

**UNIVERSITATEA "BABEȘ-BOLYAI" CLUJ-NAPOCA
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ**

A N U A R

VII

2002 - 2004

**Cluj-Napoca
2006**

Volum îngrijit și publicat de:

PR. PROF. UNIV. DR. IOAN-VASILE LEB-DECAN

MANAGER: PR. LECT. DR. DOREL MAN

© 2006. Toate drepturile rezervate
Reproducerea integrală sau parțială a textului
este interzisă și se pedepsește conform legii.

Comitetul de redacție

Pr. Prof. univ. dr. Valer Bel

Pr. Conf. dr. Ioan Chirilă

Pr. Drd. Gabriel-Viorel Gârdan

drd. Cosmin-Vasile Trif

Nicolae-Dragoș Kerekes

ISSN 1454-2927

ANUAR

VII

2002 - 2004

CUPRINS

IOAN VASILE LEB, *Cuvânt înainte*..... 7

I. TEOLOGIA BIBLICĂ

IOAN CHIRILĂ, *Breviarum qumranit (elemente de antropologie biblică)*..... 9

II. TEOLOGIA ISTORICĂ

ERNST CHRISTOPH SUTTNER, *Orthodoxe kultur in Ost-und Südosteuropa im 17. und 18. jahrhundert*..... 23

ALEXANDRU MORARU, *Patru catedrale eparhiale ortodoxe din Transilvania și Banat – aspecte generale –*..... 37

CONSTANTIN C. COJOCARU, MARCEL C. COJOCARU, *Cronicarul Eftimie de Căpriană*..... 47

IOAN MOLDOVEANU, *O bibliografie a isihasmului românesc*..... 91

TRAIAN RUS, *Patriarhul Miron Cristea. Mărturii documentare*..... 115

MARIUS COVALCIC, *Petru Movilă – tradiție și modernitate*..... 122

SORIN TRÂNCĂ, *Constituția din 1923 și Biserica Ortodoxă*..... 144

IOAN VASILE LEB, *Teologi francezi la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj*..... 152

DUMITRU-MARCEL ANDREICA, *Sesiunea anuală a Comisiei de Istorie Bisericească Comparată, Focșani, 17-20 iunie 2004*..... 158

ANA BACIU, *Răspândirea textelor religioase românești în spațiul cultural transilvănean, în secolul al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea și necesitatea evaluării și reevaluării unor manuscrise*..... 164

III. TEOLOGIA SISTEMATICĂ

ƒJORIS VERCAMMEN, *The Mission of the Christian Faith in a Secularized and Multicultural World. An Old-Catholic Approach*..... 179

MIHAIL NEAMȚU, *Ultima instanță: Teologia. Manifestul „post-secular” al lui John Milbank*..... 187

NICU DUMITRAȘCU, <i>The Divine Attributes of the Son in the Thinking of Saint Athanasius the Great</i>	215
ADRIAN PAUL, <i>Ontologia „îndumnezeirii” în teologia luterană finlandeză</i>	224
VALER BEL, <i>La croix et la théologie du salut dans la tradition orthodoxe</i>	239
DACIAN BUT-CĂPUȘAN, <i>Teoria Ramurilor Bisericii-Distanțare de Eclesiologia autentică,</i>	254

IV. TEOLOGIA PRACTICĂ

PATRICK PRÉTOT, <i>Ochii deschiși ai pelerinilor de la Emaus. Reflecții asupra utilizării teologice și liturgice a unui text evanghelic</i>	263
DOREL MAN, <i>Mitropolitul Andrei Șaguna - personalitate marcantă a literaturii omiletice din Transilvania</i>	288
ANNAMARIA BACIU, <i>Elemente noi apărute în urma restaurării picturii pridvorului de la biserica din Ciumești - Argeș</i>	292
VASILE TIMIȘ, <i>Statutul educației religioase în contextul integrării europene</i>	295
VASILE TIMIȘ, <i>Formarea continuă ca mijloc de evaluare a activităților didactico-catehetice</i> ..	303

V. CRONICA FACULTĂȚII

DOCUMENTAR întocmit de Cosmin Trif și Nicolae Kerekes	309
---	-----

VI. RECENZII

IOAN-VASILE LEB, MIGUEL DE SALIS AMARAL, <i>Dos visiones de la Iglesia : Bulgakov y Florovsky</i>	425
---	-----

CUVÂNT ÎNAINTE

Numărul de față al *Anuarului* vine să completeze pe cel anterior prin faptul că unele din studiile publicate aici fuseseră programate mai înainte însă, din lipsă de spațiu, le publicăm acum. Anuarul păstrează aceeași împărțire ca și cele anterioare, ceea ce reiese clar din *Cuprinsul* său. Sunt prezente, așadar, probleme de teologie biblică, istorică, sistematică și practică, la care am adăugat cronică facultății și două recenzii. Părintele Ioan Chirilă ne propune, într-un *Breviarium qumranit*, o incursiune în câteva elemente de antropologie biblică, iar C. Cojocaru și M. Cojocaru ne aduc înaintea chipul *cronicarului Eftimie de la Căpriana*, reliefând importanța activității sale pentru cultura românească. O importanță deosebită o are studiul lui I. Moldoveanu, care prezintă o *bibliografie a isihasmului românesc*. Evident că o bibliografie exhaustivă este neapărat necesară, însă demersul colegului nostru este cu atât mai lăudabil, cu cât o astfel de bibliografie est încă așteptată. Ea se prezintă ca un instrument necesar pentru cei care vor să aprofundeze spiritualitatea românească. Câteva mărturii documentare privitoare la patriarhul *Miron Cristea* ne oferă studiul lui T. Rus, în timp ce M. Covalcic ne face un portret al mitropolitului *Petru Movilă*. Folosim acest prilej pentru a semnală faptul că, în ciuda scrierilor de până acum, încă se mai lasă așteptată o lucrare fundamentală în limba română, care să pună în discuție opera teologică a marelui mitropolit căci, din păcate, cei care au scris mai mult despre el sunt teologi străini. Este deaiajuns să răsfoim doar câteva din bibliografiile sau cărțile care i-au fost dedicate, pentru a ne convinge de acest lucru. În sfârșit, secția istorică se încheie cu trei studii de istorie contemporană prin demersul lui S. Trâncă și al subsemnatului, care prezintă locul Bisericii Ortodoxe Române în carul *Constituției din 1923*, respectiv prezența câtorva *teologi francezi la facultatea noastră*, în timp ce D. M. Andreica face o prezentare a *sesiunii Comisiei de Istorie Bisericească Comparată*, care s-a desfășurat la Focșani, între 17-20 iunie 2004, iar A. Baciuc ne arată importanța unor manuscrise *din spațiul cultural transilvănean, al secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, răspândirea acestora și necesitatea evaluării și reevaluării lor*.

Secțiunea rezervată teologiei sistematice duce în atenție *Manifestul „post-secular” al lui John Milbank*, prea puțin cunoscut la noi, dar pe care talentul lui M. Neamțu ni-l face mai familiar. La fel de interesant este stuiul lui A. Paul, dedicat problemei *„indumnezeirii” în teologia lutherană finlandeză*, precum și acela dedicat *teoriei ramurilor*, semnat de Dacian But-Căpușan. La secțiunea teologiei practice semnalăm studiul Pr. Dorel Man intitulat *Mitropolitul Andrei Șaguna - personalitate marcantă a literaturii omiletice din Transilvania*, studiul doamnei lect. Annamaria Baciuc, privind unele *elemente noi apărute în urma restaurării picturii*

pridvorului de la Biserica din Ciumești- Argeș, precum și studiile prezentate de V. Timiș despre *Statutul educației religioase în contextul integrării europene și formarea continuă ca mijloc de evaluare a activităților didactico-catehetice*.

Ca și în alte numere, am introdus și de data aceasta câteva studii importante în limbi străine sau autori străini, ceea ce îmbogățește conținutul anuarului și-i conferă și o ținută specială. Sunt prezenți, așadar, prof. E. Ch. Suttner, de la Viena, cu un studiu privind *Cultura ortodoxă din Europa de sud și sud-est în secolul al XVII-lea și al XVIII-lea*, în timp ce episcopul vechi-catolic Joris Verkamen din Olanda (Utrecht) oferă un punct de vedere vechi-catolic privind *mișiunea creștină într-o lume secularizată și multiculturală*. O incursiune în teologia Sfântului Atanasie cel Mare ne propune N. Dumitrașcu printr-un studiu referitor la *atributele divine ale Fiului lui Dumnezeu* în concepția marelui alexandrin. În sfârșit, P. Prétot, într-un studiu tradus în limba română, prezintă câteva *reflecții teologice și liturgice pe măginea textului evanghelic de la Luca, 24-13-35*. Un interes informativ privitor la viața facultății noastre este asigurat prin *documentarul* realizat de Cosmin Trif și Nicolae Kerekes, în timp ce secțiunea recenzii ne propune o carte deosebit de interesantă a teologului spaniol Miguel De Salis Amaral, *Două viziuni privitoare la Biserică: Bulgakov și Florovsky*. Avem în față, așadar, un nou număr al Anuarului facultății, cu un conținut pe cât de variat, pe atât de interesant. Cei care-și vor spune cuvântul definitiv vor fi însă cititorii, cărora le dorim o lectură cât mai plăcută și mai benefică. Nouă nu ne rămâne decât să mulțumim și de această dată atât autorilor, cât și tuturor celor care, într-un fel sau altul, ne-au sprijinit în demersul nostru.

