentru că sunt ocupate de instituții de stat, a. poliția și justiția, organe din teritoriu, nu pun în aplicare hotărârile de guvern, ba chiar sprijină în chip, ignorant acțiunile anticatolice; b. justiția întârzie sau neglijează restituirile (chiar dacă actele justificative sunt limpezi); c. în învățământ formarea unor grupe de școlari greco-catolici pentru orele de religie este împiedicată sistematic; d. statul întreține o atmosferă anticatolică în general și antigreco-catolică în special.

2. Paralel cu Statul, presându-1 din spate, stă Biserica Ortodoxă Română, cu politica ei anticatolică și antigreco-catolică. Această politică nu este nouă: ea reprezintă o activitate continuă din ultimii 80 de ani. Evoluția ei este deja cunoscută, iar manifestările tot mai penibile.

- a. la început (după 1990) a declarat că nu mai există Biserica Greco-Catolică (făcându-se că uită toată lupta ei anti greco-catolică din timpul comunismului !); apoi, când s-a văzut că totuși există a declarat că există o "sectă"; acum, când funcționează și crește este tratată ca o "soră" ... schismatică!
- b. elaborările antigreco-catolice continuă într-un ritm alert; republicări și scrieri "pe față" (negând actele unirii (de la 1700), defăimând Biserica Greco-Catolică, accetându "naționalismul" Bisericii Ortodoxe și necesitatea "unității" bisericești); scrieri prin interpuși care au pornit atacuri murdare împotriva Sfântului Scaun ca să ajungă la Biserica Română Unită.
- c. dialogul surzilor (la nivelul ierarhiei) și politica de a nu se retroceda nimic .. cu orice preț la nivelul de jos este deja arhicunoscută. Există sute de sate în care funcționează două comunități (ortodoxă și greco-catolică), dar o biserică din cele două vechi stă închisă, iar greco-catolicii își desfășoară activitatea în locuințe, case de cultură, școli dezafectate etc.
- d. falsificarea unor acte de proprietate ale Bisericilor din sate și orașe a devenit o activitate "normală" pentru a păstra bunurile Bisericii Unite. Ba mai mult s-a inaugurat o politică de construire de biserici noi, chiar acolo unde există biserici, pentru că acestea au fost construite în stil "greco-catolic" recognoscibil de departe.

Și toate acestea se fac sub masca unui "ecumenism local" fierbinte, strălucitor datorită minciunii, în cadrul așa zisului "dialog al dragostei" care

pe românii greco-catolici sau alți neortodocși nu-i păcălește, dar derutează grav pe cititorii neavizați din Occident.

În astfel de condiții refacerea Bisericii Române Unite și apropierea de Biserica Ortodoxă Română nu este decât formală și așa va rămâne. Dacă diferendul privind proprietățile nu va fi rezolvat, dacă fostele biserici greco-catolice nu vor fi redat Bisericii Unite, chiar și peste așa zisul "dialog" între ierarhii - care se arată interminabil - credincioșii din ambele tabere și mai ales greco-catolicii vor rămâne plini de ură și nemulțumiți (tot mai nemulțumiți de propria lor ierarhie). Căci numai plin de ură poate fi un credincios care știe că părinții lui strămoșii lui au construit biserica, iar el trebuie să se roage în căminul cultural (dezafectat și ruinat) sau într-o locuință ... pe când biserica stă închisă.

Nu aș neglija să spun că politica așa zisului "dialog" promovată de Sfântul Scaun și de Biserica Romano-catolică în general este privită de credincioșii greco-catolici ca greșită, nu atât datorită politicii dialogului în sine, cât mai ales datorită faptului că istoria și realitățile Bisericii Române Unite nu sunt cunoscute sau sunt cunoscute superficial și ca atare, soluțiile sunt "artificioase". Însuși faptul că ni se cere (aproape se impune) nouă greco-catolicilor români să ne întoarcem la tradițiile "răsăritene" (pe care strămoșii noștri le-au abandonat în parte acum 300 de ani), arată nivelul slab de pregătire al celor care susțin "dialogul". Dacă tot suntem o Biserică Catolică de rit bizantin atunci - cred credincioșii - să fim lăsați să devenim atât de catolici cât ne lasă propria noastră dezvoltare, nu să ni se deschidă drumuri spre apropiere de aceste așa zise tradiții.

Prescurtări și bibliografie

Izvoare

- | | |
|--------------------|--|
| Bârlea 1909 | I. Badea, însemnări din bisericile Maramureșului culese de..., București 1909 |
| Micu-Moldovan 1872 | I. Micu Moldovan, Acte sinodale ale Bisericii Române de Alba Iulia și Făgăraș, II, Blaj 1872 |
| Cipariu 1855 | T. Cipariu, Acte și fragmente latine și românești pentru istoria Bisericii române mai ales unite, Blasiu 1855 |
| Maier (1995) | P. Maier, Istoria Bisericii românilor. I. Ediție îngrijită și studiu introductiv de I. Chindriș, București 1995. |
| Micu (1995) | S. Micu, Istoria Românilor, Ediție princeps după manuscris de I. Chindriș, București 1995 |

Lucrări generale de istoria Bisericii Unite

- Grama 1884 Al. V. Grama, *Istoria bisericeii românești unite cu Roma de la începutul creștinismului până în zilele noastre*, Blasiu, 1884
- BRU 250 xxx, *Biserica Română Unită - 250 de ani de istorie*, Madrid 1952 (retipărire 1996)
- Pâclișanu 1993/1995 Z. Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite, II, 1752-1783*, München 1993; I. 1697-1751, München 1995
- Călușer 2000 Iudita Călușer, *Episcopia Greco-Catolică de Oradea - contribuții monografice*, Oradea 2000

Lucrări speciale privind evoluția identitară a Bisericii Unite

- Bocșan 1996 N. Bocșan, *Alterități în relațiile inter-confesionale din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea (romano-catolic-greco-catolic)* în N. Bocșan - V. Leu (ed.), *Identitate și alteritate. Studii de imagologie*, Reșița 1996, p. 96-110
- Câmpean 1999 R. Câmpean, *Intelectualitatea română din Transilvania în veacul al XVIII-lea*, Cluj-Napoca 1999
- Gudea 2000 N. **Gudea**, *Reflecții privind relația Stat-Biserică - o abordare teologică greco-catolică*, în M. Noda (coord.), *Relația ideală dintre Stat și Biserică*, Cluj-Napoca 2000, p. 45 - 61
- Horga 1996 I. Horga, *Considerații privind influențele Aufklärungului catolic la Oradea*, în S. Mitu - FI. Gogâltan (ed.), *Viață privată, mentalități colective și imaginar social în Transilvania*, Oradea - Cluj 1996, p. 205 - 210
- Mitu 1997 S. Mitu, *Geneza identității naționale la românii ardeleni*, București 1997
- Nicoară 1997 T. Nicoară, *Transilvania la începutul timpurilor moderne 1680-1800. Societate rurală și mentalități colective*, Cluj-Napoca 1999
- Prunduș-Plăianu 1995 S. A. Prunduș - C. Plăianu, *Cardinalul Iuliu Hossu*, Cluj-Napoca 1995
- Radosav 1997 Radosav, *Sentimentul religios la români*, Cluj-Napoca 1997
- Tăutu 1929 A. Tăutu, *Ce sunt și cum trebuie organizate Reuniunile Mariane*, Oradea 1929
- Teodor 1995 P. Teodor, *The Romanians from Transilvania between the tradition of eastern Church, the Counter Reformation and Catholic Reformation*, în Maria Crăciun - O. Ghita (eds.), *Etnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Cluj-Napoca 1995, p. 175 -186
- Teodor 2000 P. Teodor, *Sub semnul luminilor - Samuil Micu*, Cluj-Napoca 2000

DIE RUMÄNISCHE UNIERTE (GRIECHISCH-KATHOLISCHE) KIRCHE ZWISCHEN DEM ENDEMISCHEN RUF NACH WESTEN UND DEN HEUTIGEN "ORIENTALISCHEN" SCHWIERIGKEITEN

Nicolae GUDEA

I. Die Rumänische Unierte (Griechisch-Katholische) Kirche von heute ist das Ergebnis der Vereinigung der Rumänen in den ungarischen *Partes* (1690) und jener in Siebenbürgen (1697) mit der Kirche Roms und der organisatorischen, kanonischen und "theologischen" Verwandlungen, die sich über 300 Jahre in ihre Strukturen, in die Auffassungen der Gläubigen, in ihre religiösen, bürgerlichen und gesellschaftlichen Haltungen einschlichen. Nach anderthalb Jahrhunderten erzwungener Einliederung in die kalvinistische Kirche (1566-1690/97), administrativer, kanonischer usw. Unterordnung, trat die Kirche der Rumänen am Anfang des 18. Jh. in die Weltkirche ein, mit einer breiten Selbstverwaltung und Möglichkeiten spezifischer Äußerungen.

Die 300 Jahre des Daseins im Rahmen der Katholischen Kirche (1690/97-2000) brachten bedeutende Gewinne mit sich, sowohl auf theologischem Wege (durch die Rückkehr zur Grundlage der orientalischen Traditionen), als auch, und besonders, durch Fortschritte in der Organisierung, der Disziplin, den Formen der Volksfrömmigkeit. Die Komponenten des Greko-Katholizismus sind zwei an der Zahl:

a) der rumänische "Glaubensschatz", bestehend aus der hierarchischen Organisierung, der kanonischen Abhängigkeit, der slawonischen Messe, Fastzeiten, Feiertage, alles stark vom Kontakt mit dem Calvinismus in Mitleidenschaft gezogen (die Abhängigkeit von der Superintendenz, die Einführung der rumänischen Sprache, die Verminderung der Anzahl der Sakramente, die Verminderung der Anzahl der Fasttage usw.).

b) Institutionen, Ideen, Einflüsse, die vom Katholizismus eingeführt oder davon übernommen wurden (die territoriale Organisierung, die hierarchische Struktur, die kirchliche Bürokratie, die kanonische Abhängigkeit, die nationale Sprache in der Kirche usw.).

All dies zusammen verlieh dem Kult ein kennzeichnendes Aussehen und der Rumänischen Unierten Kirche eine bestimmte Identität, die im Laufe der Zeit von den Forschern ihrer Geschichte bemerkt wurden.

Diese Identität wurde in den Jahren der kommunistischen Verfolgung wahrhaft geprüft (*Gudea 2000*, 51-52). Erst jetzt wurde sie zu einer Katholischen Kirche mit byzantinischem Ritus.

Ich bin der Ansicht, daß die RUK den Höhepunkt ihrer im Rahmen der Weltkirche und in Absonderung von der Katholischen Kirche bzw. der Orthodoxen Kirche erst in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen erreicht hat.

a) Jetzt bildeten sich die territoriale Organisation, die kirchlichen Strukturen endgültig heraus.

b) Es gibt eine eigene "Theologie" (Architektur, Ikonographie).

c) Es wurde das geistige Leben vervollkommen: Gebete, Hymnen, Gesänge, Katechese, religiöse Organisation.

d) Es wurden die religiösen Haltungen vervollkommen: Anwesenheit in der Kirche, Benehmen in der Kirche, Feste, Wallfahrten.

Das Erreichen dieser Schwelle erforderte über 200 Jahre. Der Akkulturationsvorgang zwischen dem byzantinischen Fonds und dem Katholizismus war langsam, schwierig und setzte Verluste, Gewinne, beidseitige Verwandlungen voraus. Zwischen den beiden Bestandteilen gab es Spannungen, die die Identitäts- und Selbstwahrnehmungskrise infolge der Modernisierung förderten. Aus dieser Sicht wurde die Modernisierung (die von der "Einfuhr" komponente durchgesetzt wurde) zu einer geistigen und gesellschaftlichen Haltung. Sie beinhaltet sowohl eine Neigung zur Reformierung der Tradition als auch Rechtfertigungsakte der Modernisierung (des Fortschritts). In ihrem Voranschreiten konkretisierte diese geistige und gesellschaftliche Haltung die griechisch-katholische Identität immer mehr.

Die vorliegende Arbeit bildet den ersten Versuch, die Herausbildung der griechisch-katholischen Identität faktisch und chronologisch darzustellen und zu verfolgen. Deshalb bleibt sie für Berichtigungen und Hinzufügungen offen.

II. Aus den Übernahmen von der Katholischen Kirche bildete sich der endemische Ruf nach Westen, nach Rom im besonderen heraus, der sich festigte und endgültig blieb, der bis 1948 den Weg der Rumänischen Unierten Kirche bestimmte und es auch heute (nach 1990) noch tut. "Die Instrumente dieses Vorgangs waren mehr an der Zahl und wurden in

verschiedenen Phasen der Geschichte dieser Kirche tätig". Die Reihenfolge ihrer Darstellung ist schwierig festzulegen:

1. Die Schule (von oben nach unten auferlegt): a. durch den Zugang bereits ab 1696 zu den Jesuitenschulen (*Păclişanu* 1995, 162-163, 219, 336; *Câmpeanu* 2000); b. durch die Entsendung von Studenten mit Stipendien an die katholischen Universitäten von Rom, Wien usw. ab 1701 (*Micu* 1995, II; *Păclişanu* 1995, 163, 219, 337); 1936 baute Papst Pius XI. für die RUK das Kollegium Pio Romeno, ein Ausbildungsort für den Klerus; c. durch die Gründung eigener Schulen (*Micu* 1995, 292; *Nicoară* 1997, 95 - 100); d. durch den Zugang zur lateinischen und den westeuropäischen Sprachen und danach durch das Eindringen dieser Sprachen in die eigenen Schulen (*Mărza* 1999).

R. Câmpeanu widmet ein eigenes Buchkapitel (*Câmpeanu* 1999, 75-196) dem "Mittleren und höheren Unterrichtswesen in Siebenbürgen, dem Banat und den Partium - wichtigste Pflanzschule der rumänischen Intellektualität im 18. Jh.", worin er beweist, daß die Rumänen in alle Unterrichtsinstitutionen eindringen, besonders in die katholischen, was in sehr kurzer Zeit die Herausbildung einer festen nationalen Persönlichkeit ermöglichte. Die schulische Ausbildung, zeigt der Verfasser, erhielt für die Rumänen in der zweiten Hälfte des 18. Jh. die Bedeutung einer eigenen gesellschaftlichen Bewegung.

All dies zusammen füzum Erscheinen der rumänischen Aufklärung, der kulturellen nationalen Strömung "Şcoala Ardeleană" und zur allmählichen Beseitigung der kyrillischen Schrift und der slawonischen Ausdrücke aus der Sprache. Sie setzten sich parallel mit der Festigung der Union durch (*Păclişanu* 1993, 97-100) und bildeten eine Art der Integrierung in die westliche Kultur unter Beibehaltung der "orientalischen" Kennzeichen (*Teodor* 2000, 43). "Das kleine Rumänentum", sagte T. Cipariu 1848, "ist uniert, römisch und die lateinische Schrift und Sprache sind ihr lieber" (*Mitu* 1997, 354-355). Es muß unterstrichen werden, daß fast alle Kämpfer für die lateinische Schrift und die Entslawonisierung griechischkatholisch waren und sowohl historische als auch modernisierend- europäische Beweggründe hatten. Die neue Organisierung, der jesuitische Theologe, das eigene theologische Seminar setzten immer strengere Auswahl und Beförderungskriterien für die Priester durch, gemäß den von der Gegenreformation vorgeschriebenen Erfordernissen der modernen Frömmigkeit (*Nicoară* 1997, 93). Nach dem jesuitischen Missionswesen vom Anfang des 18. Jh. kam in der Verbreitung der katholischen Doktrin nach der Mitte des

Jahrhunderts eine griechisch-katholische theologische Strömung hinzu (*Teodor 2000*, 81-82). Der rechtfertigenden Doktrin für die Union mit Rom wurde die römische Herkunft der Rumänen und ihrer Kirche zugrunde gelegt. Die immer kräftigeren Hinweise auf diese Ideologie, die Diplome der Union lagen auch der nationalen Befreiungsbewegung zugrunde. Die Wiedergeburt dank der Vereinigung mit Rom war die erste und wichtigste Äußerung des Lateinischen in der rumänischen Sprache, in der rumänischen Kultur. Dieses Latein war nicht eine wissenschaftliche Übersetzung des katholischen Dogmas, sondern die lokale Widerspiegelung der Assimilationskraft neuer Ideen.

2. Die Eingliederung in eine verwaltungskirchliche katholische Einheit bereits von Anfang an (Erzdiözese Gran) (1697-1853) bewirkte von oben nach unten folgendes:

a. eine Gebietsumorganisation nach katholischer Art; b. hierarchische Strukturen derselben Art und sogar "ausländische" Institutionen (*Bocşan 1996*; 98); c. Veränderungen in der Disziplin, Kultur und Haltung der Priester im allgemeinen; nach 1918 setzt sich die verpflichtende Sonntagspredigt und die häufige Feier der Heiligen Messe durch; es entstanden Priestervereine (Missionsvereine; anbetende Priester; unverheiratete Priester; "St. Niketas aus Remesiana"; verheiratete Priester). Alle setzten Lektüre, Meditation, häufige Gewissensprüfungen, monatliche Beichte voraus; d. neue pastorale disziplinäre Normen (*Pâclişanu 1995*, 151- 164, 210-220, 326-339); e. dogmatische Veränderungen traten schon Mitte des 18. Jh. auf, sie waren von der "Theologie" auferlegt worden, u. zw. von den Elementen der augustinischen Doktrin, wie z. B. Vorbehalte was die Priesterehe anbetrifft (von der Tradition auferlegt), Verbot der Ehescheidung. Nach dem Konzil Vatikan I wurde das Dogma der unbefleckten Geburt der Heiligen Jungfrau angenommen, nach 1950 das Dogma der Himmelfahrt der Heiligen Jungfrau. Den dogmatischen Anschauungen kann der offizielle Kampf zur Beseitigung des Aberglaubens hinzugefügt werden, der in den griechisch-katholischen Schriften noch Ende des 18. Jh. begann und sich die "Reinigung" des Glaubens zum Ziel setzte (*Radosav 1997*, 307-308). Es wurde sogar die Behauptung geäußert, daß sich die griechisch-katholischen Medien von südosteuropäischen geistigen Komplex zu entfernen begannen, sowohl durch ihr Interesse für das Fegefeuer als auch durch Erbauungsbücher in der Art der "Blume der Wahrheit" oder durch Katechismen und Predigten (*Nicoară 1997*, 229; *Teodor 1995*).

3. Die Kontakte zur Katholischen Kirche im allgemeinen setzten (von unten nach oben) ein disziplinares Verhalten durch, das es früher nicht gab: a. regelmäßiger Kirchenbesuch an Sonn- und Feiertagen; b. Teilnahme des Einzelnen an der Religion; Erweiterung der religiösen Kenntnisse, das Verhalten in der Kirche; c. Verzicht auf alte Praktiken (nur Gebete um Erbarmen, allzugroße Bilderverehrung, Mangel an eigentlichen Gebeten usw.); d. Nachkommen den Verpflichtungen der Kirche gegenüber; e. neue "lateinische" Formen der Volksfrömmigkeit (*Nicoară 1997, 116-124*).

Beginnend mit der Mitte des 18. Jh. machte sich die griechisch-katholische rumänische Welt mit den Gebeten vertraut, es setzte sich eine Typologie durch; das katholische religiöse Leben wurde zum Zeichen der Identität. Dieses Erlebnis verwandelte sich Anfang des 20. Jh. in ein Muster individueller Frömmigkeit (*Radosav 1997, 10, 101; Nicoară 1997, 85-136*).

Die katholische Aufklärung stellte für die griechisch-katholischen Rumänen, besonders für jene in den ungarischen Partes, eine neue Alternative in der Behauptung selanders der Identität dar. Sie bot ein Muster der Autonomie der Bischofswürde, der harmonievollen Beziehungen zwischen den Konfessionen, der nationalen Kultur und Sprache und der Messe in der Sprache des Volkes (*Horga 1996*).

4. Das Aufblühen der lateinischen katholischen Frömmigkeit nach dem Konzil Vatikan I setzte die griechisch-katholische Frömmigkeit nach ihren Forderungen durch und formte sie:

a) Die Marienverehrung mit ihrem ganzen Gefolge von Äußerungen, Hymnen und Bräuchen; das katholische Gebet "Gegrüßt seiest du Maria" fand jedoch bereits Mitte des 18. Jh. in griechisch-katholische Kreise Eingang. Die Verehrung der Heiligen Maria wurde in den rumänischen griechisch-katholischen Kreisen Ende des 19. Jh. durch die Gründung von religiösen Vereinen und Gesellschaften bereichert, in denen man Andachten hielt (Lieder, Vorträge, Gebete, marianische Hymnen), die aus dem katholischen Milieu übernommen wurden; in diesem Rahmen wurde auch die Verehrung der Statuen der Heiligen Jungfrau und der Bilder mit ihrem Heiligen Herzen verbreitet (*Tautu 1929, 50-56*). Der "Verein der Heiligen Maria" aus Oradea hatte 1911 eigenen Status, in der Diözese Oradea gibt es 1913 10 Vereine (*Călușer 2000, 322*).

b) Die lateinischen andachten des Rosenkranzes (*Radosav 1997, 109*), der Weg des Kreuzes, die Verehrung des Allerheiligsten Herzens Jesu bzw. der Heiligen Jungfrau, wird auch in Gebeten konkretisiert (*Radosav 1997, 107, 286*); die Verehrung des Rosenkranzes wurde auch von Vereinen gestützt (*Călușer 2000, 322*).

c) Gebete zu den römisch-katholischen Heiligen: Antonius von Padua (*Radosav 1997, 108*), Franz von Assisi, Theresia (*Radosav 1997, 110*), Josef (*Radosav 1997, 34-35*). Die Verehrung des St. Antonius von Padua Umfaßt eine sehr große Anzahl von Gläubigen (*Radosav 1997, 251-252*). Es wurden auch Vereine für die Stützung des Kultes gegründet, es gab sie zu Beginn des Jahrhunderts in Oradea und später überall: "Verein des Hl. Anton" (*Căluşer 2000, 322*). Sie besteht in besonderen Gebeten, Novenen, Verehrung von Standbildern; hinzu kommen Ex-Vota.

d) Andachtsübungen nach lateinischem Ritus: Beichte und Heilige Kommunion am ersten Freitag des Monats (*Radosav 1997,38-39*).

e) Wallfahrten zu Ehren der Heiligen Jungfrau (an Mariä Himmelfahrt) (*Radosav 1997, 227*), die den religiösen Eifer unterwegs (durch Lieder, Anrufungen und Lobgesänge, religiöse Hymnen für den Ort, den Heiligen usw.) einschließen; Katechisierung den Kinder aufgrund eines Lektüreplans und der Religionlehrbücher. Die lateinischen Devotionen und die zu ihrer Unterstützung gegründeten Vereine trugen zur Kenntnis und Vertiefung der Vorschriften der griechisch-katholischen Religion bei, zur Organisierung von geistigen und Wohltätigkeitstaten, was zur Annäherung der Gläubigen an die Kirche und den Glauben beitrug.

All diese Werkzeuge, manche davon von oben nach unten, andere von unten nach oben (vom Bischof und Klerus zum Volk bzw. von der Volksandacht zum Klerus) schufen das, was man heute das besondere Profil des rumänischen Gräko-Katholizismus nennt und was den sogenannten abendländischen Theologen sehr wenig bekannt ist. Die von Samuil Micu zur institutionellen Rechtfertigung der Unierte Kirche gedachte Denkschrift (*De ortu, progressu conversione Valachorum*), das aus der intellektuellen Bewegung von Blaj, aus den Kontakten mit Rom, Wien usw. hervorging, widerspiegelt noch Ende des 18. Jh. die Rolle der katholischen Gegenreformation, des Gallikanismus und die Werte der katholischen Aufklärung (*Teodora 2000, 130-137*), denn durch den Katholizismus versuchte man, sowohl die konfessionelle als auch die nationale Behauptung zu verwirklichen. Daraus geht der europäische abendländische Charakter hervor, der den Rumänen von der Geschichtsschreibung zugeschrieben wurde, der von ihrer lateinischen Herkunft, dem lateinischen Charakter der Kultur, der Unterscheidung von den Slawen versinnbildlicht wird, die in großem Maße auf die Griechisch-Katholische Kirche zurückzuführen sind.

Der Vorgang jedoch, man muß es zugeben, war weder leicht noch sanft. Die lateinischen Neuerungen, sowohl jene von oben nach unten als

auch jene von unten nach oben, hatten selbst im griechisch-katholischen Klerus viele Gegner (*Bocşan 1996*, 100-109; *Micu (1995, II 303)* benutzt als erster den Ausdruck "latinizăluesc" = "sie latinisieren", wobei er sich auf jene "der Unseren" bezieht, die "auch in den kirchlichen Gewändern und Ornaten Veränderungen wirken"): Verlust der "Metropolis" (*Micu 1995*, 286-287), die Wahl der Bischöfe und des Metropoliten, die Verringerung der Rolle der Erzpriester, die Vorschriften bezüglich der Ehescheidung und der Priesterhehe usw., die jede Neuerung als Attentat auf die Autonomie der Kirche betrachteten.

Die Tatsache aber, daß die lateinischen Neuerungen eng mit der Person Jesu und seiner Mutter verbunden, verschlimmerte die Lage, weil sie, weit davon entfernt, Hinzufügungen zum byzantinischen Ritus zu bleiben, in den Kultus selbst aufgenommen und harmonisch mit dem liturgischen Leben verbunden wurden.

Aus Furcht vor den orthodoxen Beschuldigungen (die sich darauf beziehen, daß durch Neuerungen der byzantinische Ritus verlassen werde) versuchten manche griechisch-katholischen Pseudotheologen zu suggerieren, daß die lateinischen Devotionen persönliche (rein private) Handlungen seien. Die Idee ist völlig falsch, denn sie setzt voraus, daß sich "persönlich" auf die Massen der Gläubigen und "allgemein" auf einige Kleriker bezieht - eigentlich ist es umgekehrt.

Um die Sache deutlicher zu definieren, verfolgen wir die Struktur dieser Herausbildung:

aus doktrinäerer Sicht

1. 1697 wurden durch die Union die ersten katholischen Doktrinpunkte akzeptiert: a. das Primat des Papstes; b. *filioque*; c. die Benutzung beider Gestalten bei der Kommunion; d. das Fegefeuer.

2. später / ohne Datumsangabe / die Epiklese, der Ablass, die Taufe durch Gießen oder Spritzen.

3. in der zweiten Hälfte des 19. Jh. (und in Verbindung mit dem Konzil Vatikan I) die Unfehlbarkeit des Papstes, die unbefleckte Geburt der Jungfrau Maria.

