

# STUDIA

## UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

### THEOLOGIA CATHOLICA

#### 3

---

**Editorial Office:** Gh. Bilașcu no. 24, 3400 Cluj-Napoca, Phone: 064-40.53.52

---

#### SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – TARTALOMJEGYZÉK

##### STUDIA HISTORICA

- ADRIAN APAN Fundația "Episcop Demetriu Radu" – contribuții documentare ♦ La fundazione "Vescovo Demetriu Radu" – contributi documentari ..... 3
- DUMITRU DEAC, Die neue Ekklesiologische Auffassung des 18. Jahrhunderts ♦ Noua concepție ecclesiologică a secolului XVIII ..... 19
- EUGEN GLÜCK, Contribuții cu privire la istoria evreilor din Transilvania ♦ Beiträge zur Geschichte der Juden in Siebenbürgen ..... 35
- EUGEN GLÜCK, Contribuții noi cu privire la pictorul Mihail Șerban ♦ Neue Beiträge über den Maler Mihail Șerban ..... 51
- NICOLAE GUDEA, Das Gefäss mit christlicher Inschrift aus Moigrad. Beiträge zur Geschichte des Christentums im ehemaligen Dakien nach Aurelians Rückzug ♦ Vasul cu inscripții și simboluri creștine de la Moigrad (Porolissum).

Contribuții la istoria creștinismului în fostele provincii dacice după retragerea aureliană .....	53
SORIN MARȚIAN, Corelația între carieră și credință. Studiu de caz: BRU în clandestinitate ♦ La corrélation entre la carrière et la foi. Étude de cas: L'Église Roumaine Unie pendant la clandestinité.....	65
SORIN MARȚIAN, Biserica Română Unită în timpul clandestinității - privire istorică generală.....	87
SORIN MARȚIAN, Izvoare scrise referitoare la românii din secolele VII-XI și problema Bisericii la români ♦ Les sources écrites concernant les Roumains des VII <sup>e</sup> – XI <sup>e</sup> siècles et le problème de l'Eglise chez les Roumains.....	95
VICTORIA – LETIȚIA CÂMPAN, "Fecioara între stânci" de Leonardo da Vinci, o imagine a istoriei umanității? ♦ "La Vergine delle croce" di Leonardo da Vinci, un'immagine della Storia dell'umanità? .....	133
NICOLETA MARȚIAN, Forme de organizare a învățământului în Imperiul roman în secolele I-III ♦ Les formes d'organisation de l'enseignement dans l'Empire romain.....	141
DAN RUSCU, Tradiția literară a Historiei Augusta și principalele pasaje referitoare la Dacia ♦ Die literarische Tradition der Historia Augusta und die Hauptstellen bezüglich Dakien .....	157

### **Recenzii și prezentări de cărți:**

IUDITA CĂLUȘER, Episcopia Greco-Catolică de Oradea, contribuții monografice, Oradea 2000 (Nicolae GUDEA).....	177
---	-----

<b><i>Medalion Martin Luley</i></b> .....	181
---	-----

LISTA PRESCURTĂRILOR.....	206
---------------------------	-----

**FUNDAȚIA “EPISCOP DEMETRIU RADU” –  
CONTRIBUȚII DOCUMENTARE**

**ADRIAN APAN**

**RIASUNTO.** *La fundazione “Vescovo Demetriu Radu” – contributi documentari.* Demetriu Radu, vescovo di Oradea tra il 1903 e il 1920, é stato una personalità remarcabile della vita ecclesiastica e politica della suo tempo. Ha militato specialmente per lo sviluppo dell'insegnamento religioso, per la difesa della spiritualità romena all'infuori dell confine dell paese e per il vivere in cristianità. Un aspetto diverso è rappesentato dall'attività caritabile dell vescovo; in tal modo, egli ha detenuto parecchi risorse materiali, con l'aiuto delle quali ha sostenuto gli orfani, le vedove, quelli che desideravano sequire i corsi universari, ecc. Rotir nato da Roma, dopo gli studi effettuati li, armato dei principii cristiani e grande vivente nella fede, Demetriu Radu, resta nella storia come un vero cristiano.

Demetriu Radu, absolvent al Colegiului Propaganda Fide, de unde s-a întors cu doctorat, a devenit episcop de Oradea în anul 1903. În această funcție s-a aflat până la 8 decembrie 1920, când a căzut victimă unui atentat. Activitatea sa remarcabilă ne este astăzi cunoscută mai ales datorită scrierilor fratelui său, Iacob Radu,<sup>1</sup> dar și a altor istorici.<sup>2</sup>

Viitorul episcop orădean a fost hirotonit preot la Roma, în anul 1885, după care a funcționat ca paroh la București, ulterior devenind director al Seminarului de pe lângă Catedrala Sfântul Iosif din București. Între anii 1897-1903 a fost episcop de Lugoj. Încă în timpul activității sale la București, s-a făcut foarte cunoscut, atât în țară cât și peste hotare. Astfel, el a întreținut relații de prietenie cu I. C. Brătianu, a mediat, cu succes, unele neînțelegeri dintre regele Carol I și papalitate, l-a cunoscut pe împăratul Francisc Iosif, a luptat pentru apărarea școlilor românilor din Ungaria, în 1907, a fost proclamat, în anul 1919, membru de onoare al Astrei și al Societății de Geografie. Papa Pius al X-lea i-a acordat titlul de conte roman și asistent al Tronului pontifical, s-a deplasat la Roma pentru a milita împotriva înființării episcopiei de Hajdudorog etc. S-a

---

<sup>1</sup> I. Radu, Istoria diecezei române unite a Orăzii Mari, 1777-1927, Oradea, 1932; Idem, In memoriam, prinos memoriei episcopului dr. Demetriu Radu la a zecea aniversare a tragicei sale morți, Oradea, 1930; Idem, Fundațiunea episcopului Demetriu Radu, Oradea, 1925; Idem, Viața și operele episcopului dr. Demetriu Radu. Predici, Oradea, 1923.

<sup>2</sup> I. Georgescu, Un martir al datoriei către țară: Episcopul Demetriu Radu, Cernăuți, 1923 ; C. Pavel, Episcopul Demetriu Radu 1861-1920, Beiuș, 1931.

dovedit un bun organizator și susținător al bisericilor și școlilor beiușene și orădene greco-catolice, dedicându-și existența întru slujirea lui Dumnezeu.

A acumulat, pe parcursul timpului, o avere pe care a folosit-o în scopuri caritabile, dând dovadă de o munificență rar întâlnită.<sup>3</sup> Prin casieria sa, ca episcop, au trecut sume imense, care fac dovada bunăstării de care se bucura Episcopia la acea dată. Un lucru demn de menționat este acela că episcopul nu a folosit banii în scopuri personale, ci în scopuri caritabile, acordând, de multe ori, ajutoare pecuniare care nu au mai fost rambursate.

Moartea a venit subit, episcopul neîntocmindu-și până la acea dată testamentul. O parte din averea sa personală a trecut în posesia urmașilor de drept ai episcopului, iar altă parte a constituit temelia pecuniară pe care s-a constituit, ulterior, fundația "Demetriu Radu". Așa cum știm, episcopul D. Radu și-a propus, înainte de moarte, înființarea acestei fundațiuni, respectiv la 1 iunie 1916. Atunci el a elaborat un "concept autograf" al proiectului referitor la constituirea fundațiunii. Astfel, emitentul ei dorește să meargă pe calea înaintașilor săi în a continua activitatea caritativă pentru a sprijini "spre mărirea lui Dumnezeu, pentru mântuirea sufletelor și întru promovarea binelui de obște" institutele de creștere și de instrucțiune diecezană pentru ca acestea să-și poată continua activitatea. A fost aici vorba de Gimnaziul și Internatul Pavelian de fete, Seminarul teologic și Internatul preparandial din Oradea. Pe lângă cele enumerate, episcopul își propunea să sprijine și pe studenții greco-catolici care vor urma diferite universități, pentru care prevedea stipendii și pentru ucenicii și calfele greco-catolice care urmăreau a se perfecționa. Proiectul nu a fost trimis Venerabilului Capítlu, drept pentru care a fost declarat nevalid de către acesta (vezi anexa 1).

La 10 octombrie 1918, episcopul a întocmit un alt proiect, mult mai bine conceput, prin care întărește cele prezentate în proiectul anterior, cu precizarea că în acesta se prevedea ca bază financiară a întemeierii fundației suma de 500 000 de coroane. Demetriu Radu dispunea de sumele necesare acestui scop din propriul buget. Proiectul din discuție cuprinde cinci puncte; la punctul patru se preciza mărirea fondului de salarii al Capítlului cu 12 000 de coroane anual. Reprezentanții Capítlului i-au și mulțumit păstorului lor pentru gestul său (vezi anexa 2).

Înainte de moartea sa, valoarea fundației se ridica la 5 224 892 de lei și 73 de bani, reprezentând case în Oradea și Beiuș. La acestea se mai adaugă depozite în unele bănci din Budapesta, ce trebuiau să aducă un venit anual de 100 000 de lei. Începând cu anul 1925 se preconiza ca fundația să poată strânge un venit anual de 200 000 de lei (vezi anexa 3).

După moartea lui Demetriu R., prin documentul datat 25 februarie 1925, averea fundației urma să fie administrată de Capítlu. Denumirea completă a fundației, așa cum o propusese inițial episcopul, era "Fundațiunea auxiliară a Episcopului Demetriu Radu". Trebuie să mai amintim că, în hotărârea sa ulterioară, Capítlu a ținut cont, *ad litteram*, de propunerile fostului episcop, ședința consistorială emitând o hotărâre în nouă puncte. La punctul opt, de

<sup>3</sup> B. Mihoc, Caritate și prigoană, Oradea, 1999, p. 17-46.

exemplu, se prevede că, pe lângă apelanții întru ajutorare la sumele fondului pot fi și solicitanți din rândul familiei, dar numai aceia care vor putea dovedi că sânt descendenți ai părinților săi, Ioan și Paraschiva Radu. Actul de naștere al fundației conține semnătura episcopului Valeriu Traian Frențiu (1922-1948) și al prepozitului capitular Dr. Iacob Radu (vezi anexa 4).

Murind fără testament, Judecătoria de ocol urbană Oradea-Mare a hotărât inventarierea bunurilor aparținând episcopului la inițiativa Ministerului Cultelor și Instrucțiunii publice, în baza ordonanței nr. 13249/883 I. M. și a ordonanței modificatoare nr. 79009/904 a Ministerului de Justiție, Culte și Instrucțiune publice ungar, recunoscute în vigoare și de Ministerul Cultelor și Instrucțiunii publice român prin rescriptul nr. 491/922 din 4 decembrie 1921.<sup>4</sup> Astfel s-au stabilit ca obiecte de avere, diferite acțiuni ale episcopului de la diverse bănci și societăți comerciale cum ar fi "Albina", "Banca generală de asigurare", "Aurora", "Bihoreana", "Codreana", "Economul", "Maramureșana", "Nagyvárad-i takarékpénztár", "Polgári takarékpénztár", "Nădlaca", "Satumăreana", "Silvania", "Someșana", "Victoria", "Vulturul", "Urania", "Reșița", "Banca agrară", "Banca comercială", "Doina", "Banca centrală pentru industrie și comerț", "Patria", "Poporul", "Belényesi népbank", "Nagyvárad-Vaskóhi vasút", "Vasutas és postásbank", "Hebe", "Templomberendezési r. f. ", "Élesdi erdőipar r. t.", "Wilgerodt művek erdőipar r. t.", "Hangya", "Alimentarea", "Magyar agrár és járadékbank", "Pesti hazai első tkp. egyesület", "Magyar jelzáloghitelbank", "Magyar agrár és járadékbank", "Magyar leszámítoló és pénzváltóbank", "Hazai bank r. t.", "Magyarhitel", "New-York", "Drăganul", la care se adaugă și două piese de aur german, 40 piese de aur unguresc, 33 piese de argint a cinci coroane, 77 de piese de argint a două coroane, 228 de piese de argint a una coroană și alte sume de bani care au fost prevăzute în "deciziune" (vezi anexa 5). Trebuie să mai amintim că la aceasta nu a făcut nimeni nici o contestație, fapt pentru care la 25 septembrie 1922, a fost emis de către judecătoria certificatul de moștenitor (vezi anexa 6). Pe lângă acestea, există o evidență cu toate obiectele care au aparținut episcopului din care, doar o parte au fost lăsate moștenire, iar altă parte au trecut în proprietatea Bisericii. Astfel el deținea mai multe obiecte bisericesti de aur și argint (inele, cruci, lanțuri), la care se adaugă diferite obiecte de cult de la Stâna de Vale (capela) și Oradea (capela), care au rămas în proprietatea Bisericii (vezi anexa 7).

Cărturarul și episcopul Demetriu Radu, "falnic în înfățișare, grandios în idei, măreț în planuri, prudent dar energic în executivă; apărător neînfricat al drepturilor bisericesti", așa cum se păstra, la momentul respectiv, în memoria fratelui său, și-a dedicat toată existența sa lumească dezvoltării Bisericii, ajutorării oamenilor, apărării credinței, așa după cum vorbesc documentele anexate.

<sup>4</sup> La acest document face referire și cercetătorul Blaga Mihoc în lucrarea Caritate și prigoană, p. 40-41.

## ANEXE

### 1

#### LITERELE FUNDAȚIONALE ALE "FUNDAȚIUNEI AUXILIARE A EPISCOPULUI DEMETRIU RADU"

1. Între scrisorile fericitului în Domnul Episcop Demetriu Radu s-a aflat următorul concept autograf: 1 iunie 1916 "Ridicat preste vredniciile mele pe strălucitul Scaun episcopesc al Orăzii-Mari, îndată dela început m'am străduit între celelalte datorințe arhieresti, a ținea viu înaintea ochilor mei și acel strălucit exemplu al Înaintașilor mei, prin care ei într'un chip sau în altul după a vremilor greutăți, lipsuri și cerințe au întemeiat, au desvoltat și au asigurat feliturile instituțiuni diecezane.

Și drept aceea spre mărirea lui Dumnezeu, pentru mântuirea sufletelor și întru promovarea binelui de obște, în virtutea acestor Litere fundamentale baza punem la modesta fundațiune după al Nostru smerit nume numită adeca: "Fundațiunea Episcopului Demetriu Radu".

Scopul fundațiunii în general este ajutorarea unora sau a mai multor din instituturile de creștere și de instrucțiune diecezane până atunci până când acelea își păstrează firea și caracterul lor de acuma. Iar fiindcă casele din Beiuș de subt No. 9 (Piața Ioan Ciordași) și No. 9 (Str. 9 Vânători) cari formează proprietatea fundațiunii stau întru nemijlocită apropiere de Gimnaziu și de Internatul Pavelian de fete, atât aceste case cât și ajutoare în bani din fundațiune se vor putea întoarce spre desvoltarea acelorași instituțiuni culturale întru cât ele vor rămânea subt stăpânirea Diecezei greco-catolice de Oradea-Mare.

Iar fiindcă tot din această fundațiune s'a ridicat și edificiul Seminarului teologic și al Internatului preparandial din Oradea-Mare, acestea și mai departe vor rămânea subt scutul fundațiunii.

În special apoi scopul fundațiunii este, ca din venitele ei să se dea prin Veneratul Consistor stipendii la studenți greco-catolici români cari vor urma cursurile la Universitățile și Academiile și la alte școale mai înalte de învățământ din patrie, iar cu concesiunea Înaltului Guvern al țării și din streinătate. Ajutoarele se vor da și ucenicilor de meserii și calfelor tot așisderea greco-catolici români spre a se perfecționa. Preferință vor avea la atari stipendii și ajutoare tinerii consângeni mie de ori și unde, apoi tinerii din dieceza Orăzii-Mari și după ei și ceilalți din celelalte dieceze gr.cat. românești din Ungaria. Mărirea stipendiilor și ajutoarelor o va determina Veneratul Consistor gr. cat. de Oradea-Mare, carele va publica și concurs public pentru ele. Tot acel Venerat Consistor va conferi stipendiile și va asemna orice alte ajutoare din această fundațiune.

La ședințele mai însemnate, adică cari ar fi de a se pertracta cauzele mai mari ale fundațiunii și mai (ales) revizuirea socotiților și împărțirea stipendiilor, aș dori să fie chemați prin Ven. Consistor episcopesc și trei laici frunțași gr. cat. din cele trei părți ale diecezei oradană, sătmăreană și aradană.

ss. Episcop Demetriu Radu".

Această scrisoare se află numai în concept și precum se vede din procesele verbale ale Ven. Capitulului nu s'a trimis spre luare la cunoștință, iar de altă parte poate fi socotită ca invalidată prin scrisoarea ulterioară din 10 Octombrie 1918. Cu toate acestea fiindcă din trânsa se poate cunoaște mai lămurit și mai detaliat voința și intențiunea piului fondator, credem că trebuie cuprinsă în textul acestor litere fundamentale.

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, Fond Episcopia greco-catolică Oradea, dos. 86, f. 410)

## 2

II. În 10 Octombrie 1918 același piu fondator a adresat Ven. Capitulului următoarea scrisoare:

No. 2833-1918

"Veneratului Capitul al Bisericii Catedrale gr. act. de Oradea-Mare

Mulțemită profundă sau Preabunului Dumnezeu, căci s'a îndurat a-mi face cu puțință și mai departe ducere într-o îndeplinire a dorinței pururea viue și dintre cele mai scumpe ale inimei mele.

1. Anume mă aflu în plăcuta poziție de a străpune aici alăturat Acelui Venerat suma de 500000 K. scris Cincisute mii Coroane pe Libelul de depunere cu No. 7404 dela Institutul financiar " Magyar Általános Hitelbank nagyváradi fiókia", cu aceea frățească recercare că suma aceasta să fie adusă la Capitalul fundațiunii de fapt existente pe smerit numele meu "Fundațiunea auxiliară a Episcopului Demetriu Radu".

Preste plasarea acestei sume în realități sau în efecte, rămâne ca laolaltă cu acel Venerat să decidem mai târziu.

Spre evidența lucrului tot aici sub/2 străpun Conspectul preste cealaltă avere a fundațiunii pe lângă observarea, că prețurile realităților parte s-au pus cele de cumpărare, parte materialul folosit la zidire sau nu l'am calculat sau numai foarte pe subțire; astfel încât, mai ales acuma, valoarea acestor realități este cu mult mai mare decât cea arătată în conspect.

2. Și până (ce) în timp scurt, voi compune Litere fundamentale-pentru cari până atunci are să figureze scrisoarea de față-, preste aceasta fundațiune, țin a declara, că în general scopul fundațiunii este de a sta într-o ajutorul de Dumnezeu păzitei Diecezei gr. cat. române de Oradea-Mare într-o împlinirea misiunea sale sfinte în mijlocul neamului românesc.

3. În deosebi însă scopul Ne este de a dezvolta scoala civilă de fete gr. cat. din Beiuș, și celelalte institute culturale ce le avem acolo; apoi sprijinirea studenților gr. cat. români la Universitate și la Academie cu stipendii cari se vor croi la timp.

4. Luând apoi în socotință marea misiune a Venerabilului Capitul al Bisericii Noastre Catedrale și tot atunci necorespunderea mijloacelor de traiu ale membrilor săi față de pretenziunile și greutatea vremilor, - în Domnul încă de acum dispunem, ca începând cu 1 Ianuarie 1919 din interesele fundațiunii noastre, ca mai sus, anual să se deie 12000 K. scris douăsprezece mii Coroane

spre împărțire în mod egal între cei șeasă Canonici actuali din câți se compune acel Venerat, iar când vre un stal canonical ar fi vacant suma numită se va împărți tot în mod egal între canonicii actuali câți vor fi.

5. În fine după natura lucrului dar mai vârtos după greutatea vremilor, până ce voi fi în viață îmi rezervez libera dispunere preste venitele fundațiunii.

Dat în Oradea-Mare, la 10 Octomvrie 1918.

Cu osebită stimă:

ss. Episcop Demetriu Radu

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, Fond Episcopia greco catolică Oradea, dos. 86, f. 410)

### 3

Primind această adresa Ven. Capitul în ședința din 12 Octombrie sub No. 248, a adus următorul:

#### Decis

Capitulul ia la cunoștință această scrisoare a Ilustrații Sale, mișcat până în adâncul sufletului și îndemnat de cel mai viu sentiment de omagială venerațiune, ce o păstrează față de persoana Ilustrații Sale, din ocaziunea acestei binefaceri își exprimă cea mai profundă mulțumită în numele acestei Dieceze mult încercate precum și în numele acelor studenți cari din marinimositatea Ilustrații Sale ajutorați vor fi pentru a putea face studiile lor ca astfel Dieceza noastră și deodată neamul românesc să poată câștiga un număr cât se poate de mare de bărbați inteligenți, cari în vreme de grea încercare a neamului nostru chemați vor fi, să ducă o luptă vrednică pentru apărarea drepturilor lui și pentru eluptarea unui viitor mai fericit. În fine mulțumește adânc Ilustrității Sale, că prin această mare dărnicie a grăbit să îmbunătățească soarta membrilor capitulari, cari mai ales în împrejurări extrem de grele de azi au dus lipsă mare în cele ale traiului și nu au fost în stare să ducă o viață conformă dignității lor bisericești, ce o ocupă în calitate de canonici.

Chiar pentru aceasta cu fierbinți rugăciuni se întoarce acest Capitul către Dumnezeu atotputernicul ca Ilustrații Sale Episcopului să-l dăruiască sănătate deplină, îndestulare și fericire, iar firul vieții lui scumpe să-l lungească până la cele mai adânci bătrânețe, ca să aibă nespusa mângâiere, de a putea vedea înaintarea în bine a acestei Dieceze în urma binefacerilor ce le-a făcut și cu ajutorul Domnului în inimă are de a le mai face.

La mulți ani să trăiască!"

III. Avera fundatiunii după cum arată socoțile închiate cu finea anului 1924, face:

1. În Oradea-Mare sub administrația Venerabilului Capitul: Remanența cassei 112.476 Lei, capital elocat la bănci sau în acțiuni 1.062.416 Lei 73 bani împrumutați comunei bisericești din Sinteua, fără interese 60000, total 1234892 Lei și 73 bani. Are și o casă în Str. Episcopului Pavel No. 10,



prețuită la 300000 Lei, care însă fiind tare vechie necesită multe reparații și de aceea în anul trecut nu a adus nice un venit. Se mai observă aici că din capitalul acestei fundațiuni a dat administrația fondurilor suma de 100077 Lei 60 de bani pentru susținerea preparandiei noastre diecezane.

2. În administrarea domeniului episcopesc, respective Rvs. D. Alexandru Gera din Beiuș se află: a) valori adeca acții de la Banca Agrară din Cluj (filiala Beiuș) 35000 Lei, 2 poziții dubie 514 Lei 14 bani. b) Realități: patru case și grădini și anume: 1 casa cu etaj în Piața Dr. Ioan Ciordaș No. 9 din imediata apropiere a liceului de băieți pe un teritor de 573 st. pătrați. 2. Casa din Str. 9 Vânători în imediata apropiere de internatul Pavelian de fete, 1473 st. pătrați. 3 Casă și grădină în Str. Horia No. 28 pe teritor de 2033 st. pătrați. 4. Casă și grădină în Str. Horia No. 50 pe teritor de 663 st. pătrați. Toate aceste prețuite din partea primărie din Beiuș la 3655000 Lei, deci averea totală a fundațiunei după valoarea ei reală face: 5224892 Lei 73 bani.

Afară din aceasta din hârțile de stat rentă ungară și scrisuri funciare ale unor bănci din Budapesta declarate spre schimbare, sperăm că va mai primi cam 100000 Lei. Cu privire la averea din Beiuș se observă: a) Casa din Str. 9 Vânători, din imediata apropiere a liceului și internatului de fete încă din toamna anului 1919 fiind piul fondator în viață a trecut în folosința internatului de fete și astfel venit în bani nu aduce. b) Casa din Piața Dr. I. Ciordaș, cea de lângă liceul de băieți, s'a zidit în parte pe datorie din care mai sustă acum respective toată datoria fondului face încă: 35265 Lei 08 bani care se va plăti în decursul anului 1925 din chirii. c) Casele din Str. Horia, închiriate jandarmilor au avut lipsă de mari reparații și astfel până acuma nu au adus venit. Iar o parte din grădinile lor sunt cedate gratuit spre folosință internatului de fete.

Începând cu anul 1925 se speră că venitul caselor va fi 40-50000 Lei. Deci socotit acest venit laolaltă cu interesele capitalului plasat în depuneri și acții cu 15%, total circa 150000 fundațiunea va dispune anual de un venit aproximativ de 200000 Lei.

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, fond Episcopia greco-catolică Oradea, dos. 86, f.411)

Litere fundațiunali:

1. Fundațiunea va purta pe veci numele de: *Fundațiunea auxiliară a Episcopului Demetriu Radu*.

2. Avera fundațiunei va fi administrată din partea Veneratului Capitlu al Bisericii catedrale române din Oradea-Mare după modalitatea administrării celorlalte fonduri și fundațiuni diecezane. La ședința exactoratului diecezan în care se vor revizui Rațiunile acestei fundațiuni vor fi chemați prin Ven. Consistor și trei laici fruntași gr. cat. din cele trei părți mari ale diecezei, orădană, sătmăreană și arădană.

3. Capitalul fundațiunei plasat în acțiuni sau aflător în numerar la finea 1924 va rămânea neatins, dar casele vor putea fi vândute sau schimbate dacă împrejurările sau asigurarea unei mai mari rentabilități a lor vor cere.

4. Din venitul curat (net) al fundațiunei 25% se vor capitaliză ca rezervă pentru eventualele pierderi și pentru acoperirea speselor de întreținere a edificiilor fundațiunei.

5. Se lasă în folosința internatului Pavelian de fete din Beiuș casa cea cumpărată dela Ioan Erdely cu curtea și grădina sa, din imediata apropiere a aceluia internat până când acest institut își va păstra firea și caracterul său de institut greco-catolic român și va sta sub stăpânirea Diecezei greco-catolice române de Oradea-Mare.

Tot asemenea se lasă pân'la altă dispoziție în folosința aceluiași internat Pavelian și grădinile din dosul caselor acestei fundațiuni din Strada Horia în estensiune de 1140 și 320 st. pătrați.

6. Se lasă în folosința liceului gr. cat. de băieți din Beiuș etajul casei din Beiuș Piața Dr. Ioan Ciordaș No. 9, începând cu anul școlar 1925-26, respective de când vor putea fi evacuați prin lege chiriații actuali ai etajului, până când același liceu de băieți își va păstra firea și caracterul său ca cel mai de sus la p.5.

7. Din venitul curat (net) al fundațiunei rezultat după subtragerea celor 25 % ca mai sus p. 5 și a speselor de administrare obișnuite la oficiul administrativ al fondurilor diecezane, o parte oare care se va folosi pentru ajutorarea și dezvoltarea institutelor culturale diecezane greco-catolice române din Beiuș și Oradea –Mare, până când acelea își vor păstra firea și caracterul lor de institute greco-catolice române și vor sta sub sub stăpânirea Diecezei greco-catolice române de Oradea-Mare. Necesitatea și mărimea acestor ajutoare le va statori din caz în caz Veneratul Consistor greco-catolic român de Oradea-Mare.

8. Se vor da stipendii la studenții gr. catolici români cari vor urma cursurile la Universități și Academii și la alte școale mai înalte de învățământ din patrie și din străinătate. Se vor da ajutoare și ucenicilor de meserii și calfelor tot asemenea gr. catolici români spre a se perfecționa. Preferință la atari stipendii și ajutoare vor avea "caeteris paribus" tinerii greco-catolici români de ambele sexuri consângeni fundatorului de ori și unde, cari vor putea dovedi că se trag

dela părinții săi Ioan și Paraschiva Radu, precum și dela frații tatălui său și ai mamei sale, apoi tineri din dieceza gr. catolică română a Orăzii-Mari și după ei cei din celelalte dieceze greco-catolice române din România-Mare. Mărimea stipendiilor și ajutoarelor o va determina Veneratul Consistor gr. cat. român de Oradea-Mare și tot același Venerat Consistor le va coferi după ce va fi publicat concurs public pentru ele.

La ședințele în cari se vor conferi stipendiile și ajutoarele, după putință, vor fi chemați și trei laici fruntași greco-catolici români, ca mai sus la p. 2.

9. Membrii Veneratului Capitu ai Bisericii catedrale greco-catolice române de Oradea-Mare vor primi din interesele acestei fundațiuni, în tot anul 12000 scris douăsprezece mii Lei spre împărțire în mod egal între cei șase canonici actuali, iar când vreun stal canonical ar fi vacant, suma numită se va împărți tot în mod egal între ceilalți canonici actuali câți vor fi. În semn de recunoștință fiecare canonic care va beneficia de acest ajutor va celebra anual câte una S. Liturghie pentru repausul sufletului piului fondator.

Aceste Litere fundaționali s'au făcut în trei exemplare originali dintre cari, după aprobarea lor din patria Veneratului Ordinariat diecezan gr. –catolic român din Oradea-Mare, unul se va păstra în arhivul diecezan, al doilea se va străpune Ven. Capitu și al treilea se va estrada reprezentantului rudeniilor piului fondator II. [ ustrității] Sale Dr. Iacob Radu prepozit capitu.

Dat în Oradea-Mare, anul Domnului unamii nouă sute douăzeci și cinci luna Februarie 13.

No. 511-1925.

Aprobăm

Oradea-Mare, din ședința consistorială ținută la 19 Februarie 1925

No. 34-1925.

L.S. (ss.) Episcop VALERIU TRAIAN

Capitu

S'au luat spre știre în ședința capituară ținută la 21 Martie 1925.

L.S (ss.) Dr. IACOB RADU, prepozit capitu.

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, fond Episcopia greco-catolică Oradea, dos. 86. f. 411)

## 5

Regatul România. Judecătoria de ocol urbană Oradea-Mare

G.307/3

1921

Deciziune

Ca lăsământ după Dr. Demetriu Radu fost episcop greco-catolic de Oradea Mare decedat fără testament în București la 8 Decembrie 1920,

conform rezultatului procedurii îndeplinite de comisarul esmis din partea Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice în baza ordonanței No. 13249/883 I.M. și a ordonanței modificatoare No. 79009/904 a Ministerului de Justiție și Culte și Instrucțiune Publice Ungar recunoscute în vigoare și de Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice român prin rescriptul No. 491/922 din 4 Decembrie 1921, și tot prin rescriptul acesta aprobat s'a stabilit obiecte de avere:

1. Suma de 1197558 Lei 25 bani ca soldo rezultat din pozițiile 1-13 F. R. a. a "Acordului prealabil", mai departe
2. Una sută /100/ acții "Albina" valoare nominală 100 Lei,
3. Certificat interimal despre una sută /100/ acții "Albina" valoare nominală 100 Lei,
4. Douzeci și cinci /25/ acții "Banca generală de asigurare" valoarea nominală 100 Lei,
5. Douzeci și cinci /25/ acții "Aurora" valoarea nominală 50 Lei,
6. Patrusute optzeci /480/ acții "Bihoreana" valoarea nominală 100 Lei,
7. Certificat interimal despre cincisute /500/ acții "Bihoreana" valoare nominală 100 Lei,
8. Certificat interimal despre unamie /1000/ acții "Bihoreana" valoare nominală 100 Lei,
9. Douzeci /20/ acții "Codreana" valoare nominală 50 Lei,
10. Douesute una /201/ acții "Economul" valoare nominală 50 Lei,
11. Certificat interimal despre șaptesutenuoezeci și șapte /797/ acții "Economul" valoare nominală 50 Lei,
12. Cincizeci /50/ acții "Maramureșana" val. nom. 50 Lei,
13. Doue /2/ acții "Nagyvárad takarékpénztár" val. nom. 2000 Lei,
14. Cinci /5/ acții "Nagyvárad agrár bank" val. nom. 100 Lei,
15. Douesute șasezeci /260/ acții "Pölgári takarékpénztár" valoare nominală 1000 Lei,
16. Zece /10/ acții "Nădlacana" valoare nominală 50 Lei,
17. Una /1/ acție "Satumareana" valoare nominală 100 Lei,
18. Douezeci și șasă /26/ acții "Silvania" val. nom. 50 Lei.
19. Treizeci /30/ acții "Someșana" valoare nominală 100 Lei,
20. Treizeci și două /32/ acții "Victoria" valoare nominală 100 Lei,
21. Titlu provizor despre șasezeci și patru /64/ acții "Victoria" valoare nominală 100 Lei,
22. Cinci /5/ acții "Vulturul" valoare nominală 50 Lei,
23. Douezeci /20/ acții "Vulturul"/Tășnad val. nom. 50 Lei,
24. Titlu provizor despre zece /10/ acții "Urania" valoare nominală 200 Lei,
25. Titlu provizor despre patruzeci /40/ acții "Reșița" valoare nominală 1000 Lei,
26. Titlu provizor despre șaptezeci și cinci /75/ acții "Serdinela" valoare nominală 200 Lei,
27. Titlu provizor despre douesute /200/ acții "Banca agrară" valoare nominală 1000 Lei,

28. Titlu provizor despre unasută /100/ acții "Banca comercială" valoare nominală 400 Lei,
29. Titlu provizor despre douezeci și cinci /25/ acții "Doina" valoare nominală 50 Lei,
30. Opt /8/ bucăți renta Împrumutul național al Ardealului a 5000 Lei,
31. Douesute /200/ acții "Banca centr.pt. indust.și comerț" valoare nominală 250 Lei,
32. Titlu provizor despre șasesute /600/ acții "Banca centr. pt. industrie și comerț" valoare nominală a 250 Lei,
33. Titlu provizor despre douezeci și nouă /29/ acții "Patria" valoare nominală 500 Lei,
34. Unasutacincizeci /150/ acții "Poporul" valoare nominală 50 Lei,
35. Unasuta /100/ acții "Belényesi népbank" val. nom. 150 Lei,
36. Cincisute cincizeci și cinci /555/ acții "Nagyvárad-Vaskóhi vasut" valoare nominală 100 Lei,
37. Douezeci /20/ acții "Nagyvárad vaskóhi vasut" valoare nominală 100 Lei,
38. Doue /2/ acții "Vasutas és postásbank" valoare nominală 10 Lei,
39. Zece /10/ acții "Hebe" valoare nom. 100 Lei,
40. Trei /3/ acții "Templomberendezési r. f." valoare nominală 100 Lei,
41. Zece /10/ acții "Élesdi erdőipar r. t." val. nom.250 Lei,
42. Unasuta /100/ acții "Wilgerodt művek erdőipar r. f." a 5 Lei,
43. Cincizeci /50/ acții "Hangya" valoare nom. 25 Lei,
44. Chitanța despre douesute mii /200000/ Lei plătiți la "Alimentarea" pentru acții,
45. Scrisori financiare "Magyar agrár és járadékbank" valoare nominală 96000 Lei,
46. Scrisori financiare "Jelzálog és Hitelbank" valoarea nominală 77000 coroane ungare,
47. Zece /10/ losuri "Pesti hazai első tkp. egyesület" valoare nominală 100 coroane ungare,
48. Șase /6/ losuri "Magyar jelzáloghitelbank" valoarea nominală 100 coroane ungare,
49. Renta austriacă 4% No. 62011/664 valoare 50000 coroane austriece
50. Renta ungară 4% No. 78611/664 valoare 200000 coroane ungare,
51. Renta ungară 4% No. 78406/664 valoare 1200 coroane ungare,
52. Renta ungară 4% No. 77849/664 valoare 4000 coroane ungare,
- 53 Renta ungară 4% No. 77699/664 valoare 114300 coroane ungare,
54. Renta ungară 4% No. 62010/664 valoare 55100 coroane ungare,

55. Scrisori financiare "Magyar agrár és járadékbank" 4½ % valoare nominală 4000 coroane ungare,
56. Scrisori financiare "Magyar jelzálog hitelbank" 4 ½% valoare nominală 23000 coroane maghiare,
57. Cuponii dela 1/VI și 1/XII 1919 dela renta ungară de 100000 Cor. Valoare nominală 4000 cor. Ungare,
58. Cuponii dela 1 Maiu 1919 dela scrisul financiar "Egyesült bpesti takarékpénztár" valoare 2250 cor. ung.,
59. Scrisul financiar "Egyesült bpesti takarékpénztár" 4 ½% valoare de 6000 floreni ung.,
60. Renta ungară 4% val. nom. 19800 cor. ung. ,
61. Renta ungară în aur 4% val. nom. 10000 flor. ung.,
62. Cincizeci /50/ acții "Magyar leszámítoló és pénzváltobank",
63. Cincizeci /50/ acții "Hazai bank r. t."
64. Cincizeci /50/ acții "Magyar jelzáloghitelbank"
65. Unasutășaptezece și cinci /175/ acții "Magyarhitel"
66. Zece /10/ acții "Egyesület bpesti takarékpénztár"
67. Palița de asigurare No. 1517115 la soc. New-York valoare nominală 10000 cor. ung.,
68. Renta ungară valoare 50000,
69. Cont curent la "Magyar leszámítoló és pénzváltóbank" 11542 Cor.,
70. Doue piese de aur german ă 20 mărci
71. Doue piese de aur unguresc ă 20 coroane
72. Unasutatreizeci și opt piese de aur unguresc ă 10 coroane
73. Treizeci și trei piese de argint ă 5 coroane
74. Săptezeci și șapte piese de argint ă 2 cor.
75. Douesute douezeci și opt piese de argint ă 1 cor.
76. Numerar 59227 Lei 49 bani
77. Cincizeci /50/ acțiuni la Institutul "Drăganul" din Beiuș în valoare nominală de câte 50 Lei
78. Imobilul cuprins în cartea funduară No. 26 din comuna Veza sub Sr+ 1-2 numeri topografici 412/2413 și 414
79. /50/ cincizeci acțiuni dela Institutul "Draganul" din Beiuș în valoare nominală a câte 50 Lei una.

Îndreptățiți la acest lăsamânt în baza "Convenției Colomiceane" încheiată la 15 Iunie ... și aprobată prin legea XVI din 1715 și recunoscută în vigoare de Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice (indescifrabil)... sunt: în 1/3 parte Erarul public /Tezaurul/ Român, 1/3 parte Dieceza greco-catolică de Oradea-Mare, 1/3 parte moștenitori /erezi/ legali ai defunctului.

Erarul public /Tezaurul/ Român conform rescriptului mai sus menționat a renunțat la 1/3 parte a s'a în favoarea "Fondului Dr. Demetriu Radu".

În urma renunțării acesteia în numele "Fondului Dr. Demetriu Radu" respective Diecezei greco-catolice de Oradea-Mare Domnii canonici Samuil Ciceronescu și Ilie Stan, iar în numele erezilor legali anume: Nicolae Radu locuitor în Rădești, Teodora Radu măritată Sălăgianu locuitoare în Holod, fratele defunctului canonicul Dr. Iacob Radu locuitor în Oradea-Mare, care a

adeverit prin "Foaia familială" a oficiului parohial din Rădești că alți erezi nu sunt, - în baza paragrafului 99 a legii XVI din 1894 au cerut dela Judecătoria de ocol urbană Oradea-Mare liberare a certificatului de moștenitor.

În baza acestora Judecătoria de ocol urbană Oradea-Mare conform paragrafului 100 a legii XVI din 1894 eliberează publicațiune, în care somează pe toți aceia, cari ca erezi reclama vreun drept asupra 1/3 parte a lăsamântului rămas după sus amintitul defunct, și care lăsamânt lis a cuvine erezilor legali-în cazul prezent fraților-cași anunță drepturile acestei Judecătorii în 45 zile dela publicarea "Publicațiuni" in Monitorul Oficial căci în caz contrar va ordona liberarea certificatului de moștenitor în baza cererii.

Câte un exemplar a "Publicațiuni" să va trimitte spre publicare "Monitorului Oficial", precum și spre afișare Antistiei comunale Veza, recercând totodată Antistia comunală Veza, ca după expirarea termenului să provadă "Publicațiunea" cu clauzula de afișare.....

Rugarea Sidoniei Popa locuitoare în Câmpolung adresată parchetului Oradea-Mare și transpusă spre rezolvare acestei Judecătorii, ca de tot nebazată o respinge.

Sidonia Popa susține în rugarea ei, că e fata dela o soră deja decedată a defunctului episcop.

Față de aceasta susținere Judecătoria să constate în baza "Foaiei familiare" act de autenticitate publică defunctul a avut numai o soră care a decedat până acum, și aceasta încă a decedat in etate de 7 zile, a cărei fata deci Sidonia Popa nu poate fi, astfel rugarea fiind bazată pe fapte neadevărate, ca atare a trebuit respinsă.

Oradea-Mare, la 7 Februarie 1922. Francisc Persz m.p. judecător.

Pentru autenticitate:  
s.s. Varga A.(semnătura)  
Director

(Direcția județeană a Arhivelor Naționale, fond Episcopia greco-catolică Oradea, dos.86, f.375, 376)

6

Regatul România.

Judecătoria ocolului urban Oradea-Mare.

Secția lăsamânt.

G. 307/9.

1921

Certificat de moștenire

Judecătoria de ocol urbană Oradea-Mare ca judecătorie de moștenire terminându-se procedura prescrisă în art. 100 leg. XVI 1894 declara că

succesiunea averii rămasă după defunctul Dr. Demetriu Radu fost domiciliat în Oradea-Mare, decedat la București în 8 Decembrie 1920 se cuvine mai jos menționaților fiindcă în termenul fixat în publicațiunea emisă la 7 Februarie 1922 și adusă în regula spre știință publică, nimeni nu a anunțat vre-o pretenție de moștenire.

A: Obiectele din tabloul IV al Inventarului insirate în p. 4 al procesului verbal, una trăsură de vizită cu o pereche de hamuri li se cuvine în părți egale Dlui. Nicolae Radu dom. În comuna Rădești, Dlui Iacob Radu dom. În Oradea-Mare și Dnei. Todorina Radu măr. Selegean dom. În Holod.

B: Imobilul cuprins în cartea funduară Nr. 26 din comuna Veza sub A 1-2 ord. și 412/2, 413, 414 top. I-l compete pe Nicolae Radu dom. În Rădești. ...

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, fond Episcopia greco-catolică Oradea, dos. 86, f. 365)

## 7

### VI. Tablou

bijuteriilor și recuzitelor bisericești găsite la moartea episcopului Orăzii-Mari Dr. Demetriu Radu

#### I. Bijuterii

1. Una cruce de aur cu șapte...(indescifrabil) și 130 de briliante în valoare de 43000 Lei, una bucată briliant lipsește. Prețul ei se restituie.
2. Un inel de aur cu un (indescifrabil) și 12 bucăți briliante în valoare de 16000 Lei
3. Un lanț de aur masiv (344 gr.) în valoare de 11300 Lei
4. Un lanț de aur (169 gr.) în valoare de 5570 Lei
5. Un lanț de aur (122 gr.) în valoare de 3960 Lei
6. Un Cruce de aur (40 gr.) în valoare de 1400 Lei
7. Un inel de aur cu un topaz și 15 diamante în valoare de 400 Lei. pentru un diamant care lipsește se restituie 30 Lei
8. Una cruce de argint aurit (43 gr.) în valoare de 122 Lei 50 bani
9. Un lanț de argint aurit (125 gr.) în valoare de 162 Lei 50 bani
10. Un inel de aur cu un ametist și 20 diamante 500 Lei
11. Un inel de aur cu un ametist și 40 diamante 500 Lei
12. Un cruce de aur cu crucifix de aur (51 gr.) valoare 1930 Lei
13. Una cruce de aur cu crucifix de email (43 gr.) valoare 1690 Lei
14. Una cruce de argint cu granati și crucifix email v. 500 Lei
15. Una cruce de argint în 9 Rauchtopazuri și diamante valoare de 2500 Lei. Pentru reparat se rețin
16. Una cruce de argint cu 12 ametiste și 18 bucăți aquamarin valoare 500 Lei. Pentru un aquamarin care lipsește se restituie 10 (Lei)



17. Una cruce de aur cu granate și 11 diamante val. 500 Lei. Pentru două granate care lipsesc se restituie 10 (Lei)

18. Un inel de aur cu un Rauchtöpaş și diamante. Val. 400 Lei.

19. Un inel de aur cu sticlă simplă valoarea 50 Lei

II. Ornatele și recuzitele bisericești  
În reședința din Oradea-Mare (capela)

20. Una masă de altar din lemn moale lustruit

21. Un podin coperit cu un covor

22. Un coperitoare de altar de în cu dantelă

23. Un antimis

24. Una cruce mare decorată cu os de scoică și una cruce mică de argint

25. Un țător de religiu cu o bucată din Crucea Mântuitorului

26. Patru sfeșnice de aramă pentru altar

27. Două Liturghiere

28. Un scrin pompos pentru proscomidie coperit cu o față albă de in cu dantelă

29. Un potir de aramă aurit

30. Una poteana de aramă aurită

31. Una steluță de aramă aurită

32. Una ampolna (sticla pt. vin)

33. Un sfeșnic de masă

34. Două tațe

35. Una linguriță pentru cuminecătură

36. Un apostolier

37. Un ge[?] chier

38. Patru scaune de piele cu brațe

39. Un scaun de trestie

40. Două mase

41. Una cadelniță

42. Șase icoane

43. Un tapet

44. Un candelabru cu șase brați

b) La Stâna de Vale (capela)

45. Un altar cu învălitoare
46. Una icoană mare de altar
47. Patru sfeșnice de argint de China
48. Un sfeșnic de porțelan
49. Una cădelniță
50. Una cruce altar
51. Evanghelier, Apostolic, Liturghier, Octoih, Missole Romanum și o carte de rugăciuni
52. Un potir disc și steluță
53. Trei acoperitoare de potir și disc
54. Un antimis
55. Iconostas
56. Două strane
57. Trei scaune
58. 12 Lavițe (scaune lungi)
59. Doue rânduri de odăjdii preotești de ritul grecesc
60. Trei casule, trei stole și trei manipule (rit latin)
61. Una cingătoare albă de sfoară
62. Trei rânduri de învălitori pentru potir
63. Șase purificatoare
64. Un ștergar mic
65. Un clopoțel mic
66. Un covor Smyrna înaintea altarului
67. Un prapor
68. Una pereche de perdele la uza îna păcătească dela altar
69. Doue acoperitoare pentru strane
70. Una lada bisericească
71. Doue lada Albu bisericească
72. Un [indescifrabil].

Suma de 300 (trei sute) Lei se scrie în sarcina lăsamântului episcopului Dr. Demetriu Radu

Oradea-Mare, la 5 August 1921. Samuil Ciceronescu, delegat capitular. Ilie Stan delegat capitular, Dr. Iacob Radu delegatul rudelor moștenitoare. Zenovie Pâclișanu comisar ministerial.

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, fond Episcopia greco-catolică Oradea, dos.86, f. 355-356)

## DIE NEUE EKKLESIOLOGISCHE AUFFASSUNG DES 18. JAHRHUNDERTS

DUMITRU DEAC

**REZUMAT. Noua concepție ecclesiologică a secolului XVIII.** Istoria bisericească atestă faptul că în pofida schismelor survenite de-a lungul timpului între creștinii apuseni și cei răsăriteni, Biserica apuseană și cea răsăriteană s-au respectat reciproc ca depozitare ale adevărului revelat și ca unele ce împărtășesc în mod valid Sfintele Sacramente. Schisma era înțeleasă ca o dezbinare între două Biserici surori aflate în comuniune aproape deplină.

În secolul XVIII survine însă o nouă orientare în concepția ecclesiologică. Biserica apuseană începe să conteste episcopilor și preoților care nu se aflau sub jurisdicția papei dreptul de a împărtăși Sfintele Sacramente în mod legitim. Bisericile grecești contestă și ele, la rândul lor, competența Bisericii apusene separată de ele, de a împărtăși Sfintele Sacramente. Cei care aparțin Bisericii apusene sunt considerați nebotezați, iar Sacramentele acestei Biserici sunt declarate ceremonii goale. Cele două părți încep să se considere fiecare singura "Biserică adevărată", mântuitoare. Schisma dintre Răsărit și Apus devine acum o adevărată "graniță confesională", cele două Biserici începând să se considere despărțite în credință.

Această înstrăinare între Răsărit și Apus a cunoscut o evoluție care se întinde de-a lungul mai multor secole. Punctul maxim a fost atins în secolul XVIII prin refuzul reciproc al comuniunii sacramentale. Până în acest secol cele două Biserici și-au recunoscut reciproc validitatea Sacramentelor iar dacă au mai existat cazuri de rebotezare sau de repetare a unor Sacramente, acestea au fost izolate și nu au reprezentat poziția oficială a celor două Biserici. În secolul XVIII însă prin două documente, unul eliberat de Congregația De Propaganda Fide în anul 1729 iar celălalt de patriarhii de Constantinopol, Alexandria și Ierusalim în anul 1755, cele două Biserici își contestă reciproc și în mod oficial ecclesialitatea.

Studiul de față face o prezentare a evoluției acestei noi orientări în ecclesiologie și a celor două documente: Decretul dat de către Congregația De Propaganda Fide la 5 iulie 1729 și Declarația Patriarhilor orientali redactată în luna iulie a anului 1755.

### 1. ZUR VORGESCHICHTE

In der nachtridentinischen Zeit "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".<sup>1</sup>

Die neue Wandlung der ekklesiologischen Auffassung kündigte sich schon im 16. Jahrhundert durch die Interventionen der Päpste Pius IV. und Pius V. an, als sie neue Vorschriften für die Italo-Griechen in Süditalien und auf Sizilien erlassen hatten. Die griechischen Bischöfe Süditaliens und Siziliens wurden als keine wahren Bischöfe betrachtet. "Sie seien einzukerkern, nach Rom auszuliefern und müßten zum Abschwören ihrer Häresien und zum Ablegen des tridentinischen Glaubensbekenntnisses veranlaßt werden".<sup>2</sup>

Am 20. August 1566 erließ Papst Pius V. ein scharfes Verbot gegen die Vermischung der Riten. Er bezeichnete es als eine "Perversion des alten Ritus der heiligen Römischen Kirche", wenn griechische Priester - insbesondere verheiratete - nach lateinischem Ritus zelebrieren, und umgekehrt, wenn lateinische Priester den griechischen Ritus ausüben.<sup>3</sup>

Diese Maßnahmen der Pius-Päpste wurden aber von ihren Nachfolger, Papst Gregor XIII. (1572-1585), nicht fortgesetzt. Er stand zur vortridentinische Ekklesiologie.<sup>4</sup>

Das Problem der gottesdienstlichen Gemeinschaft mit den Andersgläubigen wurde im 17. Jahrhundert von neuem brennend, als nach Gründung der Propagandakongregation (1622) Missionare verschiedener Orden in großer Zahl in den Nahen Osten zogen und dort sich für die Wiedervereinigung der getrennten Christen einsetzten. Die Missionare verfügten zunächst über keine eigene Kirche. Es bestanden nur die kleinen Kapellen der ausländischen Konsulate, die den Einheimischen nicht zugänglich waren. Die Missionare sahen sich gezwungen in den Gotteshäusern der Nichtkatholiken zu predigen, Beichte zu hören und die heilige Messe zu feiern. Wenn es ihnen gelang, Nichtkatholiken zum geheimen oder offenen Übertritt zur katholischen Kirche zu bewegen, so tauchte die Frage auf, wo diese Katholiken die Sakramente empfangen sollten. Die Missionare erlaubten ihnen notgedrungen, äußerlich im Rahmen der nicht-

---

<sup>1</sup> E.Ch. Suttner, Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit, (Das östliche Christentum, Neue Folge, Band 48), Würzburg 1999, S.188.

<sup>2</sup> Ebd., S.102.

<sup>3</sup> W.de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg 1963, S. 195-198.

<sup>4</sup> Papst Gregor XIII. gründete 1576 in Rom das griechische Kolleg, das junge Griechen aufnehmen und in ihrer Sprache und Kultur ausbilden sollte, um sie als Priester, Lehrer oder Mönche in ihre heimatliche griechische Kirche zurückkehren zu lassen. Er ließ 1577 in Rom anonym eine erste Edition der Florentiner Konzilsakten auf griechisch vornehmen; zusammen mit einem Katechismus in derselben Sprache und mit der Mönchsregel der hl. Basilios sollten die Akten unter den Griechen kostenlosverteilt werden. Er anerkannte die Gültigkeit der Weihen des griechischen Episkopats und dessen legitime jurisdiktionelle Autorität; vgl. bei E. Chr. Suttner den Abschnitt *Gregor XIII. und die Griechen und Ostslawen*, in Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit, S. 104-108.

katholischen Gemeinschaften zu bleiben und in den Gotteshäusern der Nichtkatholiken die Sakramente zu empfangen. Sie hatten keine andere Möglichkeit. Die Türken waren nicht gewillt, neben den schon bestehenden Kommunitäten noch neue anzuerkennen. Nur wer von einem Geistlichen dieser anerkannten Nationen getauft war, hatte das Recht, als Christ zu leben. Nur solche Ehen, die von anerkannten Geistlichen geschlossen waren, wurden vom Staat als zu Recht bestehend betrachtet. Auch vom Beginn des 18. Jahrhunderts an, als die Missionare eigene Kirchen erwerben konnten, blieb für Taufe und Eheschließung weiterhin aus den angedeuteten Gründen eine Zwangslage bestehen<sup>5</sup>.

Diese Umstände erklären es, daß das Problem der gottesdienstlichen Gemeinschaft mit den Andersgläubigen für die Gewinnung der getrennten Christen von fundamentaler Bedeutung für die Missionare war.

Die Missionare waren aber in der Frage der "*communicatio in sacris*"<sup>6</sup> mit den Schismatikern nicht einig.

Die Haltung des Heiligen Stuhls in derselben Frage war auch nicht einig. In Rom hat es keine einheitliche Linie gegenüber der "*communicatio in sacris*" mit den Orientalen gegeben. Es hat Stimmen gegeben, die bezüglich der "*communicatio in sacris*" ablehnend waren. Das entscheidende Motiv für diese Position, lag darin, daß man um keinen Preis den Eindruck erwecken wollte, die getrennten Kommunitäten als echte Kirchen und ihren Gottesdienst als legitim anzuerkennen<sup>7</sup>.

Im 17. Jahrhundert hat Rom eine Reihe von negativen Entscheidungen gegen die "*communicatio in sacris*" (in Einzelfällen) getroffen, aber noch kein allgemeines und grundsätzliches Verbot<sup>8</sup>.

"*Communicatio in sacris*" hat es im 17. Jahrhundert, trotz der einzelnen negativen Entscheidungen, gegeben. Ein Beispiel der "*communicatio in sacris*" zwischen den Katholiken und den Orthodoxen wäre, unter anderen, der Fall von Siebenbürgen, als 1651 der orthodoxe Bischof Simion Ștefan von Alba Iulia (Weißenburg) für die unierten Katholiken von Uzgorod bzw. Mukacevo den unierten Priester Petr Parfenij Petrovic zum Bischof weihte, um die Union zu retten. Der damalige Primas von Ungarn Georg Lippay hielt die Weihe eines unierten Bischofs durch einen nicht unierten für richtig, verwandte sich in Rom für den neugeweihten Bischof, damit er von allen kirchlichen Zensuren freigesprochen werde, und bezeugte, daß der Weihende Bischof um das Uniert-Sein des Weihekandidaten wußte. Der Weihende Bischof Simion selbst gab in der Weiheurkunde, die er für Petr Parfenij ausstellte, ausdrücklich als Grund für die Weihe an, daß der Kandidat eine Urkunde vorlegte, aus der hervorging, daß der

<sup>5</sup> W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, S. 376-377.

<sup>6</sup> Gemeinsames Beten, gemeinsame Gottesdienste, wechselseitiges Anteilgeben und Anteilnehmen an den heiligen Sakramenten.

<sup>7</sup> W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, S. 377.

<sup>8</sup> Siehe bei W. de Vries, *Das Problem der „communicatio in sacris cum dissidentibus“ im Nahen Osten zur Zeit der Union (17. und 18. Jahrhundert)*, in Ostk. Stud. VI (1957) S. 81-106.

Primas der ungarischen Lateiner ihn mit der Seelsorge für die Ruthenen Oberungarns betraute<sup>9</sup>.

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts erreichte der Streit um "*communicatio in sacris*" unter den Missionaren seinen Höhepunkt.

Die Meinungen der Missionare waren immer noch uneinig. Es hat Missionare gegeben, die sich sagten, daß die unierten Gläubigen, wenn sie weiter "*communicatio in sacris*" mit den "Schismatikern" übten, kaum von der Überzeugung abzubringen wären, daß auch deren Priester, die sich nicht zur Union bekannten und dem römischen Oberhirten keinen ausdrücklichen Gehorsam erwiesen, die heiligen Sakramente legitim spendeten. Diese Missionare befürchteten, daß die Unierten, wenn sie an den Gottesdiensten der Schismatiker teilnähmen, zu ihrer früheren nichtunierten Pfarrei zurückkehren könnten. Viele andere Missionare wollten aber bei den Regeln bleiben, die von ihren Vorgängern ein Jahrhundert lang für gut befunden worden waren, und die sie auch selber bisher befolgt hatten. Der Streit zwischen den Anhängern und den Gegnern der neuen theologischen Meinung wurde immer erregter<sup>10</sup>.

Die römische Propagandakongregation, die für die Missionare zuständig war, versuchte die Gemüter zu beruhigen. Aber ohne Erfolg.

Entscheidungen des Heiligen Offiziums aus den Jahren 1709 und 1711 sprechen von Meinungsverschiedenheiten unter den Missionaren in Persien und in Georgien in der Frage, ob die Katholiken den Gottesdienst der Häretiker und Schismatiker besuchen könnten. Das Heilige Offizium entscheidet gegen die Erlaubtheit<sup>11</sup>.

In einem Dekret vom 15. Mai 1709 verbietet das Hl. Offizium allgemein Häretikern beichtzuhören. Hier handelt sich um "Häretiker", also um Leute, die sich nicht zum katholischen Glauben bekennen. Dieses Dekret war die Antwort auf eine Anfrage des griechisch-katholischen Erzbischof Euthimios von Tyrus und Sidon<sup>12</sup>.

Am 17. Juni 1723 antwortete Kardinal Sacripante, der Präfekt der Propaganda, den vier Ordensobern der Stadt Kairo, im Zweifelsfalle sollte man gelehrte Theologen und erfahrene Missionare zu Rate ziehen<sup>13</sup>. Diese Antwort wurde auf Veranlassung und mit Gutheißung des Hl. Offiziums und des Papstes abgeschickt und war als "Instruktion" und nicht als "Definition" gedacht, also als rein disziplinäres Dekret, das keine theoretische Entscheidung geben wollte. Man

<sup>9</sup> E.Ch. Suttner, Das wechselvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte, Würzburg 1996, S.88; Octavian Bârlea behauptet, ohne die Quelle anzuführen, daß Petr Parfenij später wieder zum Bischof im lateinischen Ritus durch den ungarischen Primas Georg Lippay geweiht worden ist; vgl. O.Bârlea, *Die Rumänische Unierte Kirche und der Ökumenismus der Koryphäen der kulturellen Renaissance*, in *Perspective* 3/4 (1983), S. 27.

<sup>10</sup> Suttner, Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit, S. 189.

<sup>11</sup> W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, S. 382-383.

<sup>12</sup> W. de Vries, *Das Problem der „communicatio in sacris cum dissidentibus“ im Nahen Osten zur Zeit der Union (17. und 18. Jahrhundert)*, S. 92.

<sup>13</sup> *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Hrsg. von J. Mansi, Paris 1907, Band 46, col.110.

müsse sich der Teilnahme an häretischen und schismatischen Riten fernhalten und jede Gefahr für den Glauben und jedes Ärgernis meiden<sup>14</sup>.

Am 12. September 1726 verbot das Hl. Offizium speziell die "communicatio in sacris" mit den Nestorianern. Die Katholiken dürfen an dem Gottesdienst der Nestorianer nicht teilnehmen und auch nicht von ihnen die Sakramente empfangen, insbesondere nicht die Sakramente der Buße und des Altares. Die katholischen chaldäischen Priester dürfen nicht zusammen mit den nestorianischen das heilige Opfer darbringen oder die Sakramente spenden<sup>15</sup>.

Trotz allem herrschte aber bei den Missionaren immer noch Uneinigkeit<sup>16</sup>.

Die Kongregation für die Glaubensverbreitung sah schließlich keinen anderen Ausweg als den eines generellen und absoluten Verbotes jedweder gottesdienstlicher Gemeinschaft mit den Andersgläubigen. Die Propaganda kam zur Auffassung, daß mit Kompromisslösungen die Verwirrung nicht aus der Welt zu schaffen sei. In den Akten der Sitzung vom 15. März 1729 heißt es ausdrücklich, die Meinungsverschiedenheiten unter den Missionaren würden gerade durch die Entscheidungen des Heiligen Offiziums noch vermehrt. Das Resultat von all dem war schließlich das absolute und unterschiedslose Verbot jedweder "*communicatio in sacris*", das die Propaganda am 5. Juli 1729 erließ. Die heilige Kongregation war zur Überzeugung gekommen, daß es sinnlos sei, in Streitfragen über die "communicatio in sacris" die Gläubigen an Theologen und Missionare zu verweisen. Diese gelehrten und erfahrenen Männer stritten ja selbst heillos untereinander. Daraus entstand für die Gläubigen "schweres Ärgernis und geradezu Konsterniertheit, da die Katholiken nicht mehr wußten, wem von den Missionaren sie denn Glauben schenken sollten"<sup>17</sup>.

"So sah man in Rom kein anderes Mittel mehr, um aus dem Wirrwar herauszukommen, als das absolute Verbot. Damit ist die Zeitbedingtheit des Dekrets vom Juli 1729 ersichtlich."<sup>18</sup>

## 2. DAS VERBOT DER *COMMUNICATIO IN SACRIS* DURCH DIE RÖMISCHEN KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSVERBREITUNG

Am 5. Juli 1729 erließ die heilige Kongregation für die Glaubensverbreitung eine Instruktion<sup>19</sup> an alle Missionare des Nahen Ostens. Diese Instruktion verbietet die "*communicatio in sacris*" ganz allgemein und ohne jede Ausnahme und mit der größten Strenge unter Androhung der Abberufung aus der Mission im Fall des Ungehorsams.

<sup>14</sup> W. de Vries, Das Problem der "communicatio in sacris cum dissidentibus" im Nahen Osten zur Zeit der Union (17. und 18. Jahrhundert), S. 90.

<sup>15</sup> Ebd., S.96.

<sup>16</sup> Für die Meinungsverschiedenheiten der Missionaren siehe auch W.de Vries, *Eine Denkschrift zur Frage der „communicatio in sacris cum dissidentibus“ aus dem Jahre 1721*, in Ostk. Stud. VII (1958), 253-266.

<sup>17</sup> W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, S. 384-385.

<sup>18</sup> Ebd., S. 385.

<sup>19</sup> Der Text der Instruktion bei Mansi, a.a.O 46, S. 99-104.

In der Einleitung wird ausgeführt, es seien schon häufig Anfragen wegen der "*communicatio in sacris*" bei der Heiligen Kongregation eingelangt. Die Antwort sei immer die gleiche gewesen: "Non licere".<sup>20</sup>

Die "*communicatio in sacris cum haereticis et schismaticis*" ist verboten aus folgenden Gründen: die "*communicatio in sacris*" wäre eine Gefahr für den Glauben der Katholiken, eine Gefahr der Teilnahme an einem häretischen oder schismatischen Ritus, eine Gefahr des Ärgernisses.

"... *communicatio in divinis cum haereticis et schismaticis ut illicita regulariter habenda esset in praxi, vel ob periculum perversionis in fide catholica, vel ob periculum participationis in ritu haeretico et schismatico, vel denique ob periculum et occasionem scandali.*"<sup>21</sup>

Diese Umstände sind unlösbar mit jeder Form der "*communicatio in sacris*" verbunden, die deswegen durch das Naturrecht und durch göttliches Recht ("*iure naturale ac divino*") verboten sind.

Die heilige Kongregation legt dann ihre Gründe für dieses Verbot dar: Die Katholiken können durch die Teilnahme an den Riten der Häretiker und Schismatiker an ihrem Glauben Schaden leiden, da sie eben durch diese Teilnahme den "falschen Dienern der Liturgie" (*pseudoministri liturgiae*) Ehrfurcht erweisen. Dadurch können sie zur Auffassung kommen, daß diese falschen Diener zur Ausübung des Kultes berechtigt seien, und so würden sie den wesentlichen Unterschied zwischen der wahren Kirche Christi und schismatischen und häretischen Gemeinschaften übersehen. Das ist der tiefste Grund der ablehnenden Haltung des Heiligen Stuhles: die Gefahr des Indifferentismus<sup>22</sup>.

Die Gefahr der Teilnahme an einem in sich häretischen und schismatischen Ritus: es gebe bei den Andersgläubigen kaum einen Ritus, der nicht mit irgendeinem Irrtum im Glauben befleckt sei. Es werden bei ihnen Schismatiker als Heilige verehrt, es werden schismatische Patriarchen kommemoriert und als "*fidei catholicae praedicatores*" gepriesen. Wer diesem Ritus auch bloß passiv beiwohnt, ohne irgendwie aktiv mitzutun, der erweckt den Anschein, daß er diese Dinge billige<sup>23</sup>. So werden die Häretiker in ihrem Irrtum

---

<sup>20</sup> W. de Vries, Das Problem der „*communicatio in sacris cum dissidentibus*“ im Nahen Osten zur Zeit der Union (17. und 18. Jahrhundert), S. 96. Die Antwort sei immer „*Non licere*“ gewesen, es ist aber klar, daß das Heilige Offizium in der Praxis die c.i.s. mit den Orientalen bisher „stillschweigend“ erlaubt hat. Trotz seiner grundsätzlich negativen Haltung gegenüber der c.i.s. zeigte sich der Heilige Stuhl doch in konkreten Notfällen, auch im 17.Jh., ausnahmsweise zu Konzessionen bereit.

<sup>21</sup> Mansi, a. a. O. 46, S. 100.

<sup>22</sup> W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, S. 385.

<sup>23</sup> Vor der Instruktion von 1729 kam es in Aleppo bei einer Zusammenkunft von Missionaren verschiedener Orden, die der Obere der Jesuiten berufen hatte, um über eine Anfrage katholischer Armenier zu besprechen. Die katholische Armenier hatten erklärt, sie könnten es nicht vermeiden, die nichtkatholischen Kirchen zu besuchen. Die Gegner der c.i.s. behaupteten, die katholischen Armenier würden, wenn die Kirchen der Andersgläubigen besuchen, in die Notwendigkeit versetzt, aktiven Anteil an den



bestärkt. Sie werden aus der Tatsache, daß die Katholiken ihre Kirche besuchen und bei ihnen die Sakramente empfangen, schließen, daß diese sie selbst als echte Christen, die auf dem rechten Weg sind. Hier wird also die Gefahr des Ärgernisses für die andern hervorgehoben. Das Ärgernis besteht wiederum darin, daß der Unterschied zwischen der wahren Kirche Christi und den andern Gemeinschaften übersehen wird<sup>24</sup>.

Die heilige Kongregation schärft den Missionaren streng ein, daß sie in dieser so wichtigen Sache einheitlich vorgehen sollen, und zwar auch im Beichtstuhl, indem sie einmütig die Katholiken vor der Gemeinschaft mit den Andersgläubigen warnen<sup>25</sup>.

Die Furcht vor der Verfolgung, wenn die Katholiken nicht die schismatischen Kirchen besuchen, sei unbegründet. Außerdem darf man der Verfolgung nicht ausweichen, da sie mit einer "*interrogatio fidei*" gleichbedeutend ist. Die Häretiker wollen die Katholiken zum Besuch ihres Gottesdienstes zwingen, weil sie die Anerkennung ihrer eigenen "Kirche" als der echten Kirche Christi haben wollen. Die Riten der Häretiker und Schismatiker sind, auch wenn sie in sich nichts Häretisches enthalten, illegitim, ihre Gemeinschaft ist kein Teil der wahren Kirche Christi<sup>26</sup>.

Die Instruktion schließt mit einer kategorischen Forderung des Gehorsams und der Drohung, etwaige Ungehorsame als ungeeignet aus der Orientmission abzuverufen.

In der Tat hat der Heilige Stuhl selbst Ausnahmen von der allgemeinen Regel zugelassen. Papst Benedikt XIV. hat sich in der Sitzung des Heiligen Offiziums vom 24. Februar 1752 gegen die Ansicht ausgesprochen, daß die "*communicatio in sacris*" unter allen Umständen unerlaubt sei. Zum Beweis wies er hin auf die von der Kirche tolerierten Mischehen und auf die Tatsache, daß Häretiker zum Tridentinischen Konzil eingeladen wurden<sup>27</sup>. Von 1729 an aber wurde der Widerspruch gegen die neue Regelung zur Ausnahme, und de facto wurde das Verbot der "*communicatio in sacris*" von da an in der lateinischen Kirche zum praktizierten Recht, das man gut zwei Jahrhunderte hindurch aus ekklesiologischen Gründen für unverrückbar hielt, bis zum 2. Vatikanischen Konzil<sup>28</sup>.

"Das Dekret von 1729 war keine dogmatische Entscheidung. Es kam nicht vom Papst selber, sondern von einer Behörde der Kurie. Aber es zerschnitt das Tischtuch zwischen den griechischen und den lateinischen Kirchen viel gründlicher

---

Zeremonien zu nehmen und bei der üblichen Verfluchung des heiligen Papstes Leo und des Konzils von Chalkedon laut „Amen“ zu sagen. (W.de Vries, *Eine Denkschrift zur Frage der „communicatio in sacris cum dissidentibus“ aus dem Jahre 1721*, in Ostk. Stud. VII (1958), S. 265).

<sup>24</sup> W. de Vries, Das Problem der „communicatio in sacris cum dissidentibus“ im Nahen Osten zur Zeit der Union (17. und 18. Jahrhundert), S. 97.

<sup>25</sup> Ebd., S.98.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, S. 386.

<sup>28</sup> E.Chr. Suttner, Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit, S. 191.

als die Exkommunikationsbullen von 1054. Die abendländische Kirche stellte sich jetzt in einem amtlichen Dokument auf die Seite derer, die die volle Rechtmäßigkeit der orthodoxen Sakramente bezweifelten".<sup>29</sup>

Die der Instruktion von 1729 folgenden Dekrete schärfen immer wieder für verschiedene Fälle das Verbot der "*communicatio in sacris*" ein. Das heilige Offizium verbietet auf eine Anfrage aus dem Hl. Lande am 9. Dezember 1745 die aktive Teilnahme an Begräbnissen von Andersgläubigen.

Ein neues allgemeines Verbot der "*communicatio in sacris*" erließ das heilige Offizium am 10. Mai 1753 als Antwort auf Anfragen aus dem Peloponnes. Man darf häretische oder schismatische Priester in den katholischen Kirchen nicht zur Zelebration der heiligen Messe zulassen, weil sie bei der Liturgie Häretiker commemorieren. Rein passive Teilnahme von Häretikern bei katholischen Begräbnissen kann man tolerieren. Die katholischen Griechen dürfen nicht am Gottesdienst der Schismatiker teilnehmen. Wenn sie keine eigene Kirchen haben, sollen sie eben in die der Lateiner gehen und dort die Sakramente empfangen<sup>30</sup>.

Die Dekrete Roms führten zu einer strengeren Praxis der Missionare und machten die klare Scheidung der Katholiken von den Nichtkatholiken und damit die Bildung eigener katholischer Kommunitäten notwendig. Durch die Vermehrung der unierten Gottesdienststätten wurden die Spaltungen unter den Christen immer größer.

Es ist klar, daß die Dokumente der römischen Kurie, die vor dem Dekret von 1729 erlassen wurden, können kaum beweisen, daß die katholische Kirche schon fest zur neuen Ekklesiologie gestanden wäre. "Zahlreiche Fakten im konkreten pastoralen Leben der lateinischen Kirche und auch Einzelschritte der römischen Kurie in individuellen Vorfällen lassen sich aufzeigen, aus denen hervorgeht, daß es noch langanhaltende Widerstände überwunden werden mußten, ehe die neue Auffassung Allgemeingültigkeit erlangen konnte."<sup>31</sup>

Die neue Richtung in der Ekklesiologie wurde bereits im 16. Jahrhundert von maßgeblichen Kreisen in Rom und auch anderswo von Theologen vertreten. Das bedeutet aber nicht, daß dies schon von damals an die klare Position der lateinischen Kirche war. "Zu einer solchen wurde sie, als die Sacra Congregatio de Propaganda Fide 1729 einen überaus heftig gewordenen ekklesiologischen Meinungsstreit unter den Missionaren zu beenden trachtete, indem sie die Anwendung der Neuerung auf die Pastoral zur verpflichtenden Regel erklärte."<sup>32</sup> Es dauerte also lange bis überall das pastorale Verhalten von dieser Auffassung geprägt wurde.

Das 2. Vatikanische Konzil hat dieses Geschehen von 1729 rückgängig machen wollen. In dem Teil des Ökumenismusdekrets, der sich auf die östlichen Kirchen bezieht, verfügt das 2. Vatikanum: "Da diese Kirchen trotz ihrer Trennung

---

<sup>29</sup> Ders, Das wechselvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte, S. 90.

<sup>30</sup> W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, S. 386.

<sup>31</sup> E. Chr. Suttner, Die Christenheit aus Ost und West... , S.291.

<sup>32</sup> Ebd., S. 292.

wahre Sakramente besitzen, vor allem aber in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie, wodurch sie in ganz enger Verwandtschaft bis heute mit uns verbunden sind, so ist eine gewisse 'communicatio in sacris' unter gegebenen geeigneten Umständen mit Billigung der kirchlichen Autorität nicht nur möglich, sondern auch ratsam.<sup>33</sup>

### **3. DIE VERWERFUNG DER SAKRAMENTALITÄT DER KATHOLISCHEN KIRCHE DURCH DIE GRIECHISCHEN PATRIARCHEN (1755)**

#### **3.1. Das Problem der Taufe**

Die Frage, ob und unter welchen Umständen man die Taufe wiederholen darf, war schon seit dem 3. Jh. in den Kirchen des Ostens wie des Westens Gegenstand lebhafter Kontroversen und unterschiedlicher Lehranschaungen. Schon im 3. Jh. hat Papst Stefan I. die Wiedertaufe der Konvertiten irgendeiner Sekte verboten, sofern dort auf den Namen der Heiligen Dreifaltigkeit getauft worden war<sup>34</sup>.

Das Patriarchat von Konstantinopel und mit ihm, außer dem russischen, die übrigen Patriarchate des Ostens haben bis 1755 auf Grund des Kanons 7 der 2. Ökumenischen Synode und des Kanons 95 des Trullanums die Taufe der westlichen Kirche *κατ' ακριβειαν*<sup>35</sup> anerkannt und sich im Falle eines Übertritts zur orthodoxen Kirche an den alten Brauch gehalten, den Konvertiten durch Handauflegung aufzunehmen.<sup>36</sup>

Nachdem es zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche zum Schisma gekommen war, schwankte man lange Zeit auf beiden Seiten, ob man in nachsichtigem Urteil die gegenseitige Nähe herausstellen und Konvertiten für getauft halten oder ein strengeres Urteil fällen, die gegenseitige Entfremdung betonen und Konvertiten neu taufen sollte.

Im 13. Jh. kam es zu Wiedertaufen von Lateinern durch griechische Priester, wie es aus einem Verdikt des 4. Laterankonzils hervorgeht:

" ... wenn einmal lateinische Priester auf ihren Altären (sc. der Griechen) zelebriert haben, sie selbst nicht eher das Opfer auf ihnen darbringen wollen, als daß sie sie, so als ob sie dadurch befleckt worden seien, abgewaschen hatten; auch wagten

---

<sup>33</sup> Das Ökumenismusdekret, Art. 15, bei E. Chr. Suttner, Das wechselvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte, S. 91.

<sup>34</sup> E. Przekop, *Die „Rebaptizatio Ruthenorum“ auf dem Gebiet Polens vor der Union von Brest (1596)*, in Ostk. Stud. 29 (1980), 273.

<sup>35</sup> Gemäß Akribie handeln heißt, die kirchlichen Normen streng und ohne Abstriche zur Anwendung bringen.

<sup>36</sup> A. Wittig, *Zur Auseinandersetzung um die (Wieder-) Taufe*, in Ostk. Stud. 34 (1985) Heft 1, Würzburg 1985, S. 29.

die Griechen in leichtfertigen Unterfangen, von Lateinern Getaufte wiederzutaufen: Und bis heute scheuen sich, wie Wir gehört haben, manche nicht, dies zu tun.<sup>37</sup>

Dies sollten Einzelfälle sein. Es hat manche gegeben, die wahrscheinlich aus Haß gegen die Lateiner zur Wiedertaufe von Lateinern schritten. Es ist sicher, daß es in den Gesprächen, die die Griechen mit den Lateinern in der Zeit der Unionsverhandlungen (Lyon, Ferrara-Florenz) führten, nie eine Bezweiflung der Gültigkeit der Taufe bei den einen oder den anderen gab.

Fast fünfzig Jahre nach dem Unionskonzil von Ferrara-Florenz fand eine Synode der vier orthodoxen Patriarchate statt. Die Entscheidung der Synode war, daß an konvertierenden Lateinern die Taufe nicht wiederholt wird<sup>38</sup>. Dies geschah im Jahre 1484.

Ein Jahrhundert später änderte sich dies. Im Jahre 1589 wurde die Moskauer Metropole zum Patriarchat. Die Kiever Metropole, die 1589 nicht ins Moskauer Patriarchat einbezogen wurde, sondern unter Konstantinopel verblieb, spaltete sich über einen Unionsabschluß mit Rom in zwei Teile. Dies beunruhigte die Moskauer Kirche. 1610 besetzte der polnische König Moskau. Damit fühlte sich die Moskauer Kirche sogar im eigenen Land durch einen Angriff von Katholiken bedroht. Unter den Russen breitete sich eine Fremdenfeindschaft und Ablehnung alles Katholischen aus. Im Jahre 1613 wurde Michail Feodorovic Romanov zum Zar. Damit begann eine Konsolidierung des Moskauer Staats.

1620 fand eine Synode der Moskauer Kirche statt. Die Synode beschloß, daß die Taufe erforderlich sei, wenn Lateiner zur Orthodoxie konvertieren. Ausdrücklich wurde dies begründet, daß die Lateiner schlimmere Häresien verträten als jene Häretiker und Schismatiker, deren Taufe der 95. Kanon des Trullanums anerkennt, und daß sie also als der Kirche Fernstehende bei der Konversion der Taufe bedürfen<sup>39</sup>.

Zu den Argumenten, auf die sich die Synode beim Verwerfen der Taufe der Lateiner stützte, zählte auch die Übereinstimmung mit allen östlichen Patriarchen. Als aber 1655 der Patriarch Makarios von Antiochien in Moskau war, legte er vor der im März jenes Jahres tagenden Synode dar, daß die Russen im Unrecht seien, wenn sie zur Orthodoxie konvertierende Polen erneut taufen. Im Mai des folgenden Jahres hatte Makarios in derselben Angelegenheit vor der Synode das Wort ergriffen und legte dar, daß von den zeitgenössischen Häretikern zwar die Anglikaner, die Lutheraner, die Kalviner und die Paulikianer zu taufen seien, daß hingegen die abermalige Taufe von Katholiken nicht geschehen dürfe. Die Folgen der Ansprache des Patriarchen Makarios waren, daß der Zar einen Erlaß herausgab, durch den die Wiedertaufe der Polen und aller Franken, die dem Papst ergeben sind, verboten wurde. Es wird auch im Erlaß erwähnt, daß diese

---

<sup>37</sup> H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hrsg. von Peter Hünermann, 38. aktualisierte Auflage, Herder 1999, S. 363.

<sup>38</sup> E.Ch. Suttner, *Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden*, in Anzeiger der phil.-hist. Klasse der ÖAW 127 (1990), S. 9.

<sup>39</sup> Ebd., S. 10.

(die Katholiken) den Orthodoxen von allen Glaubensbekenntnissen am nächsten stehen<sup>40</sup>.

Am 25. Dezember 1656 schrieb Makarios aus der walachischen Residenzstadt Târgoviște einen Brief nach Moskau, in dem er nochmals darlegte, daß man Kalviner und Lutheraner taufen müsse, weil sie Häretiker seien, keine Priesterweihe anerkennen, die Überlieferung verwerfen und weil ihre Taufe unecht und unheilig sei. Die Lateiner aber dürften nicht wieder getauft werden, denn sie hätten das Priestertum, anerkennen alle sieben Sakramente, verehren die hl. Reliquien und die Ikonen und sind alle richtig getauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes; sie wiederzutaufen würde heißen, in die Häresie der Wiedertäufer zu verfallen und dem Symbolum, das die eine Taufe bekennt, zu widersprechen<sup>41</sup>.

In den Jahren 1666-1667 fand eine wichtige Synodensitzung des Moskauer Patriarchats statt. An ihr nahmen nicht nur die russischen Hierarchen und deren Geistliche teil, sondern auch ausländische orthodoxe Hierarchen. Zur Synode waren die Patriarchen Paisios von Alexandrien und Makarios von Antiochien eingeladen. Die beiden anderen Patriarchen von Konstantinopel und Jerusalem waren nicht zugegen, aber es waren aus dem Konstantinopeler Patriarchat fünf Metropoliten zugegen: Gregorios von Nikaia, Kosmas von Amasia, Athanasios von Ikonium, Philotheos von Trapezunt, Daniel von Varna, und ein Erzbischof: Daniel von Pogoniana; aus dem Jerusalemer Patriarchat waren Metropolit Paisios von Gaza und der selbständige Erzbischof Ananias vom Berge Sinai zugegen; außerdem: aus Georgien Metropolit Epiphianos und aus Serbien Bischof Joakim von Djakovo. Insgesamt waren bei der Synode diesmal zwölf ausländische Hierarchen zugegen, was vorher nie vorgekommen war<sup>42</sup>.

Die Synode erwies den 1620 gefaßten Beschluß als irrig. Die Synode bestätigte, was 1655-1656 für gut befunden wurde: daß die russische Kirche konvertierende Katholiken nicht zu taufen habe<sup>43</sup>. Mit Zustimmung zahlreicher geladener Hierarchen aus allen damals bedeutenden autokephalen orthodoxen Kirchen, die in vollem Sinn Teilnehmer an der Synode waren, verwarf man, was 1620 bestimmt worden war. Die katholische Taufe wurde auch in der russischen Kirche durch eine Synodensitzung, an der fast allen orthodoxen Kirchen Vertreter hatten, anerkannt.

Wie gesehen, kamen im Lauf des 17. Jahrhunderts die griechische und die russische Orthodoxie zur einhelligen Auffassung, daß trotz der Kirchenspaltungen die westlichen Christen der orthodoxen Kirche nicht völlig entfremdet sind. Im 17. Jahrhundert wurde also die Taufe der Lateiner von der orthodoxen Seite als gültig betrachtet.

Wenn es Wiedertaufe von Lateinern durch griechische Priester bis ins 18. Jahrhundert gegeben hat, sind diese Wiedertaufen Einzelfälle. Ebenso hat es im Osten Polens Wiedertaufen von Orthodoxen durch lateinische Priester gegeben,

<sup>40</sup> Ebd., S.11-12.

<sup>41</sup> Ebd., S. 12.

<sup>42</sup> Makarij (Bulgakov), *Istorija ruskoj cerkvi*, Bd. XII, 1883, S. 682-684, gemäß E.Ch. Suttner, *Die eine Taufe ...*, S. 13.