**Pr. Prof. Ioan-Vasile Leb
Decan**

I. TEOLOGIA BIBLICĂ

BREVIARUM QUMRANIT (ELEMENTE DE ANTROPOLOGIE BIBLICĂ)

PR.PROF.UNIV.DR. IOAN CHIRILĂ

Descoperirile de la Kirbet Qumran

A trecut mai bine de jumătate de secol¹ de când niște beduini din tribul Taamera², care-și pășteau caprele pe povârnișurile depresiunii din apropierea Mării Moarte au dat de manuscrise vechi. Această descoperire a fost considerată cea mai importantă de acest fel, de la descoperirea în 1844 și în 1859 a tezaurului de manuscrise aflate în mănăstirea Sfânta Ecaterina de pe Muntele Sinai.

¹ Se consideră că descoperirea manuscriselor a avut loc în anul 1947, deoarece în acel an o parte din ele au nimerit la anticarul Khail Iskandar Sahin din Betleem, iar altele la mănăstirea siriacă „Sfântul Marcu” aflată în Ierusalimul vechi. Astfel ele au fost cunoscute de cercetătorii în domeniu. Totuși, după o declarație ulterioară beduinul a mărturisit că descoperirea a avut loc în primăvara anului 1945. Athanase Negoită, *Manuscrisele eseniene de la Marea Moartă*, Ed. Științifică, Biblioteca orientalis, București, 1993, p. 9-10.

² Numele păstorilor erau Muhamad ed Dib și vărul său Ahmed Muhamad. Pr. Prof. Grigorie Marcu, *Lumina de la răsărit. Zece ani de la descoperirea manuscriselor străvechi din depresiunea Mării Moarte*, în *Studii Teologice*, seria II-a, an. X(1958), nr. 1-2, p. 126.

Evenimentele legate de aceste manuscrise se desfășoară în jurul a trei instituții situate în orasul Ierusalim: mănăstirea siriacă „Sfântul Marcu”, Școala americană de studii orientale și Universitatea din Ierusalim³.

Săpăturile arheologice care au început în anul 1951, prima etapă și 1953-56 – a doua etapă, de către o echipă de arheologi condusă de Părintele Roland de Vaux – conducătorul școlii Franceze de Arheologie⁴. În cele 11 grote⁵ au fost descoperite peste 800 de manuscrise dintre care numai zece suluri sunt într-o stare mai bună, restul fiind foarte deteriorate⁶.

Manuscrisele descoperite ne dezvăluie informații și ne ajută să clarificăm unele probleme de interes științific, religios-istoric și teologic, care se referă la:

- Studiul Veciului Testament,
- Istoria poporului evreu,
- Studiul Noului Testament.

Aceste manuscrise au o vechime de aproximativ 2 000 de ani ceea ce înseamnă că ele au adus la lumina zilei manuscrise ale Vechiului Testament mai vechi cu 1 000 de ani decât cele cunoscute înainte de 1947⁷.

³ Cele șapte manuscrise au fost vândute unor negustori arabi de antichități din Bethleem. Patru dintre ele au ajuns ulterior în mâna mitropolitului Samuel al Mănăstirii “Sf. Marcu”, din Ierusalim, care le-a arătat unor cercetători americani. Celelate trei manuscrise au fost achiziționate de arheologul E.L. Sukenik de la Universitatea Ebraică. *Tezaurul din pesterile de la Marea Moarta*. în Evenimentul zilei, 29 februarie 2004, http://groups.msn.com/SfantulVasileBuzau/general.msnw?action=get_message&mview=0&ID_Message=205&LastModified=4675461796985273923

⁴ Se pare că primele săpături arheologice au fost efectuate în această zonă încă în anul 1873 de către C. S. Clermont-Ganneau, care a descoperit comunității de la Qumran în care au fost identificate un număr de 1100 de morminte. Pr. Ioan Chirilă, *Mesianism și Apocalipsă în scrierile de la Qumran*, Ed. Arhidiecezană. Cluj-Napoca, 1999, p. 9.

⁵ Andre Caquot, *Fragmente cu mii*, în Originile creștinismului, Ed. Polirom, Iași, 2002, p. 123; Athanase Negoiță, *op. cit.*, p. 16.

⁶ Annette Steudel, *În căutarea textelor pierdute*, în Originile creștinismului, *op. cit.*, p. 125.

⁷ Pr. Prof. Grigorie Marcu, *art. cit.*, p. 129.

Ele aduc o lumină nouă asupra perioadei cuprinsă între anii 200 î.d.Hr. și 200 d.Hr. O imagine nouă apare asupra mozaismului pre-creștin de până la căderea Templului din Ierusalim la anul 70 d. H. Mozaismul timpuriu apare mult mai variat decât s-a crezut. Acest fapt reflectă varietatea etnică și culturală a Palestinei antice. Mozaismul nu mai apare ca o religie unică a unui grup etnic unic, ci ca o religie a multor culturi și etnii antice.

De asemenea, ele ne prezintă contextul istoric și cultural în care apare creștinismul. Observăm că sunt multe elemente în cultura poporului evrei care vorbesc despre venirea lui Mesia. Pe de altă parte, manuscrisele ne ajută să înțelegem cauzele dezvoltării rapide a creștinismului în primele secole. Manuscrisele de la Marea Moartă dovedesc faptul că creștinismul nu s-a născut din neant ci s-a născut adânc înrădăcinat în cultura timpului respectiv⁸.

2. Apartenența manuscriselor

În istoria poporului evrei din acea perioadă sunt cunoscute două curente sau partide religioase care au condus statul evreu: fariseii și saducheii. Mărturii despre aceste două secte religioase care se dușmăneau găsim și în Sfânta Scriptură. Fariseii reprezentau o sectă religioasă care se ferea de necurățiile corporale și de adoptarea manierelor grecești în viața cotidiană. Saducheii, de asemenea, erau o sectă religioasă formată din reprezentanții nobilimii care respingeau tot ce nu se afla în cuvântul scris a lui Dumnezeu⁹.

Doctrinile acestor curente religioase sunt prea diferite față de cea a comunității de la Qumran. Astfel, nu putem vorbi despre o legătură reală a lor cu comunitățile qumranite. Din acest motiv au fost înaintate mai multe ipoteze referitoare la stabilirea grupării religioase de la Marea Moartă. Cercetările manuscriselor și a mărturiilor istorice despre grupările religioase din acea perioadă (în special cele a lui Filon din Alexandria, Iosif Flaviu și Pliniu cel

⁸ Florentino Garcia Martines, *Marile bătălii în jurul Qumranului*, în Originile creștinismului, op. cit., p. 132.

⁹ Athanasie Negoită, *Manuscrisele eseniene de la Marea Moartă*, op. cit., p. 63-65.

Bătrân) au condus la apariția ipotezei care susține că manuscrisele aparțin comunității esenienilor¹⁰.

Chiar dacă au fost înaintate câteva ipoteze care susțin că manuscrisele nu aparțin esenienilor¹¹, majoritatea cercetătorilor în domeniu nu pun la îndoială faptul că manuscrisele aparțin comunității eseniene¹².

Dificultatea stabilirii identității comunității de la Qumran a fost determinată și de faptul că ei nu se numeau pe sine esenieni, ci „fiii lui Sadok”, „fiii luminii”, „numeroșii”, „vizionarii” etc.¹³. De asemenea, în Noul Testament ei apar sub numele de irodieni¹⁴.

Comunitățile de la Qumran s-au separat de ritul iudaic al epocii și s-au rupt complet de Templul din Ierusalim. Această comunitate apare ca o reacție la procesul de secularizare sau elenizare care s-a făcut simțit în societatea iudaică din acea perioadă¹⁵.

Exista o mare varietate de mișcări eseniene, răspândite în Orientul Mijlociu și în Egipt. După Pliniu, esenienii erau celibatari convinși, pe când după Josephus, esenienii acceptau relații conjugale limitate în scopul concepției. Aceste variații în descrierea lor sunt probabil și diferențe reale dintre comunități.

Cu toate diferențele dintre diversele mișcări eseniene, există factori comuni incontestabili. Toate comunitățile duceau o viață monastică care forma

¹⁰ Ibidem, p. 66-67.

¹¹ R. Eisenman și B. Thiering identificau manuscrisele cu grupurile creștine din primele veacuri. N. Golb – consideră manuscrisele provin din bibliotecile din Ierusalim care au fost depozitate la Qumran pentru a fi salvate de armata romană. Florentino Garcia Martinez, *Marile bătălii în jurul Qumranului*, în *Originile creștinismului*, op. cit., p. 128-129.