4. zwischen den beiden Weltkriegen wird zur Feier mehrerer Messen am selben Tag übergegangen, zur Weihung mehrerer Kandidaten in derselben Messe, zum Verbot der Kommunion für Kleinkinder usw.

aus disziplinärer Sicht

1. das Vorhandensein mehrerer Mönchsorden (zwischen den beiden Weltkriegen).

2. das Samstagsfasten, Fasten mit "weißen Nahrungsmitteln"; die Mönche dürfen Fleisch essen.

3. einheitliche Tracht für Priester und Mönche.

4. häufige Kommunion.

Es kann aber in aller Gewißheit behauptet werden, daß Ende des 19. Jh. das abendländische katholische Muster übernommen wurde, besonders jenes der Volksfrömmigkeit. Diese "Bewegung" führte zur Erweiterung des Repertoriums der Gebete und Andachtsübungen; z.B. sind die Ablaßgebete, die vom Heiligen Stuhl für die griechisch-katholische Welt 1902 eingeführt wurden, später die verbreitetsten und beliebtesten Gebete geworden (*Radosav 1997,109*).

Der Gipfel des "identitären" rumänischen Gräko-Katholizismus wurde in der Zwischenkriegszeit erreicht (*Prunduș, Plăianu 1995, 70-198*), als sowohl die orientalischen Traditionen als auch besonders die lateinischen Neuerungen gefestigt wurden. Diese Festigung wurde im Kampf für die Identität der Strukturen der unierten Laien rechtskräftig (RRI 250, 1999-216: ASTRU, AGRU, Lesegesellschaften usw.). Man kann behaupten, daß die geistigen Aspekte des unierten Katholizismus reiner, spiritueller, teilnehmender sind.

Eine solche Spiritualität bringt ihn dem europäischen Katholizismus näher, ohne daß er seine eigene Identität verliert (*BRU 250, 216*). Die oben angeführten lateinischen Frömmigkeitsformen sind so stark in die griechisch-katholische Welt eingedrungen, daß die 45 Jahre kommunistischer und besonders orthodoxer Verfolgung sie nicht beseitigen konnten. Ich möchte hier betonen, daß sich noch seit 1949 der Angriff der Orthodoxen Kirche (tatsächlich und schriftlich noch lange vor 1948 vorbereitet: *BRU 250, 184-216*) direkt auf diese schon assimilierten identitären Formen richtete: a. es wurden die Bänke aus den Kirchen entfernt; es wurden die Bilder mit dem Allerheiligsten Herzen Jesu und der Heiligen Jungfrau entfernt und vernichtet; c. es wurden die Standbilder der Allerreinsten Mutter Gottes, des Heiligen Anton entfernt und vernichtet; d. es wurden die Gebete der lateinischen Frömmigkeit: Rosenkranz, Weg des Kreuzes, Novenen usw. verboten; e. es wurde die Marienverehrung mit allen Organisationen und dem gesamten Gefolge der Andachtsübungen, der kulturellen und gesellschaftlichen Tätigkeiten abgeschafft.

Trotz dieser Maßnahmen war und bleibt die Rumänische Orthodoxe Kirche gezwungen, viele dieser Neuerungen zu "akzeptieren", um die Gläubigen nicht zu verlieren (die übrigens mit "unorthodoxen" Methoden von der griechisch-katholischen Kirche weg "gestohlen" wurden);

somit werden Sachverhalte beibehalten, die der orthodoxen Theologie widersprechen (Marienandachten, Andachtsgebete, Rosenkranz, Weg des Kreuzes, Verehrung des Herzens Jesu usw.).

III. Die Rumänische Unierte Griechisch-Katholische Kirche überlebte die 45 Jahre drastischer Verfolgungen in klandestiner Tätigkeit und zahlenmäßig geschrumpft (ungefähr 75% der Gläubigen gingen aus verschiedenen Gründen provisorisch verloren), viele Gebiete des Erzbistums hatten keine klandestinen Priester und Gemeinden, keine Kirchen und verloren bis zu 65% der Priester und Theologen.

Es gab sogenannte heimliche Kirchen ("Katakomben"), es wurde die heilige Messe im eigenen Ritus gefeiert, es wurden alle Sakramente gespendet, es wurden sogar Pastoraltätigkeiten im modernen Sinne des Wortes durchgeführt (*BRU* 250, 297); es wurden Priester ausgebildet, zwei Nonnenorden entwickelten sich im Untergrund (die Kongregation der Mutter Gotes und der Orden der Basilianerinnen); die 1948 bereits bestehenden Orden setzten ihre Tätigkeit ohne Unterbrechung fort.

Die Rumänische Unierte Kirche kam fast allen Pflichten einer Institution Christi, wenn auch in eingeschränktem Maße, nach. Der Widerstand funktionierte. Mit dem Worte Widerstand gebrauche ich den Ausdruck, den die uns verfolgenden Staatsorgane (Polizei, Sicherheitsdienst, Parteiorgane) in ihren Urkunden benutzten (*Gudea* 2000, 56-61). Selbst die Tatsache, daß man bei der Volkszählung, die gleich nach Dezember 1989 durchgeführt wurde, fast 300.000 Gläubige zählte, dies unter den Bedingungen der wütend gegen die Griechisch-Katholiken gerichtete Politik der Regierung und der Orthodoxen Kirche, ist ein Beweis dafür, daß dieser Widerstand funktionierte. Unter den Bedingungen des Untergrundes, in denen die einzige logistische Unterstützung vom Heiligen Stuhl gespendet wurde, als die Katholische Kirche Rumäniens, sei es die rumänischsprachige oder die ungarischsprachige, selbst unterdrückt, wenn auch offiziell funktionsfähig war, half, wie sie nur konnte, kam man dem römisch-katholischen Ritus näher. Die Eucharistie wurde mit Hostie erteilt, die keine besonderen Vorbereitungen erforderte. Die Beichte fand im Beichtstuhl statt. Die klandestin durchgeführten Taufen durch Gießen verallgemeinerte sich. Die lateinischen Andachten und Gebete wurden öfter benutzt. Aus Mangel an traditionellen Bildern und Standbildern, die aus den Kirchen entfernt worden waren, benutzten die Gläubigen jene in den römischkatholischen Kirchen. Die Heilige Messe und das Erteilen der Heiligen Sarkamente - unter Bedingungen größter Sicherheit - führten zu einer Vereinfachung der Zeremonien, zur

Kürzung der Heiligen Messe, zur Benutzung der Hostie, zur Taufe durch Gießen usw. (sogar öfter als die eigenen griechisch-katholischen Praktiken).

Das Archiv der Fakultät für Griechisch-Katholische Theologie der "Babeş-Bolyai" Universität aus Cluj-Napoca verfügt über mehr als 100 "Aktenhefte" mit Informationen im Zusammenhang mit der heimlichen Tätigkeit der Gemeinden in Großstädten und Kleinstädten sowie auf dem Lande, über Biographien von Priestern, Theologen, Bischöfen, Mönchen, die im Untergrund gewirkt haben.

Seit der "Befreiung" und des Eintritts in die Legalität (1990) nahm die Rumänische Unierte (Griechisch-Katholische) Kirche offiziell und offen ihre Orientierungstendenzen zum Westen auf natürliche Weise wieder auf. Dieser Weg wurde auch vom Heiligen Stuhl und den katholischen Kirchen einiger westlichen Länder (Italien, Frankreich, Deutschland usw.), von einer Reihe katholischer Stiftungen, u. a. auch akademischen Charakters (z. B. der KAAD), wieder eröffnet. Ohne diese "Wiedereröffnung" wäre die Wiederherstellung der Rumänischen Unierten Kirche nicht so schnell vor sich gegangen. Auch deshalb nicht, weil die Innenpolitik des rumänischen Staates nach 1989 der Rumänischen Unierten Kirche nicht wieder zu ihrem Recht verhalf; es wurden die ihr gebührenden Wiedergutmachungen nicht ausgezahlt, ihr Eigentum wurde nicht rückerstattet; deshalb konnte sie ihre Wiederherstellung nicht allein durchführen. Aber auch die Absichten der Griechisch-Katholischen Kirche waren auf den Westen ausgerichtet: die Ausbildung des notwendigen priesterlichen Bestandes für den höheren Klerus, die Ausbildung von Theologen, von Fachleuten für die Zukunft (Historiker, Philosophen, Kunsthistoriker usw.) wurde und wird weiterhin im Westen durchgeführt. Die Einführung der vom Konzil Vatikan II festgelegten Tätigkeitsrahmen (die sich in einer Institution, die aus dem Untergrund hervorgekommen ist, schwer durchsetzen) bilden ebenfalls eine Öffnung zum Westen hin.

IV. Die "orientalischen Schwierigkeiten", eine gewiß symbolische Formulierung, bestehen in den Hindernissen auf dem Wege der völligen Wiederherstellung bzw. in den westlichen Tendenzen, Einige davon kommen aus dem Inneren der Kirche, doch die wichtigsten kommen von außerhalb. Die Hindernisse von außen können in zwei Gruppen eingeteilt werden aus dem Lande und von außerhalb des Landes.

Von den Faktoren innerhalb der Kirche, die Wiederherstellung verhindern oder verzögern, möchte ich folgende erwähnen:

1. Die Schwierigkeiten, die hierarchische und die Gebietsumorganisation betreffen: a. Die alte Gebietsumorganisation wurde vernichtet

DIE RUMÄNISCHE UNIERTE KIRCHE ZWISCHEN DEM RUF NACH WESTEN UND DEN
"ORIENTALISCHEN" SCHWIERIGKEITEN

und es ist schwierig die Strukturen wieder herzustellen; b. es fehlen die Gebetsstätten (Kirchen); die Gläubigen (jetzt in großer Anzahl) haben Vorbehalte im Zusammenhang mit der "Kirche im Haus"; c. der Mangel an jungen, tatkräftigen und kämpferischen Priestern; der Mangel an Geldvorräten, die eine Unterstützung für die Kirche sicherten.

2. Technische Schwierigkeiten: a. der Mangel an einem wirksamen höheren Management; b. das Verharren auf einer alten Führungsanschauung im Verhältnis zur gesellschaftlichen Entwicklung; c. die Unentschlossenheit, was die griechisch-katholische Identität betrifft, entweder unter dem Druck der "Überbleibsel" aus dem Untergrund oder aber unter orthodoxem Einfluß während der Klandestinität; d. der Mangel an beruflicher Selbstständigkeit.

Man kann auf den ersten Blick feststellen, daß diese Hindernisse innerhalb der Kirche zum größten Teil entweder (und besonders) auf das Verhältnis zur Führung und ihre Werkzeuge im Lande (Rechtswesen, Polizei, Kultur und Unterricht) oder aber auf die orthodoxe "Opposition" zurückzuführen sind.

1. Der rumänische Staat führte und führt eine doppelzüngige Politik. Man behauptet auf Regierungsebene, daß das Eigentum rückerstattet wurde oder daß dies geschehen wird, doch die Institutionen auf regionaler Ebene tun alles in ihrer Macht Stehende, um so wenig wie möglich durchzuführen. Sogar rückerstattetes Eigentum kann nicht genutzt werden, da es von staatlichen Institutionen besetzt wird.

a. Die Polizei und das Rechtswesen, die lokalen Organe verwirklichen die Beschlüsse der Regierung nicht; mehr noch, sie unterstützen aus Unwissenheit die gegen die katholische Kirche gerichteten Klagen; b. das Rechtswesen verzögert oder vernachlässigt die Rückgabe (auch dort, wo der Sachverhalt klar ist); c. im Unterricht wird die Bildung von griechisch-katholischen Schülergruppen für die Religionsrunden systematisch verhindert; d. der Staat verhält sich im allgemeinen antikatholisch und besonders anti-griechisch-katholisch.

2. Außer dem Staat und ihn beeinflussend führt auch die Orthodoxe Kirche eine antikatholische und anti-griechisch-katholische Politik. Diese Politik ist nicht neu; sie stellt eine fortlaufende Tätigkeit in den letzten 80 Jahren dar. Ihre Entwicklung ist schon bekannt und ihre Äußerungen immer peinlicher:

a. Anfangs (nach 1990) erklärte sie, daß es keine Griechisch-Katholische Kirche mehr gebe (sich so stellend, als ob sie ihren ganzen anti-griechisch-katholischen Kampf während des Kommunismus vergessen hätte);

als es deutlich wurde, daß es diese Kirche doch noch gibt, erklärte sie, es handle sich um eine "Sekte"; jetzt, da sie funktioniert und wächst, wird sie wie eine ... abtrünnige "Schwester" behandelt; mehr noch, sich des heftigen postkommunistischen Nationalismus bedienend, identifiziert sie die Gräko-Katholiken mit den Ungarn!

b. Die anti-greichisch-katholische Schriften werden in lebhaften Rhythmus fortgesetzt: "offene" Schriften, die die Union von 1700 verneinen, die die greichisch-kaholische Kirche verleumden, die den Nationalismus und den Patriotismus der orthodoxen Kirche und die Notwendigkeit der kirchlichen "Einheit" betonen; Schriften durch Mittelpersonen, die schmutzige Angriffe gegen den Heiligen Stuhl unternehmen, um die Rumänische Unierte Kirche zu kompromittieren.

c. Der Dialog der Tauben (auf Ebene der Hierarchie) und die Politik, um keinen Preis etwas rückzuerstatten, ist dem Volk schon wohl bekannt. Es gibt Hunderte von Dörfern mit zwei Gemeinden (eine orthodoxe und eine griechisch-katholische), doch eine der beiden alten Kirchen ist geschlossen und die griechisch-katholischen Gläubigen entfalten ihre Tätigkeiten in Wohnungen, Kulturhäusern, ehemaligen Schulen usw.

d. Die Fälschung von Eigentumsunterlagen der Kirchen in Dörfern und Städten ist zu einer "normalen" Tätigkeit geworden, um die Güter der Unierten Kirche behalten zu können. Mehr noch, es wurde eine Politik der neuen Kirchenbauten eingeleitet, auch dort, wo es Kirchen gibt, denn diese wurden in einem offensichtlich "griechisch-katholischem" Stil errichtet. Und all dies wird unter der Maske eines verlogenen "lokalen" Ökumeinismus betrieben, der die Griechisch-Katholiken oder die anderen nichtorthodoxen Rumänen nicht zu täuschen vermag, der aber die unvorbereiteten Leser aus dem Westen beträchtlich irreführt. Unter solchen Bedingungen ist die Wiederherstellung der Unierten Kirche und ihre Annäherung an die Orthodoxe Kirche nur formell und wird es auch so bleiben.

Wenn der Zwist um das Eigentum nicht gelöst wird, wenn die ehenmaligen griechisch-katholischen Kirchen der Unierten Kirche nicht rückerstattet werden, auch jenseits des sogenannten "Dialogs" zwischen den Hierarchien - der endlos erscheint -, werden die Gläubigen beider Seiten, besonders die griechisch-katholischen, voll Haß und Unzufriedenheit bleiben (immer unzufriedener mit der eigenen Hierarchie). Denn nur voller Haß kann ein Gläubiger sein, der weiß, daß seine Eltern, seine Ahnen die Kirche errichtet haben, während er in einem ehemaligen Kulturheim oder einer Wohnung beten muß und die Kirche verschlossen bleibt.

3. Es muß auch gesagt werden, daß die Politik des sogenannten "Dialogs", die vom Heiligen Stuhl und der Römisch-Katholischen Kirche gefördert wird, im allgemeinen von den griechisch-katholischen Gläubigen als unrichtig empfunden wird, nicht wegen der eigentlichen Politik des Dialogs, sondern wegen der Tatsache, daß, die Geschichte und die gegenwärtige Lage der Rumänischen linierten Kirche unbekannt oder oberflächlich bekannt sind; deshalb sind die Lösungen erkünstelt. Selbst die Tatsache, daß man von und griechisch-katholischen Rumänen fordert (es uns beinahe auferlegt), zu den östlichen Traditionen zurückzukehren, die unsere Ahnen zum Teil vor 300 Jahren aufgegeben haben, zeigt die oberflächliche Bildung jener, die für den "Dialog" eintreten. Wenn wir eine katholische Kirche mit byzantinischem Ritus sind, dann - denken die Gläubigen - soll man uns katholisch werden lassen, in dem Maße, das unsere eigene Entwicklung zuläßt; man soll uns keine offiziellen Wege zur Annäherung an die sogenannten Traditionen vorschreiben.

Abkürzungen und Literatur

Quellen

- Micu-Moldovan 1872 I. Micu-Moldovan, Acte sinodale ale Bisericii Române de Alba Iulia și Făgăraș II, Blaj 1872
Cipariu 1855 T. Cipariu, Acte și fragmente latine și românesci pentru istoria Bisericii române mai ales unite, Blasiu 1855
Maior (1995) P. Maior, Istoria Bisericii românilor I. Ediție îngrijită și studiu introductiv de I. Chindriș, București 1995

Allgemeine Schriften zur Geschichte der Unierte Kirche

- Grama 1884 Al. V. Grama, Istoria bisericeii românesci unite cu Roma de la începutul creștinismului până în zilele noastre, Blasiu, 1884
BRU 250 ***, Biserica Română Unită. 250 de ani de istorie, Madrid 1952 (Neudruck 1996)
Păclișanu 1993/1995 Z. Păclișanu, Istoria Bisericii Române Unite II. 1752-1783, München 1995

Besondere Schriften über die identitäre Entwicklung der linierten Kirche

- Bocșan 1996 N. Bocșan, *Alterități în relațiile interconfesionale din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea (romano-catolic - greco-catolic)*, in N. Bocșan, V. Leu (Hrsg.), *Identitate și alteritate. Studii de imagologie*, Reșița 1996, 96-110
- Câmpeanu 1999 R. Câmpeanu, *Intellectualitatea română din Transilvania în veacul al XVIII-lea*, Cluj-Napoca 1999
- Gudea 2000 N. Gudea, *Reflexii privind relația stat-biserică - o abordare teologică greco-catolică*, in M. Nöda (Hrsg.), *Relația ideală dintre Stat și Biserică*, Cluj-Napoca, 45-61
- Horga 1996 I. Horga, *Considerații privind influențele Aufklärungului catolic la Oradea*, in S. Mitu, F. Gogâltan (Hrsg.), *Viață privată, mentalități colective și imaginar social în Transilvania*, Oradea - Cluj 1996, 205-210
- Mitu 1997 S. Mitu, *Geneza identității naționale la românii ardeleni*, București 1997
- Nicoară 1997 T. Nicoară, *Transilvania la începutul timpurilor moderne 1680-1800. Societate rurală și mentalități colective*, Cluj- Napoca 1997
- Prunduș, Plăianu 1995 S. -A. Prunduș, C. Plăianu, *Cardinalul Iuliu Hossu*, Cluj- Napoca 1995
- Radosav 1997 D. Radosav, *Sentimentul religios la români*, Cluj- Napoca 1997
- Tăutu 1929 A. Tăutu, *Ce sunt și cum trebuie organizate Reuniunile Mariane*, Oradea 1929
- Teodor 1995 P. Teodor, *The Romanians from Transylvania between the Tradition of the Eastern Church, the Counter Reformation and the Catholic Reformation*, in Maria Crăciun, O. Ghitta (Eds.), *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Cluj-Napoca 1995, 175-186
- Teodor 2000 P. Teodor, *Sub semnul luminilor. Samuil Micu*, Cluj- Napoca 2000

DIE NEUEN KONKRETEN ZIELE DER RUK NACH DEM FALL DER MAUERN MIT UND IM WELTLICHEN UND KIRCHLICHEN MILEU

✠ Florentin CRIHĂLMEANU - Nicolae GUDEA

I. Kurze historische Einleitung

1. Die Definition der Institution
2. Die Lage der RUK im Jahre 1948
3. Die Tätigkeit in der Klandestinität
4. Die Lage der Kirchen beim Verlassen der Klandestinität

II. Das Verlassen der Klandestinität und seine Probleme

1. Die Neuorganisation des Kultes
2. Die Frage der konfiszierten Güter
3. Die Wiederaufnahme der liturgischen, pastoralen, Missionstätigkeiten
4. Die organisierte religiöse Ausbildung
5. Die sozialen Tätigkeiten
6. Die Unterrichts- und Informationstätigkeiten

III. Die Bedingungen, unter denen die Tätigkeit der RUK zur Zeit stattfindet

1. Die wirtschaftliche, soziale und politische Lage in der Übergangszeit
2. Das Verhältnis zum Staat: begrenzte Freiheit oder verschleierte Verfolgung; die Neigung zum "Ersticken" der RUK
3. Der Lage der ROK der RUK gegenüber
4. Über eigenes Potential und Ressourcen und die Hilfe aus dem Westen
5. Das zahlenmäßige Wachstum der RUK und seine Probleme

IV. Die Ijige und Rolle der RUK im weltlichen Milieu

1. Die Wiederaufnahme der Katechese und ihre Auswirkungen
2. Die öffentlichen Tätigkeiten mit den Laien und deren Einwirkung
- c. Die Ausbildung der Auszubildenden
- d. Die Integrierung der Laien in die Tätigkeit der RUK

- e. Die Neubildung der Organisationen der "Katholischen Aktion"; Probleme und Lösungen
- f. Die soziale (karitative) Tätigkeit
- g. Die Tätigkeit in verschiedenen Bereichen der Wissenschaft und Kultur (Geschichte, Kunst, Literatur)

V. *Die Beziehungen zu den anderen Kulturen in Rumänien*

- 1. Die Beziehungen zur RKK in Siebenbürgen
- 2. Die Beziehungen zur RKK in Moldau und in Bukarest
- 3. Die Beziehungen zur ROK: zwischen Dialog und Gewalttätigkeit
- 4. Die Beziehungen zu den protestantischen Kirchen
- 5. Die Beziehungen zu den neoprotestantischen Kulturen
- 6. Zwischen Scheinökumenismus und praktischem Ökumenismus

Literatur

Abkürzungen

I. Kurze historische Einleitung

Bevor wir das eigentliche Thema ansprechen, möchten wir einige wichtige Probleme darstellen. Wir finden sie besonders deshalb wichtig, weil der Westen noch keine Geschichte der RUK zur Verfügung hat, unsere tatsächliche gegenwärtige Lage und besonders den traurigen Sachverhalt nicht kennt, in dem die Tätigkeit der RUK heute stattfindet.

Die Probleme, die wir kurz darzustellen wünschen, sind: 1.1. was wir über uns selbst glauben und wie wir die RUK definieren; 1.2. die Lage der RUK vor der Verfolgung; 1.3. Angaben über die klandestine Tätigkeit; II. die Probleme, die sich beim Verlassen der Klandestinität stellen; III. die Bedingungen, unter denen das Leben der RUK heute stattfindet; IV. die Lage und Rolle der RUK im weltlichen Milieu; V. die Beziehungen zu den anderen Kulturen in Rumänien.

1.1. *Die Definition der Institution:* Die Rumänische mit Rom Unierte (Griechisch-Katholische) Kirche, die auch Katholische Kirche östlichen Ritus genannt wird, ist eine rumänische Institution mit institutionell, vom Standpunkt des Ritus, dogmatisch, organisatorisch und historisch begründeter Eigenständigkeit. Sie ist also eine Kirche *sui iuris*.

- Institutionell ist sie eine Form der nationalen Kirchen, weil sie in großer Mehrheit aus Rumänen besteht; sie bildete eine nationale

Entscheidung, die zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt bewußt gefällt wurde.

- Vom Standpunkt des Ritus behält sie den byzantinischen Ritus bei, aber sie nahm Abstand von der slawisierenden Orthodoxie (eben wegen der nationalen Entscheidung). Dieser Ritus unterschreicht nur noch mehr ihre Herkunft und die Ähnlichkeit mit der übrigen Orthodoxie.

- Dogmatisch behielt die RUK den Ritus, die liturgische Tradition und die lokalen Bräuche der byzantinischen Kirche bei, sie akzeptierte jedoch seit ihrer Gründung (1697) die vier katholischen dogmatischen Punkte, zu denen dann alle Normen und Dogmen hinzukamen, die von der Römisch-Katholischen Kirche angenommen wurden.

- Vom Standpunkt der kirchlichen Organisation erhielt die RUK starke lateinische Einflüsse.

- Kultisch assimilierte sie wegen der Volksfrömmigkeit eine Reihe lateinischer Heiliger (St. Franz, St. Theresa, St. Rita, St. Anton u. a.) und Feste, Initiations- und Purifikationsriten, wie auch Opfer Weihgaben (Devotionen, Segenssprüche, Prozessionen) lateinischen Typs, die sich organisch in den Kult integrierten.

- Im Rahmen des liturgischen Kultes werden die durch die Union von 1697 verpflichtenden Formeln angewandt, in den Devotionen lateinischen Einflusses (Rosenkranz, Weg des Kreuzes, der Kult des Heiligen Herzens Jesu, der Kult des Heiligen Herzens Maria, für St Anton usw.) setzte sich eine bestimmte lokale Eigenheit durch, wegen des Verschmelzens mit den Formen der siebenbürgischen Volksfrömmigkeit.

- Historisch entwickelte sich die RUK zu einer Synthesekirche, in der der alte byzantinische Hintergrund, der von kalvinischen Elementen gesäubert worden war, im Laufe des dreihundertjährigen Bestehens organisch mit den lateinischen Einflüssen verschmolz. Dieser Vorgang fand allmählich bis zum Anfang des 20. Jh. statt, festigte sich in der Zwischenkriegszeit und wurde während der Verfolgung hart geprüft, wobei diese Synthese voll und sichtbar bestätigt wurde. Dieses dynamische, im Laufe der Zeit gebildete Gleichgewicht erlaubt eine Wiederauferstehung wann immer es not tut.

1.2. *Die Lage der RUK im Jahre 1948.* Am Ende des Jahres 1948. als die RUK nach einem Plan sowjetischen Ursprungs durch ein Dekret des kommunistischen Staates aufgelöst wurde, war sie in einer metropolitanischen Provinz mit fünf Diözesen (AIF, O, CG, L, M) und einem Vikariat (B) organisiert; es funktionierten 6 Bischöfe fünf Kapitel, 1835 Priester und Theologen für etwa 2 Millionen Gläubige in 1900 Pfarreien und 1000 Philien. Es gab 9 religiöse

Orden mit 28 Häusern, 424 Mönchen und Nonnen. Es funktionierten 2 theologische Akademien mit 200 Studenten, 20 Lyzeen für Jungen, 14 für Mädchen. Es wurden 4 Asyle und Waisenhäuser gefördert. Es erschienen 20 Wochen- und Monatszeitschriften in den 6 eigenen Druckereien (*Grulich* 1976, 118; *Bota* 1994, 329).