<sup>43</sup> E.Ch. Suttner, *Die eine Taufe ...*, S. 13.

obwohl dies eigentlich nicht hätte geschehen dürfen, weil die Position Papst Stefans in Rom nie angefochten war<sup>44</sup>.

Zusammenwirken von Katholiken und Orthodoxen im seelsorgerlichen Dienst, Beicht hören und Kommunionsspenden eingeschlossen, sind für das 17. Jahrhundert mehrfach belegt<sup>45</sup>. Lange Zeit nach dem Jahr 1054 haben sich Lateiner und Griechen einander nicht fremd gefühlt. Man blieb sich lebendig bewußt, daß auch jenseits der Grenze, die das Schisma aufriß, der Glauben an die Heilige Dreifaltigkeit, die Taufe, das Priestertum und die Eucharistie anzuerkennen und hochzuschätzen sei. Man wußte sich trotz des Schismas einander weiterhin durch Gottes Gnadenwirken in starkem Maß verbunden. Und so blieb es im großen und ganzen bis ins 18. Jahrhundert.

### **3. 2. Die Verwerfung der Sakramentalität der katholischen Kirche (1755)**

Im 18. Jahrhundert kam es in West und Ost zu einem Wandel. "In der Apologetik wurde es üblich, beim Sprechen über die andere Kirche fast ausschließlich über das zu reden, was an ihr befremdete, und kaum mehr das zu berichten, was mit ihr verband. So wurde auf beiden Seiten allmählich die bisher verbreitete Überzeugung, daß die eigene Kirche besser und getreuer als die andere Kirche verblieben sei, wie der Herr seine Kirche haben will, abgelöst von der Überzeugung, daß die eigene Kirche überhaupt allein die Kirche Gottes sei."<sup>46</sup>

Nach dem Verbot der "*communicatio in sacris*" mit den Andersgläubigen durch die römischen Kongregation für die Glaubensverbreitung dauerte es nicht lange, bis sich auch in der orthodoxen Kirche Stimmen gegen die Katholiken erhoben. In Siebenbürgen trat um die Jahrhundertmitte ein Mönch aus der Jurisdiktion von Karlowitz auf, die gegen die Taufe der Unierten predigte<sup>47</sup>.

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts erregte in der Gegend von Konstantinopel ein Mönch namens Auxentios, der im Ruf stand, ein Seher und Wundertäter zu sein, Aufsehen. Er predigte, daß alle, die nur durch Übergießen getauft wurden, durch dreimaliges Untertauchen erneut zu taufen seien, dann erst seien sie wirklich getauft<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Siehe bei E. Przekop, *Die „Rebaptizatio Ruthenorum“ auf dem Gebiet Polens vor der Union von Brest (1596)*, in Ostk. Stud. 29 (1980), 273 - 282.

<sup>45</sup> Siehe bei W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg 1963, S. 374-392.

<sup>46</sup> E. Chr. Suttner, *Die eine Taufe ...*, S. 29.

<sup>47</sup> Der Mönch Visarion Sarai, der zu der Karlowitzer Metropole gehörte, zog in den Monaten März und April des Jahres 1744 durch Siebenbürgen und predigte gegen die Union der Rumänen mit der katholischen Kirche, die ihren Anhängern nichts als die ewige Verdammnis einbringe. Siehe bei: P. Maior, *Istoria besearicei românilor atât acestor dincoace, precum și celor dincolo de Dunăre*, Buda 1813; G. Barițiu, *Părți alese din Istoria Transilvaniei*, Band I, Sibiu 1889; Z. Pâclișanu, *Geschichte der Rumänischen Unierten Kirche*, Teil I, (Perspective 65-68 (1994-1995)), S. 318-321; G. Bogdan-Duică, *Călugărul Visarion Sarai*, Caransebeș 1896; A. Bunea, *Din istoria romanilor. Episcopul Ioan Inocențiu Klein (1728-1751)*, Blaj 1900; S. Dragomir, *Istoria desrobirei religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, Band. I, Sibiu 1920; O. Bârlea, *Biserica Română Unită și ecumenismul corifeilor Renașterii culturale*, in Perspective, V, Nr. 3-4 (1983).

<sup>48</sup> E. Chr. Suttner, *Die eine Taufe ...*, S. 31.

Auch in dieser Zeit begannen in Konstantinopel schwere Auseinandersetzungen um die (Wieder-) Taufe der Katholiken. Patriarch in Konstantinopel war Kyrill V. Er kam erstmals 1748 auf den Patriarchenstuhl, nachdem sein Vorgänger, Paisios, vom Groß-Wesir abgesetzt worden war. Er hätte sich geweigert, die jährlich fällige Steuer an die Pforte zu entrichten.

Kyrill verfolgte von Anfang an eine deutliche Politik gegenüber der römisch-katholischen Kirche, durch deren Aktivitäten er die orthodoxen Christen, auch in ihrer Existenz als Nation, gefährdet sah. Als ihm berichtet wurde, daß die Inselbevölkerung von Siphnos und Mykonos keinen Unterschied mehr zwischen römisch-katholischem und orthodoxem Glauben anerkenne, sah er sich 1749 zu einem ersten Schreiben über das Verhältnis von Ost- und West-Kirche veranlaßt.

1750 wollten einige katholische Bewohner aus dem konstantinopolitanischen Ortsteil Galata den östlichen Glauben annehmen. Als sie nach dem Aufnahmeprotokoll fragten, entschied Kyrill, daß die Wiedertaufe der Katholiken nötig sei. Kyrill konnte sich bei dieser Entscheidung auf die Stimmung im Volke stützen, daß die Katholiken in Galata im Berufsleben als Konkurrenten erlebte<sup>49</sup>.

Zwischen dem Patriarchen Kyrill und der Synode kam es zum Bruch. Die Synode sowie der Großteil des höheren Klerus fürchteten die Auswirkungen des Taufbefehls auf die Orthodoxen in den venetianischen Ländern, sowie die Einflußnahme der christlichen ausländischen Mächte zu Gunsten der lateinischen Christen. So kam es zur Absetzung Kyrills und zur (3.) Wiedereinsetzung des Paisios durch die Metropoliten und Archonten<sup>50</sup>. Nun trat ein Vertrauter Kyrills auf den Plan, ein einfacher Mönch aus Nikomedien, wo Kyrill zuvor Metropolit war. Dieser Mönch zog durch die Lande und kämpfte in seinen Predigten für Kyrill und gegen den Patriarchen Paisios und die Synode.

Den Tumulten, die daraufhin unter dem Volk entstanden, begegnete der Groß-Wesir mit der Wiedereinsetzung Kyrills durch einen Ferman und mit der Verurteilung der Anführer des Aufstandes zum Tode. Paisios trat freiwillig zurück.

Im Jahre 1755 berief Kyrill eine Synode des höheren Klerus und der Archonten ein, um über die (Wieder-) Taufe beraten zu lassen; diese Synode entschied gegen Kyrill und verurteilte eine Schrift des Christophoros von Ätolien, der die Lehre von der Wiedertaufe theologisch begründet hatte. Kyrill antwortete darauf seinerseits mit einer Verurteilung derer, die die Wiedertaufe ablehnten. Von der türkischen Obrigkeit erlangte Kyrill eine Order für die Metropoliten, die sie zwang, Konstantinopel zu verlassen und in ihre Diözesen zurückzukehren<sup>51</sup>.

Im Juli desselben Jahres erklärten die Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien und Jerusalem gemeinsam:

"Wir, die durch Gottes Erbarmen in der Orthodoxen Kirche aufwuchsen, die den Kanones der heiligen Apostel und Väter gehorchen, die nur die eine, unsere heilige, katholische und apostolische Kirche anerkennen, die ihre Sakramente,

<sup>49</sup> A. Wittig, *Zur Auseinandersetzung um die (Wieder-)Taufe*, S. 29.

<sup>50</sup> Ebd., S. 30.

<sup>51</sup> Ebd.

folglich auch die heilige Taufe annehmen, die aber die Sakramente der Häretiker als verkehrt, als der apostolischen Überlieferung fremd und als Erfindungen verdorbener Menschen ansehen, wenn sie nicht vollzogen werden, wie es der Heilige Geist den Aposteln auftrug und wie es die Kirche Christi bis auf den heutigen Tag hält, wir verwerfen diese in gemeinsamen Beschluß, und wir nehmen die Konvertiten, die zu uns kommen, als Ungeheiligte und Ungetaufte auf ...<sup>52</sup>

Durch diesen Beschluß haben die griechischen Kirchen eine klare Ablehnung der abendländischen Christenheit ausgesprochen. Durch die Bezeichnung der Lateiner als "Ungeheiligte und Ungetaufte" haben die griechischen Patriarchen die sakramentalen Riten, die an ihnen vollzogen worden waren, für leere Zeremonien erklärt, die keine Gabe des Heiligen Geistes vermitteln.

Daß das Synodalschreiben der Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien und Jerusalem nicht vom Antiochener Patriarchen unterzeichnet ist, ist kein Zeugnis für einen Dissens der Antiochener Kirche zur Neueinschätzung der geistlichen Situation nichtorthodoxer Christen durch die drei anderen Patriarchate. Die Unterschrift des damaligen Patriarchen Sylvester von Antiochien fehlt dem Konzilsbeschluß nicht wegen dessen Inhalt, sondern wegen der Art des Zustandekommens<sup>53</sup>. Hingegen weigerte sich die russische Kirche, in die totale Verurteilung der abendländischen Kirche einzustimmen. Sie machte ihren Dissens kund, indem sie 1757 verfügte, daß künftig Konvertiten aus der katholischen Kirche, die das Sakrament der Firmung bereits empfangen haben, ohne neuerliche Myronsalbung aufzunehmen seien<sup>54</sup>.

Es gab bald auch in den Balkanländern Bedenken. Solche meldete zum Beispiel der orthodoxe Starez Paisij Velickovskij an. Der Reformier des orthodoxen Mönchtums hatte vom Moldauer Metropoliten die Anweisung erhalten, zur Orthodoxie konvertierende Unierte zu taufen. Paisij nimmt die Anweisung hin und schreibt an seinen Oberen, daß er tatsächlich schon eine Anzahl Unierte bei der Konversion getauft habe. Aber er bittet seinen Briefpartner, der vor einer Reise nach Rußland stand, dort mit einsichtigen Männern zu besprechen, was jetzt mit jenen ehemaligen Unierten geschehen solle, die man nur durch Salbung, nicht durch Taufe aufgenommen habe, denn solche gäbe es bei ihm. Im selben Brief hatte er gebeten, ihm bei der Rußlandreise die Publikation der Korrespondenz Peters des Großen mit dem Ökumenischen Patriarchat über die Modalitäten bei der Aufnahme von Konvertiten und den Text der von Zar Peter Getroffenen einschlägigen Anordnungen zu besorgen<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> Der Beschlußtext in *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, hrsg. von J. Mansi u.a., Bd. 38, Paris 1907, Sp. 619; diese Übersetzung bei E. Chr. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, S.193.

<sup>53</sup> T. Ware, *Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church under Turkish Rule*, Oxford 1964, gemäß E. Chr. Suttner, *Die eine Taufe...*, S.32.

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Ebd., S. 32-33.



Durch das Verbot der "*communicatio in sacris*" mit den Nichtkatholiken von 1729 und den gemeinsamen Beschluß der griechischen Patriarchen von 1755 wurde das Miteinander des 17. Jahrhunderts abgelöst und durch ein Gegeneinander ersetzt. Diese außergewöhnlichen Verhältnisse zwischen den Kirchen des Westens und des Ostens sind ein Zeichen für den Antagonismus, zu dem die beiden Kirchen im 18. Jahrhundert gekommen sind.

"Nie hatte es vorher eine ebenso ernste Verurteilung der lateinischen durch die griechischen Kirchen gegeben, und überhaupt nie ist es zu einer ebenso uneingeschränkten Verwerfung der griechischen durch lateinische Kirche gekommen."<sup>56</sup>

Heute wird die Taufe der Katholiken bei den Griechen κατ οκορομα<sup>57</sup> anerkannt, im Bereich der russischen Kirche κατ κριβειαν. Für den Bereich der Kirche von Griechenland wurde dies durch eine Enzyklika im Jahre 1903 geregelt; das Formular für die Aufnahme der Nichtorthodoxen aus dem Jahre 1932 sieht die Salbung mit Myron vor<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> E. Chr. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, S.193.

<sup>57</sup> In der Berufung auf die Oikonomia: die Möglichkeit zum nachsichtigeren Urteilen.

<sup>58</sup> A.Wittig, *Zur Auseinandersetzung um die (Wieder-) Taufe*, S. 29.

## CONTRIBUȚII CU PRIVIRE LA ISTORIA EVREILOR DIN TRANSILVANIA

EUGEN GLÜCK

**ZUSAMMENFASSUNG.** *Beiträge zur Geschichte der Juden in Siebenbürgen.* Nach einer Bestandaufnahme der archäologischen Funde zum Vorkommen der Juden in Siebenbürgen bereits im Altertum und einer Reihe von Urkunden mit ähnlichem Charakter aus dem Frühmittelalter (14.-16. Jh.), stellt der Verfasser aufgrund von veröffentlichten und unveröffentlichten Urkunden die historische Entwicklung der Juden in Siebenbürgen, aber auch im Marmarosch, dem Szathmar, der Crișana und dem Banat vom 17. bis zur Mitte des 20. Jh. (1940) dar. Diese Urkunden enthalten Bezugnahmen auf verschiedene und vielfältige Probleme der Geschichte der Juden: a. der natürliche oder einwanderungsbedingte Bevölkerungszuwachs; b. die wachsende Beteiligung der Juden am Wirtschaftsleben, von einfachem ländlichen Handel zu Beginn bis zur Zeit der Großindustriellen und Bankiere; c. Angaben zur religiösen Organisation und den Strömungen darin; d. der anfängliche Zugang zu den katholischen Schulen, die Vergrößerung der Bildungsmöglichkeiten, Gründung eigener Schulen; e. die Herausbildung der jüdischen Intellektualität, der Zugang zum Geistesleben im allgemeinen, das Hineinwachsen in die verschiedenen Kontaktkulturen (deutsch, ungarisch, rumänisch); f. der Kampf der Juden für nationale Emanzipation, für die Autonomie des Kultes, für gesellschaftliche Emanzipation; g. die vorzionistische und zionistische Bewegung und ihre Folgen; h. die Bildung von religiösen, sozialen, Begräbnisverbänden und ihre Rolle in der Gesellschaft; i. der feudale Antisemitismus, der moderne Antisemitismus und der profaschistische Antisemitismus. Im allgemeinen Rahmen der Geschichte der Juden vervollständigt die vorliegende Untersuchung auf glückliche Weise die Geschichte der Juden einerseits, die Geschichte des rumänischen Gebietes andererseits.

În literatura istorică numeroase studii se ocupă de problema evreilor din Transilvania.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Dintre publicațiile recente menționăm M. Carmilly – Weinberger, *Istoria evreilor din Transilvania (1623 – 1944)*, București 1994.

Apariția evreilor pe aceste meleaguri se pierde în negura vremurilor. Pe parcurs s-au formulat o serie de teorii, dovedindu-se în mare parte de domeniul legendelor.<sup>2</sup> Între acestea cea mai răspândită a fost cea susținând că strămoșii lor au fost admiși în Dacia de către Decebal. Au apărut și unele urme materiale ce s-au dovedit a fi greșit atribuite evreilor ca de pildă manuscrisul cu litere ebraice găsit la Abrud.<sup>3</sup>

Se află mai aproape de realitate descoperirile monetare din epoca stăpânirii romane în Dacia (106-271). Între acestea se numără medalia de bronz, provenită din timpul răscoalei evreilor împotriva romanilor, condusă de Bar-Kochba (133-134). În realitate, piesa găsită în Banat la Pojejena (1971), deopotrivă putea să aparțină unui evreu, păgân și chiar creștin. Unii presupun o prezență evreiască în cadrul legiunii a V-a Macedonica care a fost transferată din Palestina. Cărămizi purtând însemnul lor spre exemplu s-au găsit în 1975, la mănăstirea Hodoș - Bodrog, lângă Arad.<sup>4</sup> Poate să fi fost de origine iudaică Publius Aelius Iacubus Decurio care apare pe o inscripție la Porolissum, lângă Zalău.<sup>5</sup>

Se încadrează atmosfera religioasă sincretistă a secolului al treilea, textul de pe un sarcofag descoperit lângă Orșova în care citim numele lui Iahve.<sup>6</sup>

În epoca tulbure ce a avut loc după părăsirea Daciei de romani, dispar urmele evreilor. Există anumite indicii că activitatea lor comercială desfășurată spre sfârșitul mileniului I, s-ar fi extins și pe Dunărea inferioară, invocându-se în primul rând descoperirile de la Celarevo, nu departe de Novi-Sad.<sup>7</sup>

Primul document din Transilvania ce pomenește pe evrei este lucrarea sfântului Gerard, episcop de Cenad (1030-1046), intitulată "Deliberatio" fără să ofere vreo localizare.<sup>8</sup>

Apariția evreilor este mai sigură la începutul secolului al XIII – lea, implicându-se în traficul de sare ce se desfășura pe Mureș. Bula de Aur (1222), ca și alte măsuri discriminatorii au exclus evreii din această activitate. Se poate presupune însă, că mănăstirile riverane care au devenit beneficiarii acestei activități nu s-au putut lipsi de serviciile și mijloacele evreilor, ca mesagerii lor, facilități și prin faptul că prohibiția ulterior a fost îndulcită.<sup>9</sup>

În secolele al XIV – XVI-lea, apar date sporadice despre evrei așkenazi. Între aceste date se numără mărturia lui Petrus Iudaeus depusă în 1357, în fața

<sup>2</sup> Blatten für Geist, Gemuth und Vaterlands-Kunde 1, 1846 p. 26.

<sup>3</sup> Szélely S., *Zsidó régiségek Erdélyben (Antichități evreiești în Ardeal)*, în Nemzeti Társalkodó 2, 1838 pp. 174-175.

<sup>4</sup> E. Arădeanul, L. Emandi, T. Bodogac, Mănăstirea Hodoș - Bodrog, Arad 1980 p. 25

<sup>5</sup> ActaMP 4, 1980, p. 90.

<sup>6</sup> M. Carmilly – Weinberger, *op. cit.*, p. 10

<sup>7</sup> E. Glück, *Un important eveniment științific*, în Revista Cultului Mozaic 480, 1981 p. 2

<sup>8</sup> Idem, *Megjegyzések Gellért "Deliberatio" című művéhez (Observații privind opera lui Gerard intitulată "Deliberatio")*, în Magyar Yzraeliták Országos Képviselőlete, évkönyve 1981-1982 p. 174-176

<sup>9</sup> Márki S., *Aradvármegye és Arad szab. kir. város története (Istoria comitatului Arad și a orașului liber regesc Arad) I*, Arad 1892 p.428.

consiliului din Sibiu. Un document emanat de la conventul din Lelesz din 1420, amintește de evrei în Maramureș.<sup>10</sup>

În a doua jumătate a secolului al XV-lea, se intensifică circulația monetară, implicându-se un număr de evrei în această activitate. În 1489, Yaso din Oradea acordă un împrumut mai mare. Evreica Melamen în 1511, întăbulează împrumutul acordat de ea pe o proprietate nobiliară din Biharia. În 1523, blănarul Fabian din Cluj, angajează un împrumut similar, garatând cu casa lui. Locul prim însă în asemenea tranzacții revine transferului de proprietate intervenit în 1514, între Gheorghe Hohenzollern de Brandenburg și Ioan Zapolya, voievodul Transilvaniei privind domeniile de la Lipova și Soimoș. Tranzacția în valoare de 60.000 forinți, a fost finanțată de bancherul Mendel din Buda. În 1534, la Mediaș aderenții lui Ferdinand de Habsburg au asasinat câțiva evrei legați de tranzacții financiare.

O activitate comercială propriu zisă se lega de Brașov și Sibiu. Decretul regelui ungar Vladislav din 1492, constată că sosesc acolo în acest scop adesea evrei și dispune ca aceștia să fie sprijiniți de consiliile respective în realizarea creanțelor lor.<sup>11</sup> O scrisoare a lui Ioan Zapolya din 1524, pomenește de Isac, bătător de monede. În schimb, în 1533, singnoria din Veneția a fost solicitată să trimită un chirurg în Transilvania.

În secolul al XVI-lea, prezența așkenasă este dedublă de apariția sefarzilor expulzați din Spania (1442), prima mențiune referindu-se la anul 1521, respectiv orașul Caransebeș.<sup>12</sup>

În urma constituirii principatului Transilvaniei (1541), se intensifică relațiile comerciale cu Imperiul Otoman, de regulă prin intermediul Țării Românești. Dieta Transilvaniei ținută la Cluj în 1578, a fost nemulțumită de apariția comercianților evrei, la târgul principal din 16 octombrie. În anul următor, meșteșugari din Brașov au fost aprovizionați de comercianți evrei în mod constant cu indigo și lână, din sursă balcanică.<sup>13</sup>

Spre sfârșitul secolului al XVI-lea, apar așezări evreiești cu caracter permanent la Alba – Iulia și Lipova. În sentința rabinului Yoel Serkes din Cracovia (1591), se face referire la hotărârea instanței religioase (Bet – din) din Alba – Iulia, ceea ce presupune existența unei comunități închegate.<sup>14</sup> Situația lor însă a devenit catastrofală în urma rupturii principelui Sigismund Bathory cu Poarta, urmată de un pogrom, ei fiind considerați supuși otomani (1595). După recucerirea Lipovei de oștirea ardeleană (1596), la fel a urmat un pogrom. Mai cunoscut este

<sup>10</sup> Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România I, București 1986, nr.9, p. 12. (în cont. I.M.E.R.), Monumenta Hungariae Iudaica V/1 p. 29, 74 (în cont. MHI).

<sup>11</sup> Ibidem, V/1, 255, 259, 346, 351, XI 7, XV 6, IMER I, 17, 18, 19, 26, Arhiva Bisericii Negre din Brașov, IE 156, Biblioteca Brukenthal, Sibiu I p. 7890.

<sup>12</sup> MHI V/1, 281, L. Rosenbaum, Documente privitoare la istoria evreilor din țările române I, București 1947 p. 6.

<sup>13</sup> Monumenta Comititalia Regni Transsilvaniae III 139-140 (în cont. M.C.R.T.)

<sup>14</sup> S. Goldenberg – S. Belu, *Două registre privind postăvăritul și comerțul cu postav la Brașov în sec. XVI*, în ActaMN 4, 1967 pp. 135-150, Eisler M., *Az erdélyi zsidók múltjaból (Din trecutul evreilor ardeleni)*, în Erdélyi Museum 1901, p. 97.

faptul că în 1601, la Cluj au căzut victimă evreei din oraș, în urma intrării oștirii lui Mihai Viteazul și a generalului Basta.<sup>15</sup>

După o întrerupere de peste două decenii în 1623, s-a așezat la Alba – Iulia un grup de evrei sefarsi beneficiind de anumite privilegii acordate de principele Gabriel Bethlen, care urmărea prin ei, învierea comerțului. Diploma asigura păstrarea identității lor și o anumită autonomie.<sup>16</sup> Nu peste mult alți evrei au apărut la Oradea, Ineu, etc.

Imigrația sefardă a apărut și în Banatul stăpânit de turci (1552 – 1716). Cea mai veche piatră tombală din cimitirul neolog din Timișoara datează din 1636. Se cunoaște documentar activitatea rabinului Iacob din Timișoara, care apoi a plecat în Ucraina, unde a căzut victimă în 1648, progromului cazacilor. Evrei s-au așezat și în Ardealul ocupat de turci.<sup>17</sup>

Evreei din Transilvania au căutat să răspundă așteptărilor. Ei au creat câteva întreprinderi de mari proporții. Dintre aceștia amintim cea condusă de Elias (1634-1836), care a comercializat ceara provenită din venitul principelui. Iuda și Solomon ca arendași au asigurat desfacerea mercurului provenit de la Zlatna (1668-1672). Un număr de comercianți evrei au asigurat exportul de sulf. Negustorii evrei și greci au mijlocit importul de piei, mătasă, lână, vopsele etc. cuprinse în 1627, în 132 poziții în vederea vămii lor.

Micii comercianți s-au evidențiat mai ales la Alba – Iulia, unde dețineau pe la 1648, aproape toate "bolturile". La Cluj în 1693, evreilor li s-a fixat un loc anume pentru desfacerea mărfurilor.<sup>18</sup>

Evreei din Transilvania au jucat un rol și în răscumpărarea captivilor ardeleni, aflați la turci sau tătari. Astfel, în 1659, un oarecare Isac a plecat în Crimeea la tătari, ducând cu el nu mai puțin de 1200 taleri.<sup>19</sup>

După moartea principelui Gabriel Bethlen (1629), au apărut o seamă de restricții privind activitatea lor determinate de interese contrare. Cele mai importante măsuri au vizat producția și desfacerea băuturilor alcoolice (1648, 1654, 1665, 1668, 1673, 1697). În aceste condiții au găsit sprijin la principele Mihai Apaffi I care printre altele în 1661, le-a asigurat tăierea rituală și comercializarea cârnii după normele lor.<sup>20</sup>

În secolul al XVII-lea, apare și o intelectualitate israelită care nu se mai restrânge doar la rabin. Deosebit de căutați au fost medicii. Eliazer din Polonia a fost chemat anume să tămăduiască principele Bocskay. David Riberius a activat între 1629 și 1639, la Alba – Iulia, inclusiv la curte, precum și la Cluj și Oradea. Un medic cu numele de Leon a consultat atât în capitală, cât și la Oradea (1642 – 1646).

Diplomația ardeleană a avut în serviciul său interpreți evrei ca de exemplu unul cu numele de Iuda (1662).

<sup>15</sup> IMER I 86, 96

<sup>16</sup> MCRT VIII 371

<sup>17</sup> I. Singer, *Aus der Vergangenheit der Temeswaren Juden*, Sinai 1929, p. 96

<sup>18</sup> MHI, X, 159, 166, 301, V/1 691, 701, 714, Első Apafi Mihály fejedelem udvartartása I Bornemissa Anna gasdasági naploi (Curtea principelui Apafi Mihály I jurnalele economice ale lui Bornemisza Anna) 1667- 1690. Budapest 1911, passim.

<sup>19</sup> MHI XVIII 88, MCRT VIII 442-446

<sup>20</sup> MHI II 269, III 281

Spre sfârșitul secolului al XVII-lea evreii din Transilvania au suferit noi zguduirii datorită așa zisului război de eliberare, inițiat de Habsburgi în urma respingerii turcilor sub zidurile Vienei (1683). Evreii din Arad, în 1685, au devenit victimele unui pogrom. La Oradea odată cu "eliberarea" (1692), nu a mai rămas urmă de evreu. În 1716, din Timișoara capitulată au plecat cu toții, rămânând doar 12 familii.

În anii următori evenimentelor amintite pot fi sesizate și mișcări demografice opuse. La Satu Mare și în jur pe la 1690, se stabilesc vreo 11 familii.<sup>21</sup> Traficul de sare pe Mureș în 1694, guvernământul din Viena l-a predat lui Samuil Oppenheimer, furnizor al armatei.<sup>22</sup>

Nu putem încheia relatările despre perioada precedentă fără să facem amintire despre sămbătari. Plecând de la doctrina antitrinitariană dominantă în școala superioară din Cluj, Eössy András pune bazele unui cult iudaizat (1574-1579). Ei au dobândit o influență mai mare pe la 1620, figura lor centrală fiind Pechy Simon, temporar cancelarul principelui Bethlen. În regiunea Turda, Cluj, Târgu-Mureș și în Secuime numărau vreo 20.000 credincioși.<sup>23</sup> Biserica reformată și principii au căutat să pună stavilă consolidării lor. Ca urmare, prin "complanția din Dej" (1638), căpeteniile lor, inclusiv Pechy, s-au văzut nevoiți să recunoască, cel puțin formal, justetea tezelor calviniste. Nu puțini însă au rămas fideli credinței lor, suferind represalii. Astfel, din rândurile lor s-au recrutat cei care au fost folosiți la muncă forțată pentru refacerea cetății de la Ineu. În final, credincioșii s-au menținut la Bezidul Nou, nu departe de Odorhei, iar după 1867, au adoptat credința israelită. Ultimii descendenți fideli până la moarte, în 1944, au sfârșit în camerele de gazare hitleriste, iar câțiva supraviețuitori s-au așezat în Israel.<sup>24</sup>

În decursul secolului al XVII-lea, situația evreilor din Transilvania, a cunoscut o anumită diferență de nuanță. În Maramureș, Crișana și în Banat (după 1778), a început o imigrare mai intensă. Primii proveneau din provinciile ereditare habsburgice care se orientau spre răsărit, în urma expulzărilor începute în 1672. Între aceștia putem include patru familii aflate la Oradea, în 1722, sub protecția comandantului cetății care în schimb, le încasa o taxă.

Al doilea val, incomparabil mai mare, a pornit din Moravia, având ca mobil legea din 1736, care asigura dreptul de a întemeia o nouă familie doar unui singur fiu dintr-o familie. Aceștia fiind constrânși să plece, au ajuns mai ales în comitatele Sătmar, Ugocea și Crasna.

Cel mai puternic val a provenit din Galiția, trecută sub administrație vieneză (1774), preferând Maramureșul și continuând apoi, migrația spre sud și vest.

<sup>21</sup> Ibidem II 116, V/1, 870, Jakab E., Kolozsvár története (Istoria Clujului), Kolozsvár 1888 p. 3, 43.

<sup>22</sup> Múlt és jelen 1845 p. 401, M. Grünrild, Samuel Oppenheimer und sein Kreis, Wien - Leipzig 1913, passim.

<sup>23</sup> MCRT VIII 442-446, XII 484, XIV 306, 317, 318, 334, 361, XVI 605-606, XXI 289 - 290, MHI V/1 688, 702, Székely Oklevéltár (Diplomatariu Secuiesc), VI, Kolozsvár 1897, 224, 225, 366.

<sup>24</sup> M. Pákoszdy, Die siebenbürgische Sabbatismus, Stuttgart - Köln - Mainz 1969 ; E. Glück, *Contribuții cu privire la istoricul cetății de la Ineu*, în *Ziridava* 13, 1981 p. 140.

Imigrarea în majoritatea cazurilor a avut loc fără aprobare oficială. Această situație a oferit drept autorităților să-i expulzeze, dar și posibilitatea să tragă foloase, legale și ilegale, atât oficialitățile cât și moșierii. Situația cea mai gravă s-a produs în Banat, unde s-au așezat pe lângă puținii sefarzi mai mulți așkenazi. Administrația direct subordonată Vienei (1716-1778) în 1745, a decis expulzarea lor completă ceea ce însă s-a realizat doar parțial.

Creșterea populației evreiești în comitatele Arad, Cenad, Bihor, Sătmar, Ugocea și Maramureș între 1735/38, și 1784/87, a înregistrat un spor de la 496 persoane la 8976. În aceeași perioadă, populația everiască a Banatului s-a majorat la 612 persoane. În Marele Principat al Transilvaniei în 1784/87, populația evreiască a totalizat 2902 persoane. Cea mai mare concentrație s-a găsit în comitatele Sătmar, Ugocea și Maramureș cu un efectiv de 7061.

Proporțiile sporului natural pot fi evaluate tot din datele recesământului din 1784/87, constatându-se media familială de 4,88 în Banat și Crișana, iar în Arad de 5,33.<sup>25</sup>

Așezarea evreilor de regulă a corespuns încadrării lor în activitatea comercială, datorită excluderii lor din agricultură, cel puțin pentru moment. Majoritatea lor a fost comercianți ambulanti, cel mult participanți la târguri. Dacă au putut ridica un cort acesta constituia deja un rang. În Maramureș au început să achiziționeze produsele țărănești, fie contra cost, fie furnizând unele mărfuri ca articole de fierărie etc. În unele locuri au reușit să deschidă băcăni.

În comitatele Arad și Bihor în 1735, s-au înregistrat câte două băcăni. La Alba-Iulia în 1713, aveau șapte unități, dreptul fiind moștenit din trecut.

Comerțul angrosist evreiesc avea baze în afara Transilvaniei. Astfel, în timpul răscoalei condusă de Francisc Ráckoczi al II-lea (1703-1711) în 1707, au furnizat din Turcia 9690 baloturi de postav, iar în 1708, la Sighetu Marmației cizme. Din Polonia au oferit răsculaților salpetru în schimbul aramei. Tot aceștia au mijlocit și export de sare din Maramureș. O situație mai consolidată au avut cei din Banat exportând produse spre piețele occidentale. Astfel, Iakob Keppch în 11720, a exportat miere.<sup>26</sup>

Pe parcurs a crescut și numărul meșteșugarilor evrei. Conscriptia maramureșană din 1773, nominalizează 19 persoane având asemenea ocupație. Elementul cel mai pozitiv a fost implicarea lor în înființarea manufacturilor, dintre acestea locul prim revenind "fabricii" de postav a lui Samson Bachrach din Timișoara.<sup>27</sup> Statutul juridic al evreilor din Transilvania prezenta o mare diversitate. În Marele Principat al Transilvaniei până în 1848, a rămas în vigoare ficțiunea că

<sup>25</sup> Adattár az 1780 évi népszámlálás országos értesítő tabellájának adaihz. (Documentar privind datele tabelii centralizatoare a recesământului pe țară din 1780), în Történeti Statisztikai Közleményk, I Budapest 1957, Országos Széchényi Könyvtár (Biblioteca Națională Széchényi), Budapest, mss. fol. lat. 307 ; Acsády I., A magyar zsidók 1735 – 38 – ban. (Evreii maghiari în 1735 – 38), Budapest, 1883, p. 173 – 188.

<sup>26</sup> Richtmann M., A régi Magyarország zsidósága (Evreimea Ungariei vechi), în Magyar Zsidó Szemle, 1912, p. 111 – 112, MHI III 91, 427, 496, V/194, 1039, V/2 955 – 1167, VII 495, X 387, XVI 65, XVII 284.

<sup>27</sup> Arhivele Naționale Sighetu Marmației, fond județean, dos. 50, MHI III 604, 606, 612, 114.

toți israeliții fac parte din comunitatea din Alba – Iulia, unde domiciliază legal. A rămas în vigoare statutul din 1623, ce prevedea alegerea anuală a unui "primar", ca și conducător laic al tuturor evreilor din principat. Totodată, a devenit necesară o organizație permanentă religioasă, instalându-se în 1754, primul șef rabin. Pe lângă aceasta funcționa și o instituție numită Bet-din, care judeca pricinele iscate între evrei. Episcopul romano-catolic a preluat funcția de protector al evreilor (1720), moștenită de la principii Transilvăneni. Un șef rabin s-a înființat și în Banat, iar mai târziu în Maramureș și Sătmar.<sup>28</sup>

Decretele lui Iosif al II-lea au oferit anumite îmbunătățiri aplicate în Banat, Crișana și Maramureș, reușind să pătrundă mai numeros în marile orașe, fapt confirmat și de dieta ungară din 1791. În marele principat în schimb, împăratul a ordonat expulzarea majorităților, ceea ce însă nu s-a aplicat.

Numărul evreilor din Banat, Crișana și Maramureș a crescut la 77.424 (1850), dintre care în 1839 69,18% s-a concentrat în comitatele Maramureș, Ugocea, Satu Mare și Bihor. În perioada premergătoare revoluției de la 1848, situația lor a cunoscut o anumită îmbunătățire. Astfel, începând cu anul 1840, domicilierea lor a devenit liberă în afara orașelor miniere și doar câteva ca Vașcău au trecut peste limitele legale. În zona Sătmarului și Ugocei, au început să practice agricultura și o gamă largă de ocupații intelectuale. În Marele Principat al Transilvaniei numărul evreilor a rămas mai restrâns crescând între 1839 și 1850, de la 4.00 la 15.637. Au rămas în vigoare unele norme restrictive ca domicilierea legală doar la Alba-Iulia și prohibițiile în secuime și zonele săsești. O situație asemănătoare era și în confiniile militare. Spre exemplu pe teritoriul celor șapte regimente grănicerești trăiau în total 14 familii.<sup>29</sup>

Un fenomen important l-a constituit migrația spre orașe. Astfel, între 1839-1850, efectivul evreilor a cunoscut un spor de 3,55 ori. Concentrații crescânde se semnalează la Carei, Arad, Timișoara etc.<sup>30</sup>

Sporul global al populației evreiești pe întregul teritoriu al Transilvaniei continuă să fie determinat de doi factori, anume imigrarea și sporul natural. În perioada dată însă, factorul prim devine sporul natural. Spre exemplu din conscripția efectuată la Oradea în 1848, reiese că doar 2,98% aflați în viață provin din asemenea sursă.<sup>31</sup> Totuși nu au lipsit în anumite perioade încercări de a expulza evreii cel puțin dintr-o anumită localitate, în general fără eficiență. Un caz aproape singular a avut loc la Arad, fiind expulzați între 1823-1830, aproximativ 400 oameni, ca în anii următori, să urmeze așezarea multor altora. Mai frecvente au fost expulzările individuale.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Eisler M., *Das Gemeindebuch. Alba Iulia, Sinai 1928 p. 21-25*, E. Neumann, *The Chief Rabbinate in Alba Iulia between 1754-1879*, în *Studia Iudaica*, 5, 1996 p. 102-115

<sup>29</sup> V. nota 25, *Statistische Skizze des Siebenbürgischer Militär-Gränze, Hermannstadt 1834*, pp. 13, 31, 89, 90.

<sup>30</sup> E. Glück, *Szatmármegye zsidósága 1848-ban*, în *Szabolcs-Szatmár-Bereg Szemle* 1, 1996 p. 45.

<sup>31</sup> Országos Levéltár (Arhiva Națională) Budapest, (în cont. OL), colecția microfilme B 1721 (227-297), B1722 (5-17), B 1733 (23)

<sup>32</sup> Arhiva Națională Arad (în cont. ANA) Acta Congregationum 1053, 1254, 1500/1823, 310/1824, 672/1831.



În prima jumătate a secolului al XIX-lea, au intervenit mutații însemnate în ocupațiile practicate de evrei. În Crișana și Banat a scăzut ponderea comerțului ambulant și chiar prezența la târguri.<sup>33</sup> Un rol crescând ocupă circulația produselor agricole. Eisik Deutsch a organizat o mare rețea de achiziție prelucrând produsele uriașelor domenii modernizate de pe ambele maluri ale Mureșului. Casa Wodianer a monopolizat preluarea producției de tutun a comitatelor Arad și Cenad. În zona Sătmarului au activat 21 de achizitori ai pieilor. Din actele procesuale aflate la arhiepiscopia din Alba-Iulia reiese o activitate financiară evreiască crescândă, după 1818. La Arad, Oradea, Satu Mare și într-o anumită măsură la Cluj, evreii joacă un rol în crearea rețelei moderne de magazine de desfacere, mai ales după 1840.<sup>34</sup>

Expansiunea economică a evreilor în mare măsură s-a legat de valorificarea drepturilor regaliene. Moșierii după 1790, au crezut că e mai bine să arendeze acestea unor buni platnici. Astfel, în 1820-21, în cele trei plăși sudice ale Maramureșului un număr de 749 familii, (85%) trăiau din asemenea resurse. Este semnificativ că, până și episcopia romano-catolică din Alba-Iulia arenda drepturile sale de cârciumărit unor evrei.<sup>35</sup>

Împăratul Iosif al II-lea temporar a deschis în fața lor porțile breslelor, ceea ce s-a permanentizat doar în puține locuri ca de pildă breasla croitorilor din Sighetu-Marmației. De aceea ei se orientau de regulă în afara acestor organizații tot mai depășite. Realizări deosebite s-au obținut la Arad din inițiativa rabinului Aaron Chorin. În anul 1848, la Arad activau 103 meșteri în 25 de meserii. La Oradea în aceeași perioadă s-au înregistrat 206 meșteri în 33 de branșe, iar la Satu Mare 287 de meseriași patroni în 40 de ramuri. Un pas înainte a reprezentat hotărârea comitatului Arad din 1818 și a comitatului Timiș în 1821, dispunând că ucenicii pot fi acceptați de meșteri și eliberați după stagiul legal, fără deosebire de confesiune. Dieta ungară din 1848, a legalizat dreptul evreilor de a practica orice meserie, calfele însă trebuiau să fie recrutate dintre coreligionari. În unele locuri, ca de pildă la Arad, legea nu a mai fost aplicată fără excepție.<sup>36</sup>

O importanță și mai mare a reprezentat participarea evreilor la înființarea continuă a manufacturilor și chiar a unor fabrici. La Oradea, în 1848, se găseau patru fabricanți israeliți. În comitatul Sătmar dețineau șase unități printre care cea de la Gelse era prevăzută cu mașină cu aburi. La Arad, manufactura de piele înființată de Iacob Winkler în 1839, a realizat prelucrarea manufacturieră a unei

<sup>33</sup> [Demian], Statistische Gemelde der Österreichische Monarchie, Wien 1796 p. 23.

<sup>34</sup> Arhiva Națională Alba Iulia, fond orășenesc 2/1818, 4/1820, 5/1819, 9/1824.

Majoritatea proceselor s-au derulat în fața tribunalului domenal episcopal, formând un fond imens.

<sup>35</sup> ANA, fond orășenesc 438, 459/1838, Arhiva Națională Sighetu Marmației, fond județean, dos. 50.

<sup>36</sup> Ibidem dos. 47, 52, ANA, Acta Congregationum 1242/1818, 1493, 1494, 1495/1827, OL, microfilm B 1721 (227-297), Első magyar-zsidó naptár és évkönyv 1848-as szökőév (Primul calendar și anuar maghiar-evreiesc, pe anul bisect 1848), I Pest 1848 p. 124-131

mari cantități de piei. În același oraș, au apărut două fabrici de spirit, prevăzute cu mașini cu aburi.<sup>37</sup>

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, majoritatea intelectualității evreiești se recruta din rândurile rabinilor și învățătorilor. Aceștia din urmă, în majoritate erau de obârșie din Galiția și planul lor de învățământ se limita la scrierea-citirea ebraică respectiv idiș precum și noțiunile cultului. Iosif al II-lea, a încercat cuprinderea evreilor israeliți în forme ale învățământului modern al epocii respective. Singura unitate înființată în perioada lui a supraviețuit la Oradea, după decesul său (1790). Această inițiativă a fost reluată la Arad în 1830, la Lugoj în 1833 și la Făgăraș în 1840. La Arad, în perioada premergătoare revoluției de la 1848, s-a înființat primul gimnaziu evreiesc.

Ca urmare a dreptului de a frecventa facultățile de medicină au apărut primii medici practicanți. Prin 1848, găsim la Arad 10, Oradea 3, în comitatul Sătmar 3 și la Lugoj unul. La Oradea, Frederic Grósz a inaugurat faimosul spital oftalmologic.

Un deziderat al evreilor a constituit deschiderea liceelor pentru ei. În perioada amintită, elevii israeliți au putut pătrunde în liceul premonstratens din Oradea, minorit din Lugoj, piarist din Carei și Timișoara precum și în colegiul reformat din Sighetu Marmației.<sup>38</sup>

În deceniile premergătoare revoluției de la 1848-49, evreii au insistat tot mai mult pentru legiferarea emancipării lor. Petițiile adresate dietei ungare, în special în 1807 și 1839-40, au adus doar unele îmbunătățiri în statutul lor. Opoziția liberală a sprijinit această inițiativă. Spre exemplu comitatul Timiș a dat instrucțiuni delegaților săi în repetate rânduri de a susține emanciparea evreilor. În atmosfera împietrită a Marelui Principat al Transilvaniei doar vocea izolată a lui Teleki László s-a auzit.

În aceeași perioadă au apărut tendințe înviorătoare și în viața religioasă israelită, în primul rând în Crișana și Banat. Protagonistul acestui curent a fost rabinul Aaron Chorin din Arad, (1766-1844), care a militat pentru progresul economic și social al enoriașilor săi, dar mai ales pentru ridicarea lor culturală și înnoire religioasă. Aaron Chorin a înlocuit în sinagoga din Arad, predica în limba idiș depășită cu limba germană vie. Noua sinagogă inaugurată în 1834, se distanța de tradițiile anacronice. Spre exemplu a casat gratiile de pe galeria femeilor, a introdus corul și chiar orga (1841), a permis plantarea florilor pe mormânt, iar căsătoria să se încheie în sinagogă și nu într-un cort. Spre sfârșitul vieții a ajuns la idei presioniste și în cartea lui intitulată "Hillel" (1838) a preconizat crearea unui centru mondial evreiesc la Ierusalim. Unele proiecte ale lui, ca de pildă pregătirea rabinilor la nivel de facultate, s-au putut realiza doar după moartea lui.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Arhiva Comunității Evreiești din Arad, dos. I 12, ANA, fond orășenesc 322, 879, 1239/1838, 97/1847.

<sup>38</sup> E. Glück, *Az Erdélyi zsidó oktatás történetéből (Din istoria învățământului evreiesc din Transilvania)*, în *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 3-4, 1994, p. 91 și urm.

<sup>39</sup> OLC 55, fond 2, 2, 6/1842, 1,4/1843, E. Glück, *The Educational and Economic Conditions of the Jews in Western Transylvania in the 19 sc. Country*, în *Studia Judaica* 6, 1997.

În Marele Principat al Transilvaniei, în perioada respectivă în fruntea cultului israelit a stat șeful rabin Ezekiel Paneth (1823-1844). Departe de a fi reformist, cu ajutorul episcopilor romano-catolici din Alba-Iulia și al Guberniului Regal a căutat cel puțin să asigure adâncirea vieții religioase. A stăruit pentru punctualitatea și precizia serviciilor divine, asigurarea cării cușer și încetarea căsătoriilor timpurii.

După moarte lui aderenții reformei cu ajutorul episcopului și a Gubernului Regal au obținut alegerea lui Abraham Friedmann care într-o măsură se apropia de reformele lui Aaron Chorin, inclusiv introducerea școlarizării moderne (1845-1879). Opoziția conservatoare i-a redus însă foarte mult capacitatea de acțiune.<sup>40</sup>

Revoluția de la 1848-49, a fost sprijinită de majoritatea evreilor. Speranțele lor legate de legea emancipării, deocamdată nu s-au realizat. Guvernul ungar a luat măsuri severe împotriva exceselor antisemite, izbucnite în mai multe părți, ca de exemplu la Timișoara. De asemenea a încetat plata ratelor răscumpărării taxei toleranțiale, cea mai umiltoare fiscalitate în vigoare în Crișana, Banat și Maramureș.

În ciuda acestei situații evreii au sprijinit în marea lor majoritate lupta antihabsburgică a revoluționarilor maghiari, fapt pentru care după înăbușirea revoluției au fost supuși unei uriașe amenzi colective, plătită însă și de cei din Crișana și Maramureș.<sup>41</sup>

Cercetările mai noi au oferit date despre o participare evreiască în oștile lui Avram Iancu.

Abia în pragul prăbușirii revoluției, a legiferat dieta ungară la Seghedin în iulie 1849, emanciparea evreilor, cu anumite condiții, dar legea, în urma capitulării de la Șiria (13 august 1849), a devenit inoperantă.

În perioada următoare, numărul evreilor era în creștere, în special datorită sporului natural. Recensământul din 1920, a înregistrat pe tot teritoriul Transilvaniei 181.340 evrei. Distribuția lor teritorială a rămas neschimbată întrucât 60,43% locuia în nord-vestul teritoriului (județele Maramureș, Sătmăr, Bihor, Sălaj și Someș). În schimb s-a modificat esențial proporția dintre locuitorii satelor și orașelor. În 12 județe majoritatea era urbană, cotele cele mai mari reprezentând Sibiu (97,16%), Brașov (6,47%) și Timiș-Torontal (83,63%). Cele mai mari grupuri orășenești se găseau la Oradea (17.880 loc.), Sighetu Marmăției (11.026 loc.) și Satu Mare (7.959 loc.) În zece județe majoritatea domiciliu în mediul rural, cotele cele mai înalte găsindu-se în județele Odorhei (\*3,95%), Sălaj (75,82%) și Ciuc (75,38%). În perioada amintită s-a accentuat maghiarizarea evreimii. Recensământul din 1910 a constatat pe teritoriul studiat limba maternă maghiara la 73,3% dintre locuitorii israeliți. În practică acest proces s-a încheiat în zonele Arad, Timișoara și Oradea și a rămas în urmă, în primul rând în Maramureș.<sup>42</sup>

În perioada care a urmat după revoluția pașoptistă, autoritățile imperiale au repus în vigoare o seamă de măsuri restrictive care restrângeau participarea lor la

<sup>40</sup> Idem, *Az erdélyi főrabbinátus 1754-1879 (Șefrabinatul din Ardeal 1754-1879)*, în Keresztény Szó 6, 1998.

<sup>41</sup> Bernstein B., *Az 1848/49-ik magyar szabadságharc és a zsidók (Lupta pentru libertate maghiară din 1848/49 și evreii)* Budapest 1898, p. 174-188.

<sup>42</sup> E. Glück, *Populația evreiască a orașelor și satelor din Transilvania (1688-1920)* în Anuarul Institutului de Istorie Cluj 31, 1992, p. 157-162.

viața economică, printre altele interzicându-se din nou activitatea în agricultură. Abia în urma înfrângerii imperiului în 1859, în Italia, guvernământul vienez a început să ofere îmbunătățiri în tratamentul evreilor fără să se ajungă până în 1867, la promulgarea emancipării. Dieta ungară întrunită în urma diplomei din octombrie (1860), nu a ajuns să discute această revendicare deși deputații din comitatele Arad și Timiș, au stăruit în acest sens. Dieta ardeleană din 1863, a recunoscut românii ca cea de a patra națiune, dar emanciparea evreilor nu a fost luată în discuție. După instaurarea dualismului la sfârșitul anului 1867, parlamentul ungar a votat legea emancipării, cu o foarte largă majoritate, inclusiv reprezentanții românilor în ambele corpuri legiuitoare.

Emanciparea politică nu a dus la soluționarea situației în cadrul cultului, existând în continuare curentul conservator și reformist. Reprezentanții curentului conservator, anume 71 rabinii între care majoritatea celor din Ardeal, Crișana și Maramureș în 1865, au ținut o întrunire în care au reconfirmat poziția lor. Deosebit de activi au fost cei din Satu Mare, Carei, Șimleul Silvaniei, Sighetu Marmăției etc.

În vederea soluționării problemelor existente la 10 decembrie 1868, s-a întrunit la Pesta un congres reprezentativ, fiind prezenți 46 de aleși din Ardeal, Banat și Crișana, în majoritate conservatori.

Până la urmă congresul a votat un statut reformist, potrivit căruia rolul rabinilor a fost restrâns la terenul activității strict religioase, iar sarcinile economice, sociale, culturale și școlare ale comunităților au fost conferite unor organe alese compuse exclusiv din laici.

Hotărârile luate la Pesta, au fost refuzate de conservatori numiți în continuare ortodocși. Până la urmă s-a abrogat caracterul obligator al statutului congresist și comunitățile s-au regrupat, deși pe parcurs unele și-au modificat opțiunea. Ca urmare, în 1920, în Transilvania existau 111 comunități dintre care 80 erau ortodoxe (inclusiv două de rit sefard), 23 se intitulau neologe și opt intrau în categoria celor statusgut care nu s-au raliat celor două mari grupări.

Toate comunitățile însă erau nemulțumite pentru carențele în statutul lor juridic. În primul rând se plângeau pentru desconsiderarea lor în repartizarea ajutorului de stat, invocând că, cultul israelit nu dispune de bunuri imobiliare extinse aducătoare de venituri. Comunitățile neologe, ca Arad, Timișoara-Cetate, Lugoj, Oradea etc. au revendicat recunoașterea cultului israelit ca "recept" la fel ca cel catolic, ortodox și cele protestante. După multe tăgădnări și dispute în 1895, s-a votat legea corespunzătoare și odată cu introducerea căsătoriei civile a devenit posibil și mariajul între creștini și evrei. Autonomia cultului israelit însă, până în 1918, a rămas doar un deziderat, din cauza reținerii conducerii statului, dar și diferendelor acute existente între comunitățile de diferite orientări.<sup>43</sup>

Scăderile existente nu au împiedicat ca comunitățile să ridice în multe locuri sinagogi monumentale (Brașov – 1862, Timișoara Cetate – 1865, Bistrița – 1893, Sibiu – 1899, Zalău – 1904 etc). În Timișoara – Cetate la începutul secolului al XX-lea, s-a ridicat un complex comunitar multifuncțional.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> M. Carmilly – Weimberger, *Istoria ...*, passim; W. Bihl, *Das Judentum Ungarns 1780-1914*, în *Studia Judaica Austriaca* 3, 1976, passim.

<sup>44</sup> *Allgemeine Illustrierte Judenzeitung* 1862 p. 173; Ben Chanaja 1865 pp. 708-709; *Egyenlőség* 9, 1893 p. 22, 9-10, nr. 9, 1899 p. 17, 11, nr. 10, 1913 p. 11-12

A existat un adevărat concurs pentru atragerea rabinilor de mare capacitate. Succesiunea a fost asigurată în cazul comunităților neologe și statusquo de către Institutul Rabinic din Budapesta (1877), cu învățământ la nivel de facultate, obligând totodată studenții să obțină și doctorat la universitate într-un domeniu înrudit cu studiile lor de bază. Ortodocșii au menținut sistemul ieșivelor medievale.

Pe lângă toate comunitățile indiferent de orientare au luat ființă asociațiile Chevra-Kadosa, chemate să desfășoare activitate socială și să asigure înmormântarea rituală a credincioșilor. Spre exemplu o asemenea asociație activa la Arad, începând cu anul 1729, și în 1912 a ajuns să gestioneze 136 fundații. Spitalul israelit din Oradea, în 1913, a îngrijit 2.245 bolnavi, fără deosebire de religie. Mișcarea femeilor "Bucătăria săracilor" a pornit în 1894, de la Satu Mare. Au luat ființă orfelinate ca de pildă la Arad, pentru băieți (1874) și fete (1906). La Cluj în 1912, au fost asistați 90 copii abandonati.

Pe tărâm școlar au fost în vigoare soluții diferite. În Maramureș, Ugocea și Sătmar precum și la Oradea multe familii se legau de formele arhaice ale învățământului religios, cuprinzând și scrierea și citirea în limba idiș. După 1900, au fost străduințe, inclusiv statale, pentru restrângerea acestui sistem.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, s-a lărgit sistemul școlilor profesionale în care erau în mod corespunzător și materii laice. Începând cu anul 1897, limba de predare în general era maghiara. După 1900, rețeaua școlilor profesionale s-a restrâns și în anul 1907-1908, abia o cincime din elevii israeliți frecventau asemenea instituții.

După revoluția din 1848, s-au deschis porțile liceelor pentru elevii israeliți. În anul școlar 1913-1914, găsim în 41 de licee din Transilvania, elevi israeliți care totalizau 12,78% dintre elevi, mult peste ponderea evreilor în ansamblul populației. La universitatea din Cluj în 1912-1913, au fost înscriși 280 studenți evrei (13,18%).<sup>45</sup>

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a crescut simțitor aportul evreilor la dezvoltarea vieții economice. Remarcăm câteva inițiative deosebite. Familia Neumann din Arad, după 1850, a înființat cea mai mare fabrică de spirt din sud-estul Europei, iar după 1900, o fabrică textilă pe măsură. La Timișoara, se evidențiază investițiile familiei Eissenstädter în industria alimentară. Tot acolo familia Sternthal a creat un veritabil concern. La Târgu-Mureș, în același context apare prima rafinărie de petrol. La Cluj, amintim fabrica de piele Renner, cunoscută mai târziu sub denumirea "Dermata".<sup>46</sup>

Desigur s-a permanentizat orientarea lor tradițională comercial-financiară. De pildă în 1910 la Oradea, 69,9% din cei ocupați în aceste ramuri proveneau din rândurile evreilor, un conflict asemănător semnaleză la Satu Mare (72,5%) și Cluj (68,%%).

Mult mai redusă a fost participarea evreilor în agricultură, producătorii direcți găsindu-se în Maramureș (5,9%) și Ugocea (4,6%). În schimb, capitalul evreiesc se orienta în măsură sporită spre achiziționarea unor moșii.

<sup>45</sup> V. nota 38

<sup>46</sup> M. Carmily – Weinberger, *Istoria ...*, passim; idem, *Istoria evreimii arădene*, Tel – Aviv 1996, passim

Recesământul din 1910, subliniază o prezență evreiască serioasă în domeniul intelectual, în special între medici și avocați. Între medici, la Oradea, Arad, Satu Mare, Timișoara ponderea lor depășea jumătate din efectiv. În același timp, ponderea lor era puțin însemnată la Brașov, Sibiu etc.<sup>47</sup>

În urma emancipării evreii au început să aibă acces și în consiliile locale. O reprezentare ponderoasă au avut la Oradea (1906), Arad, Satu Mare etc.<sup>48</sup>

De asemenea s-au bucurat de dreptul electoral.<sup>49</sup> Totodată ei au deplâns faptul că reprezentanții lor nu au avut acces în Casa Magnaților alături de episcopii catolici, ortodocși și protestanți.<sup>50</sup>

De asemenea participarea lor în administrație a fost restrânsă, posturile mai importante fiind monopolizate de elemente scăpătate ale fostei clase privilegiate, iar cele cheie de moșieri. Rareori întâlnim evrei în funcții importante ca de pildă primarii Institoris și Sárkány, din Arad, aleși în 1878, respectiv 1918.

Conștiința identității evreiești s-a evidențiat în forme deosebite. O parte, din cei care au adoptat limba maternă au mers pe linia asimilării naționale și au sprijinit organizațiile politice corespunzătoare. Elementul de perspectivă însă, a constituit apariția presionismului, cu ochii spre Țara Sfântă. Începând cu anul 1878, un număr de ardeleni s-au raliat coloniei "Mea Șfeearin", creind chiar o celulă aparte (Jerusalim). Tot acolo, a luat ființă și leșiva, înființată de familia rabinică Teitelbaum din Satu Mare. Ziarul de scurtă apariție din Alba-Iulia, intitulat "Siebenbürgische Israelit" (1883), a încurajat mișcările presioniste. De fapt sionismul propriu-zis în Transilvania, a fost inițiat de juristul Ronai János din Blaj, care a luat legătura cu Theodor Herzl, promotorul mișcării pe plan mondial, creindu-se prima organizație la Sibiu. (1897). A participat chiar la Basel în același an, la primul congres mondial sionist. În anii următori s-au înființat organizații la Cluj, Bistrița, Oradea etc. și nuclee ale sionismului religios denumite "Misraki".<sup>51</sup>

Mișcarea sionistă a fost criticată din mai multe unghiuri. Asimilaționiștii, mai ales prin intermediul revistei "Egyenlöseg" au declarat că "nu avem nevoie de noua patrie". Anumite cercuri religioase ortodoxe considerau că mișcarea nu este actuală, așteptând Mântuirea". Totuși unii rabini ca Glasner din Cluj, au încurajat mișcarea.<sup>52</sup>

Nici epoca contemporană nu a fost lipsită de elemente antisemite, reapărând și ideea "omorului ritual". Spre exemplu în 1861, Isac Hirschmann din Șimleul Silvaniei a fost improcesuat, timp de cinci ani, invocându-se acuzația amintită. În 1862, au avut loc excese la Beiuș și Târgu-Mureș etc.

După 1870, a intrat în acțiune Partidul Antisemit, prezidat de deputatul Istoczy care a pretins în 1878, deportarea evreilor în Palestina s-au cel puțin

<sup>47</sup> Datele recensământului din 1910, V. Magyar Statisztikai Közlemények (Comunicările Statistice Maghiare), seria 9, vol. 64.

<sup>48</sup> Magyar-Zsidó Almanach I 1911.

<sup>49</sup> În sensul că legea în vigoare nu a cuprins prevederi restrictive explicate în sens național sau confesional.

<sup>50</sup> Acțiunile respective nu au avut finalitate.

<sup>51</sup> Raportul cumulativ întocmit de Ronai János este depus în Arhiva Sionistă din Ierusalim.

<sup>52</sup> Săptămânalul Egyenlöseg în anii 1898-1914, a dus o neîntreruptă campanie antisionistă de pe poziții asimilaționiste.

abrogarea emancipării. În 1883-1884, au avut loc din nou, excese la Baia Mare și Blaj, și mișcări mai mici la Cluj și Gheorgheni.<sup>53</sup>

Anumite critici au fost formulate și din sânul mișcării naționale românești. Într-o declarație dată ziarului sionist vienez "Neue National-Zeitung" Alexandru Vaida-Voievod a imputat evreilor din Transilvania că sprijină politica oficială maghiară, ignorând însă apariția sionismului (1907).

Un nou val antisemit s-a plămădit în anii primului război mondial, mai ales în urma apariției refugiaților din Galiția și Bucovina căutând să scape de pogromurile înscenate de armata țaristă, pătrunsă vremelnic în zonele amintite.<sup>54</sup>

Izvoarele ce ne stau la dispoziție oferă date elocvente privind conviețuirea pașnică a diverselor etnii. În anul 1862, presa evreiască a exemplificat situația din Arad, subliniind că locuitorii maghiari, germani, sârbi, români și evrei "trăiesc în cea mai perfectă concordanță". Un caz semnificativ a fost prezența ponderoasă a donatorilor evrei în 1877-78, la colecta, organizată pentru răniții armatei române. În multe locuri, localnicii fără deosebire de apartenența religioasă au sprijinit ridicarea lăcașurilor de cult. Asemenea date cităm în cazul sinagogilor din Gherla (1900), Otomani (1908) și Hălmagiu (1911). Biserica ortodoxă română din Tăuș a fost edificată cu sprijinul material al evreilor din localitate.<sup>55</sup>

Izbuclnirea revoluției în toamna anului 1918, a fost primită cu însuflețire de evrei, dar secundată în mediul rural de unele excese față de băcanii și arendașii evrei, învinuiți printre alții pentru penuria de alimente și prețurile exorbitante din timpul războiului. Spre exemplu Consiliul Național Român din Alba-Iulia a fost sesizat în acest sens în 12 cazuri.<sup>56</sup> În preajma Marii Adunări Naționale de la Alba-Iulia, a luat ființă la Cluj, la 20 noiembrie uniunea transilvăneană sionistă. Hotărârile istorice de la Alba – Iulia, din 1 decembrie 1918, au decretat unirea Transilvaniei cu România și a schițat principiile fundamentale pe care considera necesar să se edifice așezămintele statului, inclusiv asigurarea drepturilor minorităților naționale și ale cultelor. Ca urmare, Uniunea Națională a căutat contact cu Consiliul Dirigent din Sibiu, privind validarea hotărârilor de la Alba – Iulia, pe toate țărmurile, (1919-1920). În privința unirii Transilvaniei cu România, o luare de poziție tranșantă, reprezintă declarația doctorului Teodor Fischer, președintele uniunii, făcută la 8 ianuarie 1920. Referindu-se la antecedentele și la hotărârea conferinței de pace a asigurat forurile României că sioniștii evrei vor fi cetățeni loiali și vor căuta validarea drepturilor lor în cadrul structurilor statale, nou formate.

În același timp, o parte a evreilor din Transilvania au căutat validarea năzuințelor lor, în frunte cu rabinul Kecskemeti din Oradea, deputații Heghedüs și

<sup>53</sup> E. Glück, *Contribuții privind istoria antisemitismului din Transilvania (sec. XI - 1918)*, în *Studia et Acta Historiae Judaeorum Romaniae*, 5, 2000, p. 140

<sup>54</sup> *Ibidem*, 142; *Neue National Zeitung* 4, 1907 p. 19, 2-3; *Egyenlőség* nr. 1, 1915 p. 17, 12, nr. 1, p. 31, 3, nr. 5, p. 23, 12, nr. 5, 1918 p. 4, 2, nr. 6, p. 15, 7, nr. 9, p. 28, 1; *Illustrierte Gemeinde Zeitung* 3, 1885, p. 1, 3-4.

<sup>55</sup> *Biserica și școala* 7, 1888, pp. 10, 22, 232; *Zsidó Elét* 3, 1907, pp. 22, 5.

<sup>56</sup> E. Glück, *Contribuții cu privire la integrarea evreilor din Transilvania în viața politică și religioasă a României. (1918-1922)*, în *Studii și Comunicări. Satu Mare* 12, 1996 passim

Nagy etc, încadrându-se în organizațiile maghiare ce au luat ființă și în final în Partidul Maghiar.<sup>567</sup>

Dintre comunitățile israelite inițiativa a aparținut ortodocșilor majoritari. În adunările de la Dej, din 6 ianuarie 1920, au declarat că doresc să se încadreze în România ca o minoritate națională aparte și au stăruit pentru drepturile lor în sensul celor stipulate la Alba-Iulia. La 10-12 august 1920, s-a înființat organizația comunităților ortodoxe din Transilvania, cu sediul la Bistrița.

Comunitățile neologe și statsgut la 31 august 1922, au definitivat organizația lor similară, cu sediul la Cluj. Organizațiile comunitare au primit recunoaștere statală cu anumită întârziere, după promulgarea legii cultelor din 1928.<sup>57</sup>

În fruntea organizației ortodoxe a stat rabinul Solomon Ulmasin din Bistrița (decedat 1931), reprezentând o nuanță mai moderată fiind contrazis de așa-zisa partidă Fuchs, de orientare ultraortodoxă. Unitatea s-a restabilit sub conducerea lui Albert Weisz, rabin din Turda (1932-1938), centrala strămutându-se la Cluj. S-a resimțit o influență crescândă hasidică, promovată în special de rabinul Teitelbaum din Satu Mare.

Conducerea efectivă a organizației comunităților neologice și statsgut a aparținut rabinului Eisler din Cluj, secondat de rabinii Kecskeméti din Oradea și Lövi din Târgu Mureș. Un rol de seamă în reînnoirea vieții comunitare a jucat rabinul Moses Weinberger din Cluj (1934-1944). În anul 1935, organizațiile transilvănene s-au raliat celor de peste munți, pe bază federală.

În perioada interbelică, sub influența mișcării sioniste s-a reînnoit structura școlilor evreiești. Au fost înființate trei licee la Timișoara (1919), Cluj (1920) și Oradea (1921), unde mai funcționa și un gimnaziu. La începutul deceniului al treilea din secolul trecut erau în funcțiune 35 școli primare (22 ortodoxe) 17 școli talmud și câteva ieșive.

Legea Angelescu a pus școlile evreiești, până atunci, aproape toate cu limba de predare maghiară, în fața alternativei de a adopta limba ebraică sau cea română, aceasta din urmă generalizându-se pe parcurs. Liceul din Cluj, a fost închis de minister.

În perioada 1918-1940, numărul evreilor din Transilvania, a crescut în mod limitat. Recensământul din 1930, a constatat 178.699 persoane care au declarat naționalitate evreiască, iar 192.833, apartenență la religia israelită. Numărul lor în 1940, a depășit 200.000. Din punct de vedere teritorial cea mai locuită zonă a fost nord-vestul Transilvaniei. Concentrații mari urbane se găseau și la Oradea, Arad, Timișoara și Cluj.

În perioada studiată, evreii din Transilvania au menținut în esență importanța lor economică. Potrivit recensământului din 1930, 2,7% din populația evreiască activă era legată de agricultură, mai ales în Maramureș și Sătmar. În industrie activau 29,4% iar în comerț 40,4%. În rândul intelectualilor se evidențiau medicii și avocații.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> M. Carmily – Weinberger, Istoria... 112-120; Gaál G., *Az erdélyi zsidóság az első világháborút követő időszaakban. (Evreimea din Transilvania în perioada următoare primului război mondial)*, în Korunk 1991, p. 1029-1034.

<sup>58</sup> Recensământul general al României din 29 decembrie 1930, București, 1938, p. 409-441.



Stabilimentele economice noi cele mai importante erau fabricile familiei Neumann din Arad, uzina Unio din Satu Mare, "Fönix" din Baia Mare, iar la Cluj remarcăm fabrica de ciorapi Ady și de articole chimice "Gladys".

Drepturile cetățenești ale evreilor au fost consfințite de constituția din 1923, deși ulterior, unele legi au produs nemulțumiri, considerate discriminatorii.

Pe tărâm politic s-a consolidat influența sionismului de toate nuanțele. Personalitățile cele mai remarcabile au fost Teodor Fischer, Iosif Fischer, Ernest Vermes și Carol Reiter. Uniunea Națională Evreiască a militat pentru drepturile evreilor, reușind în anumite perioade, să obțină și reprezentare parlamentară. În anul 1936, s-a raliat nou înființatului Partid Evreiesc, care a formulat un program din 16 puncte, pentru soluționarea doleanțelor evreiești.

După anul 1920, s-a înviorat emigrarea evreiască, în primul rând spre Palestina. Numărul lor nu poate fi stabilit cu precizie deoarece după 1930, datorită limitelor de imigrare restrânse de autoritățile engleze s-a organizat și imigrarea ilegală. După înscăunarea lui Hitler (1933) și anexarea Austriei (1938), România a fost tranzitată de mulți evrei, sortiți să părăsească țara lor de baștină. La Arad, s-a înființat o centrală pentru ajutorarea acestora.<sup>59</sup>

După 1920, evreii au fost confrunțați cu o puternică acțiune antisemită, susținută de Apărarea Națională Creștină, fondată de profesorul A.C. Cuza. În deceniul următor pe scena politică a apărut Garda de Fier. După 1933, s-a resimțit în unele locuri activitatea hitleriștilor germani.

În acest context s-au produs dezordini, excese și atentate. Din rândurile acestora amintim evenimentele de la Universitatea din Cluj, (1922). Congresul studențesc de la Oradea din 1927, a degenerat într-un veritabil pogrom, continuându-se la Huedin și Cluj. La Timișoara, studenții de la Politehnică au produs dezordini. Întreaga societate a fost zguduită de incendierea caselor evreiești din Vișeu. La Timișoara în 1938, cu ocazia unei reprezentații teatrale evreiești s-a comis un atentat cu bombă. Un atentat similar s-a produs la Alba-Iulia, la sinagoga veche (1938).<sup>60</sup>

La sfârșitul anului 1937, regele Carol al II-lea a încredințat conducerea guvernului lui Octavian Goga care a inițiat o politică antisemită oficială. E drept că această formație după trei luni, a fost nevoită să părăsească puterea, dar o serie de măsuri discriminatorii ca revizuirea cetățeniei evreilor, a rămas în vigoare.<sup>60</sup>

În perioada următoare, s-a accentuat orientarea internă de dreapta, culminând în septembrie 1940, cu instaurarea regimului legionar și apoi, cu cel antonescian, practicând o politică de stat antisemită. O politică de stat identică a urmat și în Ardealul de Nord, cedat Ungariei (1940).<sup>61</sup>

<sup>59</sup> M. Carrmily – Weinberger, *Istoria ...*, p. 152-162

<sup>60</sup> Gaál E., *Kettős kisebbségben (În dublă minoritate)*, în Korunk 1991, p. 957-969; Mendelssohn E., *The Jews of East and Central Europe between the World Wars*, Bloomington, 1983, passim.

<sup>61</sup> E. Glücklich, *Situația comunităților evreiești din Ardealul de Nord (sept. 1940-mart. 1944)*, în *Limes* 3-4, 2000, p. 53-69.

## CONTRIBUȚII NOI CU PRIVIRE LA PICTORUL MIHAIL ȘERBAN (1819-1888)

EUGEN GLÜCK

**ZUSAMMENFASSUNG. Neue Beiträge über den Maler Mihail Șerban (1819-1888).** Mihail Șerban war griechisch-katholischer Geistlicher. Er studierte Theologie in Wien (1838-1888) und parallel dazu die Akademie Schöner Künste in derselben Stadt. Ursprünglich war er unverheirateter Priester im Bistum Oradea. Später (nach 1852) wurde er zum Kanonikus im Kapitell des neuen (griechisch-katholischen) Bistums von Gherla. In dieser Eigenschaft war er Schulinspektor der Diözese, Prodirektor des theologischen Seminars, Direktor des pädagogischen Instituts. Parallel zu diesen Tätigkeiten war er auch künstlerisch tätig, als Maler. Diese Seite seiner Tätigkeit ist anscheinend weniger bekannt. Der vorliegende Aufsatz stellt zwei berühmte Gemälde dar: „König Matthias (Corvinus) bei der Eroberung der Festung Sabat“ und „Die Bruderschaft der Nationalitäten“, die heute mit Gewißheit dem Maler Mihail Șerban zugeschrieben werden können.

Una din figurile puțin cunoscute ale istoriei artei plastice din Transilvania este Mihail Șerban de Cerneș, descendentul unei familii de nobili din Maramureș.

Născut la 10 octombrie 1819, în Potău (jud. Satu-Mare), după încheierea studiilor sale liceale din Oradea, se dedică vieții preoțești. Are fericirea de a fi investit cu bursă la seminarul Sfânta Barbara din Viena (1838-1842). Foarte probabil alături de studiile teologice a pus și bazele activității sale ulterioare artistice în cadrul Academiei de Arte Frumoase.

Întors la Oradea, a fost hirotonisit ca preot celib de episcopul Vasile Erdeli.

Odată cu înființarea diecezei noi a Gherlei (1853), este trecut în aparatul central acesteia ajungând în final, până la demnitatea de canonic capitular. În paralel ocupă funcții importante ca de exemplu cel de inspector suprem al școlilor diecezane, apoi prodirektor al seminarului teologic și director al preparandiei.<sup>1</sup>

Mihail Șerban pe lângă activitatea lui bisericească se dedică și creației artistice pe tărâm muzical, dar mai ales al picturii.

Este interesant de remarcat că în cadrul acestei activități din urmă, se deplasează și în alte zone ale Transilvaniei. La 17 martie 1878, (st.vechi) revista *Biserica și Școala*, oficiosul episcopiei ortodoxe române din Arad, publică un anunț depus de el. În acesta Mihail Șerban se recomandă "pictor academic" și oferă publicului că "primește orice comandă pentru biserici, castele și alte genuri".<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Livia Drăgoi, *Mihail Șerban pictor transilvănean din secolul al XIX-lea*, în Acta MP 1, 1977, p. 445-450.

<sup>2</sup> *Biserica și Școala*, 17 III 1878 (st.v.), p.79.

Nu cunoaștem dacă publicul din Arad sau din zonă, în ce măsură a onorat oferta amintită. La 3 mai 1878, ziarul "Alföld", un cotidian ce apărea la Arad, aducea vestea că la Pecica Română (azi, Pecica), a avut loc evaluarea ofertelor prezentate la concursul publicat de parohia ortodoxă română din localitate, în vederea executării unor lucrări de pictură. Era vorba despre încheierea lucrărilor la un noua construcție a bisericii. La concurs de fapt, s-au prezentat două oferte, una fiind a lui Mihai Șerban. Nu cunoaștem motivele forului de decizie care a onorat cealaltă ofertă<sup>3</sup>. Tot din gazeta "Alföld" aflăm la 28 mai 1878, că Mihail Șerban și-a deschis un atelier de pictură în orașul de pe Mureș, în str. Halasz, azi, Cuza Vodă 37.

Cu această ocazie cititorul a fost informat că pictorul a realizat o compoziție cu profil istoric, intitulată "Regele Matei la cucerirea cetății Șabaț".

Nu este întâmplător că Mihail Șerban a ales ca subiect evenimentul amintit, considerând în mod just că se pretează la o operă impresionantă, cu atât mai vârtos ca în anii precedenți, au apărut evocări istorice dedicate împlinirii tricentenarului victoriei reputată aici de Matei Corvin (1476).

În perioada 1475-1476, otomanii au căutat să consolideze stăpânirea asupra fortăreței aflată în apropierea Belgradului, asigurând drumul lor spre centrul Europei ca de ex a 1474 fiind Oradea.

Pictura amintită a suscit un anumit interes în public. Fie că nu a găsit cumpărător, fie că a încercat să-și facă publicitate, lucrarea a fost oferită ca premiu în cadrul unei loterii, de altfel, metodă uzitată în epocă. Tragerea la sorți a avut loc la Timișoara, la 25 mai 1878. Potrivit ziarului "Alföld" câștigătorul a fost notarul Quella din Iratos, localitate situată aproape de Arad.<sup>4</sup> Cercetările noastre nu au furnizat nici o informație cu privire la ubicațiunea actuală a lucrării și nici măcar asupra existenței sale.

În urma acestui eveniment timp de aproape un an, nu avem informații despre vreo activitate arădană a lui Mihail Șerban. Abia la 20 aprilie 1879, găsim un reportaj despre așezarea unei lucrări, considerată monumentală, a pictorului în sala mică a sediului comitatului intitulată "Frăția dintre naționalități". Actualmente pictura se găsește în posesia muzeului din Arad, în cadrul colecției revoluția de la 1848/49. Întrucât inventarele nu au consemnat datele lucrării, multă vreme s-a considerat a fi o lucrare din epoca amintită. Abia recent descoperirea informațiilor referitoare la Mihail Șerban în ziarul "Alföld" a permis rectificarea eroului.

Pictura reprezintă patru persoane, figură întreagă, reprezentând un maghiar un român, un sârb și un turc, costumați în mod caracteristic. În mod vizibil, ei se găsesc într-un grup al oamenilor cu bună înțelegere ceea ce subliniază că românul îmbrățișează pe cel maghiar, iar acesta strânge mâna turcului. Figurile stau pe o bucată de pământ ceea ce sugerează de asemenea comunitatea ideii de frăție dintre ei.

Lucrarea denotă un autor priceput care într-adevăr merită calificativul de "academic".

Nu știm în ce condiții s-a încheiat sejurul arădan al lui Mihail Șerban care și-a continuat activitatea și în alte părți, chiar și în deceniul următor.

<sup>3</sup> Alföld, anul 18, nr.102 din 3 V 1878, p.5.

<sup>4</sup> Ibidem, nr.123 din 28 V 1878, p.4.

## DAS GEFÄSS MIT CHRISTLICHER INSCRIFT AUS MOIGRAD. BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS IM EHEMALIGEN DAKIEN NACH AURELIANS RÜCKZUG

NICOLAE GUDEA

**REZUMAT:** *Vasul cu inscripții și simboluri creștine de la Moigrad (Porolissum) Contribuții la istoria creștinismului în fostele provincii dacice după retragerea aureliană.* În provinciile dacice (Porolissensis, Apulensis, Malvensis) creștinismul a făcut progrese în secolele II-III p. Chr. Se caracterizează prin prezența unor comunități mici "ortodoxe" sau deeretici "gnostici" atestate de obiecte mici (inele, pietre de inel cu simboluri creștine sau gnostice), obiecte de uz casnic creștinate prin incizarea sau zgărierea unor simboluri creștine și chiar piese funerare. Au caracter criptic și apar numai sau mai ales în marile orașe.

După 275, anul abandonării Daciilor – teritoriul a rămas în afara Imperiului deși partea lui de sud (Banat și Oltenia) a fost evident sub control militar roman. (Fig.1) Legăturile politice, economice au rămas puternice. Ele sunt atestate de numeroasele descoperiri monetare (tezaure, depozite, piese izolate), podoabe și numeroase importuri. O situație similară nu se întâlnește în teritoriile unde nu a fost stăpânire romană. Modul de viață al comunităților, inscripțiile, atestă existența unor vorbitori de limbă latină. (Fig.2)

În acest context Biserica creștină se dovedește și ea o prezență romană concretă. Obiecte creștine tipice epocii sunt "exportate" spre fostele Dacii. Lor li se adaugă construcții locale (basilici), monumente funerare și obiecte de uz casnic creștine sau creștinate. Acestea au apărut mai ales în orașe, acolo unde "tradiția" creștină exista deja. (Fig.3) Pe teritoriul fostului complex daco-roman Porolissum avem o situație bună a "societății" daco-romane rămase pe loc: pe de-o parte importuri romane "laice" (monete, podoabe, obiecte de îmbrăcăminte, inscripții), pe de altă parte descoperiri creștine. Ele au apărut peste tot în complexul roman târziu. (Fig.4)

Fragmentul de vas cu inscripții și simboluri creștine (un fund de strachină mijlocie) a fost găsit pe teritoriul fostului castru mare de pe vârful Pomet. Reconstituirea arată o strachină mijlocie cu fund inelar care face parte din familia vaselor cu decor ștampilat cunoscute la Porolissum încă din secolul II p. Chr.

În anul 1979 autorul (N. Gudea) a reușit să dea o lectură bună semnelor și inscripției de pe partea interioară a fundului de vas. În mijlocul unui cerc, se află un chrismon; într-un patruleter, care înscrie cercul, se află: pomul vieții, porumbelul (Sfântul Spirit) și pâinile sacre. În exteriorul patruleterului se află inscripția: EGO...VLVS VOT(um) P(osui). Nu s-au făcut observații critice.

În anul 1993 același autor a reușit să descifreze semnele și simbolurile de pe partea exterioară a fundului de vas. În interiorul inelului de sprijin se află inscripția VIVATIS IN DEO; pe marginea inelului de sprijin se află formula criptografică IN+ (christum) VNVM (victoria). Nici de această dată, critica istorică nu s-a făcut simțită.

În anul 1995 i-a reușit autorului și rezolvarea ultimei probleme pe care o ridică vasul creștin de la Moigrad. El a constatat că la pomul vieții, din patruleterul incizat pe partea interioară a vasului, se află litere; pe capetele crengilor (trei) el a identificat următoarele litere: pe partea stângă UTE (re); pe partea dreaptă FEL(ix)

În concluzie:

- pe fragmentul de vas de la Moigrad se află șase simboluri creștine de epocă romană târzie: chrismonul (monograma criptografică a numelui lui Isus Christos), copacul vieții, porumbelul (Spiritul Sfânt), crucea (simbolul lui Isus Christos), ramura de palmier; se mai află o inscripție creștină (*ego .... ulus vot(um) p(osuit)*) și o formulare criptografică creștină (*in Christum unum victoria*). Fiecare în parte, și toate împreună pot fi datate numai după mijlocul secolului IV. p. Chr.

- aspectul scrisului, în cele două inscripții, prescurtările folosite, formularea criptografică, modalitățile de formulare datează din aceeași perioadă.

- asocierea foarte complexă a descoperirilor creștine cu alte descoperiri de epocă romană târzie (toate foarte obișnuite în mediul roman târziu din partea de vest a Imperiului Roman) confirmă, fără îndoială, prezența pe teritoriul fostei așezări romane Porolissum (care probabil supraviețuia încă sub acest nume) a unei comunități creștine puternice care vorbea limba latină.

- această populație creștină ducea mai departe tradiția activităților economice romane și întreținea relații strânse cu Imperiul. Acest lucru se constată prin prezența monetei romane târzii la Porolissum, prin prezența unor produse romane târzii și mai ales prin caracterul scrisului latin care este identic cu cel din Italia de nord (inclusiv Roma).

1976, während eines Ausfluges, fanden die Schüler aus Moigrad auf dem Gebiet des ehemaligen Römerkastells auf dem Hügel Pomet in der frischen Ackerfurche zahlreiche keramische Fragmente, Münzen, vollständige und beschädigte Gegenstände aus Eisen, Bronze und Glas. Darunter befand sich das Bruchstück eines Gefäßes (der untere Teil mit dem Boden), auf dem zahlreiche Zeichen und Buchstaben auf beiden Seiten vor dem Brennen eingeritzt worden waren. Das Bruchstück wurde den Sammlungen des Museums für Geschichte und Kunst Zalău eingegliert (Inv. Nr. CC78/1978).