¹² Athanasie Negoită, *Manuscrisele eseniene de la Marea Moartă*, op. cit., p. 83.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Se aflau sub protecția regelui Irod. Dr. C. Daniel, *„Irodienii”, denumire a esenienilor în Noul Testament*, în *Studii Teologice*, an. XXII (1970), nr. 7-8, pp. 528-546. „Literatura și comunitatea qumranită poate fi numită, fără a face o prea mare greșeală, eseniană, zelotă, saduchee sau iudeo-creștină”. Pr. Ioan Chirilă, *Mesianism și Apocalipsă în scrierile de la Qumran*, op. cit., p. 20.

¹⁵ Pr. Ioan Chirilă, *Mesianism și Apocalipsă în scrierile de la Qumran*, op. cit., p. 13.

un copr omogen. Ei posedau reguli disciplinare stricte, disprețuiau proprietatea lumească și aveau totul în comun. Comunitățile erau conduse de un Ales în conformitate cu Legea tradițională. Comunitățile aveau ceremonii de inițiere și depunere de jurământ.

3. Doctrina esenienilor.

Cel mai important manuscris îl constituie Statutul comunității (inițial primise alt nume: Manual de disciplină). Fragmente ale aceluiași text, mai mult sau mai puțin îngrijite, au fost descoperite în mai multe peșteri ceea ce dovedește că reglementa viața comunității și că era socotit deosebit de important dacă la ivirea unei primejdii fiecare căuta să-și pună la adăpost propriul exemplar.

Statutul vorbește despre un întemeietor, obiect al venerației membrilor comunității, caruia i se spune “Învățător al dreptății” sau “unicul Legiuitor”¹⁶. Membrii comunității practicau unele ritualuri care se reîntâlnesc mai târziu la creștini, precum botezul și masa sfântă. Cecetătorii au observat imediat asemănarea cu unele paragrafe din manuscrisul descoperit la Cairo denumit “Documentul de la Damasc”, document în care se vorbește de asemenea despre “Învățătorul dreptății” sau “Dascălul Dreptății”¹⁷.

Comunitatea qumranită, după cum ne mărturisesc manuscrisele, avea un caracter închis. Ei se retrag pentru a merge pe drumul credinței date de Dumnezeu (Iahve), deoarece răul începe să domine în lume și asupra poporului ecreu.

Despre modul de viață a lor ne mărturisesc Statutul și Documentul de la Damasc. Statutul ne spune că comunitățile erau alcătuite din “preoți, leviți și popor” (II, 19-21)¹⁸, iar Documentul de la Damasc ne spune că erau patru categorii de membri “preoți, leviți, fiii lui Izrael și prozeliții” (XIV, 3-6)¹⁹.

¹⁶ *Statutul comunității*, (1 QS XI). <http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Kumran/1QS.html>

¹⁷ *Documentul de la Damasc* (CD I, 11-12). <http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Kumran/CD.html>

¹⁸ 19. пусть делают так ежегодно, все дни владычества велиала. жрецы пройдут

20. первые, по уставу, согласно их духовности, один за другим, левиты пройдут после них,

Comunitatea era condusă de un Sfat care era compus din trei preoți, și 12 membri ai comunității (Statutul VIII,1)²⁰, iar Documentul din Damasc spune de existența unui colegiu de judecători, compusă din patru preoți și șase membri ai comunității (X, 4-6)²¹.

Comunitatea este organizată în grupări mai mici a câte zece²² fiind conduse de către un preot. Importanța majoră a preotului în comunitate ne arată că comunitatea era organizată ierarhic. Frații mai tineri slujeau pe cei mai bătrâni, pastrând o diferențiere între membrii comunității²³.

Viața în comunitate era foarte bine reglementată, iar pentru cei care se abăteau de regulile stabilite se aplicau diferite pedepse, în special cel vinovat era exclus din obște pe o anumită perioadă de timp (de la câteva zile până la câțiva ani)²⁴. Dacă cel pedepsit nu se corecta, atunci el era exclus din comunitate pentru totdeauna.

21. а весь народ пройдет в третью очередь, по уставу, один за другим, по тысячам и сотням, *Statutul Comunității*, <http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Kumran/1QS.html>

¹⁹3. и (вот) устав поселения всех станов: пусть будут все они проверяемы поименно: жрецы сперва,

4. левиты вторыми, сыны израиля третьими и пришелец четвертым . и будут записаны по своим именам

5. друг за другом: жрецы сперва, левиты вторыми, сыны израиля

6. третьими и пришелец четвертым. и так пусть садятся, и так пусть расспрашивают обо всем. и жрец, который будет назначен главой. Documentul de la Damasc, <http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Kumran/CD.html>

²⁰ 1. в совете общины двенадцать человек, а жрецов трое совершенных во всем открытом из всего. Statutul comunității, <http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Kumran/1QS.html>

²¹ 4. и вот устав для судей общества: до десяти человек, отборных

5. из общества, сообразно времени. четверо для колена левия и аарона и из израиля

6. шестеро, из понимающих книгу hhgw (hhgy) и основы завета, Documentul de la Damasc, <http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Kumran/CD.html>

²² Pentru săvârșirea serviciului divin era nevoie de cel puțin zece oameni. Организация и внутренняя жизнь, <http://monotheism.narod.ru/amusin11.htm>, nota 27.

²³ Cel mai mic trebuie să asculte de cel mai mare, *Statutul comunității*, (1 QS VI,2). <http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Kumran/1QS.html>

²⁴ *Statutul comunității* (1 QS V, 24). <http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Kumran/1QS.html>

Cei care doreau să devină membri ai comunității aveau de trecut mai multe etape de noviciat. Însă, membri deplin ai comunității nu putea fi decât la vârsta de douăzeci și cinci de ani²⁵. Intrarea în societatea eseniană se făcea prin ucenicie pe timp de un an de zile. Chiar și așa, cei noi veniți erau cunoscuți de dinainte și prezentați de un membru care răspundea de noul venit. La terminarea uceniciei avea loc ceremonia de inițiere și noul venit primea o secure, un serpar și o cămașă albă lungă. După inițiere aveai dreptul să participe la activitatea zilnică și la îmbăierile purificatoare, dar nu și la mesele comune de tipul Cinei de Taină. Faza de inițiere ținea încă doi ani de zile, timp în care societatea observa evoluția inițiatului. La capătul celor trei ani de pregătire, inițiatul trebuia să depună jurământul prin care se obliga să respecte legea comunității²⁶.

Esenienii respingeau ideea de jurământ, dar odată acceptat în comunitatea lor, nu mai era loc de întoarcere. Nesupunerea era foarte rară în rândul esenienilor, fapt care se datora sistemului just de organizare a vieții sociale. Ei desfășurau munci manuale și disprețuiau activitatea comercială și cea militară, disprețuiau luxul și plăcerile²⁷, precum și ideea de sclav și sclavie.

Esenienii se opuneau proprietății pamântene și căsătoriei. Această opunere nu era una de excludere totală. Manuscrisele ne mărturisesc despre existența familiilor. Însă, despre viața de familie a celor din comunitate se știe puțin. În Documentul de la Damasc se amintește despre familie care pot fi create doar în conformitate cu Tora²⁸.

Esenienii văd spiritul uman cuprins între două tendințe contrare, două forțe conflictuale, Spiritul Adevărului și Spiritul Înselăciunii. Viața concretă era organizată în jurul acestei viziuni, ca o structură militară, pregătiți să lupte de pe poziția de “fii a lui Dumnezeu”, cu Spiritul Răului din care vor ieși biruitori fiind

²⁵ Организация и внутренняя жизнь, <http://monotheism.narod.ru/amusin11.htm>

²⁶ Statutul comunității (1 QS I, 11 — II, 18). <http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Kumran/1QS.html>

²⁷ Filon din Alexandria, Apologia iudeilor, apud Athanasie Negoită, *Manuscrisele eseniene de la Marea Moartă*, op.cit., p. 72.

²⁸ 6. чтобы жить им тысячу поколений. и если станами живут по уставу земли и берут 7. жен и рожают детей, то поступают согласно учению (торе). (Documentul din Damasc, CD VII, 6-7) <http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Kumran/CD.html>

conduși de Iesha²⁹. Ei interpretau vremea lor ca fiind “ultimele zile” sau “vremea de apoi”. Ei așteptau venirea unui rege, a lui Mesia, profetul Epocii Adevărului.

Esenienii au dezvoltat o imagine apocaliptică a lumii, în care preoții Ierusalimului vor fi răsturnați iar esenienii vor triumfa ca adevărații Preoți ai lui Dumnezeu.

Esenienii aveau propriul lor tip de Ioan Botezătorul, un înaintaș, un prevestitor al venirii Împărăției Dumnezezești, numit Învățătorul cel Drept sau Învățătorul dreptății. Ei practicau o formă de botez prin care își spălau păcatele și intrau în rândul Aleșilor lui Dumnezeu³⁰. Mesele lor se desfășurau în comun, ca o prevestire a Cinei cea de Taină³¹.

De remarcat că această așteptare și pregătire religioasă se desfășura cu 100 de ani înaintea venirii lui Ioan Botezătorul. Deducem de aici că venirea unui Mesia era un fapt cultural bine încetățenit în întregul Orient Apropiat, nu numai în zona Ierusalimului.