Alles verschwand offiziell am 1. Dezember 1948. Die RUK wurde aufgelöst, ihre Eigentümer vom Staat beschlagnahmt. Die Institutionen und Großeigentümer wurden vom Staat übernommen, die Kirchen, Klöster und deren Eigentum wurden nach der Verstaatlichung der ROK geschenkt (Dekret 1719/27. Dezember 1948).

1.3. *Die klandestine Tätigkeit der RUK.* Obwohl die Verfolgung eine vollständige und beständige war (obwohl in leichter Abnahme), ging die RUK von Anfang an in eine organisierte Klandestiniätät über, die bis 1990 fortbestand. Diese Tätigkeit ist keine heroisierende Fiktion. Die Urkunden der zivilen und militärischen Gerichte, durch die klandestinen Tätigkeiten verurteilt wurden, verzeichnen ständig die "klandestine Kirche". Das Forschungszentrum für die Geschichte der RUK an der Fakultät für Griechisch-Katholische Theologie der Babeş-Bolyai-Universität in Cluj verfügt jetzt über etwa 53 Monographien klandestiner Gemeinden und etwa 12 Biographien klandestiner Priester, wobei sowohl die Hauptangaben der Verfolgung als auch die Formen des Widerstandes und dessen Organisationsweise festgehalten wurden.

Die Verluste wegen der Klandestinität waren enorm. Von den 6 Bischöfen von 1948 überlebten keiner der Verfolgung. Von weiteren heimlich geweihten Bischöfen lebt heute nur noch einer. Von den 34 Kanonikern, 74 Erzpriestern, 700 Priestern, die eingesperrt wurden, gingen fast alle in Gefängnissen, Arbeitslagern, Bergwerken usw. verloren. Über 600 Priester gingen ihrer Stellung verlustig, weil sie die Union nicht unterschrieben (*Prunduș et alii* 1993, 12). Ein kleiner Teil der Gläubigen (etwa 15%) war in der Klandestinität tätig. Die meisten wurden "zur ROK übertragen", viele besuchten die katholischen Kirchen. Ein Teil, die es ablehnten, katholisch zu werden, gingen zu den neoprotestantischen Kulturen über und schwellten deren Reihen bemerkbar an. Viele wurden gleichgültig. Auch die Laien entgingen der Verfolgung nicht. Viele wurden eingesperrt, weil sie sich der "Vereinigung" widersetzen, andere wegen klandestiner Tätigkeit oder wegen der Unterstützung, die sie den klandestinen Priestern leisteten.

Der Widerstand war in den Städten intensiver, besonders in den Großstädten, wo die Tätigkeit leichter verheimlicht werden konnte (Cluj-Napoca, Baia Mare, Satu Mare, Oradea, Braşov, Tg. Mureş, Sibiu) und in den Zentren großer griechisch-katholischer Tradition (Blaj, Gherla, Năsăud, Aiud, Alba Iulia, Reghin u.a.).

Die Hierarchie wurde auch in den Gefängnissen bis 1964 organisiert; es wurden die Aufrufe zum Widerstand auch durch eine Politik ständiger Gesuche an die Regierung des Staates für die Wiedereinsetzung der RUK in die Legalität fortgesetzt. Außerhalb der Gefängnisse funktionierten die sogenannten bischöflichen Ternare (Lokotenenzinstitution), aus drei Personen bestehend. Die Priester, die die Vereinigung nicht unterzeichnet hatten, jene, die zum weltlichen Leben unter der Maske anderer Tätigkeiten übergingen, jene, die in der Klandestinität ausgebildet und geweiht wurden, setzten die Tätigkeit der Kirche fort. Auch ein Teil der Priester, die die Vereinigung unterschrieben hatten, setzten die griechisch-katholischen Kultformen bis spät fort. In den meisten der ehemaligen griechisch-katholischen, heute orthodoxen Gemeinden findet das religiöse Leben in den alten, spezifisch griechisch-katholischen Kultformen statt, die nicht beseitigt werden und können.

Es fanden alle Arten religiöser Tätigkeiten weiterhin statt (liturgisch, pastoral, Katechese, Mission) (*Gudea, Crihălmeanu 1999*). Es wurde die Tätigkeit der Mönchsorden fortgesetzt. Mehr noch, in der Klandestinität wurde die "Kongregation des unbefleckten Herzens Jesu" gebildet. Als die Verfolgung etwas lockerte, kamen diese Tätigkeiten immer mehr zum Vorschein; nach 1986 wurden manche davon öffentlich durchgeführt.

Die Elemente des Widerstandes stammten aus allen Ebenen der Kirche, aber die Verantwortenden waren gewöhnlich Zölibpriester, konsekrierte Personen.

Die Stütze des Widerstandes waren die gute Organisation der RUK, ihr historisches Prestige, die gute und gründliche religiöse Ausbildung, der Glaube und die Aufopferungsbereitschaft. Es kann auch die moralische und materielle Unterstützung nicht vergessen werden, die seitens der Katholischen Kirche im Westen und besonders seitens des Heiligen Stuhls geleistet wurde.

1.4. *Die Lage der Kirche beim Verlassen der Klandestinität* Zu Beginn des Jahres 1990 war die RUK auf allen Niveaus funktionstüchtig.

Die Volkszählung des Jahres 1992 gab trotz der auch offiziell zugegebenen Drohungen, des Druckes und der Fälschungen eine Anzahl

von 228.880 griechisch-katholischen Gläubigen an. Diese Anzahl kann als ein Erfolg betrachtet werden, wenn man die Bedingungen in Betracht zieht, unter denen die Volkszählung stattfand (*Moisin 1995*, 197 - 214). Eine eigene - notgedrangene - Zählung, die 1997 aufgrund von Rundfragen stattfand (*Şematism 1997*, 3), gab schon eine Anzahl von 530.000 Gläubigen an. Heute beträgt die Anzahl der Griechisch-Katholiken etwa 720.000. Die Kirche besaß nichts, nicht einmal Sitze. Alles geschah in den Wohnungen der Bischöfe, der Priester und mancher Gläubigen.

II. Das Verlassen der Klandestinität und seine Probleme

Wir werden kurz die wichtigsten Probleme aufzählen, vor die sich die RUK beim Verlassen der Klandestinität gestellt sah und die es - wegen der Bedingungen - auch jetzt noch gibt.

I *Die Neilorganisierung der Kirche* bestand im Wiederaufbau der Hierarchie, des Priester - und Professorenkorps, der territorialen Strukturen vor der Verfolgung, der Mönchsorden, der Gemeinden. Die Hierarchie wurde vom Heiligen Stuhl am 14. März 1990 erneuert (KGR 1990, 136). Die vor 1948 geweihten Priester und die Überlebenden der Klandestinität waren sehr alt; die in der Klandestinität ausgebildeten Priester wenig an der Zahl; der eigene theologische Unterricht wurde erneuert und erst 1995 erschien eine neue Generation von Priestern, die in eigenen Seminaren ausgebildet waren. Es fehlen jedoch Priester mit gründlicher Ausbildung. Das Fehlen von Kultgebäuden, das Fehlen der materiellen Basis war und ist noch sehr groß. Die Strukturen im Territorium sind schwer wiederherzustellen: der Übergang von der Kirche-Haus zur Kirche unter Himmel, in improvisierten Räumlichkeiten oder zur eigentlichen Kirche geschieht schwierig, mit vielen Problemen. Es herrschen die kleinen Gläubigenkerne am Lande vor. In den Städten bildeten sich aber zahlreiche und feste Gemeinden heraus. In Cluj-Napoca gibt es 15 Gemeinden, alle mit mehr oder um 1000 Familien. Die Wiederbildung der Mönchsorden und die Wiederaufnahme der Mission sind, wenn auch vielversprechend, schwierig.

II 2. *Das Problem der vom Staat beschlagnahmten Güter*, die vom Staat oder von der ROK benutzt werden, ist das schwierigste und bestimmt auch alle anderen mit (einschließlich die Möglichkeiten des normalen Verlaufs der Tätigkeiten). Die RUK schlug gemäß der internationalen Normen die Anwendung des Prinzips *restitutio in integrum* vor. Der Staat, noch von kommunistischen Auffassungen geprägt, schlug von Anfang an vor, daß diese Rückerstattung aufgrund des Dialogs stattfindet (*Dekret 126/1990*).

Der Dialog brachte aber und bringt keine sichtbaren wiedergutmachenden Folgen, Die einzigen Rückerstattungen führte der Staat selbst durch. Ebenfalls der Staat zwang die ROK, an verschiedenen Orten abwechselnde Gottesdienste zuzulassen. Nur in der Metropole des Banats wurden einige Kirchen zurückgegeben. Der Dialog stagniert. Die letzte Zusammenkunft zwischen den Vertretern der RUK und der ROK (Juni 1999, in Râmetsi) zeigte, daß die ROK nicht geneigt ist, irgend etwas rückzuerstatten (VU I, Jahr VIII, Nr. 1 (73), S. 2). Der einzige Weg bleibt also der Gerichtsweg und besonders die internationalen Gerichtshöfe.

II.3. *Die Wiederaufnahme der liturgischen, pastoralen, Missionstätigkeiten* fand fließend statt, unabhängig von den Bedingungen. Über 80% der Gebetsorte sind weiterhin Improvisationen (Schulen, Kulturhäuser, unbenutzte Bauten usw.).

- Man kehrt größtenteils zur massiven Beteiligung am Gottesdienst zurück. Der Prozentsatz jener, die beichten und die Kommunion entgegennehmen, ist in ständigem Wachstum begriffen.

- Die Mission beginnt, zwischen den Priestern und den neuerdings ausgebildeten konsakrierten Personen aufgeteilt zu werden, so daß der Vorgang der Neubildung der RUK fortläuft.

II 4-5-6. Die Angaben zu den Tätigkeiten religiöser Ausbildung, Katechese, Unterricht und Bildung sowie die Tätigkeiten der Kirche im weltlichen Milieu das eigentliche Thema der vorliegenden Mitteilung.

Das Mittel, die all diese Probleme aufnahmen und publik machte, ist die griechisch-katholische Presse, die nicht nur ein Verbreitungsmittel der Wahrheit ist, sondern auch eines der Erziehung und Belehrung. Die Rolle der Presse wurde entscheidend und eben deshalb bemühten sich die Diözesen, über eigene Veröffentlichungen zu verfügen.

III Die Bedingungen, unter denen die Tätigkeit der RUK stattfand und zur Zeit stattfindet

Die oben dargestellte Lage, die Probleme, mit denen sich die RUK konfrontiert, wären schwierig zu verstehen, wenn wir nicht die Bedingungen darstellten, unter denen das Leben der Kirche stattfindet.

III. 1. Rumänien durchquert, wie auch die anderen Länder des ehemaligen Sowjetblocks, eine recht schwerfällige Übergangs- und Veränderungszeit. Der Wunsch zur Änderung besteht, er wurde sogar zu einer Losung, aber die Kräfte, die sie stützen, sind schwach und unerfahren. Deshalb sind in Rumänien, zum Unterschied von anderen Ländern, die Fortschritte schwach, die Verspätung groß, der wirtschaftliche

Chaos erdrückend. Der Übergang in Rumänien hat eigene Kennzeichen, die einerseits auf die politische Unreife, die postkommunistische oder pseudokommunistische Linke, die die Reformen verzögert, zurückzuführen sind, andererseits auf einen äußerst niedrigen Stand der Volksbildung, die auch einem Vorgang chauvinistisch-nationalistischer Vergiftung ausgesetzt ist - ebenfalls ein Erbe des rumänischen Kommunismus.

Wir stehen vor einem Vorgang allgemeiner Verarmung, gekennzeichnet durch Arbeitslosigkeit, wirtschaftlichen Stillstand, wirtschaftliche Ineffizienz, Widerstand gegenüber der Privatisierung usw.

III. 2. *Das Verhältnis zum Staat* ist theoretisch gut. Der Staat ist der Ansicht, daß durch die bloße Wiedereinsetzung der RUK in die Legalität deren Probleme gelöst seien. Der Staat, der bezüglich der Reformen im allgemeinen zögert, schwankt auch bezüglich der Lösung der Probleme der RUK. Einerseits legalisierte er den Kult, erlaubte den Wiederaufbau des eigenen religiösen Unterrichts und finanziert ihn zum Teil (1/3), wie auch im Falle der anderen Kulte. Der Staat bemühte sich, einiges vom beschlagnahmten Eigentum zurückzugeben, das sich unter seiner Verwaltung befand (*Viața religioasă* 1999, 79 - 84, 99 - 122, 139 - 140). Jedoch nichts von alledem hat Wiedergutmachungscharakter gegenüber dem einzigen Kult, der aufgelöst, verfolgt und enteignet wurde. Der Staat selbst verzögert die Lösung der Rückgabefälle auf Rechtswegen. Die staatlichen Institutionen (Ministerien, Präfekturen, Polizei, Unterricht) nehmen nur mit individuellem Charakter am Wiedergutmachungsvorgang der RUK gegenüber teil oder aber haben eine abweisende Haltung. Mehr noch, die Polizei und die Justiz scheinen jene zu unterstützen, die sich den der RUK günstigen Urteilen widersetzen (der Fall der Kathedrale "Schimbarea la Față" in Cluj ist bereits notorisch!).

Aus all diesen Gründen nimmt ein guter Teil des niederen Klerus und die Masse der Gläubigen an, daß die Verfolgung nicht vorbei ist (*Moisin* 1995; *Moisin* 1998) und verlangt von der eigenen Hierarchie, wirksamere Maßnahmen zur Rückerstattung der Güter zu erwirken.

III. 3. *Die Haltung der ROK der RUK gegenüber* ist das schwierigste Problem, das sich in dieser Phase stellt.

- Von Anfang an bildete und förderte die ROK eine Atmosphäre der Ablehnung, gewaltige Feindschaft und sogar Haß der RUK gegenüber. Die Beispiele sind sehr zahlreich und öffentlich bekannt (*Moisin* 1995; *Moisin* 1998).

- Im Inneren wird ein überholter Chauvinismus praktiziert, wobei der Gräko-Katholizismus mit dem "tausendjährigen Feind" (den Ungarn) in einen Topf geworfen wird, die Losung "wer nicht orthodox ist, ist kein Rumäne" herausgegeben wurde usw. Wie peinlich eine solche Politik auch scheinen mag, hatte und hat sie großen Erfolg in den Reihen des unkultivierten und falsch informierten rumänischen Volkes. Viele Griechisch-Katholiken kehren eben wegen der Furcht nicht zur RUK zurück, als Ungarn betrachtet zu werden. Von den konkreten Vorgehensweisen gegen die RUK in den Gemeinden (Verbot des Zugangs zu Friedhöfen, Sperrung auch der unbenutzten Kirchen, Verbot des Glockenläutens für griechisch-katholische Verstorbene, Gewalttaten aller Arten gegen die griechisch-katholischen Missionare usw.) ganz zu schweigen!

- Nach außen ist das Spiel noch perfider. Einerseits wird die Beteiligung am orthodox-katholischen Dialog von der Nichtanerkennung der RUK bedingt (nicht zu vergessen, daß 1991, nach der Anerkennung der RUK, der Patriarch Theoktist den orthodoxen Kirchen vertangte, die Beziehungen zu Rom so lange zu unterbrechen, wie sich der Papst Johannes Paul II. an der Spitze der RKK befindet (*Baricada II*, 80, 1991, 7), andererseits spielt die ROK die Rolle der "dem Ökumenismus geöffnete Kirche" gegenüber den Kirchen im Westen Europas, die im allgemeinen die tatsächliche Lage in Rumänien nicht kennen (um nicht zu sagen, daß sie die lokale Geschichte völlig ignorieren!). An der europäischen Kirchenkonferenz 1990 verlangte die ROK die Verurteilung des griechisch-katholischen "Proselytismus" (*Prunduș et alii* 1993, 11), bei der Konsultanz der Genf 1992 leugnete sie das Dasein einer Griechisch-Katholischen Kirche in Rumänien (*Prunduș et alii* 1993, 10-11), der Vertreter des Europarates, Herr König, wurde im Jahre 1995 informiert, daß es in Cluj-Napoca etwa 1000 Griechisch-Katholiken gibt (ihre Zahl betrug damals etwa 35.000).

- Die orthodoxe Propaganda im Lande und im Ausland greift ununterbrochen einerseits den Katholizismus im allgemeinen (*Diaconescu* 1991; *Zamfirescu* 1992) und den Heiligen Stuhl selbst (*Nedei* 1993) an, andererseits die RUK (*Păcurariu* 1991; *Chihandu* 1994 usw.). Nie wurde so viel und so heftig gegen den Katholizismus geschrieben wie in diesen Jahren, nicht einmal während des Stalinismus.

- Der auf Aufhieb des Papstes von der RUK mit der ROK unternommene Dialog ist ein Dialog der Tauben, der zu keinem Ergebnis führte. Außer den Kathedralen (3) befinden sich alle erzpriesterlichen Kirchen und über 90% der Pfarrekirchen in den Händen der Orthodoxen.

Etwa 40% (der über 90%) stehen geschlossen und unbenutzt; sie werden aber nicht rückerstattet. Ganz zu schweigen von den Archiven der RUK, den ehemaligen Bibliotheken (mit der Ausnahme jener von Oradea), den Kirchenschätzen usw.

- Auch die Herausbildung des orthodoxen Klerus findet in diesem Geiste statt. Eben deshalb gibt es immer wieder "Kräfte", die sich jedwelcher griechisch-katholischen Tätigkeit widersetzen. Siehe den Fall der Kirche in der Stadt Victoria (*.Moisin 1995*), die mehrmals ausgeraubt und zerstört wurde. Siehe den Fall als der Erzbischof von Cluj-Gherla G. Guțiu von den orthodoxen Theologen auf offener Straße vor dem Eingang zur Kathedrale, die durch Gerichtsurteil rückerstattet worden war, bespien wurde.

III 4. *Über eigenes Potenzial und Ressourcen und die Hilfe aus dem Westen.*
Die griechisch-katholischen Gläubigen stammen aus sehr verschiedenen Umständen: ehemalige Klandestine, Rückkömmlinge von den Orthodoxen, Römisch-Katholiken, Neuprotestanten, Ungläubigen und Passiven. Folglich sind ihre Ansprüche an die RUK verschiedenartig und vielfältig. Das wichtigste Problem ist im Augenblick die Hinnahme für noch eine Zeit lang der improvisierten Kirche in Häusern, verlassenen Gebäuden usw. Ein zweites ist das Fehlen eigener ergiebiger Einnahmequellen. Dieser letzte Aspekt wird besonders schmerzlich empfunden.

Das einzige Element in dieser zehnjährigen Zeitspanne war die Hilfe seitens der Katholischen Kirchen im Westen Europas, Nordamerika und besonders vom Heiligen Stuhl. Diese Hilfe konkretisierte sich in der Ausbildung des Klerus, der Herausbildung von Theologen, Unterstützung für die Errichtung von Kirchen, Unterstützung für die sozialen Tätigkeiten, Unterstützung für die Neubelebung der Mönchsorden und neuestens Unterstützung für die Erforschung der Geschichte der Kirche.

Wir möchten, weil wir uns hier befinden, besonders die Hilfen unterstreichen, die wir seitens der deutschen katholischen Bischofskonferenz erhielten, entweder unmittelbar von bestimmten Bistümern, oder über Renovabis.

III 5. *Das zahlenmäßige Wachstum der RUK und seine Probleme*

Es ist eine kräftige Strömung der Rückkehr ehemaliger Gläubiger oder ihrer Nachkommen zur RUK zu verzeichnen. Aber die Wiederbelebung der Bestände der RUK kann nicht allein auf natürlichem Wege stattfinden, sondern nur, oder besonders, durch die Wiedergewinnung, zumindest teilweise, der ehemaligen Gläubigen, die gewaltsam oder wegen Unwissenheit

in die ROK eingegliedert wurden. Dieser Vorgang bewirkt, daß die ROK ständig Gläubige verliert und damit Kultgebäude und Priester. Deshalb betrachtet die ROK den Wiederbelebungsprozeß der RUK als eine proselytische Tätigkeit, was völlig falsch ist. Die Wiederbelebung der RUK ist keine proselytische Handlung (denn tatsächengemäß hat die RUK weder Kräfte noch Mittel, um Proselytismus zu betreiben!), sondern das Ergebnis individueller Gewissenbefragung und besonders der griechisch-katholischen Kulttradition. Falls es die oben erwähnten Bedingungen nicht gäbe, falls wir Kirchen und Priester hätten (wie wir es uns wünschen), wäre die Rückkehr noch massiver. Es gibt aber in der orthodoxen Welt eine wartende Masse. Darin befinden sich sowohl Laien, als auch viele orthodoxe Priester, die aus griechisch-katholischem Milieu stammen. Die Rückkehr dieser wartenden Masse wird manchmal von der Hierarchie der RUK gehemmt, entweder wegen der materiellen Schwierigkeiten, die sie verursachen würde, oder wegen der Gereiztheit der Leiter der ROK (siehe den Fall von Ardud am 18. Januar 1998, *VU* (57), 1998, S. 1-2).

Die soziale Erfahrung und die Tests bezüglich der Lage der RUK zeigen eine Reihe von Faktoren an, die zu einem stetigen zahlenmäßigen Wachstum führen:

- a. Der wichtigste Faktor bleibt die griechisch-katholische Tradition, die unterschwellige griechisch-katholische Identität. Diese Tradition äußert sich hauptsächlich durch die Formen der Volksfrömmigkeit, die in überwiegendem Maße lateinischer Herkunft sind.
- b. In dem Maße, in dem die Anzahl der Kirchen wächst, wächst auch die Anzahl der Teilnehmer. Wegen des Mangels an Kirchen besuchen viele Griechisch-Katholiken weiterhin die orthodoxen oder römisch-katholischen Kirchen, in der Erwartung des günstigen Zeitpunkts. Der Fall Zaläu ist das beste Beispiel. Beim Übergang von der Kirche-Haus zur eigentlichen Kirche wuchs die Anzahl der Gläubigen um 300%.
- c. Die Herausbildung gut vorbereiteter und qualifizierter Priester mit hoher moralischer Haltung bildet einen weiteren bedeutenden Faktor.

IV. Die Lage und Rolle der RUK im weltlichen Milieu

Der Begriff "weltliches Milieu" beschränkt sich nur auf die lebenswichtigen Tätigkeiten mit erzieherisch-religiösem und sozialem Charakter, eben um die Bedeutung dieser beiden Bereiche zu unterstreichen, die unmittelbare Folgen für die Qualität der religiösen Handlung haben. Der

Begriff "kirchliches Milieu" beschränkt sich auf die konkreten unmittelbaren Beziehungen zu den anderen Kirchen in Rumänien.

In beiden Fällen mußte die RUK den Beweis erbringen, daß sie nicht verschwunden ist, daß sie eine Gegebenheit darstellt und daß sie ihre traditionelle Aufgabe erfüllt. Ein solcher Beweis war in beiden Milieus notwendig, wo es - wegen der anti-griechisch-katholischen Literatur - noch Zweifel bezüglich des Überlebens der RUK, ihres Daseins und ihrer Rolle in der Gesellschaft gab und gibt.

Die wichtigsten Tätigkeitsmittel waren:

IV. 1. *Die Wiederaufnahme der Katechese und ihre Wirkungen*

Die öffentliche Wiederaufnahme der religiösen Ausbildung, der Katechese, bildete, nach den liturgischen Tätigkeiten und der Ausgabe der Sakramente, eine sehr bedeutende Tätigkeit. Wir könnten sie, ohne Furcht, fehlzugehen, sogar Evangelisierung nennen, weil der Großteil der Kinder und Jugendlichen (die ab 1990 zur RUK zurückkehrten) manchmal die elementarsten Religionskenntnisse entbehrten. Schon von Anfang an entstand in der griechisch-katholischen Presse eine Seite des Katecheten (VCI, 13, 1990, S. 2). Die Katechese findet jetzt in zwei Formen statt: die Katechese in der Schule und die Katechese in der Gemeinde. Die Katechese in der Schule ist zeitlich (eine Stunde pro Woche) und zahlenmäßig begrenzt: die Organisation der Schülergruppen ist schwierig. Sie hat nur in Großstädten Erfolg, wo die Anzahl griechisch-katholischer Kinder in den Schulen größer ist. Die Katechese in den Schulen ist für uns auch wegen des offenen Konfliktes mit den Orthodoxen (die zu Drohungen und Gewalttätigkeiten Zugriff nehmen, um die Kinder bei ihnen einzuschreiben) schwierig.

1992 wurde der Katechismus der Katholischen Kirche veröffentlicht, am 5. Oktober 1993 erschien die Enzyklika *Sentatis splendor* - für die Verteidigung des Glaubens gegen die Angriffe des atheistischen Materialismus. Seit 1996 begann sie in der Presse veröffentlicht zu werden (VC, VII, 160, 1996, S. 2 u. a.).

Die Katechese in der Gemeinde ist leichter zu organisieren und zu leiten. Schwierigkeiten treten aber bei der Organisation auf. Einerseits führen Priester die Katechese durch, die nicht (offiziell) über die nötige pädagogische Vorbereitung verfügen und auch als solche behandelt werden. Andererseits ist die Anzahl der qualifizierten Katecheten noch gering und die Organisation von Gruppen schwierig. Gewöhnlich geschieht die Katechese in den Gemeinden wegen der Schwierigkeiten, die in

den Schulen entweder von der Leitung oder von den orthodoxen Priestern erhoben werden (*Avram 1999, 21*).

a. Die Katechesetätigkeit wurde in der ersten Phase von aktiven Priestern geleitet von ehemaligen Religionslehrern (in den Städten), von konsakrierten Personen und sogar von älteren Personen mit guten Religionkenntnissen (*Avram 1999, 21; Scurtu 1999, 222-23*).

b. Erst im Jahre 1996 trat die erste Generation von Religionslehrern auf, die als solche auf universitärer Ebene qualifiziert waren.

Es wurde "Der kleine Katechet" des Bischofs I. Suci (Tg. Mureş 1991) neu aufgelegt; vom selben Autor: Die kleine Bibel, Tg. Mureş 1990.

c. Es wurden zwei Reihen von Katecheselehrbüchern ausgearbeitet (*Boancă 1993; Goția, Goția 1997*), wie auch ein Lehrbuch der Methodik des Lehrens der Religion (*Goția 1999*). In Lugoj (*Ploscaru 1998, 220, 260*) wurden nach der ersten Phase die priester durch basilianische Nonnen ersetzt.

d. Im Laufe der Zeit wurde entweder seitens der Kirche oder seitens der Gläubigen selbst die Notwendigkeit festgestellt, die Katechese mit dem zweiten und dritten Alter zu beginnen. Dieser Notwendigkeit wurde auch durch das Herausgeben von Gebetbüchern usw. entgegengewirkt (z. B. *Hinaus ins Licht, Oradea*), wie auch durch die Veröffentlichung einer Reihe von Artikeln "über die Sünde", die bereits im Jahre 1992 in *VC*, begann (III, 1-5, 1992).