Das Fragment stellt ein Stück einer kleinen Schüssel vom Typ "mit Standing" dar. Nach der Qualität des Tons, seiner Farbe und der Form zu urteilen, gehört das Gefäß zu den gestempelten Luxustonwaren, die bereits im 2. Jh. n. Chr. in Porolissum hergestellt wurden (Gudea 1979, 515-516; Gudea 1980, 255). Die Schüssel wurde aus sehr feinem Ton von hellgrauer Farbe hergestellt. Die äußere Oberfläche des Stückes scheint mit dunkelgrauem Firnis bedeckt gewesen zu sein, der stellenweise noch erhalten ist. Auf der einen Seite zeigt das Gefäß Brandspuren auf, sehr wahrscheinlich von einer Sekundärbrennung. Der äußere Durchmesser des Ringes beträgt 4 cm, sein innerer Durchmesser 3,2 cm; die Höhe des Ringes mißt 0,7 cm; der Durchmesser des Innenteiles beträgt 2,6 cm; die Dicke der Gefäßwand mißt 0,3 (Abb.5).

Auf der Innen- und der Außenseite des Gefäßes wurden vor der Brennung mit einem spitzen Gegenstand Buchstaben und Zeichen eingeritzt. Sie

wurden nicht nur an der glatten Gefäßwand innen und außen, sondern auch auf dem Rand des Ringes eingeritzt.

Die Datierung des Gefäßes wirft eine Reihe von Fragen auf und kann nicht genau bestimmt werden. Wir nehmen an, daß das Gefäß in der Zeit bis zur Mitte des 4. Jh. hergestellt wurde. Zu dieser Datierung veranlassen uns folgende Umstände: das früheste Erscheinen wurde datiert und ist nach 270 bestätigt; die Weihgaben dieses Typs werden gleichfalls in die erste Hälfte des 4. Jh. datiert; die Kombination frühchristlicher Elemente in dieser Form ist ebenfalls der zweiten Hälfte des 4. Jh. eigen. Unter Berücksichtigung des Umstandes, daß der Fundort des Gefäßes (Porolissum) sehr weit von den großen christlichen Zentren ist, nach denen die Datierungen im allgemeinen festgelegt werden, nehmen wir an, daß ein Zeitraum zwischen dem allgemein üblichen Datum und dem Vorkommen in Moigrad von christlichen Elementen eingeschaltet werden muß. Gleichfalls nehmen wir an, daß nur die nach 313 n. Chr. geschaffene Lage die allgemeine Ausbreitung des Christentums zur Folge haben konnte.

1. 1979 gelang es dem Verfasser, eine Lösung für die Inschrift zu bieten und die Deutung einiger Zeichen auf der Innenseite des Gefäßes zu klären. In der Mitte, in einem Kreis, stand das Chrismon; in einem Viereck, das auch den Kreis umfaßte, standen der Baum des Lebens, die Taube (der Heilige Geist) und die Opferbrote; außerhalb des Vierecks stand die Inschrift: *ego ... ulus vot(um p(osui)* (Gudea 1979; Gudea 1980) (Abb.6).

2. 1993 bot derselbe Verfasser eine Lösung für die Zeichen und Buchstaben auf der Außenseite des Gefäßbodens, im Inneren des Standringes. Im Kreis, den der eigentliche Boden bildet, befand sich die Inschrift: *VIVATIS IN DEO*; auf dem Standring des Bodens stand die kryptische Formel: *IN + (Christum) VNVM* Zweig (Victoria) (Gudea 1993) (Abb.7).

3. 1995 gelang es dem Verfasser, eine Lösung für einige merkwürdige Zeichen zu bieten, die Verlängerungen der Zweige des Symbols bilden, den man den "Baum des Lebens" nennt. An den Enden der drei Zweige des Baumes, an der Linken Seite (von vorne gesehen) stehen die Buchstaben *VTE(re)*; *V+T* in Ligatur. Rechts vom Baum, an den Enden der drei Zweige, stehen die Buchstaben *FEL(ix)*, *litteris inversis*. Zur Reihe von christlichen Sakralformeln, die bisher auf dem Gefäßbruchstück identifiziert wurden, tritt also noch eine hinzu: *VETRE FELIX* (Gudea 1996) (Abb.8).

Da der Verfasser der Ansicht ist, mit diesser Entdeckung sei die Untersuchung des Gefäßbruchstückes von Moigrad erschöpft, gelangte der Verfasser zu einigen Schlußfolgerungen bezüglich der Bedeutung dieser Entdeckungen für die Geschichte der Zeit nach dem römischen Rückzug aus den dakischen Provinzen (275 n. Chr.), bzw. für das sogenannte dako-römische Christentum.

a. In den dakischen Provinzen (Porolissensis, Apulensis und Malvensis) machte das Christentum im 2-3. Jh.n. Chr. Fortschritte. Diese kennzeichnen sich durch das Vorkommen kleiner "orthodoxer" Gemeinden oder solcher gnostischer Häretiker, die durch Kleinfunde belegt werden (Ringe, Ringsteine mit christlichen oder gnostischen Symbolen usw.), sowie durch Gebrauchsgegenstände aus Keramik, die durch das Einritzen christlicher Symbole (Kreuz, Chrismon usw.)

"christianisiert" wurden, schließlich sogar christianisierte Grabsteine. Sie haben kryptischen Charakter und erscheinen nur in den großen Städten (*Gudea, Ghiurco 1988, 99-109*).

Porolissum war eines dieser Zentren. Die Anzahl der "orthodoxen" christlichen Funde, der Gefäße, auf die Kreuze oder Chrismonen eingeritzt wurden, der Gegenstände mit gnostischen Symbolen ist ausreichend (*Gudea 1989, 221; Gudea 1994, passim*), um annehmen zu können, daß es während der Zeit der Provinz und besonders im 3. Jh. hier bereits sowohl eine christliche (orthodoxe) Gemeinde als auch eine ketzerische gab (*Gudea, Ghiurco 1988, 100, 160-162, 171, 190, 192*). Das Vorkommen dieser kleinen (oder vielleicht auch größeren) Gemeinde bildete gewiß eine Grundlage für die spätere Entfaltung der Religion nach 275.

b. Nach 275 n. Chr., dem Jahr des römischen Rückzuges aus den dakischen Provinzen, blieb dieses Gebiet außerhalb des Reiches, obwohl sein südlicher Teil nachweislich unter römischer Kontrolle stand (*Chirilă, Gudea, Stratan 1974, 94*). Die politischen und wirtschaftlichen Verbindungen zwischen den ehemaligen dakischen Gebieten und dem Reich blieben stark. Sie werden durch Münzfunde (Horte, Depots, Einzelfunde), Schmuck und zahlreiche andere Importe bezeugt (Abb.2.). Eine ähnliche Lage ist nicht auch in jenen Gebieten anzutreffen, wo es vorher keine Römerherrschaft gegeben hatte. Die Lebensweise der Gemeinschaften, die Inschriften, belegen das Dasein von Lateinsprechern. Diese Funde bestätigen indirekt die Zugehörigkeit dieses Teils Dakiens zum Reich im 4. Jh. das reichhaltige Münzmaterial aus dem Banat und Siebenbürgen, das Bestehen eines Wirtschaftssystems, in dem die Münze eine wesentliche Rolle hat, beweisen das Dasein eines für das Kaiserreich eigenen Systems (Abb.1).

In diesem Zusammenhang spielt die christliche Kirche auch die Rolle eines konkreten römischen Vorkommnisses. Für diese Zeit christliche Gegenstände werden in die ehemaligen dakischen Provinzen eingeführt. Hinzu treten örtliche Bauten (*basilicae*), Grabdenkmäler, christianisierte Gebrauchs- und Kultgegenstände (Lampen, Leuchter usw.), die speziell für den Verlauf des Kultes bestimmt waren. Sie erscheinen hauptsächlich in den Städten, dort, wo es bereits eine christliche "Tradition" gab (*Gudea, Ghiurco 1988, 135*) (Abb.3).

c. Auf dem Gebiet des ehemaligen dakisch-römischen Komplexes (Militäranlagen, Städte, Friedhöfe, Amphitheater, Tempelbezirke usw.) Porolissum haben wir es mit einem guten Beispiel für die an Ort und Stelle verbliebene dakisch-römische Gesellschaft zu tun: einerseits "weltliche" römische Einfuhr (Münzen, Schmuck, Kleidungsstücke, Inschriften), andererseits christliche Funde. Sie erscheinen überall im spätrömischen Teil des Komplexes (*Chirilă, Gudea 1982, 137-140*) (Abb. 4).

Das Gefäßbruchstück mit christlichen Inschriften und Symbolen wurde auf dem Gelände des ehemaligen großen Römerkastells auf dem Gipfel Pomet gefunden. Die Rekonstruktion des Gefäßes zeigt eine mittelgroße Schüssel mit Standring, die zur "Familie" der Gefäße mit Stempelverzierung gehört, die in Porolissum auch im 4. Jh. hergestellt wurden (*Gudea 1982,*).

d. Auf dem Gefäßbruchstück befinden sich christliche Symbole (Chrismon, Lebensbaum, Taube, Opferbrote, Kreuz, Olivenzweig), christliche

Inschriften und christliche kryptische Formeln, die, jede für sich und alle zusammen, nur nach der Mitte des 4. Jh. n. Chr. datiert werden können.

e. Das Aussehen der Schrift, die in den Inschriften verwendeten Buchstabentypen, die Abkürzungen, die geheimen Formeln, die formulierungen selbst stammen aus derselben Zeit.

f. Diese vielfältige Assoziation von Symbolen und Inschriften (üblich in der spätlateinischen christlichen Welt bzw. im Westen des Römischen Reiches) bezeugt das sichere Vorhandensein in der ehemaligen Provinz Dacia Porolissensis, in Porolissum, einer starken christlichen lateinsprachigen Gemeinschaft, die der spätrömischen Schreibweise kundig war.

g. Diese späte dako-römische und christliche Gemeinschaft ist die natürliche Fortsetzung einer frühchristlichen Gemeinde, die in der Zeit der römischen Provinz (2.-3. Jh. n. Chr.) durch zahlreiche christliche oder ketzerische Kleinfunde bezeugt ist.

h. Es ist somit natürlich anzunehmen, daß der Christianisierungsvorgang wichtige Fortschritte machte und daß im 4.Jh. die gesamte Bevölkerung von Porolissum christlich war. Diese dako-römische Bevölkerung unterhielt enge Beziehungen zum Römischen Reich, wobei die Ausrichtung dieser Beziehungen auf die lateinischen Provinzen im Südwesten (Moesia Prima, Pannonia Secunda, Dalmatia, Italia) verweist. Von dort kamen weiterhin nach Porolissum (und nach Westdakien) zahlreiche Münzen, Bronzegegenstände, Schmuckgegenstände. Aus dieser Richtung kamen auch die christlichen Gegenstände oder Tätigkeitsformen in lateinischer Sprache (liturgische Sprache, Schriften, Messe usw.). Die engen Analogien zwischen der Schrift der Inschriften von Porolissum und jener aus den oben genannten Gegenden (westliche Provinzen) können nicht anders erklärt werden; ebenso bestimmte Schreibbesonderheiten und kryptische Formeln; die Kenntnis der postnikäischen christlichen Formeln bliebe auch erklärungslos. Die christliche Tradition, Alltagsgegenstände mit Symbolen und bestimmten Formeln an bestimmten Stellen zu markieren, wurde sowohl im christlichen Reich (4. – 5. Jh.) als auch in den vom Reiche aufgegebenen Gebieten, wo eine romanisierte und christliche Bevölkerung hinterließ, festgestellt. Alles zusammen suggeriert (und erklärt) eine kanonische Unterrordnung der hiesigen Gemeinde unter ein lateinisches Bistum aus der Gegend Südpannoniens, Obermoessiens oder Dalmatiens.

Wie sehr sich diese christliche Gemeinde von Porolissum entwickelt hat, wird auch von anderen zeitgleichen Entdeckungen bewiesen (eine Basilika in einem ehemaligen Bel-Tempel, andere Gefäße mit Inschriften, für die christliche Welt typische Bronzegefäße usw.) (*Gudea, Ghiurco 1988*).



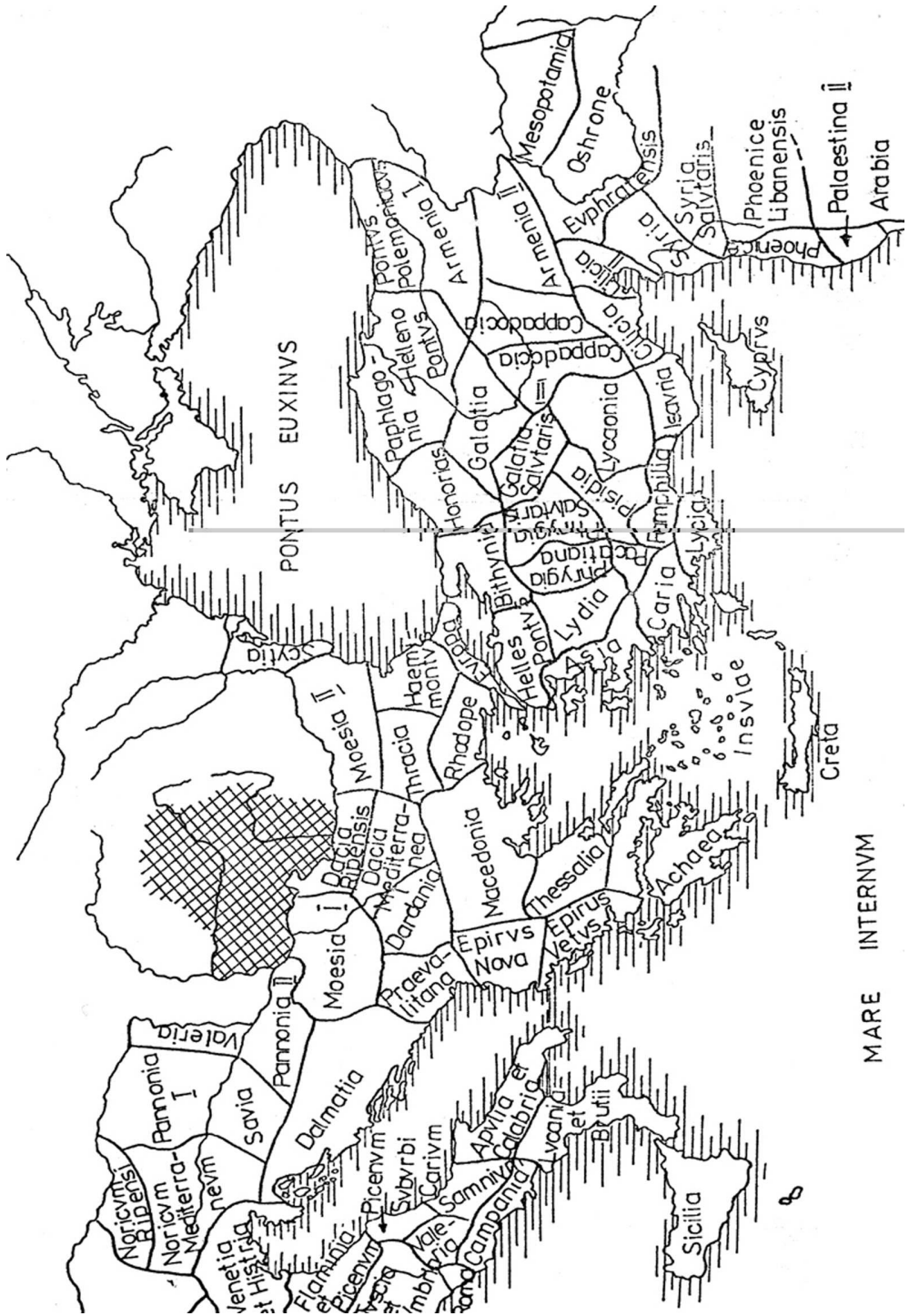
## Abkürzungen und Literatur

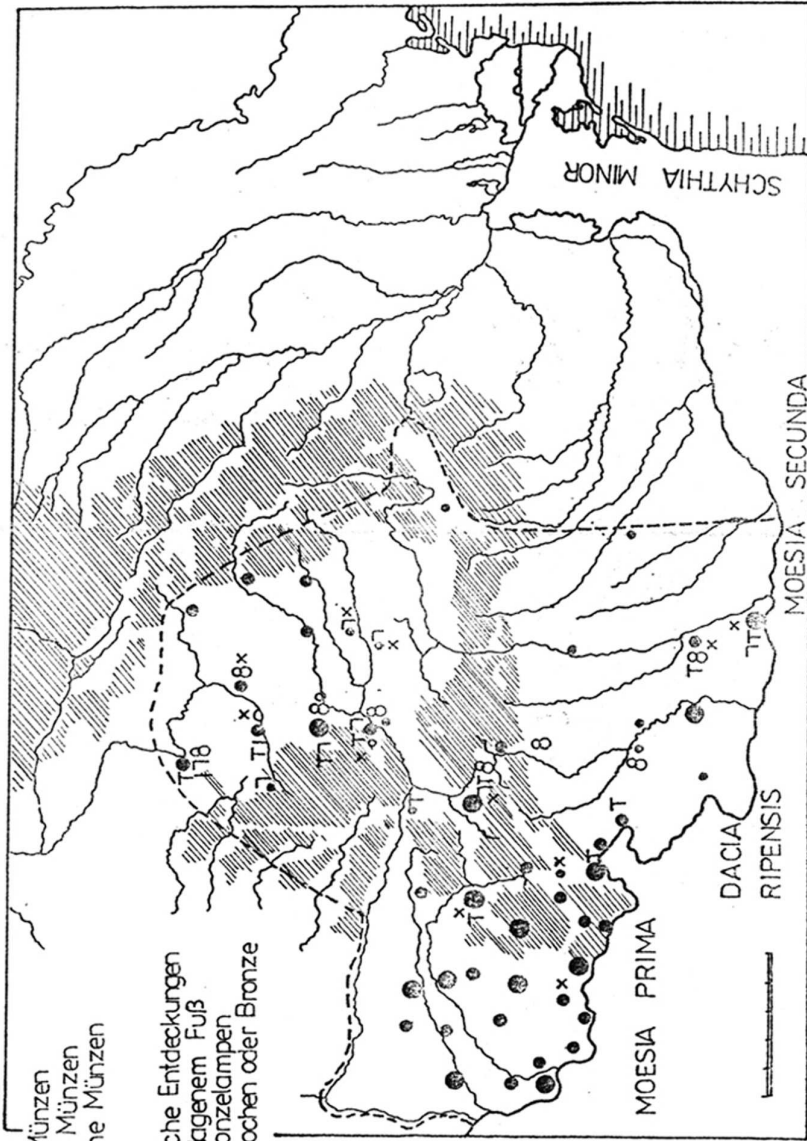
- Chirilă, Gudea 1982, Eugen Chirilă, Nicolae Gudea, *Economie, populație și societate în Dacia carpatică în primul secol după abandonarea provinciei (275-380)*, ActaMP 6, 124-154
- Chirilă, Gudea, Stratan, Eugen Chirilă, Nicolae Gudea, 1974, *Drei Münzhorte des 4. Jahrhunderts aus dem Banat. Numismatische Beiträge zur Kontinuitätsfrage in Dazien*, Lugoj 1974
- Gudea 1979, Nicolae Gudea, *Vasul cu inscripție și simboluri creștine de la Moigrad. Contribuții la istoria creștinismului daco-roman*, ActaMP 3, 1979, 515-523
- Gudea 1980, Nicolae Gudea, *Das Gefäß mit christlicher Inschrift von Moigrad. Beiträge zur Geschichte des Christentums in Dakien nach Aurelians Abzug*, Dacia N.S. 24, 1980, 255 – 260
- Gudea 1982, Nicolae Gudea, *Die Stempelgefäße von Porolissum*, RCRF Acta 21-22, 1982, 167-208
- Gudea 1989, Nicolae Gudea, *Porolissum. Un complex daco-roman la marginea de Nord a Imperiului Roman. I. Săpături și cercetări arheologice până în anul 1977*, Zalău 1989 (= ActaMP 13, 1989)
- Gudea 1993, Nicolae Gudea, *Vasul cu inscripție creștină de la Moigrad II. Interpretarea semnelor și textului de pe partea exterioară a vasului. Studiu paleografic*, ActaMP 17, 1993, 151-183
- Gudea 1994, Nicolae Gudea, *Semne în formă de cruce pe vase romane de la Porolissum. Despre semnele în formă de cruce incizate sau zgâriate pe obiecte de uz comun în epoca preconstantiniană*, ActaMP 18, 1994, 95-110
- Gudea 1996, Nicolae Gudea, *Vasul cu inscripție și simboluri creștine de la Moigrad III. Reinterpretarea simbolului numit "Copacul vieții"*, ActaMP 20, 1996, 115-123
- Gudea, Ghiurco 1988, Nicolae Gudea, Ioan Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*, Oradea 1988.

## Abbildungen

1. Karte der mittel- und osteuropäischen Provinzen des spätrömischen Reiches im 4. Jh. Die ehemaligen dakischen Provinzen werden scharffiert angegeben.
2. Karte der ehemaligen dakischen Provinzen mit spätrömischen Funden aus dem 4. Jh.
3. Karte der ehemaligen dakischen Provinzen mit christlichen Funden aus dem 4. Jh.
4. Porolissum.Gesamtplan des römischen Komplexes mit der Lage der spätrömischen und christlichen Funde aus dem 4. Jh.
5. Das Gefäßbruchstück mit christlichen Inschriften und Symbolen aus Moigrad. Graphische Rekonstruktion
6. Das Gefäßbruchstück Innenseite
7. Das Gefäßbruchstück. Außenseite des Bodens (Standring)
8. Detailansicht des Lebensbaumes mit der Inschrift *VTE(re) FEL(ix)*.

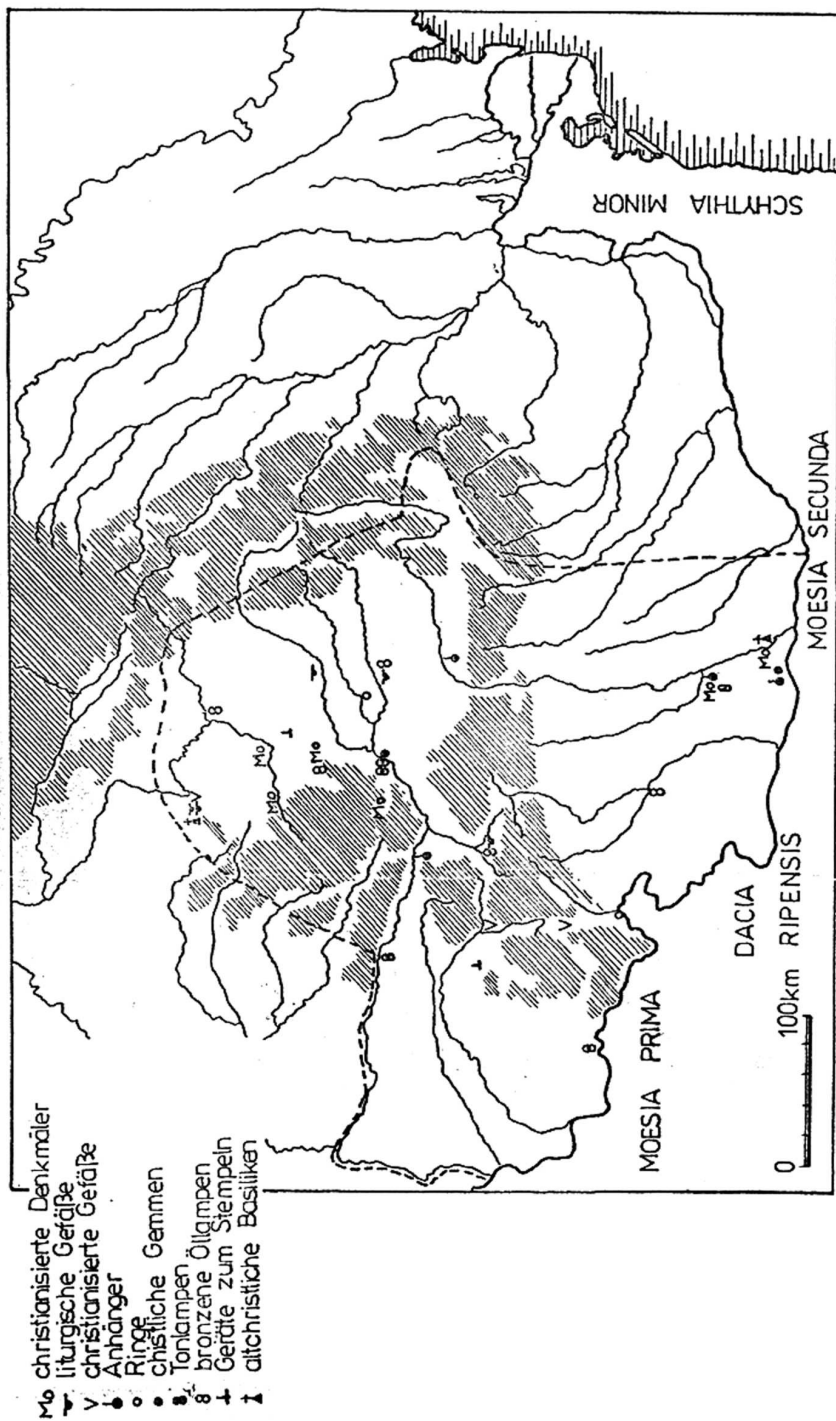
DAS GEFÄSS MIT CHRISTLICHER INSCRIFT AUS MOIGRAD.



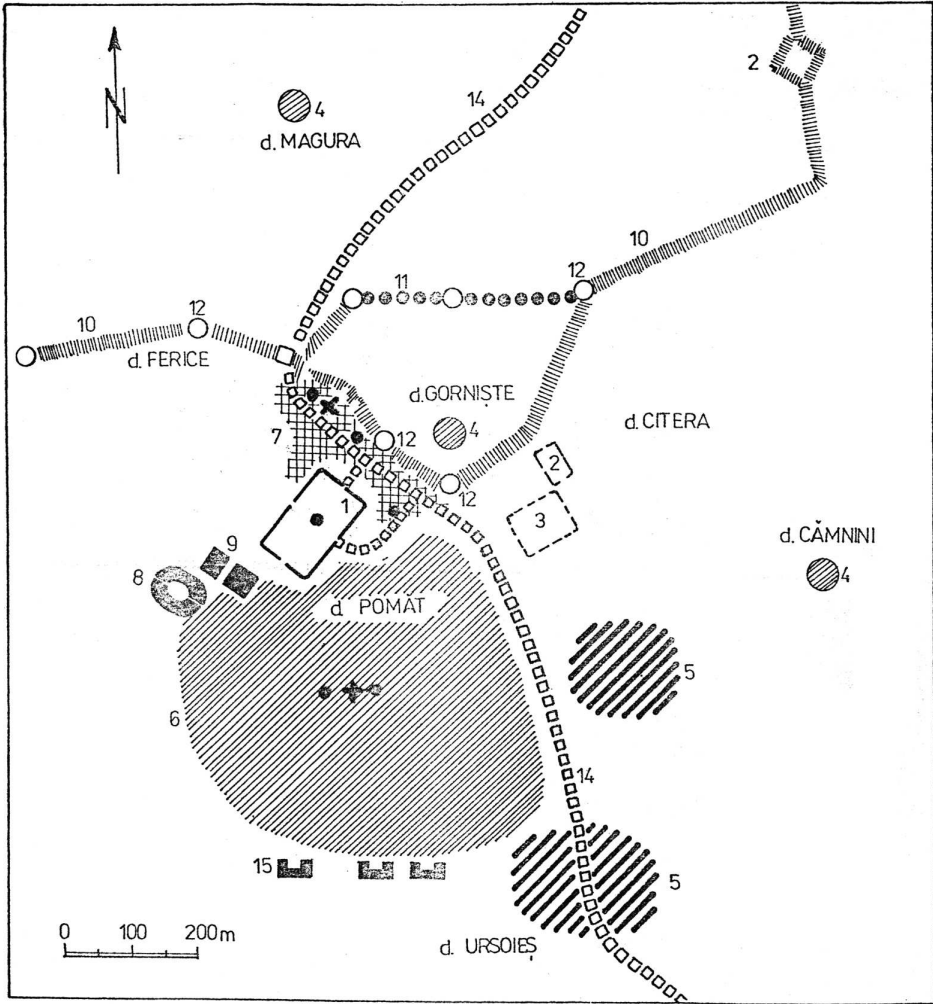


- 1-5 spätrömische Münzen
- 10-25 spätrömische Münzen
- ⊗ über 25 spätrömische Münzen
- T Fibeln
- x Anhänger
- ▨ andere spätrömische Entdeckungen
- ▤ Fibeln mit umgeschlagenem Fuß
- ▧ Toplampen und Bronzelampen
- ⌒ Haarmadeln aus Knochen oder Bronze
- Ohrhinge

Landkarte mit der Verbreitung der spätrömischen  
Gegenstände in dem Gebiet der ehemaligen dakischen  
Provinzen im 4. Jh.



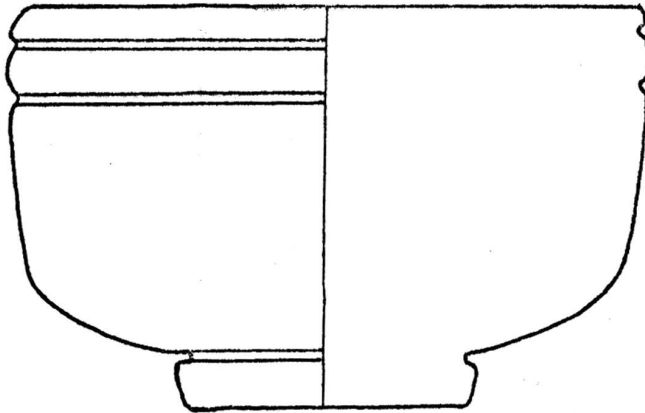
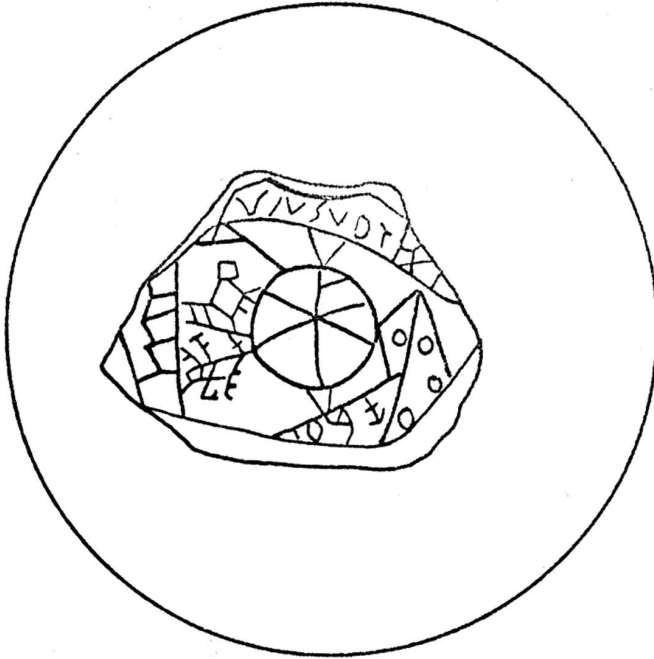
Landkarte mit der Verbreitung der christlichen  
 Gegenstände in dem Gebiet der ehemaligen dakischen  
 Provinz im 4. Jh.

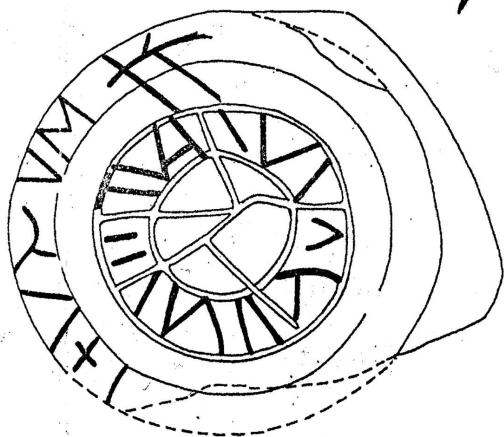


4

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

DAS GEFÄSS MIT CHRISTLICHER INSCRIFT AUS MOIGRAD.





## CORELAȚIA ÎNTRE CARIERĂ ȘI CREDINȚĂ. STUDIU DE CAZ: BRU ÎN CLANDESTINITATE\*

SORIN MARȚIAN

**RESUME.** *La corrélation entre la carrière et la foi. Etude de cas: Église Roumaine Unie pendant la clandestinité.* Le but de cet article est de présenter le rapport entre la carrière et la foi chez les membres de l'Église Roumaine Unie (Gréco-Catholique) pendant la persécution communiste. Les sources d'informations sur lesquelles s'appuie notre travail (les publications périodiques gréco-catholiques, les travaux de licence réalisés par les étudiants de la Faculté de Théologie Gréco-Catholique et qui sont dédiés à l'activité clandestine des membres des communautés unies dans les années 1948-1989, soit des laïques, soit des prêtres) nous montrent que les Gréco-Catholiques ont préféré de sacrifier leur carrières pour la foi.

A la suite de l'analyse faite dans notre travail, nous pouvons souligner le fait qu'il y a une corrélation entre la carrière et la foi, la foi ayant un caractère indispensable pour l'intégrité de la personne humaine. Le succès dans le travail devient pas seulement une fonction du caractère, mais aussi une fonction de la personnalité, des certaines attitudes et comportements humains, déterminés toujours par la foi. Les valeurs religieuses ne sont pas structurées sur des autres valeurs, mais elles unifient toutes les valeurs humaines. Elles permettent même le renoncement à une carrière, à une prospérité matérielle, en vue de garder l'identité ethnique et religieuse. Le cas de l'Église Roumaine Unie (Gréco-Catholique) pendant la clandestinité nous offre des bons exemples en ce sens.

Les évêques gréco-catholiques, les prêtres, les religieux et les religieuses, les laïques nous ont montré par leur attitude qu'ils ont compris la valeur du travail et en même temps la nécessité de sanctifier chaque activité humaine. Le fait que certains ont renoncé volontairement à la carrière, en se sacrifiant pour le Christ (des prisons, des champs de travail forcé, des tortures etc.), nous démontre qu'ils ont compris pleinement l'échelle des valeurs de la vie.

### I. Introducere

1. Scopul lucrării
2. Definierea termenilor
3. Sursele de informare
4. Metoda de lucru

---

\* Acest studiu constituie o variantă a unei lucrări elaborate în cursul proiectului Aufbruch 2 împreună cu N. Gudea



## II. Raportul teoretic între credință și carieră

1. în ce măsură afectează credința alegerea unei cariere
2. relația între performanțele profesionale și credință
3. evoluția parametrilor cantitativi și calitativi ai muncii în funcție de credință
4. specificul mediului social și al relațiilor interumane în comunitatea oamenilor credincioși
5. relația reciprocă între carieră și credință; evoluția ei și mecanismele psihologice

## III. Carieră și credință în România: cazul B.R.U.

1. dovezile de credință
2. urmările dovezilor de credință
3. soluții generale, soluții speciale

## IV. Concluzii

### Prescurtări și bibliografie

### I. INTRODUCERE

**I. 1. Scopul lucrării** de față este de a prezenta în raport cu o situație teoretică dată (vezi capitolul II) raportul între credință și carieră în cazul membrilor Bisericii Române Unite cu Roma (Greco-Catolice) în timpul persecuției comuniste.

**I. 2. Definierea termenilor** cu care lucrăm este foarte importantă pentru a se putea preciza atât poziția autorilor lucrării cât și situația reală a subiecților.

Cariera ca termen poate fi privită sub două aspecte:

- a. primul rând ca profesiune, ocupație sau domeniu de activitate și
- b. etapă, treaptă în ierarhia socială, poziția în societate (*DEX*, 139; *DLRC* I, 338).

Problema care se pune în cazul acesta special este felul în care s-a ajuns la ambele aspecte.

- a) ca să fii un bun profesionist trebuie să fii calificat și să dai rezultate. Intervențiile externe (omenești) sunt în acest caz fără efect. Credința contează mult. De aceea în cazul acestui aspect vom introduce termenul succes. Succesul înseamnă un rezultat bun, al unei acțiuni sau al unui șir de acțiuni. A avea succes înseamnă a reuși într-o acțiune sau mai multe, a obține un rezultat bun.
- b) ca să ajungi pe o anumită treaptă socială, să ocupi un loc în ierarhia socială contează mai puțin treapta profesională (se poate face rabat de ea de multe ori) și contează mai mult situațiile lumești, apartenență, politică, oportunism etc.

Credința constituie faptul de a crede în Dumnezeu, convingerea în existența lui, mărturisirea acestei convingeri prin respectarea principiilor și

preceptelor religiei (respectiv creștinismului în cazul nostru). De multe ori credința poate fi înțeleasă numai ca și convingere religioasă deplină, respectiv religiozitate (*DEX*, 237; *C I*, 573; *DE*, I, 475).

Pornind de la relația între aceste două elemente, credință și carieră, vom aborda subiectul.

**I. 3. Sursele de informare** vor fi lucrări din publicistică (respectiv presa greco-catolică) și lucrări de licență dedicate activității clandestine a unor persoane din grupuri sau din comunități în perioada 1948-1989, respectiv persoane consacrate. Aceste lucrări și mai ales lucrările de licență din Arhiva FTGC arată clar în multe cazuri relația între credință și carieră și mai ales sacrificarea carierei din cauza credinței. Lucrările de care dispunem acum nu sunt numeroase, dar oferă câteva repere sigure și cu exemple foarte bune în acest sens.

**I. 4. Metoda de lucru** este determinată de cerința lucrării. După ce vom trece foarte pe scurt în revistă raportul teoretic și intradeterminarea între carieră și credință sau invers, vom detalia din sursele de care dispunem câteva exemple din diferite etape ale rezistenței și din situații sigure.

## II. RAPORTUL TEORETIC ÎNTRE CREDINȚĂ ȘI CARIERĂ

### II.1. În ce măsură afectează credința alegerea carierei ?

Concepția materialistă despre om, ca simplu produs al unui anumit mediu a dus la o politică socială greșită, care în loc să aducă fericire în societate a adus teroare și spaimă. Ideologia materialistă, atee, a fost principala cauză care a împiedicat crearea omului nou. În țările comuniste s-a pedalat mult pe ideea că educația este factorul determinant în formarea caracterului. De aceea școala a primit sarcina de a forma omul nou.

Societatea socialistă s-a aflat într-o situație paradoxală: ea dorea un om nou, cu caracter nobil, dar în același timp propaga o ideologie care nu-i putea oferi omului nici un ajutor în această direcție, nici o motivație, fapt ce l-a împins la disperare.

Datele esențiale în legătură cu relația carieră-credință reies din Biblie: caracterul omului este corupt, natura lui este viciată în așa fel încât nici o măsură de suprafață nu poate îndrepta lucrurile. Omul are nevoie de o transformare radicală prin nașterea din nou. Lucrul acesta se poate realiza numai prin unirea cu Cristos, prin credința în ființa divină, prin primirea lui Isus în inima individului. Cine îl primește pe Cristos în viața lui se îmbracă în omul nou, și viața lui devine o viață nouă.

Se pot cita sute de nume de savanți moderni celebri, creatori de științe moderne care mărturisesc că datorită credinței au putut avea o gândire științifică, aceasta ajutându-i în profesie și înfrumusețându-le viața. Vom aminti doar câțiva dintre ei:

- Gottfried W. Leibniz (1646-1717), filosof, matematician, istoric și jurist a încercat și unirea bisericilor creștine;

- Isaac Newton (1643-1727) matematician, fizician, astronom și filosof britanic; el afirma: «Minunata alcătuire a Universului, cu armoniile sale incomparabile, nu s-a putut face decât după planul unei Ființe atotștiutoare și atotputernice»;

- Francois Arago (1786-1853) fizician și astronom francez;
- Karl Frederic Gauss (1777-1855) recunoscut geniu matematician care afirma la un moment dat: «Apropierea sfârșitului este pentru mine o garanție sigură a schimbării fericite ce ne așteaptă după moarte»;
- Louis Pasteur (1822-1895) descoperitorul bacteriologiei și al virusului turbării, spunea despre credința sa: «eu sunt credincios ca un țăran breton, tocmai fiindcă am cercetat. Iar dacă aș cerceta și mai mult aș fi credincios ca o țărăncă bretonă»;
- James Clark Maxwell (1831-1879) considerat autorul teoriei electromagnetice a luminii; acest credincios irlandez se cumineca în fiecare lună repetând: «Doamne, mie nu-mi pasă de mor ori trăiesc, datoria mea este să te iubesc și să-ți servesc. Darul acesta îl aștept de la Tine, Doamne !»
- Albert Einstein (1879-1955), cel mai mare fizician al secolului. Elogiind turnul Eiffel de la Paris, a scris în cartea de onoare: «admirația mea pentru inginerul Eiffel, arhitectul turnului și cea mai mare admirație pentru cel mai mare arhitect»;
- Werner von Braun (1912-1977) inginer american de origine germană spunea: «singură o credință reînnoită în Dumnezeu va putea aduce o transformare necesară pentru a salva lumea de la o catastrofă. Știința și religia sunt surori și nu se contrazic»;
- Jaques Monod (n. 1910) medic și biochimist francez, scria: «noi suntem fructul unei astfel de întâmplări înlănțuite încât nu putem fi decât unici în univers. Nu-i exclus că așa au evoluat toate, dar nu fără Dumnezeu»
- Dr. Nicolae Paulescu (1869-1931) celebru savant român, fiziolog, unul dintre precursorii descoperirii insulinei spunea: «ideea de Dumnezeu este o noțiune fundamentală fără de care știința cade în absurd»;
- Dr. Cristea Musceleanu (1886-1941) fizician și profesor la Universitatea din București;
- Vasile Pârvan (1882-1927) mare istoric și arheolog, profesor la Universitățile din Cluj și București, spunea: «Suntem făptura lui Dumnezeu, după chipul și asemănarea Lui, suntem copii Lui, dar care greșim, pentru că haina pământească a sufletului nostru etern e prea greoaie și nevrednică de cer...».

Știința modernă departe de a nega valoarea credinței în Dumnezeu arată caracterul ei indispensabil pentru integritatea personalității umane.

Una din structurile cu care se naște omul este cea religioasă. Ea se exprimă prin aceea că omul are nevoie de a aspira spre un «dincolo», de a comunica cu un «cineva» în care crede. Nesatisfacerea cerințelor acestei structuri îl lasă pe om cu un sentiment de gol lăuntric, de neîmplinire și de ratare a destinului.

Faptul că religia, respectiv credința a fost un factor permanent în istoria omului, confirmă că este o parte integrantă a structurii umane.

Creștinismul este o religie a salvării individuale. Fiecare poate în funcție de credința și de faptele determinate de ea să se mântuiască, căci Dumnezeu îl vrea pe om liber. Religie a mântuirii individuale, creștinismul implică și o morală a responsabilității. Ea se înrudește direct cu filosofia libertății, care stă la baza oricărui regim democrat.

Comunismul nu tolerează religiile. Nu admite concurența unui ideal religios, pentru că se consideră purtător al unui adevăr total. Socialismul nu poate accepta o religie a salvării individuale, căci el propagă numai salvarea colectivă.

Incompatibilitatea dintre creștinism - ca religie a salvării individuale- și socialism se manifestă pe tărâmul moralei. Pentru morala creștină, omul este responsabil de propria sa mântuire deoarece Dumnezeu în care crede, respectă libertatea omului. Morala creștină sprijină dreptul la proprietate ca o formă a libertății. Ea se arată foarte vigilentă și în privința transmiterii dreptului la moștenire.

Morala creștină inspiră o anumită responsabilitate a omului față de aproapele său. Un creștin distinge ordinea morală de cea a transcendenței, fără a rămâne indiferent față de aproapele său. Un astfel de angajament îndeamnă pe creștin să realizeze și «opere sociale», iar din astfel de lucrări de inspirație creștină rezultă și avantaje sociale.

## **II. 2. Relația între performanțele profesionale și credință**

Se poate face o carieră strălucită, succesele profesionale se pot ține lanț. Problema care se pune este ce se sacrifică: viața familială, copiii, sănătatea, practica socială.

Creștinismul, respectiv o credință adevărată, nu permite o atare proporție. Ca fundament al succesului trebuie pusă etica caracterului. Elementele acestei etici sunt:

- a. **integritatea** este însușirea de a fi cinstit, incoruptibil, de a rămâne intact din punct de vedere moral, întreg (*DEX*, 497);
- b. **modestia** este virtutea care păstrează buna cuviință a omului în atitudinile exterioare; este cea care susține pudoarea, apărătoarea demnității omenești (*Tăutu*, I, 1931, 225);
- c. **fidelitatea** este statornicia în convingeri, în sentimente, în atitudine etc., ea mai poate însemna devotament, credință (*DEX*, 337);
- d. **măsura** trimite cu gândul la moderație, cumpătare, înfrânare, cu alte cuvinte: chibzuință (*DEX*, 611);
- e. **curajul** este forța morală de a înfrunta cu îndrăzneală primejdiile și neajunsurile de orice fel; îndrăzneală, fermitate în acțiuni sau în manifestarea convingerilor; ține de caracter, bărbăție (*DEX*, 251);
- f. **dreptatea** este virtutea morală ce îndeamnă pe om să dea fiecăruia ce este al său, adică ceea ce i se cuvine (*Tăutu*, I, 1931, 211);
- g. **răbdarea** este virtutea ce întărește sufletul în fața greutăților și relelor acestei vieți (*Tăutu*, I, 1931, 219);
- h. **hărnicia** este zelul în muncă, sârguință, destoinicie (*DEX*, 446);
- i. **simplitatea** este însușirea unei persoane de a se purta natural, liber, firesc; naturalețe (*DEX*, 989).

Toate sunt în același timp și elemente ale moralei creștine. Deci, un mod de viață care duce la succes, duce la carieră presupune adoptarea unor principii de bază și arată că omul nu poate avea succese reale și mulțumiri de durată decât introducând și asimilând aceste principii, care izvorăsc aproape exclusiv din credință.

Succesul devine însă nu numai o funcție a caracterului ci și o funcție a personalității, a unor atitudini și comportamente anume, determinate tot de credință. Etica personalității are ca elemente definitorii dezvoltarea personalității, perfecționarea comunicării, cultivarea unor strategii de influențare, cultivarea unor strategii ale gândirii pozitive. O muncă bazată pe asemenea principii duce la realizarea vocației persoanei.

Fericirea la care Dumnezeu cheamă persoana umană este universală. Ea se referă la toți oamenii, valorificând posibilitățile lor de a iubi, însă respectând în același timp caracterul particular al fiecăruia. Conceptul de vocație se referă la chemarea individuală adresată fiecăruia, pentru a se realiza în stilul său propriu, stil ce depinde de originile sale, de educația sa, de dispozițiile sale naturale, de convingerile sale. Nu trebuie să limităm tema vocației la vocația religioasă. În zilele noastre, acest termen înglobează fiecare profesie în parte, cariera prin care persoana umană caută să se realizeze în mod particular, singular, dar în același timp în cadrul societății (*Aubert* 1987, 258-259). Împlinirea vocației înseamnă deci realizarea unor performanțe profesionale într-un anumit domeniu.

Credința și principiile ce izvorăsc din ea influențează într-o manieră particulară pozitivă împlinirea vocației, deci realizarea unor performanțe profesionale. O muncă bazată pe principiile moralei creștine înnobilează rezultatele și desăvârșesc viața socială a individului ajutându-l să atingă fericirea și perfecțiunea la care este chemat.

### ***II. 3. Evoluția parametrilor cantitativi și calitativi ai muncii în funcție de credință***

Felul în care individul vede lucrurile, optica lui, determină modul de gândire, modul lui de acțiune. A fi este egal cu a vedea, în ceea ce privește dimensiunea umană. Iar ceea ce vede omul este strâns legat cu ceea ce este.

Eficiența umană este guvernată de principii, care sunt legi naturale ale dimensiunii umane. Ele sunt reale, neschimbătoare și prezente. Principiile nu pot fi deci încălcate. Principiile fac parte integrantă din religia creștină, sunt o urmare firească a credinței. Principiile există teoretic la orice ființă umană, indiferent de poziția socială, de respectarea sau nerespectarea lor.

Din principiul cinstei decurge conceptul de echitate și justiție. Integritatea și onestitatea sunt fundamentale încrederii. Acesta este un element esențial al evoluției personale. Demnitatea umană este un alt principiu ce decurge dintr-o credință fermă. Un alt principiu este serviciul sau ideea de a aduce o contribuție. Mai sunt și alte principii, precum calitatea, evaluarea, potențialitatea. Acest ultim principiu arată că omul se poate dezvolta creștin, se poate perfecționa cultivând tot

mai multe părți din talentul său. Dar creșterea este legată de principii ca răbdarea, încurajarea. Principiile au aplicație universală. Ele se aplică persoanelor individuale dar și unor organizații. Când aceste adevăruri fundamentale sunt transformate în deprinderi, dau omului capacitatea de a crea o mare varietate de practici adecvate diverselor situații. Drumul de la principiu la deprinderea principiului este determinat de credință.

Toate creaturile sunt chemate să aducă un omagiu lui Dumnezeu Creatorul. Omul, în calitate de creatură spirituală, chemat la o adevărată participare la viața divină, are drept misiune de a face cât mai semnificativă relația sa cu Dumnezeu. Iată sensul profund al datoriei sale de a domina și a supune pământul, respectând tot ceea ce-l înconjoară. Omul își realizează această datorie prin muncă. Din acest punct de vedere, munca vine în continuarea operei începute de Creator, sau, cum menționează documentele Conciliului Vatican II, este «prelungirea operei Creatorului» (Aubert 1987, 401). Plasată în adevăratul său context, munca devine unul din mijloacele de perfecționare umană. Căci, acționând și folosind posibilitățile sale omul se realizează și se perfecționează.

Vom nota în cele ce urmează câțiva dintre parametrii cantitativi și calitativi ai procesului muncii precum și raportul acestora cu credința:

- a. **parametrii cantitativi** ai muncii caracterizează activitatea umană din punctul de vedere al numărului de produse obținute într-un anume interval de timp;
- b. **parametrii calitativi** ai muncii caracterizează activitatea umană din punctul de vedere al valorii produselor obținute într-un anumit interval de timp.

Succesul în muncă este strâns legat de raportul dintre calitate și cantitate. Grija pentru calitate în muncă nu împiedică obținerea cantității. Un om care muncește conștiincios, în mod chibzuit, poate obține, simultan, ambele lucruri: calitate și cantitate.

### **C. raportul acestor parametri cu credința**

Ca latură a educației morale, atitudinea față de muncă include un sistem de idei, concepții, convingeri, stări de spirit privitoare la valoarea socială și individuală a muncii, precum și diferite manifestări comportamentale ce se exprimă în procesul muncii. Ea este rezultatul interiorizării imperativelor moralei sociale privitoare la muncă (Nicola 1996, 258). Din perspectiva individului, atitudinea față de muncă reprezintă o componentă a moralității, rezultat al interiorizării imperativelor moralei sociale a muncii.

Atitudinea față de muncă nu se restrânge doar la cunoașterea valorii socio-umane a muncii, la intenția sau dorința da a muncii, întemeiată pe convingerea necesității de a face acest lucru (Nicola 1996, 260).

Credința îl transformă pe om, îl face conștient de relația sa cu Creatorul, îi oferă o motivație pentru muncă, îl face conștiincios, astfel încât rezultatele activității lui vor fi vizibile: cantitativ și calitativ. Putem deci susține că evoluția parametrilor cantitativi și calitativi ai muncii este strâns legată cu credința. Acolo unde există credință este prezentă conștiința slujirii lui Dumnezeu și a proapelui prin muncă.

Creștinul trebuie să lupte din toate puterile pentru ca pământul să devină cât mai primitor pentru oameni, căci un creștin nu poate iubi pe Dumnezeu dacă

nu-și iubește semenii. A te refugia în gândire doar la viața de dincolo, neglijând să iei parte la munca tuturor de aici pe pământ, înseamnă că refuzi mesajul lui Cristos și că nu-i urmezi exemplul, căci El și-a închinat cea mai mare din viață muncii manuale, pentru semenii săi (*LeIotte* 1996, 386).

Munca educă omul și afirmă astfel libertatea și autonomia sa făcându-l disponibil pentru alte activități de ordin superior. Punând în valoare omul, munca poate fi un factor important de perfecționare morală. Ori, cum ascensiunea morală a omului este chemată să se realizeze prin harul lui Cristos, munca este văzută ca un răspuns al omului la această vocație divină, chemată să fie transformată prin har, ca oricare dintre realitățile umane profunde.

#### ***II. 4. Specificul mediului social și al relațiilor interumane în comunitatea oamenilor credincioși***

Oamenii își încep viața în totală dependență de alții. Apoi, treptat devin tot mai independenți. În perioada independenței omul își dă seama că este de fapt, interdependent, că aspirațiile și atribuțiile lor sunt strâns legate de alți oameni. Omul este înzestrat față de alte ființe vii cu conștientizare, imaginație, conștiință morală și voință autonomă.

Anumite teorii sociologice consideră că persoana este produsă de către societate: Persoană<----->Societate. Este vorba despre cauzalitatea lineară în care impactul social este determinant.

Pe de altă parte, alte teorii sociologice susțin că individul este cel care creează societatea: Persoană----->Societate. Alți teoreticieni sociologi se situează între cele două opinii susținând că între individ și societate există o relație de interdependență reciprocă: Persoană<----->Societate. Acest buclaj de relații ne face să observăm că nu este cazul să vorbim despre o relație lineară, despre o cauzalitate lineară (cauză, efect). Din acest punct de vedere, care oferă o optică generoasă observăm că este vorba despre un concept de interacțiune care ține cont de fenomene mult mai complexe decât simplele concepte de cauză și efect. Începem să vorbim acum despre o cauzalitate circulară (*Nyssens* 1996/1997, 4).

Condiționările cotidiene la care este supus individul contribuie din plin la eroziunea spiritualității, a simțului critic și a sentimentului responsabilității. Existența noastră nu se poate reduce la coordonatele strict materiale. Materialitatea poate deveni, uneori, o piedică a plenarei manifestări a spiritualului, a sensului acestuia. Existența nu este numai de ordinul concretului, ci și al potențialității și al dezirabilității. Există nu numai ceea ce ființează ca atare, ci și ceea ce poate fi, ceea ce vreau eu să fiu sau am nevoie.

Raportarea omului la un plan valoric superior, stabil și coerent, cum este cel al valorilor religioase, este necesară și deosebit de fertilă în zilele noastre (*Cucoș* 1996, 166). Fără relaționarea la o dimensiune profundă a existenței, însăși activitatea și viața omului își pierd din substanță. Forța omului nu derivă dintr-o precaritate a exteriorului care trebuie pregătită sau exploatată de spirit; superioritatea sa ține mai mult de o disponibilitate către autonomie, specifică interiorității. Eul veritabil este cucerit atunci când propria noastră viață este

condusă către autonomie. Omul este dedicat finalității, scopurilor, valorilor. Nu el se adaptează la lumea externă, ci aceasta se mulează conform unei finalități instituite în spiritul său.

Valorile religioase fortifică interioritatea și-l direcționează pe individ spre cucerirea unei lumi veritabile, în interacțiune cu societatea și cu ceilalți indivizi. Credința și principiile ce izvorăsc din ea asigură o comunicare autentică în cadrul societății și relații interumane solide, bazate pe un respect reciproc.

## ***II. 5. Relația reciprocă între carieră și credință***

Carieră și succes înseamnă eficiență. Eficiența are mai multe deprinderi: activitate, perspectiva finalului, prioritate pentru a gândi la victorie, înțelegere și forță intelectuală, acțiune sinergică. Eficiența reală depinde de două lucruri: ce anume se produce și capacitatea de a produce. Dar aceasta înseamnă că omul este răzpunzător de propria-i eficiență, de propria-i fericire. Izvorul mulțumirii trebuie să vină din forul interior. Ca să atingi această primă deprindere -activitate aducătoare de succes- este necesar să știi clar destinația.

Oameni de diverse categorii -cercetători, universitari, actori, medici, ingineri, oameni de afaceri etc. se luptă pentru a câștiga bani, considerație, înalt grad de profesionalizare etc. descoperind apoi că această tendință i-a făcut să uite de anumite lucruri esențiale, care între timp le-au scăpat.

Or acest lucru se poate întâmpla numai în cazul când s-a trecut peste credința în Dumnezeu, peste respectarea principiilor în general (sau ale unor principii) pe care le oferă religia. Dacă activitatea nu e sprijinită pe zidul pe care-l asigură credința, se poate întâmpla ca succesul să nu fie cel scontat. .

A te baza pe credință înseamnă a începe cu anumite valori în viață. Valori clare și ferme, adică cu principii. Și atunci în fața oricărui neprevăzut se poate acționa pe baza acestor valori. Pot acționa cu integritate, poate fi activ.

Fiecare individ este unic în felul lui. Această unicitate în formă și fond se va regăsi într-o profesiune de credință. Primul semn în șirul elementelor acestei profesiuni de credință este de a crede, apoi de a căuta și merita sprijinul lui Dumnezeu. După acestea, punând în acțiune principiile, se poate trece la acțiune.

O profesiune de credință bazată pe principii creștine corecte devine o normă. Devine o constituție personală, o premiză de la care se pot lua hotărâri majore, de orientare în viață.

Individul se poate adapta la orice schimbare numai dacă există în el un nucleu invariabil - credința în Dumnezeu. Capacitatea de a se schimba are o cheie care este identitatea personală, ideea clară a scopului și ideea clară a ceea ce este cu adevărat de prețuit în viață. În contextul nostru se află credința care se alcătuiește dintr-o serie de factori care sunt sursa siguranței, cercetării interioare, înțelegerii și puterii noastre.

- a. siguranța rezultă din simțul demnității și al identității personale
- b. orientarea interioară se referă la credință
- c. derivă din perspectiva din care se privesc lucrurile. Ea presupune judecată, discernământ, comprehensiune.



- d. puterea este forța de a întreprinde ceva. Este energia vitală de a face, a opta, a lua decizii. Ea include și capacitatea de a adopta și forma anumite deprinderi.

Acești factori se află într-o strânsă conexiune. Credința generează siguranța de sine; siguranța de sine generează înțelegerea, iar înțelegerea produce forța de acțiune. Astfel, numai pe baza unor asemenea factori aflați în simfonie și înțelegerea conlucrând se creează marea putere, drumul ascendent, un caracter echilibrat.

Fiecare individ are un centru de interes. În general se cunosc mai multe centre de interes sau paradigme centrale tipice (partenerul de viață, familia, banii, munca, averea, prietenii, Biserica, ego-ul etc) Fiecare din aceste centre de interes are partea sa într-o ascensiune pozitivă (și negativă).

O centrare pe Biserică prezintă două aspecte:

- a. Biserica fundamentată pe o organizație instituțională poate și strategiei, programe pentru comunitate ca instituție. Ea crează numai cadrul pentru manifestarea credinței, călăuzește orientarea internă, deschide puterea spre înțelegere și mai puțin oferă putere.
- b. credința individuală ca formă a calității de membru al Bisericii care este mult mai importantă pentru că are în spate raportul direct între individ și Dumnezeu, deși în cadru comunitar recunoscut. Credința asigură orientare interioară, crește și formează puterea de înțelegere, dă putere și forță de muncă.

Deci, numai un program de muncă bazat pe credința în Dumnezeu poate asigura mersul ascendent. El pornește de la ideea unei vieți integre; a contribuției sociale, sacrificiu, exemplu personal pozitiv. Toate coroborează cu ideea că Dumnezeu se poate bizui pe un astfel de individ, care respectă principiile religiei lui și servește societatea.

Integritatea generează încrederea. Ea presupune onestitate. Ea înseamnă o investiție constantă de dragoste necondiționată. Timpul investit în efortul de a-i iubi pe cei din jur aduce dobânzi mari în comunicare, înlesnind-o și adâncind-o, și deschizând astfel o poartă spre succes. Urmează imediat o altă porțiță comunicarea sinergică care semnifică deschiderea intelectuală și afectivă spre noi posibilități, spre noi alternative.

O viață echilibrată, determinată de credința în Dumnezeu este deci, condiționată de patru valori:

- a. perspectiva spirituală  
b. autonomie din punct de vedere mental  
c. caracter din punct de vedere social  
d. forță fizică constantă

Dimensiunea spirituală (credința) este nucleul forței individului creștin, este fidelitatea față de sistemul de valori pentru care a optat, este spațiul cel mai intens al vieții, de importanță supremă.

Marile bătălii ale vieții se dau în încăperile sufletului. Victoria în aceste bătălii asigură liniștea lui, împăcarea cu viața și viziunea cerută asupra ei. De aici decurge și succesul siguranței interne și tăria de a aplica deprinderea reușitei.

### **III. CREDINȚĂ ȘI CARIERĂ ÎN ROMÂNIA ÎN ANII 1948-1989. STUDIU DE CAZ: BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ**

#### **III. 1. Dovezile de credință**

Educația religioasă spre care s-a reorientat puternic B.R.U. în perioada interbelică, organizațiile pentru preoți, pentru laici, pentru tineret și copii, programul de cateheză și educație morală foarte intense mai ales în anii 1930-1945 (*BRU* 250 p. 139-222) au dat rezultate foarte bune și s-au validat în epoca primejdiei și prigoanei comuniste.

Dovada de credință este o manifestare externă a credinței, o mărturie a ei printr-o viață conformă cu ea, o mărturie ce trebuie făcută chiar cu orice risc, atunci când o cere onoarea divină și mântuirea sufletului propriu sau al altuia (*Aubert* 1987, 182-183).

Dovezile de credință s-au manifestat la toate categoriile de persoane din B.R.U. (episcopi, teologi, preoți, călugări, laici, tineret) în mod diferit pentru etape diferite. Dovezile de credință între aceste categorii au fost foarte legate pentru că între grupuri au fost relații strânse: preoții erau legați de familiile lor (soție și copii), călugării erau legați de ordinul lor chiar și din punct de vedere sentimental (așijderea călugărițele).

Dovezile de credință au avut forme de manifestare diferite:

1. pentru episcopi, teologi, persoane consacrate (care nu erau căsătorite) dovezile de credință s-au manifestat astfel:

- a. nu au dat înapoi în privința credinței în Dumnezeu
- b. nu au cedat în privința credinței în B.R.U.
- c. nu au cedat în privința apartenenței acestei Biserici la Sfântul Scaun
- d. nu au cedat șantajului și ofertelor de parvenire într-o Biserică străină

Formele în care au procedat reprezentanții acestei categorii au fost: refuzul pe față de a trece la ortodoxie; refuzul de a semna această trecere; eschivarea de la semnare prin dispariția de la locul respectiv; nepronunțarea în acest sens.

2. pentru preoții căsătoriți dovezile de credință s-au manifestat astfel:

- a. nu au dat înapoi în ce privește credința în Dumnezeu
- b. nu au cedat în ce privește apartenența la B.R.U.
- c. nu au cedat în ce privește apartenența acestei Biserici la Sfântul Scaun
- d. nu au cedat șantajelor

Formele prin care au manifestat aceste dovezi de credință: nu au semnat trecerea la ortodoxie; s-au eschivat de la semnare ascunzându-se prin alte zone

3. pentru laici (soții, copii, aparatul bisericesc - cantor, diac etc.) opoziția s-a manifestat printr-o aliere la poziția preotului, ba câteodată chiar prin îndemnarea preotului să nu cedeze.

### **III. 2. Urmările dovezilor de credință**

Urmările atitudinii pentru fiecare categorie de credincioși:

1. episcopii, teologii, persoanele consacrate (aproape toți cu doctorate luate în străinătate, unii cu o carieră științifică teologică binecunoscută) nu aveau în mod teoretic ce pierde și nu puteau fi șantajați cu nimic. Șantajul deci nu a avut succes. De aceea pentru aceștia urmările au fost cele mai dure: închisoare pe viață, în închisoare la nivelul conducerii statului și apoi reclusiune totală.
2. pentru preoții căsătoriți cu familii, care locuiau în casele parohiale, ale căror soții erau de obicei învățătoare iar copiii elevi prin diferite școli, situația s-a pus cu totul altfel și în mod diferit în funcție de credință
  - a. unii preoți au îmbrățișat poziția episcopatului și nu au cedat până la capăt. Urmarea a fost închisoarea de lungă durată, lagărele de muncă și coloniile de reeducare.
  - b. unii preoți fără a se pronunța - dar păstrându-și credința în chip vădit - au abandonat cariera de preot și s-au orientat spre societatea civilă, acceptând diferite funcții departe de pregătirea sau cariera lor. Avem preoți mineri, transportatori, muncitori necalificați, magazioneri, învățători, profesori etc. Aceștia și-au salvat și familiile, uneori chiar părănd a aparține categoriilor favorizate de regim (copiii de mineri de pildă !).
  - c. avem preoți care și-au manifestat pe față refuzul de a intra în Biserica Ortodoxă și dorința de a rămâne preoți greco-catolici. Aceștia au fost închiși, reeducați. Familiile lor au suferit. Soțiile au fost date afară din învățământ. Au trebuit să părăsească casele parohiale. Copiii au avut dificultăți la școlarizare, mai ales la școlile de grad înalt (licee, facultăți). Nu erau opreliști la școlile profesionale sau tehnice.
  - d. au fost preoți care din motive diferite au cedat, au semnat trecerea la ortodoxie și au devenit preoți ortodocși. Și-au salvat cariera și uneori chiar au făcut carieră în Biserica Ortodoxă Română.
3. Episcopii, teologii, persoanele consacrate, preoții care, ca urmare a poziției lor, au fost închiși mai mulți sau mai puțini ani au avut de suferit o situație dificilă la ieșirea din închisori (amnistia generală în anul 1964).
  - a. nu au primit locuri de muncă în ciuda calificării
  - b. au primit locuri de muncitori necalificați
  - c. au primit locuri de muncă secundare (până la urmă mulți dintre ei au fost cooptați în servicii de administrație, magazine, pentru corectitudinea lor excepțională, recunoscută chiar de organele de urmărire).
4. Familiile episcopilor, teologilor, persoanelor consacrate și ale preoților au avut de suferit urmări grave ca urmare a poziției fraților, surorilor, soților, copiilor lor.
  - surorile episcopului I. Suciu au fost arestate fără motiv;
  - familiile călugărilor și călugărițelor au suferit presiuni și soțiile preoților au fost evacuate din casele parohiale, date afară din învățământ, obligate să facă munci necalificate.
5. Copiii preoților au suferit și mai mult:

- a. nu puteau urma școlile de rang înalt (licee, facultăți), decât dacă reușeau prin tot felul de tertipuri la formele serale în cazul în care erau în producție.
- b. de multe ori familiile se mutau în alte regiuni ale țării unde nimeni nu bănuia prezența și apartenența lor și acolo puteau urma școli înalte.
- c. nu erau primiți în organizațiile de tineret
- d. nu beneficiau de avantajele copiilor și tinerilor cu «origine sănătoasă» (tabere, vacanțe plătite etc).
- e. nu erau primiți la serviciul militar propriu-zis; erau trimiși în batalioane de muncă (formate de obicei din copii ai familiilor membrilor partidelor istorice, burghezie, chiaburi etc).

### **III. 3. Soluții generale, soluții speciale**

Capitolul acesta va oferi câteva studii de caz pentru fiecare din categoriile amintite pe baza surselor publicistice și arhivistice.

#### **1. Episcopul Iuliu Hossu, de Cluj-Gherla:**

- 1892 - 1896 studiile primare
- 1896-1899 gimnaziul romano-catolic din Târgu Mureș; ultimele clase liceale la Blaj
- 1904 examenul de bacalaureat
- 1904-1910 studii la Roma la Institutul «De Propaganda Fide»
- 1910 devine doctor în teologie
- 27 martie 1910 hirotontit preot
- 1917 este numit episcop
- 1917 -1930 episcop de Gherla
- 1930-1970 episcop de Cluj-Gherla
- desfășoară o bogată activitate pastorală și managerială: la Cluj a cumpărat pentru reședința episcopală, palatul din Calea Moșilor nr. 26, apoi palatul Farmaciștilor din Calea Moșilor nr. 24, a construit impunătorul local al Academiei de Teologie din str. I.C.Brătianu nr. 15, a adaptat catedrala «Schimbarea la față» ritului bizantin prin dotarea cu un iconostas; a făcut nenumărate vizite canonice în eparhia sa
- 1 octombrie 1948 excomunică participanții la adunarea trădătoare de la Cluj;
- trimite circulare îndemnând la rezistență;
- 7 octombrie 1948 face memorii la conducerea statului protestând împotriva metodelor anticonstituționale cu care se operează contra B.R.U.;
- 8 noiembrie 1948 este destituit din funcția de episcop de Cluj-Gherla și este închis pe viață: Dragoslavele (1948-1949); Căldărușani (1949-1950); Sighetul Marmăției (1950-1955); Curtea de Argeș (1955-1956); Ciorogârla (1956); Căldărușani (1956-1970).

- ianuarie 1955 se duc tratative cu dânsul pentru a deveni mitropolit ortodox al Moldovei etc. refuză;
- se mai încearcă de câteva ori oferte avantajoase (i se propune chiar trimiterea la Roma - 1969); refuză și pierde funcția
- martie 1969 promovat cardinal «in pectore» de către Papa Paul al VI-lea
- și-a distrus cariera dar a rămas ferm convins în credința sa (*Prunduș-Plaianu* 1994, 111-114 și passim; *Prunduș-Plaianu* 1995, passim).

## 2. Călugărul O.S.B.M. Sabin Dăncuș

- 1947 înveșmântat călugăr
- novice tipograf
- 1948 - depune voturile temporare
- 1949 -stă ascuns
- 1950 - este arestat și apoi condamnat
- 1951-1956 - Canal, Gherla, în mină la Baia Sprie
- 1956-1963 - diferite servicii; se înscrie și face liceul la seral și obține bacalaureatul în anul 1960
- 1960-1963 face școala tehnică sanitară
- 1963 - este laborant la Institutul de igienă
- 1963-1967 - studiază în clandestinitate teologia
- 1967 - este hirotonit preot de episcopul Ioan Dragomir
- 1967-1973 - activitate
- 1974 -1979 activitate pastorală în zona Transilvaniei de Nord
- 1987 provicar general episcopal II; conducător spiritual al surorilor O.S.B.M.
- ieromonah în O.S.B.M. (*Podar* 2000, passim)

## 3. Cardinalul Alexandru Todea

- 1926-1933 Liceul la Reghin și la Blaj
- 1933 intră în Academia Teologică la Blaj
- 1938 - Roma; este hirotonit diacon de către episcopul Iuliu Hossu
- 1939 hirotonit preot
- 1940 - obține doctoratul în teologie
- 1940-1944 - profesor de religie la Liceul Sf. Vasile la Blaj
- 1944-1948 - protopop de Reghin; nu semnează trecerea
- 1950 - consacrat episcop clandestin de către episcopul I. Schubert
- 1950-1951 ascuns
- 1951-1964 -închisoare
- după eliberarea din închisoare se stabilește la Reghin unde desfășoară o bogată activitate pastorală, încercând să rezolve problemele bisericești ale arhiecezei

- 1986 ales mitropolit al B.R.U. de către Conferința episcopilor și ordinarilor diecezelor mitropolitane, alegere comunicată Sf. Scaun Apostolic
- 1987 preia, interimar, jurisdicția eparhiei de Cluj-Gherla, pe care o va preda la 17 iunie 1991 noului episcop titular al acestei eparhii, George Guțiu, odată cu consacrarea acestuia
- 1990 ținând cont de preferințele episcopatului din 1986, Sf. Scaun îl numește arhiepiscop de Alba Iulia și Făgăraș și-l confirmă ca mitropolit al B.R.U.
- 1991 ales cardinal de Papa Ioan Paul al II-lea
- conduce B.R.U. în lupta neviolentă pentru redobândirea întregului ei patrimoniu pierdut în 1948
- având reale calități manageriale, reorganizează întreaga viață bisericească pe baze noi
- este purtătorul de cuvânt la B.R.U. și ideologul ei (memorii, dialoguri purtate cu puterea politică, cu ierarhia B.O.R., cuvântări, interviuri, publicistică)
- este profund dăruit lui Cristos și Bisericii sale (*Prunduș-Plaianu* 1994, 174-176 și passim; *Prunduș-Plaianu* 1992, passim; *Florea* 1997, 18-30).

#### 4. Episcopul George Guțiu

- 1944 devine student la Academiei de Teologie din Blaj
- dec. 1948 este hirotonit preot de arhiepiscopul romano-catolic al Bucureștilor, Al. Cisar
- 1951 este arestat la Reghin
- 1952 trimis în judecată, condamnat la muncă silnică pe viață
- 1952-1964 deținut la Jilava, Aiud, Pitești, Dej și Gherla
- 1964 eliberat; se angajează muncitor necalificat la Târnăveni
- 1964-1986 activitate clandestină intensă, colaborator al mitropolitului Al. Todea; între timp este avansat economist principal
- 1986 pensionat
- 1990 numit de Papa Ioan Paul al II-lea episcop de Cluj-Gherla
- conduce eparhia cu pricepere, o reorganizează
- obține reședința episcopală din Calea Moșilor nr. 26, confiscată în 1948, obține și celelalte clădiri care aparțineau B.R.U. înainte de 1948
- reînființează Liceul greco-catolic - actualul Seminar Ioan Inochentie Micu Klein, reînființează Institutul Teologic Universitar (fosta Academie Teologică de la Cluj) și sprijină activitatea Facultății de Teologie Greco-Catolică din U.B.B.
- înființează o tipografie eparhială, o casă de editură (Viața Creștină) și sprijină tipărirea ziarului eparhial
- se implică în viața culturală a orașului; face vizitații canonice în întreaga eparhie (*Prunduș-Plaianu* 1994, 182-183).

## 5. Episcopul Ioan Ploscaru

- Liceul la Blaj
- 1929 bacalaureatul
- 1929 student în anul I la Academia de Teologie Română Unită din Blaj
- 1933 absolvent de teologie, hirotonit preot de către episcopul Valeriu Traian Frențiu de Oradea
- 1933 numit profesor de religie și preot II la Brașov
- 1935 transferat preot la Crăciunel, județul Harhita
- 1933-1936 a pregătit licența în teologie
- 1936 trimis pentru perfecționarea studiilor teologice la Strasbourg (Franța)
- 1938 ajunge preot în dieceza Lugojului
- 1940 se întoarce în țară, cu o nouă licență în teologie
- 1942 ales canonic
- 1945 numit vicar general episcopal
- 1948 consacrat episcop titular de Trapezopolis, auxiliar al eparhiei Lugojului; de către nunțitul apostolic Patrik O'Hara la București
- 1949 arestat și întemnițat: Timișoara (1949), București (1950), Jilava, transferat la Sighetu Marmăției (1950-1955), readus la Jilava, apoi la Timișoara, de unde, în baza unui decret guvernamental, a fost eliberat
- 1956 rearestat, judecat și condamnat (1957), închisorile Malmaison, Jilava, Pitești, Timișoara, Dej și Gherla
- 1964 grațiat
- revenit la Lugoj și-a continuat clandestin activitatea episcopală
- 1990 numit episcop titular al eparhiei Lugojului
- desfășoară o bogată activitate pastorală, într-un climat ecumenic.
- asemeni tuturor celor menționați aici, el și-a sacrificat viața pentru Biserică (*Prunduș-Plaianu* 1994, 177-179).

## 6. Dr. Silvestru Augustin Prunduș - ieromonah O.S.B.M.

- 1933-1935 student la Academia de Teologie din Cluj
- 1935-1943 student la Roma, institutele «De Propaganda Fide» și «Institutul Pontifical de Studii Orientale» - promovat aici doctor în teologie
- 1948 începe prigoana împotriva B.R.U.; refuză trecerea la ortodoxie
- 1948-1959 închis la Jilava și Aiud
- 1959 i se propune alternativa: scaunul episcopal ortodox de la Oradea, mașină la scară, salariu de zece mii de lei pe lună sau închisoarea. Alege închisoarea.
- 1959-1964 Canal, colonii de muncă.
- 1964 amnistiat;
- 1964-1976 lucrează muncitor necalificat; funcționar, casier, arhivar și bibliotecar

- 1976 se pensionează
- 1964-1989 bogată activitate clandestină: provicar general episcopesc II, vicar
- general și ordinarius al Diecezei de Cluj-Gherla; activitate și în sânul comunității O.S.B.M.
- strălucită activitate intelectuală: lucrări de istorie (în special istoria B.R.U.), monografiile, articole, recenzii
- activitate la catedra de liturgică a Institutului Teologic Universitar -Cluj Napoca (*Prunduș-Plaianu* 1994, *passim*)

## 7. Preot profesor Ioan Miclea

- se naște la 25 aprilie 1902 în comuna Racova, jud. Satu Mare
- 1909-1915 urmează școala primară în satul natal
- 1918 se înscrie la Liceul din Șimleul Silvaniei iar apoi pleacă la Liceul din Blaj
- 1925 bacalaureatul
- 1925-1929 teologia la Blaj
- 1929 după ce se căsătorește, funcționează ca preot în satul Vaidei jud. Mureș
- 1931 numit profesor de religie la Școala normală din Târgu Mureș, apoi la Liceul «Alexandru Papiu Ilarian» și la Liceul francez din aceeași localitate
- 1931-1940 activitate de preot, profesor, educator, publicist și conferențiar
- 1934-1944 colaborează la revistele: «Cultura Creștină», «Pagini literare», «Progres și cultură» etc.
- 1940 pleacă în refugiu la Blaj unde rămâne ca profesor de religie la Liceul de băieți și de fete până în 1948
- 1943-1944 se înscrie la Facultatea de Istorie Filosofie a Universității din Cluj (pe atunci în refugiu la Sibiu), lucrarea lui de licență în filosofie fiind foarte apreciată de marele Lucian Blaga
- 1948 numit profesor de teologie la Academia de Teologie Română Unită din Cluj
- după 1948 arestat, anchetat, închis și marginalizat; este nevoit să muncească «la lopată» pentru a-și întreține familia
- i-au fost arse 3047 de pagini dactilografiate și multe alte manuscrise confiscate
- scrie mai multe memorii prin care cerea repunerea B.R.U. în drepturile sale
- autohtonii, din păcate, l-au apreciat prea puțin; cei care l-au apreciat au fost străinii: celebrul Jaques Maritain, Etienne Gilson, cardinalul Journet, tot atât de celebrul Garrigou-Lagrange
- l-au caracterizat puterea de muncă, efortul intelectual susținut, înțelepciunea și dăruirea față de semenii săi



- deși a trăit într-o cruntă sărăcie materială nu s-a simțit niciodată înfrânt
- activitatea sa de cărturar s-a împletit cu aceea de preot
- câteva din lucrările sale au fost publicate iar pentru acestea a fost chiar prigonit (lucrarea «Elemente de politică creștină» publicată în 1947)
- s-a opus oricăror forme de totalitarism, militând pentru libertatea și democrația autentică (*Miclea* 1995, 5-9).

## 8. Ion Agârbiceanu

- născut în 12 septembrie 1882 în satul Agârbiciu, regiunea Sibiului
- din 1889 studii primare în satul natal, apoi gimnaziul la Blaj
- 1900 după bacalaureat se înscrie la Facultatea de Teologie a Universității din Budapesta
- 1902 debutează cu o nuvelă
- 1904 absolvent de teologie
- 1905 se înscrie la Facultatea de Litere a Universității din Budapesta; publică în reviste
- 1906 se căsătorește și devine paroh în localitatea Bucium-Șasa, în Munții Apuseni
- 1910-1916 se stabilește la Orlat, în apropierea Sibiului, unde obține o parohie mai bună
- intră în contact cu mișcarea intelectuală a românilor din Ardeal, ale căror eforturi se concentrau în jurul asociației ASTRA (Sibiu); activitate de publicist
- 1913-1914 romanul «Arhanghelii»
- 1914-1918 literatură de război
- 1918 după Unire se stabilește definitiv la Cluj
- director al ziarului Patria
- 1919 devine membru corespondent al Academiei Române
- 1920-1930 colaborator al mai multor reviste; scrie și publică multe volume
- 1940-1945 continuă la Sibiu, în refugiu, activitatea literară
- 1945-1963 publică la mai multe jurnale; îi apar noi volume scrise
- prezență vie și prețioasă în literatura românească a secolului nostru (peste 77 de titluri)
- creator autentic, forță de analiză psihologică, stil ales, evocator al satului transilvănean, operă impregnată de spiritul filosofiei creștine și însoțită de adevărate meditații religioase
- activitate pastorală bogată (*Zaciu* 1972, 333-347 și passim).

## 9. Academician Alexandru Borza

- 21 mai 1887 se naște la Alba Iulia
- ca elev, la școala primară, se inițiază în lumea florilor prin drumeții în jurul localității natale

- 1896-1904 elev la Liceul din Alba Iulia - înclinații de naturalist
- 1904-1911 student la Budapesta, mai întâi la Facultatea de Teologie (1904-1908) și apoi la Facultatea de Științe (bursier al Blajului)
- 1911-1919 profesor de biologie și de geografie la Blaj; reorganizează grădina botanică a Liceului din Blaj
- 1913 doctor în științe - «Summa cum laude»
- 1913-1914 specializare în Germania
- 1918 participă activ la pregătirea și desfășurarea Unirii Transilvaniei cu România, în calitate de secretar al Consiliului Național Român din Blaj și delegat la Marea Adunare de la Alba Iulia din 1 decembrie
- 1919-1947 profesor la Universitatea din Cluj; prodecan (1919-1921), decan (1935-1936 și 1937-1938) al Facultății de Științe, rector al Universității (1944-1945)
- directorul Grădinii Botanice (al cărei fondator este) și al celorlalte instituții botanice din Cluj
- directorul publicațiilor botanice din Cluj
- 1948-1957 preot fiind, refuză să treacă la ortodoxie; se refugiază în munți unde va trăi ani de clandestinitate, schimbându-și mereu domiciliul pentru a nu fi depistat de Securitate; în acest timp studiază și scrie cărți de botanică
- familia rămasă la Cluj va avea mult de suferit, Al. Borza fiind obligat să-și vândă biblioteca și ierbarele
- 1957 iese din clandestinitate, dar trăiește izolat de lumea științifică
- cu toate acestea reușește să participe la câteva congrese de specialitate în străinătate, dar după multe insistențe din partea străinilor
- 1971 se stinge din viață în ziua de 3 septembrie
- proclamat membru al Academiei Române post mortem
- autor al unui număr impresionant de lucrări științifice și articole (peste 500 de titluri)
- membru al unor comisii de specialitate renumite, om de aleasă ținută
- credincios Bisericii sale pe care a slujit-o și a respectat-o (*Borza* 1987, 198-201 și passim; *Rance* 1994, 212-216).

#### IV. CONCLUZII

În urma analizei făcute în lucrarea de față putem ajunge la concluzia că există o corelație între carieră și credință, credința având un caracter indispensabil pentru integritatea personalității umane. Succesul în muncă devine nu numai o funcție a caracterului, ci și o funcție a personalității, a unor atitudini și comportamente umane, determinate tot de credință.

Atunci când vorbim despre muncă vorbim de fapt despre vocație. Nu trebuie să limităm tema vocației la vocația religioasă. În zilele noastre, acest termen înglobează fiecare profesie în parte, cariera prin care persoana umană se

poate realiza. Lucrarea noastră a arătat deci că împlinirea vocației înseamnă realizarea unor performanțe profesionale într-un anumit domeniu.

Fiecare persoană umană, în calitate de fiu al lui Dumnezeu, este chemată să valorifice această relație filială. Omul poate realiza aceasta împlinindu-și datoria stării sale, aceea de a supune prin respect pământul. Munca este așadar împlinirea condiției umane.