4. Omul în comunitățile eseniene – regăsirea sinelui liturgic

Preocupările spirituale ale comunității qumranite ne pot dezvălui modul de receptare a Legii și expresia ei interioară în viața omului. Motivul retragerii din „lume”³², în lumea interioară, fiind tocmai dorința de a păstra puritatea învățaturii lui Dumnezeu care-și pierdea caracterul său viu devenind un legalism și formalism rigid. Înțelegerea duhovnicească a Legii ia preocupat în mod deosebit pe cei din Qumran, iar această modalitate de interpretare a Legii cere o revenire la viața religioasă autentică care se regăsește în cadrul liturgic. Putem afirma că: „Punctul de întâlnire restauratoare a omului cu Dumnezeu este cultul ca revelație

²⁹ Pr. Ioan Chirilă, *Qumran și Mariotis – două sinteze ascetice. Locuri ale îmbogățirii duhovnicești*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, p.10.

³⁰ *Statutul comunității* (1 QS III). <http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Kumran/1QS.html>

³¹ *Statutul comunității* (1 QS VI). <http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Kumran/1QS.html>

³² Deoarece comunități eseniene se întâlneau și în orașe, cred că izolarea lor însemna o izolare de răul din “lume”, dar ne de lume ca creație a lui Dumnezeu.

prin care chemarea Sa se adresează continuu omenirii, istoriei și creației în totalitatea ei³³.

Dacă Legea este făcută de Dumnezeu pentru om, cel care ascultă de Lege, ascultă de Dumnezeu. Dar Legea nu trebuie să se împotmolească în cuvânt, ci trebuie să lucreze în sufletul omului. Doar în comuniune și relație cu semenii poți aplica cerințele Legii, iar prin ea te afli în relație cu Dumnezeu Creatorul. Din acest motiv comunitatea de la Qumran era preocupată de dobândirea cunoașterii lui Dumnezeu. Această cunoaștere avea ca punct de plecare revelația dumnezească³⁴. În comunitățile sale, esenienii desfășurau munca comună de supraviețuire și se ocupau cu studiul Cărilor Sfinte. De fapt, omul face efortul minim în relația sa cu Dumnezeu care este Cel care Se dăruiește, Cel care face ca darul să lucreze în om și tot El este cel care primește acest dar.

Înțelegerea condiției sale căzute și neputincioase care se găsește la limita dintre cele două lumi îl înalță pe om spre Dumnezeu. Psalmii de mulțumire ne dezvăluie foarte clar insignifianța omului în fața lui Dumnezeu. Omul se consideră slab, perisabil, muritor, depravat. Sfâșierea interioară îl face să-și pună întrebarea: Ce este omul?³⁵ Răspunsul la această întrebare, conformă cu cea din Vechiul Testament (Gen. 2,7) nu-l face pe om mai optimist, ci, dimpotrivă, îl resemnează și mai mult considerându-se un loc al întunericului³⁶.

³³ Pr. Ioan Chirilă, *Cartea Profetului Osea. Breviarum al gnosiologiei Vechiului Testament*. Ed. Limes, Cluj-Napoca, 1999, p. 235.

³⁴ Ibidem, p. 240.

³⁵ What then is a Man? He is earth
[of dust] is he formed,
and to dust he will return. (QH x.3-4). *The Faith of Qumran. Theology of the Dead Sea Scrolls*, New York, 1995, p.95.

³⁶ I am a vessel of clay,
kneaded with water,
a foundation of shame,
and a spring of impurity,
a furnace of iniquity,
and a building of sin,

Astfel, autorul Psalmilor de mulțumire se întreabă dacă mai are vre-o însemnătate în fața lui Dumnezeu. Această atitudine de nimicnicie a omului se răsfrânge și asupra trupului. Omul este considerat un „spirit de carne”, iar carnea simbolizează întunericul, slăbiciunea, nesiguranța, impuritatea și „împărăția” păcatului³⁷. Această viziune despre om ne permite să înțelegem de ce esenienii nu încurajau căsătoriile. Abținerea este o formă prin care se reduce „puterea întunericului” în lume. Pentru a scăpa de această stare de păcat și vinovăție omul are o singură soluție – să se întoarcă la Dumnezeu, să-l cunoască pe Cel care are duhul curățitor. Astfel, refugiul din „lume” și apropierea de Dumnezeu se realizează în comunitate și în cult.

Manuscrisele ne spun că esenienii se adunau în zori de zi pentru rugăciuni și apoi munceau până la amiază. Se îmbrăcau apoi în haine albe de in și se îmbăiau în apă rece. Un preot spunea rugăciunea de dinainte de mâncare, mâncau apoi împreună, în tăcere, după care se spunea rugăciunea de mulțumire de după masă.

Mărturii despre viața spirituală a esenienilor se găsesc și în manuscrisul numit „Războiul fiilor luminii contra fiilor întunericului” sau „Regula războiului”. Izvorul principal al acestei scrieri este Biblia cu unele influențe din zoroastrism (dualismul) pe care evreii l-au cunoscut în captivitatea Babiloniană.

Această luptă dintre bine și rău nu se referă la Dumnezeul Atotputernic (Iahve), ci la lupta dintre bine și rău care se va desfășura la sfârșitul lumii³⁸. Această luptă este sita lui Dumnezeu care cernă binele de rău. Pentru a intra în împărăția lui Dumnezeu, omul trebuie să-și demonstreze nu numai bunătatea sa, ci și bărbăția și statornicia în credință în această luptă cu răul. Fii întunericului sunt numite popoarele păgâne și evreii care nu respectă Legea și care vor fi învinși de fiii luminii³⁹. Această luptă dintre „fiii luminii” și „fiii întunericului” nu se referă doar la om, ci are un caracter cosmic și eshatologic. De aceea, pregătirea

an erring spirit,

perverse and without understanding. (QH i. 21-23). Ibidem, p. 96.

³⁷ Ibidem, p. 99-100.

³⁸ Athanasie Negoită, Manuscrisele eseniene de la Marea Moartă, op.cit., p. 26.

³⁹ война сынов света против сынов тьмы, (1Q M + [4Q MA] D)
<http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Kumran/1QM.html>

pentru această luptă trebuie să fie continuă ceea ce presupune, de fapt, o stare de priveghere continuă. Doar puterea lui Dumnezeu poate aduce această victorie și toți se vor supune lui⁴⁰, din care motiv ei vor avea pe steagurile lor numele lui Dumnezeu⁴¹.

Întoarcerea omului la Dumnezeu prin intermediul “spațiului” liturgic este generată și de faptul că în acest loc se întâlnesc trecutul și viitorul, iar timpul se stinge în veșnicie. Astfel, omul depășește timpul și spațiul, scapă de povara neîmplinirii. Menținerea acestei stări este o altă latură a liturgicului, a rugăciunii și cântării comune. În această stare toate sunt binecuvântate și ești îndemnat să stăruiești în lauda lui Dumnezeu. Acest lucru este redat de Imnele qumranite, iar în special cele din manuscrisul 4Q286-287⁴². În fragmentul 2 din *Imnul naturii* apar cuvintele Amin, Amin, la fel ca și în fragmentul 3 care face trimitere la aspectul doxologic de preaslăvire a Creatorului⁴³. Această laudă adusă lui Dumnezeu se

⁴⁰ ... Cerurile și pământul se vor supune lui Mesia.

El va elibera pe cei robiți, va da lumină orbilor, va ridica pe cei călcați în picioare. Mântuitorul (Izbăvitorul) cerului și al pământului (4Q521), Pr. Ioan Chirilă, *Mesianism și Apocalipsă în scrierile de la Qumran*, op. cit., p. 35-36.

⁴¹ „Dreptul lui Dumnezeu”, „Momentul lui Dumnezeu”, „Gloria lui Dumnezeu”, „Mărirea lui Dumnezu”, „Lauda lui Dumnezeu” etc. Война сынов света против сынов тьмы, (1Q M + [4QMa] III, IV) <http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Kumran/1QM.html>; Athanasie Negoită, *Manuscrisele eseniene de la marea moartă*, op.cit., p. 25; steagul Israelului are până astăzi semnele transcendenței: albul și albastrul. Pr. Ioan Chirilă, *Qumran și mariotis – două sinteze ascetice*, op. cit., p. 30.

⁴² (1) pământurile

(2) tinerii lor

(3) și toți însoțitorii lor în laudele (și toți care laudă împreună cu ei pe !)

(4) și laudele Adevărului în timpul sărbătorilor

(5) al Tău ... și purtătorul Împărăției Tale (Vestitorul, solul!) în mijlocul Popoarelor

(6) Îngerii curăției cu Toată Cunoașterea veșnică, la...

(7) să binecuvinteze Numele Tău Cel Glorios în veci. Amin. Amin.

(8) stăruiești în lauda Dumnezeului... tot Adevărul lui...

Cunoașterea veșnică, (4Q286-287), Fragmentul 3, coloana 1, Pr. Dr. Ioan Chirilă, *Qumran și Mariotis...*, op. cit., p. 21.