IV.2. Die öffentlichen Tätigkeiten mit den Laien und deren Einwirkung

a. Sicherlich war und bleibt das Abhalten liturgischer Dienste unter freiem Himmel keine glückliche Lösung für die RUK. Aber paradoxerweise hatte dies als öffentlicher Vorgang riesige Einwirkungen (vgl. DC VII, 73, 11-13, Baia Mare). Erstens versammelten sich große Menschenmengen. Zum Beispiel betrug in Cluj-Napoca im Stadtzentrum die Anzahl der Teilnehmer jeden Sonntag, unabhängig vom Wetter, um 1500-2000. Zweitens beeindruckte diese Beteiligung sowohl wegen der Anzahl als auch weil sie dem Wetter trotzte. Noch beeindruckender waren die langen Schlangen von Personen, die die Kommunion erhielten und beichteten (an 5-6 Orten gleichzeitig). Diese Tätigkeiten bewirkten, daß ein der ersten Phase die Anzahl der "Rückkehrenden" stark stieg.

b. Eine noch größere Rolle spielte die Wiedereinführung der geistigen Übungen einerseits in Institutionen (Schulen, Instituten, Fakultaten), andererseits in bestimmten organisierten Zentren (Cicârlău - Baia Mare (TC II, 3, 1997, 16), Vinț - Alba und Câmpulung-Muscel - Suceava).

c. Die Wiederaufnahme der vielfältigen Tätigkeiten der Kinder- und Jugendorganisationen, im allgemeinen der griechisch-katholischen Organisationen (thematische Exkursionen, ökologische Programme, kulturelle Veranstaltungen usw.) hatten tiefe Einwirkungen auf die Jugendlichen und Kinder. Man muß die besondere Rolle hervorheben, die die Beteiligung an bestimmten "gemeinsamen" katholischen Unternehmungen in Polen und Frankreich spielte und besonders die Exkursionen nach Medjugorje (Kroatien), wie auch das Nationale Treffen der Katholischen Jugend (22.-26. Juli 1998).

d. Aber die wichtigste Rolle mit großer Einwirkung auf die Kinder, spielte und spielt die Wiederaufnahme der Vorbereitungen, Prüfungen und feste gelegentlich der Erstkommunion. Ihr Ablauf nach römisch-katholischem Muster, die Öffentlichkeit, der Rahmen, die massive Teilnahme der Eltern, Verwandten, Familienfreunde, des Publikums allgemeinen, macht nicht nur besonderen Eindruck, sondern zieht auch eine immer größere Anzahl von Jugendlichen an, im Maße, wie sich das System vergrößert (vgl. *LI III*, 1992, 3: Târnăveni; *VC III*, 64, 1992, 1: Oradea).

e. Die Neugründung der Marianischen Treffen, die Anpassung ihrer Statutes an die neuen Gegebenheiten der rumänischen Gesellschaft (*Vil I*, VII. Jahrgang, Nr. 1 (73), 1999, 12; *M-TC III*, 1, 1998, 15) bewirkte, bewirkt und wird auch weiterhin das Anziehen einer immer größeren Zahl erwachsener Personen (besonders Frauen) zu einer Reihe von religiösen, sozialen und kulturellen Tätigkeiten (*Anuar 1999*, 10 (b), 15 (o)) bewirken. Die Treffen umfassen sowohl Jugendliche als auch Erwachsene (siehe für die Tätigkeiten in Blaj *VC III*, 59, 1992, 4).

IV.3. *Die Ausbildung der Ausbleidenden* ist eine der größten Notwendigkeiten, die sich der RUK stellen. Sie ist eben für die Stärkung der Rolle der Kirche in der Gesellschaft auf allen Ebenen notwendig.

a. Die Auszubildenden werden in zwei Formen vorbereitet. Die RUK hat in geistiger Unterordnung die Fakultät für Griechisch-Katholische Theologie der Babeş-Bolyai-Universität in Cluj-Napoca, die in fünf Sektionen Religionslehrer mit Nebenfächern (Rumänisch, Fremdsprachen, Sozialhilfe, Ikonographie und Geschichte) ausbildet. Die Funktionierung in universitärem Rahmen, mit völliger Programmautonomie, hob die Qualität der individuellen Vorbereitung auf das Niveau an, das dieser Rahmen erfordert und besonders bietet sie die Möglichkeit der Integrierung in das offizielle System in Rumänien.

Die zweite Form ist die Ausbildung von Auszubildenden im Rahmen nationaler und sogar internationaler Seminarien für Auszubildende (1995 in Sibiu - VC, VII, 151,1996, 4; 1997 in Iași - VC, X, 143,1998,4).

b. Andererseits führt die RUK, wegen der bestehenden Notwendigkeiten, eine Politik des Anziehens möglichst vieler Laien mit guter religiöser Erziehung, gebildet, aus allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens (selbstverständlich besonders Intellektuelle), um sie ins System der moralischen und religiösen Unterrichts und selbst in die Katechese einzuführen. Deren (berufliches) Prestige, ihre moralischen Qualitäten haben besondere Einwirkung auf die Gläubigen. Andererseits befreit diese Ausdehnung der Katechesetätigkeiten auf Theologielehrer und gut vorbereitete Laien die Priester von dieser Aufgabe und erlaubt ihre Ausrichtung auf pastorale Tätigkeiten und die Mission. In Baia Mare wurde bereits 1991 (am 8. November) der Katolische Erziehungsverein von Maramureș gegründet, "für die Perfektionierung des geistigen Lebens, die Vertiefung der religiösen Überzeugungen" (VC III, 45,1992, 5).

Die wegen der Schwierigkeiten in der Organisierung der RUK noch relativ beschränkte Rolle der Auszubildenden wuchs und wächst weiterhin und wird immer bedeutungsvoller.

IV.4. *Die Integrierung der Laien in die eigentlichen kirchlichen Tätigkeiten*

Die Laien der RUK sind nicht mehr dieselben wie vor 1948 und es wäre ein Fehler, sie nach der Lage von vor 50 Jahren zu behandeln. Das Vorbereitungs-niveau ist verschieden, die Mentalitäten haben sich geändert, auch ihre Erwartungen der RUK gegenüber sind nicht mehr dieselben. Die Laien stellen immer mehr Anforderungen an unsere Kirche. Diesen können nicht mehr die Priester und der Klerus alleine genügen, auch das Niveau der kirchlichen Einheit ist nicht mehr ausreichend. Deshalb muß, laut einem Hinweis des Papstes Pius XL, "das Apostolat der Laien durch Spruch, Presse und Lebensbeispiele entwickelt werden", ein Gedanke, der danach vom Konzil Vatikan II weiter entwickelt wurde.

Die RUK bemühte sich nach der Wende, Schritte in diese Richtung zu unternehmen, trotz mancher zurückgebliebener vorkriegszeitlicher Mentalitäten.

a. Die Laien werden allmählich zur Beteiligung an den Liturgischen Tätigkeiten angezogen. Die Presse veröffentlichte eine Serie mit der Entwicklung und Bedeutung der Messe (VC 1991,1992).

b. Die direkten Chortätigkeiten in Verbindung mit der Messe werden immer zahlreicher. In Tg. Mureș wurde eine Gruppe für das Apostolat des Gebets gegründet (LI VII, 1997, 68, 6). 1993 entstand in Blaj

die Apostolatgruppe der Jugendlichen. In Oradea gibt es die Chorale "Franz Hubic"; in Cluj haben 8 der 15 Gemeinden organisierte Chöre; in Blaj, Braşov, Lugoj (*Ploscaru 1998*, 260) gibt es bereits berühmte Chöre. Solche Kirchenchöre funktionieren auch in Baia Mare, Satu-Mare, Bistriţa, Năsăud, Beclean, Zalău usw.

c. In Cluj-Napoca wurde in einer Kirche sogar ein Orchester von Jugendlichen eingeführt, das die Heilige Messe musikalisch begleitet. Dieser Vorgang ist noch nicht abgeschlossen. Wir unterstreichen jedoch, daß er Erfolg hat und daß die Anzahl von Orchestern von Jugendlichen im Wachsen begriffen ist.

d. Eine besondere Form der Integrierung der Laien, die aber recht langsam vorankommt (aus objektiven Gründen), ist die Bildung von Tertiären der Mönchsorden. In Cluj wurden Tertiäre des OSBM (VC IV, 12-13, 1993) und des Franziskanerordens (*Şematism 1997*, 26) gegründet, in Baia Mare die Tertiäre des Augustinerordens (LI VII, 54, 1996, 2).

IV.5. *Die Neubildung der Organisationen der "Katholischen Aktion"; Probleme und Lösungen*

a. Die Rumänische Katholische Aktion AVUR (Allgemeiner Verein der Unierten Rumänen), die im Laufe der konfessionellen Konflikte im 4. Jahrzehnt unseres Jahrhunderts entstand, kam recht langsam nach 1989 wieder ins Leben. Theoretisch wurde sie am 10. Mai 1990 neugegründet (VC I, 15, 1990, 3). Sie durchquerte eine lange "Übergangszeit" bis 1998, als am 9. Mai der erste metropolitanische Kongreß organisiert wurde, aufgrund von Delegationen, die von den Diözesen-, städtischen und Pfarreiorganen gesandt wurden. Erst ab diesem Jahr wurden jährliche Konferenzen in den Diözesen usw. veranstaltet (*Anuar 1999*, 8-9).

Der Zweck der Organisation ist es, die fortgeschrittensten Kräfte der Laien zum Zweck der Intensivierung des religiösen Unterrichts, der Aufrechterhaltung eines bestimmten kulturellen Niveaus, der Informierung bezüglich der Lage und Politik der RUK zu vereinen. Die Aufträge der Organisation sind vorwiegend organisatorischer Natur in allen Bereichen (religiös, literarisch, kulturell, Jugend, sozial, karitativ) und fußen auf gemeinsamen Tätigkeiten der Laien. In Cluj-Napoca entstand ein Sekretariat für Familie und Leben (VC IV, 72, 1993, 3). Nach 1989 wurden in Rumänien Vereine vom Typ "Der Glaube und die Welt" gegründet; 1994 waren es bereits 27 (VC V, 114, 1994, 4). In Cluj wurde das Kulturzentrum "Timotei Cipariu" gegründet, das monatlich Kulturveranstaltungen organisiert (Jahrfeste, Buchvorstellungen, Vorlesungen) (VC III, 58, 1992, 31; DC VIII,

75,1996,16; DC IV, 36,1993,15; DC III, 28,1992,15). In Oradea wurde "Der Kreuzzug der Rosenkranzes" organisiert: eine Woche gemeinsamer Gebete und andere Tätigkeiten (VIT V, 57, 1998, 10-11). Der AVUR organisierte "nationale" Wettbewerbe für Schüler, zum Zweck der Verbesserung der religiösen, historischen, kulturellen Kenntnisse (VC IX, 191, 1998, 3). Ein radikalerer Flügel des AVUR rief "Die neue Memorandumbewegung" ins Leben, mit dem Sitz in der Pfarrei Victoria (B), die Unterschriften für Gesuche an staatliche Institutionen für die Rechte der RUK sammelt (DC IV, 36, 1993, 3-4; VII, 79, 1996, 3-4; VIII, 82, 1997,10-11). 1999 hatte sie bereits über eine Million Unterschriften. In Cluj wurde eine Reihe von Vorlesungen über die christliche Sendung der Frau organisiert.

In Bukarest erschien auch ein Blatt des Vikarialen Komitees AVUR (VC IX, 213, 1998, 3). 1998 nahmen die Vertreter des AVUR am Internationalen Forum der Katholischen Aktion teil.

b. Es wurde auch die parallele Jugend- und Studentenorganisation VRUSJ (Verein der Rumänischen Unierten Studenten und Jugendlichen) neugegründet (VC VII, 146, 1996, 4). Die metropolitanische Organisation hat ihren Sitz in Cluj-Napoca und Zweigstellen in allen Universitätsstädten in Siebenbürgen und in Bukarest. Im Laufe der Jahre wurden Einheiten für die Ausbildung der Jugend organisiert. In verschiedenen Zentren erschienen Gebetsgruppen: in Valcău (O) die Gruppe "St. Theresa des Knaben Jesus", in Cluj die Apostolatgruppe der Jugendlichen. 1994 (Blaj) und 1995 (Batea) wurde das nationale Treffen der katholischen Jugend veranstaltet (VC V, 100,1994, 4).

c. Gleich nach 1989 ging man zu intensiven Hadlungen über, um die Schüler anzuziehen. Es wurden für die erzieherisch-religiöse Gruppen gebildet. Die Mädchennorganisation erhielt den Namen "mămărute" (Marienkäferchen), jene für Jungen den Namen "lupușori" (Wölflein). Die Tätigkeiten mit diesen Gruppen hatten und haben gemischten Charakter: Information - religiöser Unterricht - Unterhaltung.

Außer diesen Gruppen, die der RUK eigen sind, entstanden auch nationale Zweigstellen katholischer europäischer Organisationen: a. die Pfadfinder der Berge (CG), (*Anuar* 1999,15, 22), die christlichen Pfadfinder (CG, B, Buc) (*Anuar* 1999, 9, 22); 1995 entstand das nationale Kommissariat (LI V, 47, 1995, 6). In der Eparchie Oradea wurden die Gruppen der "Freunde Jesu" gegründet, die Treffen mit verschiedenen Themen veranstalten (Gebet, eucharistische Adoration, Chor, Kultur usw.). Die Treffen finden wöchentlich statt. Über die Tätigkeit der Kindergruppen kann ebenfalls viel gesagt werden (DC VII, 73,1996,15).

Der Zweck der Kinder- und Jugendorganisationen ist es, den religiösen Unterricht und die Religionkenntnisse mit der Unterhaltung im Freien zu verbinden, entweder durch thematische Exkursionen oder durch Veranstaltungen zu Umweltschutzzwecken.

IV.6. Die soziale Tätigkeit

Trotz der Lage in Rumänien, der organisatorischen, materiellen und moralischen Schwierigkeiten, wurde und wird weiterhin versucht, einerseits eigene soziale Institutionen zu gründen, andererseits katholische Organisationen und Unternehmungen aus Westeuropa zu übernehmen. In diesem Sinne wurde in der griechisch-katholischen Presse ein Feldzug bezüglich der sozialen Politik der Katholischen Kirche eröffnet (VC II, 26, 1991, 3; 27,1991, 3; 28,1991,3; 29,1991,3; 111, 61-62,1992 usw.).

a. Die eigenen karitativen Vereine entwickelten sich besonders neben den Mönchsorden. Der Orden "Mutter Gottes" in CG hat zwei Waisenhäuser (*Anuar 1999*, 20-21). In Blaj funktioniert das "Waisenhaus St. Josef" der Kongregation des Unbefleckten Flerzens Jesu und Mariens (*Anuar 1999*, 7). CG: der Verein der Katholischen Ärzte eröffnete eine unentgeltliche Poliklinik; die "Heilige Familie" entwickelte sich mit Zweigstellen in Baia Mare (*LI VIII*, 68,1997, 2).

b. Die karitativen Vereine von außerhalb waren noch aktiver:

- Es wurden Altersheime und Waisenhäuser eröffnet. In Lugoj (*Ploscaru 1998*, 262) eröffneten die Schwestern des Ordens "St. Johanna Antida Thouret" ein Altersheim (1990) und einen Kindergarten (1993). In Blaj eröffnete die Kongregation des Unbefleckten Herzens zwei soziale Kindergärten. In der Eparchie Oradea, in Zalău, eröffneten die Schwestern einen Kindergarten.

- Die internationale ärztliche Hilfe Caritas funktioniert uneingeschränkt.

- Ebenfalls unter katholischer Schirmherrschaft funktioniert der Verein für den Schutz neuropsychischer Behinderter (CG), der karitative Verein "Maria-Gabriel" (CG), die Bewegung "Die Offenbarung für den Schutz ungeborener Kinder" (1992), mit dem Zweck, das Leben ungeborener Kinder zu schützen.

IV.7. Die griechisch-katholische historische Literatur und ihre Rolle

Da die Existenz der RUK verneint wurde und wird, da sich die Feindschaft ihr gegenüber auf propagandistischer und historischer Ebene recht tätig äußert (vgl. DC IX, 96, 1998, 13-14), da der Katholizismus (von oben bis unten) angegriffen wurde und wird, eben um dem Angriff der

RUK den Weg zu ebnet, gelangte man zu einer Politik der Erwidern auf demselben Wege der Propaganda und der Geschichte.

a. Im Jahre 1989 fehlte jedwelche historische Informierung bezüglich der RUK. Die letzte allgemeine Geschichte war um 1900 geschrieben worden; im Exil war eine Geschichte erschienen, die polemischen und Erwidernscharakter hatte (BRU 250). Ebenfalls im Ausland, in Rom, war eine Geschichte der RUK erschienen, aber nur für ihre ersten hundert Jahre (*Păclişanu* 1975). Die Griechisch-Katholiken und im allgemeinen die kultivierten Personen wußten nichts mehr über die RUK, so daß es für die der RUK feindlich gesinnten Kreise ein leichtes war, eine stetig feindliche anti-griechisch-katholische Literatur voller Fälschungen der Geschichte wiederaufzunehmen.

b. Die erschienen Erwidernungen entstanden mehr aus privater Initiative denn als offizielle Antworten der RUK (*Ploscaru* 1990; *Prunduş, Plăianu* 1994; *Bota* 1995; *Moisin* 1995,1996,1998). Auch wenn diese Arbeiten eine bestimmte Einwirkung auf das griechisch-katholische oder das allgemeine Milieu haben, drangen sie nicht in das Forschungs- und universitäre Milieu ein. Viele Bücher und Arbeiten wurden über das Leben älterer oder neuer Märtyrer-Bischöfe (*Prunduş, Plăianu* 1998) oder Priester (*Bota, Ioaniţiu* 1998) geschrieben.

c. Neuestens entstand neben dem Bistum CG der Fakultät für Griechisch-Katholische Theologie ein Zentrum der Erforschung der RUK, mit dem Zweck, auf urkundlichen Grundlagen eine Geschichte der RUK in der Klandestinität zu schreiben, die sich besonders an die inneren und ausländischen wissenschaftlichen Kreise richtet.

d. Eines der Erwidernsmittel waren die Artikel in der Presse, besonders der eigenen (denn zu den anderen Presseorganen war der Zugang fast unmöglich). (VC, VU, U, TC, u. a.), wo versucht wurde, einige Probleme der Geschichte der RUK zu lösen, besonders für die eigenen Gläubigen.

In den nächsten Jahren ist es für die künftige Entwicklung der RUK und ihren Status im Lande unumgänglich notwendig, eine systematische Geschichte auszuarbeiten. Dasselbe ist auch für das Ausland notwendig, wo die Kenntnisse über die RUK im allgemeinen sehr gering und oft falsch sind.

Die Leitung der RUK, besonders das Bistum CG, unterstützte und unterstützt die Organisation von wissenschaftlichen Veranstaltungen auf hohem Niveau, die sich mit dem Studium der Geschichte der RUK (der Kirchen Siebenbürgens im allgemeinen) befassen und besonders mit der Geschichte der RUK während der Klandestinität.

V. Die rolle der RUK im kirchlichen Milieu

Wie bereits gesagt werden wir die Darstellung dieses Bereiches auf die konkreten Beziehungen zu anderen Kirchen beschränken, entweder während des Neuorganisierungsvorganges oder in den sogenannten ökumenisch Handlungen.

V.1. *Die Beziehungen zur ungarischsprachigen römisch-katholischen Kirche in Siebenbürgen*

a. Im Prinzip werden die guten Beziehungen fortgesetzt, die während der Klandestinität entstanden. Wegen des Mangels an eigenen Kirchen und besonders aus Dankbarkeit für die geleistete Hilfe besuchen viele Griechisch-Katholiken auch römisch-katholische Kirchen. Oft bilden diese die große Masse der Gläubigen in den römisch-katholischen Kirchen.

b. Oft werden solche Kirchen sogar ausschließlich von Griechisch-Katholiken benutzt, denn im allgemeinen ist die Anzahl der ungarischen Römisch-Katholiken in Siebenbürgen gering und in manchen Ortschaften gibt es fast keine Gläubigen mehr.

c. Die Zusammenarbeit mit der ungarischsprachigen Römisch-Katholischen Kirche in Siebenbürgen wird übrigens durch die Konferenz der katholischen Bischöfe geregelt, die auf der Ebene der Hierarchie und des Klerus Tätigkeiten organisiert.

V.2. *Die Beziehungen zur RKK in der Moldau und in Bukarest*

a. Die engen Beziehungen zur RKK in der Moldau, die ebenfalls in den Jahren der Klandestinität entstanden, wurden beibehalten und weiterentwickelt.

Diese Beziehungen bestehen in :

a moralischer Hilfe und religiöser Literatur

b sozialer Hilfe, die Priester, Mönche und Laien werden im Erholungsheim St. Maria von Slănic Moldova aufgenommen (L/VII, 56, 1996, 6)

V.3. *Die Beziehungen zur ROK: zwischen Dialog und Gewalt*

Die Beziehungen zur ROK werden von drei Problemen bestimmt: der Rückkehr zahlreicher "orthodoxierter" Gläubiger zur RUK; der Rückkehr der Güter der RUK, die die ROK besitzt; dem demokratischen Prozeß, der vom Staate Wiedergutmachtungsmaßnahmen für die RUK (und die Katholische Kirche allgemein) zuungunsten der ROK erfordert (DC X, 108,1999,1-3; IX, 103,1998,1-4).

a. Fast keine Kirche, keines der griechisch-katholischen Güter wurden ohne den Eingriff des Staates, der Gerichtshöfe rückerstattet. Die

Beispiele sind sehr zahlreich. Eine Ausnahme bildet die orthodoxe Metropole des Banats (für das Bistum Lugoj), wo einige Kirchen auf friedliche, ja brüderliche Weise zurückgegeben wurden.

b. Sehr zahlreich sind die Ortschaften, wo es zwei Kirchen gibt (eine davon die ehemalige griechisch-katholische, die geschlossen gehalten wird), aber die Griechisch-Katholiken sehen sich gezwungen, die Gottesdienste in Schulen, Kulturhäusern, bewohnten Räumlichkeiten usw. abzuhalten: so Feldru (*Scurtu 1999, 25-27*); Ocna Dejului (DC VII, 77, 1996, 3-4).

c. Sehr wenige sind die Orte, wo abwechselnde Gottesdienste abgehalten werden. In diesen Fällen wurde die Lösung von den Staatsorganen durchgesetzt, die ihre Ruhe haben wollten.

d. Die Neugründung von Pfarreien und Philien stößt auf gewaltigen Widerstand, besonders auf dem Lande. Hier organisieren die orthodoxen Priester wahrhaftige "Sturmtrupps" (DC II, 16, 1991, 16; III, 22, 1992, 1-3; IV, 36, 1993, 11-13; V, 52, 1994, 15; VII, 72, 1996, 6-8) gegen die griechisch-katholischen Gemeinden, die als verräterisch, unrumanisch usw. erklärt werden. Die Ankläger sind oft Verwandte und Freunde. Die anti-griechisch-katholischen Kampfformen nehmen mancherorts mittelalterliche Aspekte an: Verbot der Bestattungen im Friedhof, Verbot des Glockenläutens, Verbot des Abhaltens der Heiligen Messe (*Scurtu 1999, 25-27*). Die Höhe erreichten diese Handlungen durch die Ablehnung, den Bischof Vasile Hossu in der Krypta der ehemaligen (noch besetzten) griechisch-katholischen Kathedrale von Oradea zu bestatten.

e. Die Aufrufe der Hierarchie der ROK zur Verständigung werden von keiner konkreten Handlung gefolgt. Hinzu kamen ebenso falsche Aufrufe zur Verständigung aus den Reihen des Klerus (DC VIII, 86, 1997, 1-3).

f. Wenn die Justiz (die ebenfalls ihr möglichstes tut, die Lösung der Probleme hinauszuzögern) schließlich ihr Urteil spricht, werden Machtdemonstrationen organisiert. So geschah es z. B., nachdem die Justiz die Rückerstattung der Kathedrale von Cluj beschloß: der orthodoxe Bischof organisierte "Opposition durch Gewalt" und mobilisierte 2000 Priester, mit denen er durch die Straßen von Cluj marschierte (DC IX, 97, 1998, 6-8; IX, 99, 1998, 1-3). Kein Priester würde ein solches wagen, wenn seine Hierarchie ihn aufhalten würde. Ganz zu schweigen von der Erziehung der Theologen, die den griechisch-katholischen Bischof auf offener Straße bespöten!

g. Und über all dieser Erhitzung schwebt der sogenannte Dialog. Dieser von der ersten Regierung nach 1989 in kommunistischer Weise vorgesehene Dialog (das Gesetz 126/1990) führte keinem Ergebnis. Ebenfalls

zum Dialog führten auch die orthodox-katholischen Treffen. Ein solches fand auch im Ausland statt, in Wien, von katholischen Organisationen vermittelt (1996), aber ebenfalls ohne jedes Ergebnis. Der Konflikt kam sogar beim ökumenischen Treffen von Graz zustande (siehe die Reden der Bischöfe V. Bercea und Teofil Sinaitul von Graz: 23.-28. Juni 1997). Es gab drei Treffen auch im Lande: Bukarest (1998), Blaj (1999) und Râmetsi (1999). Das letzte geschah unter der Einwirkung des Besuches Seiner Heiligkeit des Papstes Johannes Paul II. Die Ergebnisse waren fast null, wenn auch nicht völlig aussichtslos. Die letzten Phasen dieses Treffens wurden von der Aussicht und dann dem Besuch des Papstes Johannes Paul II. beeinflusst, der eine Gelegenheit für die Vertiefung der (positiven und negativen) Aspekte des Dialogs bot (DC IX, 101,1998,1-4).

Der Dialog wird in dieser Art und Weise fortgesetzt werden. Die RUK sieht sich aber gezwungen, auch die Handlungen in der Justiz sowohl im Lande als auch im Ausland fortzusetzen.