Iată câteva caracteristici particulare ale corelației dintre credință și carieră:

- morala creștină inspiră o anumită responsabilitate a omului față de aproapele său;
- felul în care individul vede lucrurile, optica lui, determină modul lui de a gândi, modul lui de a acționa, modul lui de a-și exercita profesia.
- credința nu reduce eficiența în muncă, ci dimpotrivă contribuie la obținerea unor rezultate pozitive;
- a te baza pe credință înseamnă a te baza pe anumite valori în viață, pe principii clare și ferme; exemplele din capitolul III.3. sunt elocvente în acest sens.
- individul se poate adapta la orice schimbare numai dacă există în el un nucleu invariabil: credința în Dumnezeu.

Munca este cea care-l educă pe om făcându-l disponibil pentru alte activități de ordin superior. Ea este un factor principal în perfecționarea morală întrucât ea este un răspuns al omului la chemarea lui Dumnezeu, aceea de a se sfinți și a-i sfinți pe ceilalți.

Așadar, nu există valoare care să nu implice în cele din urmă un caracter religios. Valorile religioase presupun subordonarea față de un principiu care ne depășește, dar care are demnitatea de a regla și valida comportamentele și raționamentele noastre și de a ne călăuzi în acțiunilor noastre. Valorile religioase fac parte dintr-un grup mai larg, acela al valorilor-scopuri absolute, spirituale benefice pentru individ și omenire. Valorile religioase nu sunt integrabile, nu se structurează pe baza altora, ci sunt integrative, în sensul că înglobează, unifică, constituie într-un tot solidar și coerent toate valorile cuprinse de conștiința omului. Ele permit chiar renunțarea la o carieră, la o bunăstare materială, cu scopul păstrării identității etnice și religioase. Cazul B.R.U. în clandestinitate ne oferă repere sigure și exemple bune în acest sens.

Episcopii greco-catolici, preoții, persoanele consacrate, laicii ne-au dovedit prin atitudinea lor că au înțeles valoarea muncii și în același timp necesitatea de a sfinți orice activitate umană. Faptul că unii au renunțat de bunăvoie la carieră, sacrificându-se pentru Cristos (închisori, lagăre, torturi etc.), ne demonstrează că au înțeles pe deplin scara de valori a vieții.

## Prescurtări și bibliografie

### Dicționare

DE	Dicționar Enciclopedic, București
DEX	Dicționar explicativ al limbii române, București
DLRC	Dicționarul Limbii Române Contemporane, București

### Presa greco-catolică de după 1990

VC	Viața Creștină, Cluj-Napoca
DC	Deșteptarea credinței, Dej
TC	Tinerimea creștină, Baia Mare
VU	Vestitorul Unirii, Oradea
U	Unirea, Blaj

### Lucrări de arhivă (Arh FTGC)

- Câmpeanu 2000 Ioana Claudia Câmpeanu, Comunitatea greco-catolică Mediaș în timpul persecuției comuniste, Arh FTGC 2000
- Florea 1997 Mihaela-Maria Florea, Comunitatea greco-catolică din Reghin în perioada persecuției comuniste 1948-1989, Arh FTGC 1997
- Podar 2000 A. Podar, Contribuția preotului ieromonah Sabin O.S.B.M. Gavril Dăncuș în rezistența Bisericii Greco-Catolice sub comunism (1948-1989), Arh. FTGC 2000

### Lucrări monografice

- Borza 1987 Al. Borza, Amintirile turistice ale unui naturalist. Călător pe trei continente, București 1987
- Prunduș-Plaianu 1992 S. A. Prunduș-C. Plaianu, Cardinalul Alexandru Todea, Cluj-Napoca, 1992
- Prunduș-Plaianu 1995, S. A. Prunduș-C. Plaianu, Cardinalul Iuliu Hossu, Cluj-Napoca, 1995
- Zaci 1972 M. Zaci, Ion Agârbiceanu, București 1972

### Lucrări de istoria B.R.U.

- B.R.U. 250, x x x Biserica Română Unită. 250 de ani de istorie, Madrid 1952
- Prunduș-Plaianu 1994 S. A. Prunduș - C. Plaianu, Catholicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite, Cluj-Napoca, 1994
- Rance 1994 D. Rance, Roumanie. Courage et fidelite. L'Eglise Greco-Catholique Unie. Temoignages, Paris, 1994

**Lucrări de psihologie, pedagogie și morală**

- Aubert 1987 J.-M. Aubert, Abregé de la morale catholique, Paris, 1987
- Cucoș 1996 C. Cucoș, Pedagogie, Iași, 1996
- Lelotte 1996 F. Lelotte, Problemele vieții, București, 1996
- Miclea 1995 I. Miclea, Existența istorică a lui Isus Hristos, Cluj-Napoca, 1995
- Nicola 1996 I. Nicola, Tratat de pedagogie școlară, București, 1996
- Nyssens 1996/1997 G. Nyssens, Psychologie systemique des groupes et animation pastorale, curs Lumen Vitae, Bruxelles, 1996/1997
- Ploscaru 1994 I. Ploscaru, Urmele lui Dumnezeu, Timișoara, 1994
- Tăutu, 1931 A. L. Tăutu, Compendiu de Teologie Morală, vol. I, Oradea, 1931
- Vlăduțescu, Chelcea 1988 Gh. Vlăduțescu, Septimiu Chelcea și colab., Rațiune și credință, București, 1988

## **BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ ÎN TIMPUL CLANDESTINITĂȚII - privire istorică generală-**

**SORIN MARȚIAN**

**RÉSUMÉ.** *L'église roumaine unie. approche historique général.* L'Eglise Roumaine Unie est née à la suite de l'union de la majorité orthodoxe de la Transylvanie avec Rome en 1700. C'est une Eglise Catholique de rite byzantin (oriental). L'Etat communiste, par son décret no. 358 / 1 décembre 1948, a liquidé cette Eglise, faisant siens les biens meubles et immeubles, tandis que l'Eglise Orthodoxe entrait en possession de toutes les églises catholiques de rite oriental. La raison de l'acharnement tout à fait spécial du régime communiste contre l'Eglise Gréco-Catholique réside justement dans son appartenance à l'Eglise Catholique, qui la rend indépendante des ingérences de l'Etat. Les évêques gréco-catholiques, beaucoup de prêtres et fidèles ont été arrêtés parce qu'ils n'ont pas accepté leur intégration forcée dans l'Eglise Orthodoxe Roumaine. Ainsi, l'Eglise Roumaine Unie est devenue pendant 40 années l'Eglise des catacombes, l'Eglise du silence. Dès que la persécution a commencé, les gréco-catholiques ont essayé de résister, en invoquant le droit à la liberté religieuse. Ils ont organisé des centres de résistance où des prêtres clandestins célébraient la messe à l'occasion des rencontres secrètes. Cette activité, soutenue aussi par les groupes des ``prêtres vagabonds``, a continué jusqu'aux années 60, leurs familles en étant exposées aux représailles de la part de l'Etat. Après l'amnistie générale de 1964, la vie de l'Eglise Unie s'est déroulée toujours dans les catacombes. Les messes étaient dites à voix basse dans des appartements privés, les rideaux tirés et le téléphone couvert, au risque d'avoir de graves ennuis avec la Sécurité communiste. Beaucoup de jeunes gréco-catholiques ont été ordonnés prêtres en secret. En effet, on constate dans cette période une détente dans la confrontation entre l'Etat et l'Eglise Roumaine Unie, la persécution en devenant plus douce, notamment par la suite des appels répétés faits par les officiels des pays occidentaux, par les membres de l'exil roumain gréco-catholique. La reprise des contacts avec Rome a permis que l'Eglise Roumaine Unie entre dans une nouvelle étape de son organisation clandestine. Dans les années 80, le nombre des fidèles actifs dans les communautés clandestines croît, à la suite d'une relative tolérance de la part de l'Etat. Interdite encore, l'Eglise Roumaine Unie va résister jusqu'au 1989, le moment de la sortie des catacombes.

### **1. STATUL COMUNIST ȘI BISERICA CATOLICĂ (ÎN SPECIAL BISERICA GRECO-CATOLICĂ) ÎN TIMPUL PERSECUȚIEI**

Anul 1989 a adus schimbări remarcabile pe harta politică a Europei. Bătrânul continent a asistat în acel moment la prăbușirea sistemului comunist și la intrarea țărilor din Est într-o nouă perioadă, aceea a regimurilor democratice. România s-a angajat și ea pe drumul spre democrație, una din schimbările survenite în societatea românească fiind accesul la libertatea religioasă. Anul 1989 a marcat ieșirea din clandestinitate a Bisericii Greco-Catolice din România. Suprimată abuziv în 1948, ea a trăit 40 de ani în catacombe.

### **a. Mijloacele de persecuție și formele ei**

Vechea politică țaristă a "panslavismului" a fost urmată, o dată cu terminarea celui de al doilea război mondial, de expansionismul comunist sovietic. Acest expansionism a presupus impunerea unei uniformități doctrinare în întreg spațiul controlat de sovietici, între anii 1947-1949, schimbările structurale din societățile central-est-europene bazându-se pe modele staliniste (*Bucur* 1998, p.85).

Partidul Comunist este cel care a luat în România inițiativele menite să reducă țara la starea de obediență față de Uniunea Sovietică (*Bărbulescu și colab.* 1998, p. 490). În vederea acestui fapt, comuniștii au considerat de cuviință să intervină nu numai în sfera politicului, economicului și socialului ci și în cea culturală și spirituală. La 23 aprilie 1948, noua Constituție anihila, prin art. 27, principiul învățământului confesional (*Grossu* 1992, p.23). Alte două acte normative au avut consecințe negative pentru activitatea tuturor Bisericilor recunoscute, dar mai ales pentru Biserica Catolică de ambele rituri. Este vorba de Decretul-Lege nr. 176/2 august pentru reforma învățământului și Decretul-Lege nr.177/4 august pentru regimul general al cultelor (*Bucur* 1998, p.85-86). Se urmărea plasarea tuturor confesiunilor religioase ale țării sub controlul Statului, fără a le permite să întrețină legături cu alt cult, în afara jurisdicției românești. Pentru regim, adversarul principal era Biserica Catolică, în particular Biserica Greco-Catolică (Unită cu Roma). Legăturile acestei Biserici cu centrul catolicității, Roma, erau insuportabile pentru un sistem ce pretindea o dominație universală. Declarația făcută în acea epocă de primul secretar al Partidului Comunist, Gheorghe Gheorghiu-Dej, este semnificativă în acest sens: "Biserica Catolică este unicul obstacol ce a mai rămas în calea instalării definitive a unei democrații populare în România" (*Rance* 1994, p.40).

Beneficiind de ajutorul oferit de Biserica Ortodoxă Română, care îl avea în frunte pe patriarhul Iustinian Marina, regimul comunist a desființat Biserica Greco-Catolică, privându-i de libertate pe episcopii ei, pe preoți și pe cei rămași fideli credinței lor după 1 decembrie 1948, data publicării Decretului nr. 358 ce legifera această acțiune. Decretul guvernamental informa opinia publică despre dizolvarea de la sine a Bisericii Greco-Catolice și trecerea ei la Biserica Ortodoxă. Era vorba de acea "întoarcere acasă a fraților rătăciți" (*Grossu* 1992, p.32-33) atât de mult dorită de către patriarhul Iustinian Marina. S-a decis ca bunurile Bisericii astfel dizolvate să devină proprietatea Bisericii Ortodoxe și a Statului. În consecință, toate edificiile consacrate cultului (catedrale, biserici parohiale, capele) și toate instituțiile greco-catolice au fost ocupate de poliție în vederea predării lor Bisericii Ortodoxe.

Decretul de mai sus, al cărui caracter abuziv și violent este indiscutabil, a declanșat o persecuție de neimaginat împotriva tuturor celor care nu acceptau să "revină" în sânul Bisericii Ortodoxe. La 12 decembrie 1948, mai mult de 600 de preoți greco-catolici erau în închisoare, un sfert din clerul întregii Biserici Greco-Catolice (*Rance* 1994, p.53). Încă din 28/29 oct. 1948, toți episcopii greco-catolici au fost arestați. Această măsură a fost însoțită de o vastă campanie de presă ce avea menirea de a convinge preoții și credincioșii de oportunitatea trecerii lor la Biserica Ortodoxă. La 27 septembrie 1948 fusese expediată o invitație preoților greco-catolici din partea ministrului Cultelor, punându-i la curent cu o reuniune ce avea să aibă loc la Cluj în 1 octombrie același an, pentru a justifica "revenirea". Majoritatea preoților greco-catolici și credincioșii nu și-au abandonat Biserica lor. Urmând exemplul episcopilor, aproape toți greco-catolicii au refuzat să semneze

apelul, fapt pentru care aceștia au fost amenințați, arestați, brutalizați de jandarmerie sau poliție (*Bucur* 1998, p.87).

Violența a dat naștere fricii generale, instaurându-se peste tot o atmosferă de teroare. Preoții și credincioșii erau amenințați cu deportarea în Siberia, unii au fost bătuți și torturați, alții au reușit să fugă și să se ascundă. Cum 80% din preoții greco-catolici erau căsătoriți, înțelegem angoasa care a pus stăpânire pe familiile acestora. Mai în tot locul, familiile preoților erau amenințate cu scoaterea în stradă și cu pierderea tuturor drepturilor în cazul refuzului de a semna "revenirea". Chiar și așa, doar un număr restrâns de preoți au semnat, de frică și în urma torturărilor la care au fost supuși (*Rance* 1994, p.45-46). În multe parohii, familiile sunt acelea care i-au sprijinit pe preoți să reziste presiunilor și să nu-și abandoneze credința.

### **b. Formele de rezistență și evoluția lor**

Credincioșii greco-catolici, preoții lor și episcopii (Ioan Suci, administrator apostolic de Blaj, Traian Frențiu, episcop de Oradea, Vasile Aftenie, vicar general al Bucureștilor, Alexandru Russu, episcop de Maramureș, Ioan Bălan, episcop de Lugoj, Iuliu Hossu, episcop de Cluj Gherla) au fost arestați, trimiși în judecată și condamnați de către tribunalele militare din Transilvania la ani grei de închisoare, pe baza unor învinuiri mai mult imaginare (*Prunduș-Plaianu* 1994, p. 156). Au fost întemnițați în cele mai grele închisori comuniste ale vremii, la Gherla, Sighetul Marmației, Aiud, Pitești, Jilava, Râmnicul Sărat, Galați, Suceava, la Canalul Dunăre-Marea Neagră și în alte lagăre de muncă silnică.

Din primele momente ale declanșării persecuției, greco-catolicii au încercat să opună rezistență, revendicându-și dreptul la libertatea religioasă și cerând deschiderea bisericilor care le aparțineau. Însă guvernul Republicii Populare Române a reluat cu îndârjire represaliile. "Atât de puternică a ajuns persecuția încât era de ajuns un simplu denunț, chiar anonim, că un preot greco-catolic a servit în ascuns o Liturghie sau că un credincios ar fi asistat la o asemenea liturghisire că era imediat ridicat și întemnițat" (*Prunduș-Plaianu* 1994, p. 157). Cu toate acestea, Biserica Greco-Catolică nu a încetat să existe. În vara anului 1949 se aprecia ca această Biserică număra în clandestinitate peste 310.000 credincioși, 750 de preoți din care 500 încă liberi, diferite grupuri de rezistență activă putând fi identificate în Maramureș și Lugoj. Mai putem aminti și alte nuclee la Băița (jud. Satu Mare) și la Șimleul Silvaniei (*Bucur* 1998, p.91). În orașul Cluj și în localitățile învecinate existau grupuri de rezistență, organizate încă din octombrie 1948, la fel și în localitățile Feldru, Rebrîșoara, Sângeorz-Băi, Năsăud, Bistrița, Groși, Lăpușul Românesc. Practic, în toată Transilvania s-au organizat centre greco-catolice de rezistență. În fiecare localitate preoții clandestini celebrau liturghii, improvizând altare în locuințele proprii sau ale credincioșilor, depășându-se dintr-un loc în altul pentru a evita supravegherea autorităților. Unii se ascundeau în apartamentele prietenilor, alții s-au refugiat în munți (*Rance* 1994, p.53), constituindu-se în acele grupări ale "preoților vagabonzi" care țineau întâlniri secrete și celebrau Liturghia în ascuns. Ei au activat până în anii '60, familiile lor fiind de multe ori expuse unor atacuri și nedreptăți din partea Statului.

Rapoartele Securității atestau faptul că activitatea clandestină a greco-catolicilor era organizată și, în consecință, preoții și credincioșii erau supravegheați. Cei ce n-au îmbrățișat ortodoxia în 1948 și au reușit să rămână în libertate și-au găsit cu greu un loc de muncă, unii angajându-se în servicii, cu totul străine de menirea lor (*Prunduș-Plaianu*



1994, p.157). Unii preoți au preferat să aibă ocupații laice pentru a putea celebra în secret potrivit cultului căruia i-au rămas fideli (*Bucur* 1998, p.92).

### **c. De la confruntare la detensie – mijloace și forme**

Având exemplul sovieticilor, regimul de la București a amnistiat în primăvara anului 1953 unele categorii de deținuți politici, între care se numărau și unii preoți. Ca urmare a presiunilor venite din Occident, cu ocazia eliberării tuturor deținuților politici, în 1964, au fost eliberați și episcopii și preoții greco-catolici. Aceștia au putut cu greu să obțină o slujbă, pentru a-și câștiga existența trebuind să accepte la început servicii umilitoare. Mai târziu, au avut posibilitatea de a fi angajați în posturi de gestionari, contabili sau traducători (*Prunduș-Plaianu* 1994, p.157).

În această perioadă se constată o detensie în confruntarea dintre Stat și greco-catolici, persecuția devenind mai blândă, îndeosebi în urma apelurilor repetate trimise de oficialii țărilor occidentale, de către membrii exilului românesc greco-catolic. Reluarea legăturilor cu Roma a permis Bisericii Greco-Catolice să intre într-o nouă etapă a organizării ei clandestine (vezi mai jos).

În paralel cu acțiunea de strângere a semnăturilor în favoarea relegalizării Bisericii Greco-Catolice, acțiune coordonată de preoții din rezistență, se constată o intensificare a acțiunii pastorale clandestine: Liturghiile oficiate la domiciliul preoților sau credincioșilor numără sute de participanți, se fac înmormântări, într-un cadru restrâns, dar cu participarea credincioșilor greco-catolici, se predică, se organizează reuniuni ale greco-catolicilor animate de episcopii aflați într-o oarecare libertate, dar încă urmăriți. Spre exemplu, cardinalul Todea, episcop clandestin, va celebra în propria sa locuință începând cu 1979, fără a se mai ascunde, căci în acea epocă regimul încerca să găsească o ieșire în problema "uniatismului" propunând greco-catolicilor să se integreze în Biserica Romano-Catolică (*Rance* 1994, p.66).

În anii '80, numărul credincioșilor activi în comunitățile greco-catolice clandestine crește, ca urmare a unei relative toleranțe din partea organelor de Stat, mulți preoți liturghisind în propriile locuințe transformate în capele, prin pivnițe, subsoluri etc. Încă interzisă, Biserica Greco-Catolică din România va rezista până la 1989, momentul ieșirii din catacombe.

## **2. BISERICA ROMANO-CATOLICĂ ȘI BISERICA GRECO-CATOLICĂ ÎN PRIMA FAZĂ A PERSECUȚIEI (1948-1955)**

### **a. Desființarea Bisericii Greco-Catolice și persecuția politică**

Nedorind să se angajeze în slujba comunismului, Biserica Greco-Catolică a început să fie considerată ca dușmană a poporului (*Madrid* 1952, p.227). Apelul Mitropolitului Nicolae Bălan de la Sibiu, adresat credincioșilor greco-catolici pentru ca aceștia să treacă la Ortodoxie (13 mai 1948), denunțarea Concordatului cu Vaticanul (17 iulie 1948), apelurile patriarhului Iustinian (24 mai, 6 iunie și 13 septembrie 1948), legile noi formulate și înlăturarea episcopilor uniți (3 și 17 sept. 1948) sunt acțiuni ce au marcat începutul persecuției acestei Biserici. Suprimarea ei este o consecință imediată a principiului excluderii confesionale care decurge din ideologia naționalistă a Bisericii Ortodoxe (*Gillet* 1997, p. 109). A existat un interes comun din partea Bisericii Ortodoxe și a Statului român în desființarea

Bisericii Greco-Catolice. Biserica a profitat de "restabilirea" unității de credință, Statul a profitat de garanția unității și suveranității țării. Tot în această viziune s-a încercat transformarea Bisericii Romano-Catolice într-o Biserică națională, ea păstrând un statut special în timpul regimului comunist (*Gillet 1997*, p.113).

Pentru a se asigura neștirbită continuitatea Bisericii Române Unite, au fost numiți și consacrați în clandestinitate episcopi tineri, câte unul pentru fiecare eparhie, inclusiv vicariatul Vechiului Regat, cu reședința la București (*Prunduș-Plăianu 1994*, p. 154). Aceștia erau: Alexandru Todea, Ioan Chertes, Iuliu Hirțea, Ioan Ploscaru, Ioan Dragomir, pentru vicariatul Vechiului Regat Tit Liviu Chinezu. Au fost arestați și ei pentru că au continuat să-și desfășoare activitatea pastorală în ilegalitate. Așa cum afirmă și cardinalul Alexandru Todea, episcopii greco-catolici "au avut toți posibilitatea de a alege liberi, ca și toți preoții din rezistență, de a obține, în locul închisorii sau morții, libertatea și condiții sociale foarte bune cu prețul minciunii și al abandonului responsabilității față de Biserica lor. Ei au ales însă sacrificiul suprem pentru Dumnezeu și pentru poporul lor" (*Rance 1994*, p.60).

Statul nu admitea punerea în discuție a sistemului, considerat a fi infailibil. De aceea, contestarea unei decizii era o provocare de neiertat ce leza "interesele poporului". În această viziune, cei care au luat apărarea Bisericii Unite, care au cerut relegalizarea ei și care au activat în clandestinitate au fost considerați instigatori împotriva regimului. De aceea preoții și credincioșii din rezistență au fost judecați și condamnați pentru delictе politice și nu de conștiință (*Bucur 1998*, p. 98).

#### ***b. Persecutarea Bisericii Romano-Catolice până la recunoașterea ei (1955)***

În perioada interbelică Biserica Romano-Catolică era organizată în arhidieceza de București și patru dieceze sufragane: Alba Iulia, Satu Mare, Timișoara și Iași. Situația sa înainte de 1948 era destul de înfloritoare (*Grossu 1992*, p. 64). Și ea a fost supusă represiunii comuniste.

Prin decretul lege nr. 177/1948, Guvernul a hotărât că toate cultele religioase din țară vor putea funcționa legal numai în baza unui statut de organizare aprobat (*Prunduș-Plăianu 1994*, p. 149). Cultul catolic de toate riturile din România a întocmit un statut comun, înaintat Ministerului Cultelor la 27 octombrie 1948 și semnat în numele episcopatului catolic de către episcopii Iuliu Hossu, greco-catolic, și Marton Aron, romano-catolic. Statutul nu a fost aprobat, Ministerul Cultelor comunicând Bisericii Romano-Catolice necesitatea de a opera niște modificări a mai multor articole, căci statutul trebuia să fie favorabil intențiilor regimului (*Grossu 1992*, p.65). Răspunsul dat de episcopul de Alba Iulia la 28 februarie 1949 a fost întocmit cu știrea și aprobarea Nunțiatului Apostolice din București, el scoțând în evidență unitatea catolicismului din România. Cauza Bisericii Greco-Catolice a fost și ea pledată la data în care a fost formulat răspunsul, episcopii greco-catolici fiind deja arestați.

Trei episcopate catolice au fost desființate și titularii lor concediați (Alexandru Cisar, arhiepiscop de București, Augustin Pacha, episcop de Timișoara, Ianoș Scheffler, episcop de Satu-Mare). Cei doi episcopi acceptați de Stat (Marton Aron episcop de Alba Iulia, Anton Durcovici episcop de Iași) nu au rămas mult timp la postul lor. Marton Aron a fost arestat la 21 iunie 1949 și, trei zile mai târziu, Anton Durcovici a avut aceeași soartă (*Grossu 1992*, p. 65). În vara anului 1950, autoritățile au încercat să formeze o Biserică

Catolică națională, ruptă de Papa, discuțiile purtându-se în acest scop cu episcopul greco-catolic Iuliu Hossu, care a refuzat această variantă.

S-a declanșat o cruciadă violentă și plină de ură împotriva episcopilor arestați și împotriva Sfântului Scaun, presa comunistă urmărind falsificarea informațiilor și divizarea catolicilor români de rit latin. În 4 iulie 1950, Ministerul Cultelor a trimis din partea sa un proiect de statut, dar numai pentru cultul romano-catolic, Biserica Greco-Catolică fiind exclusă. Proiectul respectiv interzicea legăturile Bisericii Romano-Catolice din România cu Roma și desființa drepturile Papei în organizarea Bisericii, Statul intervenind de acum în problemele acesteia.

În sfârșit, după multe discuții, în anul 1955, autoritățile române au comunicat episcopului de la Alba Iulia faptul că Guvernul ia cunoștință că Biserica Catolică din R.P.R. este organizată și activează conform canoanelor sale. Astfel, catolicii de rit latin au ajuns "tolerați" de Stat, în această "legalizare" parcurgând cei 41 de ani de dictatură comunistă (*Prunduș-Plăianu* 1994, p. 153).

### ***c. Semnificația suspendării activității Nunțiatunii Papale***

Schisma în interiorul Bisericii Romano-Catolice, dorită atât de mult de Guvernul de la București, nu s-a produs, în ciuda unor defecțiuni și trădări din rândul credincioșilor. Rezultatele infructuoase ale propagandei anticatolice au determinat autoritățile să intenteze niște procese unor "trădători" români, inculpați mereu de crima de spionaj (*Grossu* 1992, p.67).

S-a început prin acuzarea Nunțiatunii Apostolice pentru că în spatele activității ei justiția comunistă vedea ascunzându-se un complot împotriva Statului, organizat de Monsenoarul Gerald Patrick O'Hara și colaboratorii săi John Kirk și Guido del Mestri. În realitate, Nunțiatuna Apostolică de la București a avut un rol important în organizarea rezistenței greco-catolicilor, fapt care a determinat reacția autorităților care, în iunie 1950, au înscenat un proces menit să justifice expulzarea nunțului Gerald Patrick O'Hara la 4 iulie 1950 (*Bucur* 1998, p. 90-91).

## **3. BISERICA GRECO-CATOLICĂ CLANDESTINĂ ȘI LEGĂTURILE CU ROMA FIE PRIN BISERICA CATOLICĂ FIE PRIN EXILUL GRECO-CATOLIC**

### ***a. Formele de ajutor politice, morale și materiale primite dinspre Roma***

Prima instituție care a luat atitudine față de metodele inumane folosite de autoritatea civilă și reprezentanții Bisericii Ortodoxe în scopul desființării Bisericii Greco-Catolice a fost Nunțiatuna Apostolică din București. Nunțul Apostolic, Gerald Patrick O'Hara, și-a fondat protestul său pe textul Tratatului de pace, semnat la 10 februarie 1947 la Paris, prin care România se obligă "să ia toate măsurile necesare asigurării libertății de cult tuturor persoanelor ce se găseau pe teritoriul ei" (*Popan* 1976, p.47). Tot acesta i-a hirotonit episcopi pe Iuliu Hirțea, Ioan Ploscaru și Ioan Dragomir, ajutând astfel Biserica Greco-Catolică în clandestinitate (*Grossu* 1992, p. 37).

În perioada în care toți episcopii catolici din România, uniți sau latini, erau în închisori sau muriseră deja în urma tratamentului aplicat, Papa Pius al XII-lea se adresa întregii Biserici din România prin intermediul Scrisorii apostolice *Veritatem*

*Facientes*, la 27 martie 1952. Textul acesteia venea în îmbărbătarea celor aflați în persecuție, amintindu-li-se că întreaga Biserică Catholică știe ce s-a întâmplat și se roagă pentru cei încercați de suferință. Papa Pius al XII-lea laudă curajul catolicilor români și dorința acestora de a nu-și părăsi credința (*Rance* 1994, p.54-56). Tot Roma este cea care a susținut Biserica Greco-Catholică pe parcursul anilor '60-'80, sensibilizând opinia publică occidentală în legătură cu soarta acesteia, încercând să stabilească un dialog cu Biserica Ortodoxă Română, cerându-i ei și Statului Român să ofere libertatea de cult și de exprimare greco-catolicilor. În același timp, diferite asociații catolice din Occident au sprijinit material comunitățile greco-catolice, în limitele destinderii oferite de Stat.

### **b. Receptarea acestor forme de ajutor**

Comunitățile greco-catolice au putut să beneficieze de ajutoare materiale, venite din partea Bisericii Catolice sau din partea exilului greco-catolic, doar după relativa destindere apărută la sfârșitul anilor 60, datorită unei conjuncturi internaționale. Cu ocazia unor excursii făcute în România, diferiți reprezentanți ai Bisericii Catolice au intrat în legătură cu preoți sau episcopi din clandestinitate, oferindu-le ajutor în bani și punându-i la curent cu tot ce se întâmpla în lumea liberă, inclusiv cu mersul dialogului catolic-ortodox care începea să se înfiripe. Din păcate, cu toate eforturile Romei, depuse în vederea unificării Bisericii și comuniunii depline, autocefaliile ortodoxe au cerut să nu se mai încerce reînființarea Bisericii Unite în țările în care acestea au existat, ca o condiție a acestui dialog (*Prunduș-Plăianu* 1994, p.162).

### **c. Detensia în relațiile cu Statul și reluarea legăturilor cu Roma**

La începuturile anilor 60, Statul și-a reorientat politica externă, închisorile politice deschizându-se în 1962, ultimii deținuți fiind eliberați în anul 1964. Se încerca o demistificare a instituțiilor culturale, mergându-se pe calea unui comunism național (*Bucur* 1998, p.99). Politica promovată de Sfântul Scaun în perioada de după Vatican II față de țările est-europene părea să relanseze dialogul dintre Biserica Catholică și regimurile comuniste. Speranțele greco-catolicilor români au crescut atunci când Sfântul Scaun a încheiat acorduri cu Ungaria (1964), Cehoslovacia (1965), însă vizitele efectuate de I. Gh. Maurer și N. Ceaușescu (1973) la Vatican nu au avut un rezultat favorabil Bisericii Române Unite (*Bucur* 1998, p. 99). Totuși, s-a observat o destindere în relațiile autorităților cu clerul unit, în sensul unei toleranțe față de practicarea clandestină a cultului. Nu s-a admis oficierea publică a slujbelor Bisericii Române Unite, dar cele săvârșite prin locuințe nu mai erau urmărite de securitate ca înainte. Se părea că persecuția s-a terminat, acum urmând faza dialogului (*Prunduș-Plăianu* 1994, p.162). Destinderea se datora de fapt luptei popoarelor pe plan internațional pentru securitate și drepturile omului, începând cu conferința de la Helsinki (1975), la care a participat și Guvernul Român. La această conferință, Sfântul Scaun a pledat pentru respectarea libertății religioase, având probabil în vedere chiar situația Bisericii Greco-Catolice din România. Același lucru s-a întâmplat la reuniunile de la Belgrad (1977) și de la Madrid (1980-1981).

Preoții din emigrație au început să facă vizite în țară în acea perioadă, iar preoții din țară au făcut vizite în străinătate, îndreptându-se cu deosebire spre Cetatea Eternă. Astfel, ei au putut lua legătura cu prelații catolici, au prezentat

Sfântului Părinte situația Bisericii lor, având posibilitatea să liturghisească în capela postului Radio Vatican, cuvintele lor de învățătură fiind o încurajare pentru toți credincioșii din clandestinitate. Legăturile cu Roma au permis trimiterea unor tineri la studii teologice în străinătate, în vederea regenerării învățământului teologic și asigurării necesarului de preoți. Aceștia vor constitui de fapt viitoarele nuclee de organizare a Bisericii Greco-Catolice.

Alegerea Cardinalului Alexandru Todea în fruntea Bisericii Române Unite, la 14 martie 1986, a marcat o nouă etapă în organizarea ei, menită să o pregătească pentru ieșirea din catacombe.

### ABREVIERI ȘI BIBLIOGRAFIE

1. Bărbulescu și colab. 1998, *Mihai Bărbulescu și colaboratorii, Istoria României*, București, 1998.
2. Bucur 1998, Marius Bucur, *Situația Bisericii Române Unite (Greco-Catolice) în perioada 1949-1964*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica*, XLIII, 1, 1998, p.85-99.
3. Gillet 1997, Olivier Gillet, *Religion et nationalisme. L'ideologie del'Eglise Orthodoxe Roumaine sous le regime communiste*, Bruxelles, 1997.
4. Grossu 1992, S. Grossu, *Calvarul României creștine*, Chișinău, 1992. Madrid 1952
5. x x x, *Biserica Română Unită. Două sute cincizeci de ani de istorie*, Madrid, 1952 (reed. Cluj-Napoca, 1998).
6. Popan 1976, Flavio Popan, *Il martirio della Chiesa di Romania*, Urbana, 1976
7. Prunduș-Plaianu 1994, S. A. Prunduș, C. Plaianu, *Catholicism și Ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Cluj-Napoca, 1994.
8. Rance 1994, D. Rance, *Roumanie. Courage et fidelite. L'Eglise greco-catholique unie*. Temoignages, Paris, 1994.

## IZVOARE SCRISE REFERITOARE LA ROMÂNII DIN SECOLELE VII – XI ȘI PROBLEMA BISERICII LA ROMÂNI

SORIN MARȚIAN

**RÉSUMÉ.** *Les sources écrites concernant les Roumains des VII-è –XI-è siècles et le problème de l'Eglise chez les Roumains.* L'article veut présenter le problème des sources écrites concernant les Roumains des VII-è et XI-è siècles et le problème du christianisme nord-danubien en cette période. Nous allons aborder ce sujet en tenant compte du caractère des sources et du contexte socio-politique et religieux du sud-est européen dans lequel s'encadrent les événements de notre histoire pendant la période étudiée. Il est important de souligner le fait que le christianisme nord-danubien sera influencé par la vie ecclésiastique de l'Empire Byzantin et par les relations de Constantinople avec Rome. Les sources écrites concernant les Roumains des VII-è – XI-è siècles et leur christianisme sont peu nombreuses et, par conséquence, l'image que nous avons sur les événements de cette période est incomplète. Les documents qui parlent de l'histoire du sud-est européen pendant la période comprise entre les VII-è – XI-è siècles viennent toujours de l'extérieur. Les sources sont d'origine byzantine, slave, occidentale, étant intéressées toujours de l'expression politique du territoire qui peut cacher la réalité ethnique. En partant de la présence ou de l'absence de certaines découvertes des objets chrétiens datant des VII-è – XI-è siècles dans les territoires nord-danubiens nous pouvons étudier avec prudence le problème du christianisme. Les découvertes d'objets chrétiens seront présentées, sous la forme d'un répertoire archéologique, dans un autre article.

### I. IZVOARE SCRISE REFERITOARE LA ROMÂNII DIN SECOLELE VII-XI

După retragerea aureliană (271 d. Cr.), procesul de romanizare a autohtonilor va continua neîntrerupt și se va generaliza, cuprinzând treptat și regiunile care nu făcuseră parte din fosta provincie romană Dacia<sup>1</sup>. Imperiul Roman s-a menținut și după anul 271 în unele părți din Banat, Oltenia, aceasta din rațiuni de ordin militar (dorința de a apăra granița dunăreană) și de ordin economic. Roma n-a abandonat așadar regiunile nord-dunărene în mâinile populațiilor migratoare. Importanța acestor regiuni sporește și mai mult o dată cu mutarea capitalei Imperiului la Constantinopol (330) de către Constantin cel Mare (306-337)<sup>2</sup>. Sub aspect strategic, linia Dunării

<sup>1</sup> D. Gh. Teodor, *Romanitatea carpato-dunăreană și Bizanțul în veacurile V- XI e. n.*, Iași, 1981, p.11.

<sup>2</sup> Vezi S. Brezeanu, *Romanitatea orientală în Evul Mediu. De la cetățenii romani la națiunea medievală*, București, 1999, p.14. Data întemeierii Constantinopolului (11mai 330) este considerată și data de naștere a Imperiului Bizantin, deși istoricii afirmă că Imperiul Roman

este permanent în atenția politicii imperiale, numeroase capete de pod fiind păstrate la nord de fluviu, de la Mare până la Porțile de Fier ale Dunării. Constantin cel Mare și urmașii săi vor reface granița dunăreană a Imperiului, care s-a menținut, aproape neschimbată, până în cursul secolului al VII-lea<sup>3</sup>.

Existența unei populații numeroase la nord de Dunăre, în intervalul secolelor IV-VII, este atestată de cercetările arheologice. Această populație avea ca ocupații principale agricultura și creșterea animalelor, întreaga terminologie agrară românească fiind de origine latină<sup>4</sup>. Tot cercetările arheologice au dus la numeroase descoperiri care, împreună cu terminologia creștină din limba română, confirmă procesul creștinării daco-romanilor în secolele IV-VI. Prezența exclusivă în limba română a lexicului latin pentru noțiunile credinței creștine dovedește vechimea creștinismului daco-roman și latinitatea lui<sup>5</sup>.

În cele ce urmează vom prezenta izvoarele scrise referitoare la românii din secolele VII-XI, comentând acolo unde este cazul diferitele interpretări care li s-au dat de către istorici. Așa cum vom constata, izvoarele scrise sunt insuficiente pentru relevarea unor date sigure, tocmai de aceea, pe alocuri, am amintit și de cercetările arheologice, fără însă a intra în detalii în prezentul articol.

### ***1.1. Românii în secolele VII-XI-privire istorică generală***

Istoria românilor în secolele VII-XI poate fi studiată pornind de la înțelegerea și observarea atentă a influențelor pe care «Imperiul Noii Rome» le-a exercitat asupra populației și civilizației din regiunile nord-dunărene timp îndelungat. Contactele cu populațiile migratoare trebuie să fie și ele amintite, chiar dacă bilanțul lor este unul mai degrabă negativ decât pozitiv<sup>6</sup>.

A doua jumătate a secolului VI și apoi secolul VII se derulează într-un context politic cu totul nou față de perioada anterioară. Un aspect vizibil este declinul Imperiului Bizantin spre sfârșitul secolului al VI-lea<sup>7</sup>. Iustinian moare în 565, lăsând în urmă o criză economică și o slăbiciune militară, cărora li se adaugă presiunile venite din Occident (Italia este aproape în întregime cucerită de longobarzi ; pentru a salva situația, Mauricius (582-602) va crea în Italia exarhatul de Ravena, în Africa exarhatul de Cartagina, unde puterile civile și militare au fost reunite în mâinile unei aceleași persoane, exarhul), evenimentele din Orient (războiul cu perșii, care se termină sub Mauricius printr-un tratat avantajos pentru Bizanț, însă problemele reapar în timpul domniei lui Phocas (602-610)) și evenimentele de la frontiera Dunării (atacarea

nu sfârșește brusc la această dată, pentru a fi imediat înlocuit de un altul, cel Bizantin. S-a susținut ideea că anul 395, cel al morții lui Teodosie și al împărțirii Imperiului între Arcadius și Honorius, ar fi o dată mai potrivită pentru a marca începutul Imperiului Bizantin. Unii specialiști consideră că putem vorbi de un Imperiu Bizantin începând cu domnia lui Iustinian (527-565) sau chiar cu cea a lui Leon Isaurianul (717-741). Vezi P. Lemerle, *Histoire de Byzance*, ed. a 13-a, Paris, 1998, p.3.

<sup>3</sup> D. Gh. Teodor, *op. cit.*, p. 11.

<sup>4</sup> C.C. Petolescu, *Dacia și Imperiul Roman*, București, 2000, p. 380-381.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 391.

<sup>6</sup> S. Brezeanu, *op. cit.*, p. 12.

<sup>7</sup> N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București, 1997, p. 74.

frontierei de către slavi și avari)<sup>8</sup>. Se intra astfel într-o criză profundă care va transforma aspectul Imperiului: nu mai este vorba de un Imperiu Roman, ci de un Imperiu grec al Orientului, din toate punctele de vedere: geografic, etnic, economic, religios, administrativ<sup>9</sup>.

Această nouă conjunctură politică va afecta în primul rând zona dunăreană, înfruntările multiple dintre Bizanț și populațiile migratoare care vor pătrunde temporar în spațiul carpato-dunărean influențând, în aceeași măsură, și evoluția populației autohtone de pe întreg teritoriul vechii Dacii. Grupurile militare slave își fac apariția la Dunărea de Jos încă în prima jumătate a secolului al VI-lea. Principalele știri despre slavi le întâlnim la doi autori ai secolului VI (Iordanes și Procopius din Caesarea) și într-un izvor din secolul VII (Pseudo-Mauricius)<sup>10</sup>. Pomeniți în izvoarele scrise sub numele de anți și sclavini, slavii se asociază cu kutrigurii în acțiunile militare întreprinse împotriva Bizanțului. Ca urmare a nenumăratelor expediții militare, către mijlocul secolului al VI-lea, dar mai ales în ultimul său sfert, grupuri de slavi se așează temporar pe teritoriul Moldovei și al Munteniei, evitând regiunile Dobrogei încă ferm apărate de Imperiu sau ale Transilvaniei aflată încă sub controlul gepizilor sau avarilor<sup>11</sup>. Însă deplasarea în masă a slavilor în regiunile extra-carpatiche și așezarea lor temporară aici s-a făcut sub controlul avarilor, după anul 568, data la care aceștia din urmă au pătruns în sud-estul și centrul Europei<sup>12</sup>.

Cu ocazia luptelor din ultimul deceniu al secolului al VI-lea s-a petrecut un episod care a dus la discuții îndelungate între istorici. Este vorba de faimoasa întâmplare cu panica ce a cuprins oastea bizantină ca și pe avari la strigătul adresat unuia din ostașii bizantini de *torna, torna, fratre* făcându-l atent că bagajele de pe animalul de povară erau gata să cadă. Cuvintele *torna, torna* sunt romanice, ele fiind rostite în limba localnicilor din Balcani, ceea ce înseamnă că aceștia erau

<sup>8</sup> P. Lemerle, *op. cit.*, p.59-60.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p.63.

<sup>10</sup> Vezi Iordanes, *Getica*, 33, în FHDR, vol.II, p.411-413; Procopius din Caesarea, *Despre războaie*, 21, în FHDR, vol. II, p.443; Pseudo-Mauricius, *Strategikon*, XI, 4, 1-15, 30 - 32, 38 - 39, în FHDR, vol. II, p.553-565. Patria primitivă a slavilor a fost se pare între bazinul mijlociu al Vistulei și cursul superior și mijlociu al Niprului, iar spre sud până la cursul superior al fluviilor Nistru și Bug. Se consideră însă că teritoriul locuit inițial de populațiile slave era mult mai restrâns. Vezi C. C. Petolescu, *op. cit.*, p. 353-354.

<sup>11</sup> D. Gh.Teodor, *op. cit.*, p.19; Gepizii sunt arătați în izvoare ca un popor liniștit, care se îndeletnicea cu agricultura, cu creșterea vitelor, știind chiar, în faza în care au dominat Dacia, să cultive și vița de vie. Despre această populație de origine germanică, înrudită cu goții, ne oferă informații Iordanes, *Getica*, 74, 97-99, în FHDR, vol.II, p.419, 421-423. Gepizii s-au așezat prin părțile Crișanei, pe lângă râurile Mureș, Criș, probabil Crișul Alb și Negru. Stăpânirea lor durează mai bine de o sută de ani, până la 566, când sunt sfărâmați, la rândul lor, de longobarzi (neam germanic) uniți cu avarii asiatici. Vezi C. C. Giurescu, D. C. Giurescu, *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri până astăzi*, București, 1975, p.174.

<sup>12</sup> *Ibidem*; informații despre avari găsim în Euagrios Scholasticos, *Istoria bisericească*, V, 1, în FHDR, vol. II, p.527. Reședința avarilor era în pusta ungară, între Tisa și Dunăre. De aici, vor năvăli în toate părțile, în Peninsula Balcanică, în Italia, în Germania, până când sunt înfrânți, în anul 796, de împăratul Carol cel Mare (768-814).



romanic<sup>13</sup>. Unii cercetători au interpretat aceste cuvinte spunând că ele aparțin terminologiei militare romane păstrată de bizantini. Alții consideră, plecând de la faptul că acele cuvinte au fost strigate în limba localnicilor, că ele aparțin populației băștinașe rechiziționate pentru transporturile militare (probabil celui care era stăpânul animalului)<sup>14</sup>.

Cercetările arheologice întreprinse atât în teritoriul nord-dunărean, cât și în regiunile vecine, au scos în evidență faptul că «în epoca pătrunderii lor aici, slavii aveau o cultură materială cu un pronunțat caracter arhaic, reflectând un stadiu de dezvoltare economică puțin avansat, în comparație cu acela al populației autohtone. De aceea, organizarea social-economică a comunităților lor, păstrând încă o serie de particularități gentilice, era diferită de aceea a romanilor care erau constituiți în obști agricole teritoriale, cu o organizare proprie superioară, bine definită»<sup>15</sup>.

Slavii colaborează adesea cu avarii în acțiunile de pradă împotriva Imperiului. Despre această colaborare aflăm mai multe amănunte din Istoriile lui Teofilact Simocata. În anul 601, în bătălia de pe Tisa<sup>16</sup>, terminată cu înfrângerea avarilor, au fost făcuți prizonieri și opt mii de slavini.

În anul 602, granița dunăreană a Imperiului Bizantin, lipsită un timp de sprijin militar, se prăbușește ca urmare a acțiunilor comune ale avarilor și slavilor. După acest eveniment, slavii se vor așeza în masă în provinciile bizantine din Balcani, unde vor modifica decisiv fața etnică a peninsulei. «La nord de Dunăre rămân grupuri de slavi în afara arcului carpatic, consolidate de noi aporturi slave ce afectează mai ales teritoriul Transilvaniei»<sup>17</sup>. Fără îndoială, migrația slavilor este cel mai important eveniment care a influențat istoria romanității nord-dunărene în perioada de care ne ocupăm. Părăsit de marea masă a slavilor așezați temporar aici, spațiul nord-dunărean păstrează în continuare o evidentă trăsătură romanică, prezența slavilor neputând schimba caracterul esențial al civilizației autohtone, ei având o cultură materială și spirituală inferioară romanilor. Așezarea slavilor în Balcani a dus la dislocarea romanității dunărene, dar a permis și crearea posibilităților de dezvoltare liberă a romanității nord-dunărene și de asimilare a rămășițelor slave pe teritoriul carpato-danubian<sup>18</sup>. Procesul de asimilare a resturilor slavilor de către autohtoni se află în plină desfășurare încă din cursul secolului VII.

Deplasarea slavilor la sudul Dunării și slăbirea puterilor avarilor după 630 marchează începutul unei perioade de relativă liniște, instaurată aproape în tot cursul secolului al VII-lea. Spre sfârșitul acestui secol, ca urmare a tulburărilor petrecute în stepele dintre Volga, Don și Marea Caspică, pătrund în regiunile extra-carpatiche protobulgarii turanici conduși de caganul Asparuh<sup>19</sup>. Împăratul bizantin

<sup>13</sup> Teofilact Simocata, Istorie, II, 15, în FHDR, vol. II, p. 539.

<sup>14</sup> FHDR, vol. II, Introducere, p. XIV.

<sup>15</sup> D. Gh. Teodor, *op. cit.*, p. 20.

<sup>16</sup> Teofilact Simocata, Istorie, VIII, 3, în FHDR, vol. II, p. 547- 549.

<sup>17</sup> S. Brezeanu, *op. cit.*, p.17.

<sup>18</sup> N. Zugravu, *op. cit.*, p.76.

<sup>19</sup> Informații despre bulgari putem găsi în următoarele izvoare : Nichifor Gregoras în FHDR, vol. II, p.651; Constantin Porfirogenetul, *De administrando imperio*, în FHDR, vol. II, p.671; Leon Diaconul, Istoria, în FHDR, vol. II, p.679. Vezi D. Gh. Teodor, *op. cit.*, p.22; C. , Istoria Romeilor, II, 2, în FHDR, vol. III, p.497; Theophanes Confessor, Cronografia, în FHDR,

Constantin al IV-lea Pogonat (668-685) pornește în anii 680-681 o campanie militară cu armata pe uscat și cu flota împotriva lui Asparuh. Bulgarii vor repurta o victorie neașteptată, înaintând apoi spre sudul Dobrogei, ajungând până în regiunea Varnei și la Munții Stara Planina de răsărit<sup>20</sup>. Pătrunderea lor va afecta pentru scurtă vreme dezvoltarea regiunilor sudice ale Moldovei, precum și pe acelea dintre Carpați și Dunăre, ale Munteniei<sup>21</sup>. Trecând în Imperiu, bulgarii turanici au pus bazele hanatului bulgaro-slav (680-681), schimbând astfel situația politico-militară și statutul etno-demografic din nordul Balcanilor<sup>22</sup>. În paralel, un nou val de avarii se va îndrepta dinspre Asia spre Câmpia Tisei, în acest loc punându-se bazele celui de-al doilea caganat avar<sup>23</sup>. Avarii celui de-al doilea caganat erau direct și vital interesați de procurarea sării, aflată în cantități mari în multe locuri din Transilvania, multe descoperiri avare ce datează din secolul al VII-lea grupându-se tocmai în zonele bogate în zăcăminte de sare (Ocnișoara, Ocna Mureșului și Aiud, Turda, Câmpia Turzii, Sic, Ocna Dejului etc.)<sup>24</sup>. Dominația lor era numai nominală, ea constând doar în procurarea sării cu ajutorul populației locale, populație cu vechi tradiții în exploatarea minieră în general.

Prin contactul cu slavii romanitatea orientală a căpătat acele particularități care o deosebesc de romanitatea occidentală, iar migrația bulgarilor și întemeierea statului condus de Asparuh au contribuit de asemenea la separarea romanității orientale în două grupuri-nord-dunărean și balcanic. «Primul Țarat Bulgar a izolat, într-o anumită măsură, regiunile nord-dunărene de centrele bizantine, ceea ce explică relațiile mai reduse cu Imperiul Bizantin pe parcursul secolului al VIII-lea»<sup>25</sup>. Cu toate că Imperiul se afla într-o pronunțată criză economică în secolele VIII-IX, relațiile sale cu populația romanică din spațiul nord-dunărean, deși mai reduse într-o anumită măsură, nu s-au întrerupt cu totul niciodată. Aceste legături sunt atestate de unele importuri și chiar de existența unei circulații monetare, deci o activitate economică, însă destul de limitată.

Influența civilizației Bizanțului asupra părților nord-dunărene a fost importantă, mai ales în stabilirea unor trăsături fundamentale din conținutul culturii vechi de tip Dridu. În paralel cu crearea acestei culturi pe fondul romanic mai vechi, slavii rămași în zonele nord-danubiene vor dispărea treptat, în parte fiind asimilați în secolele VIII-X<sup>26</sup>. Unele aspecte ale culturii Dridu (așezarea eponimă în județul Ilfov) sesizabile la nord și la sud de Dunăre confirmă arheologic un proces de admigrare lentă dinspre sudul Dunării a unor elemente romane care, după dispariția frontierei dunărene, alimentează (în secolele VII-IX) romanitatea nord-dunăreană<sup>27</sup>.

---

vol.II, p.599-619; Leo Grammaticus, Cronografia, C. Giurescu, D. C. Giurescu, op. cit., p.181 și passim; C. C. Petolescu, op. cit. p. 372-376.

<sup>20</sup> Vezi Theophanes Confessor, Cronografia, în FHDR, vol. II, p. 617-621.

<sup>21</sup> Vezi D.Gh.Teodor, op.cit., p. 22.

<sup>22</sup> Istoria României, vol. I, București, 1960, p.757; N. Zugravu, op. cit., p. 77.

<sup>23</sup> N. Zugravu, op. cit., p. 77.

<sup>24</sup> D. Gh. Teodor, op.cit., p. 44.

<sup>25</sup> M. Bărbulescu și colab., Istoria României, București, 1998, p. 122.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

Geneza și semnificația culturii Dridu sunt însă, după unii autori<sup>28</sup>, destul de controversate. Pentru istoricii bulgari (S. Vaklinov, I. Bojilov etc.) această cultură ar fi exclusiv slavo-bulgară, fără nici un aport romanic al populației autohtone. «Și unii istorici români (de exemplu C. Daicoviciu după 1970) au avut rezerve cu privire la caracterul «străromânesc/românesc» al culturii Dridu, considerând că definirea unei culturi arheologice comune-nord-și sud-dunăreană-drept «străromânească» ar alimenta teze imigraționiste»<sup>29</sup>. O. Toropu este pentru înlocuirea termenului de *cultură Dridu (balcano-danubiană)* cu cel de *complex cultural carpato-balcanic*, fapt ce ar exclude polemicele în legătură cu numele dat de diferiți cercetători acestei culturi și ar reflecta mai fidel realitățile arheologice și istorice ale secolelor VIII-XI din spațiul carpato-balcanic<sup>30</sup>.

Începând cu secolul al VIII-lea, pe fondul unor transformări de amploare în toate domeniile vieții materiale și spirituale, civilizația nord-dunăreană cunoaște un proces de uniformizare, ea căpătând tot mai mult un caracter propriu românesc, specific numai pentru teritoriile carpato-dunărene, constituirea culturii de tip Dridu ilustrând de fapt încheierea unui îndelungat și complex proces istoric, început cu multe secole mai înainte. Relativa liniște politică de după anul 700 a permis o importantă sporire demografică a populației românești în toate regiunile teritoriului nord-dunărean, descoperirea unor așezări și necropole din perioada secolelor VIII-X și chiar începutul secolului XI fiind relevantă în acest sens<sup>31</sup>. Marea majoritate a așezărilor din această perioadă sunt neîntărite, situate pe pante line, ca și în epocile anterioare, în locuri propice desfășurării lucrărilor agricole, creșterii vitelor, meșteșugurilor<sup>32</sup>.

În secolele VIII-IX apar și fortificațiile care constau din valuri de pământ, șanțuri, palisade de lemn, mai rar turnuri. Aceste așezări sunt concentrate în zona nord-estică a României (exemplu: așezarea de la Fundu-Herții-județul Botoșani), pe Nistrul Mijlociu, în Basarabia, în Bucovina de Nord, în centrul Transilvaniei (Moldovenești, Dăbâca și Cluj-Mănăstur, toate în județul Cluj, Moigrad-județul Sălaj) și în vestul țării (Biharea-județul Bihor, Vladimirescu-județul Arad, Pescari-județul Caraș-Severin)<sup>33</sup>. Ridicarea acestor așezări întărite poate fi pusă în legătură cu transformările social-economice petrecute în sânul obștilor sătești din spațiul carpato-dunărean. Prin efortul colectiv al acestora și al unor uniuni de sate, sub autoritatea unor juzi și cneji, s-au construit locuri de refugiu și apărare, necesare în fața pătrunderii unor noi grupuri de populații în migrație în regiunile

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 138-139; O. Toropu, *Romanitatea târzie și străromâni în Dacia Traiană sud-carpatică (secolele III - XI)*, Craiova, 1976, p. 191-194 și urm., unde problema este dezbătută pe larg.

<sup>29</sup> M. Bărbulescu și colab., *op. cit.*, p. 139.

<sup>30</sup> O. Toropu, *op. cit.*, p. 193.

<sup>31</sup> Apud D. Gh. Teodor, *op.cit.*, p.44.

<sup>32</sup> Locuințele din perioada secolelor VIII - X continuă pe acelea din epocile precedente, ele sunt de forme și dimensiuni diferite, cele mai multe fiind săpate în pământ și amenajate ca bordeie. Locuințele erau prevăzute cu o sobă-cuptor din lut sau piatră. Pe lângă bordeie, se întâlnesc, începând din secolul al IX -lea, și colibe simple, ridicate la suprafața solului din lemn și chirpici. Vezi *Istoria României*, vol. I, București, 1960, p.799-804; Șt. Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, vol. I, Cluj, 1972, p.36-38.

<sup>33</sup> M. Bărbulescu și colab., *op.cit.*, p.123.

Europei est-centrale (unguri, pecenegi) și a încercărilor de extindere teritorială a unor state în anumite zone din sudul și vestul țării (statul franc și cel bulgar).

În secolele VIII-IX procesul formării limbii române din latina populară dunăreană se încheie probabil. El urmează aceeași cadență cu evoluția limbilor romanice din Occident. Fondul principal de cuvinte din română este stratul latin, peste 60%, cuprinzând noțiuni fundamentale legate de viață și activitățile umane, de mediu, cadru administrativ și politic și de religie<sup>34</sup>. Structura gramaticală a limbii române este și ea latină. Substratul lingvistic daco-moesian numără 160-180 de cuvinte, adstratul fiind în principal slav, dar însoțit și de cuvinte din greacă, maghiară, turcă și de neologisme. Adstratul lingvistic cuprinde cca. 20% din lexicul limbii române, cuvintele ce-l alcătuiesc pătrunzând după formarea ei<sup>35</sup>. «Influența slavă, exercitată după secolele VIII-IX, s-a materializat prin îmbogățirea vocabularului limbii și prin unele modificări fonetice»<sup>36</sup>.

În timpul hanului Krum (802-814) statul bulgar ajunge la o mare întindere. Stăpânind o parte din calea comercială de uscat ce lega apusul Europei de răsărit, el devine un pericol pentru Imperiul Bizantin. În 807 împăratul Nicephoros I (802-811) organizează o expediție împotriva Bulgariei. Drept urmare, în 809, armatele lui Krum cuceresc, printr-o luptă sângeroasă, Sofia. În 813, după un atac împotriva Constantinopolului, Krum asediază Adrianopolul (azi Edirne, în Turcia), ridicând din împrejurimile acestui oraș un mare număr de locuitori, după unele izvoare 10.000, după altele 40.000. Pe aceștia i-a așezat în «Bulgaria de dincolo de Dunăre»<sup>37</sup>. Deportarea la nord de Dunăre a durat aproximativ 25 de ani, până în timpul împăratului Teofil (829-842), cel care o să-i ajute pe cei surghiuniți să se repatrieze. Deportarea s-a făcut cu scopul lucrării pământului, în zonele sud-estice ale Munteniei sau în sudul Moldovei, nu departe de gurile Dunării. Ținutul în care s-a făcut deportarea și poate chiar și ținuturile de șes ale Olteniei și Munteniei de vest se găseau sub supremația statului protobulgar de la sud de Dunăre.

A fost vorba însă de o stăpânire fără armată la fața locului, cu căpetenii ridicate din sânul populației locale. Trebuiau plătite doar dijme din produsele pământului, în rest stăpânirea era mult ușurată. Populația locală, mai veche, în anumite centre trăia chiar la un loc cu populația slavo-bulgară, influențându-se reciproc<sup>38</sup>. Este posibilă și o stăpânire a bulgarilor asupra Transilvaniei, în special asupra Văii Mureșului, asemănătoare aceleia pe care o exercitau în Banat, Oltenia și Muntenia. Supremația statului bulgar asupra ținuturilor Transilvaniei a durat până în secolul al X-lea.

Sub țarul Boris (852-889) bulgarii se încreștinează, statul lor ajungând în culmea puterii sale (un imperiu) sub Simeon (893-927), fiul lui Boris-Mihail (numele

<sup>34</sup> S. Brezeanu, *op. cit.*, p. 20.

<sup>35</sup> Pentru detalii legate de romanitatea limbii române și structura ei gramaticală și lexicală vezi M. Bărbulescu și colab., *op. cit.*, p.123-127; C. C. Giurescu, D. C. Giurescu, *op. cit.*, p. 135-138; Gh.I. Brătianu, *O enigmă și un miracol istoric : poporul român*, București, 2000, p. 87-98; Al. Rosetti, *Istoria limbii române. I. Limba latină*, București, 1968, p. 77-199.

<sup>36</sup> S. Brezeanu, *op. cit.*, p. 21.

<sup>37</sup> Leo Grammaticus, *Cronografia*, în FHDR, vol.II, p. 651-653; Simion Magister, *Cronografie*, în FHDR, vol.II, p. 631.

<sup>38</sup> Vezi *Istoria României*, vol. I, București, 1960, p. 760; P.P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii românești*, București, 1969, p.191-193.

luat la botez). Însă după moartea lui Simeon statul bulgar decade. Ioan I Tzimiskes (969-976) i-a învins pe rușii conduși de Sviatoslav, cneaz al Kievului, și a anexat cea mai mare parte a statului bulgar. După puțină vreme, restul stăpânirii bulgare cade sub loviturile împăratului Vasile al II-lea, zis Bulgarohtonul, adică «ucigătorul de bulgari» (anul 1018)<sup>39</sup>.

Victoria lui Tzimiskes a adus noi schimbări pentru teritoriile carpato-dunărene, Bizanțul putând să-și refacă granița sa dunăreană, așa cum fusese ea în cursul secolului VII. Nu este exclus ca porțiuni însemnate din teritoriile de la nordul Dunării de Jos să fi intrat în stăpânirea bizantină. Afirmarea politică a unor noi state creștinate (statul bulgar, așa cum am văzut, cneazatul Kievului, statul polon) a grăbit procesele de organizare a structurilor statale incipiente în societatea românească<sup>40</sup>.

În secolele IX-XI o parte a populației românești se va înfrunta cu ultimul val al neamurilor migratoare: maghiari, pecenegi, uzi, cumani. Un impact puternic și cu urmări de lungă durată pentru români l-a avut strămutarea maghiarilor în pusta panonică (896) și începutul penetrației lor în Transilvania după bătălia de la Lechfeld (955). Organizați în triburi și uniuni tribale, ungurii păstrau încă puternice trăsături ale orânduirii gentilice, fiind crescători de vite, seminomazi, practicând o agricultură primitivă<sup>41</sup>. Receptivi însă la civilizația existentă în Pannonia, ungurii au evoluat spre sedentarizare și închegare statală, regele Geza (972-997) zdrobind rezistențele tribale, Ștefan (997-1083) încreștinându-i.

Despre pătrunderea ungarilor în Transilvania și despre existența în secolul al X-lea a unor organisme statale cuprinzătoare în acest teritoriu, de tipul voievodatelor (ducatelor) sau țărilor conduse de voievozi (*duces*), ne vorbește cronica Notarului anonim al regelui Bela<sup>42</sup>. În fruntea acestor voievodate se aflau: «marele duce Kean, strămoșul ducelui Salanus», venit din Bulgaria, în regiunea dintre Dunăre și Tisa ; Glad, venit în Banat de asemenea din Bulgaria, de la Vidin ; Menumorut în țara Crișurilor și Gelu, «ducele Vlahilor», în podșul Transilvaniei<sup>43</sup>. Voievodatul lui Glad își avea centrul la Cuvin, cel al lui Menumorut la Biharea și cel al lui Gelu prin apropierea Clujului.

<sup>39</sup> P. Lemerle, *op. cit.*, p. 88; A. Ducellier, *Bizantinii. Istorie și cultură*, București, 1997, p.15.

<sup>40</sup> Apud N. Zugravu, *op. cit.*, p. 79.

<sup>41</sup> Apud M. Mușat, I. Ardeleanu, *De la statul geto-dac la statul român unitar*, București, 1983, p. 85. De o parte și de alta a Tisei, ungurii au întâlnit o populație de limbă latină, care se îndeletnicea, pe lângă agricultură, și cu creșterea vitelor. Aici trăiau și unele neamuri de slavi, însă pe cale de asimilare. Vezi C. C. Giurescu, D. C. Giurescu, *op. cit.*, p.186-187.

<sup>42</sup> Cronica Notarului anonim al regelui Bela a fost alcătuită în secolul XII, fie între 1131-1141 și atunci este vorba de Bela al II -lea, cum cred unii cercetători, fie între 1173-1196, și atunci este vorba de Bela al III -lea, cum cred alții. Vezi C. C. Giurescu, D. C. Giurescu, *op. cit.*, p. 154; S. Brezeanu, *op. cit.*, p. 141.

<sup>43</sup> Anonymus regis Belae Notarius, *Gesta Hungarorum*, în IIR, vol. I, p. 34-36, 40-41, 44-46, 52, 55. Mai multe detalii privitoare la termenul « valah » - « vlah » vom oferi în subpunctul următor, acolo unde vom trata problema « tăcerii izvoarelor scrise » privitoare la perioada din istoria românilor de care ne ocupăm (secolele VII - XI).

Formațiunile statale politice românești amintite mai sus au opus rezistență invaziei ungare<sup>44</sup>. După confruntări armate, cele trei voievodate (ale lui Glad, Memumorut, Gelu) au intrat în stare de vasalitate față de regatul maghiar, însă fără să cadă în stăpânire efectivă. Ungurii percepeau doar anumite dări în produse și alte bogății de la autohtoni, procedeu folosit de majoritatea populațiilor migratoare, care nu aveau capacitatea de a administra efectiv teritoriul întins<sup>45</sup>. Cucerirea sistematică a Transilvaniei de către maghiari va începe în secolul XI-lea și se va încheia în primele decenii ale secolului al XIII-lea. Mai ales după încreștinarea lor sub Ștefan I (anul 1000), cuceritorii vor prelua instituții administrative din Occident (comitatul) și de la populația cucerită (voievodatul), în vederea organizării noului teritoriu. În secolul XII sunt introduse în Transilvania primele comitate și tot acum este atestat voievodatul transilvan, vasal coroanei maghiare, însă cu o individualitate proprie.

Pe lângă formațiunile statale deja amintite mai existau și altele, nementionate în izvoarele vremii, dar de la care ni s-au păstrat elemente de organizare economico-socială și politică. Ele au rămas, la finele secolului IX și începutul celui următor, în afara expedițiilor de cucerire ungară: Țara Bârsei, Țara Făgărașului, Țara Argeșului, Țara Hațegului, Țara Maramureșului etc.<sup>46</sup>. În secolul XI sunt atestate și formațiunile statale românești cu centrul la Moldovenești (județul Cluj) și la Orlat (județul Sibiu)<sup>47</sup>. Au mai existat, fără îndoială, formațiuni prestatale în regiunile extracarpatică, în zonele intramontane sau în cele de dealuri și de câmpie, multe având denumirea de «țară», dar și aceea de «codru» sau «câmp»: Țara Vrancei, Câmpul lui Dragoș, Codrii Tigheciului și ai Lăpușnei, Țara Severinului, Țara Loviștei etc. În aceste zone a fost atestată o cultură materială și spirituală originală, cu puternice tradiții daco-romanice, fapt ce explică de ce Imperiul Bizantin a căutat permanent să mențină și să intensifice relațiile cu populația românească din aceste teritorii. Gradul la care a ajuns această cultură materială și spirituală, aspectele de civilizație și organizarea politică dovedesc astfel apariția unei noi epoci în istoria românilor și anume medievalitatea.

## ***1.2 Români și «tăcerea izvoarelor» în «secolele întunecate»***

Considerată a fi un argument capital împotriva continuității românilor în spațiul carpato-dunărean în răstimpul cuprins între retragerea aureliană și primele atestări documentare ale românilor la nord de Dunăre, «tăcerea izvoarelor» în «secolele întunecate» a fost mult discutată și abordată de diferiți istorici. Primul care a invocat «tăcerea izvoarelor» este istoricul dalmatin Ioannes Lucius<sup>48</sup>, urmat

<sup>44</sup> Amănunte despre voievodatele românești și comentarii legate de confruntarea lor cu ungurii găsim în Șt. Pascu, *op. cit.*, p. 28-32, unde formațiunile politice amintite sunt numite, în mod obiectiv, voievodate româno-slave.

<sup>45</sup> Apud M. Mușat, I. Ardeleanu, *op. cit.*, p. 88.

<sup>46</sup> Vezi D. Gh. Teodor, *op. cit.*, p. 55.

<sup>47</sup> M. Mușat, I. Ardeleanu, *op. cit.*, p. 89.

<sup>48</sup> Ioannes Lucius, *De regno Dalmatiae et Croatiae*, lib. VI, cap. V, Vindobonae, 1758, p. 271-274. El nu neagă însă continuitatea elementului roman în Dacia traiană, cf. A. Armbruster, *Romanitatea românilor. Istoria unei idei*, ed. a II - a, București, 1993, p. 177-180.

de austriacul Franz Joseph Sulzer<sup>49</sup> și germanul Robert Roesler<sup>50</sup>. Aceștia, împreună cu toți istoricii care au preluat și dezvoltat teoriile lor, susțin că tăcerea ce se așterne asupra dacoromanilor de la nord de Dunăre la sfârșitul secolului III constituie dovada că vechile provincii romane au fost golite de populație, revenirea românilor, ca popor neo-latin deja constituit, în atenția izvoarelor medievale, zece secole mai târziu, reprezentând un argument forte în favoarea teoriei imigrării lor din Balcani în spațiul carpato-dunărean în secolele XIII-XIV<sup>51</sup>. Dezbaterile susținute pe marginea acestui subiect și teoriile oferite de adversarii continuității au fost departe de adevăratele argumentări științifice, în ele amestecându-se preocupări de ordin politic. «Tăcerea izvoarelor» a fost folosită ca un argument și o armă care să conteste vechimea românilor în Transilvania<sup>52</sup>.

Admițând, prin absurd, că poporul român s-ar fi format în teritoriile balcanice, ne-am aștepta, în temeiul argumentului *ex silentio*, ca strămoșii lui să fie atestați în izvoare pe parcursul mileniului marilor migrații<sup>53</sup>. Dar în Peninsula Balcanică ultimele știri în documente despre o populație de limbă latină datează de la sfârșitul secolului VI și sunt anterioare pătrunderii slavilor la sud de Dunăre, după această dată populația romanizată din Balcani ne mai apărând în izvoarele medievale secole în șir, pentru a reveni în atenția lor în secolele X-XI, sub noul etnonim de «vlah»<sup>54</sup>. I. I. Russu amintește că, după secolul VII, antroponimele romane nu sunt menționate în izvoare (multe dintre aceste antroponime romane fuseseră purtate în secolul al VI-lea de traco-moesii romanizați). Același istoric subliniază că diminuarea și dispariția lentă a elementelor traco-romane de pe scena vieții politice, militare, sociale și economice a Bizanțului merg în paralel cu grecizarea lor integrală în cursul secolului al VII-lea<sup>55</sup>.

«Tăcerea izvoarelor» se așterne astfel nu numai asupra românilor nord-dunăreni, ci și asupra romanității din dreapta Dunării. Această «tăcere» se întinde în spațiul carpato-dunărean pe aproape un mileniu (secolele III-XII), în vreme ce în Balcani ea este numai de patru secole (secolele VII-X).

Populația romanizată sud-dunăreană iese din atenția izvoarelor bizantine pe perioada secolelor VII-X datorită faptului că Imperiul Bizantin pierde controlul asupra vechilor săi cetățeni romanizați, intrați acum sub stăpânirea Bulgariei și a sclavinilor balcanice<sup>56</sup>. O altă cauză a acestei tăceri este și manifestarea interesului izvoarelor externe ale timpului pentru expresia politică a teritoriului, în spatele căreia dispăre realitatea etnică. Sub Ioan Tzimiskes și Vasile al II-lea, granița imperială pe Dunăre se restabilește, marea masă a populației de limbă latină din Balcani fiind readusă sub controlul administrației din Constantinopol.

<sup>49</sup> Franz Joseph Sulzer, *Geschichte des transalpinischen Daciens*, 3 vol., Viena, 1781-1782.

<sup>50</sup> Robert Roesler, *Romanische Studien, Untersuchungen zur älteren Geschichte Romaeniens*, Leipzig, 1871.

<sup>51</sup> S. Brezeanu, *op. cit.*, p.38.

<sup>52</sup> Adversarii continuității susțin că românii nu pot invoca argumentul vechimii sau priorității, întrucât ei s-au așezat în Transilvania în urma ungarilor, fiind tolerați de aceștia. Cf. C. C. Giurescu, D. C. Giurescu, *op. cit.*, p. 144.

<sup>53</sup> S. Brezeanu, *op.cit.*, p.38-39.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> I. I. Russu, *Elementele traco- getice în Imperiul Roman și în Byzantium (veacurile III - VII)*, București, 1976, p. 160 și urm.

<sup>56</sup> Sclavinii sunt formațiuni politice slave, cu caracter prestatat, prezente în Peninsula Balcanică începând cu secolul al VIII - lea. Vezi P. Lemerle, *op. cit.*, p. 65.

«Izvoarele secolelor X-XI pun în lumină treptata luare de cunoștință a lumii bizantine cu noile realități etnice cu care a venit în contact nemijlocit»<sup>57</sup>. Comunitățile sud-dunărene vor fi amintite și în izvoarele interne bizantine și sud-slave, nu numai în cele externe.

Primul document ce atestă această populație de limbă latină este o diplomă a lui Vasile al II-lea Macedoneanul (Bulgaroctonul) din anul 980, următoarea apariție documentară datând din anul 1020, ea figurând de asemenea într-un act emis de același împărat<sup>58</sup>. Populația romanizată din cuprinsul provinciilor balcanice ale Imperiului Bizantin este menționată în aceste documente sub numele de «vlahi» (Βλάχοι). La distanță de o jumătate de secol de ultima diplomă a lui Vasile al II-lea, un alt izvor, Strategikonul lui Kekaumenos<sup>59</sup>, folosește noul etnicon al populației romanizate, mențiunea lui cunoscând apoi o rapidă răspândire în documentele de cancelarie și în sursele narrative bizantine.

Incidentul relatat de cronicarul bizantin Georgios Kedrenos în al său Compendiu de istorii, în care ni se vorbește despre «vlahii călători» ce l-au ucis în 976 pe David, fratele țarului bulgar Samuil (980-1014)<sup>60</sup>, este interpretat în mod diferit de către istorici. Unii afirmă că este vorba de cel mai vechi eveniment istoric în care sunt implicați românii sud-dunăreni, sub numele de «vlahi»<sup>61</sup>. Alții susțin că este eronată părerea potrivit căreia cea mai veche menționare scrisă a «valahilor» ar fi din anul 976, căci ea se bazează pe mărturia acestui istoric bizantin Kedrenos, din secolul al XI-lea, care aplică un termen cunoscut de el unei epoci mai vechi<sup>62</sup>.

Etniconul Βλάχοι de origine germană, pătruns însă în greacă prin filieră slavă și desemnând populația de limbă latină din Balcani, a fost preluat de bizantini în secolele IX-XI. După pierderile teritoriale suferite în secolul VII, Imperiul va mai păstra doar zonele cu populație de limbă greacă. În secolele VIII-IX, prin politica de elenizare a populațiilor alogene, Imperiul Bizantin se transformă într-un «imperiu național grec», cu o mare uniformitate de limbă și cultură. «Ca urmare a acestor mutații din substanța societății bizantine, noțiunea de «rhomei» (Ρωμαίοι), care definea pe cetățenii statului, dobândește și un conținut etnic, identificându-se cu populația de limbă greacă a Imperiului»<sup>63</sup>.

În secolele VII-X romanicii din Balcani, fiind izolați în marea masă a populației slave, au dobândit o fizionomie aparte și o limbă proprie, constituindu-se într-o etnie neo-latină. Ca urmare a acestui fapt, la reluarea contactelor cu romanitatea balcanică (secolele X-XI), locuitorii deplin elenizați ai Bizanțului vedeau în vlahi o populație «barbară», complet diferită de «rhomei»<sup>64</sup>. Termenul «rhomaios», prin care grecii îi defineau până în secolul al VII-lea, a dobândit între

<sup>57</sup> S. Brezeanu, *op. cit.*, p. 43.

<sup>58</sup> A. Armbruster, *op. cit.*, p. 18; N. Stoicescu, *Continuitatea românilor*, București, 1980, p. 181.

<sup>59</sup> Kekaumenos, *Strategikon* (Sfaturi și povestiri), în FHDR, vol. III, p. 27 și urm.

<sup>60</sup> Georgios Kedrenos, *Compendiu de istorii*, 25, în FHDR, vol. III, p. 145-147.

<sup>61</sup> Ibidem, p. 145 (nota 67) unde editorii prezintă părerile diferite ale istoricilor legate de identitatea acestor «vlahi călători»; Vezi și V. Spinei, *Realitățile etnice și politice în Moldova meridională în secolele X- XIII. Români și turanici*, Iași, 1985, p. 66.

<sup>62</sup> Vezi A. Armbruster, *op. cit.*, p. 18 (nota 2); P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 122 și urm.

<sup>63</sup> S. Brezeanu, *op. cit.*, p. 44.

<sup>64</sup> Ibidem.



timp un alt înțeles etnic, lumea bizantină preluând din contactele cu slavii noul etnicon care îi definește pe romanicii din Europa sud-estică.

Putem aminti și cazul particular al populației romanizate de pe coasta dalmată care apare la Constantin al VII-lea Porfirogenetul (912-959) cu un nume surprinzător pentru un autor bizantin și încă împărat. Este vorba de termenul de «romani» (Ρωμαῖνοι), diferit de termenul folosit pentru a-i desemna pe bizantini: «romei» (Ρωμαῖται)<sup>65</sup>. Aflăm deci că acești urmași ai colonizării romane în țara Dalmației «se mai numesc și romani, pentru că au venit din Roma, și poartă acest nume până în ziua de astăzi»<sup>66</sup>. Împăratul nu face altceva decât să reproducă cele spuse de ei sau despre ei. Din punctul de vedere al împăratului, acești «romani» erau locuitorii ai Imperiului Bizantin, afirmația sa având un evident conținut etnic.

Prima mențiune a «vlahilor» sud-dunăreni în izvoare latine este cea consemnată de Analele din Bari în prima jumătate a secolului al XI-lea<sup>67</sup>, mai târziu, în secolul al XII-lea, «vlahii» fiind menționați în alte numeroase surse latine, unde apar alături de alte populații din Europa de sud-est. Aceste mărturii occidentale sunt importante căci, așa cum procedează izvoarele bizantine, aduc dovada conținutului etnic, faptul că vlahii apar ca membru distinct în familia popoarelor sud-dunărene.

Ne vom referi acum la ramura nord-dunăreană a romanității orientale, amintind acele atestări documentare ce ne ajută să înțelegem statutul politic al teritoriilor carpato-dunărene și al locuitorilor de aici. Vom cita mai întâi o atestare documentară importantă dintr-o lucrare enciclopedică redactată în secolul al VII-lea.

Este vorba de *Etymologiarum libri XX*, avându-l ca autor pe Isidor din Sevilla. Descriind în mod sumar Europa central-orientală, el se referă și la regiunile sudice ale acesteia, identificate de el cu Sciția. «Prima parte a ei este Alania, care ajunge până la lacurile Meotice. După aceasta Dacia, unde (este) și Goția, apoi Germania...»<sup>68</sup>. Aici găsim relația dintre Dacia și Goția, care acoperă aceeași realitate teritorială, relație observată înainte de Isidor de către Iordanes în *De origine actibusque Getarum (Getica)* (secolul VI). El vorbește despre «Goția pe care strămoșii noștri au numit-o Dacia și care acum se numește Gepidia, după cum am spus...»<sup>69</sup>. Cele trei denumiri politice ale aceleiași realități teritoriale (Dacia, Goția și Gepidia) sunt tot atâtea etape din evoluția statutului politic al regiunii, pe firul cronologic al stăpânirilor la nord de Dunăre. Iordanes face efortul de a aduce statutul politic al regiunii la zi, subliniind noua condiție politică a teritoriului nord-dunărean.

La scurt timp după Isidor, apar alte știri despre spațiul nord-dunărean și cei care-l populează în lucrarea geografului anonim din Ravenna, *Cosmographia*. Acesta vorbește despre existența în bazinul Dunării a două Dacii, «Dacia Prima și Secunda numite și Gepidia, unde locuiesc acum hunii numiți și avari»<sup>70</sup>. Autorul încearcă să

<sup>65</sup> Constantin Porfirogenetul, *De administrando imperio*, 29, 32, în FHDR, vol. II, p. 663-665.

<sup>66</sup> Ibidem, p. 663.

<sup>67</sup> *Annales Baresenses*, ed. Pertz, MGHSS, vol.V, p.53 citate de S. Brezeanu, *op. cit.*, p.113.

<sup>68</sup> Isidor din Sevilla, *Etimologiarum libri XX*, XIV, 4, 3, în FHDR, vol.II, p. 577.

<sup>69</sup> Iordanes, *Getica*, 74, în FHDR, vol. II, p. 419.

<sup>70</sup> Geograful din Ravenna, *Cosmographia*, IV, 14, în FHDR, vol.II, p.581.

aducă și el știrile la zi, cele două Dacii, la el Gepidia, fiind locuite în timpul acela de huni sau avari<sup>71</sup>. Anonimul din Ravenna este ultimul din autorii contemporani stăpânirii populațiilor migratoare din primul mare val la nord de Dunăre.

Invaziile maghiară și pecenegă de la răscrucea secolelor IX-X aveau să ascundă pentru câteva secole realitățile etnice nord-dunărene, autorii latini având un interes redus față de acestea în perioada menționată, cei bizantini fiind interesați mai mult de «imperiiile» instalate în bazinul Dunării de cel de al doilea mare val de migratori, cu care diplomația constantinopolitană venea în contact. Este vorba de «imperiiile» maghiarilor, pecenegilor și cumaniilor. Înțelegem de ce teritoriile locuite de români au continuat să fie desemnate în sursele scrise sub «titluri» înșelătoare ca Hungaria și Cumania pe tot parcursul secolelor XI-XIII.

Totuși, în secolul IX, într-o lucrare de geografie, armeanul Moise din Choren ne încredințează că la nord de bulgari există «țara necunoscută căreia îi zice Balak»<sup>72</sup>. Termenul «Balak» e sinonim cu «valach», «blach» și-i desemnează pe romanici<sup>73</sup>. O altă știre ne vine din lumea arabo-persană. Este vorba de tratatul geografului persan Gardizi intitulat Podoaba Istoriilor, redactat după unii autori între 1049-1053, după alții în 1094<sup>74</sup>. Gardizi plasează între bulgari, ruși și unguri «un popor din Imperiul Roman» care locuia între Dunăre și un «munte mare». Membrii acestui popor «sunt toți creștini ; se numesc N. nd.r.»<sup>75</sup>. Din cele spuse de geograful persan rezultă, după părerea unor istorici, că nu poate fi vorba decât de populația românească<sup>76</sup>. Cât privește numele acestui popor (N. nd. r.) s-a emis ipoteza, verosimilă după unii istorici<sup>77</sup>, că ar fi vorba de numele propriu al unei căpetenii a acestui popor<sup>78</sup>. Alți istorici susțin că problema identității misteriosului popor pare să fie soluționată în literatura de specialitate, fiind vorba de fapt de maghiari colonizați de autoritatea bizantină pe Valea Vardarului<sup>79</sup>.

O mențiune interesantă a românilor ne este oferită de contextul contactelor dintre varegi (nume sub care erau cunoscuți normanzii de către slavii de răsărit, de bizantini și de arabi) și români. Aceste contacte au fost posibile datorită existenței unui drum comercial, cu precădere maritim, care le asigura varegilor multiple legături economice cu Constantinopolul. O mărturie precisă a contactelor dintre varegi și români, de natură violentă, ne oferă o piatră comemorativă pusă la Sjonhem, pe insula Gotland, de soții Rotvisl și Rodelf pentru fiul lor Rodfos, omorât de «vlahi (*Blakumen*) în timpul călătoriei în străinătate»<sup>80</sup>. Piatra cu rune, datând

<sup>71</sup> S. Brezeanu, *op. cit.*, p. 47.