⁴³ (8) Cuvântul Tău. Amin. Amin.

realizează în adunarea Dreptilor în timpul sărbătorilor Slavei, a sabatului, prin care ne unim cu veșnicia⁴⁴.

În fragmentul 2 din imnul *Strălucirea (splendoarea) Duhurilor* vedem că binecuvântarea adresată lui Dumnezeu este adresată într-un glas de toate făpturile trupești⁴⁵. Unitatea duhului se regăsește în comunitate și în actul de cult care are conotații cosmice. Binecuvântarea adresată lui Dumnezeu Creatorul este răspunsul creației, răspun caare vaa dura veșnic.

Imnul *Baptismal* (4 Q 414) ne dezvăluie progresiv trecerea de la curățirea trupului, prin intermediul băilor ritualice zilnice, la curățirea sufletului prin curățirea baptismală⁴⁶. Acest imn confirmă faptul că comunitățile eseniene

Imnurile Naturii, (4Q286-287), Fragmentul 2, Pr. Dr. Ioan Chirilă, *Qumran și Mariotis...*, op. cit., p. 20.

⁴⁴ (7) Și adunarea Sfinților (sfințeniei) și Adevărul Tainmic, tezaurul înțelegerii prin fiii dreptății, și locul sălășluirii celor care săvârșesc dreptatea...

(8) Cel Singur Credincios și adunarea Dreptilor și Tainele miraculoase

(9) Când apar ei și săptămânile Sfințeniei în toată ordinea deplinătății dreptății lor și stegurile lunare...

(10) În vremea lor și sărbătorile Slavei în timpurile lor...

(11) Și sabaturile pământului în împărțirile lor și în sfătuirile lor și în sfătuirile timpurilor jubileului...

(12) Și Jubileele Veșnice...

Temeliile focului, (4Q286-287), Fragmentul 1, Pr. Dr. Ioan Chirilă, *Qumran și Mariotis...*, op. cit., p. 19.

⁴⁵ (1) ...la ei, și ei vor binecuvânta Numele Tău Cel Sfânt, cu binecuvântări...

(2) și ei Te vor binecuvânta toate făpturile trupești într-un glas, cum Tu care le-ai creat...

(3) fiare și păsări și târâtoare și peștii mării, și toți...

(4) Tu le-ai făcut pe toate ca noi...

Strălucirea (splendoarea) Duhurilor, (4Q286-287), Fragmentul 2, Pr. Dr. Ioan Chirilă, *Qumran și Mariotis...*, op. cit., p. 23.

⁴⁶ (1) pentru că Tu aai făcut...

(2) al Tău... să fie curățit înaintea...

(3) pentru El, o Lege a Slavei...

(4) și să fie4 în curăția dreptilor...

practicau ritualul botezului despre care se amintește în Regula comunității⁴⁷. Atât curăția trupească, cât și cea sufletească sunt necesare pentru comuniunea cu Dumnezeu realizate în cadrul actelor liturgice.

Dimensiunea liturgică a vieții duhovnicești a esenienilor este redată și în Imnele celor săraci (4Q 434, 436). Imnele qumranite ne demonstrează odată în plus faptul că aspirația mistică a omului este însoțită de asceză. Actul mistic este punctul în care imanentul și transcendentul se cuprind reciproc, iar omul devine un “vas al cunoașterii” lui Dumnezeu⁴⁸. Latura duhovnicească a imnelor este accentuată de expresiile: sărac, blând, credință, calea inimii, lumină etc⁴⁹.

și spălându-se în apă și el va fi...
Tu vei... Și după ce el se întoarce...
Curățind poporul Său cu curățirea ape...
După aceea va șede în locul Său ...
Curățirea Ta în Slava lui...
...în ziua...

Imnul Baptismal, (4Q 414), Fragmentul 4, Pr. Dr. Ioan Chirilă, *Qumran și Mariotis...*, op. cit., p. 35.

⁴⁷ *Statutul comunității*, (1QS III, 1-4), <http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Kumran/1QS.html>

⁴⁸ (1)...înțelegând să întărești inima deznădăjduită, și să triumfe peste ea duhul; și să mângâie pe cei care au petrecut în cele de jos ale suferințelor lor, și caa pentru niște mâini ale celor căzuți,

(2) să le ținem sus așa ca ei să poată să se poată face vase ale Cunoașterii, să dea Cunoaștere celui înțelept, să sporească în citirea celor preadrepte, și așa să înțeleagă

(3) minunile Tale pe care Tu le-ai săvârșit în zilele creației, în generațiile dedinainte, Veșnica Înțelegere

Imnele celor săraaci, (4Q434,436), fragmentul 1, Pr. Dr. Ioan Chirilă, *Qumran și Mariotis...*, op. cit., p. 40.

⁴⁹ Pr. Dr. Ioan Chirilă, *Qumran și Mariotis...*, op. cit., p. 47.

(1) Bindecuvintează suflete al meu pe Domnul pentru toate minunile cele veșnice ale Lui. Bindecuvintat să fie numele Lui, pentru că El a izbăvit sufletul Celui Singur desăvârșit sărac (Ebion)

(2) El nu a disprețuit pe Cel Blând (Ani) și nici nu a uitat suferința celor ce pășeau în calea de jos a durerii (Dal). Ci dimpotrivă, El și-a deschis ochii spre cei din suferință, și, și-a plecat urechile Sale să audă

Elementele care însoțeau modul de viață din comunitate (asceza, studiul Legii) scot la iveală aspectul duhovnicesc al interpretării Legii. Este vorba despre o revenire la teologia Sionului, loc al sfințeniei lui Dumnezeu și de regăsire a propriei ființe în relație cu Dumnezeu⁵⁰. Ritualurile baptismale, mesele comune etc. sunt niște expresii care exprimă un mod de viață care-i pregătea pentru legătura lor cu Dumnezeu. Această legătură se realiza în dialogul omului cu Creatorul – în rugăciune⁵¹.

(3) cele mai firave strigăte ale orfanilor. În bogăția Mulțumirii Sale El a mângâiat pe Cel Blând și le-a deschis ochii lor să vadă căile Lui, și urechile lor să audă

(4) Învățătura Lui...

Imnele celor săraaci, (4Q434,436), fragmentul 2, coloana 1, Pr. Dr. Ioan Chirilă, *Qumran și Mariotis...*, op. cit., p. 41-42.

⁵⁰ Pr. Ioan Chirilă, *Qumran și Mariotis – două sinteze ascetice. Locuri ale îmbogățirii duhovnicești*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, p. 8-9.

⁵¹ Ioan Chirilă, *Fragmentarium exegetic filonian II. Nomotehnica. Repere exegetice la Decalog*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2003, p.12.

II. THEOLOGIA ISTORICĂ

ORTHODOXE KULTUR IN OST-UND SÜDOSTEUROPA IM 17. und 18. JAHRHUNDERT

ERNST CHRISTOPH SUTTNER

Nach dem Untergang Konstantinopels verlor die Christenheit griechischer Tradition ihre höheren Bildungsstätten. Die kulturelle Führung fiel ans Abendland. Jahrhundertlang hatte der christliche Osten dem lateinischen Westen kulturell den Weg gewiesen. Ab dem Spätmittelalter trat allmählich ein Wechsel der Verhältnisse ein, und im 16. Jahrhundert war es so weit, daß das Abendland dem Orient eindeutig den Weg vorgeben konnte. Bekanntlich besteht zwischen den Völkern eine kulturelle Interdependenz, die bewirkt, daß sich die Denkweisen und Lebensformen der jeweils führenden Zentren weit verbreiten. Dies mag rasch oder auch mit Verzögerung geschehen, und es ist ein in der Geschichte immer wieder erwiesenes Faktum, daß es durch kein Verlangen der Völker auf Eigenständigkeit vereitelt wird. Der Prozeß mag allenfalls durch politische, nationale, konfessionelle oder ideologische Grenzen verlangsamt werden; verhindert wird er nicht. In der Periode, der unser Forschungsgespräch gewidmet ist, zeigt sich dies im kulturellen Leben der orthodoxen Völker Ost- und Südosteuropas auf das deutlichste.