Diese wartende Haltung bringt die RUK mit ihren eigenen Gläubigen in Konflikt, die mit der Haltung der Hierarchie immer unzufriedener ist. Es entsteht sogar eine Art Widerspruch zwischen der großen Menge der Gläubigen, die entschiedene Maßnahmen und Haltung verlangt, und der Hierarchie, die entsprechend der Hinweise von Rom den Weg des Dialogs zu befolgen versucht. Die Unzufriedenheitsformen sind einerseits schriftlich, andererseits offene Proteste (DC VIII, 90,1997, 5-8; 102, 1998, 1-3; IX, 104, 1998, 14-15; 105,1998, 8-9; 13-15; X, 107, 1999, 14-15; III, 1990, 11-12; 108, 1999, 10-11). Eine solche Haltung kann sogar zu einer Entfremdung der Gläubigen von der Kirchen führen (wenn sie es nicht bereits getan hat).

Eine solche Haltung der Forderung der Güter, Kirchen, Bibliotheken, Schulen usw. schließt die Zusammenarbeit auf kultureller, wissenschaftlicher und konfessioneller Ebene selbst mit der ROK nicht aus.

V.4. Die Beziehungen zu den protestantischen Kirchen Die Beziehungen zur ungarischsprachigen Calvinistischen und Adventistischen Kirche sind geringer. Enger sind die Beziehungen zur deutschsprachigen Evangelischen Kirche. Da ein großer Teil der deutschen Bevölkerung Rumäniens in den letzten 10-20 Jahren ausgewandert ist, boten in vielen Orten die Vertreter der Evangelischen Kirche ihre Kirchen den Griechisch-Katholikeri als Kultplätze an. Die Beispiele sind zahlreich: Braşov, Bistriţa, Sibiu u.a.

V.5. Die Beziehungen zu den neoprottestantischen Kulturen

a. Die Beziehungen sind neutral.

b. In CG wurden kulturell-wissenschaftliche Veranstaltungen zusammen mit der Baptischen Kirche organisiert (1995).

c. Auf sozialer Ebene wurde in CG eine Zusammenarbeit bezüglich der Integrierung physisch Behinderter organisiert (1996).

d. Es fanden Teilnahmen an gemeinsamen Veranstaltungen der Jugend statt.

V.6. Zwischen Scheinökumenismus und praktischem Ökumenismus

Der praktische Ökumenismus - so wie er in den Documenten des Konzils Vatican II und anderen postkonziliaren Dokumenten formuliert wurde - erfordert besondere Bemühung für seine Anwendung durch die im Kontakt befindlichen Parteien. Der Dialog der Liebe kann weder mit unehrlicher Liebe noch mit einseitiger Liebe betrieben werden.

Die RUK versucht, sich dem praktischen Ökumenismus zu nähern, ungeachtet der schwierigen Bedingungen, unter denen sie ihre Tätigkeit leistet, ungeachtet dessen, daß sie in voller Neuorganisierung begriffen ist.

SCHLUSSFOLGERUNGEN

In der Zeit nach 1989 erfuhr die Tätigkeit der RUK einen stettigen Aufstieg und ihre Rolle in der rumanischen Gesellschaft wurde immer deutlicher.

1. Erstens mußte die RUK beweisen, daß sie auch in der Klandestinität ununterbrochen funktionierte, daß sie aus der Verfolgung siegreich emporkam und daß sie existiert.

2. Zweitens mußte sie beweisen, daß sie, so geschwächt wie sie aus der Verfolgung emporkam, alle Mittel besaß und besitzt, um ihre liturgische, pastorale, erzieherische Aufgabe zu erfüllen.

3. Parallel mit der allgemeinen Neubelebung mußte sie ihre Institutionen mit Tätigkeit im weltlichen und kirchlichen Milieu neuorganisieren und dies, glauben wir, gelang ihr auch. Die sozialökonomischen und politischen Bedingungen in Rumänien bildeten ein Hindernis sowohl für ihre Neubildung als auch für ihre Einwirkung in der rumänischen Gesellschaft.

4. Das Vorhandensein der RUK im weltlichen Milieu geschah durch langsame Fortschritte, sowohl durch die Umfassung einer immer größeren Anzahl von Personen in verschiedenen Formen von Katechese- und religiöser Erziehungstätigkeiten, durch für diesen Zweck geeignete Veranstaltungen, als auch durch die Ausbildung von Auszubildenden.

5. Die eigenen Kinder-, Jugend-, Studenten-, Erwachsenenvereine, die neben der Kirche entstanden, die Organisierung bestimmter öffentlicher Veranstaltungen, die eigene Presse spielten und spielen eine große Rolle im Vorgang der Herausbildung eines immer aktiveren Laientums. Sein Dasein ist von Tag zu Tag eine immer spürbarere Tatsache.

6. Folglich wurden die traditionellen Äußerungsformen (Pilgerungen, geistige Übungen usw.) öffentlich, die Beteiligung an der Heiligen Messe wuchs stark an, die Darbringung der Sakramente und besonders der Heiligen Eucharistie werden immer mehr verlangt.

7. Im kirchlichen Milieu bemühte sich die RUK, ihre konfessionelle Identität zu beweisen, die Beziehungen zu den Katholischen Kirchen offiziell zu bestätigen, ökumenische Beziehungen zu den andern Kirchen zu unterhalten. Besondere Aufmerksamkeit wurde den Beziehungen zur ROK geschenkt, mit der der Weg des Dialogs offen gehalten werden muß, trotz des bestehenden offenen materiellen, juristischen und ideologischen Konfliktes. Dieser Dialog brachte noch keine Früchte, die RUK hofft aber darauf, denn dies ist der einzige christliche Weg, die Differenzen zu begleichen (DC 97,1997, 8-9; 105,1998,13-15).

Technische Abkürzungen

AIF Arhiepiscopia de Alba-Iulia - Făgăraş (Das Erzbistum Alba-Iulia - Făgăraş)
(Blaj)

CG Episcopia Română Unită de Cluj-Gherla (Das Rumänische Unierte Bistum Cluj-Gherla) (Cluj-Napoca) L Episcopia Română Unită de Lugoj (Das Rumänische Unierte Bistum Lugoj) (Lugoj)

O Episcopia Română Unită de Oradea (Das Rumänische Unierte Bistum Oradea) (Oradea)

M Episcopia Română Unită de Maramureş (Das Rumänische Unierte Bistum Maramureş) (Baia Mare)

Die griechisch-katholische Presse

DC *Deşteptarea Credinţei*. Monatliche Zeitschrift, herausgegeben vom Verein "Die Rumänische Unierte Kirche" Dej (Dej)

TC *Tinerete Creştină*. Monatliche Zeitschrift des Griechisch-Katholischen Bistums Maramureş (Baia Mare)

DIE NEUEN KONKRETEN ZIELE DER RUK IM WELTLICHEN UND KIRCHLICHEN MILEU

- Unirea *Unirea*. Veröffentlichung des Rumänischen Unierten Erzbistums (Blaj)
 VC *Viața Creștina*. Monatliche Zeitschrift der griechisch-katholischen Eparchie Cluj-Gherla (Cluj-Napoca)
 VU *Vestitorul Unirii*. Monatliche Zeitschrift christlicher Kultur. Herausgegeben vom Rumänischen Unierten (Griechisch-Katholischen) Bistum Oradea (Oradea)

Quellen

- Anuar 1999 Die Rumänische Unierte (Griechisch-Katholische) Kirche. Das Jahrbuch der Metropolie 1999, Blaj 1999
- Chestionar 1999 Umfrage bezüglich der Lage und Tätigkeit der griechisch-katholischen Bistümer in der Zeitspanne 1990-1999 (Das Rumänische Unierte Bistum Cluj-Gherla 1999)
- Moisin 1995 A. Moisin, *Mărturiile prigoanei contra Bisericii Române Unite cu Roma (Greco-Catolică) între anii 1990-1994 (Die Zeugnisse der Verfolgung der Rumänischen Unierten (Griechisch-Katholischen) Kirche zwischen den Jahren 1990-1994)*, Sibiu 1995
- Moisin 1998 A. Moisin, *Persecutarea Bisericii Române Unite sub regimul democratic instaurat în noiembrie 1996 (1 noiembrie 1996 - octombrie 1998) (Die Verfolgung der Rumänischen Unierten Kirche unter dem im November 1996 eingesetzten demokratischen Regime (1. November 1996 - Oktober 1998))*, f. I. 1998
- Avram 1999 Maria Avram, *Viața religioasă în comuna Maieru, jud. Bistrița-Năsăud în perioada postcomunistă. Cu specială privire la Biserica Română Unită (Das religiöse Leben in der Gemeinde Maieru, Kreis Bistrița-Năsăud in der postkommunistischen Zeit, mit besonderer Begutachtung der Rumänischen Unierten Kirche, Cluj-Napoca 1999. Arbeit für die Erlangung des Mastertitels am Institut für Oralgeschichte der Babeș-Bolyai-Universität)*
- Scurtu 1999 Lucreția Scurtu, *Viața religioasă din comuna Feldru, jud. Bistrița-Năsăud. Cu privire la Biserica Romană Unită (Das religiöse Leben in der Gemeinde Feldru, Kreis Bistrița-Năsăud mit besonderer Begutachtung der Rumänischen Unierten Kirche, Cluj-Napoca 1999. Arbeit für die Erlangung des Mastertitels am Institut für Oralgeschichte der Babeș-Bolyai-Universität)*
- Johannes Paul II. 1999 Johannes Paul II., *Das Gemeinsame Leiden soll nicht Trennung erzeugen, sondern das Wunder der Versöhnung ins Leben bringen. Predigt des Heiligen Vaters gelegentlich der Heiligen Messe byzantinischen Ritus, die zusammen mit den griechisch-*

- Johannes Paul II. 1996
 katholischen Hierarchen in der Kathedrale "St. Josef" Samstag den 8. Mai 1999 gehalten wurde (VU VIII, 74, 1999, 2-3)
 Die rede des Heiligen Vaters Papst Johannes Paul II. an die rumänischen katholischen Bischöfe (DC VIII, 82, 1997, 1-4)

Facharbeiten

- Bota 1994
 I. Bota, Istoria Bisericii Universale și a Bisericii românești de la origini până în zilele noastre (Die Geschichte der Weltkirche und der Rumänischen Kirche von den Anfängen bis heute), Cluj-Napoca 1994
- Grulich 1976
 R. Grulich, *Die Katholische Kirche in Rumänien*, Kirche in Not 18, 1987, 117-122
- Marcu 1997
 V. Marcu, Drama Bisericii Române Unite cu Roma (Greco-Catolice). Documente și mărturii (Das Drama der Rumänischen Unierten (Griechisch-Katholischen) Kirche. Urkunden und Zeugnisse), București 1997
- Ploscaru 1998
 I. Ploscaru, Bucurii și speranțe (Freuden und Hoffnungen), Timișoara 1999
- Popa 1996
 E. Popa, "Simone, Simone, întărește-i pe frații tăi!" Identitatea și rolul ecumenic al Bisericii Române Unite din Ardeal ("Simon, Simon, stärke deine Brüder!" Die Identität und die ökumenische Rolle der Rumänischen Unierten Kirche in Siebenbürgen), Cluj-Napoca 1996
- Prunduș et alii 1993
 S. A. Prunduș, C. Plăianu, E. Cucerzan, Denaturări grave privind istoria Bisericii Române Unite (Greco-Catolice) (Schwerwiegende Fälschungen bezüglich der Geschichte der Rumänischen Unierten (Griechisch-Katholischen) Kirche), Cluj-Napoca 1993
- Prunduș, Plăianu 1994
 S. A. Prunduș, C. Plăianu, Biserica Română Unită ieri și azi. Istorie și adevăr (Die Rumänischen Unierten Kirche gestern und heute. Geschichte und Wahrheit), Cluj-Napoca 1994

Allgemeine Werke über die Geschichte der RUK

- Pâclișanu 1975
 Z. Pâclișanu, Istoria Bisericii Române Unite (Die Geschichte der Rumänischen Unierten Kirche), Roma 1975 (Bună Vestire)
- BRU 250
 Biserica Română Unită. 250 de ani de istorie (Die Rumänische Unierte Kirche. 250 Jahre Geschichte), Madrid 1952
- Prunduș, Plăianu 1994
 S. A. Prunduș, C. Plăianu, Catolicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite cu Roma (Rumänischer Katholizismus und Orthodoxie. Kurze Geschichte der Rumänischen Unierten Kirche), Cluj-Napoca 1994

DIE NEUEN KONKRETEN ZIELE DER RUK IM WELTLICHEN UND KIRCHLICHEN MILEU

- Păcurariu 1994 M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Române Ortodoxe III. Secolele XIX-XX (Die Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche III. Das 19.-20. Jh.)*, București 1994
- Ploscaru 1990 I. Ploscaru, *Scurtă istorie a Bisericii Române Unite (Kurze Geschichte der Rumänischen Unierten Kirche)*, Timișoara 1990
- Mureșan 1996 † Lucian Mureșan, *Coexistența între Biserica Ortodoxă și cea Greco-Catolică din România (Die Beziehungen zwischen der Orthodoxen und der Unierten Kirche in Rumänien aus griechisch-katholischer Sicht)*, Perspektive-München XIX, Nr. 71-72, 1996, 36-69
- Plămădeală 1996 † Antonie Plămădeală, *Relațiile între Biserica Ortodoxă și cea Greco-Catolică din România (Die Beziehungen zwischen der Orthodoxen und der Unierten Kirchen in Rumänien)*, Perspective XIX, Nr. 71-72, 10-34
- Viața religioasă 1999 Secretariatul de Stat pentru Culte. *Viața religioasă în România. Studiu documentar (Das Staatssekretariat für die Kulte. Das religiöse Leben in Rumänien. Urkundliche Untersuchung)*, București 1996

Ausgewählte Werke betreffend den antikommunistischen Widerstand der RUK

- Moisin 1998 A. 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. Partea I (Die Lüge des Übergangs der rumänischen Unierten Griechisch-Katholiken zur Orthodoxie im Jahre 1948. Mit vielen vom Volk unbekanntem Daten über den größten kirchlichen Raub in der Geschichte der Rumänen. I. Teil)*, Victoria 1998
- Ploscaru 1993 I. Ploscaru, *Lanțuri și teroare (Ketten und Terror)*, Timișoara 1993
- Prunduș, Plăianu 1998 S. A. Prunduș, C. Plăianu, *Cei 12 episcopi martiri ai Bisericii Române Unite (Greco-Catolice) (Die 12 Märtyrer-Bischöfe der Rumänischen Unierten (Griechisch-Katholischen) Kirche)*, Cluj-Napoca 1998
- Bota, Ionițiu 1998 I. Bota, C. Ionițiu, *Martiri și mărturisitori ai Bisericii din România. Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică. Biserica Romano-Catolică (Märtyrer und Bekenner der Kirche in Rumänien. Die Rumänische Unirte (Griechisch-Katholische) Kirche. Die Römisch-Katholische Kirche)*, Cluj-Napoca 1998

Ausgewählte Werke über die heutige Rolle der RUK

- Bârlea 1991 O. Bârlea, *Spre o nouă față a Bisericii Române Unite* (Für ein neues Antlitz der Rumänischen Unierten Kirche), *Perspective* XII, Nr. 51-52, 1991, 5-80
- Gal 1999 T. Gal, *Tot pe loc, tot pe loc*, DC, X, Nr. 7 (112), 1999, 7-9
- Moisin 1996 A. Moisin, *O gravă lovitură dată neamului românesc: calomnierea Bisericii Române Unite cu Roma (Greco-Catolică)* (Ein schwerer Schlag für das rumänische Volk: die Verleumdung der Rumänischen Unierten (Griechisch-Katholischen) Kirche) Sibiu 1996

Antikatholische bzw. anti-griechisch-katholische Werke

- Ciuhandu 1994 P. Ciuhandu, *Biserica Ortodoxă Română Greco-Catolică în fața neamului* (Die Rumänische Orthodoxe Kirche und die Griechisch-Katholische Kirche im Angesicht der Nation), Beiuș 1994
- Diaconescu 1991 M. Diaconescu, *Teze cominterniste preluate de papa Ioan Paul al II-lea* (Vom Papst Johannes Paul II. überkommene kominternistische Thesen), *Națiunea*, III, 45, 1991, 8-9
- Dragomir 1990 S. Dragomir, *Românii din Transilvania și unirea cu biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începuturile unirii cu catolicismul roman 1697-1701* (Die Rumänen in Siebenbürgen und die Vereinigung mit der Kirche Roms. Apokryphe Urkunden bezüglich der Anfänge der Vereinigung mit dem römischen Katholizismus), Cluj-Napoca 1990 (erste Ausgabe 1962)
- Nedei 1993 G. Nedei, *Imperialismul catolic. O nouă ofensivă antiromânească* (Der katolische Imperialismus. Eine neue antirumänische Offensive), București 1993
- Păcurariu 1991 M. Păcurariu, *Uniația. Pagini din istoria Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania* (Die Uniation. Aus der Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche in Siebenbürgen), Satu-Mare 1991
- Plămădeală 1992 A. Plămădeală, *Orthodoxism, catholicism și catholicism de rit bizantin la o recentă consultație la Geneva* (Orthodoxie, Katholizismus und Katholizismus byzantinischen Ritus bei einem neuen Treffen in Genf, *Tribuna*, Nr. 38, 28. September 1992, 5
- Zamfirescu 1992 D. Zamfirescu, *Orthodoxie și romano-catholicism în specificul existenței lor istorice* (Orthodoxie und Römisch-Katholizismus in den Eigenheiten ihres geschichtlichen Daseins), București 1992

DIE NEUEN KONKRETEN ZIELE DER RUK IM WELTLICHEN UND KIRCHLICHEN MILEU

Von der RUK veröffentlichte katechetische Werke

- Boancă 1993 Ileana Boancă, Catehism, clasele V-VIII (Kathechismus für die Klassen V.-VIII.), Cluj-Napoca 1993
- Goția,Goția 1997 Maria Goția, A. Goția, Cartea mea de religie. Clasele I-IV (Mein Religionsbuch. Klassen I.-IV.). Übersetzt und bearbeitet von Anton und Maria Goția, Cluj-Napoca 1994 usw.
- Goția 1998 Maria Goția, Înnoirea catehezei. Tehnici catehetice bazate pe cuvânt (Die Erneuerung der Katechese. Katechetische Techniken aufgrund des Wortes), Cluj-Napoca 1998
- Goția 1998a Maria Goția, Înnoirea catehezei.. Elemente de metodologie (Die Erneuerung der Katechese. Methodologische Elemente), Cluj-Napoca 1998
- Catehism BC 1993 Catehismul Bisericii Catolice (Der Kathechismus der Katholischen Kirche), București 1993
- Suciu 1990 I. Suciu, Mica Biblie (Die kleine Bibel), Târgu Mureș 1990
- Suciu 1991 I. Suciu, Micul catehism (Die kleine Kathechismus), Târgu Mureș 1991

Spezielle Arbeiten über Tätigkeiten religiöser Erziehung

- Bălaș 1999 Otilia Bălaș, *Viața care urcă. Mișcarea creștină a pensionarilor* (Das aufsteigende Leben. Die christliche Bewegung der Rentner), VU, VIII, Nr. 2 (74), 1999, 14
- Robotin 1999 G. C. Robotin, *Grupul de tineri "Copiii Mariei"* (Die Jugendgruppe "Die Kinder Mariens"), VU, VIII, Nr. 2(74), 13
- Stancu 1999 Adina Stancu, *Forumul internațional al Acțiunii Catolice* (Das internationale Forum der Katholischen Aktion), VU, VIII, Nr. 2(74), 13

TEMPFLI Imre, Sárból és napsugárból. Pakocs Károly püspöki helynök élete és kora 1892-1966 (Magyar Egyháztörténeti Encyklopédia Munkaközösség nr. 36) Budapest 2002: 951 p. text, 105 p. documente, 37 p. indici, 10 p. Bibliografie, 3 p. prescurtări bibliografice și tehnice, 37 p. biografii de personaje.

Dr. Tempfli Imre - preot romano-catolic din Baia Mare; fost *praefectus* de studii la Seminarul Teologic Romano-Catolic din Alba Iulia; cu studii de Istoria Bisericii la Roma (1991-1993), doctor în istorie la Budapesta - este actualmente responsabil pentru ajutorarea Bisericilor Catolice, din Răsăritul Europei mai ales, la cunoscuta fundație "Kirche in Not/Ostpriesterhilfe" din R.F. Germania, cu sediul la Königstein in Taunus (lângă Frankfurt pe Main).

Cartea pe care o prezentăm aici, intitulată *Din noroi și raze de soare. Viața și epoca în care a trăit episcopul auxiliar de Satu Mare: Pakocs Károly. 1892-1966*, reprezintă un produs istoric important pentru istoria Bisericii Romano-Catolice (de ambele limbi) din România în epoca comunistă. Un produs important mai întâi pentru că prezintă istoria acestei Biserici în perioada stalinistă (de factură sovietică) (1945-1955) și apoi stalinistă "națională" (1956-1964).

Un produs important, pentru că pornind de la viață și activitatea episcopului auxiliar mai sus amintit I. Tempfli face o radiografie bună a întregii vieți bisericesti din România. Un produs important pentru că personajul, canonic, profesor de teologie și episcop a fost foarte bine informat în legătură cu evoluția politică, bisericească, personajele de frunte ale epocii.

Pentru noi greco-catolicii lucrarea lui I. Tempfli este importantă pentru că exact în perioada aceasta s-au petrecut cei mai grei ani ai rezistenței greco-catolice, iar Pakocs K. a fost foarte bine informat de situația Bisericii Greco-Catolice. A fost exact epoca teroarei generale, în care persecuția îndreptată asupra Bisericii Catolice a fost cea mai puternică.

Lucrarea prezintă dealtfel o importanță deosebită pentru istoria epocii pentru că în jurul episcopului auxiliar Pakocs autorul a construit "biografiile" unor personaje (despre care nu există altfel de informații), unele chiar din conducerea Statului; apar evenimente despre care nu se știe aproape nimic din alte surse (politica religioasă a Statului, amestecul și colaborarea BOR la această politică); apar date în legătură cu modificarea unor structuri bisericesti datorită persecuției, forme de rezistentă la nivelul clerului superior.

Sumarul a fost conceput (ca și titlul lucrării de altfel) în stil "mediatic" cu titluri simbolice: I. Am venit din cetatea Domnului (17-96); II. Pornește Spiritul (97-198); III. Căderea Spiritului (199-309); IV. Se întoarce Spiritul (310-424); V. Oameni aparte (425-533); VI. Omul nu trăiește numai cu pâine (541-639); VII. Marea îl chemă pe Dumnezeu (635-750); VIII. Fiul răătăcitor (751-854); IX. Siguranța celor ce se căiesc (855-936).

Din sumar se degajă deja, sub titlurile simbolice (după partea biografică) zbaterile Bisericii Catolice din Transilvania (episcopiile romano-catolice de Alba Iulia, Satu Mare, Timișoara și Oradea) lipsite de conducerea canonică (toți episcopii arestați), sabotată de elemente interpătrunse, gata să cedeze, fără statut, în luptă cu Statul totalitar. Capitolul 3, de pildă, este dedicat încercărilor Statului de a anihila BRC prin trădători și apostazi, dar și acțiunilor de contracarare promovate de Nunțiatură. În centrul atenției a fost desigur episcopia de Satu Mare al cărei episcop auxiliar (nerecunoscut, deci clandestin) a fost Pakocs Károly. Sunt vizibile mișcările impuse de Stat, descoperirea substituiților clandestini (care de altfel nu se ascundeau!), mutarea clericilor, arestările fără motive, cu rol de intimidare generală și individuală.

Nu doresc să pătrund mai profund în intimitatea cărții. Acesta ar fi datoria unor specialiști în epoca contemporană, cunoscători buni ai istoriei Bisericii Romano-Catolice din România. Doresc însă să subliniez că lucrarea este cu mult deasupra celor scrise până acum în legătură cu istoria Bisericilor "minoritare" din România. Mult mai mult (și mai consistent) decât au scris românii din străinătate (Petru Gherman despre BRU; S. Grossu despre ansamblul Bisericilor; C. Ioanițiu despre unele Biserici) sau românii din țară: Prunduș A. și C. Plăianu despre BRU; I. Bota despre ansamblul Bisericilor; I. Ploscariu și A. Moisin despre BRU; J. Mârton despre BRC).

Lucrarea lui I. Tempfli este importantă pentru că este metodică, pornește de la general la particular; cuprinde toată problema catolică, iar pe cea de la Satu Mare ca pe ceva special; se bazează pe numeroase documente, unele de o valoare inestimabilă.

Lucrarea lui I. Tempfli este o realizare deosebită și pentru istoria BRU în clandestinitate. Mai întâi pentru că apar și în text și în anexa documentară dovezi despre acțiunile comune de apărare ale episcopilor în anul 1948. În al doilea rând pentru că apare vizibil și neîndoielnic faptul că la conducerea BRC din Transilvania era cunoscută activitatea clandestină greco-catolică,

înregistrată ca fapt "catolic" și s-au preconizat și realizat fapte de ajutor. Cum spuneam mai sus grosul cărții sunt cele 39 de documente (p. 953-1054) între care cele referitoare la BRU sunt revelatoare și nu putem decât să-i mulțumim autorului pentru viziunea largă cu care a tratat subiectul.

Bibliografia (1145-1153) ne arată și baza de informație istorică, lucrările generale la care a apelat autorul, ceea ce explică în bună parte felul limpede în care a integrat rezistența catolică în mișcarea generală de rezistență anticomunistă, fapt foarte subtil realizat. Acest din urmă lucru dovedește finețea de istoric a autorului, pentru care merită toată cinstea.

Nicolae GUDEA

Cristian VASILE, Istoria bisericii greco-catolice sub regimul comunist. 1945-1989. Documente și mărturii, Editura Polirom Iași - București 2003, 209 p. (prefață de M. Oprea, p. 5-22); studiu introductiv de autor (p. 23-52); documente nr. 1-35 (p. 55-134); mărturii (p. 136-202); lista documentelor în limba engleză (p. 202-205); rezumat în limba engleză (p. 207-209).

A mai apărut o "piesă" la dosarul Bisericii Române Unite cu Roma (Greco-Catolice) în perioada persecutării și de către regimul

comunist. O piesă mai valoroasă prin modul de abordare, deci cam cea dintâi de natură "pur" istorică, bazată pe documente.