<sup>72</sup> Vezi A. Decei, *Românii din veacul al IX - lea până în al XIII - lea în lumina izvoarelor armenesti*, în *Relații româno-orientale*, București, 1978, p. 17 și urm.

<sup>73</sup> M. Bărbulescu și colab., *op. cit.*, p. 123.

<sup>74</sup> A. Armbruster, *op. cit.*, p.29; Vezi și A. Decei, *Asupra unui pasagiu din geograful persan Gardizi*, în *Omagiu Al. și I. Lapedatu*, București, 1936, p. 877 și urm.

<sup>75</sup> În traducerea oferită de Gh. I. Brătianu, *op. cit.*, p. 110.

<sup>76</sup> Gh. I. Brătianu, *op. cit.*, p.111-114; A. Armbruster, *op. cit.*, p. 30; M. Bărbulescu și colab., *op. cit.*, p. 123; N. Stoicescu, *op. cit.*, p. 197.

<sup>77</sup> A. Armbruster, *op.cit.*, p. 30.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> S. Brezeanu în note și comentarii la Gh. I. Brătianu, *op. cit.*, p. 204; P. Diaconu, *Realități politice la Dunărea de Jos: români, bizantini, bulgari, pecenegi*, în *Revista de istorie*, XXXIV, 6, 1981, p. 1111-1134.

<sup>80</sup> V. Spinei, *op. cit.*, p. 48.

de la mijlocul secolului al XI-lea, nu ne furnizează din păcate nici un alt indiciu asupra locului în care varegul Rodfos i-a întâlnit pe *Blakumeni*, însă după toate probabilitățile acesta se afla undeva la răsărit de Carpați. «Inscripția de pe piatra de la Sjonhem constituie cel mai vechi izvor în care sunt menționați românii din afara arcului carpatic»<sup>81</sup>.

Numele cu care vor fi cunoscuți românii în Evul Mediu de către străini este cel de «vlah» (germ. «walach», gr. «blachos», sl. «vlas» și «voloh», ung. «oláh»)<sup>82</sup>. Una din primele atestări sigure ale românilor nord-dunăreni sub acest etnicon aparține Notarului anonim al regelui Bela (către 1200), care face referiri la românii din Transilvania. Mai întâi, termenul «blachi» este întâlnit în capitolul IX și se referă la populația găsită de triburile maghiare în Pannonia romană. Vlahii sunt consemnați în Pannonia alături de slavi și bulgari: «Sclavi, Bulgari et Blachi ac pastores Romanorum»<sup>83</sup>. Apoi, termenul reapare în capitolele XXIV-XXVII în legătură cu voievodatul lui Gelu din Transilvania. Gelu este «quidam Blacus», ducele vlahilor, care stăpânește peste o populație de «vlahi și slavi» («Blasi et Sclavi»)<sup>84</sup>. În capitolul XLIV etniconul apare ultima oară, pomenindu-l pe Glad, care a primit ajutor din partea «cumanilor, bulgarilor și vlahilor» pentru a lupta împotriva invadatorilor («dux illius cum magno exercitu equitum et peditum adiutorio Cumanorum et Bulgarorum atque Blacorum»)<sup>85</sup>.

Pentru cei mai mulți istorici români și unii străini, «Blachi» din opera lui Anonymus sunt românii, descendenți ai populației daco-romane din spațiul carpato-dunărean<sup>86</sup>.

Ideile lui Anonymus se regăsesc în *Gesta Hungarorum (Chronicon Hungaricum)* a lui Simon de Keza, scrisă în secolul XIII, folosind pentru redactarea ei cronică veche scrisă în timpul lui Ladislau Cumanul<sup>87</sup>. Cronicarul bihorean spune că «românii, care au fost păstorii și colonii hunilor, au rămas de bună voie în Pannonia» («Blackis qui ipsorum fuere pastores et coloni, remanentibus sponte in Pannonia»)<sup>88</sup>. Cele afirmate de Simon de Keza au fost preluate de cronicile din secolul XIV (*Chronicon Budense* și *Chronicon Pictum Vindobonense-1358*). Această tradiție apare și în lucrarea *Descriptio Europae Orientalis* din 1308, care adaugă în plus că românii au fost alungați de maghiarii din Pannonia, așezându-se apoi în Balcani<sup>89</sup>.

Știrile de mai sus au fost analizate de istorici, subliniindu-se că viața romană n-a încetat la nordul Dunării, o dată cu stăpânirea romană, dovadă numeroase toponimice de aceeași origine și faptul că de câte ori vorbește Anonymus de «romanii» din Pannonia înțelege «vlahi, adică păstori ai romanilor»,

<sup>81</sup> Ibidem.

<sup>82</sup> S. Brezeanu, *op. cit.*, p. 49; A. Armbruster, *op. cit.*, p. 19-23.

<sup>83</sup> Anonymus regis Belae Notarius, *Gesta Hungarorum*, în IIR, vol. I, p. 32.

<sup>84</sup> Ibidem, p. 44-46.

<sup>85</sup> Ibidem, p. 57.

<sup>86</sup> S. Brezeanu, *op. cit.*, p. 155; M. Bărbulescu și colab., *op. cit.*, p. 123; C. C. Giurescu, D. C. Giurescu, *op. cit.*, p. 154-155; Gh. I. Brătianu, *op. cit.*, p. 99-114; T. Pascu, *op. cit.*, p. 47-51; A. D. Xenopol, *Teoria lui Rösler. Studii asupra stăruinței românilor în Dacia Traiană*, București, 1998, p. 75-94.

<sup>87</sup> Vezi M. Popescu - Spineni, *România în izvoare geografice și cartografice. Din antichitate până în pragul veacului nostru*, București, 1978, p. 110.

<sup>88</sup> Simon de Keza, *Gesta Hungarorum (Chronicon Hungaricum)*, în IIR, vol. IV, p. 32; 80.

<sup>89</sup> *Anonymi Geographi Descriptio Europae Orientalis*, în IIR, vol. II, p. 17.

pe care-i știa acolo, care alcătuiau populația sau o parte din populația Pannoniei<sup>90</sup>. În același timp, s-ar putea susține că pășunile românilor pot fi localizate în Transilvania, unde ar fi locuit acei «slavi, bulgari și români, păstori ai romanilor»<sup>91</sup>.

Vom aminti, în sfârșit, o informație din cronica rusească *Povest vremeniĥ let* sau *Cronica lui Nestor* (de fapt Pseudo-Nestor), scrisă la Kiev (secolele XI-XII). Izvorul spune că în anul 6406 (adică 898) ungurii, după ce au năvălit peste «munții cei înalți», «începură să se lupte cu Volochii și cu Slavii care trăiau acolo. Căci acolo erau stabiliți mai înainte Slavii, iar Volochii supuseră țara Slavilor. În urmă însă Ungurii goniră pe Volochi și luară în stăpânire această țară și se așezară cu Slavii împreună pe care și-i supuseră și de atunci țara se cheamă Ungaria»<sup>92</sup>. Cronica lui Nestor ne oferă informații pe care le găsim și la Anonymus, cele două izvoare confirmându-se reciproc, fără să se fi putut influența într-un mod oarecare<sup>93</sup>. Având în vedere informațiile din cele două izvoare, românii și slavii pomeniți în Cronica rusească trebuie localizați în Pannonia și nu în Transilvania. În Pannonia trăiau români și slavi la sfârșitul secolului al IX-lea. La așezarea maghiarilor, românii «au părăsit acele locuri, iar ungurii au continuat să trăiască împreună cu slavii. Românii plecați din Pannonia în fața noilor evenimente s-au așezat dincoace de Tisa, în Bihor sau în Podișul Transilvaniei, în voievodatul lui Menumorut sau în voievodatul lui Gelu»<sup>94</sup>.

O dată cu eliminarea factorului cuman de către invazia tătară, la mijlocul secolului XIII, în teritoriile carpato-dunărene populația românească începe să se afirme rapid, punându-se bazele unor formațiuni politice proprii, proces care va duce la constituirea celor două state feudale românești în secolul al XIV-lea, cu care românii intră în conștiința lumii politice europene<sup>95</sup>.

Am observat că știrile în izvoarele scrise despre românii din părțile nord-dunărene în secolele VII-XI sunt rare, autorii bizantini, slavi, occidentali reținând în operele lor numai numele clanurilor stăpânitoare. «Într-o epocă în care izvoarele istorice se ocupă de stăpânitorii țării, de conducători și de clasele conducătoare, este foarte natural ca ele să fi nesocotit populația supusă. Ea trebuie să fi fost mai numeroasă și fără îndoială mai cultivată, cel puțin în unele regiuni, decât nomazii care năvăleau și o exploatau. Ea nu va avea valoare însă în ochii cronicarilor și în limbajul cancelariilor, decât în ziua în care ea însăși va putea să-și închege un stat, sau să constituie elementele sale conducătoare»<sup>96</sup>.

Faptul că românii nu sunt amintiți în mod clar în texte nu implică neexistența lor. Puterile străine cărora românii le sunt supuși le vor impune fie numele lor etnic, fie pe acela al teritoriului pe care îl stăpânesc. Confirmând părerea istoricilor, Gh. I. Brătianu afirmă: «îmi pare că aceasta este singura interpretare a tăcerii izvoarelor,

<sup>90</sup> N. Drăganu, *Românii în veacurile IX-XIV pe baza toponimiei și onomasticeii*, București, 1933, p. 13.

<sup>91</sup> Șt. Pascu, *op. cit.*, p.49

<sup>92</sup> *Cronica lui Nestor*, în IIR, vol. VII, p. 46-47.

<sup>93</sup> Șt. Pascu, *op. cit.*, p. 50; N. Stoicescu, *op.cit.*, p. 193.

<sup>94</sup> Șt. Pascu, *op.cit.*, p. 50.

<sup>95</sup> Apud S. Brezeanu, *op. cit.*, p. 47-78.

<sup>96</sup> Gh. I. Brătianu, *op. cit.*, p. 108.

care să nu fie potrivnică logicii faptelor și deosebitelor date ale lingvisticii»<sup>97</sup>. Tăcerea izvoarelor literare asupra populației autohtone nord-dunărene din această perioadă, o «tăcere impresionantă» în viziunea medievistului francez Ferdinand Lot, este firească și nu e fără pereche nici în alte regiuni ale fostului Imperiu Roman<sup>98</sup>. Cronicarii bizantini sau apuseni, atunci când se referă la ținuturile noastre, nu se ocupă în lucrările lor decât de evenimente războinice sau de elementele etnice dominante. Nu este exclus ca, sub denumiri arhaizante, autorii bizantini să cuprindă și populația autohtonă, tot așa cum ar fi cu puțință ca în acele numeroase «nationes» și «gentes» peste care domnesc hunii și avarii să fie de fapt înglobate și masele de localnici. Este cunoscut faptul că «atât istoricii cât și cancelariile emitente de documente, de unde puteau avea astfel de informații (despre românii nord-dunăreni, n.n.), au fost dominate de o curioasă tendință de arhaizare și barbarizare»<sup>99</sup>. Acest lucru este un motiv serios al lipsei de mențiuni cu privire la perioada de care ne ocupăm.

Astfel, «tăcerea ce se așterne asupra daco-romanilor în «secolele întunecate» nu poate constitui un argument în sprijinul teoriei «golirii» de populație a vechii provincii imperiale la sfârșitul veacului al III-lea, după cum revenirea românilor în atenția istoricilor în secolele XII-XIII nu este o dovadă în favoarea presupusei lor migrări din sudul în nordul Dunării. «Tăcerea izvoarelor» se explică prin luarea în considerație a poziției romanității orientale, subordonată politic triburilor slave și protobulgare la sud de Dunăre și «imperiilor barbare» la nord de fluviu, a căror dominație dădea în ochii martorilor externi caracterul politico-etnic al acestor teritorii»<sup>100</sup>. Prin respingerea imigrației românilor din Peninsula Balcanică nu se înțelege negarea unor admigrări continue ale unor elemente romanice din sudul Dunării în nordul fluviului, chiar și după anul 600. De asemenea, nu sunt trecute cu vederea nici cele 2-3 cazuri de mutări forțate ale unor grupuri de creștini din Imperiul Bulgar în «Bulgaria de dincolo de Dunăre» (adică în nordul Dunării), prin secolul IX. În nici un caz nu ne putem imagina nașterea poporului român din actuala sa patrie din acești captivi și transplantați, puțini la număr, dintre care cei mai mulți s-au întors la locurile lor de origine<sup>101</sup>.

În încheierea acestui capitol, îl vom cita pe S. Brezeanu: «Revenirea românilor de pe cele două maluri ale Dunării în atenția lumii medievale în secolele X-XIII este reflexul integrării lor în formațiuni statale cu cultură scrisă și cu cancelarii ce produc acte interne. Cauzele «tăcerii» se deplasează, astfel, din domeniul realităților etnice în cel al terminologiei politico-etnice a omului medieval și al naturii documentației»<sup>102</sup>.

<sup>97</sup> Ibidem.

<sup>98</sup> Vezi Istoria României, vol. I, București, 1960, p. 780.

<sup>99</sup> A. Sacerdoțeanu, Considerații asupra Istoriei Românilor în Evul Mediu, București, 1936, p. 5; A. D. Xenopol, *op. cit.*, p. 74; Vezi și N. Stoicescu, *op. cit.*, p. 179-180.

<sup>100</sup> S. Brezeanu, *op. cit.*, p. 50.

<sup>101</sup> Istoria României, vol. I, București, 1960, p. 782.

<sup>102</sup> S. Brezeanu, *op. cit.*, p. 50.

## II. PROBLEMA BISERICII LA ROMÂNII (SECOLELE VII-XI)

### II.1. Izvoarele referitoare la creștinismul românilor în secolele VII-XI

Dezvoltarea vieții religioase a populației autohtone după ruperea graniței dunărene a Imperiului până la încreștinarea bulgarilor și reinstaurarea controlului bizantin de-a lungul cursului mijlociu și inferior al fluviului este greu de surprins datorită lipsei informațiilor literare și a numărului redus al mărturiilor arheologice<sup>103</sup>.

Dacă perioada romano-bizantină este caracterizată printr-un număr mare de informații scrise, monumente și obiecte (inscripții, basilici, necropole, elemente arhitectonice și sculpturale, artefacte minore) semn al unei vieți religioase intense și organizate, în secolele VII-XI situația se schimbă. «Tăcerea izvoarelor» în «secolele întunecate», care nu ne permite decât să ne facem o vagă imagine despre teritoriile carpato-dunărene și statutul lor politic în această perioadă, este prezentă și în cazul știrilor care ar putea să ne ajute să apreciem conținutul de idei, credințe și practici religioase ale autohtonilor. Câteva date apar totuși în documentele epocii, dar ele sunt greu de interpretat și creează controverse ce pun istoricii în dificultate.

Printre puținele surse bizantine ale secolului VII, primele două cărți din *Miracula Sancti Demetrii* ocupă un loc de seamă prin valoarea informațiilor lor<sup>104</sup>. Un episod din această lucrare relatează transferul unei mari mulțimi de prizonieri din provinciile romanizate sud-dunărene în Pannonia transdanubiană. Rămăși în *Barbaricum* timp de șase decenii, ei și-au păstrat neclintit limba părinților și credința creștină și au convertit pe «barbarii» din jur la creștinism. Izvorul subliniază importanța limbii latine și a religiei creștine ale descendenților vechilor prizonieri romani, păstrate cu sfințenie vreme de șase decenii, pentru a-și menține identitatea în mijlocul barbarilor<sup>105</sup>. S. Brezeanu susține că episodul «romanilor» transplantați în Pannonia rezumă destinul daco-romanilor nord-dunăreni. «Abandonați de Imperiu în *Barbaricum*, ei se transformă într-un popor «barbar» în viziunea politică romană, dar conservă etnonimul «romani» prin schimbarea lui într-o categorie gentilică. Și aici, creștinismul, primit de la misionarii din dreapta Dunării și consolidat prin aporturile de populație creștină din Balcani în secolele VI-VII, a jucat un rol capital în formarea și cristalizarea conștiinței romanității românilor, la care termenii de «români» și «creștini» sunt sinonimi în Evul Mediu»<sup>106</sup>.

Câteva indicii în izvoarele scrise, dar destul de controversate, le avem în privința organizării ecleziastice la Dunărea de Jos<sup>107</sup>. În câteva liste de episcopate din secolul al IX-lea figurează și episcopatul autocefal de Tomis<sup>108</sup>. Dar aceste mențiuni nu fac decât să perpetueze scriptic realități mai vechi, folosirea titlaturilor

<sup>103</sup> N. Zugravu, *op. cit.*, p. 484

<sup>104</sup> Les plus anciens recueils des Miracles de Saint Demetrius et la penetration des Slaves dans les Balkans, I, Le texte, Paris, 1979.

<sup>105</sup> S. Brezeanu, *op. cit.*, p. 19.

<sup>106</sup> Ibidem.

<sup>107</sup> N. Zugravu, *op. cit.*, p. 453-478.

<sup>108</sup> Listele Episcopatelor în FHDR, vol. II, p. 639.

antice fiind întâlnită în izvoarele bisericești<sup>109</sup>. În condițiile în care nici un prelat scyth nu figurează pe listele participanților la conciliile din veacurile VII-IX, sistemul episcopal pare compromis<sup>110</sup>. Tot la aspectele eclesiastice ale perioadei se referă și relatările monahului mănăstirii Reichenau, Walafridus Strabus. În lucrarea *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis liber unus* (Cărticică despre începuturile și dezvoltările unor obiecte bisericești) acesta afirmă că limba gotică era utilizată la mijlocul secolului al IX-lea, cel puțin în regiunea tomitană drept limbă liturgică<sup>111</sup>. În plus, aici mai întâlnim știri despre cuvintele grecești și latinești cu caracter bisericesc intrate în limba germană. Acest izvor i-a făcut pe istoricii români să creadă că autorul avea în vedere Dobrogea, Tomisul și o comunitate gotică din apropierea acestuia. N. Zugravu combate opiniile lor, susținând că de fapt este vorba despre un oraș Tomis de pe litoralul septentrional al Mării Negre (în apropiere de Crimeea Orientală)<sup>112</sup>.

Izvoarele referitoare la conciliile ecumenice ale Bisericii și la împrejurările în care acestea au fost organizate pot, prin calitatea lor, să atragă atenția istoricului. Decretele formulate în conciliile ecumenice și hotărârile luate în plenul acestora sunt importante și pentru înțelegerea creștinismului nord-dunărean în secolele VII-XI, unele informații pe care ele ni le furnizează despre organizarea bisericească, despre ritul folosit și despre statutul canonic al regiunii fiind-ne de un real folos în acest sens<sup>113</sup>.

Legat de descoperirile creștine pentru secolele VII-XI, se impune constatarea că, cel puțin până în secolul al IX-lea, unele obiecte de import (opaițe, cruci) încetează să mai circule iar altele sunt foarte rare, cele mai multe materiale creștine fiind produse locale<sup>114</sup>. În secolele VII-VIII se constată absența obiectelor creștine în Crișana și Maramureș, scăderea dramatică a acestora în zona intracarpatică, Oltenia și Banat, regiuni în care numărul lor crescuse simțitor în secolele anterioare. În Transilvania, aceeași situație a fost generată de schimbarea petrecută în cultura materială de aici începând de la sfârșitul secolului al VII-lea, odată cu bulversările politice și demografice determinate de pătrunderea slavilor dinspre nord-vest și infiltrarea avarilor pe văile Mureșului<sup>115</sup>.

La sud de Carpați, pentru secolele VII-VIII, situația descoperirilor este asemănătoare celei din alte regiuni. Însemnele creștine sunt puține, datorită impactului mult mai puternic pe care migrația slavilor și apoi a bulgarilor l-a avut asupra populației locale și a organizării ei ecleziastice. În schimb, mai multe materiale creștine sau «încreștinate» au fost descoperite în ținutul dintre Carpații Orientali și Nistru, aici instalându-se o liniște politică în condițiile încetării deplasării

<sup>109</sup> N. Zugravu, *op. cit.*, p. 455.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 453; O. Damian, *Aspecte ecleziastice la Dunărea de Jos în secolele VII - X*, în Istros, IX, 1999, p. 122.

<sup>111</sup> Walafridus Strabus în FHDR, vol. II, p. 641.

<sup>112</sup> N. Zugravu, *op. cit.*, p. 454.

<sup>113</sup> Vezi G. Alberigo, A. Melloni și colab., *Les Conciles Oecumeniques. L'Histoire*, tome I și *Les Conciles Oecumeniques. Les decrets. Nicée I à Latran V*, tome II - 1, Paris, 1994

<sup>114</sup> N. Zugravu, *op. cit.*, p. 484

<sup>115</sup> Ibidem

neamurilor de stepă odată cu instaurarea în aceste părți a așa-numitei *pax Chazarica*<sup>116</sup>.

Începând cu secolul IX, datorită unui nou context politic și spiritual în Europa de sud-est, creștinismul nord-dunărean intră într-o perioadă de revitalizare, un indiciu clar în acest sens fiind creșterea substanțială a numărului de obiecte creștine sau «încreștinate». Dintre cele mai numeroase sunt crucile simple sau duble-relicvar (pectorale, engolpioane) din diferite materiale: bronz, plumb, piatră, os etc. Unele obiecte de acest fel, de factură bizantină, pot fi întâlnite în Moldova, între Carpații Meridionali și Dunăre (în secolele IX-XI), în număr mai redus, apoi în Banat, Crișana și Ardeal. O importanță deosebită o reprezintă apariția unor locașuri de cult, baptiserii de tip *rotonda*, la Alba Iulia (sec. IX ?), Kis Zombor (mijlocul secolului X), Becheni (județul Arad, secolul X), Dăbâca (secolul X) etc. Ele ar putea întregi informațiile din izvoarele scrise privind funcționarea unor biserici și mănăstiri de rit oriental în cuprinsul voievodatelor românești vestice în secolele X-XII<sup>117</sup>.

## **II.2 Biserica bizantină în perioada secolelor VII-XI**

### **a) Apariția diferențelor dintre cele două mari ramuri ale Bisericii, răsăriteană și apuseană**

Factorul de unitate din viața istorică a popoarelor sud-estului european care a fost Bizanțul a acționat profund și durabil și asupra autohtonilor nord-dunăreni, contribuind la fixarea locului lor în istoria universală<sup>118</sup>. Abordarea problemei Bisericii bizantine în perioada secolelor VII-XI este astfel utilă înțelegerii creștinismului nord-dunărean, influențat fără îndoială de tot ceea ce se petrece în viața ecleziastică din Imperiu și afectat, din păcate, de conflictele dintre Roma și Constantinopol, conflicte care în această perioadă devin din ce în ce mai vizibile.

Secolul VII marchează o turnură în istoria Imperiului Roman al Orientului. Multe schimbări se vor produce în viața Bisericii bizantine. Toate evenimentele politice și militare care au avut loc în interiorul Imperiului și în exteriorul frontierelor sale din est și sud-est vor modifica harta ecleziastică a creștinătății orientale, dând Bisericii bizantine o nouă orientare pe care o va păstra de-a lungul întregului Ev Mediu. Perșii vor obține multe victorii în Siria, Armenia, Palestina și Asia Mică. Ei vor cuceri Egiptul (611-619). Simultan, avarii și slavii vor invada provinciile balcanice ale Imperiului. Toate aceste evenimente păreau să anunțe sfârșitul Imperiului Roman al Orientului<sup>119</sup>. Însă echilibrul a fost restabilit grație reformelor administrative și militare ale împăratului Heraclius (610-641). Biserica a luat parte la această înnoire și refacere, contribuind din punct de vedere financiar la susținerea și pregătirea armatelor ce aveau să lupte pentru recuperarea teritoriilor

<sup>116</sup> Ibidem, p. 485.

<sup>117</sup> Ibidem, p. 487.

<sup>118</sup> Apud N. Ș. Tanașoca, *Cât de bizantină este civilizația românească ?*, în Luceafărul. Istorii Neelucidate, București, 1987, p. 161.

<sup>119</sup> M.D. Knowles, D. Obolensky, *Nouvelle Histoire de l'Eglise. Le Moyen Age*, vol. II, Paris, 1968, p. 102.



pierdute. Bizanțul și-a recâștigat provinciile imperiale ale Asiei și Africii (622-628), însă aceste victorii au fost efemere. La 40 de ani după înfrângerea perșilor de către bizantini, armatele arabe vor ocupa Siria, Mesopotamia, Armenia și Egiptul. Vor fi cucerite în același timp și sediile patriarhale Alexandria, Ierusalim și Antiohia<sup>120</sup>.

Timp de două secole înainte de cucerirea provinciilor orientale de către arabi, împărații bizantini au încercat fără succes să-i readucă pe monofiziți la dreapta credință și să le impună acceptarea conciliului de la Calcedon (451), fie prin persecuție, fie prin compromisuri doctrinare<sup>121</sup>. După victoria împotriva perșilor, Heraclius a încercat să obțină atașamentul monofiziților din Armenia, Siria și Egipt, preocupându-se să găsească, de comun acord cu patriarhul Sergius și Cyrus de Alexandria, o formulă de conciliere care să-i readucă pe dizidenți la dreapta credință. Astfel s-a născut doctrina monotelistă, pe care împăratul o va defini într-o expunere de credință cunoscută sub numele de *Ekthesis* (638) și pe care a recomandat-o, spre a fi acceptată, atât monofiziților, cât și Bisericii apusene<sup>122</sup>.

Politica religioasă a lui Heraclius a avut consecințe grave. În Africa și Italia, monotelismul a creat tulburări care au dus la revoltele din exarhatul de Cartagina (646) și din Ravena (650) împotriva autorității imperiale. Comunitățile din Italia erau profund dezamăgite, iar opoziția pontifilor romani nu a întârziat să se arate<sup>123</sup>. Pentru a evita o ruptură completă cu Roma, împăratul Constant II a publicat un *Typos* în 648, act prin care se interziceau discuțiile privitoare la voințele ce există în Cristos.

Împăratul Constantin IV, după victoria obținută împotriva islamului, va încerca să restaureze unitatea religioasă. Al șaselea conciliu ecumenic (680-681), convocat la Constantinopol cu acordul papei, va condamna monotelismul și va preciza în definițiile și decretele date la Calcedon doctrina celor două voințe ce există în Cristos, specificându-se faptul că voința umană este subordonată voinței divine<sup>124</sup>.

Al șaselea conciliu ecumenic a avut loc într-o lume deja schimbată, într-un imperiu ce cunoștea o profundă transformare. Invaziile arabe și slave au avut urmări ce au afectat viitorul Bisericii bizantine. Pierderea provinciilor din estul Imperiului Bizantin a întărit considerabil puterea patriarhului din Constantinopol. Fără vechii săi rivali din Alexandria și Antiohia, fondându-și pretențiile pe statutul care fusese oferit scaunului său de către al doilea conciliu ecumenic și care îl plasa imediat după episcopul Romei, atribuindu-și titlul de patriarh ecumenic, episcopul capitalei bizantine a devenit din acel moment conducătorul incontestabil al creștinătății orientale<sup>125</sup>. Invaziile slave au stabilit un zid de nepătruns între

<sup>120</sup> Ibidem, p. 104.

<sup>121</sup> Monofizismul este o erezie cristologică din secolul V, atribuită lui Eutihie, dar probabil mai mulți au contribuit la ea. Monofizismul respinge dogma celor două naturi - divină și umană - ale lui Isus Cristos, stabilite în conciliul de la Calcedon; în schimb, susține că Cristos are o singură natură, compusă. Vezi T. Langa, *Credo. Dicționar teologic creștin din perspectiva ecumenismului catolic*, Cluj-Napoca, 1997, p. 168.

<sup>122</sup> Monotelismul este erezia care refuză să accepte existența în Cristos a două voințe, divină și umană. Vezi G. Zanani, *Histoire de l'Eglise Byzantine*, Paris, 1954, p. 143.

<sup>123</sup> Ch. Diehl, *Histoire de l'Empire Byzantin*, Paris, 1920, p. 54.

<sup>124</sup> *Les Conciles Oecumeniques. Les decrets. Nicee I a Latran V*, tome II- 1, Paris, 1994, p. 287.

<sup>125</sup> M. D. Knowles, D. Obolensky, *op. cit.*, p. 107.

creștinătatea occidentală și orientală. Bariera naturală impusă relațiilor pe uscat între Constantinopol și Roma și supremația arabilor în Mediterana vor contribui la îndepărtarea crescândă a Bisericii orientale de cea apuseană. În istoria relațiilor celor două mari ramuri ale Bisericii, secolul VII este un moment decisiv.

Limba latină a administrației imperiale a fost înlocuită în această perioadă de limba greacă. Chiar și mediile cultivate din Constantinopol au încetat să vorbească latina, interesându-se din ce în ce mai puțin de problemele Occidentului. Prin limba sa, prin cultură și religie Bizanțul a devenit în secolul VII un Imperiu grec<sup>126</sup>.

Un eveniment important ce a zguduit din plin Biserica orientală a fost criza iconoclastă (726-843). Mișcarea iconoclastă a apărut ca o reacție împotriva adorației și cultului imaginilor sfinte, opunându-se unor practici considerate a fi superstițioase, cum sunt cele de a aprinde lumânări sau de a arde tămâie. Adepții acestei mișcări s-au ridicat chiar și împotriva cultului Maicii Domnului, al sfinților, al relicvelor<sup>127</sup>. În secolul VIII, această ostilitate față de icoane s-a răspândit în Asia Mică unde ea a fost probabil întărită și de aversiunea musulmanilor față de reprezentarea formelor umane.

Împăratul Leon III (717-741), cel care într-o scrisoare adresată papei Grigore II (715-731) se autointitula «împărat și preot», a luat în mod oficial atitudine împotriva icoanelor, promulgând un edict împotriva lor, aplicarea lui provocând mari mișcări de mase și revolte, mai ales la Constantinopol, unde agenții împăratului au distrus o icoană celebră a lui Cristos. Un conciliu convocat în 730 la Constantinopol va condamna icoanele<sup>128</sup>. Papa Grigore III (731-741) va convoca un contraconciliu în 731, în care îi afurisește pe adversarii icoanelor, inclusiv pe împărat. Leon III ripostează, sustrăgând jurisdicției papale Illyricum-ul, Sicilia și sudul Italiei (Calabria), pe care le pune sub ascultarea patriarhului Constantinopolului, fiind întrerupte legăturile cu Roma<sup>129</sup>. «Schimbarea jurisdicției ecleziastice a Illyricum-ului a însemnat și ruperea ierarhică de Roma a populației creștine protoromânești de la nord de Dunăre și ajungerea acesteia sub ascultarea spirituală a Constantinopolului»<sup>130</sup>.

Împăratul Constantin V (741-775) a fost un iconoclast mult mai dur decât predecesorul său. El a reunit la Constantinopol, în 753, un conciliu care condamna în mod solemn icoanele și care a avut drept urmări distrugerea acestora și a relicvelor. În același timp, împăratul lupta împotriva călugărilor, cei care erau cei mai fervenți apărători ai imaginilor sfinte. Regenta Irina însă va restaura cultul icoanelor și al relicvelor, fiind convocat al șaptelea conciliu ecumenic la Niceea (787), cel care va condamna erezia iconoclastă și-i va repune pe călugări în drepturi.

După cel de-al șaptelea conciliu ecumenic, mișcarea iconoclastă va câștiga din nou teren. În 815 s-a ținut un nou conciliu iconoclast la Sfânta Sofia. A doua oară însă, o femeie va restabili cultul icoanelor. Începând cu anul 842, împărăteasa Teodora va aboli toate legile iconoclaste și, printr-un conciliu reunit în 843, va reinnoi dispozițiile conciliului Niceea II (787)<sup>131</sup>.

<sup>126</sup> Vezi Ch. Diehl, *op. cit.*, p. 60- 62.

<sup>127</sup> P. Lemerle, *op. cit.*, p. 76.

<sup>128</sup> Ibidem.

<sup>129</sup> A. Andea, Sintează de istorie bizantină, Timișoara, 1995, p. 109.

<sup>130</sup> Ibidem, p. 110.

<sup>131</sup> P. Lemerle, *op. cit.*, p. 77.

Controversa iconoclastă va aduce Biserica Bizanțului și Biserica Romei în situația de a se îndepărta din ce în ce mai mult una de alta<sup>132</sup>. În timpul acestei controversă, papii au apărat venerarea icoanelor, denunțând concepțiile eretice ale împăraților Orientului. Partidul iconodulilor, mai ales călugării din Studios, considera Roma ca apărătoare a dreptei credințe. Faptul că Leon III va smulge jurisdicției pontificale provinciile Calabria, Sicilia și Illyricum-ul, pentru a la plasa sub autoritatea patriarhului din Constantinopol, va provoca reacția Romei față de Bizanț. Papalitatea se va îndrepta către franci. Va rezulta alianța pe care au realizat-o papa Ștefan I și regele Pepin în 754, alianță care lasă parcă să se întrevadă momentul încoronării imperiale a lui Carol cel Mare (800), moment ce ne arată că papalitatea se îndepărtase de Imperiul Bizantin.

Complexitatea relațiilor între cele două mari ramuri ale Bisericii, apuseană și răsăriteană, apare cu o evidență frapantă în conflictele din perioada anilor 858-880, conflicte de care se leagă numele patriarhului Photie.

### **b) Schisma lui Photie**

În 847 împărăteasa Teodora îl va desemna în funcția de patriarh al Constantinopolului pe Ignatie, reprezentantul partidei zeloților răzbunători, adică a călugărilor intransigenți și greu încercați de persecuțiile iconoclaste<sup>133</sup>. Ca urmare a unei lovituri de stat care va lua domnia Teodorei, în 856, Ignatie va fi obligat să demisioneze. În 858 a fost ales patriarh Photie, laic, profesor la Universitatea din Constantinopol și președinte al cancelariei imperiale. În decurs de o săptămână a parcurs toate etapele obligatorii în vederea hirotonirii. Puțin timp după numirea sa, el îi va scrie papei și-l va înștiința cu privire la noua sa funcție de patriarh. În același timp, împăratul Mihail III (842-867) îl va invita pe papă să-și trimită la Constantinopol legații săi pentru a participa la un conciliu convocat cu scopul de a reinnoi condamnarea iconoclastului, un pericol prezent încă în Biserica bizantină<sup>134</sup>.

Totuși, la insistența legaților, conciliul din anul 861 va pune în discuție mai întâi litigiul ce exista între Ignatie și Photie. Cu acordul legaților, conciliul l-a recunoscut pe Photie ca patriarh legitim. Papa Nicolae I (858-867) însă, influențat de rapoartele tendențioase ale partizanilor lui Ignatie care veniseră la Roma, va refuza să ratifice hotărârile și acțiunea legaților săi. Biserica apuseană va declara într-un conciliu că alegerea lui Photie nu a fost canonică și-l va excomunica pe acesta, repunându-l în funcție pe Ignatie (863)<sup>135</sup>. Autoritățile bizantine vor ignora aceste decizii. La Constantinopol, hotărârile papei au fost considerate intervenții nejustificate în afacerile interne ale Bisericii bizantine. Astfel, între Biserica Romei și cea a Constantinopolului se va produce o ruptură, relațiile dintre acestea răcindu-se rapid și din cauza evenimentelor din Bulgaria.

În 865, prințul Boris va fi botezat de către misionarii bizantini, care vor desfășura o activitate intensă de convertire a bulgarilor. În anul următor, sperând

<sup>132</sup> M. D. Knowles, D. Obolensky, *op. cit.*, p. 122.

<sup>133</sup> A. Andea, *op. cit.*, p. 116.

<sup>134</sup> Apud M. D. Knowles, D. Obolensky, *op. cit.*, p. 123.

<sup>135</sup> *Ibidem*.

să îmbunătățească relațiile cu Biserica din Occident, el va cere papei să creeze pentru bulgari o ierarhie ecleziastică. Având în vedere faptul că o parte din Bulgaria aparținuse provinciei ecleziastice a Illyricum-ului, provincie pierdută de papalitate, Nicolae I a profitat de această ocazie pentru a-și întinde jurisdicția sa asupra regatului lui Boris, trimițând aici misionari latini<sup>136</sup>. O dată cu misionarii occidentali, influența politică francă amenința astfel să se răspândească până la porțile Constantinopolului. Bizantinii se vor alarma în fața acestei situații și de asemenea vor afla cu stupeoare că misionarii latini cereau ca în Bulgaria să se introducă în simbolul de la Niceea cuvântul *filioque*<sup>137</sup>.

În anul 867, într-o scrisoare enciclică adresată patriarhilor orientali, Photie va denunța *filioque* numind-o doctrină eretică<sup>138</sup>. În același an, un conciliu reunit la Constantinopol și prezidat de împărat îl va excomunica și îl va depune pe papa Nicolae I. Mihail III a fost însă asasinat și Vasile I, succesorul său, îl va obliga pe Photie să demisioneze, Ignatie fiind reinstalat în scaunul patriarhal (867). Comuniunea cu Roma a fost astfel restabilită.

În 869-870, un conciliu reunit la Constantinopol îl va excomunica pe Photie, însă legații papei Adrian II (867-872) care au asistat la conciliu nu au putut să împiedice reîntoarcerea Bulgariei în sânul Bisericii bizantine, Boris fiind hotărât în noua sa opțiune. Aceste evenimente s-au terminat printr-o reconciliere generală. În 877, Ignatie moare și Photie va ajunge din nou în scaunul patriarhal. Considerând că supremația Scaunului Apostolic fusese menținută, papa Ioan VIII (872-882) voia să-l recunoască pe Photie. Acesta din urmă a promis să nu mai insiste asupra pretențiilor Bisericii bizantine în Bulgaria<sup>139</sup>. În 879-880, un nou conciliu se va reuni la Constantinopol și, de față cu legații pontificali, îl va recunoaște pe Photie drept patriarh legitim, anulând condamnările anterioare formulate la adresa lui și abrogând deciziile conciliului din 869-870. Într-o aluzie la *filioque*, conciliul va condamna orice adaos adus simbolului de la Niceea. Deciziile astfel luate au fost acceptate de Roma. Pe durata celei de-a doua perioade în care va ocupa scaunul patriarhal (877-886), Photie va rămâne în perfectă comuniune cu papalitatea. Mai târziu se va retrage, având încă o activitate polemică și teologică. Nu se cunoaște data morții sale.

Schisma lui Photie a fost legată de două probleme de importanță decisivă care, începând din această epocă, vor domina discuțiile între Biserica Bizanțului și Biserica Romană: supremația pontificală și *filioque*.

<sup>136</sup> Ibidem, p. 124; Vezi și K. Bihlmeyer, H. Tuechle, Storia della Chiesa. Il Medioevo, vol. II, Brescia, 1993, p. 116; A. Fliche, V. Martin, Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, vol. 7, Paris, 1941, p. 476-483.

<sup>137</sup> Doctrina purcederii Spiritului Sfânt și de la Fiul. Vezi T. Langa, *op. cit.*, p. 227.

<sup>138</sup> M. D. Knowles, D. Obolensky, *op. cit.*, p. 124.

<sup>139</sup> Ibidem, p. 124-125.

### c) Marea schismă (1054)

Problema lui *filioque* a avut locul său - e drept, mai puțin central decât în secolul IX-în conflictul dintre Biserica apuseană și cea bizantină care va conduce la ruptura dramatică din 1054<sup>140</sup>. Cauzele acestei rupturi - numită de către istorici și «marea schismă» - au fost numeroase și complexe. Amintim trei cauze generale: amestecul împăratului în treburile interne ale Bisericii bizantine, ambiția patriarhilor Constantinopolului și ura reciprocă dintre greci și latini. Disputele teologice nu au provocat ruptura. Rolul lor a fost acela de a o justifica. Oricum, diferențele de limbă, de organizare ecleziastică, de disciplină, de rit și chiar de gândire teologică vor face imposibilă menținerea unei unități organice între creștinătatea Orientului și cea a Occidentului. Contrastului ecleziastic și cultural i se vor mai adăuga grave diferențe de ordin politic<sup>141</sup>.

Istoricul de astăzi poate constata că responsabilitatea divizării creștinătății revine ambelor părți aflate atunci în conflict. Cauzele imediate ale rupturii se regăsesc în tentativele papalității de a impune o practică liturgică uniformă în comunitățile grecești din Italia meridională în paralel cu măsurile luate de patriarhul bizantin pentru a obliga comunitățile latine din Constantinopol să se conformeze cutumelor grecești. De altfel, a existat un antagonism din ce în ce mai pronunțat între pretențiile papalității și dorința puternică a Bisericii bizantine de a-și păstra autonomia tradițională.

La instigarea lui Mihail Cerularios, patriarhul Constantinopolului (1043-1058), Leon de Ohrida, șeful Bisericii bulgare, va redacta o scrisoare plină de insulte împotriva practicilor latine, mai exact împotriva folosirii azimei sau a pâinii nedospite pentru celebrarea Euharistiei<sup>142</sup>. Papa Leon al IX-lea (1049-1054) va răspunde acestei provocări trimițând o ambasadă la Constantinopol, condusă de cardinalul Humbert (1054), persoană inteligentă și cultă (cunoștea bine greaca), teolog entuziast și reformist, dar impulsiv<sup>143</sup>. Cu excesele sale de limbaj și comportamentul său brutal, Humbert își va găsi un rival în persoana patriarhului din Constantinopol care nu va afișa decât intransigență și aroganță. Așa cum subliniază și P. Lemerle, pentru a se produce schisma «a fost nevoie de aroganța și ambiția a doi oameni opuși oricărei concesi»<sup>144</sup>. În data de 16 iulie 1054, la Constantinopol, Humbert și membrii ambasadei pe care o conducea vor depune pe altarul bisericii Sfânta Sofia bula de excomunicare a patriarhului Cerularios și a partizanilor săi. Ca urmare a acestui incident, împăratul Constantin IX Monomahul (1042-1054) va ordona ca bula să fie arsă și un conciliu ținut la Constantinopol îi va excomunica solemn pe Humbert și însoțitorii săi.

Această ruptură va avea consecințe dintre cele mai grave. Ea va grăbi căderea dominației grecești în Italia și va crea între Bizanț și Occident un gol ce greu va putea fi umplut. În ochii latinilor, grecii vor fi de acum înainte doar niște

<sup>140</sup> Ibidem, p. 129.

<sup>141</sup> K. Bihlmeyer, H. Tuechle, *op. cit.*, p. 119-120.

<sup>142</sup> M. D. Knowles, D. Obolensky, *op. cit.*, p. 130.

<sup>143</sup> K. Bihlmeyer, H. Tuechle, *op. cit.*, p. 121.

<sup>144</sup> P. Lemerle, *op. cit.*, p. 91.

schismatici, pentru care nu trebuie să existe toleranță și respect, iar bizantinii, pe de altă parte, vor persista în ura lor împotriva Romei<sup>145</sup>. Chestiunea raporturilor între papalitate și Biserica răsăriteană va avea de-acum înaintea o înrăurire majoră asupra destinului monarhiei bizantine.

### **II.3. Creștinismul nord-dunărean în secolele VII-XI**

#### **a) Creștinismul nord-dunărean de factură latină (secolele VII-X)**

Cercetările arheologice au dus la numeroase descoperiri care, împreună cu terminologia creștină din limba română, confirmă procesul creștinării daco-romanilor în secolele IV-VI. Obiectele paleocreștine găsite în tot spațiul nord-dunărean atestă caracterul latin al creștinismului daco-roman<sup>146</sup>. În secolul IV, prezența unor episcopi în regiunea din sudul Moldovei și nord-estul Munteniei (Theophilus, Ulfilas, Goddas, Uranius și Silvanus) presupune existența unor centre ecleziastice organizate<sup>147</sup>. Asemenea instituții ecleziastice organizate sunt menționate și în restul teritoriului nord-dunărean în secolele IV-VII. Amintim în acest sens basilicile descoperite la Slava Rusă, Tomis și Histria din secolele IV-VII, la Slăveni, județul Olt, la Sucidava, Porolissum din aceeași perioadă, cele două episcopate în Banat, la Lederata și Rigidiva care depindeau de Iustiniana Prima. Importante sunt episcopia de Tomis și episcopatele din Scythia care, aflate pe malul drept al Dunării, se ocupau îndeaproape de viața bisericească de la nordul Dunării<sup>148</sup>.

Situația creștinismului nord-dunărean va fi influențată de fenomenele istorice care au afectat întreaga evoluție a creștinismului în sud-estul Europei, pe parcursul secolului al VII-lea. Datorită restrângerii teritoriale a Imperiului, a existenței caganatului avar, a formării sclavinilor în Balcani și apoi a hanatului bulgar, se produce o retragere a frontului creștin între Dunăre și Peloponez, din Illyricum până pe coastele Mării Egee, regresul acesta concretizându-se prin depopularea provinciilor, dispersarea comunităților, distrugerea edificiilor de cult, abandonarea de către clerici a parohiilor, distrugerea rețelei episcopale<sup>149</sup>. Au dispărut episcopiile din Pannonia Secunda, Moesia Prima și Dacia Ripensis, dependente de Roma, și cele din Moesia Secunda și Scythia Minor, subordonate Constantinopolului, fapt confirmat de listele participanților la conciliul ecumenic din 680-681, unde nici un titular din eparhiile respective nu este menționat<sup>150</sup>. La acea vreme Illyricum-ul era încă sub autoritatea papei, patriarhul constantinopolitan fiind superiorul mitropoliților și episcopilor din zonele estice ale Peninsulei Balcanice.

<sup>145</sup> Vezi Ch. Diehl, *op. cit.*, p. 135-136.

<sup>146</sup> Vezi V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911; N. Gudea, I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*, Oradea, 1988; D. Protase, *Autohtonii în Dacia*, vol. II, *Dacia postromană până la slavi*, Cluj-Napoca, 2000, p. 71-89; M. Bărbulescu și colab., *op. cit.*, p. 104-108; S. Brezeanu, *op. cit.*, p. 16; N. Stoicescu, *op. cit.*, p. 148-155.

<sup>147</sup> Șt. Olteanu, *Societatea carpato-danubiano-pontică în secolele IV-XI. Structuri demoeconomice și social-politice*, București, 1997, p. 297.

<sup>148</sup> *Ibidem*.

<sup>149</sup> N. Zugravu, *op. cit.*, p. 447.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 488.

Însă poziția provinciilor și a episcopiiilor lor s-a modificat pe măsura creșterii disputelor dintre Biserica bizantină și cea occidentală, dispute care, așa cum am văzut mai sus, vor duce la o ruptură ce mai dăinuie și astăzi.

Deosebit de importantă pentru creștinismul nord-dunărean este problema Illyricum-ului. Prefectura Illyricum-ului a fost de la început sub jurisdicția papei (secolul IV), această apartenență inițială fiind recunoscută de toți istoricii<sup>151</sup>. Patriarhul din Constantinopol avea în Europa doar Tracia cu provinciile ecleziastice Scythia Minor (Dobrogea) și Moesia Secunda<sup>152</sup>. În Illyricum papa îl avea ca vicar pe arhiepiscopul de Tesalonic, care a rămas în această calitate fără întrerupere din secolul IV până în secolul VI, când împăratul Iustinian (527-565) înființează în localitatea sa natală (Turesium), în Dacia Aureliană, arhiepiscopia Prima Iustiniana (535)<sup>153</sup>. Noii înființatei arhiepiscopii i s-au repartizat mitropoliile și episcopiile din următoarele provincii ale prefecturii Illyricum: Dacia Mediterranea, Dacia Ripensis, Moesia Prima (Superior), Praevalitana, Macedonia Secunda, Dardania și o parte din Pannonia Secunda. Iustiniana Prima se întindea și asupra unor regiuni din nordul Dunării. Este probabil că și creștinii latinofoni din nordul Dunării au depins de această arhiepiscopie<sup>154</sup>, latină și subordonată Romei.

Vicariatul patriarhal al Romei în Illyricum trece așadar la arhiepiscopatul Primei Iustiniana cu episcopatele latine subordonate lui. Prima Iustiniana a durat până la 640, când a luat sfârșit din cauza invaziei slavilor în Peninsula, astfel că provinciile aparținătoare ei au depins iarăși, atât cât se putea, de vicariatul papal din Tesalonic, până la anexarea forțată a acestuia de către împăratul Leon III și punerea lui sub jurisdicția patriarhului constantinopolitan (733), în timpul luptelor iconoclaste<sup>155</sup>. Această anexare, care este rezultatul unor conflicte create de pretențiile jurisdicționale ale episcopilor constantinopolitani încă din secolul V<sup>156</sup>, a dus la ruperea ierarhică de Roma a populației creștine protoromânești nord-dunărene și intrarea ei sub jurisdicția Constantinopolului.

<sup>151</sup> N. Ș. Tanașoca, *op.cit.*, p. 165.

<sup>152</sup> N. Zugravu, Erezii și schisme la Dunărea Mijlocie și de Jos în mileniul I, Iași, 1999, p. 127-128.

<sup>153</sup> Vezi *Novela XI, Corpus Iuris Civilis*, în FHDR, vol. II, p. 377-379; *Novela CXXXI, Corpus Iuris Civilis*, în FHDR, vol. II, p. 383; S. A. Prunduș, C. Plaianu, *Catolicism și ortodoxie românească*, Cluj-Napoca, 1994, p. 18; A. L. Tăutu, *Creștinismul la români*, în *Biserica Română Unită. Două sute cincizeci de ani de istorie*, (Madrid, 1952), Cluj-Napoca, 1998, p. 17; T. Bodogae, *Momente de seamă privind începuturile vieții religioase a românilor până la organizarea mitropoliilor din țara noastră*, în *Mitropolia Ardealului*, 5-6, 1972, p. 394.

<sup>154</sup> Vezi *Novela XI, Corpus Iuris Civilis*, în FHDR, vol. II, p. 379; N. Ș. Tanașoca, *op. cit.*, p. 165; A. L. Tăutu, *op. cit.*, p. 17; N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București, 1997, p. 412.

<sup>155</sup> A. L. Tăutu, *op.cit.*, p. 17; D. Onciul, *Papa Formosus în tradiția noastră istorică*, în *Scrieri istorice*, vol. II, București, 1968, p. 10; K. Bihlmeyer, H. Tuechle, *op. cit.*, p. 110-111.

<sup>156</sup> În urma hotărârilor luate în 381 (conciliul din Constantinopol) și 451 (conciliul de la Calcedon), episcopii Constantinopolului au încercat, începând cu prima jumătate a secolului V, să-și întindă jurisdicția într-o regiune asupra căreia nu aveau nici un drept și anume Illyricum-ul oriental. Vezi J. Zeiller, *Les premiers siècles chrétiens en Thrace, en Macedoine, en Grèce et a Constantinople*, în *Byzantion*, tome III, 1927, p. 215-231; N. Ș. Tanașoca este de părere că latinitatea regiunii Illyricum a fost principalul motiv al disputei dintre Roma și Bizanț; romanitatea illyriană tindea în chip firesc să rămână atașată Romei din pricina comunității de limbă și tradiție culturală. N. Ș. Tanașoca, *op. cit.*, p. 165.

Măsura trecerii Illyricum-ului sub jurisdicția patriarhului din Constantinopol nu a avut sancțiune canonică și nu a fost recunoscută de papa. Roma nu a renunțat la dreptul său de jurisdicție în aceste părți. «Încă în anul 860, papa Nicolae I orânduiește pe arhiepiscopul de Tesalonic - *more vetere* - ca vicar al scaunului din Roma în provinciile Illyricum-ului»<sup>157</sup>. Patru ani mai târziu, bulgarii se vor încreștina (864), fapt care «a hotărât apoi soarta Bisericii noastre»<sup>158</sup>.

Disputa între cele două centre ale creștinismului, Roma și Constantinopol, privind controlul ținuturilor illyrice s-a acutizat în secolul al IX-lea, în momentul în care centrul și sud-estul continentului au redevenit o «terra missionum»<sup>159</sup>. Rivalitatea între Occident și Orient iese în evidență acum, cu ocazia încreștinării populațiilor slave din zonă.

Ecourile încreștinării în Moravia s-au simțit puternic în spațiul creștinătății nord-dunărene. La cererea prințului morav Ratislav (846-869), în anul 863 legații bizantini în frunte cu frații Constantin (Ciril) și Metodie și-au făcut apariția în Moravia, unde au răspândit credința răsăriteană în limba slavă timp de peste două decenii<sup>160</sup>. Frații Metodie și Ciril erau de origine din Tesalonic, pe atunci oraș bilingv, și cunoșteau bine dialectul slav vorbit în Macedonia. Slavii macedonieni din acele părți vorbeau un dialect bulgăresc, de aceea limba slavă bisericească este vechea bulgară vorbită în Macedonia în secolul al IX-lea, ea devenind apoi limba sfântă a tuturor slavilor ortodocși<sup>161</sup>.

Pentru scrierea în noua limbă liturgică, spre folosul răspândirii credinței la moravi, Constantin (Ciril) a pus bazele unui alfabet special, numit glagolitic, foarte complicat, provenind din litera greacă minusculă, căreia i s-au adăugat, pentru sunetele slave ce nu existau în grecește, caractere luate din alfabetul ebraic-samaritean<sup>162</sup>. Al doilea alfabet slav, care îl va înlocui în curând pe cel glagolitic, este alfabetul cirilic, numit așa în cinstea lui Ciril, dar care este opera discipolilor lui Metodie (apărut se pare pe vremea lui Simeon (893-927)), având o răspândire mult mai largă, provenind din litera uncială greacă stilizată, căreia i s-au adăugat, pentru sunete care nu existau în grecește, semne luate din alfabetul glagolitic<sup>163</sup>. Acest alfabet a fost folosit și de români, până în epoca domniei lui Alexandru Ioan Cuza<sup>164</sup>.

Deși erau emisarii Bizanțului, frații Ciril și Metodie și-au desfășurat activitatea în statul lui Ratislav punând bazele unor comunități ce s-au aflat sub supremația papei. În condițiile subordonării Bisericii bulgare patriarhiei bizantine prin conciliul din 5 octombrie 869-8 februarie 870 și ale pretențiilor de supremație ale episcopilor bavarezi, papa Adrian II (867-872) s-a grăbit să înființeze arhiepiscopatul de Pannonia,

<sup>157</sup> D. Onciul, *op. cit.*, p. 10.

<sup>158</sup> Ibidem.

<sup>159</sup> N. Zugravu, *Erezii și schisme la Dunărea Mijlocie și de Jos în mileniul I, Iași*, 1999, p. 129.

<sup>160</sup> Ibidem, p. 131; M. D. Knowles, D. Obolensky, *op. cit.*, p. 30-37.

<sup>161</sup> P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 195.

<sup>162</sup> C. C. Giurescu, D. C. Giurescu, *op. cit.*, p. 182; P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 195. Aici ni se spune că originea acestui alfabet e foarte mult discutată în ultimul timp, existând și păreri potrivit cărora glagoliticul și-ar avea originile în scrierea cursivă latină, din secolul al VII - lea, o scriere alcătuită pentru slavi de către Biserica apuseană.

<sup>163</sup> Vezi M. D. Knowles, D. Obolensky, *op. cit.*, p. 32; C. C. Giurescu, D. C. Giurescu, *op. cit.*, p. 182.

<sup>164</sup> P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 196.



cu centrul la Sirmium, supus direct prelaților romani<sup>165</sup>. Metodie a fost numit arhiepiscop în fruntea noii unități ecleziastice cuprinzând Moravia Superioară, Nitravia (Moravia Inferioară) și ținutul panonic dintre Raba Superioară și Drava. Sub pontificatul lui Ioan al VIII-lea (872-882) întregul regat moravian - întins, către est, până pe Tisa Superioară și la hotarele «Daciei» (Transilvania) - va intra sub jurisdicția Romei, menținându-și acest statut până în prima jumătate a secolului X. Astfel, contactele dintre creștinătatea românească și cea din spațiul vest-slav au fost posibile, Biserica românească din ținuturile respective putând fi cel puțin pentru o perioadă de timp în sfera autorității papale<sup>166</sup>.

Încreștinarea bulgarilor în anul 864, sub conducerea lui Boris (852-889), a însemnat începutul unor noi confruntări între Roma și Constantinopol pe tărâm religios, confruntări care s-au soldat până la urmă cu victoria creștinismului oriental în aceste ținuturi. În anul 866 Boris se adresează Romei optând pentru creștinismul latin și cerând papei Nicolae I (858-867) să-i trimită un arhiepiscop care să stea în fruntea unei ierarhii bisericești bulgare. Se pare că papa a fost de-acord, dar după moartea lui va izbucni un conflict între urmașul său, Adrian II (867-872), și Boris. Boris cerea cu insistență numirea episcopului Formosus ca arhiepiscop al Bulgariei<sup>167</sup>. Papa se opunea acestei numiri, din motiv că Formosus era episcop de Porto, iar transferarea de la un scaun episcopal la altul era oprită de dispozițiile conciliare. Refuzul Romei l-a făcut pe Boris să se întoarcă spre Bizanț, în anul 870 ținându-se conciliul din Constantinopol care a hotărât alipirea Bulgariei de Biserica răsăriteană<sup>168</sup>.

Către sfârșitul domniei lui Boris, ritul grec a fost înlocuit cu cel slavon, adus din Moravia, patria liturghiei slave. După moartea învățătorului lor (885), discipolii lui Metodie, prizoniți de preoții latini pentru limba națională ce o propagau în Biserică, au căutat un refugiu în Bulgaria, unde Boris îi va primi cu afecțiune și le va deschide câmpul de activitate pentru propaganda lor<sup>169</sup>. Discipolii lui Kiril și Metodie, Clemente și Naum, au organizat primele două școli pentru clerici, una la Pliska, mai târziu la Preslav, alta la Ohrida<sup>170</sup>. Conciliul din Preslav (893) va proclama limba slavonă drept limba ecleziastică, de stat și literară. Folosirea alfabetului cirilic a început în secolul X și centrul său de difuzare a fost la Preslav, la curtea țarului Simeon (893-927), în nord-estul Bulgariei. De acolo s-a răspândit în Dobrogea, precum și în nordul Dunării, ca limbă liturgică și literară<sup>171</sup>. Intrând sub dominația bulgarilor, românii «vor împărți cu ei soarta în stat și Biserică»<sup>172</sup>. Prin bulgari, noi am fost despărțiți de Roma, de la ei primind limba slavonă în Biserică și stat, aceasta dominând viața noastră intelectuală până în secolul XVII<sup>173</sup>.

În mod surprinzător, evenimentele de mai sus sunt atestate de o cronică anonimă a Moldovei, scrisă imediat după moartea lui Ștefan cel Mare (1457-1504), adică în primii ani de domnie a lui Bogdan al III-lea cel Orb (1504-1517). Cronica aceasta se intitulează *Povestire pe scurt despre domnii Moldovei, de când s-a început Țara Modovei, în anul 6867 (1359)*, este păstrată într-un letopiseț rusesc și a fost editată de

<sup>165</sup> N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București, 1997, p. 490.

<sup>166</sup> Ibidem.

<sup>167</sup> A. Fliché, V. Martin, *op. cit.*, p. 488; D. Onciul, *op. cit.*, p. 14.

<sup>168</sup> P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 194.

<sup>169</sup> D. Onciul, *op. cit.*, p. 17.

<sup>170</sup> Vezi D. Angelov, *L'oeuvre des disciples de Cyrille et Methode*, în *Palaeobulgarica*, XI, 1, 1987, p. 9-14.

<sup>171</sup> P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 196-197.

<sup>172</sup> D. Onciul, *op. cit.*, p. 18.

<sup>173</sup> Ibidem.

slavistul I. Bogdan<sup>174</sup>. Această cronică reproduce o tradiție despre originea românilor păstrând, printre alte elemente, o vagă amintire despre vechile legături ale românilor cu Biserica Romană. Deși unele pasaje par extrem de confuze la prima vedere, privite separat ele lasă să se întrevadă un fond istoric real depistat de D. Onciul<sup>175</sup>. Este vorba de amintirea unei «faze catolice» din trecutul românesc și a politicii papale în lumea creștinească răsăriteană<sup>176</sup>. Tradiția veche ne vorbește de «Formos papa», în a cărui vreme urmașii lui Roman și Vlahata, adică românii, s-au despărțit de latini, sau - așa cum spune ea - latinii sau «râmlenii noi» de români sau «râmlenii vechi»<sup>177</sup>. Se face de fapt aici o trimitere la neînțelegerile cu privire la numirea arhiepiscopului cerut de Boris, neînțelegeri în care episcopul Formosus, devenit apoi papă (891-896), are, în viziunea acestei tradiții, rolul principal. «Dacă în tradiția noastră numele lui Formosus, păstrat în asemenea înțeles, s-a întipărit atât de durabil, este pentru că desfacerea lui Boris de Roma, din cauza acestui episcop, coincide cu marea schismă întâmplată pe atunci în Biserica creștină, cum și cu despărțirea de Biserica Romană a românilor, cuprinși pe atunci, aproape în totalitatea lor, în Imperiul Bulgar cu țările dependente»<sup>178</sup>.

După opiniile istoricilor, în secolele VIII-X organizarea bisericească la români era destul de modestă. Bisericile erau făcute din lemn și din gard de nuiete tencuit cu pământ. Șt. Meteș afirmă că «preoții nu se deosebeau de credincioșii lor decât prin darul preoției, sfințiți de vreun oarecare episcop din sudul Dunării, care se mai putuse menține, cu toată revărsarea slavă barbară, cum e Ursus din Abrittus amintit la 787»<sup>179</sup>. Limba bisericească era latina. Preoții învățau slujba bisericească și rugăciunile prin memorare de la înaintașii lor sau printr-o pregătire pe care o făceau la episcopul ce urma să-i hirotonească. Cultul bisericesc se reducea la strictul necesar: rugăciunile, tainele, slujbele se săvârșeau toate într-o formă simplă<sup>180</sup>. Ritul era unul «daco-latino-illyric», clădit pe schema apostolică în limba latină, cu elemente autohtone daco-romane, propriu ținuturilor «romanității dunărene»<sup>181</sup>. După părerea lui A. L. Tăutu, ritul folosit în regiunile nord-dunărene era de limbă latină, dar având și infiltrații de origine bizantină, explicabile prin situația geografică a autohtonilor și prin influențele din Apus sau Răsărit la care erau supuși deopotrivă<sup>182</sup>.

Descoperirea unui număr redus de obiecte creștine datând din secolele VII-VIII nu trebuie interpretată ca un semn al abandonării credinței de către autohtoni, ci ca o dovadă a existenței unei situații speciale care a putut contribui la crearea condițiilor săvârșirii unor acte de cult într-o manieră simplă, așa cum spuneam mai sus, chiar cu formule locale specifice.

<sup>174</sup> I. Bogdan, *Vechile cronici moldovenești până la Ureche*, București, 1891; Vezi și A. Armbruster, *op. cit.*, p. 78.

<sup>175</sup> D. Onciul, *op. cit.*, p. 5-18.

<sup>176</sup> A. Armbruster, *op. cit.*, p. 79.

<sup>177</sup> D. Onciul, *op. cit.*, p. 8.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>179</sup> Șt. Meteș, *Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor din Ardeal și Ungaria*, vol. I, Arad, 1918, p. 22.

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 22-23.

<sup>181</sup> S. A. Prunduș, C. Plaiianu, *op. cit.*, p. 20.

<sup>182</sup> A. L. Tăutu, *op. cit.*, p. 18-19.

### b) Introducerea ritului slav în Biserica românească (secolele X-XI)

În secolul X se produce expansiunea liturghiei slave și a limbii literare slave, pornind din Bulgaria, de la centrul cultural din Preslav, spre vest și spre nord, adică la sârbi și la ruși<sup>183</sup>. Adoptarea lor de către români face parte din același curent cultural. Introducerea liturghiei slave la români a însemnat așadar înlăturarea ritului latin din Biserică. Românii erau încreștinați încă din secolul IV, iar slujba bisericească o făceau probabil într-o latină apropiată de cea veche, căci, până la înrâurirea slavă, deosebirea între latină și străromână nu era prea mare<sup>184</sup>.

Faptul că liturghia slavă a fost adoptată de români în secolul X este atestat de cele mai vechi inscripții slave-cirilice de pe teritoriul țării noastre: inscripțiile din Dobrogea (amintim pe cele descoperite în așezări ca Dinogetia, Capidava, Basarabi-Murfatlar, Mircea-Vodă)<sup>185</sup>, inscripția slavo-cirilică de la Bucov, lângă Ploiești, unde exista un atelier de fierărie în care s-au găsit în limba slavonă grafite incizate pe pereți și o dată după era bizantină, cu lipsa cifrei unității: 641..., care corespunde cu anii 902-911 d. Cr. Tot în acest atelier s-au găsit exemplare din ceramică de bucătărie precum și unelte de muncă folosite de autohtoni<sup>186</sup>. Limba liturgică slavă a fost folosită în toate provinciile românești (Transilvania, Țara Românească și Moldova), când încă nu existau granițe politice între românii de dincoace și cei de dincolo de Carpați, ea fiind anterioară cuceririi Transilvaniei de către unguri<sup>187</sup>.

Terminologia religioasă de origine slavă existentă în limba română (popă, liturghie, rai, iad, utrenie, vecernie, vlădică, precistă, a blagoslovi etc.)<sup>188</sup> este împrumutată din vechea bulgară, limbă vorbită în secolele IX-XI, constatare care infirmă și părerea potrivit căreia elevii lui Metodie și Kiril, alungați din Moravia, ar fi predicat la români. Adoptarea limbii slave de către români se face de la sud spre nord, în a doua fază a difuzării acestei limbi literare prin centrul cultural de la Preslav și nu în timpul propagandei lui Metodie și Kiril. «Nu misionarismul bizantin între slavi, ci în primul rând politica statului bulgar, creștinat sub Boris-Mihail pe cale politică, în ascultare de Constantinopol, se găsește la originea introducerii culturii și cultului slav la noi»<sup>189</sup>. Influența slavo-bulgară în Biserica românească are un caracter de superstrat, fapt sesizabil la nivelul lexicului creștin românesc, în care cuvintele de origine slavonă privesc mai ales ierarhia, formele superioare de organizare ecleziastică în cadrul statului și teologia speculativă. Termenii slavi relativi la organizarea ecleziastică se adaugă fondului principal latin de cuvinte creștine<sup>190</sup>.

Introducerea slavonismului cultural la români s-a făcut în condițiile unei dominații asupra românilor a statului bulgar slav și creștin. În secolul în care a apărut slavonismul la români exista o populație slavă încă neromanizată în Dacia, precum și

<sup>183</sup> P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 198.

<sup>184</sup> Ibidem.

<sup>185</sup> Șt. Olteanu, *op. cit.*, p. 290-292.

<sup>186</sup> P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 198; Șt. Olteanu, *op. cit.*, p. 292; M. Comșa, *Cultura materială românească (Așezările din secolele VIII - X de la Bucov-Ploiești)*, București, 1978, p. 127-128 și urm.

<sup>187</sup> P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 198.

<sup>188</sup> Vezi Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 26-27.

<sup>189</sup> N. Ș. Tanașoca, *op. cit.*, p. 165.

<sup>190</sup> S. Brezeanu, *op. cit.*, p. 18.

o suzeranitate efectivă a primului Imperiu Bulgar în această țară: «Bulgaria de dincolo de Dunăre»<sup>191</sup>. Limba de cultură folosită de slavi și apoi de români nu era o limbă populară, ci una adânc influențată de cultura bizantină, de retorica și chiar lexicul grecesc și pe de altă parte de vechea slavă bisericească, cu elementele ei lexicale și morfologice macedonene. Această limbă slavă rămâne în Principatele Române limbă de cancelarie și de liturghie până în secolul XVII<sup>192</sup>.

Unele cercetări, bazate pe documente (cronici, formulări ale unor autori străini, corespondențe), au scos în evidență în ultimul timp faptul că schimbarea ritului și a limbii folosite în Biserica românească s-au făcut sub imperiul forței, uneori chiar în chip violent<sup>193</sup>. De asemenea, trecerea de la un rit la altul pare să se fi făcut în etape, treptat, în diferitele teritorii locuite de români, la date diferite. Iată câteva mărturii în acest sens: *Cronica anonimă bulgară* (cca. 1240) afirmă privitor la schimbarea ritului: «... a silit pe valahi, care până atunci citeau în limba latină, să lase mărturisirea romană și să nu citească în limba latină, ci în cea bulgară și a poruncit ca celui ce va ceti în limba latină să i se taie limba și de atunci Valahiile au început a ceti bulgărește»<sup>194</sup>; Johannes Filstich (1684-1743), rector al Gimnaziului săsesc din Brașov, afirmă: «iar pentru că Bulgarii ... îmbrățișează credința creștină în al nouălea secol, supunându-se scaunului de la Țarigrad ... valahii, vecinii lor, învățară să se închine lui Dumnezeu după datina grecească»<sup>195</sup>. Papa Inocențiu III (1198-1216), într-o scrisoare către Vasile, episcopul de la Târnova al «împăratului» Ioniță Asan (cel Frumos = Caloianis), spune: «valahii despre care se spune că-și trag originea de la romani, ca unii care își trag originea de la romani, păstrează și rânduielile Bisericii Romane»<sup>196</sup>. Cuvintele lui ne fac să credem că rânduielile romane s-au păstrat pe alocuri până în secolul al XIII-lea<sup>197</sup>.

Vom mai aminti informația pe care ne-o oferă Dimitrie Cantemir (1673-1723), principe al Moldovei, umanist, în lucrarea sa *Descriptio Moldaviae*: «Înainte de conciliul de la Florența, după exemplul celorlalte neamuri ale căror limbi provin din vorbirea romanilor, moldovenii se foloseau de caractere latine. Dar după ce la acel sinod mitropolitul Moldovei a trecut în tabăra papistașilor, după cum am spus mai sus, urmașul acestuia, diaconul lui Marcu al Efesului, bulgar de neam, pe nume Teoctist, ca să stârpescă și mai mult orice sămânță papistășească din biserica moldovenească și ca să ia tinerilor puțința de a citi sofismele papistașilor, a sfătuit pe Alexandru cel Bun ca nu numai să izgonească din țara lui pe oamenii care gândeau altfel în privința celor sfinte, dar și literele latine, și să le înlocuiască cu cele slavone; prin acest zel exagerat și nelalocul lui el a fost inițiatorul acestei barbarii care stăpânește acum Moldova»<sup>198</sup>.

<sup>191</sup> P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 199.

<sup>192</sup> S. Brezeanu, *op. cit.*, p. 18.

<sup>193</sup> N. Gudea, *Despre existența la români a conștiinței unui creștinism inițial de rit roman și limbă latină*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Catholica*, 1, 1996, p. 67.

<sup>194</sup> *Cronica anonimă bulgară* apud N. Gudea, *op. cit.*, p. 67.

<sup>195</sup> J. Filstich, *Încercare de istorie românească, studiu introductiv, ediția textului și note de A. Armbruster*, București, 1979 apud N. Gudea, *op. cit.*, p. 75.

<sup>196</sup> Textul în E. Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria Românilor*, vol. I, 1, București, 1877 apud N. Gudea, *op. cit.*, p. 69.

<sup>197</sup> N. Gudea, *op. cit.*, p. 68.

<sup>198</sup> D. Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, București, 1973, p. 371.

Cu privire la modul efectiv în care ritul slav a pătruns în Biserica românească păreri sunt împărțite. Șt. Meteș afirmă: «Când bulgarii ajung stăpâni în sudul Dunării și introduc ritul slav în Biserică, înființând în veacul al IX-lea două scaune episcopale la Silistra și Vidin, străbunii noștri, urmând vechea tradiție, se duceau la numitele centre episcopale slave pentru sfințirea de preoți, antimise și alte trebuințe creștinești, deși nu se mai puteau înțelege în limba latină, care era și a Bisericii românești de atunci. Și fiindcă episcopii slavi nu știau latinește, ca să învețe pe preoții noștri [...] era foarte natural ca din secolul al X-lea mai ales să se introducă practica de a învăța rugăciunile în limba slavonă, nefiind nicăieri în apropiere episcopi creștini latini, unde ar fi putut merge preoții noștri la sfințire»<sup>199</sup>.

P. P. Panaitescu vede în schimbarea ritului «o reformă adâncă» ce nu s-ar fi putut face cu mijloace atât de simple, iar dacă este vorba numai de găsirea în vecinătăți a unor episcopi pentru sfințirea preoților, «episcopi de limbă latină se află în veacul al IX-lea și în Pannonia și în Slovacia de azi, iar mai târziu chiar în Transilvania, la Oradea și la Alba-Iulia (secolul XI) și totuși popii români din Maramureș și din Munții Apuseni au cântat liturgia tot în slavonește»<sup>200</sup>. După părerea sa, liturgia slavă la noi este o dovadă că românii, în perioada în care au primit-o, erau un popor așezat, cu o clasă superioară învățată<sup>201</sup>. Deși Șt. Meteș nu admitea o stăpânire politică bulgărească în nordul Dunării<sup>202</sup>, care să fi contribuit la adoptarea limbii slavone literare și religioase la români (așa cum susțin P. P. Panaitescu și mulți alți istorici), părerea acestuia, că ritul slavon în Biserica românească ar fi fost întărit de clericii bulgari refugiați în nordul Dunării, ca urmare a distrugerii Imperiului Bulgar de către Vasile al II-lea Bulgaroctonul (1018), este plauzibilă<sup>203</sup>.

Am vorbit mai sus despre descoperirea unor obiecte creștine de factură bizantină, databile în secolele IX-XI, mai des întâlnite în Moldova, mai puțin în Banat, Crișana și Ardeal. Privitor la creștinismul în Transilvania, în perioada studiată, dar și la schimbarea ritului, trebuie să amintim de descoperirea recentă a unei cruci-engolpion în partea dreaptă a fortificației de la Dăbâca (comuna Dăbâca, județul Cluj)<sup>204</sup>. Această piesă ce prezintă un interes deosebit poate fi plasată cronologic în intervalul dintre secolele X și XI, fără însă a depăși sfârșitul ultimului secol, când piesele de genul respectiv nu vor mai fi folosite pe scară largă<sup>205</sup>. Existența crucii-engolpion la Dăbâca și a altor două cruciulițe simple descoperite în aceeași localitate, inedite încă, se datorează în special misionarismului creștin bizantin, fără a exclude posibilitatea pătrunderii lor și pe calea schimburilor comerciale<sup>206</sup>. Secolele X-XI marchează trecerea de la creștinismul primar de limbă latină la creștinismul de rit bizantin cu o

<sup>199</sup> Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 25-26.

<sup>200</sup> P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 198.

<sup>201</sup> Ibidem, p. 197.

<sup>202</sup> Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 26.

<sup>203</sup> Ibidem.

<sup>204</sup> N. Gudea, C. Cosma, *Crucea-relicvar descoperită la Dăbâca. Considerații privind tipologia și cronologia crucilor-relicvar bizantine din bronz, cu figuri în relief, descoperite pe teritoriul României*, în *Ephemeris Napocensis*, VIII, 1998, p. 273-303.

<sup>205</sup> Ibidem, p. 283.

<sup>206</sup> Ibidem

limbă liturgică oficial slavonă, însă o limbă bisericească în care slavonismele nu au distrus fondul ancestral bisericesc daco-roman, fapt atestat de terminologia de bază creștină care a rămas cea latină. «Engolpionul-cruce de la Dăbâca, pătrunderea lui în arealul transilvănean, indiferent din care lume, cea moravă sau sud-slavă, faptul că astfel de cruci devin obiecte folosite și de laici, reprezintă în acest context un semn al schimbării ritului»<sup>207</sup>.

Exercitarea puternicii înrâuriri a Bisericii bizantine asupra creștinismului nord-dunărean s-a realizat prin subordonarea directă a unora dintre nucleele din stânga fluviului episcopilor bulgărești, sau celor grecești din Dobrogea-fenomen care a atins apogeul în secolele XIII-XIV, când la Dunărea de Jos a funcționat mitropolia de Vicina<sup>208</sup>. Astfel, vom aminti faptul că pe linia Dunării funcționau episcopiile de Silistra și Belgrad, în perioada de după conciliul de la Constantinopol din 869-870, iar pentru secolul XI sunt menționate scaunele din Sirmion (Sirmium), Sigida (Belegrada) (Belgrad), Bidine (Bononia, Vidin) și Dristra (Silistra) care au fost puse în 1019-1020 de Vasile al II-lea Bulgaroctonul (976-1025) sub jurisdicția arhiepiscopiei de Ohrida (Macedonia), ea însăși inclusă în nomenclatura ierarhiei ecleziastice bizantine. Aceste scaune episcopale au consolidat pozițiile patriarhilor constantinopolitani<sup>209</sup>. Prin episcopia din Silistra și cea din Vidin, românii au rămas supuși episcopului de Ohrida, de care au depins, cu puține excepții, până la înființarea Principatelor Române<sup>210</sup>. Chiar dacă românii nu au avut nici un rol activ în declanșarea schismei de la 1054, momentul rupturii a găsit comunitățile lor situate în sfera de influență a Bisericii răsăritene.

### III. CONCLUZII

Istoria românilor în secolele VII-XI poate fi studiată pornind de la înțelegerea influențelor Bizanțului exercitate asupra populației nord-dunărene și a efectelor contactelor pe care aceasta le-a avut cu diferitele popoare migratoare care au ajuns în teritoriul fostei provincii Dacia. Astfel, criza și transformarea survenite în Imperiul Bizantin spre sfârșitul secolului VI și apoi în secolul VII vor afecta și zona nord-dunăreană, unde, după anul 568, sub controlul avarilor, vor pătrunde slavii.

În anul 602 granița dunăreană a Imperiului Bizantin se prăbușește ca urmare a acțiunilor comune ale avarilor și slavilor. După aceasta slavii se vor așeza în masă în provinciile bizantine din Balcani, modificând decisiv fața etnică a peninsulei. Părăsit de marea masă a slavilor așezați temporar aici, spațiul nord-dunărean păstrează în continuare o evidentă trăsătură romană, prezența slavilor neputând schimba caracterul esențial al civilizației autohtone, ei având o cultură materială și spirituală inferioară romanilor. Așezarea slavilor în Balcani a dus la dislocarea romanității dunărene, dar a permis și crearea posibilităților de dezvoltare liberă a romanității nord-

<sup>207</sup> Ibidem

<sup>208</sup> N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București, 1997, p. 491-492.

<sup>209</sup> N. Zugravu, *Erezii și schisme la Dunărea Mijlocie și de Jos în mileniul I*, Iași, 1999, p. 132.

<sup>210</sup> A.L. Tăutu, *op. cit.*, p. 17; N. Iorga, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*, Ed. a II-a, vol. I, București, 1928, p. 20-21.

dunărene și de asimilare a rămășițelor slavilor de către autohtoni, proces ce se află în plină desfășurare încă din cursul secolului VII.

Prin contactul cu slavii, romanitatea orientală a căpătat acele particularități care o deosebesc de romanitatea occidentală, iar migrația bulgarilor și întemeierea statului condus de Asparuh (680/681) au contribuit de asemenea la separarea romanității orientale în două grupuri: nord-dunărean și balcanic.

Deși secolele VIII-IX vor aduce o pronunțată criză economică în Imperiul Bizantin, relațiile acestuia cu populația romană din spațiul nord-dunărean, chiar dacă sunt îngreunate, nu vor fi întrerupte. Începând cu secolul VIII civilizația nord-dunăreană cunoaște un proces de uniformizare, căpătând tot mai mult un caracter propriu românesc, perioada aceasta marcând, probabil, și încheierea procesului formării limbii române din latina populară dunăreană. Afirmarea politică a unor noi state (statul bulgar, knezatul Kievului, statul polon) va grăbi procesele de organizare a structurilor statale incipiente în societatea românească, în secolele IX-XI autohtonii confruntându-se cu ultimul val al migratorilor: maghiari, pecenegi, uzi, cumani. Un impact puternic și cu urmări de lungă durată pentru români l-a avut strămutarea maghiarilor în pusta panonică (896) și începutul penetrației lor în Transilvania după bătălia de la Lechfeld (955).

«Tăcerea izvoarelor» în «secolele întunecate» nu ne permite decât să ne facem o vagă imagine despre statutul politic al teritoriilor carpato-dunărene și despre creștinismul românilor în secolele VII-XI. Cele câteva date ce apar în documentele epocii sunt greu de interpretat, așa cum am văzut, și creează controverse ce pun istoricii în dificultate. Însă «tăcerea izvoarelor» se așterne nu numai asupra românilor nord-dunăreni, ci și asupra romanității din dreapta Dunării. Această «tăcere» se întinde în spațiul carpato-dunărean pe aproape un mileniu (secolele III-XII), în vreme ce în Balcani ea este numai de patru secole (VII-X).

Lipsa știrilor despre populația autohtonă nord-dunăreană în izvoarele literare bizantine, slave, occidentale, pentru perioada de care ne ocupăm, este explicabilă și nu fără pereche nici în alte regiuni ale fostului Imperiu Roman. Cronicarii bizantini sau apuseni, atunci când se referă la ținuturile noastre, nu se ocupă în lucrările lor decât de evenimentele războinice sau de elementele etnice dominante. Este clar vădit interesul izvoarelor timpului pentru expresia politică a teritoriului, în spatele căreia dispare realitatea etnică. Nu este exclus ca, sub denumiri arhaizante, autorii bizantini să cuprindă și populația autohtonă, tot așa cum ar fi cu puțință ca în acele numeroase «nationes» și «gentes» peste care domnesc hunii și avarii să fie de fapt înglobate și masele de localnici.

Invaziile maghiară și pecenegă de la răscrucea secolelor IX-X vor ascunde pentru câteva secole realitățile etnice nord-dunărene, autorii latini având un interes redus față de acestea în perioada menționată, cei bizantini fiind interesați mai mult de «imperiiile» instalate în bazinul Dunării de cel de al doilea mare val de migratori, cu care diplomația constantinopolitană venea în contact. Este vorba de «imperiiile» maghiarilor, pecenegilor și cumanilor. Înțelegem de ce teritoriile locuite de români au continuat să fie desemnate în sursele scrise sub «titluri» înșelătoare ca Hungaria și Cumania pe tot parcursul secolelor XI-XIII. Români vor fi cunoscuți de către străini în Evul Mediu cu numele de «vlahi», una din primele atestări sigure de acest fel aparținând Notarului anonim al regelui Bela (câtre 1200), care face referire la românii din Transilvania.

În absența informațiilor din izvoarele scrise privitoare la regiunile nord-dunărene în perioada studiată, specialiștii au pus în valoare izvoare arheologice menite să suplinească sau să completeze puținele date obținute din izvoarele scrise.

Plecând de la constatarea caracterului latin al creștinismului daco-roman, caracter dovedit de obiectele paleocreștine găsite în tot spațiul nord-dunărean, am încercat să prezentăm în continuare situația creștinismului în acest teritoriu în secolele VII-XI.

Studiul creștinismului nord-dunărean în secolele VII-XI trebuie să aibă în vedere problema Bisericii bizantine, căci viața ecleziastică din Imperiu a afectat sub aspect religios teritoriile fostei provincii Dacia, mai ales conflictele între Roma și Constantinopol care acum iau amploare. Am tratat problema creștinismului nord-dunărean punând în evidență existența a două etape: prima a unui creștinism de factură latină (secolele VII-X) și a doua, perioada introducerii ritului slav în biserica românească (secolele X-XI). Dar între aceste etape nu există de fapt o graniță fixă, căci unele documente mai târzii, medievale, i-a făcut pe unii istorici să creadă că rânduielele romane s-au păstrat pe alocuri până în secolul al XIII-lea și că, așa cum ar fi firesc, trecerea de la un rit la altul s-a făcut treptat.