Im Grenzgebiet zur lateinischen Welt wurden die östlichen Christen noch im 16. Jahrhundert mit den kulturellen und religiösen Aufbrüchen der Renaissance und des Reformationszeitalters konfrontiert. Die Christenheit griechischer Tradition mußte es dort ausgerechnet in einer Zeit, in der sie wegen des Untergangs Konstantinopels ihrer höheren Bildungsstätten verlustig gegangen war, lernen, sich in einer Welt zu bewähren, die mehr und mehr unter westeuropäischen Kultureinfluß geriet. Denn durch die Reformation und durch die Reformorden der Katholiken erreichte viel Neues die wenig gerüsteten Ostkirchen und erheischte gebieterisch Antwort: noch im 16. Jahrhundert im Einflußbereich Polens, welcher damals die heutige Ukraine und das heutige Weißrußland umfaßte¹, und im Ein-

¹ Vgl. hierzu O. Turij, Die Union von Brest 1595/96, in: Glaube in der 2. Welt 25(1997)4,11-16. Für ausführliche Darlegungen vgl. O. Halecki, From Florence to Brest, Rom 1958; A. Jobert, De Luther à Mohila, Paris 1974; М. В. Дмитриев - Б. Н. Флория - С. Г. Яковенко, Берестская уния, часть I: исторические причины, Москва 1996; В. А. Gudziak, Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest, Cambridge 1998 (mit weiterer Lit.).

flußbereich Ungarns, der Siebenbürgen einschloß und über die Karpaten ausstrahlte²; ab dem späten 17. Jahrhundert war dies in Rußland³ und in den Zentren des osmanischen Reichs⁴ der Fall, im 19. Jahrhundert auch in dessen abgelegenen Distrikten.⁵

Auswirkungen der Begegnung mit dem Okzident im geistlichen Bereich und im Schulwesen

Weil sich das vom Abendland ausgehende Lebensgefühl langsam aber sicher in der östlichen Welt verbreitete, kamen die Ostkirchen nicht umhin, ihre Glaubensverkündigung so vorzunehmen, daß diese auch von Menschen gehört und verstanden werden konnte, die von der abendländischen Kultur beeinflusst waren, ja sich ihr zum Teil ganz zugehörig fühlten. Dabei mußten die Kirchen, um ihrem Hüteramt über das Glaubenserbe nachzukommen, auch Stellung beziehen zu einer Reihe theologischer Grundsatzfragen, die ihren Vätern nicht vorgelegen hatten, sondern jetzt erst aufgeworfen wurden. Damit der Gefahr eines schweren Verlusts gesteuert wurde, durfte zu ihnen nicht geschwiegen werden. Viele Themen und Denkweisen sind darum den Kirchen byzantinischer Prägung seit der Reformationszeit zugewachsen, und diese Kirchen haben sich dabei gewandelt. Ein Blick in jedes beliebige orthodoxe theologische Lehrbuch aus neuerer Zeit - auch in eins, das extrem "konservativ" ist! - erbringt, daß das damals Erworbene inzwischen zum festen Bestandteil der orthodoxen Theologie geworden ist.

Die Schlüsselgestalt für das Aggiornamento, durch welches die Orthodoxie in die neue Epoche eintrat, war der Moldauer Fürstensohn Petru Movilă oder Petr Mogila, wie er in Kiev genannt wurde, wo er von 1633 bis 1646 als Metropolit amtierte. Er wurde erfolgreich, weil es ihm ferne lag, gegen das aufkommende Neue obstinaten Widerstand zu leisten, denn er hatte erkannt, daß nur eine zeitgemäße Erneuerung der alten Überlieferungen deren Fortbestand im Wandel der Zeit sichern würde. Ein von ihm neu begründetes Schulwesen, das auf der Höhe der Zeit stand, die Herausgabe sorgfältig überarbeiteter Gottesdienstbücher und besonders sein Katechismus, das "Orthodoxe Bekenntnis", verhalfen zunächst der Kiever Kirche und den Metropoliten der Donaufürstentümer, nach Petr Mogilas Tod auch der

² Vgl. hierzu C. Alzati, *Terra Romana tra oriente e occidente*, Milano 1982, und unsere Beiträge: *Die Theologie bei den Rumänen. Von der Christianisierung bis in die Gegenwart*, in: *Kirche in einer zueinander rückenden Welt*, hg. von N. Wyrwoll, Würzburg 2003 (mit weiterer Lit.); sowie: *Anfänge einer zum Calvinismus tendierenden Theologie in der Orthodoxie Siebenbürgens in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts*, in: *Jahrbuch der österr. Byzantinistik* 32,6 (1982) 153-161.

³ Vgl. H.-J. Härtel, *Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Prokopovic*, Würzburg 1970; I. Smolitsch, *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917*, Leiden 1964, bes. Kap. V; G. Florovskij, *Puti russkago bogoslovija*, Paris 1937 (englisch: *Ways of Russian Theology*, Belmont, Mass., 1979); C. Kern, *L'enseignement théologique supérieure dans la Russie du XIX^e siècle*, in: *Istina* 3(1956) 249-282.

⁴ Vgl. Suttner, *Die Erneuerung eines orthodoxen Schulwesens in Metochien des hl. Grabes im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts*, in: *Ost. Stud.* 34(1985) 281-299.

⁵ Vgl. Suttner, *Die Konfrontation der Ostkirchen mit westlicher Theologie unter osmanischer Herrschaft*, in: K.D. Grothusen (Hg.), *Die Türkei in Europa*, Göttingen 1979, S. 97-106.

Konstantinopeler und der russischen Kirche zu neuem Leben. Sein Wirken eröffnete den Weg, auf dem diese Kirchen in einer Weise, die ihre östliche Identität nicht in Frage stellte, hineinwachsen sollten in die Bildungswelt der neuen Zeit. Sein früher Tod ließ ihn die Früchte seines Einsatzes nicht mehr erleben. Als sein Jahrhundert aber zu Ende war, hatte sich sein Werk dank dem Bemühen des Jerusalemer Patriarchen Dositheos bei den Griechen durchgesetzt; im Gefolge der Reformen Peters I. geschah dies ein wenig später auch bei den Russen.

a) Petr Mogila und seine Mitarbeiter

Petr Mogila und seine Mitarbeiter bedienten sich im Schulwesen, beim Überarbeiten der gottesdienstlichen Texte und beim Abfassen theologischer Bücher nicht ausschließlich der Erfahrungen ihrer eigenen Kirche. Weil sie alles Wahre und Gute gern aufgriffen, einerlei woher es kam, schöpften sie reichlich auch aus den Erfahrungen der Lateiner. Denn jenes erneuerte östliche Kirchenleben, nach dem sie strebten, sollte passend sein für Menschen der abendländisch geprägten neuen Zeit und Kultur. "Der ererbte Glaube überlebte in entliehenen Formen ... und die Schule Petr Mogilas war, was sie war, weil der Mann, der sie begründete, ein Bürger vieler Welten war", schreibt der ukrainische Byzantinist Ihor Ševčenko in einem Aufsatz zur 1000-Jahrfeier der Taufe der Kiever Rus'.⁶

Wegen dieser Weite des Horizonts wurde Petr Mogilas Werk von manchen angefochten. Als man 1942 das 300-Jahr-Gedächtnis für jene Synode in Iași⁷ beging, bei der sein "Orthodoxes Bekenntnis" den Griechen bekannt gemacht wurde, formulierte P. Panaitescu im Amtsblatt der Rumänischen Orthodoxen Kirche: "Petru Movilă, ein Mann von abendländischer Kultur, aber der östlichen Kirche in tiefem Glauben ergeben, markiert durch sein Wirken eine Wiedergeburt dieser Kirche durch die Kultur."⁸ Doch hatte wenige Jahre zuvor der bekannte russische Theologe G. Florovskij gegen Petr Mogilas Wirken den Vorwurf einer schweren Verformung der authentischen Orthodoxie erhoben.⁹ Er hatte das, was unter Petr Mogila begann, mit einem Begriff, der in der Kristallologie geläufig ist, eine Pseudomorphose der Orthodoxie genannt. Von Pseudomorphose wird in der Kristallologie gesprochen, wenn Kristalle unter sehr hohem Druck ihre eigentliche Struktur verlieren und eine fremde Struktur annehmen. Nach Florovskij hätte Petr Mogila seiner Kirche keinen guten Weg in die Zukunft gewiesen; er hätte vielmehr in einer Situation, die die Kräfte seiner Generation überstieg, als Metropolit beim Wachen über das authentische Erbe seiner Kirche versagt, ja das Nachgeben den Zeitumständen gegenüber sogar aktiv gefördert.

Bis heute gibt es Reserven.¹⁰ Aber in unserer Zeit bekommen die für Petr Mogila anerkennenden Stimmen immer deutlicher die Oberhand. So faßte 1981

⁶ Ihor Ševčenko, *The Many Worlds of Peter Mohyla*, in: *Harvard Ukrainian Studies* 8(1984), Sonderdruck 1985, S. 21.

⁷ Zu dieser Synode vgl. Suttner, *Der Anteil der Griechen und der Ruthenen an der "Synode in Iași" des Jahres 1642*, in: *Biserica Ortodoxă Română* 93(1975)1107-1113.

⁸ P. P. Panaitescu, *Petru Movilă și Români*, in: *BOR* 60(1942)403.

⁹ G. Florovskij, *Puti russkago bogoslovija*, Paris 1937.