Sunt multe lucruri bune de spus despre carte și importanța ei: 1. este o contribuție documentară, întocmită după toate regulile științei istorice; 2. este o combinație reușită între documente de arhivă ale instituțiilor persecutoare și mărturiile (după memorie) ale unor persecutați; 3. lucrarea dă o imagine mai clară în legătură cu calitatea de "rezistentă" a BRU. Documentele puse în volum redau, pentru prima dată formulări fără drept de apel în acest sens: "instituție contrarevoluționară", "rezistența greco-catolică", "preoți clandestini" etc.; existența unor astfel de formulări, ca și altele de acest fel, sunt menite să "închidă gura" clevetitorilor ignoranți care în chip iresponsabil au scris despre "inexistența" BRU sub regimul comunist și nu recunosc "catacombele" ei; 4. se mai aruncă, deși parcă cu frică, lumini bune dar și ascunse grave în același timp în legătură cu persecutorii (Statul, mai ales cu instituția ei teroristă Securitatea și Biserica Ortodoxă Română). în cazul ultimei autorul pare a nu cunoaște adevăratele fapte care o încredinează sau se face că nu știe, încercând să estompeze rolul ei destructiv în ce privește BRU la un fel de "regizare", "rol ritual-

ceremonial și instrumental" (de parcă o acțiune fără regie ar putea avea parte de succes!?!?). Faptul că mitropolitul N. Bălan ar fi avut "reticente" față de maniera brutală în care "autoritățile" au procedat la unificare trebuie privit cu mari rezerve. Există materiale ce îl încredințează ca artizan al procedurilor (împreună cu patriarhul). Lipsa de bun simț cu care episcopul N. Colan a preluat catedrala greco-catolică din Cluj și cum s-a comportat față de cel care l-a salvat și a salvat comunitatea ortodoxă din Cluj în anii 1940-1944 (respectiv episcopul unit I. Hossu) poate fi un prim motiv de neîncredere în ficțiunea "reticentei". Lectura unui document din cartea lui I. Tempfli (*Sárból és napsugárból. Pakocs Károly püspöki helynök élete és kora 1892-1966*. Budapest 2002) îl arată pe dr. P. Groza primul ministru afirmând cam așa ceva "acum că a murit mitropolitul N. Bălan, putem să ne gândim să relegalizăm Biserica Unită" (lucruri afirmate în plenul guvernului prin anul 1955 !); 4. lucrarea încearcă și parțial reușește, să se detașeze de partizanism religios sau politic, ceea ce reprezintă un câștig important în raport cu scrierile partizane greco-catolice (S. A. Prunduș, C. Plăianu, I. M. Bota etc.) sau ale ortodocșilor (M. Păcuraru, S. Damșa, Gh. Vasilescu etc.); 5. se poate constata și este vizibilă calitatea de cercetător

profesionist a autorului (V. Cristian) atât din structura lucrării, din metode de lucru și din formulări uneori remarcabile.

Din păcate mai sunt de subliniat și câteva lucruri mai puțin bune care însă nu afectează valoarea lucrării în sine: 1. titlul lucrării este prea pompos. Nu avem de a face cu o istorie a Bisericii Greco-Catolice. Avem de a face ce "aspecte din istoria ..." eventual "o istorie", "din istoria", "părți din istoria ..." Lucrarea este departe de a fi o istorie și de altfel cred că acum nimeni nu este în stare să scrie o istorie a Bisericii Române Unite pentru perioada propusă (1945-1989) din lipsă de informare și informații. Istoria unei instituții (ca Biserica) trebuie să cuprindă mai întâi organizarea teritorială și ierarhică, structurile teritoriale funcționale (districte, protopopiate, parohii, filii), viața de cult, etc. Or, în "istoria" mai sus citată avem de a face doar cu date în legătură cu soarta Bisericii în general, ierarhii ei și problemele lor, câteva date în legătură cu comunitatea din București (dar și acolo mai mult despre viața preotului (suferințele lui) și a câtorva laici.

Nu aflăm nimic despre viața Bisericii. Nu apar formele de rezistență (în forme de cult, în viață religioasă etc.) localizare, identificare. Nu apare nicăieri identitatea greco-catolică manifestată și ea mai dur în

condițiile de persecuție. Persecutorii și instituțiile lor nu sunt definiți clar. Poate că și selecția documentelor ar putea fi mai riguroasă, să urmeze un parcurs mai clar (dar știind dificultățile în a ajunge la astfel de documente afirmația noastră rămâne formală!).

Nu mă îndoiesc însă că autorul (V. Cristian) pornit pe calea cercetării acestui domeniu, nu se va opri aici și ne va aduce la lumină alte documente și interpretări. Unele studii ale sale apărute în diverse reviste de profil au pus în valoare dovezi excepționale de rezistență greco-catolică.

Invit pe autor să vină la Cluj-Napoca să cerceteze în arhiva Facultății de Teologie Greco-Catolică a Universității "Babeș-Bolyai" numeroase mărturii despre *Biserica vie clandestină* și preoții ei, lecturi care l-ar ajuta să explice și mai bine unele documente, să clarifice raportul între persecutori (Statul, BOR) și persecutați (BRC, BRU).

Nicolae GUDEA

Cristian VASILE, între Vatican și Kremlin. Biserica Greco-Catolică în timpul regimului comunist, Cuvânt înainte de Adrian Cioroianu. Editura "Curtea Veche" București 2003, 381 p.

În seria deja aproape amețitoare numeric de istorii dedicate Bisericii Române Unite (Greco-catolice) a mai apărut încă una. De data aceasta este a doua sau a treia scrisă totuși de un istoric profesionist și pe o bază documentară. Această bază este anunțată și folosită în text, dar pe de altă parte constă și într-o anexă documentară alcătuită atât din documente de arhivă cât și mărturii de istorie orală.

Înainte de a face câteva aprecieri și observații în legătură cu cartea voi trece rapid în revistă sumarul ei: introducere (p. 5-10); cuvânt înainte (p. 11-19); lista abrevierilor (p. 20); 1. Biserica Romano-Catolică și comuniștii est-europeni 1944-1950 (p. 21-64); 2. propuneri de unificare a celor două Biserici românești (p. 65-102); 3. Situația Bisericii Greco-Catolice în anii ' 1945-1947 (p. 103-119); 4. Pregătirea suprimării (p. 120-139); 5. Lichidarea Bisericii Române Unite (octombrie-decembrie 1948) (p. 140-163); 6. Răspunsul în fața agresiunii comuniste. Predicile lui Ioan Suciu (p. 164-177); Desființarea Bisericii Române Unite și poziția ierarhiei ortodoxe (p. 178-211); 8. Supraviețuirea clandestină 1949-1965 (p. 212-261); 9. "Elemente ostile în cadrul cultelor". Greco-Catolicii în epoca N. Ceaușescu (p. 262-313); 10. încheiere (p. 314-319); anexe documentare (p. 320-352); Summary (p. 353-360); Bibliografie (p. 361-378).

Fără nici o îndoială, în ciuda repetării unor date deja arhicunoscute din "istoria" BRU, lucrarea are meritele ei. În primul rând, în raport cu numeroasele afirmații, mai mult sau mai puțin ipotetice, dar reale ca fapt, lucrarea lui V. Cristian aduce unele precizări documentare. Ea încearcă pe de-o parte a încadra politica anti greco-catolică românească în contextul european postbelic, iar pe de altă parte pigmentează datele deja cunoscute cu detalii obținute din arhivele instituțiilor persecutoare (vezi bibliografia). Accesul la aceste arhive, experiența acumulată prin publicarea unor studii de strictă specialitate, participarea la sesiuni științifice referitoare la rezistența anticomunistă, îl califică pe autor ca pe unul din puținii competenți în acest domeniu. Datele noi schimbă uneori cu mult cunoștințele existente, alteleori "încurcă" pe cele deja cunoscute.

Biserica Greco-Catolică nu are decât a se bucura de apariția unor astfel de lucrări. Ele scot la lumină - și nu din partea greco-catolică - documente care confirmă opiniile "partinice" greco-catolice, pun în lumină tot mai clar cele două mari instituții persecutoare (Statul și BOR). Este adevărat însă că Statul apare numai prin două din instituțiile sale Guvernul și Securitatea, iar BOR numai prin ierarhii ei foarte activi și agresivi

(anulând astfel așa zisa "teologie a suferinței" promovată larg în Bisericele Ortodoxe, dar fără a motiva!). În concluzie lucrarea este o realizare importantă și chiar criticele (care le voi expune mai jos) nu fac decât să detalieze anumite direcții care deja au fost promovate.

Sunt, așa cum spuneam mai sus, lucruri care nu se împacă cu o istorie profesionistă! și cu durere în suflet trebuie să le spun, sperând că vor fi de folos mai tânărului meu coleg.

1. titlul cărții este greșit formulat. într-o astfel de formulare titlul nu pare a avea legătură cu subiectul. Biserică Greco-Catolică sub regimul comunist a fost și cea din Polonia, cea din Ucraina, cea din Slovacia, cea din Ungaria etc. La care dintre ele se referă titlul căci toate sunt între Vatican și Kremlin?

Unele dintre titlurile de capitole sunt de asemenea eronat formulate, lăsând dificilă stabilirea legăturii între titlul și conținut. De pildă: Biserica Romano-Catolică și comuniștii est europeni (p. 21-64). Biserica Catolică are numeroase rituri (vreo 14!) între care cel roman și cel bizantin (de care aparținem și noi). Toate ar fi trebuit explicate, pentru a înțelege faptele care au stat la baza conflictului. În același timp ar fi fost interesant de explicat de ce poziția față de greco-catolici a fost atât de diferită la comuniștii est-europeni.

3. Titlul "Situația Bisericii Greco-Catolice în anii 1945-1947" sugerează că lucrurile se referă iarăși la toate Bisericile Unite. Dar nu este așa. Suntem "pe terenul" Bisericii Române Unite (Greco- Catolice) care este subiectul capitolului. Capitolul 4 nu are titlul clar. Suntem parcă iarăși la toți greco- catolicii. Dar la cap. 5 avem deja lichidarea Bisericii Române Unite. Cap. 6. Răspunsul în fața agresiunii comuniste apare fără "autor". De fapt este vorba de BRU. În sfârșit cap. 7 are titlul clar "Desființarea Bisericii Române Unite și poziția ierarhiei ortodoxe". Cap. 8 "Supraviețuirea clandestină 1949-1965" apare din nou fără "autor", căci de fapt este vorba tot despre BRU (dar nu trebuie uitat că în România mai "viețuiau" clandestin o serie de alte culte). Titlul cap. 9 "Elemente ostile în cadrul cultelor. Cultul greco-catolic în epoca N. Ceaușescu" este dificil de înțeles. Cultul greco- catolic nu exista pentru Stat, nici pentru BOR. Reformularea este necesară.

Iată că pătrunzând mai profund în terminologie, atragem atenția că introducerea modei de a folosi titluri "atractive" cu iz mediatic nu se potrivește întotdeauna cu realitatea. Mai mult, dacă este tot mai clar că greco-catolicii țin cu dârzenie ca Biserica lor să se numească "Biserica Română Unită Greco-Catolică" atunci ar trebui ținut cont de acest lucru. Este o chestiune de etică. Denominațiile folosite în

BOR sau chiar în BC sunt absolut abstracte și nimeni nu se recunoaște în ele. În ciuda uniformizării riturilor și numelor încercate de Vatican, numele de Biserica Catolică Română de rit bizantin, sună cam artificial (și cam așa și este!).

4. dar cea mai mare deficiență a lucrării, ca și a tuturor lucrărilor care poartă titlul de "istorie a BRU" constă în faptul că nu este! o istorie în sensul propriu-zis al cuvântului. Am mai atras atenția asupra proprietății unor cuvinte și termeni. O istorie adevărată a BRU ar fi trebuit să înceapă (și odată și odată tot va trebui scrisă așa!) cu teritoriile unde se află greco-catolicii români, cu organizarea teritorială a BRU, cu structurile și infrastructura existentă (instituții, școli, fundații etc.). O istorie adevărată cuprinde viața creștinilor, practicile religioase. O istorie adevărată a clandestinității ar fi vorbit de organizarea clandestină de jos. Oricât de eroi ar fi fost (și au fost!) episcopii, teologii și clerul care a rezistat, ei nu reprezentau toată Biserica; erau o mică parte din ea; cea mai mică. Ei erau motorul, modelul, cei ce au ținut aprinsă făclia, dar Biserica a fost mult mai mult decât viața episcopilor și a unor preoți clandestini. Ea a fost istoria celor câteva zeci sau sute de mii de oameni care s-au rugat, au ascultat liturgiile, s-au botezat, cununat, împărtășit prin case particulare, pivnițe, în așa zisele

catacombe. Sunt cei mulți care nu s-au făcut nici ortodocși, nici romano-catolici, nici atei sau pasivi, nici nu au trecut la culte neoprotestante. Aceștia au păstrat identitatea greco-catolică. Rezistența greco-catolică nu a fost și nu este reprezentat doar prin atașamentul față de papalitate. Rezistența greco-catolică are un iz național, un iz puternic de tradiție, are un puternic iz de mândrie patriotică (pe care celelalte culte nu le au). Preoteasa Turcu din Ocna Mureș, atunci când i-a strigat soțului ei dus de organele de securitate: "decât să vii acasă preot ortodox, mai bine nu mai veni" a exprimat tradiția greco-catolică, mândria de a fi ceva definit, dorința de a păstra ceva ce s-a câștigat, etc. etc. S-a scris atât de mult despre rezistența episcopilor greco-catolici, atât de mult despre modelul lor ca sfinți, martiri, eroi încât există pericolul sufocării. Toate datele sunt la fel, repetate endemic. Nu s-a dat decât explicația comunistă a acestei rezistențe. S-a scris însă foarte puțin despre viața comunităților, a micilor nuclee care au ținut cu îndârjire de tradiție, de viața de tip greco-catolic, de identitatea greco-catolică. V. Cristian a căutat să exemplifice noile informații cu date în legătură cu fiecare episcopie a BRU (Oradea, Lugoj, Baia Mare, București), dar acest lucru nu l-a făcut să pătrundă în intimitatea istoriei BRU.

Cea mai importantă observație pe care o pot face acum este de natură tehnică. Titlul sună "Biserica Greco-catolică sub regimul comunist". Din cele 381 p. ale lucrării doar cca. 100 pagini se referă la acest titlu (p. 212-313). Introducerea, pregătirea distrugerii, situația Bisericii, lichidarea, răspunsul din prima fază (sic!), desființarea ocupă 2/3 din lucrare. Economia lucrării este deci discutabilă.

Mi-a plăcut însă faptul că, după autor, regimul comunist a început de fapt la 30 decembrie 1947 sau chiar după alegerile din noiembrie 1946, sau când s-a creat apoi "partidul unic al clasei muncitoare".

V. Cristian se plânge că nu a avut acces la arhivele BOR; și totuși a încercat să nu fie "partinic" Bune intenții. Dar a reduce rolul BOR - opresor convins, neascuns și neostenit al greco-catolicilor, clar instituție persecutoare, la un rol de "paradă" mi se părea totuși peste nepartinism. Oricine a analizat poziția acestei Biserici începând din 1945 spre data desființării, și apoi urmărirea "unificării" poate constata calitatea de persecutoare. Aceasta nu înseamnă că persecutorii au fost numai ierarhii, iar bieții preoți ortodocși au fost niște mieluși. Aceasta nu înseamnă desigur că în BOR nu au existat păreri diferite în legătură cu atitudinea față de BRU.

Sigur că au fost și voci contra. Se cunosc cazuri de preoți ortodocși care au demisionat din cler din cauza acestei atitudini a BOR. Dar acțiunile și părerile individuale pălesc în fața atitudinii instituției, care îi înglobează pe toți sub aceeași "definire". Căci la persecuție au participat toți, de la patriarh la popa din cătun.

Chiar autorul (V. Cristian) probabil uitând cele spuse la început, menționează printre urmăritori și delatori în procente ridicate pe preoții ortodocși. Exemplele pe care le cunoaștem din lucrările de istorie orală sunt și mai elocvente: preoții ortodocși de ranguri diferite sunt cei care duc muncă de lămurire, influențează și amenință pe preoții greco-catolici la "unificare", au făcut parte din comisiile "de unificare"; ei au ocupat bisericile; ei au dat afară din casele parohiale pe preoții "nereveniti"; ei au observat, constatat și reclamat activitățile clandestine. Și aceasta s-a petrecut la nivelul de jos. Nu mai vorbim de faptul că mănăstirile ortodoxe au devenit lagăre de concentrare pentru clerul unit, de munca de lămurire dusă de patriarh și alți înalți clerici ortodocși pentru "trecerea"; episcopi ortodocși au resfințit bisericile ocupate, pentru a alunga "spiritul" diavolului unit!!!. Deci aici trebuie atenție mare. Or ești nepartinic total și clar, ori admiți un pic de partinism pentru a fi "la

modă" națională! Cauzele acestei atitudini a preoților ortodocși au fost multiple: unii au făcut-o poate din obligație, alții de frică, unii aveau păcate pe care credeau că astfel "le șterg" etc. Dar au fost mulți care au făcut-o conștiincios din dorința de a promova, de a ajunge la oraș, de a câștiga bani. Poate că unii au făcut-o chiar din convingerea că "unificarea" este spre folosul nației!. Așa că un istoric nepartinic trebuie să cunoască atât pe persecutori (slujitori zeloși, atei, convinși etc.) și persecutați (rezistenți, pasivi, apostatați etc.). Fără o analiză seacă, fără milă (chiar cu riscul de a greși) nu vom avea o istorie a rezistenței anticomuniste și mai ales a BRU - instituție care și-a jucat rolul de rezistență până la sfârșit. Dar este vorba aici și de alte instituții. Viața istoricilor falsificatori de istorie (cum avem în epoca noastră) devine tot mai dificilă, tocmai pentru că au ascuns adevărul, adevăr pe care primul val de documente îl scot la iveală.

Tocmai de aceea lucrări ca cea de față, elaborată de V. Cristian, se vor bucura de apreciere pentru că a încercat să se apropie de adevăr pe baza unor documente foarte clare. Și eu am convingerea că pe acest drum autorul se va apropia și mai mult de adevăr.

Nicolae GUDEA

Un rebut științific: **Traian Diaconescu, Etnogeneza românilor. Noi lecțiuni din istoriografii latini**, ediție română-engleză-franceză, Institutul European, Iași, 2003, 183 p. (Romania Orientalis 5)

A scrie o carte despre etnogeneza românilor nu e deloc ușor. Subiectul a fost studiat din unghiuri diverse (filologie, istorie, arheologie, etnografie, geografie etc.), acumulând deja o întreagă bibliotecă. Orice nouă abordare, destinată fie mediului cultural românesc, fie celui străin, presupune multă lectură, discernământ în aprecierea valorii numeroaselor puncte de vedere formulate, detașate de prejudecăți și clișee, acribie - cu alte cuvinte, competență profesională și responsabilitate.

Preocupările noastre didactice și științifice ne obligă să urmărim cu interes sporit aparițiile pe această temă, așa încât ne-am aplecat cu deosebită atenție asupra "cărții" cu titlul *Etnogeneza românilor* scrisă de Traian Diaconescu. Autorul, profesor la Catedra de Limbi clasice a Facultății de Litere de la Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași, e un binecunoscut traducător din literatura latină antică și medievală. Arta de talmăcitor nu-i este dublată, însă, de profunzimea necesară unui exeget; nu întâmplător, notele și comentariile sale la edițiile pe care le-a îngrijit nu depășesc nivelul

unor însemnări banale, cel mult mediocre¹. De aceea, am fost surprinși să constatăm că Traian Diaconescu abordează un subiect atât de complex și delicat, precum etnogeneza românilor. Îndoiala asupra calității demersului ne-a cuprins chiar lecturând titlul "cărții", varianta franceză a acestuia fiind redată printr-o tautologie nepermisă unui universitar, respectiv *L' Ethnogenese du peuple roumain*. De altfel, această formă greșită se întâlnește și în paginile "cărții", atât în traducerea franceză realizată de lector dr. Mirela Aioanei și revăzută (!) de prof. dr. Maria Pavel (p. 117, 137 și colon-titlu) și în cea engleză semnată de asistent Gabriela Dima și revizuită (!) de prof. dr. Adrian Poruciuc ("the ethnogenesis of the Romanian people" - p. 78), dar, mai grav, pentru că aparține unui clasicist și în versiunea românească - "Pentru dezlegarea acestui nod gordian privind *etnogeneza poporului român...*" - p. 22, subl. n. Ne întrebăm, prin urmare, dacă titlul corect - *Etnogeneza românilor* - nu pare, el, o scăpare a autorului!

Subtitlul "cărții" este extrem de incitant - *Noi lecțiuni din istoriografii latini*. Dar - stupoare! - conținutul opusculului trilingv al lui Traian Diaconescu, care, de altfel, nu este altceva decât un colaj

¹ Vezi, de exemplu, *Poeți latini postclasici*, Institutul European, Iași, 2002.

de trei articole publicate de mai multe ori în forme aproape identice, însă în reviste sau culegeri de studii diferite, nu dezvăluie cititorului avizat (și nu numai) NIMIC NOU. Reluând lectura a trei dintre autorii antici târzii care se referă la cucerirea regatului dac de către romani și la părăsirea provinciei *Dacia* de către Aurelian, respectiv Eutropius, «Vopiscus» și Iordanes, autorul se amăgește cu ideea că a propus lumii științifice traduceri noi, care înlătură orice ambiguitate din interpretarea fenomenelor istorice. Vanitate! Nici o soluție propusă de Traian Diaconescu nu e nouă sau, în măsura în care pare diferită de cea a predecesorilor lui, generează și mai mare confuzie.

Astfel, în prima secțiune a lucrării (*Eutropius. Cucerirea Daciei și revelația manuscriselor*, p. 7-16) se oprește asupra pasajului din *Breviarium*-ul lui Eutropius care relatează cucerirea regatului nord-dunărean de către Traian (VIII, 6, 2), arătând că variantele "res" ("resurse") și "vires" ("forțe") din unele manuscrise îndreptățesc afirmația că istoricul latin n-a avut în vedere exterminarea populației dacice. Demonstrația respectivă a fost făcută încă din 1997 de Gheorghe I. Șerban, pe atunci profesor în învățământul preuniversitar din Brăila, în paginile revistei *Istros* a

Muzeului din orașul dunărean², apoi în revista *Noi Tracii* editată la Milano³ și, în sfârșit, în studiul introductiv la ediția bilingvă a operei amintite⁴. Autorul nostru a recunoscut că Gh. I. Șerban a discutat variantele menționate, dar maniera în care a făcut-o, respectiv într-o notă seacă de la sfârșitul textului, din care nu reiese cu nimic aportul antecesorului său la clarificarea problemei, trădează intenția de a-și atribui paternitatea. Traian Diaconescu a avut avantajul de a putea publica materialul său în reviste și volume științifice cu circulație mai largă, inclusiv în medii istoriografice externe, încât cine nu cunoaște adevăratul promotor al ideii de mai sus poate ușor să o pună pe seama clasicistului ieșean; demersul lui nu depășește, însă, acribia și competența profesorului brăilean, fiind o simplă vulgarizare a opiniilor acestuia. Dar nici această vulgarizare nu e în întregime corectă, așa cum se poate vedea la p.

² *Problema continuității în Dacia în lumina unei noi interpretări a istoriei lui Flavius Eutropius*, în *Istros*, 5, 1987, p. 198-211.

³ *Dacia în lumina unei noi interpretări a istoriei lui Flavius Eutropius*, în *Noi Tracii*, 1, 1989, p. 3-16.

⁴ Gh. I. Șerban, *Studiu introductiv*, în *Flavius Eutropius, Breviar de la întemeierea Romei* (ediție critică bilingvă, text paralel latin-român), studiu introductiv, traducere, note explicative și comentarii de Gh. I. Șerban, Brăila, 1997, p. 30-52, în special 42-52.

12, unde suntem informați că variantele cu "res" "se întâlnesc în codicele notate cu siglele **ERTYW**" (traducerea engleză lasă să se înțeleagă că literele respective desemnează un singur codice; în textul francez de la p. 127 apar siglele **ERTJ**[sic!]**W**). Dacă filologul ieșean ar fi consultat cu atenție ediția din Eutropius îngrijită de Gheorghe I. Șerban s-ar fi putut convinge că, în realitate, este vorba despre grupa de texte din *Breviarium* transmise împreună cu cele ale operei lui Paulus Diaconus (notată cu litera **n**), respectiv manuscrisele **B, E, R, T, Y, W**⁵. Dar, în disprețul său suveran față de contribuția unui - pe atunci - neuniversitar, el citează pe N. Scivoletti [sic!] (*La tradizione dei manoscritti* [sic!] *di Eutropio*, în "Giornale Italiano di Filologia", 14, 1961, p. 129-169 [sic!]) și (la p. 15, 72 și 130 apare "and"!)) F. [sic!] Malcovati (*La traduzioni greche di Eutropio*, în "Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere" [sic!], 77, 1943-1944, p. 273-304) (p. 15, 72, 130). După cum se poate observa, aceste trimiteri prezintă multe greșeli, ceea ce înseamnă că filologul nostru nu le-a consultat direct. N. Scivoletti e, de fapt, N. Scivoletto, titlul articolului său este *La tradizione manoscritta di Eutropio*, iar paginile corecte sunt 129-162; prenumele cercetătoarei Malcovati este Enrica și revista în care și-a

publicat studiul se cheamă "Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche".

Lecturând paginile acestei secțiuni, dar și ale celorlalte două, cititorul va fi șocat să constate că Traian Diaconescu, profesor de latină, redă **constant greșit** însuși titlul lucrării lui Eutropius, respectiv *Breviarum* în loc de *Breviarium* (*ab urbe condita*) - p. 9, 15,16, 26, 65, 72, 82,123,130,141. în trei locuri din opuscul (p. 26, 82, 141), titlul este inventat - *Breviarum Historiae Romanae*, **această formă neregăsindu-se în nici un manuscris al operei**⁵. în aceeași vulgată de neidentificat este prezentat și titlul lucrării altui istoric din veacul al IV-lea, Festus - *Breviarum* (p. 26, 43, 82,101,142,161). Când s-a încumetat să redea titlul integral, latinistul ieșean și-a pus din nou la lucru imaginația debordantă - *Breviarum de victoriis et provinciis Romanis* (p. 26, 82, 142); **nici un manuscris nu permite o asemenea variantă**⁶. în sfârșit, în aceeași latină

⁵ J. Hellegouarc'h, *Introduction*, în Eutrope, *Abrege d'histoire romaine, texte etabli et traduit par J. Hellegouarc'h, Les Belles Lettres, Paris, 1999, p. XII; cf. și p. 1.*

⁶ Vezi M.-P. Arnaud-Lindet, *Introduction*, în Festus, *Abrege des hautes faits du peuple romain, text etabli et traduit par M.-P. Arnaud-Lindet, Les Belles Lettres, Paris, 1994, P. XV; cf. și p. 2; N. Zugaru, *Studiu introductiv*, în Festus, *Breviarium rerum gestarum populi romani. Scurtă istorie a**

și în același stil imaginativ "à la Traian Diaconescu" apare și titlul unei vestite colecții germane de izvoare antice - *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum* (p. 15, 72, 130); corect este *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*.