Pentru prima etapă am subliniat faptul că în secolul VII se produce o retragere a frontului creștin între Dunăre și Peloponez, din Illyricum până pe coastele Mării Egee, regresul acesta având drept urmare distrugerea rețelei episcopale, dispersarea comunităților, distrugerea edificiilor de cult. Această situație a afectat și creștinismul din teritoriile nord-dunărene. Este o situație specială, dovedită și de descoperirea unui număr redus de obiecte creștine din secolele VII-VIII, care a putut crea la nord de Dunăre condițiile desfășurării unor acte de cult într-o manieră simplă, cu forme locale. Ritul în secolele VII-X era de limbă latină, dar având se pare și infiltrații de origine bizantină.

Anexarea forțată a Illyricum-ului de către împăratul Leon III și punerea lui sub jurisdicția patriarhului constantinopolitan (733), în timpul luptelor iconoclaste, a dus la ruperea ierarhică de Roma a populației creștine protoromânești nord-dunărene și intrarea ei sub jurisdicția Constantinopolului. Încreștinarea bulgarilor va fi hotărâtoare apoi pentru soarta Bisericii noastre.

În cadrul etapei a doua am remarcat faptul că, în secolul X, adoptarea limbii slave de către români se face de la sud spre nord, în a doua fază a difuzării acestei limbi literare prin centrul cultural de la Preslav și nu în vremea propagandei lui Metodie și Kiril. Introducerea culturii și cultului slav la noi nu se datorează misionarismului bizantin între slavi, ci politicii statului bulgar slav și creștin care exercita o dominație efectivă asupra teritoriilor nord-dunărene («Bulgaria de dincolo de Dunăre»). Este vorba practic de trecerea de la creștinismul primar de limbă latină la creștinismul de rit bizantin cu o limbă liturgică oficial slavonă, însă o limbă bisericească în care slavonismele nu au distrus fondul ancestral bisericesc daco-roman, fapt atestat de terminologia de bază creștină care a rămas cea latină. De acum înainte, exercitarea înrâuririi Bisericii bizantine asupra creștinismului nord-dunărean se va face prin subordonarea directă a unora dintre nucleele din stânga fluviului episcopilor bulgărești, sau celor grecești din Dobrogea. Prin episcopia din Silistra și cea din Vidin, românii vor rămâne supuși arhiepiscopului de Ohrida (Macedonia), de care au depins, cu puține excepții, până la înființarea Principatelor Române.



#### IV. BIBLIOGRAFIE

##### **Culegeri de izvoare:**

- FDHR, Fontes Historiae Daco-Romanae. Izvoarele istoriei României, vol. II, București, 1970.  
 FDHR, Fontes Historiae Daco-Romanae. Izvoarele istoriei României, vol. III, București, 1975.  
 IGLR, Inscriptiile grecești și latine din secolele IV-XIII descoperite în România, culese, traduse în românește, însoțite de indici și comentate de Emilian Popescu, București, 1976.  
 IIR, Izvoarele istoriei românilor, ediție G. Popa-Lisseanu, vol. I, II, IV, VII, București, 1934.

##### **Izvoare:**

- G. Alberigo și colab., Les Conciles Oecumeniques. Les decrets. Nicee I a Latran V, tome II-1, Paris, 1994.  
*Annales Barenenses*, ed. Pertz, MGHSS, vol. V.  
 Anonymi Geographi, *Descriptio Europae Orientalis*, în IIR, vol. II.  
 Anonymus regis Belae Notarius, *Gesta Hungarorum*, în IIR, vol. I.  
 Bogdan, Vechile cronică moldovenești până la Ureche, București, 1891.  
 Constantin Porfirogenetul, *De administrando imperio*, 29, 32 în FHDR, vol. II.  
*Cronica lui Nestor*, în IIR, vol. VII.  
 A. Decei, *Asupra unui pasagiu din Geograful persan Gardizi*, în Omagiu Al. și I. Lapedatu, București, 1936, p. 877 sqq.  
 A. Decei, *Românii din veacul al IX-lea până în al XIII-lea în lumina izvoarelor armenesti*, în Relații româno-orientale, București, 1978.  
 Euagrios Scholasticos, *Istoria bisericească*, V, 1, în FHDR, vol. II.  
 Georgios Kedrenos, *Compendiu de istorii*, 25, în FHDR, vol. III.  
 Geograful din Ravena, *Cosmografia*, IV, 14, în FHDR, vol. II.  
 Iordanes, *Getica*, 33, în FHDR, vol. II.  
 Isidor din Sevilla, *Etimologiarum libri XX, XIV, 4,3* în FHDR, vol. II.  
 Kekaumenos, *Strategikon (Sfaturi și povestiri)* în FHDR, vol. III.  
*Listele episcopatelor*, în FHDR, vol. II.  
 Leo Grammaticus, *Cronografia*, în FHDR, vol. II.  
 Leon Diaconul, *Istoria*, în FHDR, vol. II.  
 Nichifor Gregoras, *Istoria Romeilor*, II, 2, în FHDR, vol. III.  
 Novela XI, *Corpus Iuris Civilis*, în FHDR, vol. II.  
 Novela CXXXI, *Corpus Iuris Civilis*, în FHDR, vol. II.  
 D. Onciul, *Papa Formosus în tradiția noastră istorică* în Scrieri Istorice, vol. II, București, 1968.  
 Procopius din Caesarea, *Despre războaie*, 21, în FHDR, vol. II.  
 Pseudo-Mauricius, *Strategikon*, XI, 41-15, 30-32, 38, 39 în FHDR, vol. II.  
 Simon de Keza, *Gesta Hungarorum (Chronicon Hungaricum)* în IIR, vol. IV.  
 Simion Magister, *Cronografia*, în FHDR, vol. II.  
 M. Popescu-Spineni, *România în izvoare geografice și cartografice. Din Antichitate până în pragul veacului nostru*, București, 1978.  
 Theophanes Confesor, *Cronografia*, în FHDR, vol. II.  
 Teofilact Simocata, *Istoriei*, II, 15, în FHDR, vol. II.  
 Teofilact Simocata, *Istoriei*, VIII, 3, în FHDR, vol. II.  
*Walafridus Strabus*, în FHDR, vol. II.  
 x x x , Les plus anciens recueils des Miracles de Saint Demetrius et la penetration de slaves dans les Balkans, I, Le texte, Paris, 1979.

**Dicționare:**

- F. Cabrol, H. Leclercq, Dictionnaire d'archeologie chrétienne et de liturgie, Paris, 1907-1953.  
 B. Daşkov, Dicționar de împărați bizantini, București, 1999.  
 T. Langa, Credo. Dicționar teologic creștin din perspectiva ecumenismului catolic, Cluj-Napoca, 1997.

**Lucrări generale de istorie a Bizanțului:**

- A. Andea, Sinteză de istorie bizantină, Timișoara, 1995.  
 S. Brezeanu, O istorie a Imperiului Bizantin, București, 1981.  
 Ch. Diehl, Histoire de l'Empire Byzantin, Paris, 1920  
 A. Ducellier, Bizantinii. Istorie și cultură, București, 1997.  
 P. Lemerle, Histoire de Byzance, ed. a 13-a, Paris, 1998.

**Lucrări generale de istorie a României:**

- M. Bărbulescu și colab., Istoria României, București, 1998.  
 C.C. Giurescu, D.C. Giurescu, Istoria românilor din cele mai vechi timpuri până astăzi, Ed. a II-a, București, 1975.  
 M. Mușat, I. Ardeleanu, De la statul geto-dac la statul român unitar, București, 1983.  
 P.P. Panaiteșcu, Introducere la istoria culturii românești, București, 1969.  
 Al. Rosetti, Istoria limbii române. I. Limba latină, București, 1968.  
 x x x , Istoria României, vol. I, 1960.

**Lucrări speciale de Istoria României în secolele VII – XI:**

- A. Armbruster, Romanitatea românilor. Istoria unei idei, București, 1993.  
 Gh. I. Brătianu, O enigmă și un miracol istoric: poporul român, București, 2000.  
 S. Brezeanu, Romanitatea orientală în Evul Mediu: de la cetățenii romani la națiunea medievală, București, 1999.  
 D. Cantemir, Descriptio Moldaviae, București, 1973.  
 M. Comșa, Cultura materială românească (așezările din secolele VIII-X de la Bucov-Ploiești), București, 1978.  
 P. Diaconu, *Realități politice la Dunărea de Jos: români, bizantini, bulgari, pecenegi*, în Revista de Istorie, XXXIV, 6, 1981, p. 1111-1134.  
 N. Drăganu, Românii în veacurile IX-XIV pe baza toponimiei și onomastice, București, 1933.  
 Șt. Olteanu, Societatea carpato-danubiano-pontică în secolele IV-XI, București, 1997.  
 Șt. Pascu, Voievodatul Transilvaniei, vol. I, Ed. a II-a, Cluj, 1972  
 C.C. Petolescu, Dacia și Imperiul Roman, București, 2000.  
 R. Roesler, Romanische Studien, Untersuchungen zur aelteren Geschichte Romaeniens, Leipzig, 1871  
 I.I. Russu, Elemente traco-getice în Imperiul Roman și în Byzantium (veacurile III-VII), București, 1976.  
 A. Sacerdoțeanu, Considerații asupra Istoriei Românilor în Evul Mediu, București, 1936.  
 V. Spinei, Realități etnice și politice în Moldova Meridională în secolele X-XIII. Români și turanici, Iași, 1985.  
 N. Stoicescu, Continuitatea românilor. Privire istoriografică. Istoricul problemei, dovezile continuității, București, 1980.  
 F. J. Sulzer, Geschichte des transalpinischen Daciens, 3 vol., Viena, 1781-1782.  
 N. Ș. Tanașoca, *Cât de bizantină este civilizația românească ?*, în Luceafărul. Istorii neelucidate, București, 1987, p. 161-170.  
 D. Gh. Teodor, Romanitatea carpato-dunăreană și Bizanțul în veacurile V-XI e. n., Editura Junimea, Iași, 1981.

- O. Toropu, Romanitatea târzie și străromânii în Dacia Traiană sud-carpatică (secolele III-XI), Craiova, 1976.  
A.D. Xenopol, Teoria lui Roesler. Studii asupra stăruinței românilor în Dacia Traiană, București, 1998.

**Lucrări generale de Istoria Bisericii Universale:**

- G. Alberigo, A. Melloni și colab., Les Conciles Oecumeniques. L'Histoire, tome I, Paris, 1994.  
K. Bihlmeyer, H. Tuechle, Storia della Chiesa, vol. II, Brescia, 1993.  
A. Fliche, V. Martin, Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, vol. 7, Paris, 1941.  
M.D. Knowles, D. Obolensky, Nouvelle histoire de l'Eglise. Le Moyen Age, vol. II, Paris, 1968.  
F. Znanir, Histoire de l'église Byzantine, Paris, 1954.

**Lucrări speciale de Istoria Bisericii Universale:**

- D. Angelov, *L'oeuvre des disciples de Cyrille et Methode*, în *Palaeobulgarica*, XI, 1, 1987, p. 9-14.  
J. Zeiller, *Les premiers siècles chrétiens en Thrace, en Macedoine, en Grece et a Constantinople*, în *Byzantion*, III, 1927, p. 215-231.

**Lucrări generale de Istoria Bisericii românești:**

- N. Iorga, Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor, vol. I, Vălenii de Munte, 1908.  
S. A. Prunduș, C. Plăianu, Catolicism și ortodoxie românească, Cluj-Napoca, 1994.

**Lucrări speciale de Istoria Bisericii românești:**

- T. Bodogae, *Momente de seamă privind începuturile vieții religioase a românilor până la organizarea mitropoliilor din țara noastră*, în *Mitropolia Ardealului*, 5-6, 1972, p. 386-397.  
O. Damian, *Aspecte ecleziastice la Dunărea de Jos în secolele VII-X*, în *Istros*, IX, 1999, p. 121-143.  
N. Gudea, I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*, Oradea, 1988.  
N. Gudea, *Despre existența la români a conștiinței unui creștinism inițial de rit roman și limba latină*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Catholica*, 1, 1996 p. 61-79.  
N. Gudea, C. Cosma, *Crucea-relicvar descoperită la Dăbâca Considerații privind tipologia și cronologia crucilor-relicvar bizantine din bronz, cu figuri în relief, descoperite pe teritoriul României*, în *Ephemeris Napocensis*, VIII, 1998, p. 273-303.  
Șt. Meteș, *Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1935.  
V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911.  
D. Protase, *Autohtonii în Dacia*, vol. II, *Dacia postromană până la slavi*, Cluj-Napoca, 2000.  
A. L. Tăutu, *Creștinismul la români*, în *Biserica Română Unită. Două sute cincizeci de ani de istorie*, (Madrid, 1952), Cluj-Napoca, 1998.  
N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București, 1997.  
N. Zugravu, *Erezii și schisme la Dunărea Mijlocie și de Jos în mileniul I*, Iași, 1999.

## "FECIOARA ÎNTRE STÂNCI" DE LEONARDO DA VINCI, O IMAGINE A ISTORIEI UMANITĂȚII?

VICTORIA – LETIȚIA CÂMPAN

**RIASUNTO.** *"La Vergine delle croce" di Leonardo da Vinci, un'immagine della Storia dell'umanità?* La lettura di un'opera di arte è tanto interessante quanto carica di responsabilità, soprattutto quando si tratta di un autore così noto come Leonardo da Vinci. La temerarietà di attribuire all'opera contenuti ancora non evidenziati o non sufficientemente sottolineati deve essere sostenuta da criteri e metodi che oggi l'estetica è in grado di offrire per i contributi di scienziati come E. Panofsky, R. Huyghe, L. Dittmann, L. Pareyson. Loro stessi, col loro prestigio, dichiarano legittime e necessarie le nuove interpretazioni delle capodopere, il cui contenuto viene considerato inesauribile. L'originalità della nostra lettura dell'immagine nota come "La Vergine delle rocce" consiste nell'attenzione prestata al paesaggio, "misterioso" e "strano" secondo tanti autori, aperto verso una lontana prospettiva che si intravede tra i pareti di una grotta. Operando, nel campo simbolico, una logica equivalenza tra spazio e tempo, distinguiamo tre piani in profondità, corrispondenti alle tre tappe della storia: partendo dal piano più lontano e tenendo presente il soggetto del quadro, interpretiamo queste tappe come: il tempo luminoso prima del peccato, il tempo buio della "traversata della grotta" – col riferimento a Platone – e il tempo della Salvezza, colla presenza di Gesù Cristo la Luce del mondo, preannunziato da Giovanni Battista e nato da Maria Vergine. Questo è il tempo del Regno di Dio in cui siamo chiamati come partecipi anche noi che guardiamo e consideriamo l'immagine. La legittimità d'interpretare il quadro come l'immagine dell'umana storia con Gesù Cristo come centro è sostenuta anche da un'analogia con altre due capodopere rinascimentali.

"Este o particularitate a cercetării iconografice faptul că în cadrul ei dobândesc importanță tocmai acele conținuturi a căror accesibilitate nemijlocită s-a pierdut (sau din cauza caracterului lor ezoteric n-a existat niciodată): sarcina de a obține comprehensiunea apare numai acolo unde există lucruri devenite incompreensibile."<sup>1</sup>

Pentru cineva care insistă să pătrundă semnificația unei opere de artă, atât pentru satisfacerea unei nevoi intelectuale proprii, cât mai ales pentru a putea prezenta unui anumit public conținutul operei, în cazul nostru unor studenți la o facultate teologică, această afirmație a lui Dittmann vine să-i întărească convingerea că demersul său de descifrare este legitim și necesar.

Atunci când opera în cauză este una foarte celebră, s-ar presupune că e suficient să faci apel la scrierile de specialitate pentru a-ți confirma descoperirile pe

---

<sup>1</sup> L. Dettmann, *Stil, simbol, structură*, București, 1988, p. 184.

care le-ai făcut examinând opera, sau pentru a le aprofunda, precum și pentru a lua cunoștință de unele valențe ale operei pe care încă nu le-ai descoperit, dar le-ai descoperit alții. și totuși se poate întâmpla ca o astfel de operă să te "oblighe" să zăbovești asupra ei, să reiei "lectura" ei din nou și din nou, cu sentimentul că dincolo de ceea ce ai putut descifra prin propria lectură și de ceea ce ți-ai asumat din lecturile experților, ea vrea să-ți mai ofere ceva, are o taină care, abia odată descifrată, pune cu adevărat în lumină identitatea operei, viața sa proprie în întregul ei.

Poate fi oare rezonabil să aștepti de la un tablou ca "Fecioara între stânci" pictat de Leonardo să-ți spună mai mult decât au citit în el atâția cercetători specialiști? Răspunsul poate fi afirmativ atunci când așteptarea este motivată de faptul că opera în sine se impune privitorului cu o interpelare, ca o invitație insistentă de a descoperi ceea ce ea vrea să-ți ofere. De altfel Maurice Barrès afirmă "Nu vom exagera niciodată acordând un sens nelimitat operelor geniilor."<sup>2</sup>

"Că artistul ni se prezintă în opera sa întocmai ca într-o carte deschisă nu mai avem nici o îndoială. știm chiar uneori că, asemeni lui Leonardo da Vinci, el închide din nou cartea, se eschivează, nu se mai trădează decât prin însăși obstinția cu care se disimulează. Când un secret nu se lasă dezvăluit, trebuie oare să renunțăm la a-l forța?"<sup>3</sup> ne întrebăm împreună cu R. Huyghe. E adevărat că uneori comentarii prea îndrăznețe pe marginea unei opere de artă riscă să devină literatură. Se pune în primul rând întrebarea dacă artistul a avut intențiile pe care i le atribuim. E foarte posibil că nu, dar partea artistului este aceea de a crea, iar cea a criticului de a încerca să analizeze și să înțeleagă. Pentru aceasta criticul trebuie să aibă onestitatea să cerceteze cu luciditate sursa care a alimentat sensibilitatea și voința de creație a artistului. De asemenea pentru citirea unui tablou este nevoie de cunoașterea înlănțuirii întregii opere a artistului respectiv, precum și de confruntarea cu opera altor artiști reprezentativi în aceeași epocă și în același spațiu cultural, fiindcă anumite analogii ne pot feri de o interpretare hazardată sau tendențioasă. Este importantă și conștientizarea faptului că unele conținuturi ne sunt accesibile pe baza unei continuități a transmiterii culturale în cadrul istoriei căreia îi aparține atât opera studiată cât și noi cei care o studiem, stabilirea unui raport corect între poziția pe care ne situăm ca interpreți ai operei și tradiția din care aceasta face parte. O abordare a artei care să respecte aceste criterii va putea să acceadă în actul interpretării la toate cele trei straturi de semnificații pe care le decelează Panofsky în studiile sale de teoria artei: stratul *primar* este cel în care putem pătrunde pe baza experienței noastre de viață și se situează, în raport cu celelalte două, în zona sensului aparențelor. Stratul *secundar* ni se dezvăluie abia pe baza unei cunoașteri literar transmise și este cel al citirii semnificației pe care autorul o imprimă voit operei. Pentru a avea acces la acest al doilea strat de înțelegeri este necesară cunoașterea contextului cultural în care a apărut opera și a limbajului artistic la care artistul respectiv avea acces în contextul dat. Interpretarea trebuie să mai facă un pas în aprofundarea înțelegerii operei și anume trecând dincolo de stratul semnificației pe care autorul ei i-a imprimat-o în mod intenționat, pentru a descifra atitudinea fundamentală față de realitate, față de viață, care răzbate din operă, fără ca autorul ei să o fi exprimat în mod conștient și

<sup>2</sup> R. Huyghe, Puterea imaginii, București, 1971, p. 442.

<sup>3</sup> R. Huyghe, *op. cit.*, p. 118.

voluntar. Abordarea celui de al treilea strat de înțelegere vizează dezvoltarea *conținutului de fond*, până atunci neperceput și rămas nedescifrat. Acest demers se face din punctul de vedere al receptorului, căci din punctul de vedere al creatorului, conținutul acestui strat, numit de Panofsky *conținutul documentar*, este acordat operei în mod instinctiv și neintenționat.

În privința citirii unei opere de artă reflecțiile lui Luigi Pareyson merg foarte departe. El afirmă că *a citi* înseamnă *a executa*. Atunci când privitorul citește opera el o *execută*, o *interpretează*, tot așa cum face interpretul unei piese muzicale. Vizualizarea nu are un caracter mai puțin executiv decât sonorizarea, chiar dacă pune în valoare aspecte mai puțin evidente. "Opera de artă pretinde execuția, o suscită și o reglează ... Diversitatea execuțiilor nu compromite identitatea și caracterul neschimbător al operei: execuția este întotdeauna a unui singur interpret care vrea să redea opera așa cum cere ea, și se realizează atunci când unul din punctele de vedere asumate de interpret și unul din aspectele revelatoare ale operei s-au întâlnit și găsit; și atunci pe de o parte ea este o execuție personală, și pe de alta, este opera însăși... Interpretarea trebuie să-și propună să redea opera ca și ceea ce este, cu un efort de evocare respectuoasă, atentă și plină de devoțiune, astfel ca să nu se îngăduie personalității proprii să-i invadeze realitatea..., iar interpretarea există numai dacă fidelitatea și libertatea sunt afirmate împreună."<sup>4</sup>

Ne vom apropia de opera propusă interpretării, ținând cont de toate aceste considerații, iar curajul de a interpreta o capodoperă nu ni se pare o impietate ci o recunoaștere a inepuizabilității, deci a deplinătății acesteia.

Cunoscută sub numele de "Fecioara între stânci", capodopera lui Leonardo da Vinci a fost gândită ca "panou central al polipticului executat, începând din 1483, pentru altarul unei capele a bisericii San Francesco Grande din Milano, la comanda Confraternității Imaculatei Concepțiuni și cu colaborarea fraților Evangelista și Ambrogio de Predis"<sup>5</sup>.

Vorbind despre această imagine, cei mai mulți interpreți, făcându-și respectivele considerații folosesc expresii ca "misterios", "straniu", atunci când se referă la peisajul în care este plasată scena.<sup>6</sup> Tocmai acest mister al peisajului ne-a intrigat și pe noi, ne-a suscitât un interes tot mai mare cu cât priveam imaginea mai mult și apoi ne-a întărit convingerea că peisajul nu constituie un simplu cadru pentru plasarea personajelor. Nimic la Leonardo nu este întâmplător, toate elementele unui tablou au locul lor în demersul său artistic, care este în același timp un demers intelectual și spiritual. R. Huyghe consideră că "Leonardo se afirmă ca un spirit de cea mai înaltă calitate. S-a definit de multă vreme inteligența prin capacitatea de a sesiza raporturi între observații distincte și de a se ridica de la particular la general, unde se stabilesc tipurile și legile, întocmai ca Ideile lui Platon."<sup>7</sup>

Ceea ce este caracteristic și esențial, după părerea noastră "Fecioarei între stânci" este înțelesul superior ce se degajă din raporturile complexe și foarte semnificative ce se țin între personaje prin gesturile și atitudinile lor, prin așezarea

<sup>4</sup> L. Pareyson, *Estetica-teoria formativității*, București, 1977, pp. 293, 299, 301, 303.

<sup>5</sup> R. Villa, *Leonardo*, Milano, 1991, p. 12.

<sup>6</sup> R. Villa, *loc cit.* spune: "Grupul, structurat potrivit unei așezări piramidale, este încadrat într-un peisaj stâncos, pe pragul unei caverne – simbol al naturii misterioase și necunoscute.", p. 38.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 115.

lor în spațiu unele în raport cu celelalte. În centrul compoziției se află Fecioara Maria care, privindu-l cu duioșie pe copilul Ioan Botezătorul, îl împinge ușor de spate cu mâna dreaptă spre copilul Isus, în timp ce mâna stângă se îndreaptă într-un gest de protecție maternă asupra capului Fiului. Micuțul Ioan, cu un genunchi la pământ și cu mânuțele împreunate, tinde cu tot trupul spre Isus care, așezat și sprijinit pe mâna stângă, cu dreapta îl binecuvântează pe Ioan. În spatele micului Isus, sprijinindu-l, se află un înger care privind spre noi, ni-l arată cu degetul pe Ioan, recomandându-ne parcă să-l imităm în atitudinea lui față de Isus.

Compoziția piramidală, atât de caracteristică lui Leonardo, ordonează logic elementele plasându-le în mod semnificativ: vârful piramidei îl constituie chipul luminos al Fecioarei, aplecat cu suavitate asupra celor doi copii, care împreună cu îngerul formează baza piramidei. Dar baza piramidei se înscrie în spațiu, sugerând o adâncime, deci și o durată în timp. Făcând corelarea logică între spațiu și timp, putem spune că Ioan vine din trecut și se îndreaptă spre Isus, care pentru el se află în viitor, este cel pe care îl așteaptă, îl vestește și îi pregătește venirea. Așa cum am sugerat, prin atitudinea îngerului și privitorul este făcut părtaș scenei. Pentru privitor Isus se află în prezent, deoarece, fiind așezat în profil, este accesibil atât lui Ioan (care este ultimul profet al Vechiului Testament) cât și tuturor celor născuți în era creștină. Astfel Isus este cel ce se află la cumpăna timpului, nu întâmplător timpul este măsurat plecând de la nașterea Lui, căci El este cel ce dă sens timpului, Istoriei. Tocmai aici ni se pare că se află înaltul înțeles al tabloului, mai precis al meditației lui Leonardo: Întruparea Fiului lui Dumnezeu este Centrul Istoriei și dă sens acesteia. În lumina acestui mesaj și misteriosul peisaj ce încadrează grupul își dezvăluie semnificația. Dacă, în mod logic, adâncimii în spațiu îi corespunde o adâncime în timp, plecând dinspre profunzimea tabloului spre grupul personajelor, și apoi mai departe cu deschidere dincoace de tablou, parcurgem și un drum în timp. Astfel în adâncimea spațiului, dar și a timpului, vedem o zare cu un peisaj de început de lume, având o măreție și o lumină caldă care se întrerup brusc într-un punct care marchează intrarea într-o zonă de întuneric și de frig, putem s-o numim traversarea peșterii, din care se iese din nou la lumină, prin personajele ce animă și caracterizează această zonă de "ieșire" și care se deschide spre viitor.

Știm din Istoria artei că "Leonardo ca teoretician se naște din întâlnirea cu filosofii, teologii, medicii, și în general cu cei ce cultivau artele liberale"<sup>8</sup>. Neoplatonismul era filosofia care a marcat în cel mai înalt grad gândirea Renașterii. Cunoscuta parabolă a peșterii a lui Platon pretindea că lumea, așa cum o vedem noi, este o realitate decăzută în care omul este o ființă neputincioasă, înlănțuită într-o peșteră întunecată, în care tot ceea ce se poate vedea sunt doar umbrele mișcătoare, pe pereții peșterii, ale realităților propriu-zise, transcendente omului și scăldate într-o lumină la care omul nu are acces.

Ni se pare că aplicarea acestei viziuni platonice, fecundate de o viziune creștină asupra sensului lumii și al istoriei sale, este legitimă și conduce la următoarea interpretare a tabloului de care ne ocupăm: era luminoasă de la începutul creației, a fost întreruptă în mod dramatic de un fapt, pe care creștinismul

<sup>8</sup> A. Marinoni, *Il Codice Atlantico*, apud R. Villa, *op. cit.*, p. 23.

Îl identifică cu *păcatul originar* și care a aruncat omenirea într-o stare de întuneric și neputință, fiind începutul traversării "peșterii" în care doar profeții mai întrețineau speranța în salvare, într-o leșire. Dintre acești profeți cel mai mare este Ioan Botezătorul, care "netezește calea" Salvatorului. Acesta vine în lume, coboară din Realitatea transcendentă, este însăși Lumina care coboară în peștera întunecată. (Să ne amintim că toate icoanele și tablourile care înfățișează Nașterea lui Isus îl prezintă pe Nounăscut profilat pe fundul unei grote întunecate.) Poarta prin care Cerul se deschide spre pământ este Fecioara Maria, care continuă să mijlocească între oameni și Dumnezeu. Din ea se întrupează Emanuel, adică Dumnezeu-om, care s-a sălășluit între noi și care rămâne cu noi până la sfârșitul lumii. Întruparea este începutul erei Mântuirii, este începutul Împărăției în care suntem chemați cu toții.

Dacă Fecioara este centrul tabloului, ea care este Poarta cerului<sup>9</sup>, tabloul însuși este o poartă prin care ni se oferă Adevărul.

O confirmare a acestei interpretări vine de la o paralelă pe care o putem face cu o altă operă a Renașterii italiene, anterioare celei studiate, și anume cu o "Bunavestire" a lui Beato Angelico, în care, dacă în primul plan, în lumină, se petrece scena care dă numele tabloului și care este începutul Mântuirii, în ultimul plan, într-o atmosferă rece și întunecoasă se poate distinge alungarea lui Adam și a Evei din rai.

O paralelă și mai interesantă putem face cu "Bunavestire" realizată de Mathias Grünewald, cam în același timp în care Leonardo picta "Fecioara între stânci". Scena se petrece într-o biserică gotică, al cărui spațiu este despărțit în adâncime prin două perdele în trei zone: una luminoasă în adâncime, apoi o zonă între perdele, zonă care apoi se deschide, prin momentul Bunevestiri care marchează Întruparea Misterului, spre noi și spre viitor. În imagine se distinge și porumbelul, simbolul Spiritului Sfânt. El planează deasupra grupului alcătuit de Fecioară și de Arhanghel, dar privind cu atenție se constată că prezența sa nu poate fi circumscrisă doar acestui registru al spațiului, respectiv timpului care corespunde spațiului, ci poate fi la fel de bine văzută ca aparținând oricărui registru, de la cel mai depărtat în profunzime, până la cel mai apropiat, din primul plan, care, ca și la Leonardo, se deschide și îl îmbrățișează și pe privitor. Faptul că această interpretare este valabilă este confirmat de prezența unui profet reprezentat de o statuie așezată pe o coloană din spațiul intermediar, cel care corespunde traversării "peșterii" din tabloul lui Leonardo. Acest profet cu o carte în mână este Isaia care vestește zămisirea lui Emanuel în sânul unei Fecioare.

Victor Ieronim Stoichiță, după ce amintește că Leonardo considera pictura ca o filosofie, pentru că filosofia se ocupă de mișcare, spune că "Opera, ca oglindă omenească a spațiului lumesc, va fi o spațializare a timpului"<sup>10</sup>. "Leonardo a pictat de fapt foarte mult. Operele, e drept, sunt puține la număr, dar fiecare reprezintă o capodoperă, o experiență împinsă până la limită, săvârșită în miezul viu al realului. În istoria artei, opera lui Leonardo este plină de greutate."<sup>11</sup> Este plină de greutate,

---

<sup>9</sup> Cf. Litania Lauretană.

<sup>10</sup> V.I. Stoichiță, Leonardo da Vinci, București, 1994, p. 7.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 9.



deoarece în "miezul viu al realului" el caută și recunoaște Adevărul, căci "Oamenii Renașterii au meditat mai îndelung asupra adevărului convingși fiind că arta este capabilă să sesizeze adevărul. Exponenții clasici ai acestei convingeri au fost Leonardo și Dürer."<sup>12</sup>

Același Pareyson consideră că "înțelegerea unei opere este premiul pentru simpatie, descoperirea se realizează ca sintonizare, revelația răspunde afinității spirituale"<sup>13</sup>.



1. Fecioara între stânci de Leonardo da Vinci

<sup>12</sup> W. Tatarkiewics, *Istoria celor șase noțiuni*, București, 1981, p. 425.

<sup>13</sup> L. Pareyson, *op. cit.*, p. 320.

"FECIOARA ÎNTRE STÂNCI" DE LEONARDO DA VINCI, O IMAGINE A ISTORIEI UMANITĂȚII?



2. Buna Vestire de Beato Angelico



3. *Buna Vestire* de Matthias Grünewald

## FORME DE ORGANIZARE ALE ÎNVĂȚĂMÂNTULUI ÎN IMPERIUL ROMAN ÎN SECOLELE I - III

NICOLETA MARȚIAN

**RESUMÉ.** *Les formes d'organisation de l'enseignement dans l'Empire Romain.* L'objet de ce travail est de présenter tout simplement la manière où l'enseignement était organisé dans l'Empire Romain du premiers trois siècles et de surprendre quelle était la conception pédagogique et qui étaient les destinataires.

Inspiré par le model de l'éducation du monde greque, la civilisation romaine a promu un enseignement dont l'essentiel était de projeter dans l'esprit des jeunes des valeurs morales et une certaine manière de vivre.

Ayant un caractère de masse l'enseignement était structuré en trois étapes : l'enseignement élémentaire, secondaire et supérieure correspondant à des âges différents. Ainsi, à 7 ans l'enfant commence l'école du *litterator*, à 11-12 ans il passe à l'école du *grammaticus* une deuxième étape de l'éducation romaine où les élèves étaient initiés dans l'art de l'interprétation des textes littéraires. L'enseignement supérieur commence à 17 ans et il avait un caractère moins uniforme que les premiers deux étapes. Le but de ce troisième niveau était l'apprentissage de l'art oratoire.

L'enseignement en masse a offert à la jeunesse romaine les mêmes connaissances et la même manière de penser. Ce caractère de l'enseignement a favorisé l'existence d'une unité intellectuelle et morale.

### I. INTRODUCERE

#### 1. Scopul articolului

Scopul articolului de față este de a surprinde într-o manieră generală modul în care era conceput și organizat învățământul în Imperiul Roman al secolelor I - III, care era concepția romanilor acelor timpuri despre educația cetățenilor, care era pedagogia folosită și căror categorii de oameni le era destinată educația. Vom aborda acest subiect ținând cont și de originile elenistice ale educației romane.

#### 2. Definirea termenilor

Pentru a avea o viziune cât mai clară a temei abordate vom defini pe scurt termenii de educație și învățământ, menționând că pe parcursul lucrării vor fi oferite informații suplimentare, în funcție de tema capitolului și specificul contextului lucrării, acestor două noțiuni.

Le Petit Larousse ne oferă (p. 370) pentru cuvântul educație următoarea definiție : acțiune de a forma, de a instrui pe cineva ; ansamblu de cunoștințe intelectuale, de achiziții morale a cuiva. Același Le Petit Larousse definește (p. 391)

învățământul ca fiind acțiunea de a deprinde pe cineva la cunoașterea sau practica unei științe/arte etc.

### 3. Baza de informații existentă

În vederea tratării prezentei teme, ne-am folosit de lucrări generale și speciale referitoare la cultura și civilizația romană, precum și de unele lucrări de sinteză care abordează educația greacă și romană în perioada antichității. De mare folos ne-a fost studiul unor izvoare scrise referitoare la învățământul acelei perioade și a unor istorii ale vremii, care ating tangențial problema învățământului și a educației.

### 4. Izvoare

Cele mai bogate în informații și mai utile pentru educația și învățământul acestei perioade sunt de obicei izvoarele scrise literare. Ele ne oferă detalii pe care inscripțiile sau monedele nu sunt capabile să le furnizeze. Aceste izvoare abordează teme ce ne dau informații despre structura și desfășurarea învățământului în Imperiul Roman. Menționăm cele douăsprezece cărți ale lui Quintilian<sup>1</sup> intitulate *Institutio oratoria*, lucrarea *De grammaticis et rhetoribus* al cărui autor este Suetonius<sup>2</sup> și *Dialogus oratoribus* a lui Tacitus<sup>3</sup>. Altele relatează îndeosebi viața particulară a împăraților și a marilor personalități ale vremii, având de multe ori un ton moralizator la adresa demersurilor, virtuților sau viciilor celor vizați, oferind în același timp date legate de formarea și educația acestora. Putem aminti aici *Annales* și *Historiae* ale lui Tacitus, *Breviarum ab Urbe condita* a lui Eutropius<sup>4</sup>, *De vita Caesarum* scrisă de Suetonius.

<sup>1</sup> Marcus Fabius Quintilian (35-97) orator latin, este primul profesor de retorică plătit de stat (sub împăratul Vespasian) numărând printre discipolii săi pe Pliniu cel Tânăr, pe nepoții împăratului Domițian, poate pe Tacit. Redactează în anii 92/94 *Institutio oratoria* o sinteză a artei retorice, concepută în scopuri didactice, lucrare ce este cea mai importantă mărturie a antichității asupra acestui domeniu. Cf. H. Matei, *Lumea antică*, p. 209.

<sup>2</sup> Caius Suetonius Tranquillus (76-141) scriitor latin, primește o solidă educație în domeniul retoricii. În lucrarea sa *De gramatici et rhetoribus* relatează viața a 25 de personaje care au fost cunoscuți ca profesori în Antichitate. Cf. H. Matei, *op. cit.*, p.286.

<sup>3</sup> Publius Cornelius Tacitus (55-120) istoric latin studiază retorica la Roma dobândind de tânăr faima unui orator de talent. Tema lucrării sale *Dialogus de oratoribus* este raportul dintre modern și tradițional în arta retorică, relația poezie-retorică etc. Lucrările sale de istorie, *Historiae* publicată între 105/109 și *Annales* publicată între 110/120, se bazează pe analize caracteriologice, pe sondaje în psihologia personajelor, autorul urmărind educarea și nu distracția cititorului. Cf. H.C. Matei, *op. cit.*, p. 240.

<sup>4</sup> Eutropius, istoric roman al secolului IV, lucrarea sa în 16 cărți este un compendiu al istoriei romane de la fundarea Cetății Eterne până la moartea lui Iovian. Cf. H.C.Matei, *op. cit.*, p.110.

Informații utile mai putem afla din cartea lui Vitruvius *De architectura* care prin stilul său are un caracter enciclopedic fiind un codice al utilului și frumosului. Autorul precizează că arhitectul trebuie să știe să scrie, să fie expert în desen, erudit în geometrie, să știe multă istorie, să fie versat în știința numerelor, cunoscător în ale filosofiei, să știe muzică, să nu ignore medicina, nici optica, să cunoască dreptul, să știe astrologia și să stăpânească legile cerului<sup>5</sup>.

Un alt izvor este lucrarea lui Valerius Maximus *Facta et dicta memorabilia* care, așa cum afirmă autorul în introducere este un tratat tehnic destinat a ușura munca celor care scriu, oferindu-le exemple care să-i ajute a-și susține argumentarea cu un fapt sau cu o pildă din trecut<sup>6</sup>.

Deși nu oferă decât informații tangențiale temei prezentului studiu, multe lucrări ale autorilor vremii ne pot ajuta în demersul nostru. Astfel, putem aminti opera lui Pomponius Sextus<sup>7</sup> *Edictum perpetuum* care are un caracter didactic, fiind o adevărată sinteză a dreptului civil, manualele lui Ulpianus Domitius<sup>8</sup> *Institutiones, Regulae* etc. și gramaticile școlare ale lui Dionysios Thrax și Tyrannion cel Bătrân al căror model a fost opera (pierdută azi) *Ars grammatica* a lui Remmius Palaemon<sup>9</sup>.

### **5. Metoda de lucru**

În elaborarea acestei lucrări am optat pentru o sinteză bazată pe bibliografia studiată, prezentând diferitele etape ale învățământului și locul pe care-l ocupa acesta în civilizația romană.

## **II. ORIGINILE EDUCAȚIEI ÎN IMPERIUL ROMAN**

Grecia era considerată leagăn al civilizației astfel încât paralel cu pătrunderea politică și militară a romanilor în acest teritoriu a apărut și s-a dezvoltat și interesul pentru valorile sale culturale. Centrele grecești devin locuri de atracție atât prin instituțiile științifice și educative de tot felul cât și prin nivelul lor ridicat de cultură.

Educația elenistică este forma după care s-a desfășurat tradiția pedagogică a Antichității. Astfel ceea ce numim educație romană nu este decât o prelungire a educației elenistice în mediul lingvistic al Occidentului latin. Roma adoptă educația greacă asimilând-o cu o remarcabilă ușurință de adaptare. Nu există pe de o parte

<sup>5</sup> Vitruvius Pollio Marcus, sec.I a. Ch. arhitect și inginer constructor roman, redactează lucrarea *De architectura* în jurul anului 25 a. Ch. Cf. H.Matei, *op. cit.*, p. 331.

<sup>6</sup> Valerius Maximus scriitor latin al secolului I, lucrarea amintită a fost utilizată ca manual în școlile de retorică. cf. H.Matei, *op. cit.*, p. 320.

<sup>7</sup> Pomponius Sextus jurist roman al secolului II, cf. H.Matei, *op. cit.*, p. 245.

<sup>8</sup> Ulpianus Domitius jurist roman al secolului III (+223), cf. H.Matei, *op. cit.*, p. 314.

<sup>9</sup> Remmius Palaemon Quintus din Vicenza, gramatic latin al secolului I, întemeietorul unei școli la Roma, profesor al lui Persius și Quintilian, cf. H.Matei, *op. cit.*, p. 25.

civilizație elenistică iar pe de altă parte civilizație latină, ci așa cum o exprimă spiritul german o « hellenistisch-römische Kultur »<sup>10</sup>. Acest aspect face ca în educație aportul original al sensibilității, al caracterului și tradițiilor Romei să nu apară decât sub forma unor retușuri de detaliu ale pedagogiei grecești.

Dar, cu toate acestea, când vorbim despre educație în Imperiul Roman trebuie să precizăm faptul că deși, la originea ei se află educația greacă, întreaga dezvoltare spirituală a Romei este decalată cu cel puțin două secole față de cea a spiritului grec. Prin urmare, deși educația în cele două lumi a avut un parcurs aproape paralel, în lumea romană educația a fost mai întârziată, mai lentă și poate chiar mai puțin radicală.

Originalitatea romană constă în acest arhaism remanent în care Roma nu se va elibera niciodată de idealul colectiv care consacră statului individul. Acest fapt face ca Roma să se opună Greciei chiar și atunci când cultura latină va fi într-un fel absorbită în aria elenistică.

Trăsăturile originale ale vechii educații romane se explică prin faptul că era o educație țărănească ce presupunea inițierea progresivă într-un mod de viață tradițional. Noțiunea fundamentală a unei astfel de educații este respectul față de obiceiurile strămoșilor, obiceiuri ce trebuie revelate tineretului ca un ideal indiscutabil de respectat.

Pe de altă parte, educația în Imperiul Roman era îndreptată în sens practic : de a-i forma pe tineri în spiritul integrării lor în viața colectivității, în sensul de a ști cum să-și exercite drepturile și datoriile<sup>11</sup>.

Civilizația romană a promovat un învățământ care a adaptat nuanțat *παιδεία* grecească necesității sale, idealurilor patriotice, formării elevilor ca subordonați ai Imperiului. *Παιδεία* desemnează în același timp educația și cultura. Ea ne face să înțelegem acest aspect al civilizației elenistice și romane. Astfel, elocința reprezenta o cucerire a Cuvântului, neputând fi conceput nimic mai înalt, iar distincția între cultură și educație tindea în mod inevitabil să se estompeze<sup>12</sup>.

La romani a fi înțat așadar, în mod constant o civilizație educațională în cadrul căreia formarea și educarea permanentă a cetățenilor constituia una dintre axele principale ale atitudinii civice. Chiar în mai mare măsură decât grecii, romanii acordau o atenție primordială formării, modelării conștiinței colective și strict individuale a cetățenilor<sup>13</sup>. Putem afirma că deși îi împrumuta unele norme de conduită, sistemul educațional roman se deosebea totuși de sistemul educațional grecesc. Fundamental pentru înțelegerea mentalității educaționale a romanilor rămâne un vers din Horațiu convertiti în enunț-cheie, pentru înțelegerea bazelor unei întregi civilizații: « *dulce et decorum est pro patria mori* (e plăcut și vrednic de cinste să mori pentru patrie Ode 3,2,13) »<sup>14</sup>. Slujirea patriei și respectarea modului de viață sau moralei străbunilor a devenit astfel centrul de greutate al codului socio-cultural al educației romane. Acest cod integra aproape de la început *παιδεία*,

<sup>10</sup> H.I.Marrou, *Istoria educației în Antichitate*, vol.2, p. 27.

<sup>11</sup> cf. O. Drâmba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. 3, p. 284.

<sup>12</sup> cf. H.I.Marrou, *op. cit.*, vol. 1, p. 310.

<sup>13</sup> cf. E C R , p. 292.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

procesul de educație la greci, baza pe formarea armonioasă, intelectuală și fizică, a elevilor.

### III. EDUCAȚIA ÎN IMPERIUL ROMAN

Educația în Imperiul Roman împletește rolul familiei și al școlii în formarea tânărului sau copilului. Educația începea în familie și se desăvârșea în școală.

Dacă pe timpul Republicii, Roma nu a avut o politică școlară în sensul propriu al cuvântului, abandonând educația inițiativei și activității private, sub Imperiu ea își va recupera întârzierea față de lumea elenistică, tinzând să se conformeze normelor în vigoare în lumea greacă. În secolele I- III, perioada prezentului studiu, școlile sunt deja numeroase, putându-se vorbi nu numai de instituții private ci și de școlile susținute de stat.

#### 1. Familia

Lumea antică, așa cum o descrie Fustel de Coulanges<sup>15</sup>, este *familia* și *pater familias*. Într-o societate a familiilor, eternitatea romană, Familia, se impune ca o structură intermediară indispensabilă vieții și ordinii societății întregi. Tocmai de aceea, așa cum am văzut, în capitolul anterior, educația romană acorda un loc aparte transmiterii valorilor strămoșilor tinerei generații. Instrumentul unei astfel de formații în spiritul de viață tradițional era fără îndoială familia. Tocmai de aceea putem afirma că educația începea în celula familială. Educația familială era oferită atât de mamă cât și de tată.

În această structură, clar delimitată, se deprindea respectul față de autoritatea capului masculin al familiei (*pater familias*) simbolul viu al obiceiurilor strămoșești<sup>16</sup>. Tatăl era considerat autenticul educator al copiilor mai mari sau al adolescenților. În educația sa el era secondat eventual de unul sau mai mulți dascăli particulari. Chiar după apariția școlilor tatăl rămâne adevăratul educator care supraveghea și îndruma pașii tânărului, fie că era vorba de un tânăr de la țară sau unul de la oraș.

La Roma mama își aduce și ea aportul în educarea copilului (spre deosebire de Grecia unde acest rol revenea unui sclav). Chiar și în familiile nobile, mama se pune în serviciul copiilor ei, influența acesteia marcând omul pentru întreaga viață. Astfel, secondate de doici pricepute, mamele se ocupau de educația copiilor lor până la vârsta de 7 ani când acesta, mai ales copii de sex masculin, trec sub controlul tatălui. Dacă din diferite motive mama nu putea să-și îndeplinească acest rol, era atunci aleasă o guvernantă (de obicei dintre rudele venerabile ale familiei) de vârstă matură ce era capabilă să își impregneze educația copilului ce i-a fost încredințat cu o înaltă ținută morală dar în același timp și cu severitate.

<sup>15</sup> Fustel de Coulanges, Cetatea antică, *apud* A. Dupront, Civilisation romane et formation de l'esprit moderne, p.6.

<sup>16</sup> cf. E. C. R., p. 293.



Educația familială ia sfârșit la 16 ani moment marcat printr-o ceremonie în care adolescentul își schimbă toga tivită cu purpură și celelalte însemne ale copilăriei cu toga virilă. Chiar dacă la țară nu se cunoșteau aceste ceremonii educația se încheia tot în jurul vârstei de 17 ani, moment marcat prin intrarea în serviciul militar. Odată cu acest moment tânărul se numără printre cetățeni, deși formația sa nu este încă încheiată.

Înainte de a pleca în armată tânărul consacră un an uceniciei în viața publică *tirocinium fori*, an în care acesta este încredințat unui prieten de familie, de obicei un om politic plin de onoruri și cu multă experiență. După acest an el pleacă în armată continuând să stea pe lângă un om politic format (propriul tată sau un avocat celebru).

Educația în familie era diferită în funcție de statutul socio-economic al copilului. La sate copilul era educat pentru a deveni un bun *truditor* al ogoarelor. Copiii sclavilor erau educați pentru a fi slujitori supuși. Fiii senatorilor sau ai cavalerilor primeau o educație ce urmărea formarea lor ca viitori cetățeni de frunte.

Esențialul acestei educații oferită de către familie era de a forma conștiința copilului sau tânărului, a-i inculca un sistem rigid de valori morale, de reflexe sigure, un stil de viață.

## 2. *Forme de învățământ*

### a. *Învățământul privat*

Am văzut că familia avea un loc aparte în educația viitorilor cetățeni ai Imperiului. Dar educația nu se limita numai la cadrul familial. Învățământul, la început privat, apoi de stat, a fost unul din factorii care au contribuit în cea mai mare măsură la stabilizarea și la conservarea spiritului tradițional roman<sup>17</sup>.

Învățământul privat se făcea în familie și era încredințat unui profesor particular (un sclav sau un libert al casei). Quintilian în cartea I a operei sale *Institutio oratoria* și Pliniu cel Tânăr în *Epistolele* sale vorbesc despre prestigiul de care se bucura această formă de educație la sfârșitul secolului I și începutul secolului II<sup>18</sup>.

De această educație privată se bucurau și tinerii sclavi aflați în serviciul familiilor aristocratice. Aceștia erau reuniți într-o școală domestică *paedagogium*. Școala era pusă sub direcția unui pedagog asistat de un sub-pedagog. Formația primitivă era specifică, fiind îndreptată spre cerințele serviciului. Aceștia deprindeau arta bunelor maniere, arta de a îndeplini rolul de copii de casă ai familiilor aristocrate romane. Cei mai bine dotați dintre acești tineri sclavi erau instruiți și în domeniul spiritului putând fi capabili de a îndeplini rolul de lector sau de secretar cu care stăpânilor le plăcea adesea să se întrețină<sup>19</sup>.

De această educație privată se bucurau și fetele. Cu toate că școala publică era mixtă, putând fi frecventată deopotrivă atât de băieți cât și de fete, părinții preferau, din motive de securitate, să utilizeze în educația fetelor un dascăl privat. Această soluție însă nu era lipsită nici ea de pericol, cunoscându-se

<sup>17</sup> cf. P. Grimal, *Civilizația romană*, vol. I, p. 108.

<sup>18</sup> cf. H.I.Marrou, *op. cit.*, vol. 2, p. 63.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 64.

pedagogi care erau suspectați în raporturile pe care le aveau cu elevii lor. Astfel, din motive de securitate, romanii adoptaseră, atât pentru băieți cât și pentru fete, obiceiul grec al sclavului însoțitor desemnat cu numele său grec de *paedagogus*<sup>20</sup>. Acest sclav însoțea copiii până la școala publică, iar atunci când era bine ales și dădea dovada unui spirit ascutit și de o înaltă ținută morală, el se putea ridica la rolul de repetitor<sup>21</sup> și mai ales cel al unui veritabil preceptor, asumându-și formarea morală a copiilor.

#### b. *Învățământul public*

Ceea ce favorizează la Roma fenomenul unității intelectuale și morale este un tip de învățământ comun care dă tineretului cult din întreg Imperiul același fond de cunoștințe, același mod de a gândi, același procedeu de compoziție. Educația în comun câștigă teren asupra instrumentelor individuale, astfel că ținând seama de excepțiile amintite anterior, majoritatea copiilor frecventau școala publică. Quintilian pledează pentru acest învățământ, arătându-i superioritatea față de cel al profesorilor particulari. Iar celor care se tem că având mai mulți elevi profesorul nu va fi capabil să se ocupe suficient de fiecare le răspunde : «cuvîntul profesorului nu este ca o cină, care ajunge mai puțin fiecăruia, dacă sunt mai mulți, ci este aidoma soarelui, care dăruiește tuturor la fel de multă lumină și căldură »<sup>22</sup>.

Adevărata expresie cu care romanii denumeau o școală era *Ludus* (*ludi magister*) și nu *Schola* care provenea din greacă<sup>23</sup>. Pentru deschiderea unei școli nu era necesară nici o formalitate. Hotărârea deschiderii unui astfel de establishment aparținea învățătorului care închiria o *pergula* sau *taberna*, cu un mobilier redus format din câteva mese și scaune.

Această situație de la începutul secolului I, în care autoritatea de stat nu contribuia material cu nimic la promovarea învățământului, se va schimba treptat. Prima etapă a intervenției statului în învățământ s-a caracterizat printr-o politică de ocrotire și ajutorare. Aceasta a început pe timpul lui Augustus primul ce a instalat o mică școală de stat în propria reședință de pe Palatin dar numai pentru uzul unor membrii ai familiei imperiale<sup>24</sup>. Sprijinul nu era cu totul dezinteresat, împărații acordând salarii și alte avantaje (titluri și ranguri oficiale) profesorilor considerați factori de promovare a politicii lor<sup>25</sup>. Aceste ajutoare erau acordate ocazional.

O a doua etapă a constituit-o acordarea unei subvenții regulate din partea statului sub formă de salariu anual. Această politică a fost inaugurată în a doua jumătate a secolului I de Vespasian și se adresa doar învățământului de grad superior și în prima etapă, se acorda numai la Roma<sup>26</sup>. Tot Vespasian a fost cel care a generalizat pentru personalul didactic mediu și superior scutirea de sarcini municipale costisitoare. El va crea la Roma două catedre de stat pentru retorica greacă și pentru retorica latină. Titularii acestor catedre erau retribuiți de stat.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>21</sup> Quintilian, *Arta oratorică*, vol. 1, (I, 1, 8), p. 13-14.

<sup>22</sup> *Ibidem*, (I, 2, 2) p. 24.

<sup>23</sup> D A, p. 482.

<sup>24</sup> E.C.R., p. 409

<sup>25</sup> Cf. N. Lascu, Cum trăiau romanii, p.114 *et passim*.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

Cea de-a treia etapă începe în secolul II când Traian face un nou pas spre învățământul oficial de stat deși acțiunea sa este doar una personală, neputându-se încă vorbi de etatizarea învățământului. Acesta ia asupra statului sarcina de a instrui copiii săraci<sup>27</sup>.

Un alt moment în evoluția politicii statului referitoare la învățământ a fost marcat de Hadrian care a pus bazele celui dintâi așezământ de învățământ public numit Athenaeum cu săli de cursuri în formă de amfiteatru și a înființat catedre subvenționate de stat la Athena<sup>28</sup>. Antoninus Pius a dat un edict prin care acorda scutire de anumite impozite sau sarcini nu numai retorilor ci și profesorilor de grad mediu dar limitând la un anumit număr pentru fiecare oraș. Marcus Aurelius creează tot la Athena cinci catedre retribuite de stat (patru de filosofie și una de retorică). Sprijinul statului s-a extins la toate nivelurile prin instituțiile alimentare (fundații de un tip original, întreținute din dobânzile plătite de beneficiarii unui sistem de credit funciar și destinate să asigure educația unui anumit număr de copii, băieți și fete, legitimi și naturali)<sup>29</sup>. Acest așa numit evergetism<sup>30</sup> imperial a stimulat inițiative similare în rândul particularilor foarte bogați.

Putem vorbi de un învățământ oficial de stat doar în prima jumătate a secolului III când Alexandru Sever a creat noi școli de stat medii și superioare din subvenții publice<sup>31</sup>. În aceste instituții tinerilor li se oferea posibilitatea studierii timp de un an. La Athena, Roma și Constantinopol funcționau adevărate universități ca nivel superior al acestui învățământ, clar și atent organizat<sup>32</sup>.

Pe lângă învățământul de stat existau și alte școli publice ce erau întreținute de administrația diferitelor orașe<sup>33</sup>. Existența acestor școli municipale era o dovadă elocventă a răspândirii pe care a avut-o învățământul și în orașele din provincii, astfel încât în secolul IV întreținerea unei școli a devenit o datorie pentru administrația fiecăruia. În școlile municipale profesorii erau aleși și numiți de consiliul municipal printr-un fel de concurs - *probatio* (una din probe fiind o expunere care să facă dovada talentului și pregătirii lor). Această modalitate atrăgea după sine (în cazul centrelor renumite) de cele mai multe ori intrigi, cabale, agitație. Dimpotrivă, alte catedre aveau dificultăți în a găsi candidați<sup>34</sup>.

Apariția școlilor municipale și a celor oficiale de stat n-au atras după sine desființarea sau interzicerea școlilor particulare, dar situația lor a devenit tot mai precară, părinții preferând școlile de stat unde taxele erau mai reduse.

---

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> E. C. R., p. 409.

<sup>29</sup> H.I.Marrou, *op. cit.*, p. 115.

<sup>30</sup> E. C. R., p. 409

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> N. Lascu, *op. cit.*, p. 124.

<sup>34</sup> Cf. H. I. Marrou, *op. cit.* p. 119.

#### IV. STRUCTURA ÎNVĂȚĂMÂNTULUI ÎN IMPERIUL ROMAN

Referitor la structura învățământului exista la Roma trei trepte de învățământ succesive cărora le corespundeau trei tipuri de școală: școala elementară, școala medie și cea superioară. La 7 ani copilul intra la școala primară pentru a deprinde un bagaj minim de noțiuni practice elementare. El părăsește această etapă la 11/12 ani pentru școala lui *grammaticus* unde elevii studiau patru ani de limba latină și greacă. La vârsta de 17 ani tânărul trece la retor până la vârsta de 20 de ani. În acest învățământ de grad superior se deprindea arta oratoriei. Educația umanistă se termina printr-un stagiu în școlile din Grecia sau din Asia Mică, la școlile de sofști, filosofi sau retori renumiți.

##### 1. Învățământul elementar

Învățământul elementar urmărea instruirea și educarea copiilor și adolescenților. Era un învățământ de masă astfel că, aproape fiecare cetățean al Imperiului știa să scrie și să socotească. Școala elementară se numea *ludus litterarius*<sup>35</sup> aici se deprindeau în primul rând literele. *Ludus* desemna la origine orice activitate care depășea finalitățile practice, liberă sau dirijată. Părinții plăteau un *litterator* (cel care predă uzul literelor) sau *primus magister* (cel dintâi profesor) sau chiar *magister ludi* (dascălul școlii)<sup>36</sup>.

Cele mai multe școli erau organizate în preajma porticurilor care dădeau spre for. Lecțiile erau predate într-o încăpere ca un balcon (*pergula*), despărțită de stradă printr-un *velum* (perdea). Mobilierul era simplu. Copiii ședeau pe scăunele fără spate și scriau cu ajutorul unui stilet (*tabula, stylus*) cu care trasau literele pe tăblițele așezate pe genunchi<sup>37</sup>. Aceste unelte erau aduse de acasă, iar copiii bogați aveau un *capsarius, sclav pedisequus* care aducea în spate lucrurile într-o *capsa calamaria*<sup>38</sup>. Ei se grupau în jurul învățătorului așezat la *cathedra* scaun înalt cu spate care trona pe o estradă. Uneori *litterator* era ajutat de un învățător subordonat lui *hypodidascaulus*.

Meseria de învățător nu era considerată ca un lucru obișnuit. Ea era îndeplinită fie de sclavi, fie de liberi. Cel care o exersa își asuma riscurile inerente, neputându-și atribui titlul de funcționar public<sup>39</sup>. *Litterator* ducea o existență precară, fiind un om de condiție modestă, primind sume mici de bani. În secolul I era plătit, spre exemplu, cu opt ași pe lună de la fiecare elev<sup>40</sup>, iar « în 301 Edictul lui Diocetianus fixează salariul lui *magister* la același tarif cu al pedagogului, cam 50 de dinari de elev pe lună, într-o vreme în care obrocul de brânză costa 100 de dinari, astfel că el trebuia să formeze o clasă cu treizeci de elevi pentru a-și

<sup>35</sup> cf. E. C. R., p. 406.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Cf. DA, p. 482.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> Cf. R. Menard, C. Sauvageot, *Vie privée des anciens*, vol. 8, *Institutions religieuses*. Education, p. 304.

<sup>40</sup> Vezi Enciclopedia ..., p. 406.

asigura un venit echivalent cu cel al unui muncitor calificat, un zidar sau un dulgher de exemplu »<sup>41</sup>.

Școala era mixtă, ea fiind frecventată deopotrivă de fete și de băieți. În afara perioadei vacanței școlare de pe timpul verii și exceptând sărbătorile, ziua școlarului începea în zori sau chiar la lumina lămpilor și se desfășura toată dimineața și după o pauză de prânz, în prima parte a după amiezii. Marrou ne oferă, citând din *Hermeneumata Pseudositheana*<sup>42</sup>, câteva detalii referitoare la programul zilei unui mic școlar roman : « La revărsatul zorilor mă trezesc, chem sclavul, îl pun să deschidă fereastra... Mă scol, mă așez pe marginea patului...mă spăl, îmbrac o tunică, mă leg cu un cordon...îmi pun deasupra pelerina albă. Ies din cameră împreună cu pedagogul și doica mea, pentru a-i saluta pe tata și pe mama...Îmi caut penarul și le dau sclavului. Astfel, totul este pregătit și plec, urmat de pedagogul meu, prin porticul care mă duce la școală »<sup>43</sup>.

În școala elementară copii deprindeau scrisul, cititul și socotitul. Ei scriau literele pe tăblițele lor, scriau apoi silabe, cuvinte, fraze mici (de obicei maxime moralizatoare) și apoi texte mai lungi. Literele erau învățate cu numele și după ordinea lor în alfabet. Referitor la această metodă Quintilian spune : « a cunoaște numele și ordinea literelor înainte de a le cunoaște forma întârzie cunoașterea lor, deoarece mai târziu copiii nu-și îndreaptă atenția asupra formei literelor, întrucât se conduc după memorie, cum au înregistrat mai înainte »<sup>44</sup>. De aceea el recomandă să se lucreze cu « figuri de litere făcute din fildeș pentru a trezi interesul copilului »<sup>45</sup>. *Litterator* îi pune să copieze fragmente pe care apoi le corecta. Elevii memorizau și recitau texte, învățau să socotească pe degete și cu ajutorul pietricelelor (*calculi*). Învățarea socotitului se făcea folosind practica incantației (Sf. Augustin evocându-și anii copilăriei, își amintește de odiosul cântec : « unu cu unu fac doi, doi cu doi fac patru... »<sup>46</sup>).

Metodele pedagogice sunt pasive bazate pe memorizare și imitare. De cele mai multe ori ele recurg la pedepse aspre. Elevii erau bătuți cu biciul și nuiaua. Autorii latini vorbesc despre obiceiul de a obliga elevul să se urce în cârca unui coleg pentru a fi zdravăn ciomăgit de *litterator*. Totuși preocupările de pedagogie și de psihologie n-au încetat să apară. Astfel, Quintilian nu era de acord cu aceste pedepse și recomanda dascălilor să efectueze gradat predarea, să acorde recreații și alte stimulente pentru a obține rezultate pozitive. « Nu aș putea

<sup>41</sup> Cf. H.I. Marrou, *op. cit.*, p. 65.

<sup>42</sup> *Hermeneumata Pseudodothiseana* sunt mici manuale datate în secolul III, bilingve, ele începeau cu alfabetele limbii latine și grecești și continuau cu un lexic greco-latin întâi în ordine alfabetică, apoi pe probleme și sfere de activități, nume de zei, zeițe, legume, pești, medicină. Urmau multe texte simple, uneori amuzante, reproduse pe două coloane. Cf. E.C.R., p. 407.

<sup>43</sup> Cf. H.I. Marrou, *op. cit.*, p. 67.

<sup>44</sup> Quintilian, *op. cit.* (I, 1, 25), p. 19-20.

<sup>45</sup> *Ibidem* (I, 1,26), p. 20.

<sup>46</sup> cf. H.I.Marrou, *op. cit.* p. 70.

încuviința câtuși de puțin bătaia elevilor...mai întâi fiindcă este un lucru înjositor și vrednic de rob și suntem de acord că, pentru o altă vârstă, constituie o adevărată jignire ; apoi pentru că dacă firea unui copil e atât de puțin demnă încât nu se îndreaptă prin muștrare, un astfel de copil va deveni nesimțitor chiar la lovituri...În sfârșit, dacă pe elevul mic îl constrângi cu nuiaua, ce o să faci cu tânărul pe care nu îl poți înfricoșa în același fel și care are lucruri mai grele de învățat »<sup>47</sup>.

## 2. Învățământul mediu

La vârsta de 12 ani copilul trecea la școala lui *grammaticus*. Printre cele trei trepte de instruire școala lui *grammaticus* era considerată centrul : « *prima cratera litteratoris ruditate eximit, secunda grammatici doctrina instruit, tertia rhetoris eloquentia armat* »<sup>48</sup>. Suetoniu vorbește despre popularitatea crescândă a acestor școli de gramatică, afirmând că existau la Roma mai mult de 20 de astfel de școli foarte frecventate<sup>49</sup> și că ele s-au răspândit chiar și în provincii și mulți profesori foarte cunoscuți învățau și în afara Italiei (spre exemplu Octavianus Teucer, Sescenius Iacchus, Oppius Chares)<sup>50</sup>. Profesorii erau numiți *grammaticus* după uzajul grec dar la început ei au fost denumiți oameni de litere *litterati uocabantur*<sup>51</sup>. Acest învățământ are un caracter mixt, din rândul fetelor care-l frecventau formându-se poetele și eruditele Romei.

*Grammaticus*, libert sau om născut liber dar de condiție modestă era mai bine plătit ca *litterator* și uneori câștiga chiar foarte bine. Majoritatea erau însă săraci. El preda tot într-o încăpere modestă din for, închisă după o perdea, păzită de ajutorul său, meditatorul și pedagogul clasei (*subdoctor* sau *proscholus*). Dar, localul lui *grammaticus* era mai bogat în mobilier decât cel al lui *litterator* : existau în încăpere busturi ale unor autori celebri, basoreliefuri reprezentând scene principale din mitologia homerică (*tabulae iliaca*), poate chiar hărți geografice.

Orarul era la fel cu cel din școala elementară. Aici se preda și gramatica propriu-zisă văzută ca studiu teoretic al limbajului. Erau studiate limba greacă, limba latină pe baza unor analize abstracte, centrate pe elementele limbajului (litere, silabe, cuvinte sau părți ale discursului). Studiul sintaxei nu era făcut sistematic. Pentru elementele gramaticii elevii se foloseau de gramatica lui Remmius Palaemon sau rezumatul făcut în greacă de Denys de Thrace, discipol al lui Aristarque<sup>52</sup>.

*Grammaticus* citea mai întâi el textul și pe parcurs dădea explicații mai ales asupra metricii și gramaticii. Apoi elevii citeau rând pe rând, recitau sau chiar memorizau textul respectiv. Comentarea (*enarratio*) era etapa superioară a exercițiilor efectuate de elevi și implica elemente de conținut, urmărindu-se o apreciere de ansamblu asupra formei și fondului textului. Numeroase explicații angajau vii comentarii și discuții erudite care implicau noțiuni de mitologie, istorie,

<sup>47</sup> Quintilian, *op. cit.* (I, 3, 14-16), p. 35-36.

<sup>48</sup> D A, p. 483.

<sup>49</sup> Suetoniu, *Grammairiens et rhetors*, (III, 4), p. 5.

<sup>50</sup> *Ibidem*, (III, 6), p. 6.

<sup>51</sup> *Ibidem*, (IV, 1), p.6.

<sup>52</sup> D A, p. 483-484.

fizică etc. Mulți lectori pentru a oferi șarm vocii lor, își modulau tonul rezultând adevărate cântece. Criticii serioși nu erau de acord cu această manieră cum nu erau de acord nici cu plasmodierea insuportabilă a școlarilor care recitau fără a înțelege.

La școala lui *grammaticus* elevii făceau exerciții de lectură cu voce tare, recitau, li se dădeau lecții de dicție, învățau figurile de stil, studiau istoria romană și doar accidental și întotdeauna în legătură cu textele analizate căpătau vagi cunoștințe de istorie generală, geografie, mitologie, matematică, astronomie și muzică<sup>53</sup>. Metodele de învățământ variau de la un profesor la altul și chiar la același dascăl, căci fiecare își antrena elevii în maniera personală<sup>54</sup>. Esențialul învățământului mediu era citirea și comentarea autorilor de literatură beletristică. Programa analitică s-a stabilizat în sec. I-III axându-se pe studiul autorilor clasici sau mai vechi, dar mai apropiați de mentalitatea clasicizantă<sup>55</sup>.

Învățământul mediu era eminentamente umanist, *grammaticus* obligându-și elevii la a face exerciții de stil, oferindu-le și câteva noțiuni preliminare de compoziție<sup>56</sup>, pregătind astfel pentru studiul retoricii.

### 3. Învățământul superior

La vârsta de 16-17 ani, uneori chiar mai mult de 20 de ani tinerii intrau la școala retorului. Vorbind despre momentul intrării în această școală Quintilian spune că « ar trebui considerată nu vârsta, ci progresul instruirii »<sup>57</sup>. Școala retorului se bucura de o influență și un prestigiu notabile pentru că aici se deprindea arta oratoriei și a elocinței, încununare a educației oricărui tânăr. « Fără arta elocinței, nimeni nu putea în Roma să ajungă sau să se mențină într-o treaptă superioară și distinsă. Cu cât un cetățean era mai bun prin cuvântul său, cu atât el avea calea deschisă spre onoruri »<sup>58</sup>. Retorica este forța de a convinge iar datoria oratorului este să vorbească în așa fel încât să convingă, scopul fiind de a vorbi bine<sup>59</sup>. Materia retoricii o constituie fără deosebire toate subiectele asupra cărora va fi chemată să vorbească<sup>60</sup>.

Deși provenea tot din păturile de jos, uneori dintre membrii clasei senatoriale căzuți în dizgrație, *Rhetor Latinus* sau oratorul, cum mai era denumit, avea o situație mai bună decât *litterator* sau *grammaticus*. Un retor obținea în primele secole 2000 de sesterți anual de la fiecare elev, de patru ori mai mult decât un *grammaticus*. Totuși la sfârșitul secolului III, sub Dioclețian, salariile lui *grammaticus* și ale retorilor au ajuns aproape identice.

Învățământul superior s-a bucurat mai mult de atenția împăraților vremii. Sub domnia lui Hadrian (117-138) statul pune la dispoziția celor mai de seamă

<sup>53</sup> M. Bonnet, *La philologie classique. Six conférences sur l'objet et la méthode des études supérieures relatives à l'antiquité grecque et romaine*, p.114.

<sup>54</sup> Suetoniu, *op. cit.*, (XXV, 8), p. 27.

<sup>55</sup> cf. E C R, p. 407.

<sup>56</sup> cf. Quintilian, *op. cit.* (I, 9, 1), p. 98.

<sup>57</sup> *Ibidem*, (II, 1,7), p. 129.

<sup>58</sup> L. Homo, *La civilisation romaine*, p. 139.

<sup>59</sup> Quintilian, *op. cit.* (II, 15, 3-6 ; 38), p. 181 și 191.

<sup>60</sup> *Ibidem*, (, 21,4), p. 216.

retori de la Roma și apoi de la Constantinopol, săli elegante, amenajate ca mici teatre deschise spre porticurile forurilor. Unii retori aparțineau aristocrației municipale, tagmei cavalerilor sau chiar clarissimatului (senatori ce locuiau în provincie).

Școala retorului era frecventată doar de o minoritate, de obicei de tinerii bogați, dar uneori și de cei de condiție modestă dar care doreau să se afirme. Profesorul predă sistemul de reguli și procedee care să permită elevilor să vorbească strălucit și elegant. Tehnica era influențată de sistemul grecesc. Existau la început exerciții pregătitoare, discursuri fictive pe o temă stabilită de profesor, memorarea discursurilor și apoi declamarea lor în fața retorului și a colegilor. Acest exercițiu era denumit *declamatio* și era de două tipuri; *suasoriae* - lungi monologuri în care personaje mitologice sau istorice erau prezentate în preajma unor hotărâri importante<sup>61</sup> sau *controversiae* dezbateri ale unor teze opuse luate din domeniul judiciar<sup>62</sup>. În secolul I se impusese în școala declamatorilor noua retorică, tributară noului stil, pasionat de sentințe, scurte formule lapidare, generalizatoare, adesea paradoxale. Aceste procedee *colores* urmăreau manevrarea abilă a unui fapt dat, colorarea materialului cu scopul de a impune o anumită optică.

Educația retorului era completată de un stagiul la școlile renumite din Grecia unde tinerii se duceau pentru a deprinde elemente de filosofie, epicureismul, stoicismul, aristotelismul, postplatonismul și ulterior, în secolele III-V, neoplatonismul.

Pe lângă școala retorului învățământul superior în Imperiul Roman mai includea și studiul dreptului (în secolul II apar birouri de consultanță juridică devenite curând școli de drept), al medicinei, învățământul tehnic. Aceste ramuri însă erau frecventate doar de o minoritate întrucât nu ofereau avantaje sociale.

#### **4. Forme neorganizate**

Când vorbim despre formele neorganizate de învățământ avem în vedere două categorii: conferințele ocazionale și cercurile literare.

Din prima categorie fac parte cazurile când se apela la serviciile unui conferențiar aflat în trecere prin cetate și căruia i se solicita una sau mai multe conferințe, aducându-i-se mulțumiri fie printr-un decret, fie printr-o recompensă onorifică. Acest tip de învățământ nu prevedea probe propriu-zis intelectuale iar cultura generală astfel obținută nu putea atinge un nivel prea ridicat. Rezultatul era o inițiere elementară adică, cunoștințe despre orice, dar nimic aprofundat. Acești predicatori, în general disprețuiți, deși au contribuit la nașterea unor vocații n-au asigurat niciodată un învățământ regulat și complet. Ei se limitau la a se adresa auditoriului pe care întâmplarea și curiozitatea îl aduna în fața lor (la vreun colț de piață publică, la vreo răscruce), îl interpelează și improvizează un dialog familiar cu el<sup>63</sup>.

Cercurile culturale erau alcătuite din senatori, cavaleri intelectuali. Aceste cercuri nu dispun de organizarea desăvârșită a colegiilor, ci sunt înainte de toate

<sup>61</sup> cf. N. Lascu, *op. cit.*, p. 280 *et passim*.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> cf. P. Grimal, *op. cit.*, p.386.



locuri de conversație politică și literară : se citesc aici versuri, se discută despre morală, se comentează evenimentele zilei. Erau constituite în jurul unei personalități marcante a vremii, lângă care erau adunate 10-12 personaje importante, pe lângă care se mai aflau și câțiva oameni de condiție modestă, tineri intelectuali sau aristocrați care doreau să se afirme și să facă o carieră, precum și intelectuali de profesie. Uneori aceste cercuri erau organizate chiar de profesorii de retorică și de filosofie. Reuniunile sunt frecvente. Spre exemplu Pliniu cel Tânăr amintește în coreponența sa despre acea lună de aprilie în care reuniunile au fost zilnice<sup>64</sup>.

Cercurile literare au contribuit, la formarea spiritului epocii prin însăși demersul lor cultural, filosofic și artistic, împletit uneori cu acțiunea politico-ideologică. Iar pentru a ilustra acest fapt menționăm contribuția pe care și-a adus-o cercul senecan constituit în 51 de către Seneca. Acest cerc cultural va permite « cristalizarea aspirațiilor unei întregi generații, oboșite de estetica de tip clasic și căutând forme noi. Tinerii scriitori vor adera cu entuziasm la noua mișcare literară și la stilul colorat de un asianism moderat, pe care îl va impune. Quintilian povestește că tinerii se dau în vânt după Seneca și nu-l citesc decât pe el, străduindu-se să-l imite, fără a reuși întotdeauna, ajungând uneori la excese nepermise »<sup>65</sup>.

## V. CONCLUZII

Având la origini modelul educației grecești, civilizația romană a promovat un învățământ care a adaptat paideia grecească necesităților și idealurilor sale patriotice. Esențialul acestei educații era de a întipări în mintea tinerilor un sistem de valori morale, de reflexe sigure, un anumit stil de viață. Programa și metoda școlilor romane imită modelul elenistic fără ca mediul lingvistic latin să modifice în profunzime pedagogia lor.

Ca și sistemul grecesc, și cel roman avea un caracter de masă și era structurat în trei trepte de învățământ : elementar, mediu și superior. Învățământul elementar, pe care copilul îl urma de la vârsta de 7 ani, era foarte răspândit. În școala elementară se învăța, sub îndrumarea unui dascăl numit litterator (om de condiție modestă, libert sau om liber), scrisul, cititul și elemente de calcul. Meseria de învățător era înjositoare în acele timpuri pentru mentalitatea nobilimii romane și drept urmare salariile primite erau de mizerie.

La vârsta de 11-12 ani copilul trecea la școala lui *grammaticus*. Această cea de a doua etapă în formația școlară a oricărui elev roman avea drept scop inițierea în arta interpretării textelor literare. Disciplinele de bază erau limba și literatura, studiul lor făcându-se pe textul operelor poetice. Copiii primeau și unele cunoștințe de istorie, geografie, fizică, astronomie dar nu ca scop în sine ci doar pentru a putea înțelege textele literare. Tocmai de aceea putem afirma că în

<sup>64</sup> cf. Pliniu cel Tânăr, *Epistole* 1, 13, 1-2, citat de E. Cizek, Secvență romană: mijlocul secolului I al erei noastre, p. 204.

<sup>65</sup> E. Cizek, *op. cit.*, p. 221.

școala lui grammaticus educația era mai mult literară decât științifică, avându-se în vedere în primul rând pregătirea pentru ucenicia în elocință.

Tânărul intra în învățământul superior la vârsta de 17 ani, uneori chiar mai târziu, după ce și-a încheiat formația elementară și secundară. Studiile superioare aveau un caracter mai puțin uniform decât învățământul elementar și cel secundar, oferind o paletă de forme de cultură superioară, corespunzătoare diferitelor vocații. Dar, ceea ce definește omul cu adevărat cultivat era faptul de a beneficia de una sau alta dintre formele de învățământ cele mai răspândite și caracteristice timpului: cultura filosofică și cultura oratorică, dintre ele cea care domină fiind oratoria. Această tendință mergea până acolo încât a face studii superioare înseamnă a audia lecțiile retorului pentru a te iniția în arta elocinței, încununarea oricărei educații care se voia completă.

Educația copiilor era deci, orientată în a-i forma pe tineri în spiritul integrării lor în viața colectivității, în sensul de a ști cum să-și exercite drepturile și datoriile. Deși în secolul I se mai preferau încă profesorii particulari, spre sfârșitul acestei perioade educația în comun începe să aibă tot mai mulți adepți. Acest aspect a favorizat existența unei unități intelectuale și morale deoarece învățământul în comun oferea tineretului cult din întreg Imperiul același fond de cunoștințe și același mod de a gândi.

## VL. BIBLIOGRAFIE

### Izvoare

Eutropius	Abregé d'histoire romaine, Les Belles Lettres, Paris 1999.
Quintilianus,	Arta oratorică, Ed. Minerva, București 1974.
Suetonius,	Grammairiens et rhéteurs, Les Belles Lettres, Paris 1993.
Tacitus,	Anale, Humanitas, București 1995.
Tacitus,	Dialogue des orateurs/Tacite, Les Belles Lettres, Paris 1985.
Valerius Maximus,	Faits et dits memorables, Les Belles Lettres, vol. I, Paris 1995-1997.
Vitruvius,	Despre arhitectură, Ed. Academiei R.P.R., București 1964.

### Dicționare și Enciclopedii

x x x	Dictionnaire des antiquités grécques et romaines d'après les textes et les monuments, tome 2/ D-E, Paris 1892.
Fredouille, J. C.,	Dictionnaire de la civilisation romaine, Paris 1968.
x x x	Enciclopedia civilizației romane, București 1982.
x x x	Le Petit Larousse, Paris 1995.

### **Lucrări generale de istorie romană**

Duruy, V., Histoire romaine (abregé), Paris 1893.

### **Lucrări generale de civilizație romană**

- Bonnet, M., La philologie classique. Six conférences sur l'objet et la methode des études superieures relatives a l'antiquite grecque et romaine, Paris 1892.
- Byckov, V. V., Estetica antichității târzii : sec. II-III, București 1984.
- Cizek, E., Secvență romană : mijocul secolului I al erei noastre, București 1986.
- Drâmba, O., Istoria culturii și civilizației, vol. 3, București 1999.
- Dupront, A., Civilisation romaine et formation de l'esprit moderne, București 1959.
- Grimal, P., Civilizația romană, București 1973.
- Homo, L., La civilisation romaine, Paris 1930.
- Lascu, N., Cum trăiau romanii, București 1965.

### **Lucrări speciale privind educația și învățământul în Imperiul roman**

- Cornea, A., Scriere și oralitate în cultura antică, București, 1988.
- Gal, R., Histoire de l'éducation, Paris, 1987.
- Grenier, A., La génie romain dans la religion, la pensée et l'art, Paris, 1938.
- Marrou, H. I., Istoria educației în Antichitate, vol. 1-2 București, 1997.
- Menard, R., Sauvageot, C., Vie privée des anciens, vol. 8, Institutions religieuses. Education, Paris, 1913.

## TRADIȚIA LITERARĂ A HISTORIEI AUGUSTA ȘI PRINCIPALELE PASAJE REFERITOARE LA DACIA

DAN RUSCU

**ZUSAMMENFASSUNG.** *Die literarische Tradition der Historia Augusta und die Hauptstellen bezüglich Dakien.* Der vorliegende Aufsatz hat zwei Hauptzwecke. Erstens nimmt er sich vor, die rumänische Forschung mit den neuesten Ergebnissen der Historia Augusta – Forschung bekannt zu machen. Zweitens werde ich versuchen, die Schlußfolgerungen einer Analyse über die Historia Augusta - Stellen mit Bezug auf Dakien für eine genauere Bestimmung einiger Quellen dieser Schrift zu verwenden.

### I. Caracterul Historiei Augusta.

Corpusul de biografii cunoscut sub numele de Historia Augusta (în continuare prescurtat HA) constituie un caz aparte în peisajul istoriografiei latine a sec. IV. La prima vedere, avem de-a face cu o serie de biografii imperiale, începând cu Hadrian și încheindu-se cu Numerianus, redactată de șase autori - Aelius Spartianus, Iulius Capitolinus, Vulcacius Gallicanus, Aelius Lampridius, Trebellius Pollio și Flavius Vopiscus - la sfârșitul secolului III și începutul celui următor. Datarea pare să fie asigurată de dedicațiile inserate în unele dintre biografii, fie către Diocletian, fie către Constantin; în plus, biografia lui Carus conține două referiri la Constantius Chlorus și Galerius, purtând titlul de Caesares, iar în biografia lui Aurelian Constantius Chlorus e pomenit ca Augustus.

Multă vreme, HA a fost considerată o lucrare biografică obișnuită, informațiile oferite de ea fiind luate ca atare, fără o critică deosebită. Hermann Dessau, în 1889 a fost primul care a atras atenția asupra faptului că HA nu este întocmai ceea ce pare<sup>1</sup>. Lucrând în acea perioadă la *Prosopographia Imperii Romani*, Dessau a observat că o seamă de nume proprii care apar în biografiile HA se întâlnesc la personaje aparținând unor familii aristocratice de la sfârșitul sec. IV. Autorul biografiilor părea deci să fie un contemporan al acestor familii. În al doilea rând, Dessau a remarcat o seamă de anacronisme, cum ar fi oracolele vergiliene, descrise în biografia lui Hadrian, dar care de fapt erau în uz la sfârșitul sec. IV, sau ascendența lui Maximinus Thrax, dintr-un tată got și o mama alană, când se știe că aceste populații ajung în regiunea de origine a împăratului respectiv abia după 375. Pasul următor a fost luarea în discuție a presupușilor autori ai seriei, ceea ce a condus la observația că unii dintre ei pretind că au scris anumite biografii din serie, care aparțin de fapt altora. De asemenea, faptul că unul și același autor dedică o biografie lui Diocletian și apoi alta lui Constantin, cunoscută fiind opoziția dintre cei doi i-a apărut savantului german de-a dreptul

---

<sup>1</sup> Dessau, SHA, *passim*.

dubios. Adăugând la aceste observații o analiză atentă a particularităților de limbaj precum și gustul celor șase autori pentru același tip de întâmplări și amănunte picante, Dessau a tras concluzia că avem de-a face cu un singur autor, care se ascunde în spatele a șase pseudonime. Mai mult, anacronismele semnalate plasează redactarea lucrării nu la începutul sec. IV, ci la sfârșitul acestuia. Odată deschis acest drum al analizei critice a HA, discuțiile au continuat, aducând mereu noi elemente<sup>2</sup>. Din aceste cercetări, care durează de mai bine de un secol, se desprinde imaginea unei scrieri aparte, redactată de un *grammaticus* nu lipsit de cultură și dând dovadă chiar de un anumit rafinament, degajând o atmosferă specifică cercurilor intelectuale păgâne din perioada în care religia romană tradițională bătea deja în retragere. Ceea ce continuă să intrige este modul în care acest personaj și-a compus opera și în care își utilizează sursele: totul pare făcut în glumă, cu intenția de a se amuza sau de a induce în eroare cititorul<sup>3</sup>. Pentru noi, cărora ne lipsesc încă multe piese din mozaicul pe care îl reprezintă secolul III și antichitatea târzie, această manieră de a scrie istoria constituie desigur o problemă în plus.