¹⁰ Eine Reihe anderer, voneinander schroff divergierender russischer, griechischer und rumänischer Urteile über das Wirken Petr Mogilas ist angeführt bei Suttner, *Beiträge zur*

der Hermannstädter Kirchengeschichtler M. Păcurariu zusammen, daß Petr Mogila trotz kurzer Lebenszeit von nur 50 Jahren "in der Geschichte der orthodoxen Kirche der Ukraine und Weißrußlands als ein echter Reformator fortlebt".¹¹ Der Moskauer Literaturwissenschaftler S.S. Averincev brachte anläßlich der Millenniumsfeier für die Taufe der Kiever Rus' tiefe Dankbarkeit für alles zum Ausdruck, was den Russen an geistig-geistlichen Werten zuwuchs, weil es in der Spätantike und in byzantinischer Zeit zu einer "gegenseitigen Durchdringung des Christlichen und Griechischen" gekommen war. Aber er wolle, betonte er, "in Diskussionen über das Verhältnis von Christentum und Griechentum keine der beiden extremen Positionen hinnehmen", sondern sagte: "Dem verstorbenen, höchst scharfsinnigen russischen Theologen Vater Georgij Florovskij (wie auch manchen griechischen Theologen aus Vergangenheit und Gegenwart) kann ich nicht so weit folgen, um das 'richtige' orthodoxe Christentum und das christianisierte Griechentum so gut wie gleichzusetzen."¹² Auch für I. Ševčenko waren die Millenniumsfeierlichkeiten ein Anlaß, gegen Florovskijs Urteil ausdrückliche Einwände zu erheben.¹³ G. Podskalsky bezeichnete 1988 das "Orthodoxe Bekenntnis" als "das bedeutendste Werk der Gesamtorthodoxie im 17. Jahrhundert".¹⁴ Schließlich kanonisierte ihn die Ukrainische Orthodoxe Kirche im Dezember 1996 anläßlich des 400. Jahrestags seiner Geburt und auch die Synode der Rumänischen Orthodoxen Kirche beschloß, sein Gedächtnis in ihren Heiligenkalender einzutragen.¹⁵

b) Patriarch Dositheos von Jerusalem

Ende des 17. Jahrhunderts erlangte das von Petr Mogila begonnene Erneuerungswerk gesamtorthodoxe Geltung, weil Patriarch Dositheos von Jerusalem und die im letzten Drittel des Jahrhunderts im osmanischen Reich aufstrebenden Phanarioten entschieden dafür eintraten.

Um diese Zeit erfolgte nämlich bei den Griechen ein neuer Aufbruch der theologischen Studien, und zwar hauptsächlich in Klöstern, die dem Patriarchat von Jerusalem "gewidmet" waren und von denen der Großteil in den Fürstentümern Walachei und Moldau lagen¹⁶. Im 17. Jahrhundert hatte das Jerusalemer

Kirchengeschichte der Rumänen, Wien 1978, S. 240f; vgl. auch ders., Petr Mogila als Wegbereiter der Moderne, in: MThZ 45(1994)327-331.

¹¹ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II., Bucureşti 1981, S. 44.

¹² S.S. Averincev, *Das byzantinische Erbe der Rus' und seine Wirkung auf das russische Sprachgefühl*, in: K. Felmy u.a. (Hg.), *Tausend Jahre Christentum in Rußland*, Göttingen 1988, S. 103-121 (Zitate auf den Seiten 120f).

¹³ Vgl. die ausführliche Anm. 18 auf S. 33 in seinem oben zitierten Aufsatz.

¹⁴ G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft*, München 1988, S. 232. Für die von jeglichem Konfessionalismus freie Denkweise Petr Mogilas vgl. unter anderem Suttner, *Metropolit Petr Mogila und die 1644 verfaßte "Sententia cuiusdam nobilis Poloni graecae religionis"* über die Einigung der Kirchen, in: OS 50(2001)106-116 (mit Lit.).

¹⁵ Vgl. Nestor Vornicescu, *Sfântul Ierarh Petru Movilă*, Craiova 1999, S. 222-229.

¹⁶ Die "Widmung" von kirchlichen Stiftungen an orientalische kirchliche Einrichtungen hatte segensreiche Anfänge (vgl. z.B. Suttner, *Der hl. Berg Athos und die Rumänen*, in: ders., *Kirche und Nationen*, Würzburg 1997, S. 420-430), wurde mit der Zeit aber zu einem drückenden Problem (vgl. den Abschnitt "Das Problem der gewidmeten Klöster" bei

Patriarchat eine schwere Zeit durchzumachen. Denn nachdem die Osmanen den Mamelucken die Herrschaft über Palästina entwunden hatten, und insbesondere seit der Gründung der römischen Congregatio de Propaganda Fide (1622) war dort die Rivalität der christlichen Kirchen um den Besitz der heiligen Stätten neu aufgeflammt. Interventionen des französischen Gesandten bei der Hohen Pforte führten zu einem Zugewinn an Einfluß für die Franziskaner und zu entsprechenden Verlusten der Griechen. Die Türken vermochten nämlich ihren französischen Bundesgenossen in den Kriegen gegen Habsburg entgegen zu kommen, indem sie ihnen in Palästina Wünsche erfüllten, da sie dafür die Zeche nicht selbst zu bezahlen hatten, sondern dem Patriarchat von Jerusalem aufbürden konnten¹⁷. Wegen der Bedrängnis für das Patriarchat von Jerusalem setzte für dieses damals bei den östlichen Christen im osmanischen Reich eine Unterstützungswelle ein, die bald auch auf die Georgier und Russen übergriff. Vielerorts erhielten kirchliche Stiftungen die Auflage, mit ihren Erträgen das Jerusalemer Patriarchat und seine heiligen Stätten zu unterstützen.

So wurden mit der Zeit eine Reihe von Klöstern im Gebiet des Patriarchats von Konstantinopel, allem voran in den Metropolen der Walachei und der Moldau, zu "Metochien des Hl. Grabes" und kamen unter die Jurisdiktion des Patriarchen von Jerusalem. Im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts lag aufgrund dieser Entwicklung sogar der Schwerpunkt der Wirtschaftskraft des Jerusalemer Patriarchats in den Donaufürstentümern. Die auswärtigen Güter des Patriarchats waren groß genug, daß es daraus nicht nur die eigenen Bedürfnisse decken, sondern auch noch die kulturelle Entwicklung der Länder fördern konnte, in denen sich die Güter befanden. Im ausgehenden 17. und beginnendem 18. Jahrhundert war daher die Schul-, Theologie- und überhaupt die Kulturgeschichte der Christenheit griechischer Tradition im europäischen Teil des osmanischen Reichs aufs engste mit dem Patriarchat von Jerusalem verbunden.

Zu eben dieser Zeit begann im osmanischen Reich der Aufstieg einer griechischen Geldaristokratie, die in den Geschichtsbüchern Phanarioten genannt wird. Es handelte sich um eine neue christliche Oberschicht, die sich in enger Verbindung mit der griechischen Hierarchie herausbildete. In enger Zusammenarbeit mit den Phanarioten leitete Patriarch Dositheos den Ausbau der neuen Schulen, denn als Inhaber des Jerusalemer Patriarchenstuhls führte er die Oberaufsicht über die reichen Stiftungen, die dem hl. Grab in den Donaufürstentümern gewidmet waren. 1657 war er mit etwa 16 Jahren ins Konstantinopeler Metochion des hl. Grabes gekommen. Dort begegnete er dem Patriarchen Paisios und wurde fortan sein Reisebegleiter. Unter Nektarios, dem Nachfolger des Paisios, wurde er Erzdiakon und 1666 Metropolit von Caesarea und wurde als Exarch in die europäischen Klöster des Patriarchats gesandt. 1669 resignierte Patriarch Nektarios, und der noch nicht

Suttner, Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen, Wien 1978, S. 263-265, samt der dort erwähnten Lit.).

¹⁷ Zu den Ursachen für diese Rechtslage vgl. Suttner, Das Patriarchat von Jerusalem, in: ders., Kirche und Nationen, S. 517-535. Für die sogenannten Kapitulationen, die diesem Rechtsstand sogar eine völkerrechtliche Grundlage boten, vgl. das 7. Kapitel bei P. Kawerau, Amerika und die orientalischen Kirchen, Berlin 1958.

ganz 28jährige Metropolit Dositheos wurde zum neuen Patriarchen gewählt.¹⁸ Das Amt behielt er bis zu seinem Tod im Jahr 1707, und er erwies sich als energischer Kirchenführer.

Besondere Studienmöglichkeiten waren ihm nicht geboten gewesen. Dennoch war er den Büchern ergeben. Durch Lektüre und zahlreiche Reisen hatte er sich Kenntnisse erworben, die ihn weit über das Maß des Üblichen herausragen ließen. Menschen, die ihm kurz begegneten, beeindruckte er sehr; engere Mitarbeiter verwiesen hingegen deutlich auf seine Grenzen.¹⁹ Wegen seines überdurchschnittlichen Durchsetzungsvermögens war er leicht in Gefahr, mit Härte vorzugehen. Dazu kam Unsicherheit in manchen theologischen Fragen, die in seinen mangelhaften Studien gründete. So entging er nicht der Gefahr, für Themen, die ihm gefährlich erschienen, im Namen der Rechtgläubigkeit vorschnelle Lösungen aufnötigen zu wollen. In mehrfacher Hinsicht wurde er zum Kehr Bild des hochgebildeten Metropoliten Petr Mogila. Er hielt entschlossene Abgrenzung gegen Katholiken und Protestanten für erforderlich, und um sie zu forcieren, war er wenig gewillt, bei ihnen Positives zu finden, sondern stellte gerne das Trennende heraus; er verbreitete sogar unbekümmert die unglaublichsten Legenden.²⁰ Auch kannte er keine Schonung gegenüber orthodoxen Theologen, die ihm den Lateinern oder den Calvinern nahestehend erschienen. Er hatte im Gegensatz zu Petr Mogila auch kaum Gelegenheit gehabt, die westlichen Christen aus der Nähe kennenzulernen; nur in Jerusalem beim Streit um die heiligen Stätten hatte er es vorübergehend, und zwar sehr unfreundlich mit

¹⁸ Zur Resignation des Nektarios und zur Wahl des Dositheos vgl. Chrysostomos Papadopoulos, *Ιστορία της Εκκλησίας Ιεροσολύμων*, Athen 1970, S. 591ff. Zu Dositheos und zur Lit. über ihn vgl. H.M. Biedermann, *Die Confessio des Dositheos von Jerusalem*, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 35/36(1974)403-415 (= Festschrift Freudenberger), sowie G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft*, München 1988, S. 282-294; der Wertung Podskalskys, der die Bedeutung des Dositheos über jene von Petr Mogila stellt, vermögen wir allerdings nicht zuzustimmen.