Cel de al doilea text al culegerii se intitulează *Historia Augusta. O nouă lecțiune a textelor lui Vopiscus* (p. 17-34). Ignoranța lui Traian Diaconescu în materie de istoriografie antică târzie te izbește de la acest titlu. Istoricul «Vopiscus», pe care filologul ieșean îl numește la un moment dat "unul dintre autorii celebrei cărți *Historia Augusta*" (p. 18; vezi și p. 43, 54, 55, 56, 57, 74, 101, 102, 113, 115, 116, 133, 160, 161, 173, 174; 175, 176, 182), n-a existat. Numele respectiv este unul dintre cele șase pseudonime (Aelius, Lampridius, Aelius Spartianus, Vulcacijs Gallicanus, Iulius Capitolinus, Trebellius Pollio, Flavius Vopiscus) ale redactorului anonim al culegerii de biografii imperiale cunoscută sub titlul convențional *Historia Augusta* sau *Scriptores Historiae Augustae*⁷, O

poporului roman, editio bilinguis, traducere de M. Alexianu și R. Curcă, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și comentarii, indice de N. Zugravu, Editura Universității "Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2003, p. 105-107.

⁷ Vezi în ultimă instanță A. Chastagnol, *Introduction generale*, în *Histoire Auguste*.

asemenea greșeală e cu atât mai mult de condamnat cu cât autorului i-a trecut prin mână una dintre cele mai recente ediții ale acestei opere, respectiv cea din 1996 îngrijită de François Paschoud⁸. Spunem "l-a trecut prin mână", deoarece e sigur că Traian Diaconescu n-a studiat-o, așa cum ar face orice exeget serios, lucrul iese cu claritate în relief nu numai din faptul că titlul e redat greșit (*Histoire Augusta* - p. 30, 87, 147), ci și din aceea că, dacă nu s-ar fi mărginit să o deschidă doar la pagina care l-a interesat, anume 50, și ar fi citit cu atenție *Introducerea generală* (în special p. XII-XVIII, XXV-XXVI) și comentariile editorului elvețian, atunci ar fi observat cu ușurință că acesta folosește constant antroponimul Vopiscus între ghilimele («Vopiscus»), tocmai pentru a sublima absența consistenței lui reale. De altfel, putem afirma cu toată convingerea că universitarul ieșean nu cunoaște profund nici una dintre problemele complexe pe care le ridică *Historia Augusta*, în ciuda trimerilor la nume sonore

Les empereurs romains des II^e et III^e siècles, édition bilingue latin français, traduction du latin par A. Chastagnol, Edition Robert Laffont, Paris, 1994, p. X, XXXVII, XXXIX, XL, XLV, CII-CV; E. Cizek, *Istoria literaturii latine*, II, București, 1994, p. 754

⁸ *Histoire Auguste*, V/1, Vie d'Aurelien, Tacite, texte établi, traduit et commenté par F. Paschoud, Les Belles Lettres, Paris, 1996.

ale exegeticii operei respective - H. Dessau, Th. Mommsen, R. Syme, A. Chastagnol (p. 31, 88, 147-148). Suntem siguri că Traian Diaconescu n-a consultat bibliografia respectivă ci a preluat-o - greșit de altfel - din alte lucrări. Iată dovezi:

1. Herman Dessau este citat cu un articol având titlul *Scriptores Historiae Augustae* apărut în numerele XXIV (1889), XXVII (1892) și XXIX (1894) ale revistei *Hermes* (paginile nu sunt precizate). De fapt, învățatul german a publicat trei studii cu titluri diferite - *Ober Zeit und Personlichkeit der Scriptores Historiae Augustae*, în *Hermes*, XXIV, 1889, p. 337-392; *Über die Scriptores Historiae Augustae*, în *tindem*, XXVII, 1892, p. 561-605; *Die (Iberlieferung der Scriptores Historiae Augustae*, în *ibidem*, XXIX, 1894, p. 393-416. Să-1 informăm pe "exegetul" ieșean că Dessau a avut o ultimă intervenție în legătură cu S.H.A. în 1918, când s-a pronunțat definitiv asupra datei redactării (deceniul 390-400) - *Wochenschrift für klassische Philologie*, p. 389-393.

2. Articolul *Die Scriptores Historiae Augustae* al lui Theodor Mommsen este menționat ca fiind apărut în numărul XXXV (1900) al revistei *Hermes* (iarăși, fără a se indica paginile). În realitate, Mommsen l-a publicat în numărul XXV (1890), p. 228-292, răspunzând fostului său elev, H. Dessau.

3. Lucrarea lui Sir (particula nobiliară lipsește) Ronald Syme, *Ammianus and the Historia Augusta* (Oxford, 1968), apare și cu titlul *Aurelianus and the Historia Augusta* (p. 148, nota 12). Și din nou, ca o probă irefutabilă că Traian Diaconescu n-a văzut cartea respectivă, nu se indică nici o pagină; e vorba, în special, de p. 60-125, 154-219. Și pentru că suntem la capitolul R. Syme, să-i aducem la cunoștință lui Traian Diaconescu că marele savant neo-zeelandez, fost profesor la Oxford, a publicat mai multe articole (adunate în *Roman Papers*, II. Oxford, 1979 și *Historia Augusta Papers*, Oxford, 1983) și trei cărți (*Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford/1968; *Emperors and Biography. Studies in the Historia Augusta*, Oxford, 1971; *The Historia Augusta: A Call for Clarity*, Bonn, 1971), în care a studiat cu deosebită erudiție și acribie problemele "numeroase și vexatorii"⁹ ridicate de H.A. în sfârșit, ca o chestiune de detaliu, dar nu lipsită de importanță, căci constituie un argument al demonstrației lui Traian Diaconescu, precizăm că Syme a atenuat caracterizarea făcută de Dessau biografului anonim, preferând termenului *Fälscher* ("falsificator, mistificator") pe cel de

⁹ *Ammianus and the Historia Augusta*, p. 211.

impostor ("impostor")¹⁰, subliniind, astfel, apartenența lui la atmosfera culturală specifică sfârșitului Antichității, în care atitudinile, intențiile și mesajele autentice ale creatorilor erau mascate de congruența dintre minciuna intelectuală și adevăr, ficțiune și realitate, amuzament și seriozitate¹¹.

4. "Stadiul actual al cercetărilor" privind *Historia Augusta* se găsește, după Traian Diaconescu, într-un articol al lui Andre Chastagnol din *Historia Augusta. Colloquium*, 1963, p. 43-71 (în sfârșit, T.D. menționează paginile!). Se înțelege de la sine că un text de acum 40 de ani nu poate prezenta stadiul din "actual" al unei probleme! Titlul corect al seriei care reunește actele colocviilor dedicate *Istoriei împărațești*, inițiate în iunie 1962 de A. Alföldi și J. Straub este Bonner *Historia-Augusta-Colloquium* (a- breviat B.H.A.C.). Traian Diaconescu nu a văzut nici seria, nici articolul menționat. Raportul lui A. Chastagnol din 1963 a apărut în volumul din 1964 al B.H.A.C. și nu reprezintă ultimul bilanț în materie. Fostul profesor de la Paris IV- Sorbonne a mai realizat

un tablou al rezultatelor în 1969¹² și un altul în 1994¹³ Superficialitatea i-a jucat și de această dată o festă lui Traian Diaconescu: "stadiul actual al cercetărilor" privitoare la «Vopiscus» se găsea chiar în *Introduction generale* din ediția lui Francois Paschoud, răsfoită, dar nestudiată de "exegetul" ieșean.

5. În sfârșit, mărginindu-se la informațiile perimate despre *Historia Augusta* culese din cine știe ce lucrare, Traian Diaconescu afirmă că sursele de informație «Vopiscus» în capitolul supus analizei (vezi *infra*) sunt abreviatorii Eutropius și Festus (p. 24, 32, 43, 81, 89, 101, 140, 148, 160). Editorul recent amintit al "vieții" lui Divus Aurelianus, F. Paschoud, pe care autorul *Etnogenezei românilor* nu l-a citit deloc, a demonstrat, însă, foarte clar că biograful antic s-a inspirat în XXXIX, 1-7 dintr-o altă culegere de portrete imperiale, pierdută astăzi, cunoscută sub titlul convențional *Enmannsche Kaisergeschichte (Istoria imperială a lui Enmann)* (prescurtat, EKG sau KG)¹⁴.

În concluzie, filologul ieșean nu cunoaște în profunzime exegeza operei *Scriptores Historiae Augustae*. Numai după elementele semnalate mai sus putem face o idee despre

¹⁰ *Emperors and Biography Studies in the Historia Augusta*, p. 2; *Historia Augusta Papers*, p. 8.

¹¹ Vezi și Andre Chastagnol, *op. cit.* p. C-CXXXI.

¹² *Recherches sur l'Historie Auguste*, Bonn, 1970, p. 1-37.

¹³ *Introduction generale, în Histoire Auguste ..., p. 1X-XXXIV*

¹⁴ F. Paschoud, *op. cit.*, p. XXXIX, 12, 181-182

calitatea cu totul îndoielnică a analizei întreprinsă în cel de-al doilea capitol al *Etnogenezei românilor*. Să vedem, totuși, în ce constă "noua lecțiune a textelor lui Vopiscus".

Traian Diaconescu se oprește asupra fragmentului din viața împăratului Aurelian care narează retragerea ordonată de principe din *Dacia*. Pentru a înțelege mai bine versiunea proprie autorului nostru, vom reproduce izvorul latin după ediția bilingvă din 1994 (necunoscută lui Traian Diaconescu) a lui Andre Chastagnol: "*Cum uastatum Illyricum ac Moesiam deperditam uideret, prouinciam Transdanuuinam Daciam a Traiano constitutam, subiato exercitu et prouincialibus reliquit, desperam eam posse retineri, abductosque ex ea populos in Moesia collocavit appellauitque suam Daciam, quae nunc duas Moesias diuidit*" (p. 1010). Fragmentul respectiv reprezintă substanța capitolului XXXIX, 7 din *Diuus Aurelianus*. Dacă n-am cunoaște deja neglijența și superficialitatea lui Traian Diaconescu, ni s-ar părea ciudat faptul că în chiar paginile dedicate lui «Vopiscus» din *Etnogeneza românilor*, trimiterea se face la capitolul XL, 7, (!) din "viața lui Aurelian" (p. 18, 74, 133). În acest caz este de-a dreptul hilar să constați cum filologul ieșean nu ezită să arate cu degetul pe toți editorii, filologii și istoricii români și

străini care au discutat pasajul amintit, întrucât aceștia "au scăpat din vedere" (p. 22; cf. și p. 78 și 137) anumite "detalii" morfologice, de transcriere, sistematice care, după el, au condus la o traducere greșită și la o interpretare eronată. Astfel, el reproșează exegeților faptul de a nu fi observat că limba latină nu are articol hotărât și, ca atare, au tradus termenul *prouincialibus* prin "toți provincialii" (p. 22) (engl. "all provincials" - p. 78; fr. "tous les provinciaux" - p. 137), când corect ar fi fost "unii provinciali" (engl. "some provincials" - p. 78; fr. "quelque-uns des provinciaux" - p. 137); căci - continuă profesorul ieșean - dacă «Vopiscus» ar fi vrut să comunice ideea retragerii totale a populației, ar fi trebuit să spună "*omnibus prouincialibus*" (p. 22, subl. aut; vezi și p. 78 și 137). În nici o ediție modernă a operei istoricului antic nu apare versiunea "toți provincialii", ci "provinciali(i)" (fr. "provinciaux", engl. "provincials". it. "i provinciali") sau "locuitorii provinciei" (fr. "les habitants de cette province", span. "los habitantes de dicha provincia"); aceste lecțiuni acoperă perfect semnificația juridică a termenului "provinciales". Traian Diaconescu însuși, dând dovadă de inconsecvență, utilizează, așa cum vom vedea imediat, forma "provinciali". Pe de altă parte, profesorul ieșean apreciază că în expresia "*subiato exercitu et prouincialibus*" atributul

absolut trebuie redus doar la "sublato exercitu", care urmează a fi izolat prin virgule, așa cum apare în ediția din secolul al XVII-lea a cronicarului sas Laurentius Toppeltinus (!), conjuncția coordonatoare "et" are valoare adverbială, se traduce prin "chiar" și face parte dintr-un polysyndeton care ordonează propozițiile principale ("et reliquit... que collocavit... apellavitque") iar "prouincialibus" e un dativ plural cu funcție de complement indirect al verbului ¹¹reliquit" (p. 22-24; cf. și p. 79-81, 138-140). Prin urmare, traducerea "corectă" a textului latin consemnat mai sus este: "Pe când vedea Illyricum devastat și Moesia pierdută, după ce armata a fost retrasă, <Aurelian> a lăsat chiar provincialilor transdanubiani Dacia, constituită de Traian, nemaisperând că aceasta poate să fie păstrată, și a așezat populațiile strămutate din aceasta în Moesia, și a numit-o Dacia sa, care acum desparte cele două Moesii" (p. 23, subl. aut.). Într-adevăr, "virgula" lui Toppeltinus și a lui Diaconescu a "impus" o traducere "nouă, diferită radical de cea tradițională" - ca să folosim cuvintele filologului ieșean (p. 23, subl. aut.: vezi și p. 79 și 138); noi adăugăm: incoerentă și generatoare de contradicții în ordinea realității istorice. Căci, după logica acestui universitar, Aurelian "a lăsat **chiar provincialilor** provincia transdanubiană Dacia", dar a strămutat

"populațiile... din aceasta" și le-a așezat în Moesia. Cine sunt aceste "populații"? Tot provincialii? Cine a mai rămas atunci în fosta provincie? Pe de altă parte, pe cine a numit împăratul "Dacia sa"? "Populațiile strămutate"? Autorul se străduiește să răspundă la unele dintre aceste întrebări făcând echilibristică printre semnificațiile noțiunilor politice și juridice romane, inventând termeni străini limbajului istoriografie antic, trimițând la izvoare pe care nu le-a văzut niciodată sau citând o bibliografie pe care sigur n-a consultat-o. Astfel, sintagma *dacoromâni*, deși utilizată în istoriografia contemporană, nu are relevanță în izvoarele antice și orice definiție propusă e, din start, artificială; cea a lui Traian Diaconescu, destul de alambicată nu face excepție - "cetățeni născuți în Dacia, cu domiciliul stabil în Dacia, proveniți din familii mixte, locuind în Dacia de cel puțin o generație în urmă. Acești cetățeni aveau în arborele genealogic veterani sau coloni/ corect "coloniști", căci "coloni" înseamnă cu totul altceva - n.n./ care se stabiliseră definitiv în Dacia. Aceștia nu mai erau romani, ci cetățeni romani de origine dacă" (p. 27; vezi și p. 84, 143-144). Istoricii înțeleg prin *daco-romani* locuitori romanizați, indiferent de origine ai provinciei *Dacia*. De asemenea, termenul *daci* în accepțiunea

filologului ieșean - "locuitorii autohtoni care, la un secol și jumătate de colonizare, deveniseră latinofoni" (p. 27-28; vezi și p. 84, 144) - e și mai dificil de atribuit, ca semnificație, textul lui «Vopiscus». însușirea limbii latine de către indigenii unei provincii reprezintă unul dintre aspectele romanizării - cea lingvistic; astfel, ei deveneau romani.

La un adevărat supliciu interpretativ este supus cuvântul *Romani*. După Traian Diaconescu, aceasta desemnează "cetățeni care nu erau născuți în Dacia, dar aveau domiciliul temporar în Dacia, veniți în corpul politic, juridic, economic, cultural, religios etc. în Dacia colonizată. Cu alte cuvinte, o adevărată armată civilă, alături de cea militară/interesantă aberație lingvistică - "armată... militară"; fie la Traian Diaconescu! (p. 27; vezi și p. 84 și 143). Pentru a-și susține interpretarea, juristul improvizat se sprijină pe un text al lui Ulpian care disociază două categorii de *provinciales* - cei cu domiciliul în provincie și cei veniți din alte zone - amintește de *incola* și *civis* fără să înțeleagă diferența dintre cetățenia locală și cea romană (p. 33, 91, 150) și apelează la un pasaj din viața împăratului Pescennius (Traian Diaconescu scrie **Pesceninus!**). Niger din *S.H.A. (Pese, Nig. VII, 5)* în care, chipurile, suveranul ar fi hotărât ca "magistrații" din

provincie să provină de la Roma (p. 34, 91, 150). Să analizăm mai întâi "argumentele". Nicăieri Ulpian nu lasă să se înțeleagă că ar putea fi vorba de două categorii juridice de *romani*; *toți provincialii, indiferent de domicilium și de origo, erau romani*. Autorul nostru n-a consultat *corpusul* care conține textul juridic invocat, altfel nu l-ar fi transcris greșit (a omis mai multe virgule - el, căruia îi sunt dragi virgulele!) și n-ar fi pus pe seama lui Ulpian lucrarea *De verborum significatione*; de fapt, este vorba despre capitoul XVI având titlul *De verborum significatione* din cartea L din *Digestae* (Traian Diaconescu scrie *Digesta*) *Justiniani*; iată forma corectă (virgulele omise sunt puse în paranteze unghiulare): *Dig., 50, 16, 190: "provinciales" eos accipere debemus [.] qui in provincia domicilium habent [.] non eos [.] qui ex provincia oriundi sunt*". Cât privește pasajul din viața lui Pescennius Niger, latinistul ieșean nu l-a înțeles deloc; biograful anonim scrie că propunerea principelui a fost ca nimeni să nu fie asesor (consilier al guvernatorului în timpul proceselor) sau guvernator în provincia sa, *cu excepția Romei, unde "administratorul" ei/prefectul Orașului/ trebuia să fie "roman", adică originar din Urbs - "Huius etiam illud fuit, ut nemo adsideret in sua provincia, nemo administraret, nisi Romae Romanus, hoc est oriundus urbe"*.

Termenul *Romani* reprezintă, împreună cu *populus* și *populus Romanus*, una dintre cele mai reprezentative noțiuni ale limbajului politico-istoriografic antic. În epoca Republicii, prin *populus* se înțelegea ansamblul ordinilor sociale, întregul corp cetățenesc al statului¹⁵. Sub Principat, semnificația respectivă s-a păstrat, istoriografia vremii argumentându-i valoarea prin utilizarea frecventă a expresiei *populus Romanus*, prin care se evidențiază faptul că protagonistul prin excelență al istoriei statului mediteranean a fost "poporul roman" în integralitatea sa¹⁶. Această terminologie și concepția subsumată ei au fost preluate de scriitorii antici târzii; pentru aceștia, *Romani* desemna pe *toți locuitorii statului roman*, indiferent de regimul politic pe care acesta l-a traversat¹⁷. Prin urmare, sensul dat de Traian Diaconescu e un artificiu interpretativ străin textului lui «Vopiscus», izvorât din ignoranță și

autosuficiență. Ca un corolar, încercarea de a reduce sfera semantică a lexemului *Romani* prin echivalarea lui cu *populos* ("populații"), respectiv "categoriile etnice și profesionale diverse, legate de putere", "populația romană" diferită de cea "dacă latinofonă" (!) (p. 24, 26, 81, 83, 140, 142), e lipsită de orice fundament. Indiferent dacă ne convine sau nu, lectura lipsită de prejudecăți a biografiei împăratului Aurelian din *S.H.A.* și bunul-simț ne obligă să echivalăm pe *populos* cu *provincialibus*, care aici, ca și în alte texte contemporane, semnifică, literalmente "locuitorii provinciei"¹⁸. În concluzie, "noua lecțiune" a lui Traian Diaconescu e incomprehensibilă iar interpretarea generată de aceasta e o construcție șubredă. Nu e de mirare! Cât de serioasă poate fi o analiză filologică implicată într-o chestiune atât de complexă, precum etnogeneza românilor, dacă ea se bazează pe o ediție din veacul al XVII-lea compilată în cine știe ce condiții și nu pe studiul direct al manuscriselor (vezi p. 25, 82, 141) sau măcar pe textul stabilit de editorii colecțiilor moderne recunoscute de comunitatea științifică? Și pentru că mai sus a fost

¹⁵ J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, 1963 [= 1972], p. 515-518, în special p. 515.

¹⁶ C. Facchini Tosi, *Il proemio di Floro: la struttura concettuale e formale*, Bologna, 1990, p. 21-22.

¹⁷ J. Hellegouarc'h, *Sur le sens et l'emploi du vocabulaire politique chez Europe*, în *Melanges Cl. Moussy*, Louvain-Paris, 1998 (*Moussylla-nea*), p. 371-377; idem, *op. cit.*, în *Eutrope, Abrege d'histoire romaine*, p. XXXIV; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 59, 136.

¹⁸ Vezi de exemplu, *Th*, III, 14, V, A. Chauvot, *Opinions romaines face aux barbares au IV^e siècle ap. J.-C.*, Paris, 1998, p. 136-144.

vorba de o virgulă care a schimbat radical sensul textului latin, e de menționat că în versiunea lui F. Paschoud din 1996 amintită mai sus, răsfoită doar de autorul nostru, între termenul "*prouincialibus*" din expresia "*sublato exercitu et prouincialibus*" și verbul "*reliquit*" care urmează se află o... virgulă (p. 50). Atrăgându-i atenția filologului ieșean asupra "virgulei lui Paschoud", căci el n-a fost în stare s-o observe, n-o facem fără o anumită strângere de inimă. Ferească Sfântul de cine știe ce "nouă lecțiune", care să ne zăpăcească complet, pe care ne-o mai poate propune Traian Diaconescu! îndemnăm pe cei interesați să se slujească în continuare de traducerea lui Vladimir Iliescu din *Fontes Historiae Dacoromanae*, II, București, 1970, p. 109 sau de cea a lui Constantin Drăgulescu din volumul *Istoria augustă*, București, 1971, p. 469.

Desigur, e o chestiune de bun-simț să accepți, împreună cu Traian Diaconescu, că din teritoriul nord-dunărean nu s-a retras întreaga populație. Dar e hilar să fii de acord că daco-romanii au rămas în stânga fluviului pentru că retragerea autorităților romane reprezenta pentru ei o "eliberare socială" și pentru că goții "aliați ai Romei", "n-ar fi permis o depopulare a provinciei ocupate de ei" (p. 28, 85, 144). Pentru primul dintre "argumentele" sale, clasicistul

ieșean a luat drept exemplu, un fragment dintr-o lucrare intitulată *De gubernatore Dei* (!) a lui Salvianus (p. 27, 83, 143). O altă mostră de "creativitate" a lui Traian Diaconescu în materie de titluri de opere antice! Orice student la filologie clasică sau la istorie antică știe că lucrarea clericului gallic se intitulează *De gubernatione Dei*. Pe de altă parte, după retragerea aureliană goții n-au luat în stăpânire fosta provincie, intrarea lor în spațiul intracarpatic având loc în a doua jumătate a veacului al IV-lea¹⁹. De altfel, autorul însuși, uitând ce-a scris câteva rânduri mai sus, arată că "Dacia din nordul Dunării rămânea un spațiu strategic, controlat de romani și plasat între barbari și frontiera Imperiului roman" (p. 28, subl. n.; vezi și p. 85,145).

Cel de-al treilea text al opusculului se intitulează *lordanes, Considerații despre retragerea lui Aurelian din Dacia Traiana* (subl.n.) (p. 35-53). Varianta franceză a lui sună *Jordanes. Considerations sur la retrăite d'Aurelien de la Dacie Trajane* (p. 150, subl. n.). Din nou, titlul dă seama de cunoștințele superficiale în materie de istorie antică ale lui Traian Diaconescu. A vorbi despre

¹⁹ N. Zugravu, *Istoria romanității nord-dunărene (secolele II-VIII). Contribuții la etnogeneza românilor*, Iași, 1994, p. 140-141, cu bibliografie.

retragerea lui Aurelian din „Dacia traiană” (vezi și 11, 18, 21, 22, 27, 29, 35, 43, 46, 52 etc.) e total greșit, pentru că în veacul al III-lea provincia nord-dunăreană era complet deosebită - teritorial, administrativ, etno-lingvistic, cultural etc. - de cea din vremea împăratului întemeietor. Din acest punct de vedere, forma corectă a titlului este redată în traducerea engleză - *Jordanes. Considerations on the Aurelian withdrawal front roman Dacia* (p. 92, subl. n.). Scopul direct al materialului este de a "demonstra" că traducerea pasajului din *Iordanes, Romana*, 217 făcută în 1970 de Vladimir Iliescu e greșită și, prin urmare, ipoteza acestuia, conform căreia istoricul got romanizat se referă doar la evacuarea legiunilor de către Aurelian e greșită. Iată textul latin: "*Daces autem, post haec, iam sub imperio suo Traianus, Decebalus eorum rege devicto, in terras ultra danubium, quae habent mille milia spatia, in provinciam redegit. Sed Gallienus eos dum regnaret amisit Aurelianusque imperator evocatis exinde legionibus in Mysia conlocavit ibique aliquam partem Daciam mediterraneam Daciamque ripensem constituit et Dardaniam iunxit*". Traian Diaconescu arată că Vladimir Iliescu (calificat, din motive pe care nu e greu să le bănuim, când "cercetător", când "filolog", când "istoric") a săvârșit două "erori filologice": 1) a

considerat că pronumele demonstrativ *eos* este de genul feminin plural și se referă la *terras*, când, de fapt, el este de genul masculin plural, are funcție de complement direct al verbelor *amisit* și *conlocavit* și are ca punct de referință lexemul *Daces*; 2) a apreciat că substantivul *legionibus* este complement direct al verbului *conlocavit*, dar el este subiect al verbului *evocatis* (p. 38-39, 96-97, 155-156). Prin urmare, "traducerea filologică" propusă de latinistul ieșean este: "însă, după acestea, chiar în timpul domniei sale, Traian, după ce Decebal, regele dacilor, a fost învins, i-a organizat pe daci într-o provincie, în ținuturile de dincolo de Dunăre, care au un milion de pași. Dar Gallienus, pe când domnea, i-a pierdut pe aceștia <pe daci> și împăratul Aurelian, după ce au fost chemate legiunile, i-a așezat <pe daci> în Moesia și acolo, pe o parte, a constituit Dacia Mediterranea și Dacia Ripensis și a alipit Dardania" (p. 39-40). În mod cu totul curios, în variantele engleză și franceză, unde ar fi trebuit să apară tot versiunea românească, pentru că, în fond, aceasta este punctul nodal al articolului, textul e tradus (p. 97, 156). La fel a procedat și cu lecțiunile propuse de G. Popa-Lisseanu și Vladimir Iliescu (p. 94-95, 154), deși cea a lui Andrei Aricescu a redat-o atât în română cât și în engleză și franceză (p. 107, 166). Aceeași inconsecvență se

observă și în transcrierea opiniilor cercetătorilor amintiți referitoare la valoarea informațiilor lui Iordanes (p. 93, 103-104, 106, 152, 162-163, 165).