## II. Datare și probleme de compoziție.

Datarea HA este astăzi plasată într-o secțiune cronologică destul de restrânsă, cuprinsă între anii 395/396 și 404/406. Limita inferioară a acestei datări este dată de următorii factori: folosirea ca sursă a lui Aurelius Victor (sigură pentru fragmentul *Caesares* 20,1-31 = *vita Severi* 17,5-19,3) indică anul 360 ca *terminus post quem*<sup>4</sup>; climatul religios este cel al unui păgânism în retragere, care nu mai vrea să triumfe ci doar să fie tolerat, atmosferă tipică mai ales după ultima tentativă păgână la nivelul politicii majore, bătălia de la Frigidus din 394; episodul cu principii copii din *Tacit.*6 nu are sens decât după moartea lui Theodosius I (395), când prezența pe tron a doi suverani tineri atrage după sine o seamă de disfuncționalități<sup>5</sup>. Limita superioară a datării este indicată în primul rând de menționarea în *Aurel.*18,5 - 21,4 a obiceiului consultării Cărților sibiline înainte de o bătălie, lucru care nu mai era posibil după distrugerea acestora în timpul lui Stilicho (mort în 408)<sup>6</sup>. În al doilea rând, orașele care vor constitui reședințe imperiale în antichitatea târzie sunt menționate de HA întotdeauna într-o poziție de inferioritate față de Roma; din această listă lipsește însă Ravenna, ceea ce plasează redactarea scrierii înainte de stabilirea aici a curții imperiale de către Honorius (404)<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Principalele contribuții sunt: Mommsen, *Scriptores*; H.Peter, *Die Scriptores Historiae Augustae: Sechs literargeschichtliche Untersuchungen*, Leipzig 1892; E.Hohl, *Vopiscus und die Biographie des Kaisers Tacitus*, *Klio* 11 (1911) 178-229 și 284-324; N.H.Baynes, *The Historia Augusta: its Date and Purpose*, Oxford 1926; Hartke, *Geschichte*; J.Straub, *Studien* etc. Începând cu anul 1962, cercetarea HA a devenit oarecum "instituționalizată", prin seria de congrese tinute anual la Bonn, până în 1989 și reluate apoi, în alte localități, din 1990.

<sup>3</sup> Dessau, SHA 392; Syme, *Ammianus* 186, 191; Straub, *Studien* 15 sqq.

<sup>4</sup> Dessau, SHA 363-367; Barnes, *Sources* 17-18; Paschoud, *Hist.Aug.* XIII.

<sup>5</sup> Paschoud, *Hist.Aug.* XV.

<sup>6</sup> *Ibidem*, XVI, nota 17.

<sup>7</sup> *Ibidem*; K.-P. Johne, *Kaiserbiographie und Senatsaristokratie*, Berlin 1976, 156-176.

Modul de compoziție al HA constituie elementul cel mai vizibil care o deosebește în peisajul literaturii biografice latine: spre deosebire de predecesori - mai exact Suetonius și Marius Maximus, pe care îi și ia drept modele - compilatorul își expune în *Ael.* 1,1 intenția de scrie separat de biografiile împăraților "legitimi" și pe cele ale Caesarilor și uzurpatorilor. Intenția va fi într-adevăr materializată, aceste biografii "secundare" constituind ele însele prin modul de compoziție o caracteristică aparte a seriei, datorită faptului că, neavând la dispoziție surse pentru ele, autorul fie repetă informații cuprinse în biografiile "principale", fie inventează. Analiza acestor "vieți secundare" a oferit date importante referitoare la modul de alcătuire al corpusului de biografii. R.Syme a fost cel care a observat că există în aceste "secondary *vitae*" elemente care completează sau care sunt apoi extinse în biografiile principale anterioare<sup>8</sup>. De aici el a tras concluzia că "viețile secundare" au fost redactate în grup, după cele "principale", care au suferit ulterior o revizuire. Acestei revizuirii, postulată inițial de Mommsen<sup>9</sup> i se datorează elementele comune ale anumitor biografii, precum și dedicațiile imperiale și numele celor șase presupuși autori. Schema de compoziție a HA oferită de Syme și care a rămas valabilă până azi, în ciuda anumitor contestații<sup>10</sup>, este următoarea: a). biografiile principale din prima serie (până la Caracalla), b). biografiile secundare din prima serie, c). revizuirea biografilor principale din prima serie, d). continuarea cu a doua serie, inaugurată de *Macr.* și în sfârșit e). ultima serie (de după lacună).

Un alt aspect legat de compoziția HA îl reprezintă începutul seriei<sup>11</sup>. După cum se știe, prima biografie este cea a lui Hadrian, or, de la un autor care declară că îl apreciază pe Suetonius<sup>12</sup> ne-am fi așteptat să-și conceapă opera în continuarea acestuia, cu o biografie a lui Nerva, așa cum a făcut-o Marius Maximus. Apoi, dacă acesta este într-adevăr începutul seriei, ne-am aștepta la o prefață, așa cum știm că a existat una la Suetonius<sup>13</sup>. Cercetarea modernă se împarte din acest punct de vedere în două tabere: unii care presupun că primul fascicul al scrierii, conținând prefața și primele două biografii s-a pierdut, iar alții care sunt de părere că avem de-a face cu o omisiune intenționată a autorului HA, pentru a-și induce în eroare cititorii. Prima dintre cele două păreri a fost susținută

<sup>8</sup> Syme, *Emperors 71-72*. De exemplu oracolele vergiliene citate în *Hadr.* 2,8 și *Pesc.* 8,3-6 par preluate de prima biografie de la cea de-a doua (ceea ce sugerează o revizie); rețeta culinară numită *tetrafarmacum* pomenită în *Hadr.* 21,4 și în *Alex.Sev.* 30,6 e completată în *Ael.* 5,4-5 (care este deci ulterioară biografiei lui Severus Alexander); falsul biograf Cordus pare imaginat odată cu redactarea biografiei lui Macrinus, dar este citat și în *Clod.Alb.* 5,10 (din nou o revizie); în *Pesc.* 7,4 și *Alex.Sev.* 26,5 sunt menționați doi juriști din epoca severiană, Ulpianus și Paulus, prezențați ca *praefecti praetorio*, afirmație incorectă pentru cel de-al doilea (eroarea provine dintr-o preluare greșită a lui Aurelius Victor, care îi amintește pe cei doi pentru domnia lui Severus Alexander - deci HA a folosit mai întâi aici informația, după care a introdus-o și în *Pesc.*).

<sup>9</sup> Mommsen, *Scriptores, passim*.

<sup>10</sup> T.Honore, *Scriptor Historiae Augustae*, JRS 77 (1987) 156-176; J.-P. Callu, *Histoire Auguste*, tome I/1, Vies d'Hadrien, Aelius, Antonin. Paris 1992 XIV-LXX.

<sup>11</sup> Chastagnol, *Hist.Aug.*, XXXV; Paschoud, *Hist. Aug.*, XXIII.

<sup>12</sup> *Quadr.tyr.* 1,1-2

<sup>13</sup> Ioannes Lydos, *de mag.* 2,6, p. 61,1-3 ed. Wuensch.

încă de Dessau<sup>14</sup>, care nu a putut însă preciza ce conținea partea dispărută. Teza a fost apărută într-o vastă analiză de K.-H. Stubenrauch<sup>15</sup>. Principalele date pe care acesta le-a supus analizei au fost introducerea la *Ael.*(1,1)<sup>16</sup>, în care autorul arată că are intenția să scrie și viețile Caesarilor și uzurpatorilor, spre deosebire de cum făcuse până la Hadrian, fragmentul *Ael.* 7,5<sup>17</sup>, în care același autor pretinde că vrea să scrie biografiile tuturor uzurpatorilor și Caesarilor, de la începuturile Principatului și introducerea la *Quadr. tyr.*(1, 1-3)<sup>18</sup>, unde se subliniază faptul că biografii anteriori, respectiv Suetonius și Marius Maximus n-au scris asemenea "biografii secundare", ci s-au mulțumit să trateze personajele respective în cadrul biografiilor împăraților de care au fost legate, pe când pseudo-autorii HA au scris

<sup>14</sup> H.Dessau, *Über die Scriptores Historiae Augustae*, Hermes 27 (1892) 578 sqq; Stubenrauch, *Komposition 59-100*; Paschoud, *Hist.Aug.*, XXIII.

<sup>15</sup> Stubenrauch, *Komposition 59-100*.

<sup>16</sup> *Ael.* 1,1 *In animo mihi est, Diocletiane Auguste, tot principum maxime, non solum eos, qui principum locum hac statione, quam temperas, retentarunt, ut usque ad divum Hadrianum feci, sed illos etiam, qui vel Caesarum nomine appellati sunt nec principes aut Augusti fuerunt vel quolibet alio genere aut famam aut in spem principatus venerunt, cognitioni numinis tui sternere.* [ Stă în intenția mea, Auguste Diocletian, cel mai mareț dintre împărați, să-i înfățișez cunoștinței tale nu numai pe aceia care au deținut demnitatea de împărați, în locul pe care acum îl ocupi, așa cum am făcut până la divinul Hadrian, ci și pe aceia care au fost numiți cu numele de Caesar dar n-au fost nici Augusti nici împărați sau care dintr-o cauză oarecare au dobândit faimă sau speranța de a domni].

<sup>17</sup> *Ael.* 7,5 *De quo* (sc. Aelio Caesare) *idcirco non tacui, quia mihi propositum fuit omnes, qui [ vel] post Caesarem dictatorem, hoc est divum Iulium, vel Caesares vel Augustiv el principes appellati sunt, quique in adoptionem venerunt, vel imperatorum filii aut parentes Caesarum nomine consecrati sunt, singulis libris exponere ...* [ Pe acesta de aceea nu-l voi trece sub tăcere, deoarece intenția mea este ca pe toți aceia care sau după dictatorul Caesar, adică divinul Iulius, au fost numiți fie Caesares, fie Augusti, fie principes și pe aceia care au fost adoptați sau aceia care, ca fii sau părinți de împărați au fost divinizați, să-i prezint în cărți separate...]

<sup>18</sup> *Quadr.tyr.* 1,1 *Minusculos tyrannos scio plerosque tacuisse aut breviter praeterisse. Nam et Suetonius Tranquillus, emendatissimus et candidissimus scriptor, Antonium, Vindicem tacuit, contantus eo quod eos cursim perstrinxerat, et Marius Maximus, qui Avidium Marci temporibus, Albinum et Nigrum Severi non suis propriis libris sed alienis innexuit. 2. Et de Suetonio non miramur, cui familiare fuit amare breviter. Quid Marius Maximus, homo omnium verbosissimus, qui et mythistoricis se voluminibus implicavit, num ad istam descriptionem curamque descendit? 3. Atque contra Trebellius Pollio ea fuit diligentia, ea cura in edendis bonis malisque principibus, ut etiam triginta tyrannos uno breviter libro concluderet, qui Valeriani et Gallieni nec multo superiorum aut inferiorum principum fuere temporibus.* [ Știu că tiranii fără importanță sunt trecuți de mulți sub tăcere sau descriși pe scurt. Căci și Suetonius Tranquillus, scriitor corect și obiectiv, i-a trecut sub tăcere pe Antonius și pe Vindex, mulțumindu-se să-i amintească pe scurt și Marius Maximus care i-a inclus pe Avidius, din timpul lui Marcus și pe Albinus și Niger, din timpul lui Severus, nu în cărți separate ci în biografiile altora. Și nu ne mirăm de Suetonius, care avea obiceiul să prețuiască conciziunea. Ce să spunem însă de Marius Maximus, omul cel mai vorbăreț, care a inclus în volumele sale și povestiri fanteziste, de ce s-a ferit de descrierea acestora ? Față de aceștia, Trebellius Pollio a dovedit atâta conștiință și preocupare de a descrie atât împărații buni, cât și pe cei răi încât i-a cuprins într-o carte, pe scurt, pe cei treizeci de tirani, care au fost în timpul lui Valerian și Gallienus, precum și în timpul predecesorilor și succesorilor lor imediați].

pentru ele biografii separate. Primele două fragmente au fost utilizate pentru a demonstra că autorul HA este inconsecvent în ceea ce spune și ca atare - având în vedere caracterul general al scrierii - aceste două afirmații contradictorii trebuie considerate falsificări<sup>19</sup>. Stubenrauch a arătat că pasajele în discuție nu se află de fapt în contradicție, pentru că în *Ael.* 7,5 nu este vorba de uzurpatorii de după Caesar, ci de cei care au purtat acest titlu, preluat de la el<sup>20</sup>. După ce a eliminat această contradicție, cercetătorul german a arătat că fragmentul *Quadr. tyr.* 1,1-3 conține afirmații care se verifică în cadrul HA, respectiv biografiile menționate există. Ca urmare, atunci când își descrie opera, compilatorul trebuie luat în serios. Aceasta înseamnă că afirmația din *Ael.* 1,1, conform căreia în cadrul colecției au existat biografii anterioare celei a lui Hadrian este reală. Aceste biografii, a demonstrat Stubenrauch, sunt cele ale lui Nerva și Traian.

Lacuna constituie o altă problemă legată de compoziția HA. După biografia lui Gordian III seria se întrerupe, fiind reluată abia cu o biografie a lui Valerian, care prezintă și ea un început deteriorat. Lipsesc așadar biografiile lui Philippus Arabs, Decius, Trebonianus Gallus și Aemilianus. Prima presupunere a cercetării istorice a fost că fasciculele respective s-au pierdut de-a lungul timpului. Unele afirmații ale autorului lasă cel puțin această impresie. De exemplu, în biografia lui Valerian dă impresia că a tratat unele lucruri pe larg în partea care lipsește. Apoi, biografia lui Gallienus începe și ea tot cu anul 260, data capturării lui Valerian, ca și biografia acestuia. Dacă ne gândim însă la caracterul HA, putem lua în considerare și o omisiune intenționată dintr-un motiv sau altul și în această direcție se îndreaptă cercetarea modernă. Unul dintre motivele invocate a fost că un istoric păgân, scriind în timpul lui Theodosius I, deci într-o perioadă în care păgânismul se afla deja în minoritate, s-a ferit să scrie biografiile unui împărat presupus filo-creștin (Philippus Arabs) și ale unora dintre cei mai aprigi persecutori ai creștinismului (Decius și Valerian); în ce-i privește pe Gallus și Aemilianus, aceștia ar fi domnit prea puțin<sup>21</sup>. R.Syme a obiectat în fața unor asemenea argumente, arătând că autorul HA, deși păgân, nu e interesat de chestiuni religioase și de altfel istoricii păgâni nu menționează niciodată persecuțiile, ci le ignoră pur și simplu (de exemplu Aurelius Victor, Eutropius sau Zosimos)<sup>22</sup>. Argumentul principal împotriva unei pierderi accidentale însă este că nici o ruptură produsă din întâmplare nu începe și nu se termină așa de "precis" ca și cea în discuție<sup>23</sup>.

Modul de lucru cu sursele al autorului HA prezintă diferențe vizibile de la un grup de biografii la altul, diferențe care se articulează în funcție de structura internă specifică a acestei lucrări. Biografiile nu sunt egale ca valoare, ci se

<sup>19</sup> Hartke, *Kinderkaiser* 328; Den Hengst, Prefaces 15.

<sup>20</sup> Stubenrauch, *Komposition* 79 propune o modificare a pasajului, omitând al doilea *vel* în loc de primul. Ca urmare traducerea ar fi: "Despre acesta nu pot să-l trec sub tăcere, pentru că planul meu este să-i descriu pe toți aceia care după (= din cauza lui ) Caesar dictatorul, adică divinus Iulius au fost numiți Caesares, sau Augusti sau principes, în cărți separate".

<sup>21</sup> A.Birley, *The Augustan History*, în (T.A.Dorey, ed.) *Latin Biography*, London 1967, 125; Idem, *The Lacuna in the Historia Augusta*, *BHAC* 1972/1974, 55-62.

<sup>22</sup> Syme, *Emperors* 202-203.

<sup>23</sup> Den Hengst, Prefaces 70; Paschoud, *Hist.Aug.*, XXIX.



ordonează după o schemă pe care a conturat-o pentru prima oară Th.Mommsen<sup>24</sup>. O primă parte o constituie biografiile împăraților Hadrian, Antoninus Pius, Marcus Aurelius, Commodus, Pertinax, Didius Iulianus, Septimius Severus și Caracalla. Mommsen le-a numit "vieți principale" (Hauptviten), termen care s-a impus în cercetarea istorică. R.Syme a adăugat, pe bună dreptate, și biografia lui Verus acestui prim grup<sup>25</sup>. Aceste biografii sunt cele mai bune din întreaga serie, oferind în cea mai mare măsură informații reale și credibile, fără a fi însă lipsite de intervențiile compilatorului. Sursa folosită este una de bună calitate, iar în ce privește compoziția internă, aceste biografii se mențin încă destul de aproape de canonul suetonian. A doua categorie este reprezentată de așa-numitele "biografii secundare" (Nebenviten, secondary *vitae*) și anume cele ale lui Aelius Cesar, Avidius Cassius, Pescennius Niger, Clodius Albinus și Geta. Majoritatea informațiilor din aceste biografii de uzurpatori și Caesares sunt preluate din materialul existent în biografiile principale de care fiecare dintre ele e legată. Calitatea acestor biografii secundare este prin urmare net inferioară, ele făcând obiectul unor intervenții destul de ample ale compilatorului, constând în mare parte din cea mai pură ficțiune. R.Syme a făcut o observație importantă cu privire la modul în care autorul HA a utilizat sursele în aceasta secțiune, observație care s-a dovedit aplicabilă și secțiunilor ulterioare. Două sunt, spune Syme, operațiile la care recurge în principal compilatorul atunci când utilizează o sursă: în primul rând o scurtează, pentru a o adapta caracterului propriei creații, apoi o completează, fie cu date luate din alte surse, secundare, fie cu elemente provenite din propria imaginație<sup>26</sup>.

Odată cu biografia lui Macrinus, autorul HA se vede pus în situația de a nu mai dispune de o sursă principală. Consecința este în primul rând o introducere numită de cercetătorii moderni "programatică" în care expune dificultățile cu care se confruntă istoricul care vrea să scrie și biografiile uzurpatorilor sau ale împăraților care au domnit scurt timp. Ca o urmare a acestui fapt, biografia lui Macrinus va conține o mai mare cantitate de invenții și falsuri decât biografiile anterioare, inaugurând astfel o nouă categorie a biografiilor HA, "viețile intermediare". Această categorie nu mai este atât de omogenă ca și cele dinainte, iar valoarea informativă prezintă diferențe sensibile de la o biografie la alta. Viețile lui Opilius Macrinus și Diadumenianus sunt marcate, așa cum am spus de dispariția sursei principale. Punctual se poate observa utilizarea unei surse grecești, identificată cu Herodian<sup>27</sup>, restul fiind rodul imaginației autorului HA. Următoarele două biografii, ale lui Elagabal și Severus Alexander, constituie oarecum o pereche. Și aici intervenția autorului HA se face puternic simțită, imprimând caracterul de pandant celor două biografii. Astfel, în timp ce Elagabal este prezentat ca modelul tiranului absolut, ale cărui trăsături negative sunt accentuate cât mai mult cu putință, Severus Alexander apare ca împăratul ideal, mai cu seamă în ce privește relațiile cu senatul. A.Chastagnol atrăgea atenția asupra faptului că, dacă imaginea negativă a lui Elagabal apare și la alți autori, ca de exemplu Dio sau Herodian, desigur nu atât de accentuată, portretul idealizat al lui Severus Alexander nu este confirmat de restul

<sup>24</sup> Mommsen, *Scriptores* 243 sqq.

<sup>25</sup> Syme, *Emperors* 32-33

<sup>26</sup> *Ibidem*

<sup>27</sup> Chastagnol, *Hist.Aug.* XL.

tradiției literare antice<sup>28</sup>. În ce privește sursele utilizate, cercetarea modernă este în mare parte de acord că materialul de calitate din *Heliog.* provine de la Marius Maximus și Herodian. *Vita Alex.Sev.* rămâne o problemă din punctul de vedere al surselor utilizate, neavând elemente în comun nici cu Dio, nici cu Herodian; există asemănări punctuale cu tradiția abreviatorilor latini din sec. IV, dar cea mai mare parte a biografiei este ficțiune. Pentru următoarele trei biografii, *Maxim.*, *Max.Balb.* și *Gord.*, problema surselor devine din nou mai clară. Izvorul principal este Istoria lui Herodian, deși modul în care este folosit face recunoașterea extrem de dificilă. F.Kolb, care a analizat îndeaproape aceste trei biografii din perspectiva relațiilor dintre HA și Herodian a remarcat - urmându-l pe R.Syme - următoarele procedee utilizate de compilator în lucrul cu sursele<sup>29</sup>: excerpte aproape textuale, prescurtate drastic și apoi "împodobite" cu amănunte inventate de autor, care au menirea fie de a completa scena, fie de a da impresia unor cunoștințe mai vaste decât cele ale sursei folosite. Mijlocul cel mai eficient însă de a induce în eroare cititorul sunt transpunerile, care constau în intercalarea unor pasaje, sau a aceluiași pasaj, în contexte diferite<sup>30</sup>. Aceste criterii pot fi cu succes utilizate în depistarea locurilor comune între HA și diferitele ei surse.

După biografia lui Severus Alexander urmează lacuna, după care seria continuă cu ceea ce numim biografiile finale: cei doi Valeriani, cei doi Gallieni, cei treizeci de tirani, Claudius, Aurelian, Tacitus, Probus, "quadriga" tiranilor și în sfârșit Carus, Carinus și Numerianus. Problema surselor pentru aceste biografii este, după cum vom vedea, extrem de complicată. Modul de lucru rămâne în mare parte același, cu precizarea că imaginația autorului, materializată mai cu seamă în discursuri și documente false, joacă în această parte finală un rol mult mai important. Un aspect al acestei ultime secțiuni este relevant pentru modul de lucru al compilatorului: compoziția primeia dintre biografiile colective de tirani sau uzurpatori. În intenția de a atinge cifra de treizeci, după modelul celor treizeci de tirani atenieni de după războiul peloponesiac<sup>31</sup>, autorul HA se vede nevoit să inventeze o parte dintre ei, lăsând în același timp afară patru uzurpatori reali<sup>32</sup>. Acest procedeu reprezintă în multe alte cazuri o caracteristică a HA.

<sup>28</sup> Chastagnol, *Hist.Aug.* XLI.

<sup>29</sup> Kolb, *Beziehungen* 18.

<sup>30</sup> Kolb, *Beziehungen* 1-18, ia în discuție episodul luptelor de stradă de la Roma din 238. Herodian (8,11,1-12,7) descrie începutul conflictului în *curia senatus*, pe când HA îl plasează în templul lui Iupiter Capitolinul. Ca urmare, statuia Victoriei, menționată de Herodian în curie, este transpusă de compilator în templul de pe Capitoliu. Colina capitolină fusese menționată de Herodian în legătură cu o ședință anterioară a senatului. Kolb mai oferă aici un exemplu edificator: Herodian 7,2,8 relatează că Maximinus a trimis o scrisoare la Roma, adresată senatului și poporului, în care își etalează faptele din Orient. HA *Maxim.* 12,5-6 se grăbește să dea textul - bineînțeles inventat - al scrisorii.

<sup>31</sup> Xenophon, *Helenikai*, II, 3,2; Aristotel, *Athenaion politeia* 35-41; Cicero, *Ad Att.*, 8,2,4; 8,3,6.

<sup>32</sup> Iotapian și Marinus Pacatianus sub Philippus Arabs, Lucius Priscus în 249 și Uranius Antoninus în 253.

### III. Sursele

#### a) Biografiile de până la Caracalla

Pentru prima parte a corpusului de biografii au fost aduse în discuție două surse principale. Prima a fost chiar cea pe care autorul o citează de 30 de ori în cursul vieților principale<sup>33</sup>, și anume Marius Maximus. Lucrarea acestuia nu ni s-a păstrat, și în afară de pasajele din HA, singurele mențiuni ale ei datează din sec. IV. În primul rând este vorba de un pasaj din *Scholia in Iuvenalem*, IV 53, aparținând unei reeditări din sec. IV, care pomenește o biografie a lui Nerva scrisă de Marius Maximus. A doua mențiune îi aparține lui Ammianus Marcellinus care, într-o critică adusă aristocrației timpurilor sale, arată ca aceasta acordă mai nou atenție doar scrierilor fără valoare, cum ar fi Iuvenal și Marius Maximus<sup>34</sup>. Se pare că și acest biograf, ca și Iuvenal, constituie o redescoperire a elitei romane din a doua jumătate a sec. IV. În procesul de reconstituire a acestei opere pierdute a fost adus în discuție un poem al lui Ausonius datând din aceeași perioadă (aproximativ 379), care cuprinde câte un catren pentru cei doisprezece împărați care au domnit după moartea lui Domitian: Nerva, Traian, Hadrian, Antoninus Pius, Marcus Aurelius, Commodus, Pertinax, Didius Iulianus, Septimius Severus, Caracalla, Macrinus și Elagabal<sup>35</sup>. Este vorba, după cum se poate observa, despre o continuare a operei lui Suetonius. Având în vedere contextul cultural al epocii, cercetarea modernă a pus acest poem în legătură cu scrierea lui Marius Maximus, atribuindu-i cele douăsprezece biografii<sup>36</sup>. HA amintește la rândul său câteva dintre aceste biografii (Traian, Hadrian, Antoninus Pius, Marcus Aurelius, Commodus, Pertinax, Septimius Severus, Elagabal), insistând asupra faptului că Marius Maximus, ca și Suetonius, n-a scris separat biografiile uzurpatorilor, ci a vorbit despre ei în viețile împăraților sub domnia cărora aceste uzurpări au avut loc<sup>37</sup>. În același pasaj, biograful este descris ca fiind "*homo omnium verbosissimus qui et mythistoricis se voluminibus implicavit*", pe când în *vit. Probi* 2, 7, este pus alături de biografii serioși, cum ar fi Suetonius, care caută mai mult adevărul istoric decât forma elegantă (*qui haec et talia non tam diserte quam vere memoriae tradiderunt*). Din păcate aceste aprecieri, atât de diferite, nu ne ajută prea mult în reconstituirea operei dispărute.

<sup>33</sup> HA *Hadr.* 2,10; 12,4; 20,3; 25,4; *Ael.*3,9; 5,5; *Ant.P.* 11,3; *Marc.* 1,6; 25,10; *Av.Cass.* 6,7; 9,5; 9,9; *Comm.* 13,2; 15,4; 18,2-3; *Pert.* 2,8; 15,8; *Sev.*15,6; *Clod.Alb.* 3,4; 9,2; 9,5; 12,4; *Get.* 2,1; *Helio.* 11,6; *Alex.Sev.* 5,4; 21,4; 30,6; 48,6; 65,4; *Prob.* 2,7.

<sup>34</sup> *Amm.Marc.* 78, 4, 14 : *Quidam detestantes ut venena doctrinas, Iuvenalem et Marium Maximum curatiore studio legunt, nulla volumina praeter haec in profundo otio contractantes, quam ob causam non iudiculi est nostri.* [Aceștia, detestând cultura ca pe otravă, citesc cu râvnă susținută pe Iuvenal și Marius Maximus, fără ca, în delăsarea lor profundă, să mai pună mâna pe alte opere în afară de aceștia, din cauze care nu sunt de căderea modestei noastre judecăți].

<sup>35</sup> Ausonius, *De Caesaribus post Tranquillum tertrasticha*. Ipoteza a fost pusă în discuție de R.Syme, Ammianus, 83.

<sup>36</sup> R.Syme, Ammianus 83.

<sup>37</sup> *Quadr.tyr.* 1,1-2.

În ce privește biografia lui Marius Maximus, el a fost identificat cu un senator din epoca severiană, L. Marius Maximus Perpetuus Aurelianus, *praefectus Urbi* sub Macrinus și *consul iterum* în 223<sup>38</sup>. Participant activ la evenimentele vremii - a condus între altele asediul împotriva Bizanțului în războiul lui Septimius Severus contra lui Pescennius Niger - Marius Maximus și-a redactat lucrarea sub domnia lui Severus Alexander, așadar într-o epocă în care apăreau alte două lucrări cu caracter istoric și anume cele ale lui Cassius Dio și Asinius Quadratus.

Calitatea de sursă principală pentru prima serie de biografii, până la Caracalla, nu i-a fost contestată o lungă perioadă de timp lui Marius Maximus. În 1967 însă, Ronald Syme, reluând o mai veche teorie a lui Guido Barbieri, a arătat că informațiile de bună calitate din HA nu pot proveni de la Marius Maximus, care nu este un autor destul de sobru pentru a conține acest gen de informații. Subliniind că pasajele unde este citat Marius Maximus par "grefate" pe textul principal, fiind nu arareori în contradicție cu contextul, Syme a presupus pentru informațiile serioase din HA un biograf ceva mai sobru, botezat în mod conventional *Ignotus*<sup>39</sup>. Acesta ar fi redactat în jurul anului 217 o serie de unsprezece biografii imperiale (Nerva, Traian, Hadrian, Antoninus Pius, Marcus Aurelius, Verus, Commodus, Pertinax, Didius Iulianus, Septimius Severus, Caracalla), în continuarea lui Suetonius, fără să trateze separat, ca și Marius Maximus de altfel, biografiile uzurpatorilor. În ce privește statutul său social, Syme a presupus că avem de-a face mai degrabă cu un membru al ordinului equestru decât cu un senator. Acest *Ignotus* ar constitui în opinia savantului britanic sursa principală pentru biografiile până la Caracalla, în timp ce Marius Maximus este utilizat doar în calitate de sursă secundară mai ales pentru informațiile "de scandal", atât de gustate de autorul HA. Indiciul principal în sprijinul acestei teorii ar fi faptul că izvorul principal, oricare ar fi ea, încetează odată cu *vit. Macr.*, lucru indicat și de prefața "programatică" a acestei biografii care indică o schimbare de sursă. Or, se știe că Marius Maximus a scris biografiile împăraților, în continuarea lui Suetonius, până la Elagabal și ca atare ar fi trebuit să aibă și o biografie a lui Macrinus, cu atât mai mult cu cât a fost numit *praefectus Urbi* de către acest împărat. Un fapt important a fost considerat de asemenea lipsa din poemul lui Ausonius, deci implicit din lucrarea lui Marius Maximus, a unei biografii a lui Verus care, după cum am văzut, face parte din biografiile principale. Teoria referitoare la *Ignotus* a fost preluată mai târziu și de Timothy Barnes și respectiv André Chastagnol<sup>40</sup>. La argumentele lui Syme, Barnes a adăugat faptul că în Sev. 9,1 apare o eroare: moartea lui Pescennius Niger este descrisă ca având loc la Cyzicus, eroare care nu poate în nici un caz să-i aparțină lui Maximus, implicat direct în evenimentele cu pricina<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> G.Barbieri, L'albo senatorio da Settimio Severo a Carino, Roma 1952, nr. 1100, H.-G.Pflaum, *La valeur de l'information historique de la vita Commodi a la lumiere des personnages nommement cites par le biographe*, BHAC 1970, 227-229.

<sup>39</sup> G.Barbieri, *Mario Massimo*, Rivista di Filologia, 32 (1954) 36-79, 262-275; Syme, *Emperors* 30-53; Ammianus 89-93; Idem, *HA Papers* 30-45.

<sup>40</sup> Barnes, *Sources* 98-107; Chastagnol, *Hist.Aug.* 54-57.

<sup>41</sup> Relatarea corectă a împrejurărilor morții lui Niger la Cassius Dio 75,8,3 și Herodian 3,4,6.

Împotriva acestei teorii au avut loc ulterior mai multe luări de poziție, între care primele și cele mai importante sunt cele ale lui Alan Cameron și Anthony Birley<sup>42</sup>. A.Cameron a început prin a arăta că Marius Maximus nu poate fi distins de Ignotus în ce privește epoca în care a scris sau factura lucrării și a informațiilor, decât dacă ne propunem dinainte acest lucru. În ce privește caracterul neserios al informațiilor puse de HA în legătură cu Marius Maximus, Cameron a demonstrat că de multe ori acest autor este citat fără a fi în realitate folosit, metodă tipică de lucru a autorului HA<sup>43</sup>, sau citat fals, pentru a marca o presupusă independență față de el. Cât despre faptul că Marius Maximus nu este utilizat în biografia lui Macrinus, Cameron arată că, dacă Ignotus este sursa principală până la Caracalla, iar Maximus este sursa secundară, atunci normal ar fi ca de la *vit. Macr.* Maximus să devină sursa principală, cu atât mai mult cu cât știm sigur că e utilizat în *vit. Heliog.*<sup>44</sup>. Lipsa unei biografii a lui Macrinus scrisă de Marius Maximus este pusă de Cameron pe seama faptului că un autor care a scris în timpul lui Severus Alexander putea fi compromis de relatarea activității sale în slujba unui dușman al casei Severilor și al „dinastiei” siriene. În continuare, Cameron își pune pe bună dreptate întrebarea, de ce n-a scris Ignotus o biografie a lui Macrinus, atingând astfel cifra de douăsprezece, după exemplul lui Suetonius, pe care l-a continuat. În ce privește lipsa unei biografii a lui Lucius Verus, Cameron aduce argumentul că *vit. Veri* din HA este compilată din biografia lui Marcus scrisă de Marius Maximus, care știm că a fost una foarte amplă, cuprinzând două cărți<sup>45</sup>. Anthony Birley a reluat cu argumente noi teza în favoarea lui Marius Maximus, demonstrând că presupusele informații cu caracter anecdotic aparțin de fapt genului biografic, fiind de regăsit, chiar dacă într-o mai mică măsură, și la Suetonius<sup>46</sup>. Birley a fost și cel care a explicat eroarea în legătură cu moartea lui Niger la Cyzicus. El arată că HA omite și relatarea asediului Bizanțului, la care Marius Maximus a participat activ. Pe de altă parte, eroarea referitoare la moartea lui Niger apare și la Eutropius (8,18,4) și la Aurelius Victor (20, 8), ceea ce înseamnă că e preluată din tradiția comună a abreviatorilor latini din sec.IV, alta decât cea a lui Marius Maximus. Această schimbare de sursă este explicabilă prin maniera de lucru a autorului HA: relatarea lui Marius Maximus despre războiul lui Severus contra lui Pescennius Niger trebuie să fi fost una foarte amănunțită, ca atare prea lungă pentru scopul propus de compilator. Așadar el a renunțat să mai urmeze în acest punct relatarea sursei principale și a recurs la un izvor ceva mai concis, adică tradiția abreviatorilor, care își are originea în așa-numita "Istorie imperială a lui Enmann".

În ce mă privește consider că teoria despre Ignotus nu face decât să complice și așa destul de complicata problemă a izvoarelor HA. În urma cercetărilor asupra surselor referitoare la provincia Dacia am avut prilejul să iau în discuție mai îndeaproape sursele pentru *vit. Hadr.*, utilizată adesea ca argument în

<sup>42</sup> A.Cameron, (rec.) *R.Syme, Ammianus and the Historia Augusta*, JRS 61 (1971) 262-264; Birley, *Marcus Aurelius*, 1966, 20; Idem, *Septimius Severus*, 315-322.

<sup>43</sup> Acest aspect a fost relevat și de Kolb, *Beziehungen*, 16 sqq

<sup>44</sup> Lucru remarcat și de Syme, *Emperors* 120

<sup>45</sup> *vit. Av.Cass.* 9,5; v. și Birley, *Septimius Severus* 318.

<sup>46</sup> Acestei păreri i s-a alăturat și Kolb, *Beziehungen* 4, arătând că gustul pentru biografie cere tocmai un amestec de fapte și divertisment, așa cum a dovedit-o Suetonius.

teoria în favoarea lui Ignotus, datorită dubletelor care apar frecvent și care denotă utilizarea în paralel a două surse, respectiv Ignotus și Marius Maximus<sup>47</sup>. S-a spus de asemenea că biografia lui Hadrian ilustrează bine modul în care pasajele preluate de la Marius Maximus sunt fie neserioase, fie "grefate" pe textul principal. În întreaga biografie, Marius Maximus este citat nominal în șase pasaje: *Hadr.* 2,10 - căsătoria cu nepoata lui Traian, *Hadr.* 12,4 - discursul ținut cu prilejul vizitei în Hispania Tarraconensis, *Hadr.* 20,3 - presupusa *crudelitas* a împăratului, *Hadr.* 25,4 - un *omen* de la sfârșitul vieții, *Hadr.* 16,7 = *Ael.* 3,9 - priceperea lui Hadrian în astrologie, *Hadr.* 21,4 = *Ael.* 5,5 - preferințele culinare ale împăratului. Dintre acestea, primele două sunt informații serioase, privind politica matrimonială și călătoriile lui Hadrian; mai mult, ele se încadrează organic în contextul relatării. Aceasta constituie încă o dovadă că scrierea lui Marius Maximus conținea și informații serioase. Restul pasajelor, deși pot fi încadrate în categoria anecdoticului, nu se situează în afara genului biografic. În plus, ele apar în partea organizată *per species* a biografiei. Ca atare, încadrarea lor într-un context devine o problemă subiectivă. Nu mi se pare deci că se poate afirma tranșant în nici unul dintre aceste cazuri, că avem de-a face cu interpolări ale unor pasaje defavorabile împăratului într-un context favorabil. Pe lângă aceasta mai trebuie să ținem seama de un fapt. Combinația de aspecte negative și pozitive în descrierea lui Hadrian apare în aceeași măsură și la Dio, mult mai bine organizată, firește. Aceasta se datorează unui fapt concret: caracterul lui Hadrian însuși constituie un asemenea amestec de lumini și umbre. Ceea ce mi se pare însă cu adevărat important în problema izvoarelor HA este faptul că în nici unul dintre aceste cazuri nu putem detecta o schimbare de sursă. Ca atare, utilizarea unui alt izvor principal decât cel citat, respectiv Marius Maximus nu apare justificată. Analiza propriu-zisă s-a axat însă pe o paralelă între *vit.Hadr.* și Istoria lui Cassius Dio, pornind de la cele câteva pasaje ale autobiografiei lui Hadrian. În HA autobiografia apare în următoarele pasaje: *Hadr.* 1,1 - originea lui Hadrian, *Hadr.* 3,3 - pe frontul dacic Hadrian îi ține companie la băutură lui Traian, *Hadr.* 3,5 - un *omen imperii*, *Hadr.* 5,3 - motivarea abandonării provinciilor orientale cucerite de Traian, *Hadr.* 7,2 - clamarea inocenței în condamnarea celor patru consulari. Din aceste pasaje putem întrevădea vag contururile autobiografiei lui Hadrian. Totul e în favoarea împăratului: deși născut în provincie, originea sa e de fapt italică, a băut în tinerețe doar ca să-i facă pe plac lui Traian, i s-a prezis că va deveni împărat încă de la începuturile carierei; odată ajuns împărat a abandonat provinciile orientale dintr-un motiv nobil și după exemplul unui înaintaș ilustru, iar una dintre marile greșeli ale domniei sale - execuția celor patru consulari - de fapt nu îi aparține. Plecând de la faptul că autobiografia lui Hadrian i-a folosit drept sursă și lui Cassius Dio, am urmărit locurile comune între cele două scrieri. Drept criteriu am luat existența unei atitudini favorabile împăratului, atitudine care - ținând seama de tensiunile care au existat între Hadrian și senat - nu le poate fi proprie nici lui Dio, nici lui Marius Maximus. Locurile comune s-au dovedit a fi: *Hadr.* 1,2 = Dio 69, 3,1 - numele tatălui lui Hadrian, *Hadr.* 1,5; 3,1 = Dio 69, 3,1 - interesul pentru studiul limbii grecești, *Hadr.* 14,8 = Dio 69,3,1 - capacitatea intelectuală, *Hadr.* 17,9; 23,1 = Dio

<sup>47</sup> D. Ruscu, *Dakien in hadrianischer Zeit und die Tradition der Historia Augusta*, în Acta MN, 36/I, 1999, 69-80.

69,9,4 - rezistența fizică, *Hadr.* 2,1; 20,13 = Dio 69,10,2 - pasiunea pentru vânătoare și întemeierea localității Hadrianotherae, *Hadr.* 15,12 = Dio 69,3,6 - conflictul cu Favorinus, *Hadr.* 2,2 = Dio 69,10,3 - ridicarea templului Plotinei la Nemausus, *Hadr.* 13,1 = Dio 69,11,1 - inițierea în misterele de la Eleusis, *Hadr.* 14,4 - Dio 69,11,1 resturarea mormântului lui Pompeius, *Hadr.* 14, 5 = Dio 69,11,2 - moartea lui Antinous, *Hadr.* 13,6 = Dio 69,16,1 = construcția unui templu pentru Iupiter, *Hadr.* 13,1 = Dio 69,16,1 - agonothet la Atena, *Hadr.* 6,2-4 = Dio 69,2,2 - relațiile bune cu senatul, *Hadr.* 7,4; 8,3 = Dio 69,2,4 - jurământul că nu va condamna la moarte nici un senator, *Hadr.* 7,1-4; 9,3 = Dio 69,2,5-6 - atitudinea în complotul celor patru consulari. În urma acestor paralele se pot face următoarele observații:

a. Pot fi detectate o seamă de informații comune celor două izvoare, dar care nu pot proveni nici din autobiografie și nici dintr-o relație de dependență între ele. Este vorba mai degrabă de locuri comune în tradiția despre Hadrian, cunoscute atât lui Dio, cât și lui Marius Maximus<sup>48</sup>.

b. Există câteva pasaje care pot sugera o relație de dependență între HA și Dio, prea vag însă pentru a susține statutul de sursă a HA pentru Dio, cel puțin în ceea ce privește *v.Hadr.*

c. Prin această paralelă pot fi detectate o seamă de pasaje care se aseamănă în ce privește conținutul și uneori exprimarea. Aceste asemănări indică fie o sursă comună, fie o relație de dependență între cele două surse. Așa cum am văzut însă, deosebirile de expresie exclud sau fac puțin probabilă o asemenea dependență. În ce privește sursa comună, singura pe care știm că au folosit-o ambele izvoare este autobiografia lui Hadrian. În concluzie, pasajele cu pricina este foarte probabil să provină din această autobiografie. Ipoteza e susținută și de faptul că fragmentele în cauză se aseamănă în ce privește conținutul de idei cu cele cunoscute ca provenind din autobiografie. În plus, atmosfera favorabilă față de Hadrian, care se desprinde din aceste pasaje e greu de atribuit unor senatori ca Marius Maximus sau Cassius Dio.

Coroborând aceste pasaje cu cele care știm sigur că provin din autobiografie, trăsăturile acesteia se conturează ceva mai clar. Aceste trăsături constituie în același timp caracteristicile programului de guvernare al împăratului, pe care acesta cu siguranță că le-a descris în propria biografie. Un prim element pe care Hadrian a vrut cu orice preț să-l scoată în evidență sunt relațiile sale bune cu senatul. O dovadă în acest sens sunt emisiunile monetare care redau această idee<sup>49</sup>. Ca urmare, aceste relații, care în realitate au fost tensionate adesea, așa cum rezultă din relatările lui Dio și HA, sunt redată în autobiografie într-o lumină extrem de favorabilă: împăratul, deși aclamat de trupe și având sub comandă o seamă de legiuni, cere aprobarea senatului pentru a putea domni. Odată domnia inaugurată - prin jurământul că nu va condamna nici un senator - Hadrian își desfășoară întreaga activitate într-o colaborare armonioasă cu senatorii, colaborare care se extinde și dincolo de cadrul oficial: împăratul participă la banchetele acestora și îi vizitează pe senatorii bolnavi. Crizele apărute în aceste relații sunt scuzate și în

<sup>48</sup> Însemnătatea acestei tradiții a fost discutată de W. Den Boer, *Some Minor Roman Historians*, Leiden 1972, deși cu unele exagerări.

<sup>49</sup> RIC, II 349 (Hadrian), p. 380. Pe revers apar reprezentații împăratul și un senator; între ei stă zeița Roma, care le unește mâinile.

aceiași timp justificate prin vina senatorilor și nu a împăratului: cei patru consulari au fost executați fiind vinovați de complot împotriva vieții împăratului și chiar și în acest caz, nu el a ordonat moartea lor ci senatul, iar sentința a fost executată prapit de către Attianus, care a dat și înainte dovadă de necugetare. În ce privește execuția lui Servianus, impresionantă pentru mulți senatori, așa cum rezultă din Dio și HA, din cauza vârstei înaintate a personajului, a fost de asemenea meritată: sfidând bunăvoința împăratului, care se gândea la el ca la un posibil succes, Servianus a complotat împotriva hotărârilor lui Hadrian atunci când acestea nu i-au mai convenit. Un alt aspect care constituie de asemenea o parte a programului de guvernare al lui Hadrian este restaurarea a ceea ce se numea *disciplina militaris*. Această acțiune a lui Hadrian, pusă într-adevăr în practică așa cum rezultă din legendele monetare și din discursul ținut în fața trupelor la Lambaesis<sup>50</sup>, e oglindită cu siguranță și în autobiografie. Alături de aceste aspecte - majore am putea spune - ale domniei, apar amănunte privind viața personală și călătoriile, toate punându-l pe Hadrian bineînțeles într-o lumină favorabilă și justificând din nou unele momente dubioase, cum ar fi moartea lui Antinous. În problema izvoarelor HA, analizei biografiei lui Hadrian scoate în evidență așadar faptul că atât de discutatele dublete se datorează într-adevăr utilizării a două surse, care sunt însă autobiografia împăratului și lucrarea lui Marius Maximus. Urmele unei a treia surse, un presupus Ignotus, nu pot fi după părerea mea detectate.

O ultimă problemă în legătură cu această parte a HA ar fi dacă a utilizat într-adevăr și autobiografia lui Septimius Severus, pomenită în Sev. 3,2, semnalată și în viețile lui Pescennius Niger și Clodius Albinus și a cărei existență este confirmată de Dio, Herodian și Aurelius Victor. Urmele ei sunt însă imposibil de detectat printr-o paralelă între aceste surse. A.Chastagnol admite totuși o utilizare a ei prin intermediul lui Marius Maximus<sup>51</sup>.

### **b) Biografiile lui Elagabal și Severus Alexander**

Despre cele două biografii aflate în continuarea "vieților principale", *vit. Heliog.* și *vit. Alex.Sev.* s-a spus că reprezintă o pereche. În timp ce prima are drept scop portretul tiranului absolut, marcat de toate viciile, cea de-a doua îl reprezintă pe principele atașat idealului senatorial<sup>52</sup>. În ce privește caracterul compoziției, situația se prezintă oarecum invers. Biografia lui Elagabal, deși îl zugrăvește în culori cât se poate de sumbre, nu prezintă nici unul dintre elementele unei biografii falsificate (de exemplu discursuri, documente false etc.). Pe lângă Marius Maximus, pe care am văzut că-l folosește, autorul HA face acum apel și la o sursă greacă, Herodian. Biografia lui Severus Alexander, deși este cea mai lungă din întreaga serie, prezintă foarte puține elemente reale. Vrând să-l prezinte ca pe împăratul ideal și fiind probabil în criză de surse, după sfârșitul lui Marius Maximus, autorul HA dă aici frâu liber fanteziei. Se pare însă că fantezia este aproape

<sup>50</sup> RIC, II (Hadrian) nr. 232, p. 367; nr. 746-747, p. 436; nr. 800, p. 422. ILS, I, nr. 2487, p. 497—499; III/2 nr. 9133-9136, p. LXXIX-LXXX.

<sup>51</sup> Chastagnol, *Hist.Aug.* 306.

<sup>52</sup> Chastagnol, *Hist.Aug.*, XLI



singura "sursă" care stă la baza acestei biografii. În afară de câteva urme ale tradiției abreviatorilor latini, lipsește orice semn al vreunui alt izvor.

### **c) Biografiile de la Maximinus Thrax la Gordian III**

Odată cu biografia lui Maximinus Thrax și până la Gordian III, autorul HA face apel la o noua sursă principală, Herodian. Despre acest autor din sec. III știm relativ puține lucruri. El însuși afirmă că a fost în serviciul împăratului, fără să-și precizeze mai exact statutul. Opera lui, scrisă pe la 250 și în întregime păstrată, cuprinde istoria Imperiului roman de la moartea lui Marcus Aurelius până la proclamarea lui Gordian III în 238<sup>53</sup>. HA îl citează de zece ori, la care se adaugă trei mențiuni sub numele de Arrian<sup>54</sup>. Din aceste menționări constatăm că Herodian e utilizat ca sursă secundară încă înainte de *Maxim.*<sup>55</sup>. Relațiile dintre Herodian și *Historia Augusta* au fost pe larg discutate de Frank Kolb<sup>56</sup>. Din analiza efectuată, axată în principal pe relatarea evenimentelor din 238, Kolb a observat ca HA îl utilizează într-o manieră particulară pe autorul grec: informațiile, deși preluate cuvânt cu cuvânt, sunt atât de amestecate încât cu greu mai pot fi recunoscute. Evenimentele anului 238 sunt prezentate în patru variante diferite de HA în cele trei biografii care le cuprind, în așa fel încât în fiecare apar alte elemente ale relatării lui Herodian<sup>57</sup>. Acest mod de lucru este tipic pentru autorul HA și constituie un criteriu util în reconstituirea surselor utilizate.

În acest punct se cuvine să amintim și posibilitatea utilizării unei alte surse din epoca Severilor și anume *Istoria* lui Cassius Dio<sup>58</sup>. Același F.Kolb, care a luat în discuție problema, afirmă că urmele lui Dio sunt dificil de urmărit în HA, din mai multe motive<sup>59</sup>. În primul rând, elementele comune între două izvoare sunt erorile pe care ele le pot repeta, or Dio nu prea conține erori care să poată fi depistate. Apoi, HA nu prea preia amănunte, care să poată fi recunoscute, iar metoda de lucru a autorului face greu de recunoscut sursele care nu sunt preluate decât punctual. În ce mă privește, am arătat deja mai sus că din analiza biografiei lui Hadrian nu se poate observa o utilizare a lui Dio de către HA, iar asemănările dintre ele se datorează sursei comune care este autobiografia lui Hadrian.

### **d) Biografiile de la Valerian la Numerianus**

Odată cu sfârșitul domniei lui Gordian, problema surselor HA se complică din nou. În primul rând aici intervine lacuna, care face imposibilă detectarea unei schimbări de sursă. Seria continuă apoi cu biografiile lui Valerian, Gallienus, Claudius II, Aurelian, Tacitus, Probus și ale lui Carus, Carinus și Numerianus. Între

<sup>53</sup> G.Alföldy, *Herodian's Person*, Die Krise des römischen Reiches, Stuttgart 1989, 240-269; Barnes, *Sources* 82; Chastagnol, *Hist.Aug.* LXI sq.

<sup>54</sup> *Clod. Alb.* 1,2; 12,14; *Diad.* 2,5; *Alex.Sev.* 52,2; 57,3; *Maxim.* 13,4; *Max. Balb.* 15,3; 15,5; 16,6; *Tyr. trig.* 32,1. Sub numele de Arrian: *Maxim.* 33,3; *Max. Balb.* 1,2; *Gord.* 2,1;

<sup>55</sup> Chastagnol, *Hist. Aug.*, LXIII.

<sup>56</sup> Kolb, *Beziehungen*, *passim*.

<sup>57</sup> *Ibidem* 16-18.

<sup>58</sup> Pentru caracterul operei lui Cassius Dio vezi F.Millar, *A Study of Cassius Dio*, Oxford 1964 *passim*.

<sup>59</sup> Kolb, *Beziehungen* 23

ele sunt integrate două așa-zise biografii comune, cei "treizeci de tirani" din timpul lui Valerian și Gallienus și apoi "quadriga tiranilor" din epoca lui Probus și Carus, piese de rezistență în "creația" autorului HA.

Unul dintre autorii citați aici este P. Herennius Dexippos, aristocratul atenian care a jucat un rol important în viața orașului natal în timpul domniei lui Valerian și Gallienus<sup>60</sup>. El este autorul a două lucrări cu caracter istoric: *Chronika*, scriere care continuă istoria lui Herodian până la sfârșitul domniei lui Claudius II, utilizând o schemă analitică, cu datări prin consuli, olimpiade și arhonți ai Atenei și *Skythika*, tratând invaziile gotice din aceeași perioadă. Din păcate, cu excepția câtorva fragmente, nici una dintre cele două lucrări nu ni s-a păstrat. Ca atare, deși autorul HA îl citează nominal de optsprezece ori<sup>61</sup>, mai ales pentru războaiele din Orient cu perșii și de la Dunare cu germanii din timpul lui Gallienus și Claudius II, utilizarea lui este foarte dificil de precizat. Argumentul principal care a fost adus în sprijinul folosirii lui Dexippos sunt datele consulare care apar în HA în biografiile de la *Gord.* la *Claud.*, adică exact pentru perioada de timp cuprinsă în *Chronika*<sup>62</sup>. Alt argument, nu la fel de concludent însă, este apariția unor termeni grecești, care denotă utilizarea unei surse în această limbă<sup>63</sup>.

Odată cu domnia lui Aurelian, problema surselor HA se pune din nou. A fost presupus ca sursă principală Eunapius din Sardes, autor al unei Istории care cuprindea perioada dintre moartea lui Claudius Gothicus și până prin 378 sau 395, într-o primă ediție<sup>64</sup>. Utilizarea acestui izvor depinde de datarea finală a HA, ambele variante trecând drept posibile. Folosirea lui Eunapius ca sursă principală ar explica pe de altă parte asemănările dintre HA, Ammianus Marcellinus, Zosimos și Zonaras.

O altă variantă cu privire la sursa ultimelor biografii ale HA este cea propusă de Werner Hartke<sup>65</sup>, și anume un izvor de factură occidentală, care prezintă caracteristicile proprii mediilor senatoriale păgâne de la sfârșitul sec. IV. Hartke a propus Analele senatorului Nicomachus Falvianus, intelectual de marcă al epocii lui Theodosius I, partizan al elitei senatoriale păgâne din Roma, condamnat la moarte în ajunul bătăliei de la Frigidus (394), considerată ultima confruntare între creștinism și păgânism<sup>66</sup>. Ipoteza a fost recent reluată, în cadrul unei mai ample analize, de către Bruno Bleckmann<sup>67</sup>. Analizând izvoarele biografiei lui

<sup>60</sup> F. Millar, *P. Herennius Dexippos: The Greek World and the Third Century Invasions*, JRS 59 (1969) 12-29.

<sup>61</sup> *Alex. Sev.* 49,3; 49,5; *Maxim.* 32,3; 32,5; 33,3; *Gord.* 2,1; 9,6; 19,9; 23,1; *Max. Balb.* 1,2; 15,5; 16,3; 16,4; 16,5; 16,6; *Gall.* 13,8, *Tr. tyr.* 32,1; *Claud.* 12,6.

<sup>62</sup> Barnes, *Sources* 108-113; Chastagnol, HA 64-66.

<sup>63</sup> *Ibidem.*

<sup>64</sup> E. Hohl, *Vopiscus und die Biographie des Kaisers Tacitus*, *Klio* 11 (1911) 189-190. Pentru datare Barnes, *Sources* 114-123 propune 378, iar Paschoud, BHAC 1977/8, 149-162 propune 395.

<sup>65</sup> Hartke, *Geschichte* 18-22; 23 sqq; 32-33.

<sup>66</sup> Despre Nicomachus Flavianus v. Hartke, *Geschichte* 74-81; J. Schlumberger, *Die verlorenen Annalen des Nicomachus Flavianus: ein Werk über Geschichte der römischen Republik oder der Kaiserzeit*?, BHAC, 1982/83 (1985), 305-329; CIL, VI 1783 = ILS 2948.

<sup>67</sup> Bleckmann, *Gallienus, passim.*

Gallienus, el a atras atenția asupra asemănărilor dintre HA și Cronica lui Ioannes Zonaras, scriitorul bizantin din sec. XII, puse până atunci pe seama surselor comune, Dexippos și Eunapios. Într-o lucrare anterioară, asupra izvoarelor Cronicii lui Zonaras, folosite în continuarea lui Cassius Dio, informațiile de bună calitate referitoare la sec.III pe care aceasta le conține au fost identificate de Bleckmann ca provenind dintr-o sursă grecească, numită convențional Leoquelle, deoarece serveste drept izvor principal și pentru Cronografia lui Leo Grammatikos, și identificată cu Petros Patrikios<sup>68</sup>. Mergând mai departe decât simpla analiză sinoptică a surselor, demersul menționat a reușit să ghicească în spatele acestei tradiții grecești contururile sursei primare a informațiilor. Aceasta poate fi caracterizată drept un izvor de factură latină, occidentală, apropiat de atmosfera culturală a cercurilor senatoriale păgâne de la Roma de la sfârșitul sec. IV. Numele propus de Bleckmann este Nicomachus Flavianus. Aceasta ar explica de ce, deși Zonaras sau HA conțin pentru domnia lui Gallienus de exemplu, informații destul de amănunțite referitoare la luptele din Orient contra perșilor și din Balcani contra invaziilor gotice și herule, informații care denotă o sursă greacă, totuși atmosfera care se degajă din fragmentele respective este una senatorial-romană. Nicomachus Flavianus l-a folosit în lucrarea sa pe Dexippos, dar a modificat viziunea acestuia asupra evenimentelor, care era una interesată mai mult de valorile culturale grecești văzând în aceste lupte confruntarea civilizației cu barbaria, mai mult decât o amenințare la adresa Imperiului. Transformarea, care transpare din relatarea HA și a lui Zonaras, constă în principal în punerea acestor dezastre pe seama decăderii morale a Imperiului, decădere căreia îi vor pune capăt Claudius II și Aurelian. Utilizarea acestei surse latine ar explica asemănările dintre scrierile menționate, care asemănări merg și dincolo de 270 (limita Cronicii lui Dexippos), mai bine decât o schimbare concomitentă de surse, respectiv Dexippos și Eunapios. Mai mult, Bleckmann a demonstrat că o utilizare a lui Eunapios de către Leoquelle/Zonaras iese din discuție din mai multe motive - cel mai important este acela că, din fragmentele care ni s-au păstrat din Istoria lui Eunapius rezultă o scriere cu caracter de pamflet, tendențioasă, care nu se potrivește deloc cu informațiile de bună calitate oferite de Leoquelle<sup>69</sup>. Ca urmare, singura explicație pentru apropierea între sursele menționate este utilizarea Analelor lui Nicomachus Flavianus. În ce privește HA, ea îl pomenește mereu pe Dexippos pentru că autorul nu-și putea permite să citeze nominal o scriere ulterioară datei la care pretindea că scrie. O problemă totuși rămâne și ea a fost pus de către F.Paschoud<sup>70</sup>: cum se explică faptul că datele consulare - tipice atât pentru Cronica lui Dexippos, cât și pentru Analele lui Flavianus - apar în HA exclusiv pentru perioada 238-270? Dacă Flavianus ar fi fost utilizat de HA începând cu 238, așa cum presupune Bleckmann, atunci aceste date ar trebui să meargă și dincolo de 270. Explicația oferită de F.Paschoud și pe care personal o

<sup>68</sup> Ibidem; Petros Patrikios este identic cu așa numitul Anonymus post Dionem sau Dio continuatus, autor al unei cronici aflată în unele manuscrise în continuarea Istoriei lui Cassius Dio.

<sup>69</sup> Bleckmann, Reichskrise 398-399; urmele acestei Istorie sunt lesne observabile la Zosimos, ceea ce și explică diferențele între acesta și Zonaras.

<sup>70</sup> Paschoud, Nicomachus 76-77.

consider cea mai potrivită, este aceea că HA l-a folosit pentru perioada 238-270 pe Dexippos, iar pentru perioada de după 270 pe Nicomachus Flavianus.

Pe parcursul întregii colecții de biografii, paralel cu sursele principale, apare după cum am văzut și o altă tradiție. Într-un studiu amplu redactat în 1884, Alexander Enmann a observat similitudinile între HA și abreviatorii latini ai sec. IV, adică Aurelius Victor, Eutropius, Rufius Festus și *Epitome de Caesaribus*<sup>71</sup>. Primul dintre acestia, Aurelius Victor, și-a redactat opera în timpul domniei lui Iulianus Apostata, pe la 360<sup>72</sup>. Eutropius, care a detinut postul de *magister memoriae* în timpul împăratului Valens, și-a redactat Breviarium-ul la ordinul acestuia<sup>73</sup>. Rufius Festus i-a urmat în magistratură lui Eutropius și a scris, la porunca aceluiși împărat Valens, interesat în ajunul campaniei în Orient de istoria acestor regiuni, un alt Breviarium, cuprinzând o listă a provinciilor Imperiului și o relatare a cuceririlor Romei, precum și o istorie a relațiilor acesteia cu regatele part și sassanid<sup>74</sup>. Lucrarea cunoscută sub numele de *Epitome de Caesaribus* a fost scrisă ceva mai târziu, pentru că merge cu relatarea evenimentelor până la moartea lui Theodosius<sup>75</sup>. Enmann a observat că asemănările între aceste breviarii și HA nu pot fi decât parțial explicate prin relații directe. Marea majoritate a similitudinilor conduc însă la o sursă comună. Aceasta, caracterizată de descoperitorul ei drept o lucrare cu caracter biografic, de bună calitate, continuând tradiția suetoniană, a fost redactată aproximativ după sfârșitul domniei lui Constantin<sup>76</sup>. Această sursă a fost ulterior denumită după descoperitorul ei „die Enmannische Kaisergeschichte” („istoria imperială a lui Enmann, în continuare prescurtat EKG). Utilizarea acestei tradiții nu exclude însă legăturile directe între abreviatori și HA. Acestea au fost observate încă de H. Dessau care a atras atenția asupra preluării aproape textuale a lui Victor, *Caes.* 20,1 și 20,10-30 în HA *Sev.* 17,5-19,4, precum și a lui Eutropius în HA *Marc.* 16,3-18,2<sup>77</sup>. Preluarea de informații din trei surse aparținând uneia și aceleiași tradiții se explică prin faptul că autorul HA găsește uneori izvorul principal - EKG - mult prea detaliat; atunci face apel la cei doi epitomatori, care dau variante prescurtate. Urmele lui Victor sunt mai ușor de trasat din cauza caracterului moralizator și al stilului propriu, pe când informațiile preluate de la Eutropius, care preia sursele în mod "servil", se detașează mai greu din context. Cei doi abreviatori sunt preluați direct în mai multe pasaje din HA, ceea ce i-a făcut pe unii cercetători să minimalizeze utilizarea

<sup>71</sup> Enmann, *Geschichte, passim*.

<sup>72</sup> H. Bird, *Sextus Aurelius Victor. A Historiographical Study*, Liverpool 1984, 16 sqq.

<sup>73</sup> C. Wagener, *Eutropius. Jahresbericht*, *Philologus* 54 (1886) 551; Eutropii Breviarium ab Urbe condita (Hrsg. F.L. Müller), Stuttgart 1995, 10.

<sup>74</sup> Festus, *Abrégé des hauts faits du peuple romain*, éd. M.-P. Arnaud-Lindet, Paris 1994, XVI-XVII; J.W.Eadie, *The Breviarium of Festus*, London 1967.

<sup>75</sup> Schlumberger, *Epitome, passim*.

<sup>76</sup> Enmann, *Geschichte* 432 sqq propunea o versiune destul de complicată, a unei prime redactări în jur de 303-305 și continuată apoi până prin 357. Barnes, *Kaisergeschichte* 19 sqq. demonstrează că Victor și Eutropius se inspiră din EKG și pentru perioada Diocletian-Constantin, plasând data redactării în jur de 337.

<sup>77</sup> Dessau, *SHA* 363-364; 368-370.

izvorului comun, EKG<sup>78</sup>. Analizând sursele referitoare la evenimentele petrecute în Dacia în preajma retragerii aureliene, am avut prilejul să observ mai îndeaproape asemănările dintre cele două tradiții, respectiv cea a abreviatorilor și HA. În ce privește pasajul referitor la Dacia, opinia generală este că în prima parte este utilizat Aurelius Victor, în timp ce într-a doua, care conține și informația privind retragerea efectuată de Aurelian, este folosit Eutropius. Pentru o mai bună înțelegere a raționamentului, să urmărim textele în cauză:

Aur.Vict. 35,7 *His tot tantisque prospere gestis, fanum Soli **magnificum** Romae constituit, **donariis** ornans opulentis, ac **ne unquam quae per Gallienum evererant acciderent**, muris Urbem quam validissimis laxiore **ambitu** circumsaepsit.*

Eutr. 9,15 *Urbem Romam muris firmioribus cinxit; templum Soli aedificavit in quo infinitum **auri gemmarumque constituit**; provinciam Daciam, quam Traianus ultra Danubium fecerat, intermisit vastato omni Illyrico et Moesia desperans eam posse retinere abductosque Romanos ex urbibus et agris Daciae in media Moesia collocavit appellavitque eam Daciam, quae nunc duas Moesias dividit ...*

HA, Aurel. 39,2 *Templum Solis **magnificentissimum** constituit. Muros urbis Romae sic ampliavit, ut quinquaginta prope milia murorum eius **ambitus** teneant. Idem quadruplatores ac delatores ingenti severitate persecutus est. Tabulas publicas ad privatorum securitatem exuri in foro Traiani semel iussit. amnestia etiam sub eo delictorum publicorum decreta est exemplo Atheniensium. Cuius rei etiam Tullius in Philippicis meminit. Fures provinciales repetundarum ac peculatus reos ultra militarem modum est persecutus, ut eos ingentibus suppliciis cruciatibusque puniret. 6. In templo Solis multum **auri gemmarumque constituit**. 7 Cum vastatum Illyricum ac Moesiam deperditam videret, provinciam Transdanuvianam Daciam a Traiano constitutam sublato exercitu et provincialibus reliquit, desperans eam posse retineri, abductosque ex ea populos in Moesia conlocavit appellavitque suam Daciam, quae nunc duas Moesias dividit<sup>79</sup>.*

Aparent, ipoteza expusă mai sus pare corectă. În prima parte a pasajului (39,2-6), care pare preluată de la Aurelius Victor, apar însă câteva elemente suplimentare: lungimea zidurilor Romei (care nu apare nici la Eutropius), remarca despre registrele care au fost arse în forul lui Traian și referirea la Cicero. Ca urmare, F.Paschoud este de părere că aceste elemente au fost preluate de HA direct din EKG<sup>80</sup>. În fragmentul care ne interesează, *vita Aureliani* amintește de

<sup>78</sup> A.Chastagnol, *L'utilisation de "Caesares" d'Aurelius Victor dans l'Histoire Auguste*, BHAC 1966/7 (1968), 61-63; J.Schwarz, *Sur les modes de composition de la Vita Aureliani*, BHAC 1968/9 (1970) 239 sqq.

<sup>79</sup> Aur.Vict. 35,7: „Acestea toate fiind cu bine împlinite, a construit la Roma un templu măreț lui Sol, împodobindu-l cu daruri bogate și pentru ca niciodată să nu se mai întâmple cele petrecute sub Gallienus, a înconjurat Orașul cu ziduri cât mai puternice și cuprinzătoare”. Eutropius, 9,15: „A înconjurat Roma cu ziduri foarte puternice; a construit un templu lui Sol, în care a pus o cantitate mare de aur și pietre prețioase; provincia Dacia, pe care Traian a constituit-o dincolo de Dunare, a abandonat-o, fiind pustiit întreg Illyricul și Moesia, pierzându-și speranța de a o mai putea păstra și romanii aduși din orașele și de pe câmpurile Daciei i-a așezat în Moesia centrală, numind-o pe aceea Dacia sa, care acum desparte cele două Moesii”.

HA, *Aurel.* 39,2: „A construit un templu magnific al lui Sol. Zidurile Romei le-a lărgit întrucât încât perimetrul lor cuprindea aproape cincizeci de mile de zid. De asemenea pe

textul lui Aurelius Victor mai mult în ce privește conținutul, în timp ce asemănările cu Eutropius sunt în mare parte textuale. Or, după cum se știe, Eutropius își urmează sursele îndeaproape, chiar și în ce privește modul de exprimare. În plus, există în biografia lui Aurelian un alt pasaj, care, după părerea mea poate fi mai degrabă atribuit lui Aurelius Victor: HA, *Aur.* 21,9 *His actis cum videret posse fieri, ut aliquid tale iterum, quale sub Gallieno evenerant, proveniret, adhibito consilio senatus muros urbis Romae dilatavit.*

Expresia marcată constituie după părerea mea o remarcă moralizatoare, tipică pentru stilul lui Aurelius Victor. Dacă avem în vedere acest pasaj, devine greu de crezut că autorul HA, în ciuda manierei sale de lucru, a putut folosi de două ori aceeași informație, preluată din aceeași sursă. S-ar mai cuveni spus aici că referirile la templul lui Sol din *Aur.* 39,2 și 39,6 nu constituie dublete, ci ultima este în completarea primeia. Asemănările, pe de o parte cu Victor, pe de alta cu Eutropius, în contextul în care nu avem de-a face cu un dublet, oferă o soluție mult mai simplă: pasajul este cu preluat din sursa comună a celor trei lucrări, și anume EKG.

\* \* \*

Această prezentare, care nu are nici pe departe pretenția de a fi una exhaustivă, a problematicii Historiei Augusta, cu specială privire la sursele folosite confirmă, cred, cele afirmate la început, cu privire la caracterul aparte al scrierii. Atât modul de compoziție, cât și inovațiile aduse de autor genului istoriei-biografie îndreptățește pretenția la originalitate a acestui corpus. Pe lângă originalitate mai trebuie adăugată la suma caracteristicilor Historiei Augusta și complexitatea extraordinară. Puține scrieri antice prezintă o asemenea multitudine de surse. Dacă avem în vedere modul absolut original în care acestea sunt folosite putem spune că această scriere va mai constitui multă vreme un teren de cercetare.

#### ABREVIERI BIBLIOGRAFICE:

- Barnes, *Kaisergeschichte*, Barnes, T. D., *The Lost Kaisergeschichte and the Latin Historical Tradition*, BHAC 1968/9 (1970) 30-32.
- Barnes, *Sources*, Barnes, T.D., *The Sources of the Historia Augusta*, Bruxelles 1978.
- BHAC, *Bonner Historia-Augusta Colloquien*, Bonn 1962 sqq.
- Birley, *Severus*, Birley, A. R., *Septimius Severus the African Emperor*, London 1971.

---

informatori și pe reclamanți i-a urmărit cu severitate extraordinară. Registrele publice, pentru siguranța particularilor, a ordonat de asemenea să fie arse în forul lui Traian. A fost decretată de asemenea sub domnia lui amnistia pentru delictive publice, după exemplul ateniienilor. Care lucru îl amintește Tullius [Cicero] în *Philippice*. Funcționarii hoți, socotiți vinovați de extorcări și delapidare i-a urmărit mai sever decât în disciplina militară, pedepsindu-i cu suplicii și torturi extraordinare. În templul lui Sol a pus o mare cantitate de aur și pietre prețioase. Vazând Illyricul pustiit și Moesia pierdută, a abandonat provincia Dacia de dincolo de Dunăre, constituită de Traian, după ce a retras armata și provincialii, pierzându-și speranța de a o mai putea păstra și oamenii aduși din ea i-a așezat în Moesia și a numit-o Dacia sa, care desparte acum cele două Moesii“.

<sup>80</sup> Paschoud, *Hist. Aug.* 187; Barnes, *Kaisergeschichte* 28; W.H.Fisher, *The Augustan Vita Aureliani*, JRS 19 (1929), 144; Syme, *Emperors*, 223.

- Birley, Marcus Aurelius, Birley, A. R., Marcus Aurelius. A Biography, ed. 2, London 1987.
- Bleckmann, Reichskrise, Bleckmann, B., Die Reichskrise des III. Jahrhunderts in der spätantiken und byzantinischen Geschichtsschreibung: Untersuchungen zu den nachdionischen Quellen der Chronik des Johannes Zonaras, München 1992.
- Bleckmann, Gallienus, Bleckmann, B., *Zu den Quellen der Vita Gallieni duo*, HAC Maceratense, Bari 1995, 75-105.
- Chastagnol, Hist.Aug., Histoire Auguste, édition bilingue, par A. Chastagnol, Paris 1994.
- Den Hengst, Prefaces, Den Hengst, D., The Prefaces in the Historia Augusta, Amsterdam 1981.
- Dessau, SHA, Dessau, H., *Über Zeit und Persönlichkeit der Scriptorum Historiae Augustae*, Hermes 24 (1889) 337-392.
- Enmann, Geschichte, Enmann, A., *Eine verlorene Geschichte der römischen Kaiser und das Buch de viris illustribus Urbis Romae*, Philologus, Suppl. IV, 1884, 337-501.
- HAC, Historia Augusta Colloquien, Macerata etc., 1990 sqq.
- Hartke, Geschichte, Hartke, W., Geschichte und Politik im Spätantiken Rom. Untersuchungen über die Scriptorum Historiae Augustae, Leipzig 1940.
- Hartke, Kinderkaiser, Hartke, W., Die Römische Kinderkaiser. Eine Strukturanalyse römischen Denkens und Daseins, Berlin 1951.
- Kolb, Beziehungen, Kolb, F., Die literarischen Beziehungen zwischen Cassius Dio, Herodian und der Historia Augusta, Bonn 1987.
- Mommsen, Scriptorum, Mommsen, Th. *Die Scriptorum Historiae Augustae*, Hermes 25 (1890) 228-292.
- Paschoud, BHAC 1977/8, Paschoud, F., *Quand parut la première édition de l'histoire d'Eunape?* BHAC 1977/8 (1980)149-162.
- Paschoud, Nicomache, Paschoud, F., *Nicomache Flavien et la connexion byzantine (Pierre le Patrice et Zonaras): à propos du livre récent de Bruno Bleckmann*, Antiquité Tardive 2 (1994) 71-82.
- Paschoud, Hist. Aug, Histoire Auguste, tome V/1, Vies d'Aurélien et de Tacite, texte établi et traduit par F. Paschoud, Paris 1996.
- RIC, Roman Imperial Coinage, ed. H. Mattingly, E. A. Sydeham, C.W.H. Sutherland, R.H.G. Carson, London 1923 sqq.
- Schlumberger, Epitome, Schlumberger, J., Die Epitome de Caesaribus. Untersuchungen zur heidnischen Geschichtsschreibung des 4. Jahrhunderts n. Chr., München 1974.
- Straub, Studien, Straub, J. Studien zur Historia Augusta, Bern 1952.
- Stubenrauch, Komposition, Stubenrauch, K.-H., Kompositionsprobleme der Historia Augusta (Einleitungen – Der verlorene Anfang), Diss., Göttingen 1982.
- Syme, Ammianus, Syme, R., Ammianus and the Historia Augusta, Oxford 1968.
- Syme, Emperors, Syme, R., Emperors and Biography. Studies in the Historia Augusta, Oxford 1971.
- Syme, HA Papers, Syme, R., Historia Augusta Papers, Oxford 1983.

## RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CĂRȚI

**IUDITA CĂLUȘER, CONTRIBUȚII MONOGRAFICE.** Editura Logos, Episcopia Greco-Catolică de Oradea. 94, Oradea 2000; copertă cartonată, 428 p

O carte recent apărută despre Episcopia română Unită de Oradea ne-a atras atenția. Ea se înscrie parțial pe linia mai veche a istoriografiei greco-catolice orădene (singura eparhie greco-catolică despre care există încercări monografice repetate), dar iese din această linie prin felul nou, inedit în care a fost concepută. Cartea a apărut în același timp cu cărțile lui Remus Câmpeanu (despre intelectualitatea, respectiv despre elitele românești din Transilvania, în prima fază aproape exclusiv greco-catolice!) contribuind împreună cu ele la crearea unei imagini mai bune despre aceste elite și acești intelectuali din Părțile Ungurene, respectiv dând o imagine mai bună rolului Bisericii Române Unite. De aceea ne-am permis să facem câteva remarci în legătură cu cartea fără pretenție că am recenzat-o la modul propriu-zis.

Structura lucrării se prezintă în felul următor: Cuvânt înainte semnat de prof. dr. doc. George Cipăianu (Cluj -Napoca) (p. 5 - 7); bibliografie selectivă (p. 9 - 26); cap. I: Structura ierarhico - organizatorică a episcopiei (p. 27 - 91); cap. II: Situația demografică (p. 92 -118); cap. III: Instruirea preoților (p. 129 - 165); cap. Vocația spirituală și implicarea socială a preoților (p. 166 - 208); cap.V: Activitatea politică și națională a preoților (p. 209 - 305); cap. VI: Asociații,

biblioteci, fundații (p. 306 - 349); Concluzii (350 - 363); anexe (p. 365 - 385) cuprinzând 14 situații, tabele statistice diverse foarte interesante; indici de nume și localități (p. 387 - 403), rezumat în limba franceză de Amalia Moldovan și Lucia Cornea (p. 405 - 426); Cuprinsul (p. 427 - 428 ).

a. Lucrarea pare actuală în condițiile în care literatura istorică greco-catolică este încă foarte slabă, dominată de amatori, neistorici, caracterizată de neprofesionalism și mult patriotism confesional. Și spunem actuală dacă ne gândim că informațiile vechi de până acum în legătură cu greco-catolicismul din Părțile Ungurene (Maramureș, Sătmar, Bihor, Arad, Banat) se bazează doar pe lucrări de tip romantic elaborate de greco-catolici (I. Ardeleanu 1888; Iacob Radu 1932), priviri parțiale "din afară" (V. Bunyitay 1892; A. Hodinka 1909) sau elaborări ortodoxe înverșunat antigreco-catolice (Șt. Meteș 1918; Șt. Lupaș 1935; M. Păcurariu 1992). Nu sunt însă de neglijat lucrările mai recente (studii și articole) elaborate de generațiile mai tinere de istorici de la Cluj-Napoca (O. Ghitta, R. Câmpeanu, Ș. Turcuș). Ținând cont de faptul că autoarea I.C. și-a bazat întreaga demonstrație pe arhive nefolosite încă (vezi p. 26) pasul înainte este mare.

b. Autoarea I.C. nu este o novice într-ale scrisului. Ea a apărut în literatura de specialitate prin anii 1978. O scurtă parcurgere a bibliografiei istorice a României din ultimii 10-15 ani (VII. 1984-1989; VIII. 19889-1994; IX. 1994-1999) ne-o arată prezentă, nu excesiv, dar cu



contribuții foarte diferite (care arată preocupările sale legate de arhive): studii în legătură cu bibliotecile vechi greco-catolice (2), asociații profesionale (2), indici de reviste (1), de documente privind mișcarea națională (1), documente privind instituții vechi (2), statistici (1), studii în legătură cu preoțimea greco-catolică (1). Dacă adăugăm și lucrările mai recente (enumerare în bibliografia lucrării de față (p.12), putem afirma că o analiză a unei instituții ca episcopia greco-catolică pe o perioadă dată i-a fost la îndemână. Acest cumul de lucrări este suficient pentru a o supune unei critici în calitate de autor profesionist.

c. Publicația de față cuprinde date în legătură cu istoria - dar nu toată istoria - diezezei de la înființarea ei (respectiv a primelor comunități unite la sfârșitul secolului al XVII-lea) până în anul 1918.

Și când am spus "date în legătură cu istoria" și nu "istoria" m-am gândit la situațiile pe care le vom expune mai jos.

d. O judecată de valoare, generală sau specială în legătură cu lucrarea discutată pare ușoară, dar în același timp este dificilă. Lucrarea constituie fără îndoială o contribuție importantă la istoria diezezei greco-catolice de Oradea. Și dacă spunem contribuție ne gândim direct la faptul că ea este prima (!) încercare care se bazează, citează și folosește documente arhivistice nefolosite încă, că aduce o serie de dovezi care "reglementează" anumite aspecte ale istoriei, aduc precizări, detaliază unele probleme necunoscute sau mai puțin cunoscute, corectează unele erori (foarte delicat!).

2. Observații critice și metodologice. Titlul lucrării, intenția autoarei și realizarea sunt pasibile de mai multe observații critice și chiar metodologice. Câteva dintre acestea le vom expune mai jos:

- titlul nu corespunde cu conținutul. Titlul este prea pompos "Episcopia greco-catolică de Oradea - contribuții monografice". Realitatea textului este alta. Episcopia a existat de la 1777 până în zilele noastre (epoca clandestinității nu poate fi considerată întrerupere). Lucrarea se referă numai la o parte din această istorie de peste două secole.

Formula "contribuții monografice" este total greșită. Nu există așa ceva. Ori este o monografie în sensul propriu zis al cuvântului și atunci instituția (episcopia) trebuie tratată monografic. Ori autoarea expune ceea ce crede ea despre o monografie și prezintă o parte a ei drept "contribuții la monografie".

Cum o monografie adevărată despre o episcopie greco-catolică încă nu există, lucrarea I.C. poate fi tratată ca o contribuție la o viitoare monografie a episcopiei.

a. o monografie de instituție trebuie să cuprindă tot ceea ce este legat de ea: istoria epocii (care a influențat organizarea), istoria instituției, cauzele modificării statutului, factorii pozitivi și negativi, organizarea teritorială, structurile economice; structurile școlare, biserici, case parohiale, dotări, proprietăți funciare etc. etc., sunt necesare hărți, scheme și o mulțime de anexe.

Așa ceva ar fi o monografie. Iar ceea ce a realizat I.C. este evident departe de așa ceva. Este însă un câștig am spus. Dar este o privire personală asupra

episcopiei (din punctul de vedere al unei monografii).

b. Mai important ar fi fost (și ar fi) să ne prezinte un stadiu al cercetărilor, să se stabilească un nivel al cunoștințelor în legătură cu subiectul. Am fi putut vedea cu ce și prin ce se deosebește lucrarea ei (de mai vechile lucrări amintite) atât din punct de vedere al concepției, cât și din punct de vedere al informației. Este evident de pildă că lucrarea lui Iacob Radu (1932) intitulată și istorie și schematism nu este nici istorie, nici schematism, ci o simplă înșurire a vieții episcopilor. Este însă adevărat că viețile episcopilor au fost (și au rămas) o boală a "istoriografiei" greco-catolice (căci se repetă și la Alba Iulia – Făgăraș și la Gherla etc.). Este tot atât de evident faptul că cunoștințele fundamentaliști ortodocși Stefan Lupșa (1935) și Mircea Păcurariu (1992) vorbind despre "uniația" din Părțile Ungurene nu numai că au pornit de la o concepție greșită, nu numai că au minimalizat (ca să nu zicem deturnat) informațiile documentare dar au prezentat lucrurile într-o lumină falsă, departe de adevărul istoric. De fapt ei vor plăti în curând prețul minciunilor lor și spunem curând pentru că lucrările contemporane nouă, bazate pe inter-pretări moderne și documente noi distrug încet încet (ca să nu spunem că ridiculizează) tot eșafodajul ortodox anti-greco-catolic clădit cu atâta trudă sub regimul comunist. Deci o analiză a stadiului cercetărilor și nivelului cunoștințelor ar fi permis I. C. să-și pună în valoare poziția proprie care este remarcabil de distantă atât față de patriotismul greco-catolic, cât și față de fundamentalismul istoric ortodox.

3. Mai sunt și câteva observații tehnice pe care mă încumet să le subliniez (măcar cu gândul că I. C. va persevera în această cercetare)

a. la tabelele 3 -12 titlul este "situația greco-catolicilor", dar în tabele apar toate confesiunile. Pentru că tabelul este "document" ar trebui să sune altfel legenda.

b. Bihorul, Sătmarul etc. nu se află "la nord-estul Transilvaniei" (și nu s-au aflat niciodată). Ele sunt situate la nord-vest de Transilvania - socotind că socotind că hotarul administrativ și teritorial dintre cele două unități politice - Transilvania - Ungaria - se află pe munții Meseș.

c. autoarea "plutește" încă (alături de mulți istorici, mai ales cei din mediile ortodoxe) într-o sfântă confuzie și duplicitate în ceea ce privește situația Bisericii românești în raport cu Biserica Calvină în secolele XVI - XVII și chiar XVIII. Judecând în raport cu alte procese de aculturație (romanizarea, calvinizarea, catolicizarea etc.) calvinizarea trebuie tratată mai atent. Nu ne mai putem juca cu formulele penibile că "în ciuda presiunii calvine" românii au rezistat total în credința străbună și altele de genul acesta. Trebuie să ținem cont de oportunitismul epocii, de oportunitismul la care erau siliți românii în mod special în mod special pe de-o parte datorită avantajelor materiale și sociale oferite de principii calvini, iar pe de altă parte datorită înstrăinării tot mai mari a vieții Bisericii "ortodoxe" de popor, din cauza limbii (slavone). Trebuie să admitem că au existat calvini români. Si au existat. Există document. Cât au fost de calvini, cum arată, cum arata calvinismul lor nu a

cercetat încă nimeni sistematic. Deși dacă s-ar citi mai atent toate lucrările Anei Dumitran în mod sigur s-ar schimba concepția. A.- A. Rusu are în cartea sa și dovezi arheologice clare în legătură cu calvinii români (*Ctitori și biserici din Țara Hațegului până la 1700*, Satu Mare 1997, vezi mai ales p. 32 - 54). A ne opri în mileniul III la formulele de "rezistența patriotică" pentru secolele XVII - XVIII devine tot mai penibil.

d. termenii Biserica Calvină, Biserica Ortodoxă, Biserica Greco - Catholică se scriu cu litere capitale la început!

e. În chip similar cu alți istorici care au "atacat" subiectul uniților (români) din Părți, Transilvania sau Banat nici I. C. nu a realizat ce însemnătate ar fi avut un studiu mai profund asupra urmărilor unirii cu Roma în mediile rutene, ucrainiene, ungurești și ce ecou a avut în rândul populației românești.

4. Autoarea I. C. a formulat câteva idei foarte îndrăznețe și în același timp pertinente din care îmi permit să dezvolt două:

a. (p.36) observație foarte importantă. Ea afirmă că nici romano-catolicii de la Oradea și nici greco-catolicii de la Muncaci nu au fost factorii de bază în procesul de unire. *Factorii de bază au fost românii și în primul rând preoțimea și mica nobilime* (de fapt straturi sociale care se întrepătrundeau). Este prima dată când mi se pare că un autor român face această subliniere. Deci poporul

român - chiar fiind el în secolul al XVIII-lea - nu putea fi mânat - așa cum sugerează mulți istorici - ca o turmă. Există o pătură socială care avea deja "ceva conștiință" națională (dacă nu național religioasă) și care vedea mai clar drumul prin care putea propăși. Ei vedeau în Biserica Latină singura cale de a scăpa de "pragurile" sociale, religioase și politice ale epocii. Istoricii mai vechi au greșit, cei de astăzi sugerează că factorii principali au fost iezuiții, austriecii, romano-catolicii unguri nu fac decât să perpetueze greșeala și să persiste într-o ignoranță totală privind evoluția istorică a românilor din Transilvania și Părțile Ungurene.

b. I. C. a înțeles și logica imperială și iezuită și anume că prin școală, prin lumină, poporul va înțelege, încet, încet și necesitatea și importanța unirii. Tocmai de aceea mi se pare că urmărind procesul de formare al "elitelor" greco-catolice românești, în Părțile Ungurene, prin limba română dar și prin limbile clasice (p. 128 -: enumerarea școlilor străine la care au avut acces românii, școlile românești, eficacitatea lor ) I. C. a reușit să explice mai bine și creșterea masivă a numărului de parohii unite (39 la 1777 - 172 la 1871). Este deci evident că pe măsura creșterii numărului de "luminați" s-a instaurat și o creștere calitativă (pe lângă cea numerică) și o mai mare a noii Bisericii.

**NICOLAE GUDEA**

## **Medalion Martin Luley**



### **ANSPRACHE DES PROREKTORS DER BABEŞ-BOLYAI- UNIVERSITÄT KLAUSENBURG, PROF. DR. WOLFGANG BRECKNER, ANLÄSSLICH DER VERLEIHUNG DES EHRENDOKTORTITELS AN DEN RÖMISCH-KATHOLISCHEN THEOLOGEN MARTIN LULEY AM 30. MÄRZ 2001.**

***Ehrwürdiger Senat!***

***Meine sehr verehrten Damen und Herren!***

Es ist mir eine große Ehre und Freude, Sie im Namen des Rektorats der Babeş-Bolyai-Universität anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde an Seine Exzellenz Herrn Bischofsvikar Martin Luley begrüßen zu dürfen.

Ehrenpromotionen waren seit jeher Höhepunkte im Leben unserer Universität. Im Mittelpunkt solcher akademischer Festakte steht stets eine Persönlichkeit, die sich um die Förderung des wissenschaftlichen, geistig-kulturellen und gesellschaftlichen Fortschritts verdient gemacht hat. In Anerkennung seiner hervorragenden Leistungen als Theologe, als Organisator auf Gemeinde- und Diözesanebene, als Gründer des Instituts für Mainzer Kirchengeschichte, als Kämpfer für die Erhaltung der Werte die unsere Vorfahren geschaffen haben, als unermüdlicher Unterstützer und Helfer der Kirchen in einem geographisch immensen Raum, der sich von Deutschland bis Korea erstreckt, hat

die Fakultät für Griechisch-Katholische Theologie dem Senat der Babeş-Bolyai-Universität den Vorschlag unterbreitet, Herrn Bischofsvikar Martin Luley die Ehrendoktorwürde der Babeş-Bolyai-Universität anzubieten. In seiner Sitzung vom 18. Dezember 2000 hat der Senat diesen Vorschlag einstimmig angenommen. Wir sind sehr stolz darauf, daß Herr Bischofsvikar Luley die höchste Auszeichnung, die die Babeş-Bolyai-Universität vergeben kann, angenommen hat und heute in unserer Mitte weilt, um sie in Empfang zu nehmen.

Das Leben des Bischofsvikars Martin Luley, der das Licht der Welt in einem kleinen Ort neben der sagenumwobenen Nibelungenstadt Worms erblickte, war eng mit der Stadt Mainz, der Hauptstadt des Bundeslandes Rheinland-Pfalz verbunden. In dieser Stadt machte er sein Abitur, studierte Philosophie und Theologie, arbeitete er jahrelang im Dienste der Katholischen Kirche.

Mainz beherbergt eine der ältesten Universitäten. Sie trägt heute den Namen Johannes Gutenbergs und wurde 1477 gegründet. Nach Heidelberg (1386) war es die zweite Universität auf dem heutigen Gebiet Deutschlands.

Diese kurze Vorstellung von Mainz zeigt, daß diese Stadt viele Ähnlichkeiten mit Klausenburg aufweist. Im Laufe der Geschichte war Klausenburg ebengalls eine bedeutende Stadt der Handwerker und Kaufleute, ein wichtiges Kultur- und Bildungszentrum in dem Gutenbergs Erfindung zu hohen Ehren kam, aber auch ein politisches Zentrum. Es ist eine große Freude für uns, daß Herr Bischofsvikar Luley eine Brücke der Freundschaft zwischen diesen beiden Städten geschlagen hat, die sich beide bemühen, einen Beitrag zur Schaffung eines vereinten Europas zu leisten. Im Altertum gehörten sie schon einmal demselben Wirtschafts- und Kulturbereich an. Das Militärlager Mogontiacum, auf dessen Wällen Mainz errichtet worden ist, und das Munizipium Napoca gehörten beide der römischen Welt an.

### ***Meine sehr verehrten Damen und Herren,***

Herr Bischofsvikar Martin Luley ist ein aufrichtiger Freund Rumäniens, ein unermüdlicher Förderer unserer jungen Fakultät für Griechisch-Katholische Theologie. Was dieser außergewöhnliche Mann in seinen 75 Lebensjahren für die christliche Welt im allgemeinen und für uns Klausenburger im besonderen geleistet hat, wird im folgenden vom Dekan der Fakultät für Griechisch-Katholische Theologie dargestellt werden.

## **LAUDATIO** **Monsenioris MARTINI LULEY** **generalis vicarius arhiepiscopatus Mogontiacensis**

Romanii – ai căror urmași direcți ne place a ne considera și a căror ideologie unificatoare a devenit ideologia Europei noi – îi cinsteau pe cei care contribuiau moral (prin personalitatea lor) și material (prin generozitatea lor) cu *ornamenta*. Aceste ornamenta erau funcții de onoare pe care senatele marilor orașe le acordau personalităților care apărau orașul (din punct de vedere juridic), îl patronau (din punct de vedere politic) și îi făceau importante donații materiale.

Universitățile – creații de început ale Bisericii Catolice – au preluat și extins această practică, începând cu Evul Mediu, acordând titlul de doctor honoris causa aceluiași tipuri de personalități.

Titlul de doctor honoris causa este acordat astăzi, conform instrucțiunilor pentru conferirea titlurilor științifice din România, unor personalități cu realizări importante în domeniul științe, tehnicii, culturii, sau celor care au adus și aduc servicii importante în folosul patriei noastre și umanității.

Facultatea de Teologie Greco-Catolică este o facultate nouă. O astfel de formă de organizare nu a existat în învățământul greco-catolic niciodată. Este o creație a României noi. Și cum această Românie cu instituțiile ei trece printr-o tranziție cam prea îndelungată, cu organizări și reorganizări care mai de care mai succesive și mai inovatoare, principalele noastre probleme de organizare, reorganizare, de dotare tehnică și tehnologică sunt și ele în tranziție.

Leșită din "clandestinitate" cu ajutorul neprecupețit al conducerii de ieri și de azi a Universității Babeș-Bolyai, facultatea noastră nu are încă nici o bază logistică, nici materială, nici de personal, nici bibliotecă adecvată. Presați să mergem înainte de aceeași conducere a Universității, noi trebuie să o facem în condiții mult mai grele decât celelalte facultăți, privați de numeroase lucruri ce par normale, dominați de lipsuri uriașe, între care aș aminti că suntem singura facultate (Departamentul Cluj), care nu are nici sediu propriu, nici spații de învățământ proprii. Unificarea învățământului greco-catolic superior, începută acum trei ani, a mai atenuat ceva din problemele generale, dar nu le-a rezolvat nici pe departe.

Persoana care s-a aplecat de câțva timp asupra grijilor noastre, ale Bisericii Române Unite (Greco-Catolice) în general, și în special asupra celor ale Facultății de Teologie-Greco-Catolică, a fost Monseniorul Martin Luley, vicar general al arhiepiscopiei romano-catolice din Mainz. Calitățile sale de organizator – manager și mecenat ne-au fost de mare ajutor și sperăm că ne vor fi de și mai mare.

Monseniorul Martin Luley este în primul rând preot. Se trage dintr-o familie de țărani de pe lângă Worms. S-a născut în 1925 în Wattenhaim. Acolo a urmat școala primară și a început gimnaziul. A întrerupt studiile gimnaziale după primii doi ani, fiind trimis în război, în 1943. Chemarea la preoție a fost determinată de experiențele triste din perioada nazistă, de război și de prizonieratul în Rusia, unde a lucrat timp de câteva luni în minele de cărbuni din Donbas (până în 1945). De

aici s-a înapoiat în Germania, bolnav de moarte. În anul 1947 și-a dat bacalaureatul la Mainz. În anul 1952 a absolvit Universitatea din Mainz, Facultatea de Teologie Pastorală și Sacramentală cu titlul de doctor. În anul 1953 a fost sfințit preot. După ce a parcurs o etapă destul de lungă de preoție (1953-1959) în comunități din Renania și Hessen, a ajuns în fruntea decanatului Giessen (1964-1973). Aici s-au validat pentru întâia oară calitățile sale de conducător și organizator: într-un răstimp foarte scurt a construit aici o biserică, o casă parohială și o grădiniță. A fost numit responsabil al Episcopiei pentru această zonă. Apoi a avansat ca spiritual al tineretului din Arhiepiscopie (1961). În anul 1973 a fost promovat ca vicar general de către cardinalul Volk. În această funcție a fost reconfirmat în anii 1986 și 1996 de către cardinalul Lehmann. A deținut această funcție până în anul 1996 când, ajuns la vârsta pensiei, a fost numit vicar episcopal.

Ca urmare a activității sale de organizator a preluat și funcțiile de moderator al Curiei Episcopale (1987) și cea de econom episcopal. "Din această poziție – spunea cardinalul Lehmann – vicarul general Luley a deschis larg ferestrele Arhiepiscopiei spre lume și mai ales spre est". Ca vicar general, s-a străduit să pună în viață deciziile Conciliului II Vatican și ale Conferințelor episcopilor catolici germani în Arhiepiscopie și diecezele sale, într-o legătură permanentă cu statul și cu organizațiile non-guvernamentale. În continuarea acestor sarcini, el a devenit directorul filialei diecezane a Fundației de solidaritate a catolicilor germani cu Bisericile catolice din estul și sud-estul Europei. Spre această activitate a atras la colaborare și o seamă de episcopi catolice franceze, organizând parteneriate cu dieceze din lumea a treia.

Monseniorul Martin Luley a fost la început și dascăl. În prima fază a activității sale (1959-1964) a predat cursuri de teologie pastorală la Universitate. Dar preocupările didactice au fost minimale în raport cu marile sale planuri organizatorice și de mecenat. Aceste preocupări nu l-au împiedicat însă să prezinte o serie de conferințe, cursuri, prelegeri cu subiecte teologice, istorice, politice, toate orientate spre educație, împăcare și dialog. Numărul lor se ridică la câteva zeci, dintre care 21 foarte importante, prezentate și publicate în diverse părți ale lumii.

Dar cel mai mare merit al Monseniorului este activitatea organizatorică. Aceasta s-a manifestat pe mai multe planuri și pe întinse spații:

1. Pe primul plan se situează desigur activitatea din Arhiepiscopie. Aici a pus totul în mișcare. A creat o nouă structură pentru Arhiepiscopie. Aceasta a dat rezultate atât de bune, încât s-a impus ca model pentru alte episcopii din întreg vestul Europei. Drept urmare, a devenit canonic al Domului din Mainz. Tot datorită lui, Arhiepiscopia are pentru prima dată un ziar trimestrial, cu apariție regulată: *Glaube und Leben*, publicație cu rol educativ, formativ și de prezentare a vieții Bisericii.

2. Construcțiile bisericesti vechi sau distruse de război, monumente ale artei universale, au devenit o a doua preocupare importantă. În scopul refacerii și restaurării lor a înființat pe lângă Arhiepiscopie un institut, numit Departamentul pentru patrimoniu, care a primit și o clădire adecvată (1987). Institutul, dotat cu serviciu de arheologie urbană, arhitectură și logistică, a lucrat și lucrează în

colaborare cu serviciile de specialitate ale statului și landurilor. Rezultatele muncii și existenței acestui institut sunt vizibile atât în orașul Mainz, cât și în Arhiepiscopie, prin clădiri istorice, mănăstiri, muzee și școli. Dom- und Diözesanmuseum de lângă clădirea catedralei este una dintre perlele orașului de aur Mainz, prin organizarea, vechimea și valoarea exponatelor. Acest program spectaculos de preservare a patrimoniului istoric a fost impus ulterior în multe din episcopiile din vestul european.

3. Monseniorul Martin Luley este un mare iubitor al istoriei și un foarte important mecenat al ei. La Mainz a fost creat de dânsul un Institut de cercetare a istoriei Bisericii: Institut für Mainzer Kirchengeschichte, inaugurat în 1980, a cărui arie de cercetare acoperă întreg spațiul vechii Arhiepiscopii de Mainz, care cuprindea 18 episcopii și se întindea de la Metz în vest, la Praga și Olomuc în est, de la Hamburg în nord, până la Basel în sud. Se poate spune deci că este un institut european. Are angajați permanenți cercetători profesioniști, de primă mână, aparat tehnic și are pe liste 20 de colaboratori de la universități, institute de cercetare și muzee. Acest institut colaborează strâns cu Catedra de Istoria Bisericii de la Universitatea din Mainz. În afară de asigurarea de fonduri de cercetare și funcționare pe timp nelimitat, s-a îngrijit să fie bani pentru o revistă a acestui institut, revistă care apare regulat după 1991 (*Kirche auf dem Weg. Das Bistum Mainz*). Tot datorită sprijinului său au început să fie publicate volume de documente privitoare la istoria Bisericii într-o serie intitulată *Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte*, cu apariție anuală. Această serie, precum și reuniunile științifice ale Institutului au atras și reunit la Mainz o elită a cercetătorilor europeni în domeniu.

4. Încă de la început, datorită sarcinilor sale de muncă cu tineretul, a devenit un sprijinitor și un mecenat pentru tineri. În 1952 s-a numărat printre întemeietorii corporației Mainzer Cartelverband der Katholischen Studentenverbindungen (CV) Hasso-Rhenania, al cărei scop a fost și a rămas sprijinirea perfecționării educației în general și a celei catolice în special. Și astăzi este membru al acestei corporații și urmărește îndeplinirea scopurilor ei. Între anii 1959-1964 a fost rector spiritual al Organizației studențești a tinerelor fete și femei, pentru întreaga Arhiepiscopie. În această calitate a cunoscut problemele cu care se lupta această categorie de tineri și a luptat în folosul ei. În vederile sale moderne în legătură cu rolul Bisericii în societate a fost sprijinit de Universitate.

5. Pe lângă aceste activități de organizator și mecenat în patria sa. Monseniorul Luley și-a extins activitatea și peste hotare:

- la început s-a orientat spre ajutarea Bisericii catolice din Germania de Răsărit (RDG)

- apoi a sărit în ajutorul Bisericii germanilor din răsărisutl Europei (Polonia, Cehoslovacia, Rusia, Kazahstan). Mainz a devenit centrul lor de orientare. El a integrat aceste Biserici în noul sistem de organizare

- a acționat apoi în sprijinul Bisericii catolice din Polonia. Drept urmare a ajutorului dat, a fost numit canonic al domului din Kattowice (1991) și al celui din Łomza (1993). În dieceza Łomza a construit un seminar teologic pentru 180 de studenți (1993). În anul 1996 a fost ales canonic de onoare al domului din Tarnów,



pentru ajutorul dat diasporei poloneze din Mainz și din întreaga Republică Federală Germania

- nu a neglijat nici Biserica din Lituania
- pentru ajutorul dat Bisericii catolice din Croația a fost numit canonic de onoare al Episcopiei din Varazdin
- s-a îndreptat apoi spre îndepărtata Coree de Sud, unde a moderat chiar și dialogul dintre junta militară și democrați, pe lângă ajutorul dat Bisericii de acolo (1990)

- a acționat și în țările din vest, devenind superadministrator al Episcopiei din Dijon

- misionarii catolici din Mainz sunt sprijiniți de Monseniorul Luley în Amazonia, unde funcționează dieceze partenere

- după 1990, deschiderea granițelor, respectiv căderea Cortinei de Fier, s-a orientat spre Biserica Greco-Catolică Ucraineană, desființată și persecutată până în 1989 de regimul comunist sovietic. A călătorit de mai multe ori în Ucraina pentru a constata la fața locului și a decide despre ce fel de ajutor este nevoie. În anul 1995, drept urmare a meritelor în reconstrucția acestei Biserici, a fost numit canonic al domului din Kiev

- tot după 1990, după deschiderea granițelor spre est, s-a orientat și spre Biserica Română Unită (Greco-Catolică). Încă din 1992 a ținut în fața membrilor fundației Katholische Bildungswerk, la Mainz, o comunicare în legătură cu situația Bisericii Greco-Catolice din România. Din 1994 și-a început călătoriile spre România cu scopul de a se informa și a ajuta material această Biserică și pentru întărirea solidarității creștine. A susținut pe de o parte material Biserica: a finanțat construirea unor biserici noi, repararea unor a vechi reprimite, cumpărarea, repararea sau construirea de case parohiale. A contribuit fundamental la punerea în practică de către BRU a politicii sociale a Bisericii. A sprijinit construirea de grădinițe pentru copii (Brașov), cămine de bătrâni (Brașov), cămine pentru oameni săraci. Nu sunt de neglijat ajutoarele directe pentru persoane private

- de un ajutor deosebit s-a bucurat învățământul superior, post-liceal și liceal greco-catolic, în cădrul căruia, desigur, Facultatea noastră ocupă locul principal. În departamentele din Blaj și Oreadea, ajutoarele primite s-au investit în construcția și repararea de construcții, renovări, refaceri și îmbunătățiri de clădiri pentru liceele teologice și sediile departamentelor. În departamentul Cluj s-au definitivat dotările materiale, respectiv aparatul tehnică, electronică (computere, copiator) și didactică (aparate de proiecție, hărți etc.). Mai ales, și numai datorită ajutorului său, biblioteca facultății s-a îmbogățit mult datorită unor donații de cărți de valoare din domeniile teologiei, istoria Bisericii, istoria artei

- calitățile sale de director diecezan al fundației Bonifatiuswerk, de referent la Renovabis, i-au permis să elaboreze referate pozitive pentru o serie de alte cereri de ajutor din partea Bisericii Greco-Catolice sau a diverselor sale instituții. Drept urmare a acestui ajutor important (care depășește suma de 1 milion DM), a recomandărilor și sfaturilor sale, a fost ales în anul 1999 canonic de onoare al Mitropoliei Române Unite de la Blaj. "Simțământul că nu suntem singuri ne-a fost întărit în mijlocul greutăților de către Monseniorul Martin Luley" a spus ÎPS Lucian

## LAUDATIO

Mureșan, mitropolitul Bisericii Române Unite, în anul 1999, la festivitatea de numire.

O atare activitate internă și externă, atât de prodigioasă și plină de rezultate, nu a scăpat atenției Bisericii catolice din Germania, Sfântului Scaun și statului german.

Biserica germană l-a menținut în funcția de vicar general din 1973 până în 1996, iar după aceea de vicar episcopal, cu toate obligațiile de moderator al Curiei și econom al Arhiepiscopiei. În cadrul acestei Biserici este cunoscut ca Brückenbauer ("făuritor de legături"). Cardinalii cu care a lucrat, preoții, colaboratorii din institutele create de dumnealui, i-au publicat în anul 1995 (la împlinirea vârstei de 70 de ani) un volum comemorativ cu contribuții importante în legătură cu activitatea sa.

Sfântul Scaun, după ce a aprobat și mediatizat excepționalele rezultate organizatorice și în alte episcopii de sub autoritatea sa, l-a proclamat prelat papal (1981) și apoi protonotar apostolic (1996). Aceasta din urmă este cea mai înaltă distincție papală pentru un preot.

Statul german i-a acordat înalta decorație Bundesverdienstkreuz I. Klasse, una dintre cele mai importante distincții.

Facultatea de Teologie Greco-Catolică speră că aceste calități extraordinare de organizator și conducător, începutul implicării sale în treburile noastre, pentru care noi l-am încadrat între membrii Facultății noastre, iar Universitatea i-a acordat înaltul titlu de onoare, vor constitui o bază mai bună și mai solidă pentru ceea ce vom realiza în viitor. Și, cu astfel de forțe noi, sperăm să putem trece pragul începutului și să ne așezăm cu fruntea sus alături de noul nostru *doctor honoris causa* într-o etapă superioară a vieții universitare.

***Ad multos felicesque annos !***

Cluj-Napoca, la 6 martie 2001

prof. dr. NICOLAE GUDEA

**LAUDATIO**  
**Monsenioris MARTINI LULEY**  
**generalis vicarius arhiepiscopatus Mogontiacensis**

Die Römer – als deren unmittelbare Nachfolger es uns zu gelten gefällt und deren unifizierende Ideologie zur Ideologie des neuen Europa wurde – ehrten jene, die sich moralisch (durch ihre Persönlichkeit) und materiell (durch ihre Großzügigkeit) hervortaten, durch *ornamenta*. Diese *ornamenta* waren Ehrenämter, die die Senate der großen Städte den Persönlichkeiten verliehen, die die Stadt (aus rechtlicher Sicht) verteidigten, sie (aus politischer Sicht) beschützten und ihr bedeutende materielle Schenkungen machten.

Die Universitäten – Anfangsschaffungen der Katholischen Kirche – übernahmen diesen Brauch seit dem Mittelalter und erweiterten ihn, indem sie den Titel *doctor honoris causa* den gleichen Arten von Persönlichkeiten verliehen.

Der Titel eines DHC wird heute, laut den Verordnungen für die Verleihung der wissenschaftlichen Titel in Rumänien, an Persönlichkeiten mit bedeutenden Errungenschaften im Bereich der Wissenschaft, Technik, Kultur verliehen, wie auch an solche, die unserem Vaterland und der Menschheit bedeutende Dienste leisteten.

Die Fakultät für Griechisch-Katholische Theologie ist eine neue Fakultät. Eine solche Organisationsform gab es im griechisch-katholischen Unterrichtswesen noch nie. Es ist eine Schaffung des neuen Rumänien. Und da dieses Rumänien mit seinen Institutionen eine bereits zu lange Übergangsphase durchmacht, mit aufeinanderfolgenden und erneuernden Organisations- und Umorganisations-, befinden sich unsere wichtigsten Organisations-, Umorganisations-, die Probleme der technischen und technologischen Ausstattung ebenfalls in einer Übergangsphase.

Unsere Fakultät, die die "Klandestinität" mit der uneingeschränkten Hilfe der gestrigen und heutigen Leitung der Babeş-Bolyai-Universität verließ, hat weder eine logistische noch eine materielle Basis, weder ausreichendes Personal noch eine entsprechende Bibliothek. Da wir von derselben Leitung der Universität aufgefordert werden, voranzuschreiten, müssen wir dies unter viel schwereren Bedingungen als die anderen Fakultäten machen; uns fehlen zahlreiche Dinge, die normal scheinen, wir werden von riesigen Mängeln gehemmt, von denen ich erwähnen möchte, daß wir (die Abteilung Cluj) die einzige Fakultät sind, die weder einen eigenen Sitz, noch eigene Unterrichtsräume hat. Die Vereinigung des griechisch-katholischen universitären Unterrichts, die vor drei Jahren begann, erleichterte einigermaßen die allgemeinen Probleme, sie sind aber weit davon entfernt, gelöst zu sein.

Die Person, die ihre Aufmerksamkeit seit einiger Zeit unseren Sorgen, der Rumänischen Unierten (Griechisch-Katholischen) Kirche im allgemeinen und der Fakultät für Griechisch-Katholische Theologie im besonderen widmete, war

**Monseigneur Martin Luley**, Generalvikar des römisch-katholischen Erzbistums Mainz (Deutschland). Seine Eigenschaften als Organisator, Manager und Mäzen waren uns von großem Nutzen und wir hoffen, daß es auch weiterhin so sein wird.

Monseigneur Martin Luley ist in erster Reihe Priester. Er kommt aus einer Bauernfamilie neben Worms. Er wurde 1925 in Wattenhaim geboren. Dort besuchte er die Grundschule und begann das Gymnasium. Er unterbrach die Gymnasialstudien nach den ersten beiden Jahren, da er 1943 in den Krieg geschickt wurde. Den Ruf zum Priestertum empfand er wegen der traurigen Erfahrungen der Nazizeit, des Krieges und der Gefangenschaft in Rußland, wo er mehrere Monate lang in den Kohlengruben des Donbas arbeitete (bis 1945). Von hier kehrte er todkrank nach Deutschland zurück. 1947 nahm er seine Abiturprüfung in Mainz. 1952 absolvierte er die Mainzer Universität, die Fakultät für Pastoral- und Sakramentaltheologie, mit dem Dokortitel. 1953 wurde er zum Priester geweiht. Nach einer recht langen Zeit als Priester (1953-1959) in Gemeinden in Rhein-Hessen und Hessen gelangte er an die Spitze des Dekanats Gießen (1964-1973). Hier setzten sich zum ersten Male seine Eigenschaften als Leiter und Organisator durch: in sehr kurzer Zeit errichtete er hier eine Kirche, ein Pfarrhaus und einen Kindergarten. Er wurde zum Verantwortlichen des Bistums für diese Gegend ernannt. Danach wurde er zum Spiritualen der Jugend im Erzbistum (1961) ernannt. 1973 wurde er von Kardinal Volk zum Generalvikar befördert. In diesem Amt wurde er 1986 und 1996 vom Kardinal Lehmann bestätigt. Er hatte dieses Amt bis 1996 inne, als er das Alter des Ruhestandes erreichte und zum Bischofsvikar ernannt wurde.

Infolge seiner Tätigkeit als Organisator übernahm er auch die Ämter eines Moderatoren der bischöflichen Kurie (1987) und eines bischöflichen Ökonomen. "Aus dieser Stellung – sagte Kardinal Lehmann – öffnete der Generalvikar Luley die Fenster des Erzbistums weit zur Welt und besonders zum Osten hin". Als Generalvikar bemühte er sich, die Beschlüsse des II. Vatikan-Konzils und der Konferenzen der deutschen katholischen Bischöfe im Erzbistum und seinen Diözesen ins Leben zu rufen, in ständiger Verbindung zum Staat und zu den nichtstaatlichen Organisationen. In der Fortsetzung dieser Aufgaben wurde er zum Direktor der Diözesanzweigstelle der Solidaritätsstiftung der deutschen Katholiken mit den Katholischen Kirchen im Osten und Südosten Europas. Für diese Tätigkeit sicherte er die Zusammenarbeit einer Reihe von französischen katholischen Bistümern und organisierte Partnerschaften mit Diözesen der Dritten Welt.

Monseigneur Martin Luley war anfangs auch Lehrer. In der ersten Phase seiner Tätigkeit (1959-1964) unterrichtete er an der Universität Pastoraltheologie. Aber die Beschäftigungen als Lehrer waren gering im Vergleich zu seinen umfangreichen organisatorischen und mäzenatischen Plänen. Diese Beschäftigungen hinderten ihn jedoch nicht daran, eine Reihe von Vorlesungen, Vorträgen, Berichten zu theologischen, historischen, politischen Themen zu halten, alle auf Erziehung, Frieden und Dialog ausgerichtet. Ihre Anzahl geht in die Dutzende, darunter 21 sehr wichtige, die in verschiedenen Teilen der Welt dargestellt und veröffentlicht wurden.

Jedoch ist der größte Verdienst des Monseigneur die organisatorische Tätigkeit. Diese äußerte sich auf mehreren Ebenen und auf breiten Räumen:

1. An erster Stelle befindet sich natürlich die Tätigkeit im Erzbistum. Hier setzte er alles in Bewegung. Er schuf eine neue Struktur für das Erzbistum. Diese erbrachte so gute Ergebnisse, daß sie sich als Muster für andere Bistümer in ganz Westeuropa durchsetzte. Folglich wurde er zum Kanonikus des Mainzer Doms. Ebenfalls ihm ist es zu verdanken, daß das Bistum zum ersten Mal eine Trimesterzeitung hat, die regelmäßig erscheint: *Glaube und Leben*, eine Zeitschrift mit erzieherischem, bildendem Charakter und für die Darstellung des Kirchenlebens.

2. Die alten oder vom Krieg zerstörten Kirchenbauten, Denkmäler der Weltkunst, wurden zu einer zweiten bedeutenden Beschäftigung. Für ihren Wiederaufbau und ihre Restaurierung gründete er im Erzbistum ein Institut, die "Abteilung für Patrimonium", die auch ein geeignetes Gebäude erhielt (1987). Das Institut, das Dienste für Stadtarchäologie, Architektur und Logistik umfaßt, arbeitet mit den Fachabteilungen der Stadt und der Länder zusammen. Die Ergebnisse der Arbeit dieses Instituts sind sowohl in der Stadt Mainz als auch im Erzbistum sichtbar, durch historische Bauten, Kirchen, Klöster, Museen und Schulen. Das "Dom- und Diözesanmuseum" neben der Kathedrale ist eine der Perlen der Stadt Mainz, dank der Organisation, des Alters und des Wertes der ausgestellten Stücke. Dieses beeindruckende Programm zur Wahrung des historischen Erbes wurde später in vielen Bistümern im europäischen Westen eingeführt.

3. Monseigneur Martin Luley ist ein bedeutender Liebhaber und Mäzen der Geschichte. In Mainz hat er 1980 das Institut für Mainzer Kirchengeschichte gegründet. Erforscht wurde das alte Erzbistum Mainz, das 18 Bistümer umfaßte und sich im Westen bis Metz austreckte, im Osten bis nach Prag und Olomuc, im Norden bis nach Hamburg und im Süden bis nach Basel. Man könnte also behaupten, daß das Institut eine europäische Institution ist. Es verfügt über ausgezeichnete fest angestellte Forscher, technische Ausstattung und über 20 Mitarbeitern von verschiedenen Universitäten, Forschungsinstituten und Museen. Dieses Institut arbeitet eng zusammen mit dem Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Universität Mainz. Außer der Sicherung von Forschungsfonds und Geld für unbegrenzte Funktionierung hat das Institut dafür gesorgt, daß es Geld für eine Zeitschrift des Instituts gab. Die Zeitschrift erscheint nach 1991 regelmäßig (*Kirche auf dem Weg. Das Bistum Mainz*). Dank seiner Unterstützung wurden jährlich verschiedene Dokumente bezüglich der Kirchengeschichte in einer Serie, *Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte*, veröffentlicht. Diese Serie, sowie auch die wissenschaftlichen Treffen des Instituts haben eine Elite von europäischen Forschern aus diesem Bereich angezogen.

4. Schon von Anfang an, dank seiner Jugendarbeit, ist Monseigneur Martin Luley zum Unterstützer und Beschützer für Jugendliche geworden. 1952 war er einer der Gründer des Cartelverbands der katholischen Studenterverbindungen (CV) Hasso-Rhenania, der sich als Ziel die katholische Ausbildung setzte. Zwischen 1959 – 1964 war Monseigneur Luley geistlicher Rektor der Studentenorganisation für junge Frauen im Bistum. In seinen modernen Vorstellungen über die Rolle der Kirche wurde er von der Universität unterstützt.

5. Außer dieser Aktivitäten als Organisator und Mäzene in seinem Vaterland, hat Monseigneur Luley seine Tätigkeit auch im Ausland verbreitet:

- anfangs leistete er Hilfe für die katholische Kirche in der ehemaligen DDR

## LAUDATIO

- dann half er den osteuropäischen Kirchen (in Polen, Tschechei, Russland, Kasachstan), der deutschen Diaspora. Mainz wurde zum Orientierungszentrum und integrierte diese Kirchen in das neue Organisationssystem

- Danach kam er der katholische Kirche in Polen entgegen und wurde Kanoniker des Doms in Kattowice (1991) und in Łomza (1993). In der Diözese Łomza ließ er ein theologisches Seminar für 180 Studenten bauen (1993). Im Jahre 1996 wurde er zum Ehrenkanoniker des Doms in Tarnów gewählt, um der polnischen Diaspora aus Mainz und aus der ganzen BRD zu helfen

- er hat auch die litauische Kirche nicht vernachlässigt

- als Dank für seine Unterstützung der katholischen Kirche in Kroatien wurde er Ehrenkanoniker des Bistums Varazdin genannt

- in dem fernen Südkorea hat er sogar den Dialog zwischen der militärischen Junta und den Demokraten moderiert (1990)

- in den westlichen Ländern ist er Oberverwalter des Bistums in Dijon, Frankreich

- er unterstützte die Missionäre im brasilianischen Amazonien, wo Partnerdiözesen funktionieren

- nach dem Fall des Eisernen Vorhangs 1990 richtete er seine Aufmerksamkeit auf die griechisch-katholische Kirche in der Ukraine. Diese Kirche wurde bis 1989 von dem russischen kommunistischen Regime ausgelöst und verfolgt. 1995 wurde er zum Kanoniker des Doms in Kiew ernannt

- nach 1990, nach der Eröffnung der östlichen Grenzen hat er sich mit der rumänischen griechisch-katholischen Kirche befaßt. Schon 1992 sprach er vor den Mitgliedern des Katholischen Bildungswerks in Mainz über die Situation der griechisch-katholischen Kirche in Rumänien. Seit 1994 begann er seine Rumänienreisen um sich zu informieren und um dieser Kirche auch finanziell zu helfen: er erhielt die Finanzierung für den Bau einiger neuen Kirchen, die Reparatur einiger alten, den Kauf, die Reparatur und den Bau von Pfarrhäusern. Er trug zu der praktischen Inkraftsetzung der Sozialpolitik der Kirche durch die griechisch-katholische Kirche bei. Er unterstützte auch den Bau von Kindergärten, Altersheimen, Armenhäuser und half auch direkt den ärmeren Leuten

- die Fakultät, das Lyzeum und das ganze griechisch-katholische Unterrichtswesen, sowie unsere Universität erfreuten sich seiner Gunst. In den Abteilungen in Blaj und Oradea wurden Hilfen für den Bau und die Reparatur von den Theologischen Lyzeen und der Sitze dieser Abteilungen verwendet. Die klausenburger Abteilung der Fakultät wurde mit technischen Arbeitsmittel ausgestattet (Computers, Kopierer), sowie auch mit didaktischen Arbeitsmaterial (Projektoren, Karten usw.) Dank der Hilfe des Monseigneurs Martin Luley hat sich die Bibliothek durch wertvolle Stiftungen (theologische, kirchenhistorische und kunsthistorische Bücher) bereichert

- als Diözesandirektor der Bonifaziuswerk-Stiftung, als Referent für Renovabis hat er eine Reihe positiver Schreiben an die griechisch-katholische Kirche und an anderen Institutionen verfaßt, in der er um unterschiedlichen Hilfen bat

- als Dank für die hier geleistete finanzielle Hilfe (im Betrag von mehr als 1 Mio DM) und für seine Empfehlungen und Ratschläge wurde er 1999 zum

## MEDALION MARTIN LULEY

Ehrenkanoniker der rumänischen griechisch-katholischen Metropole in Blaj gewählt. "Das Gefühl, nicht alleine inmitten aller Schwierigkeiten zu stehen, wurde uns von Monseigneur Martin Luley verstärkt" hat der Metropolit der unierten Kirche Lucian Mureşan bei der ernennung gesagt.

- sein jegliches erfolgreiches Unternehmen, sowohl im Innen, als auch im Außen konnte der deutschen katholischen Kirche, dem Heiligen Stuhl und dem deutschen Staat nicht entgehen

- die katholische Kirche Deutschlands hat Monseigneur Martin Luley seit 1973 bis 1996 als Generalvikar beschäftigt, dann als Bischofsvikar mit all den Verantwortungen als Moderator der Kurie und als Verwalter des Erzbistums

- die Kardinale mit denen er zusammengearbeitet hat, die Priester, die Mitarbeiter aus den von ihm gegründeten Institutionen haben 1995 ein Festschrift über das Werk von Monseigneur Martin Luley veröffentlicht

- der Heilige Stuhl verbreitete seine organisatorischen Erfolge auch in anderen Bistümer und 1981 erklärte der Papst ihn zum päpstlichen Prälat und 1996 zum apostolischen Protonotar. Die letztere Auszeichnung ist die höchste, die von einem Priester erlangt werden kann. Der deutsche Staat verlieh ihm die Bundesverdienstkreuz I. Klasse, eine der wichtigsten Auszeichnungen Deutschlands.

Die griechisch-katholische theologische Fakultät hofft, daß seine Organisations- und Leitfähigkeit, wofür die Universität ihm heute den Ehrendokortitel verleiht, eine Basis für unsere zukünftige Mitarbeit darstellen wird. Und mit frisch geschöpften Kräften hoffen wir, die Anfangsphase gut zu überstehen und mit gehobener Stirn in eine neue Etappe des Universitätslebens zu treten, an unserer Seite mit unserem neuen *doctor honoris causa*.

***Ad multos felicesque annos !***

Cluj-Napoca, den 6. März 2001

Prof. Dr. NICOLAE GUDEA

## **LUCRĂRILE VICARULUI EPISCOPAL MARTIN LULEY / DIE VERÖFFENTLICHUNGEN VON BISCHOFSVIKAR MARTIN LULEY**

1. Überlegungen zur Umsetzung des II. Vatikanischen Konzils, Festansprache zum Abschluß der Synode in Kattowitz, Katowitz, 1975.
2. In Gemeinschaft mit der ganzen Kirche, Festvortrag im Mainzer Dom nach Beendigung des II. Vatikanischen Konzils und zu Papst Paul VI., Mainz 1975.
3. Die Französische Revolution und Ihre Auswirkung auf unsere Kirche, Dijon 1977.
4. Einfluß der Kirche auf die entwicklung im Abendland, Festvortrag zur 1200-Jahrfeier der Stadt Ingelheim, Ingelheim 1976.
5. Martin Luther, 500 Jahre Reformator, Vortrag, Rimbach 1978.
6. Neuordnung der Seelsorge, Vortrag in Heppenheim a. d. Bergstraße 1980.
7. Die Bedeutung der Märtyrer für das Christentum in Korea, Festvortrag auf den Berg der Märtyrer in Chonjou (Südkorea), 1988.
8. Glaube in Christus, Vortrag nei Studenten, Ärzten, Pflegern und Schwestern im Leprakrankenhaus zu Chonjou (Südkorea), 1990.
9. Die Griechisch-Katholische Kirche in Rumänien, Vortrag, Koreferent Dr. P. Zima, Katholische Bildungswerk, Mainz 1992.
10. Entwicklung der Katholischen Kirche in Südkorea, Vortrag, Katholische Akademie, Mainz 1992.
11. Die kirchliche Entwicklung der Orthodoxie bis zum Beginn der Trennung der westlich-römischen Kirche und der Kirche der Orthodoxie, Vortragsreihe, Mainz 1990-1995.
12. Vergleich NATO und Ostblock, Ansprache mit dem Militärbischof von Südkorea vor katholischen Studenten, Offizieren und Soldaten wegen der Bedrohung durch Nordkorea und China, Seoul 1990.
13. Die Lage der Kirche und der von Maria-Ward-Schwester Orden in Rumänien, Vortrag, Maria-Ward Gymnasium, Mainz 1995.
14. Die Situation der Kirche und der Politik in Polen seit 1975 bis heute, Universität Mainz 1995.
15. Zum 100. Geburtstag von Edith Stein – der Hl. Teresia Benedikta vom Kreuz, Vortrag im Kloster der Karmelitinnen, Hainburg.
16. Begleitung beim Sterben-Totengottesdienste – unsere Hoffnung zur Auferstehung in Christus, Vortrag beim Pastorkolleg ser Evangelischen und Katholischen Kirche, Mainz 1994.
17. Die Situation der Kirche in Südostasien – am Beispiel Korea, Festvortrag vor katholischen Studenten, Professoren und anderen akademischen Berufen, Universität Mainz, 1993.
18. Kontinuität in Christus, Vortrag, Gießen 1993.
19. Heimat und Gleube in Christus, Festvortrag zum 45. Jahrestag aller Heimatvertriebenen, Heppenheim 1994.
20. Ökumenismus heute, Vortrag, Rotenburg ob der Tauber, 1996.
21. Einheit aller Christen, Vortrag zu Weltgebetsoktav, Mainz 1996.



## BISERICA ÎN CONTEXTUL ISTORIEI

MARTIN LULEY

În acest discurs aş dori să vorbesc despre Biserică în contextul istoriei, Sunt conștient că vorbesc din punctul de vedere al unui occidental. Voi descrie aici pe scurt motivele care au dus la schisma între Biserica din răsărit și cea din apus.

În a doua parte a discursului voi vorbi despre eforturile depuse pentru refacerea unității Bisericii. Nu voi uita să trec în revistă situația din Dacia, respectiv România, în această perioadă.

### I. De la apariția creștinismului până la Ferrara - Florența

1. Un eveniment important pentru nașterea Bisericii a fost mărturisirea lui Petru și răspunsul lui Isus "Tu ești Petru, și pe această piatră voi ridica Biserica mea" (Mt 16, 18). La Rusalii a bătut ceasul cel dintâi al Bisericii: "Mergeți în lume și anunțați tuturor popoarelor cuvântul Evangheliei. Voi să fiți martorii mei până la capătul pământului" (Fapte 1, 8; *Maiburg 1983*).

Crezul creștin s-a răspândit surprinzător de repede. Întâi în cercurile evreiești, apoi foarte repede în lumea greco-romană (*Harnack 1924, 28-79*). De aici, misionarii, mai ales apostolul Pavel, au dus Vestea cea Bună în Siria, Asia Mică, Macedonia, Grecia, Cipru, Creta, până la Roma (*Harnack 1924, 79-107; Danielou – Marrou 1963, 70*).

2. Către sfârșitul secolului II creștinismul se răspândise în toate provinciile Imperiului roman, de jur împrejurul Mării Mediterane (*Harnack 1924, 529; Danielou – Marrou 1963, 46*). În ciuda persecuțiilor groaznice practicate de către statul roman și de împărat, dar parțial și de către evreii care locuiau în orașele mai mari și care se coalizau cu romanii pentru a-i suprima și extermina pe creștini (*Danielou – Marrou 1963, 116*). Acesta este timpul numeroșilor martiri și mărturisitori (*Deichmann 1983, 54-64*). Centrele vechi ale Bisericii primitive au fost Ierusalimul, Roma, Antiochia și Alexandria. De Roma aparținea întregul spațiu situat la nord și sud de Mediterana vestică (*Harnack 1924, 630-655, 660-676, 705-729, 798-866*).

Când împăratul Constantin a pus capăt persecuției creștinilor în întreg Imperiul roman la începutul secolului IV și a declarat creștinismul religie licită, densitatea comunităților creștine crescuse deja în teritoriile evangelizate (*Danielou – Marrou 1960, 280*). Creștinismul se răspândea în întregul Imperiu roman – căruia îi aparținea în mare parte și teritoriul actual al României – dar și în teritorii din afara lui, ca Armenia, Persia, Abisinia. Creștinismul devenise de altfel în Armenia religie de stat încă din anul 303 (*Danielou – Marrou 1963, 324*), deci pe vremea când în Imperiul roman Biserica era încă persecutată de împăratul Diocletian. O evoluție similară a urmat apoi creștinismul și în Imperiul roman. Arhiepiscopi cu vederi largi asupra viitorului, cum au fost Sf. Ambrosius din Milano (*Danielou – Marrou 1963, 324-346*) și Sf. Martinus în regatul franc (*Danielou – Marrou 1963, 336-337*) au avertizat asupra acestei evoluții a lucrurilor, deoarece

exista pericolul ca Biserica să depindă prea mult de stat și acesta din urmă ar fi putut influența prea mult Biserica, ceea ce s-a și întâmplat.

3. Imperiul roman a fost vreme îndelungată un tot unitar, însă încă din vremurile vechi au existat conflicte crescânde între Răsăritul dominat de elenism și Apusul dominat de cultura latină; chiar și înăuntrul Bisericii s-a remarcat acest conflict (*Birt 1941*, 503). Aceste conflicte au dus la înstrăinare, la schisme și în final la despărțirea Bisericii răsăritene de cea apuseană la mijlocul secolului al XI-lea (*Knowles – Obolensky 1968*, 129-131, 140).

Acest lucru s-a întâmplat din mai multe motive (*Grimm 1975*, 50-56):

### 3.1. Diferențele lingvistice dintre Răsărit și Apus.

Activitatea misionară și răspândirea creștinismului în primele secole s-a realizat în primul rând în limba greacă. Aceasta era vorbită în aproape întreg spațiul mediteranean și înțeleasă de foarte mulți. Însă în decursul secolului al III-lea s-a impus tot mai mult latina, mai întâi în vestul Imperiului, iar limba greacă a fost dată de-o parte. Rezultatul a fost latinizarea crescândă a Bisericilor din Apus și apoi tot mai mult spre Răsărit, până în zona Mării Negre.

Odată cu latinizarea Bisericii din apusul Europei a avut loc și înstrăinarea lingvistică și apoi culturală față de răsăritul Imperiului. Tocmai în acea vreme se forma și poporul român și limba română, respectiv românii ca popor creștin (*Gudea – Ghiurco 1988*, 115-129).

În teologia creștină Evanghelia și Liturgia au apărut ca structuri diferite în funcție de spiritul limbii. S-a dovedit că limba greacă putea să exprime bine misterul, profunzimea teologică și spirituală a mesajului creștin, în vreme ce latina avea avantajul unei exprimări mai simple, mai clare, mai concrete și mai adaptată textelor juridice.

Pe scurt, limba greacă era cea mai potrivită limbă în știință, pentru filosofi, teologi și mistici. Latina era mai mult limba juriștilor, a politicienilor, a administrației. U timpul au crescut și diferențele în gândire și formulări și înțelegerea reciprocă a devenit tot mai dificilă.

3.2. La scindare au contribuit desigur și factorii politici (*Danielou – Marrou 1963*, 373-379). În antichitatea târzie s-a dovedit că Imperiul roman este prea mare și prea complex pentru a mai putea fi condus pe termen lung de o singură persoană; mai ales că împărații romani au devenit tot mai decăzuți. Au urmat, în chip firesc, împărțiri ale Imperiului care, într-o primă etapă au fost trecătoare.

3.3. În anul 395 Imperiul a fost împărțit totuși în chip definitiv în Imperiul de Răsărit și cel de Apus (*Duruy 1889*, 609-614). Granițele celor două imperii au devenit în același timp granițe culturale, lingvistice și religioase între spațiul apusean catolic și cel răsăritean ortodox, graniță care a rămas până azi aproape aceeași.

### 4. Schimbările din Imperiul roman.

În timp ce Imperiul roman de Apus dispărea de pe harta lumii la 475, Imperiul de Răsărit a mai supraviețuit încă circa 1000 de ani, până la cucerirea Constantinopolului de către turci la 1453 (*Mann – Heuss 1963*, 605). Până la sfârșitul secolului al IX-lea, Biserica românească a fost în comuniune cu Roma (*Păcurariu 1980*, 177). Preoții vorbeau și scriau în limba latină. Nu doar limba, ci și

o serie de descoperiri arheologice fac astăzi dovada vie a acestui lucru (*Iorga 1908*, 10-11).

5. Multe popoare au străbătut de atunci teritoriul de azi al României. La sfârșitul secolului IX au venit slavii din sud sau bulgarii, care au suprimat liturghia latină și au înlocuit-o cu cea slavă (*Păcurariu 1980*, 177-178).

În vestul Imperiului, în timpul migrației popoarelor a apărut un vid de putere. Arhiepiscopului de la Roma și Bisericii romane le-au revenit astfel numeroase obligații cu caracter politic. Cu timpul s-a format un nou spațiu istoric romano – german cu noi forme de stat. În ciuda tuturor încercărilor împăraților și regilor de a supune Biserica, aceasta din urmă s-a dovedit a fi o forță independentă (*Knowles – Obolensky 1968*, 38-100).

În Imperiul de Răsărit nu s-a ajuns la despărțirea între puterea laică și cea ecleziastică (*Knowles – Obolensky 1968*, 102-124, 359-384). Dimpotrivă, populația Imperiului, din tradiția greco-romană și poporul creștin din tradiția biblică și bisericească erau privite ca un tot unitar. Împărații au încercat în repetate rânduri să-și supună Biserica. Bisericii i-a lipsit forța de a se opune împăraților și a avut de suferit.

S-a format astfel o teorie care vorbea despre o sinergie între stat și Biserică, conform căreia cele două puteri se întrețeau și nu mai erau separabile. Tocmai acest lucru urma să iasă în evidență în trecutul nostru în chip fatal (*Amzăr 1965; Popan 1966*).

## II. De la Florența până în zilele noastre.

1. Anul 1054 a reprezentat pentru creștini începutul rupturii. A mai durat până în 1439 (Florența), când reprezentanții ai estului și vestului au încercat să împiedice o schismă definitivă (*Hertling 1998*, 300-302; *Suttner 1999*, 78-86). Atunci s-a stabilit egalitatea între cele două rituri – bizantin și roman – odată cu recunoașterea Papei ca și cap al creștinilor; Papa, în calitatea sa de episcop de Roma, ca și patriarh al Apusului cu jurisdicție și autoritate asupra întregii Biserici. Aceasta cuprindea tocmai ceea ce fusese stabilit până în acele vremuri, în secolele XIV-XV. Ca urmare a conciliului de la Florența, o parte a Bisericii românești s-a reunit cu Roma (*Păcurariu 1980*, 322-325; *Suttner 1999*, 117-122), așa cum o făcuse cu câțiva ani înainte Biserica greco-catolică din Ucraina (*Suttner 1999*, 123-137).

“Roma nu trebuie să ceară de la Răsărit o mai mare supunere față de Papă decât a fost formulată și trăită în primul mileniu. Dacă, cu ocazia vizitei sale, Patriarhul Athenagoras l-a numit pe Papă urmașul Sfântului Petru, ca primul întru cinste printre noi și propovăduitorul dragostei, aceasta înseamnă în esență enunțul primațial din primul mileniu” (*Ratzinger s. a.*).

2. Se pune întrebarea: este unitatea Bisericii importantă și necesară?

Isus se roagă pentru ai săi: “Toți să fie unul: așa cum tu, Tată, ești în mine și eu în tine, așa să fie și ei în noi, pentru ca lumea să creadă că tu m-ai trimis” (Ioan 17, 21).

Și acum alte câteva probleme de actualitate asupra unității Bisericii (*Suttner 1999*, 279-302).

Un subiect de discuție interesant a fost întrebarea, dacă nu cumva unirea catolicilor cu ortodocșii să aibă loc abia după refacerea unității Bisericii romano-catolice cu întreaga ortodoxie, sau dacă se poate face mai întâi unirea și astfel să se realizeze treptat unirea întregii ortodoxii cu Biserica romano-catolică.

Unitatea este însă pentru un creștin un bun atât de prețios, încât problemele ierarhice și administrative ale Bisericilor trec în planul secund (*Suttner 1999, 270-274*). Mai ales întrebarea, dacă toate ramurile Bisericii ortodoxe se vor decide pentru unire este nesigură. Ceea ce înseamnă că unirile parțiale sunt binevenite și corecte. Ele pot chiar să se constituie în punți între creștinii schismatici și Biserica romano-catolică.

Cred că aceasta ar trebui să fie și rolul Bisericilor de rit bizantin unite cu Roma, sau, cu am spune azi, greco-catolice. Însă nu e vorba să ne întoarcem la Biserica primului mileniu și să rămânem fixați acolo. Evanghelia trebuie propovăduită omului de astăzi și nu generațiilor care nu mai sunt.

Biserica este un corp viu, care trebuie să se dezvolte de-a lungul secolelor, pentru a aduce tuturor popoarelor vestea cea bună a Mântuirii. Toate Bisericile trebuie să găsească împreună forme de expresie conforme epocii, pentru ca oamenii de astăzi să-l poată găsi mai ușor pe Dumnezeu.

Dacă e să se continue astăzi dialogul între Răsărit și Apus, Vaticanul ar trebui să arate deschis că-i apreciază pe creștinii uniți, cu constituția lor cu tot, cu liturgia care le-a fost dată și că îi întâmpină pe creștinii care caută să se unească cu el frățeste, cu încredere și deschis (*Suttner 1999, 270-274*). Dacă, dimpotrivă, Bisericile unite ar fi neglijate și ignorate, atunci celelalte Biserici schismatice se vor feri să caute unirea cu Roma (un exemplu al reacției greco-catolicilor români față de încâlcitele formulări de la Balamand în *Viața creștină* 20, 1993, p. 1).

Principalele caracteristici ale unirii au constat în aceea că Bisericile unite erau subordonate de acum nu Patriarhului de Constantinopol, ci Papei. Cu toate acestea, ele aveau dreptul să păstreze ritul slav-bizantin, la fel și dreptul lor bisericesc și obiceiurile religioase. Între acestea se numără și dreptul de a avea un cler de mir căsătorit și numirea episcopilor de către mitropolit. Prin aceasta, Bisericile unite se deosebesc până azi de cele ortodoxe, în principal datorită dependenței lor jurisdicționale de Roma (*Suttner 1999, 279-302*). În vremea lui Luther, Zwingli și Henric al VIII-lea, Bisericile unite s-au îndreptat spre Roma și l-au recunoscut pe Papă ca reprezentant al lui Christos pe pământ (*Hertling 1998, 342-360*).

În 1441 Marele Duce rus s-a declarat creștin "adevărat", în numele Bisericii ortodoxe ruse. De atunci, Marele Duce și apoi țarii moscoviți au început să lupte în diverse forme, deschis sau pe ascuns, împotriva Bisericii catolice (*Tüchle et alii 1968, 470-486*). De la acea dată, în cadrul Bisericii ortodoxe șeful statului este *de facto* și șeful Bisericii. Așa de exemplu Stalin (*Stüttler 1969, 94-95; Braun 1961, 40*), iar aici în România Ceaușescu (*Kirche 1990, passim; Gillet 2001, 9-32*) au fost conducătorii Bisericii, precum regii Angliei sunt *de iure*, pentru Biserica anglicană (*Franzen 1965, 292-294*) sau suveranii laici pentru Bisericile luterane (*Franzen 1965, 290-292*).

Odată cu victoria comunismului în Europa de est, pentru Bisericile unite din România și Ucraina a început o perioadă grea (*Suttner 1999, 254-257*). Direcția pe

care trebuia s-a aibă politica și respectiv politica bisericească era dată de fapt de același om – adică de Stalin. Din păcate, toate acestea au fost susținute și de reprezentanți ai Bisericii ortodoxe.

În 1948 Biserica greco-catolică din România a fost interzisă (*Suttner 1978, 179-183*). A început un val de persecuții. Episcopi, preoți, călugări și chiar și credincioși au fost închiși. Mulți au fost torturați și au murit ca martiri. Întreaga elită a acestei țări a fost eliminată.

Abia în 1990 Biserica greco-catolică și-a recăpătat libertatea și a putut să-și înceapă cu greu reconstrucția (*Suttner 1999, 268-270*). Din păcate, nici până astăzi nu și-a recăpătat bisericile, casele parohiale și alte bunuri, așa încât reconstrucția a mers greu. Admir Biserica dumneavoastră, pentru că, chiar și așa a realizat multe.

Unirea Bisericilor componente este pentru noi drumul cel mai bun spre unirea deplină. Nu pot nici să-mi imaginez că Roma ca stabili Bisericile unite drept preț pentru unirea cu Bisericile ortodoxe. Pentru că atunci le mai rămâne dreptul la libertatea credinței și a conștiinței, așa cum a subliniat clar al II-lea Conciliu Vatican. Astfel ar fi cu siguranță previzibile noi schisme, iar unirea ar deveni de domeniul unui viitor foarte îndepărtat. Biserica greco-catolică va trebui să acționeze în România, în Transilvania, ca și în Ucraina, ca o punte întru unirea finală a creștinătății.

În concluzie se poate spune că mileniu I s-a caracterizat printr-o dezvoltare pozitivă a creștinătății. În cel de-al doilea mileniu, Biserica a fost lovită de schisme serioase. România, cunoscută în întreaga lume ca popor romanic, cu o limbă și o cultură romanică, în primul mileniu a fost unită cu Roma, în al doilea a fost expusă mai puternic influențelor răsăritene și slave.

Următorul nostru scop să fie unificarea Bisericii!

## DIE KIRCHE IM SPANNUNGSFELD DER GESCHICHTE

MARTIN LULEY

In diesem Vortrag möchte ich über "die Kirche im Spannungsfeld der Geschichte" sprechen. Ich bin mir bewußt, daß ich dies aus der Sicht eines Westeuropäers tue. Auch die Gründe, die zur Trennung in Ost- und Westkirche führten, werden beschrieben.

In einem zweiten Teil werde ich über die Anstrengungen zur Wiederherstellung der Einheit sprechen. Nicht vergessen will ich die Situation in Dacien, beziehungsweise in Rumänien während dieser Zeit.

### I. Vom Auftritt des Christentums bis Ferrara - Florenz

1. Ein grundlegendes Ereignis für die Entstehung der Kirche war das Messias-Bekenntnis des Petrus und die Antwort Jesu: "Du bist Petrus, der Fels, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen" (Mt 16, 18 ff.). Das Pfingstgeschehen war die Geburtsstunde der Kirche. "Geht hinaus in alle Welt und verkündet allen Völkern das Evangelium. Ihr sollt meine Zeugen sein bis an die Grenzen der Erde" (Act. 1, 8; *Maiburg 1983*).

Erstaunlich rasch breitete sich der Christusglaube aus; erst in jüdischen Kreisen, sehr bald aber auch in der römisch-hellenistischen Welt (*Harnack 1924, 28-79*). Von hiertrugen Missionare, allen voran der Apostel Paulus, die Frohe Botschaft nach Syrien, Kleinasien, Makedonien, Griechenland, Zypern, Kreta, bis nach Rom (*Harnack 1924, 79-107; Danielou – Marrou 1963, 70*).

2. Gegen Ende des 2. Jahrhunderts war das Christentum in allen Ländern des Römischen Reiches um das Mittelmeer herum verbreitet (*Harnack 1924, 529; Danielou – Marrou 1963, 46*). Trotz aller grausamen Verfolgungen durch den römischen Staat und die Kaiser, z. T. auch von den Juden, die in den größeren Städten Niederlassungen unterhielten und oft sich auch mit den Römern zur Unterdrückung und Ausrottung der Christen verbündeten (*Danielou – Marrou 1963, 116*). In dieser Zeit gab es viele Märtyrer und ungezählte Bekenner (*Deichmann 1983, 54-64*). Zentren der Kirche der frühzeit waren: Jerusalem, Rom, Antiochia und Alexandria (*Harnack 1924, 630-655, 660-676, 705-729, 798-866*). Zu Rom gehörte der ganze Raum nördlich des Mittelmeeres.

Als Kaiser Konstantin I. zu Beginn des 4. Jahrhunderts die Religionsverfolgungen im Römischen Reich beendete und das Christentum zur "erlaubten Religion" erklärte, war die Dichte der christlichen Gemeinden in den bereits missionierten Gebieten erheblich gewachsen (*Danielou – Marrou 1963, 280*). Das Christentum war über das ganze römische Imperium verbreitet – auch das heutige Rumänien gehörte dazu – und hatte außerhalb des Reiches in Armenien, Persien und Abessinien Fuß gefasst. In Armenien war es bereits schon im Jahre 303 zur Staatsreligion geworden (*Danielou – Marrou 1963, 324*), als es unter Kaiser Diokletian im Römischen Reich noch verfolgt wurde. Diese Entwicklung gab es dann auch im Römischen Reich. Weitsichtige Bischöfe, wie der Hl. Ambrosius von Mailand (*Danielou – Marrou 1963, 324-346*) und der Hl. Martinus im Reich der Franken (*Danielou –*

*Marrou 1963, 336-337*), warnten vor dieser Entwicklung, weil die Gefahr bestand, daß die Kirche zu sehr vom Staat abhängig wurde und der Staat allzusehr in kirchliche Angelegenheiten hinein regierte, was sich ja auch bald bewahrheitete.

3. Das Imperium Romanum bildete über lange Zeit hinweg eine Einheit, doch entstanden bereits in der Spätantike zunehmend Spannungen zwischen dem griechisch-hellenistisch geprägten Osten und dem lateinisch geprägten Westen, auch innerhalb der Kirche (*Birt 1941, 503*). Diese Spannungen führten zunehmend zu Entfremdungen, zu Kirchenspaltungen und schließlich zur Trennung zwischen Ost- und Westkirchen in der Mitte des 11. Jahrhunderts (*Knowles – Obolensky 1968, 129-131, 140*).

Gründe dab es mehrere:

3.1. Die Sprachdifferenz zwischen Ost und West (*Grimm 1975, 50-56*):

Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten wurden vorwiegend von der griechischen Sprache getragen. Diese wurde fast im ganzen Mittelmeerraum gesprochen und von vielen Menschen verstanden.

Doch im Laufe des 3. Jahrhunderts setzte sich in den christlichen Gemeinden, zuers im Westen des Reiches, immer mehr die lateinische Sprache durch – das Griechische wurde verdrängt. Die Folge war eine zunehmende Latinisierung der westlichen Kirchen und dann immer mehr nach Osten hin bis zum Schwarzen Meer.

Mit der Latinisierung der westlichen Kirchen ging eine sprachliche und dann auch kulturelle Entfremdung dem Osten gegenüber einher. Gerade zu dieser Zeit bildete sich das rumänische Volk und die rumänische Sprache und die Rumänen als christliches Volk (*Gudea – Ghiurco 1988, 115-129*).

In der christlichen Theologie, Verkündigung und Liturgie machten sich die verschiedenen Strukturen und der verschiedene Geist der Sprachen bald bemerkbar. Es zeigte sich, daß das Griechische das Geheimnisvolle, das Mystische, theologisch und spirituell Tiefe und Differenzierte der christlichen Botschaft gut ausdrücken konnte, während das Lateinische seine Qualität in der einfachen, klaren, greifbaren und juristisch fassbaren Ausdrucksweise hatte.

Vereinfacht gesagt, war das Griechische die in der Wissenschaft besonders geeignete Sprache der Philosophen, Theologen und Mystiker, das Lateinische mehr die Sprache der Juristen, der Politiker und der Verwaltungen. Mit der Zeit vergrößerten sich die Verschiedenheiten im Denken und Formulieren, und man verstand sich gegenseitig immer weniger.

3.2. Für eine Spaltung gab es dann auch politische Faktoren (*Danielou – Marrou 1963, 373-379*). In der Spätantike erwies sich das Imperium Romanum als zu groß und zu vielgestaltig, als daß es auf Dauer von einer einzigen Person hätte regiert werden können; zumal die römischen Kaiser immer dekadenter wurden. Es kam zu Reichsteilungen, die zunächst vorübergehend waren.

3.3. Im Jahre 395 jedoch wurde das Reich endgültig in ein West- und in ein Ostreich aufgespalten (*Duruy 1889, 609-614*). Die Grenzen der beiden weltlichen Reiche wurden auch zur Kultur- und Konfessionsgrenze zwischen dem katholischen Westen und dem orthodoxen Osten, die bis heute in etwa dieselbe geblieben ist.

4. Änderungen des Römischen Reiches:

Während das Westreich bereits im Jahre 470 von der Weltkarte verschwand, blieb das oströmische Reich noch ein gutes Jahrtausend bis zur Eroberung

Konstantinopels durch die Osmanen im Jahre 1453 erhalten (*Mann – Heuss 1963*, 605). Bis zum Ende des 9. Jahrhunderts war die rumänische Kirche mit Rom verbunden (*Păcurariu 1980*, 177). Die Priester haben lateinisch gesprochen und geschrieben. Nicht nur die Sprache, sondern auch eine Reihe archäologischer Funde sind heute lebendige Beweise für diese Tatsache (*Iorga 1908*, 10-11).

5. Viele Völkerstämme haben damals auch das Territorium des heutigen Rumänien heimgesucht. Ende des 9. Jahrhunderts kamen die Südslawen oder Bulgaren, unterdrückten die lateinische Liturgie und ersetzten sie durch die slawische (*Păcurariu 1980*, 177-178).

Im Westen entstand während der Völkerwanderung ein politisches Machtvakuum. Dem Bischof von Rom und der römischen Kirche fielen so zahlreiche politische Funktionen zu. Mit der Zeit bildete sich ein neuer romanisch-germanischer Geschichtsraum mit neuen Staatsformen heraus. Trotz aller Versuche von Kaisern und Königen, die Kirche sich untertan zu machen, konnte sie als eine weitgehend unabhängige Größe behaupten (*Knowles – Obolensky 1968*, 38-100).

Im Ostreich kam es zu keiner Trennung von weltlicher und geistlicher Gewalt (*Knowles – Obolensky 1968*, 102-124, 359-384). Im Gegenteil: das Reichsvolk aus der griechisch-römischen Tradition und das Gottesvolk aus der biblisch-kirchlichen Tradition wurden als eine Einheit verstanden. Die Kaiser haben immer wieder versucht, die Kirche sich gefügig zu machen. Der Kirche fehlte es oft an Kraft, dem Kaiser zu widerstehen und so nahm sie vielfach Schaden.

Allerdings bildete sich eine Theorie heraus, die von einer Sinfonie sprach zwischen Staat und Kirche, wonach die beiden Größen aufs Engste ineinander verworben und nicht trennbar sind. Dies sollte sich gerade in unserer jüngsten Vergangenheit als großes Verhängnis erwiesen (*Amzăr 1965; Popan 1966*).

## II. Von Florenz bis zur Gegenwart

1. Das Jahr 1054 war für die Christen der Beginn der Spaltung. Es dauerte noch bis 1439 (Florenz), als Vertreter des Ostens und Westens versucht haben, einer endgültigen Spaltung entgegen zu wirken (*Hertling 1998*, 300-302; *Suttner 1999*, 78-86). Damals wurde die Gleichheit beider Riten – byzantinisch und römisch – festgelegt, zusammen mit der Anerkennung des Papstes als Oberhaupt der Christen; der Papst als Bischof von Rom als Patriarch des Abendlandes mit Jurisdiktion und Vollmacht über die ganze Kirche. Das beinhaltete eben das, was bis in diese Zeit des 14. – 15. Jahrhunderts festgehalten wurde. Als Folge des Konzils von Florenz hat sich ein Teil der rumänischen Kirche mit Rom wieder vereinigt (*Păcurariu 1980*, 322-325; *Suttner 1999*, 117-122), wie einige Jahre vorher schon die griechisch-katholische Kirche der Ukraine (*Suttner 1999*, 123-137).

“Rom darf von Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde. Wenn Patriarch Athenagoras beim Besuch des Papstes diesen als Nachfolger Petri, als den ersten an Ehre unter uns, den Vorsitz der Liebe unter uns nannte, dann beinhaltet dies im wesentlichen die Primatsaussage im 1. Jahrtausend” (*Ratzinger, s.a.*).

2. Frage: ist die Einheit der Kirche wichtig und notwendig?



Jesus betet für die Seinen: "Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast" (Joh. 17, 21).

Nun einige aktuelle Fragen zur Einheit der Kirchen (*Suttner 1999, 279-302*).

Ein wichtiger Diskussionsgegenstand war auch die Frage, ob die Einheit der Katholiken und Orthodoxen erst nach der Wiederherstellung der Einheit der römisch-katholischen Kirche mit der gesamten Orthodoxie stattfinden soll, oder ob man schon vorher zur Union kommt und so stufenweise die Einheit der gesamten Orthodoxie mit der römisch-katholischen Kirche wieder hergestellt wird.

Die Einheit aber ist für einen Christen ein so wichtiges Gut, daß die hierarchischen und administrativen Probleme der Kirchen für ihn zweitrangig sind (*Suttner 1999, 270-274*). Vor allem die Frage, ob alle Teilkirchen der ganzen Orthodoxie sich für die Vereinigung entscheiden, ist doch wohl mehr als ungewiß. Das bedeutet, daß die Teilunionen doch angebracht und richtig sind. Diese können sogar eine Brücke zwischen den getrennten Christen und der Römisch-Katholischen Kirche sein.

So sehe ich auch die Aufgabe der mit Rom unierten Kirchen des byzantinischen Ritus oder, wie wir heute sagen, der griechisch-katholischen Kirchen.

Es geht aber nicht darum, zur Kirche des 1. Jahrtausends zurückzukehren und dort stehen zu bleiben. Das evangelium soll man den Menschen von heute verkündigen und nicht den Generationen, die nicht mehr da sind.

Die Kirche ist ein lebendiger Leib, der sich durch die Jahrhunderte entwickeln muß, um die Frohe Botschaft des Heiles allen Völkern zu bringen. Alle Kirchen müssen miteinander zeitgemäße Ausdrucksformen finden, damit die Menschen von heute leichter Gott finden können.

Wenn heute der Dialog zwischen Ost und West fortgeführt werden soll, sollte der Vatikan offen zeigen, daß er die unierten Christen auch mit ihrer Verfassung, ihrer Liturgie, wie ihnen zugesagt wurde, schätzt, und daß er die Christen, die mit ihm Verbindung suchen, brüderlich, glaubwürdig und offen empfängt (*Suttner 1999, 270-274*). Wenn dagegen die wieder vereinigten Kirchen mißachtet und ignoriert werden, dann werden die anderen getrennten Kirchen sich hüten, die Einheit mit Rom zu suchen (für ein Beispiel einer rumänischen griechisch-katholischen Reaktion auf die verwickelten Formulierungen von Balamand vgl. *Viața Creștină*, Cluj-Napoca, Nr. 20/1993, S. 1; in rumänischer Sprache).

Die wesentlichen Charakteristika der Union bestanden darin, daß die unierten Kirchen statt dem Patriarchen von Konstantinopel nun dem Papst als Oberhaupt unterstellt waren. Sie durften jedoch den slawisch-byzantinischen Ritus beibehalten, ebenso ihr Kirchenrecht und ihre religiösen Bräuche. Dazu gehörte u. a. auch das Recht auf einen verheirateten Weltklerus und die Ernennung der Bischöfe durch den Metropolitan. Damit unterscheiden sich die unierten von den orthodoxen Kirchen bis zum heutigen Tage im wesentlichen durch ihre jurisdiktionelle Zugehörigkeit zu Rom (*Suttner 1999, 279-302*). In der Zeit von Luther, Zwingli und Heinrich VIII. Wendeten sich die Unierten Rom zu und anerkannten den Papst als den sichtbaren Vertreter Christi auf Erden (*Hertling 1998, 342-360*).

1441 war es, als der russische Großfürst sich als "wahrer" Christ bekannte im Namen der russisch-orthodoxen Kirche. Von da an begann der Großfürst und nachher

der Zar von Moskau in verschiedenen Formen, offen oder heimtückisch, gegen die Katholische Kirche zu kämpfen (*Töhle et alii 1968*, 470-486).

Seit jener Zeit wirkt in der Orthodoxen Kirche *de facto* das Staatsoberhaupt auch als Haupt der Kirche. So waren z. B. Stalin (*Stüttler 1969*, 94-95; *Braun 1961*, 40 ff.) und hier in Rumänien Ceauşescu (*Kirche 1990, passim*; *Gillet 2001*, 9-32) oberste Leiter der Kirche, wie z. B. auch *de iure* die englischen Könige bei den Anglikanern (*Franzen 1965*, 292-294) und die weltlichen Fürsten bei den Lutheranern (*Franzen 1965*, 290-292) wirken.

Mit dem Sieg des Kommunismus in Osteuropa begann für die unierten Kirchen in Rumänien und der Ukraine eine schwere Phase (*Suttner 1999*, 254-257). Die Richtung in der Politik und auch der Kirchenpolitik wurde letztendlich vom gleichen Mann bestimmt – nämlich von Stalin. Leider wurde dies alles auch von Vertretern der Orthodoxen Kirche mitgetragen und unterstützt.

1948 wurde die Griechisch-Katholische Kirche in Rumänien verboten (*Suttner 1978*, 179-183). Eine Welle der Verfolgung hob an. Bischöfe, Priester, Nonnen und auch Gläubige wurden eingekerkert. Viele sind zu Tode gequält worden und starben als Märtyrer. Die gesamte Elite dieses Landes wurde vernichtet.

Erst 1990 erhielt die griechisch-katholische Kirche ihre Freiheit und konnte nur mühsam mit dem Wiederaufbau beginnen (*Suttner 1999*, 268-270). Leider hat sie bis heute noch nicht ihre Gotteshäuser, Pfarrhäuser und sonstiges Vermögen zurück erhalten, so daß der Wiederaufbau nur schwer voranging. Ich bewundere Ihre Kirche, wie sie dennoch vieles erreicht hat.

Die Union der Teilkirchen ist für uns der bessere Weg, zur Einheit zu kommen. Ich kann mir auch nicht vorstellen, daß Rom die unierten Kirchen als Preis für die Union mit den orthodoxen Kirchen aufgeben wird. Denn dann bleibt ihnen immer noch das Recht auf Glaubens- und Gewissensfreiheit, wie es das Zweite Vatikanische Konzil feierlich bekräftigt hat. Somit wären sicher neue Spaltungen zu befürchten und die Einheit in noch weitere Ferne gerückt.

Die Griechisch-Katholische Kirche sollte in Rumänien, Siebenbürgen wie auch in der Ukraine eine Brücke werden zur endgültigen Einheit der Christen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß das 1. Jahrtausend von einer positiven Entwicklung des Christentums gekennzeichnet ist. Im zweiten Jahrtausend wurde die Kirche von schweren Spaltungen getroffen.

Rumänien, das in der ganzen Welt als romanisches Volk mit romanischer Sprache und Kultur bekannt ist, war im 1. Jahrtausend mit Rom verbunden, im 2. Jahrtausend aber stärker östlichen und slawischen Einflüssen ausgesetzt.

Unser nächstes Ziel soll die Einheit der Kirche sein!

## Prescurtări și bibliografie / Abkürzungen und Literatur:

- Amzăr 1965 D.C. Amzăr, *Partei, Staat und Kirche im heutigen Rumänien*, in *Ostkirchliche Studien* 14, 1965, 162-183
- Birt 1941 Th. Birt, *Das römische Weltreich. Seine Herrscher, Feldherren und Staatsmänner*, Berlin 1941
- Braun 1961 L. S. Braun, *Religion in der Sowjetunion. Von Lenin zu Chruschtschow. Ein unzensurierter Buch*, München 1961
- Congar 1965 P. Congar (ed.), *Concile Vatican II. Documents conciliaires. 1. L'Eglise. L'oecumenisme. Les Eglises orientales*, Paris 1965
- Danielou – Marrou 1963 J. Danielou – H.I. Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Église. I. Des origines à Saint Grégoire le Grand*, Paris 1963
- Deichmann 1983 F. W. Deichmann, *Einführung in die christliche Archäologie*, Darmstadt 1983
- Duruy 1888 V. Duruy, *Geschichte des römischen Kaiserreiches von der Schlacht bei Actium und der Eroberung Aegyptens bis zu den Einbrüche der Barbaren. Aus französischen übersetzt von Prof. Dr. G. Hertenberg*, Leipzig, IV 1888, V 1889.
- Franzen 1965 A. Franzen, *Kleine Kirchengeschichte*, Freiburg im Breisgau 1965
- Gillet 2001 O. Gillet, *Religie și naționalism. Ideologia Bisericii Ortodoxe Române sub regimul comunist. Traducere de Mariana Petrișor*, București 2001
- Grimm 1975 B. Grimm, *Untersuchungen zur sozialen Stellung der frühen Christen in der römischen Gesellschaft*, Bamberg 1975
- Gudea – Ghiurco 1988 N. Gudea – I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*, Oradea 1988
- Harnack 1924 A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Vierte verbesserte und vermehrte Auflage mit elf Karten. I. Die Mission in Wort un Tat*, Leipzig 1924
- Hertling 1998 L. Hertling, *Istoria Bisericii. Ediție îngrijită de prof. dr. E. Dumea*, Iași 1998
- Iorga 1908 N. Iorga, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor, I. Vălenii de Munte* 1908
- Kirche 1990 Kirche in Not. *Ostpriesterhilfe. Kirche und Glaube in Rumänien*, München 1990

DIE KIRCHE IM SPANNUNGSFELD DER GESCHICHTE

- |   |   |
|---|---|
| Knowles – Obolensky<br>1968<br>Maiburg 1983 | M. D. Knowles – D. Obolensky, <i>Nouvelle Histoire de l'Eglise. II. Le Moyen Age</i> , Paris 1968<br>Ursula Mainburg, <i>„Und bis an die Grenze der Erde“</i> , in <i>Jahrbuch für Antike und Christentum</i> 16, 1983, 38-53 |
| Mann – Heuss 1963                           | G. Mann – A. Heuss (Hrsg.), <i>Propyleen Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte. IV. Die römische Welt</i> , Frankfurt am Main – Berlin 1963  |
| Păcurariu 1981                              | M. Păcurariu, <i>Istoria Bisericii Ortodoxe Române, I</i> , București 1980  |
| Popan 1966                                  | F. Popan, <i>Die Rumänische Orthodoxe Kirche in ihrer jüngsten Entwicklung. 1944-1964</i> , in <i>Kirche in Osten</i> 9, 1966, 67-82  |
| Ratzinger s. a.                             | Kardinal Ratzinger, <i>Kommentar zum Oecumenismus des II. Vaticanums</i> , s.l., s. a.  |
| Stüttler 1969                               | J. A. Stüttler, <i>Kirche und Staat</i> , Aschafenburg 1969   |
| Suttner 1978                                | E. Chr. Suttner, <i>Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen</i> , Wien – München 1978  |
| Suttner 1999                                | E. Chr. Suttner, <i>Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit</i> , Würzburg 1999  |
| Tüchle et alii 1968                         | H. Tüchle – C. A. Bowmann – J. Le Brun, <i>Nouvelle Histoire de l'Eglise. III. reforme et Contre-Reforme</i> , Paris 1968   |
| Vogt 1954                                   | J. Vogt, <i>Christenverfolgung</i> , in <i>Reallexikon für Antike und Christentum</i> , II 1954, 1160-1208  |

## LISTA PRESCURTĂRILOR:

Alföld	Alföld. Politikai napilap, Arad
ActaMN	Acta Musei Napocensis, Cluj-Napoca
ActaMP	Acta Musei Porosissensis, Zalău
Anzeiger ÖAW	Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien
BHAC	Bonner Historia Augusta Colloquien, Bonn
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
Dacia	Dacia. Revue d'archéologie et d'histoire ancienne, Bucarest
Egyenlöseg	Egyenlőség, Márosvásárhely
Erdelyi Múzeum	Erdelyi Múzeum, Kolozsvár
Istros	Istros. Revue roumaine d'archéologie et d'histoire ancienne, București
JRS	Journal of Roman Studies, London
Hermes	Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie, Berlin
DA	Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, Paris
ECR	Enciclopedia civilizației romane, București
Klio	Klio. Beiträge zur alten Geschichte, Berlin
Korunk	Korunk evkönyv, Kolozsvár
OstkStud	Ostkirchliche Studien, Würzburg
Perspective	Perspective. Buletinul Misiunii Române Unite din Germania, München
Philologus	Philologus. Zeitschrift für das klassische Altertum, Göttingen
RCRF Acta	Rei Cretariae Romanae Fautorum Acta, Székesfehérvár
Studia Iudaica	Studia Iudaica. Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca. Institute for Hebrew and Jewish History, Cluj-Napoca
Studii și Comunicări Satu Mare	Muzeul Județean Satu Mare. Studii și comunicări, Satu Mare
Ziridava	Ziridava, Muzeul Județean de Istorie Arad, Arad