Semnalarea "erorilor filologice" ale lui Vladimir Iii eseu nu reprezintă un element original al demersului lui Traian Diaconescu. Ele au fost evidențiate și comentate, așa cum însuși mărturisește, de "istoricul" (era și arheolog!) Hadrian Daicoviciu și de "arheologul" (era filolog clasic!) Andrei Aricescu (p. 38, 96, 156). Pe de altă parte, **"lecțiunea" de mai sus nu e nouă**, o formă aproape identică fiind propusă de filologul constănțean de curând amintit. Traian Diaconescu însuși o reproduce într-una din notele articolului său: "Pe daci, însă, după aceasta, încă în timpul domniei sale (chiar sub comanda sa). Traian, după ce Decebal, regele lor, a fost învins, i-a organizat în provincie, în ținuturile de dincolo de Dunăre, care au un milion de pași. dar Gallienus, în timp ce domnea, i-a pierdut pe aceștia (pe daci) și împăratul Aurelian, după ce au fost rechemate de acolo legiunile, i-a așezat în Moesia și acolo, pe o porțiune, a întemeiat Dacia Mediterranea și Dacia Ripensis și a alipit Dardania" (p. 48, 107, 166). În sfârșit, **nici concluzia istorică ce decurge din această versiune, anume că Iordanes a avut în vedere retragerea de către Aurelian**

nu numai a legiunilor, ci și a populației civile, nu constituie o contribuție personală, întrucât ea a fost formulată tot de Andrei Aricescu (vezi p. 51,110-111,170).

În criză de "noutate", autorul nostru a găsit argumentul-forțe: Andrei Aricescu a pledat pentru evacuarea totală a populației dacoromâne, pe când el, conexând datele literare cu rezultatele cercetărilor extrafilologice ("arheologice, epigrafice, numismatice, etnografice etc.") (!), optează pentru retragerea parțială; astfel, se delimitează categoric de "toți exegeții, români și străini!" (p. 44-46,103-105, 162-164). O, vanitate! Acuza adusă lui Aricescu e neîntemeiată și tendențioasă căci filologul respectiv n-a făcut decât să constate **exact** ceea ce spune textul istoricului got - Aurelian a retras pe "*Dac.es*", adică pe locuitorii din provincia *Dacia*, Incursiunea lui Traian Diaconescu prin semnificația termenului "*Dacia* "din antichitate până în epoca modernă" (!), superficială, nedocumentată și uneori eronată (de exemplu, regatul dac n-a fost niciodată desemnat în izvoare prin noțiunea "*Dacia*"²⁰), având drept scop depistarea "configurației semantice" a etnonimului *Dacus* (pl. *Dacos*>*Daces*) (p. 40-44, 98-103, 157-

²⁰ Vezi C. C. Petolescu, *Dacia și Imperiul Roman. De la Burebista până la sfârșitul Antichității*, București, 2000, p. 17.

162), e echivocă și nu i-a slujit la nimic, pentru că a ajuns la aceeași concluzie cu Aricescu - *Dace* s semnifică "populația civilă" din provincia *Dacia*. Pe de altă parte, în orgoliul său științific lipsit de orice măsură, "exegetul" de ocazie își arogă meritul de a fi conexas informația scrisă și cea nescrisă; în acest sens, putem citi chiar următoarea afirmație: "prin lecțiunile filologice și istoriografice expuse mai sus/adică în întreaga "carte" - n.n./, realizăm pentru prima dată în exegeza internațională a problemei, o concordantă între izvoarele literare și izvoarele extraliterare de ordin arheologic, numismatic, epigrafic etc." (p. 55; vezi și p. 114, 174). O mai mare ineptie nici nu se putea; nu numai Traian Diaconescu n-a realizat congruența amintită, dar, dacă s-ar fi încumetat la o asemenea întreprindere, i-ar fi trebuit sute de pagini, mi un opuscul căruia, pentru a-i spori volumul la 57 de pagini text românesc, i-a fost adăugat la *Concluzii*, reluând inutil aceleași idei, un... *Rezumat!*

Prin urmare, *Etnogenezei românilor* nu aduce nici o noutate; chiar și atunci când vulgarizează opinii deja exprimate în istoriografia problemei, o face într-o manieră superficială, încurcând și mai mult lucrurile. Dar colajul de texte al lui Traian Diaconescu nu suferă numai sub raportul

conținutului, ci și al tehnicii redactării științifice. Unii dintre cititorii rândurilor noastre și-ar putea închipui că am urmărit cu tot dinadinsul să evidențiem erorile profesorului ieșean. Nimic mai fals! Din motive diverse, orice lucrare poate conține vicii. Dar când într-un opuscul ca acesta numărul inadvertențelor, omisiunilor, trimiterilor greșite, preluărilor necinstite din alte lucrări etc. întrece orice închipuire iar, din punct de vedere al conținutului, încalcă orice regulă a discursului științific, e o datorie să le denunți, deoarece poți fi sigur că ai de-a face cu neglijență, superficialitate, incompetență. Mai mult, ele nu lasă nici un dubiu asupra faptului că Traian Diaconescu n-a consultat o bună parte din bibliografia menționată, ci a preluat-o greșit numai el știe de unde. însușirea frauduloasă a unor trimiteri, amintită și mai sus, e o probă irefutabilă de hoție intelectuală, care-l descalifică iremedialbil pe "exegetul" ieșean. Iată o listă incompletă:

- **menționarea unor articole și cărți reale atribuite unor autori despre care toate instrumentele bibliografice arată că nu există sau, dimpotrivă, citarea unor autori reali care-și caută lucrări despre care aceleași instrumente indică faptul că n-au fost scrise de aceștia.** Astfel, la p. 16, 52, 72, 111, 130, 170 sunt citate un articol (*Cercetări*

privind epoca romană în Transilvania, în Acta Musei Napocensis, II, 1965, p. 141-161) și o carte (Viața în Dacia Romană (uneori apare Romana). București, 1969) semnate de un anume **D. Macrea**, amintit și la p. 50 și 179 (*Index*). Autorul acestora a fost, însă, **M.** (adică **Mihail Macrea**). Cel din urmă nume se află la p. 110 și 169, dar nu figurează în *Index*, unde paginile respective sunt trecute tot la **D. Macrea** (!). La p. 16, 72 și 131 este amintită lucrarea Romanitatea târzie și strămoșii românilor în Dacia Traiană de la sud de Carpați (Craiova 1976) având ca autor pe **D. Iorgu**. Titlul corect al cărții este Romanitatea târzie în Dacia Traiană sud-carpatică (secolele III-XI) (Craiova 1976) iar autorul este **O.** (adică **Octavian Toropu**).

De-a dreptul hilar, însă, este faptul că arheologul și istoricul oltean este pomenit de Traian Diaconescu ca subscriind lucrarea Romanitatea târzie și strămoșii în Dacia Traiană, Craiova, 1976 (!) (p. 53,112,171). Desigur, ambele nume sunt menționate la *Index* - **D. Iorgu** la p. 179,¹ **O. Toropu** la p. 181 (!). Lucrarea Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice (Oradea, 1988) e atribuită lui N. Gudea (p. 52, 111, 171), dar ea are doi autori - **N. Gudea** și **I. (Ioan) Ghiurco** "împăratului" "Chlorus" îi este atribuit un panegiric rostit în 296 (p. 41, 99, 158), dar, în realitate,

Caesar-ul (a devenit *Augustus abia* în 305) **Constantinus I (Chlorus)** n-a rostit nici un discurs, ci un *Ignotus* a pronunțat un panegiric în cinstea lui în 297/ 8²¹ etc.

- **menționarea unor contribuții care n-au nimic de-a face cu subiectul discutat**, dovadă certă că autorul *Etnogenezei românilor* a îngrămădit în aceeași notă titluri selectate haotic, fără să fi citit o pagină din articolele sau cărțile menționate. Astfel, printre lucrările care ar fi tratat problema **continuității populației autohtone în provincia Dacia (sec. II-III)**, filologul ieșean citează studii ale lui Vladimir Iliescu și Andrâs Bodor care se referă la părăsirea provinciei de către Aurelian, *corpus-ul* de inscripții grecești și latine din secolele IV-XIII al lui Emilian Popescu, cartea lui Dan Gh. Teodor privitoare la istoria spațiului est-carpatic în veacurile V-XI și *Romanitatea târzie...* a lui D. Iorgu (!) (vezi *supra*) (p. 16, 72, 131). De asemenea, remarcând faptul că vestitul editor de izvoare antice târzii G. Popa-Lisseanu a observat absența conjuncției *et* din textul lui «Vopiscus» (p. 25, 81, 141), face trimitere la *Studiul introductiv* semnat de acesta la volumele IX și X ale colecției *Izvoarele românilor* (sic!)

²¹ *Pan. 8* [5], în *Panegyrici Latini*, recognovit Dominicus Lassandro, Torino, 1992, p.277-295

(corect, *Izvoarele istoriei românilor*) (p. 33, 90, 149). Traian Diaconescu ar fi trebuit să menționeze doar tomul IX, căci acolo se află traducerea biografiei lui Aurelian, dar, necunoscând exact lucrurile, n-a indicat nici titlul, nici anul, nici pagina, lăsându-l pe lector să se informeze. În secțiunea dedicată lui Iordanes, întrebându-se asupra valorilor semantice ale termenului *Dacus în vremea când scria istoricul got (sec. VI)* (p. 40, 98, 157), trimite pe cititor la articolele și sintezele care fac referințe la surse medievale bizantine și vest-europene (p. 49, 108-109, 167-168). În același capitol, referindu-se la conviețuirea "de peste un mileniu" dintre locuitorii fostei provincii *Dacia* cu migratorii (p. 46, 105, 164), ni se indică drept bibliografie a problemei, printre altele, cartea lui Dan Gh. Teodor despre teritoriul est-carpatic în veacurile V-XI (Iași 1978), volumul colectiv coordonat de Victor Spinei privitor la spațiul nord-est-carpatic (Bucovina) în mileniul întunecat (Iași, 1997) și lucrarea lui Coriolan H. Opreanu, *Dacia Romana* (corect, *Romană*) și *Barbaricum* (Timișoara 1998), care în realitate, tratează perioada provincială (p. 53, 112, 198) etc.

- citarea unor lucrări al căror titlu este redat inconsecvent, incomplet sau eronat, încât creează impresia că e vorba de mai multe lucrări cu titluri apropiate. Câteva

exemple; sinteza lui Nicolae Stoicescu, *Continuitatea românilor*. Privire istoriografică, istoricul problemei, dovezile continuității (București, 1980), apare cu titlurile *Continuitatea românilor*. Privire istoriografică. Istoricul problemei și dovezile continuității (p. 14, 71, 129) și *Continuitatea românilor*. Privire istoriografică (p. 29, 51, 86, 110, 145, 169). Nicolae Stoicescu a publicat, însă, în 1995 o ediție îmbunătățită a volumului din 1980, intitulată *O falsă problemă istorică - discontinuitatea poporului român pe teritoriul strămoșesc*. Lucrarea subscrisă în 1984 de același istoric împreună cu I. Hurdubețiu, *Continuitatea Daco-Românilor* în istoriografia română și străină, poartă, în colajul lui Traian Diaconescu, titlul *Continuitatea Daco-Românilor* în istoriografia românească și străină (p. 50, 109, 168). Cartea lui Dan Gh. Teodor *Teritoriul est-carpatic în veacurile V-XI e.n. Contribuții arheologice și istorice la problema formării poporului român* (Iași 1978) are formele: *Teritoriul de la est de Carpați* în veacurile V-XI e.n. *Contribuții arheologice și istorice la formarea poporului român* (p. 16, 72, 131) și *Teritoriul est-carpatic în veacurile V-XI* (p. 53, 112, 171). După Traian Diaconescu, G. Popa-Lisseanu ar fi fost editorul colecției *Izvoarele românilor* (p. 33, 90, 149), când, de fapt, e vorba de *Izvoarele*

istoriei românilor. Pe seama lui Emilian Popescu, istoric al creștinismului timpuriu, sunt puse lucrările cu titlul Inscricții latine și grecești din sec. IV-VIII descoperite în România (București, 1976) (p. 16, 72, 131) și Christianitas Dacoromanorum Florilegium studiorum (București 1996) (p. 52,111,171); de fapt, este vorba despre **Inscricțiile grecești și latine din secolele IV-XIII** descoperite în România și Christianitas **Daco-Romana**. Florilegium studiorum. Robert Rosler ar fi **scris** Romänische Studien Untersuchungen zur älteren Geschichte Romaniens (p. 14) sau Romaniesche Studien Untersuchungen zur älteren Geschichte Romaniens (p. 70, 129); corect este **Romänische Studien**. Untersuchungen zur älteren Geschichte **Rumäniens**. Alexandru Busuioceanu ar fi autorul studiului Zamolxis sau mitul dacic în istoria și legendele din Spania (p. 49, 108, 167); de fapt, e vorba de Zamolxis sau mitul dacic în istoria și legendele **spaniole**. Ștefan Olteanu ar semna cartea Societatea românească la cumpănă de milenii (sec. VIII-XI) (p. 53, 112, 171), dar corect e Societatea românească la cumpănă de milenii (**secolele VIII-XI**); între timp, autorul a scos o nouă ediție purtând titlul Societatea carpato-danubiano-pontică în secolele IV-XI. Structuri **demo**-economice și social-politice (București,

1997). Cel mai hazliu e că un articol semnat de însuși Traian Diaconescu apare cu titlul modificat **de** la o secțiune la alta a opusculului: Etnogeneza românilor, revelația manuscriselor lui Eutropius (p. 30, 87, 146) și Etnogeneza românilor. Revelația **manuscrisului** lui Eutropius (p. 47,106,165) etc.

- **trimiteri la reviste inexistente sau cu titluri eronate**: Conform notelor de la p. 16, 72 și 131, studiul lui A. Bodor, *împăratul Aurelian și părăsirea Daciei*, ar fi apărut în revista "Historia" (tomul?), dar după indicațiile de la p. 50, 110 și 169 același material ar fi fost publicat în "Studia Historica" (paginile nu mai sunt precizate). Cititorul va putea căuta mult și bine în toate bibliografiile istoriografice românești, pentru că aceste periodice nu există. Articolul amintit se găsește în revista Studia Universitatis "Babeș-Bolyai". Historia, Cluj, 1, 1972, p. 3-16. La p. 52, 112 și 171 sunt citate articolele din revista Romanobarbarica, dar titlul corect este Romano-Barbarica. Contributi allo studio dei rapporti culturali fra mondo romano e mondo barbarico etc.

- **ani greșiți de apariție a unor lucrări, reviste sau culegeri de studii**: Numărul V al revistei Istros editată de Muzeul din Brăila în care Gh. I. Șerban a discutat despre problema continuității în *Dacia* în lumina unei noi interpretări a

istoriei lui Eutropius a apărut în anul 1987, nu în 1978 (p. 16, 72,130). Volumul din colecția Români în istoria universală în care Victor Spinei a publicat articolul Semnificația etnonimelor arhaizante daci și geți în izvoarele bizantine din secolele X-XV nu a fost editat în 1990 (p. 49, 109, 168) ci în 1988; varianta franceză se găsește în tomul II din 1991, nu 1961 (p. 49, 109, 168), al culegerii *Etudes byzantines et post-byzantines*. Cea de-a doua ediție a lucrării lui Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, nu a văzut lumina tiparului în 1991 (p. 52, 111, 170), ci în 1992, fiind inclus în volumul VASILE PÂRVAN, *Studii de istoria culturii antice*, ediție, studiu introductiv, note, comentarii, indice de NELU ZUGRAVU, cuvânt înainte de AL, ZUB, București 1992, *Supplex Libellus Valachorum* a fost redactat în 1791 (p. 56,115), nu în 1871 (p. 119), Articolul lui D.Ș. Marin, *Părăsirea Daciei Traiane în izvoarele literare antice*, n-a fost reeditată în 1998 (p. 51, 110, 169). Studiul mai amplu al lui Alexandru Busuiocanu pomenit mai sus n-a fost niciodată publicat la Miinchen, în 1952 (p. 49, 108, 167), ci, așa cum arată editorul Dan Slușanschi, el a fost tipărit pentru prima dată la București, în

1985, după un text dactilografiat inedit²² etc.

- **omisiunea tomului (când acesta nu este greșit) sau a paginilor unor studii publicate în reviste sau volume colective:** de exemplu, studiul lui Eugen Cizek, *Les textes relatifs à l'évacuation de la Dacie et leurs sources*, menționat la p. 51, 110 și 169 ca fiind publicat în revista *Latomus*, 1986, a apărut în tomul 45, nr. 1 al publicației din Bruxelles. Articolul lui M. Simonetti, *L'arianesimo di Ulfila*, din *Romano- Barbarica* (T. D. scie *Romanobarbarica*), 2, 1978, citat la p. 52, 112 și 171, se găsește la paginile 297-323 ale periodicului amintit, iar cel al lui V. Spinei, *Semnificația etnonimelor daci și geți în izvoarele bizantine din secolele X-XV*, menționat la p. 49, 109, 168, se află între paginile 107- 127 ale volumului III/1 din colecția România în istoria universală, Iași, 1988 etc.

- **nume de autori prezentate în forme diferite**, derutând complet pe cel neavizat: **Alföldi**, cum este corect (p. 14, 71,177), dar și **Alföldy** (p. 21, 26, 77, 83, 142) sau **Alföldy** (p. 136); **Onciul**, forma corectă (p. 14, 29, 71, 86, 129, 145, 180), alături de **Onciu** (p. 50, 109); **Hasdeu** (p. 14, 29, 50, 71, 86, 109, 129, 130, 145, 180),

²² D. Slușanschi, *Cuvânt înainte*, în A. Busuiocanu, *Zamolxis sau mitul dacic în istoria și legende spaniole*, ediție îngrijită de D. Slușanschi, evocare de E. Battisti, București, 1985, p. 13.

dar și **Hașdeu** (p. 15); **E. Condurachi** (p. 52, 112, 171), dar și invenția **E. Condurache** (p. 50, 110, 178); **I. Hurdubețiu** (p. 50, 86, 109, 145, 168, 179) și, greșit, **I. Hurdubețiu** (p. 29); **Gh. I. Brătianu** (p. 29), **G. I. Brătianu** (p. 86, 145) și **G. Brătianu** (p. 15, 50, 71, 110, 129, 169, 177), **C. C. Giurescu** (p. 15, 16, 29, 71, 129, 130, 145) și **C. Giurescu** (p. 50, 109, 169, 179); **D. Teodor** (p. 16, 72, 131, 181) și **Dan Teodor** (p. 29, 53, 86, 112, 145, 171), dar acesta și-a semnat lucrările citate **Dan Gh. Teodor**; **Gh. Șerban** (p. 15, 72, 130), dar corect e **Gh. I. Șerban**; **C. Petolescu** (p. 51, 110, 169, 180), dar corect e **C.C. Petolescu** etc. în schimb numele său nu l-a greșit niciodată și - orgoliu nemăsurat - pentru a atrage atenția lectorului asupra lui, l-a redat complet și cu un caracter mult mai mare decât al altor autori - **TRAIAN DIACONESCULESCU** (de exemplu, p. 29).

- **inconsecvențe și încălcări ale normelor academice în redarea unor cuvinte compuse**, uneori pe aceeași pagină, la distanță de câteva rânduri: "daco-romani" (corect) (p. 8, 11, 20, 28, 41, 49) - "dacoromani" (greșit) (p. 52), "daco-romană(e)" (corect) (p. 5, 10, 18, 25, 28, 29, 44, 45, 51, 54, 57) - "dacoromană(e)" (greșit) (p. 5, 46, 52, 53); "extra-filologică(e)" (corect) (p. 21, 29) - "extra-filologică(e)" (greșit) (p. 6, 45, 55, 57); "post-aureliană" (p. 46) în alt loc de "postaureliană": "non-științifică" (p.

11) pentru nonștiințifică"; "nondacică" (p. 28), dar corect e "nondacică"; "neo-rosleriene" (p. 8), deși ar trebui "neorosleriene" etc.

- **virgulă între subiect și predicat sau între propoziții copulative**: "Istoricul latin Eutropius (316-387 e.n.) [,] [sic!] a scris un celebru compendiu de istorie romană..." (p. 9); 'Această ipoteză susținută în trecut, de erudiții Engel, Sulzer și Rosler [,] [sic!] și reluată, mai târziu [sic!] de mulți

istoriografi unguri are..." (p. 7); "Această traducere în limba română [,] [sic!] a fost publicată în ediția..." (p.48).

- **lipsa virgulei după gerunziala aflată înaintea regentei**: "Confruntând versiunea franceză a lui Savagner cu textul latin [sic!] constatăm două abateri față de original" (p. 37); "Analizând textul latin al lui Iordanes [sic!] observăm că istoricul got atestă..." (p. 40).

- **afirmații neconforme cu realitatea istorică**: Imperiul Austro-Ungar ar fi existat din secolul al XVIII-lea (p. 5, 12, 56, 61, 115, 120, 125, 126), dar el a prins contur abia în 1867. După Traian Diaconescu, inspirat din surse depășite, Eutropius a trăit între 316-387 (p. 9, 65, 123), dar s-a demonstrat că breviatorul s-a născut "apros 320" și că era încă în viață la 390²³³. După

²³ J. Hellegouare'h, *op. cit.*, în Eutrope, Abrege d'histoire romaine, p. VIII, XI.

același istoric improvizat, împăratul Valens a domnit între 367-378 (p. 9, 65, 123), însă orice student din anul I de la facultatea de profil știe că suveranul amintit a ocupat tronul între 364-378. *Dacia Ripensis* ar fi avut capitala la *Sardica* (p. 21, 77, 136), dar aceasta era metropola *Daciei Mediterranea*, cea a *Daciei Ripensis* fiind *Ratiaria* (Arcaș, Bulgaria). În secolul al VI-lea, pe vremea lui Iordanes, în spațiul fostei Dacii locuiau latinofoni, "dar și goți, huni, gepizi și alte etnii" (p. 41, 98, 99, 157, 158); goții și hunii dispăruseră de cel puțin un secol etc.

- folosirea unei terminologii și a unor expresii siropoase, străine spiritului științific: "Dacia străbună" (p. 5, 7, 11, 12); "Europa noastră străbună" (p. 55); "românii și unguri sunt popoare vecine înfrățite de istorie și destin" (p. 57, 116, 176).

Vicile de curând semnalate cad, indiscutabil, în responsabilitatea autorului. Ne întrebăm, însă, care a fost rolul redactorului de carte, Gheorghe Drăgan. Acesta a dat dovadă de incultură și neglijență, nefiind în stare să unifice sistemul de trimiteri, să semnaleze gravele greșeli de gramatică românească și de traducere și să asigure ținuta editorială corectă a volumului. Nu întâmplător, de altfel, la traducerea engleză a textului despre Iordanes colon-titlul apare sub forma *Jordanes* (p. 93, 99, 101, 103, 105, 107, 109, 111) și *Jordanes* (p. 95), la versiunea

franceză colon-titlul general este *Vethnogenese du peuple roumain*, iar la cea a materialului despre Iordanes se întâlnește doar la o singură pagină colon-titlul corect *Jordanes* (p. 161), în rest fiind - incredibil! - *Vopiscus* (!) (p. 153, 155, 157, 159, 163, 165/167, 169, 171).

Cititorii acestor rânduri s-ar putea întreba dacă observațiile noastre critice - incomplete - pe marginea lucrării *Etnogeneza românilor* nu sunt, cumva, rodul unei răfuiei cu Traian Diaconescu. Răspunsul este afirmativ numai în măsura în care ea este interpretată ca o *indignatio* față de o subproducție editorială, care face deservicii istoriografiei românești și față de care trebuie să luăm distanță hotărâtă, astfel, îndrăznim să credem că "răfuiala" noastră reprezintă un semnal pentru buna funcționare a unei culturi.

Unul dintre textele analizate mai sus poartă ca *motto* - culmea! - aceste cuvinte ale lui Cioran: "Visez o lume în care oamenii ar fi gata să moară pentru o virgulă". În ce mă privește, visez la o lume în care diletanții și impostorii vor înceta să mai scrie istorie. Mă amăgesc? Cât timp va mai trece până când autori de genul lui Traian Diaconescu vor continua să producă rebuturi științifice precum *Etnogeneza românilor*, a căror singură destinație este topitoria?

Nelu ZUGRAVU

LISTA PRESCURTĂRILOR

Lista abrevierilor folosite în acest număr

ActaMN	Acta Musei Napocensis, Cluj-Napoca
ActaMP	Acta Musei Porolissensis, Zalău
AIIA	Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie din Cluj- Napoca
AISC	Anuarul Institutului de Studii Clasice, Cluj (până în 1948)
ARMSI	Academia Română. Memoriile secțiunii Istorice, București
BOR	Biserica Ortodoxă, Revistă a Patriarhiei Ortodoxe Române. București
Dacia	Dacia. Revue d'archeologie et d'histoire ancienne, Bucarest
Drobeta.	Drobeta Muzeul Regiunii Porțile de Fier, Drobeta - Turnu Severin
Perspective	Perspective. Vierteljährliche Veröffentlichung der Rumänische Unierte Mission in B.H. Deutschland, München
Pontica	Pontica. Studii de istorie, muzeografie și arheologie, Constanța
RCRF Acta	Rei Cretariae Romanae Fautores. Acta ...
ROCN	Rumanian Orthodox Church News, Bucharest
Istros	Istros. Studii, comunicări, note, Brăila
Limes 9	Actes du IX-e Congres International d'etudes sur les frontieres romaines - Mamaia 1972, București - Koln-Wien 1972.
Mamaia	
Ortodoxia	Ortodoxia. Revistă a patriarhiei române, București
Sargetia	Sargetia. Acta Musei Devensis, Deva
SCIVA	Studii și Cercetări de Istorie Veche și Arheologie, București
Tibiscus	
Tibiscus.	Muzeul Banatului, Timișoara

Prescurtări tehnice

AGRU	Asociația Generală a Românilor Uniți
ASTRU	Asociația Studenților și Tineretului Român Unit
BOR	Biserica Ortodoxă Română
BRU GC	Biserica Română Unită Greco-Catolică
BRC	Biserica Romano-Catolică (din România)

LISTA PRESCURTĂRILOR

ROC/ K	Roumanian Orthodox Church/ Rumänische Orthodoxe Kirche
RU C/ K	Roumanian Uniate Church/ Rumänische Unier te Kirche
RKK	Römisch - Katholiches Kirche (Rumäniens)