¹⁹ A. Palmieri in *DThC IV*, 1791: "Dosithée a été un compilateur et un éditeur infatigable, plutôt qu'un écrivain original. Sa grande érudition est d'autant plus étonnante que ses nombreux voyages ne lui laissaient pas de loisir pour l'étude. Helladius assure qu'il savait parfaitement le turc, l'arabe, le russe, le géorgien, le grec et le latin. Chrysanthe affirme, au contraire, que pour consulter les ouvrages latins, il se servait de traducteurs. Démétrius Procope dit qu'il ignorait absolument le latin et qu'il ne connaissait le grec que très superficiellement."

²⁰ Im Vorwort eines von ihm 1690 in Bukarest publizierten "Handbuch gegen das Schisma der Papisten" kolportiert er unter anderem, daß Silvester II. seine Seele dem Teufel verkauft habe, um durch Magie das Papsttum zu erlangen, und daß unter dem Namen Johannes VIII. eine Päpstin regierte. (Das Vorwort ist abgedruckt bei Legrand, siehe Anm. 3, S. 475-478). Im Vorwort zu seinem "Buch der Liebe", publiziert 1698 in Iași, schreibt Dositheos, die Jesuiten hätten die Tochter des Moldauer Fürsten Vasile Lupu nach dessen Tod davon überzeugt, "daß gottlos sei, wer nicht an den Papst glaube; da sie nun um ihren Vater trauerte, weil er verdammt wäre, exhumierten die Jesuiten, um sie zu gewinnen, die Gebeine ihres Vaters und taufte sie nach der Ordnung der Lateiner". Da Vasile Lupu 1661 noch an der Wahl von Dositheos' unmittelbarem Vorgänger Nektarios teilnahm und also die behaupteten Ereignisse jüngst erst hätten geschehen sein können, ergibt sich die Leichtgläubigkeit des Dositheos für Legenden.

ihnen zu tun gehabt. Ansonsten bezog er seine Kenntnisse über sie aus zweiter Hand. Die meiste Zeit war er von seinem Bischofssitz abwesend und lebte in den fernen Besitztümern seines Stuhls, mit besonderer Vorliebe in den Donaufürstentümern, wo er ein umfangreiches publizistisches Wirken entfaltete und sich große Verdienste um die neuen Schulen erwarb.

Für unseren Zusammenhang ist wichtig, daß es gegen Ende seiner Amtszeit in einem Bukarester Kloster seines Patriarchats zur Gründung einer Akademie von hohem Rang kam, die sich in der Folge als eine der wichtigsten Stützen des Griechentums erweisen sollte.²¹ 1707 verfügte Patriarch Chrysanthos von Jerusalem, ein Neffe des Dositheos und sein Nachfolger, für diese Hohe Schule die Lehr- und Studienordnung.²² 1713 besuchte Alexander Helladius, Professor der Universität Altdorf bei Nürnberg, die Walachei und führte im Reisebericht aus: "Neque mirum est Bucarestium Academiam vocari. Nam adsunt Philosophiae et Theologiae Professores Duo praeter Episcopum, et Duo hypodidascali, quos latine Magistros vocamus. Medici etiam Principis tres, et quidem modernus Archiater, Italus est ... Numerus Studiosorum, quandoque CL, quandoque CC superat."²³ 1714 wurde auch in Iași eine griechische Akademie ins Leben gerufen.²⁴ Auch sie hatte Patriarch Chrysanthos zum Organisator, der ihr die Lehr- und Studienordnung gab. Bestand hatten die Schulen bis 1821, bis zum Ausbruch des griechischen Aufstands; sie waren eine wichtige Pflanzstätte griechischer Bildung.

Es ist kaum eine Übertreibung zu sagen, daß die Patriarchen von Jerusalem an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert etwas wie "Studienpräfekten der griechischen Kirchen" geworden waren. Sie setzten bei den Griechen der Neuzeit eine Theologie durch, die zwar auf Petr Mogilas Werk aufbaute, aber in deutlicher Abgrenzung gegenüber den Lateinern überarbeitet und um einen deutlichen antiwestlichen apologetischen Zug erweitert worden war. Durch ihre kirchen- und schulpolitischen Initiativen ist es den Patriarchen Dositheos und Chrysanthos gelungen, die aufstrebende christliche-griechische (phanariotische) Oberschicht des osmanischen Reichs mit dieser Theologie vertraut zu machen und dafür zu sorgen, daß sie im 18. Jahrhundert für die Kirchen griechischer Tradition in diesem Reich bestimmend wurde.

²¹ V. Papacostea schreibt über sie: "A la fin du XVII^e siècle, Bucarest n'était plus seulement la modeste capitale de la petite principauté danubienne, mais l'une des métropoles de la nouvelle Byzance, lieu de rencontre des intellectuels grecs ou parlant le grec de toutes les provinces de l'ancien empire: Péloponnésiens, Etoliens, Epirotes, Macédoniens, Thraces, Constantinopolitains, insulaires - de Chios et de Crète surtout - Géorgiens, Asiatiques - spécialement, de Trébizonde - et même Africains." V. Papacostea, La fondation de l'"Académie grecque" de Bucarest, in: *Revue des Etudes sud-est européennes* 4(1966)122.

²² Vgl. G. Cront, L'Académie de Saint-Sava de Bucarest au XVIII^e siècle. Le contenu de l'enseignement, in: *Rev. Et. sud-est europ.* 4(1966)437-473. Die Urkunden des Patriarchen sind auch enthalten in Legrand, *Recueil de documents grecs concernant les relations du patriarcat de Jérusalem avec la Roumanie*, Paris 1895.

²³ A. Helladius, *Status praesens ecclesiae graecae*, Altdorf 1714, S. 17.

²⁴ S. Bîrsănescu, *Academia Domnească din Iași (1714-1821)*, Bukarest 1962; E. Völkl, Die griechische Kultur in der Moldau während der Phanariotenzeit, in: *Süd-Ostforschungen* 26(1967)102-139.

c) Zar Peter I.

Als sich die modifizierte Theologie Petr Mogilas und seiner Mitarbeiter bei den Griechen durchsetzte, gehörte Kiev nicht mehr zum polnischen Staat und hatte schon seine Position als Vorort der Begegnung der Kirchen griechischer Tradition mit der abendländischen Kultur eingebüßt. Das durch Petr Mogila eingeleitete Aufblühen der Kiever Metropole war nicht lange nach seinem Tod abrupt unterbrochen worden, denn die Stadt Kiev wurde ins Zarenreich einbezogen. Die Kiever Kirche verlor ihren Rang und wurde zu einem einfachem Bistum der russischen Kirche. In recht kurzer Zeit hatte sie ihre Besonderheiten aufzugeben und galt hinfort schlichtweg als Teil der Kirche des Zarenreichs.

Die Eingliederung Kievs befruchtete zunächst die russische Kirche sehr, denn ihr wurden jene Kräfte zugeführt, auf die sich Zar Peter I. stützen konnte, als in seiner Regierungszeit auch in Rußland eine Öffnung des Staates und der Kirche für die Neuzeit eingeleitet wurde. Wer die historischen Auswirkungen der Vorgehensweisen beim Schritt in die Neuzeit in Kiev und in Moskau/St. Petersburg überblickt, muß sich fragen, welcher Peter der größere ist: der Metropolit Peter im ukrainischen Süden, der der Kiever Kirche einen geistig-geistlichen Weg nach Europa wies und dafür deren ungeteilte Zustimmung fand, weil sein Vorgehen nicht am kirchlichen Herkommen rüttelte und die Identität des Volkes nicht anfocht - oder der Autokrat Peter im russischen Norden, der sich auf Leute aus Kiev stützte, als er seinem Land die europäische Lebensweise geben wollte und durch das zwangsweise Vorgangsweise, das er dabei anwandte, unter anderem erreichte, daß die Altgläubigen zu einer dauerhaften Oppositionsbewegung erstarkten.

Da die Entfaltung sowohl der Theologie und des Bildungswesens in der St. Petersburger Periode des Zarenreichs als auch des Altgläubigentums in Handbüchern gut aufgezeigt sind und unsere heutige Vortragszeit beschränkt ist, soll in dieser Sache ein Literaturhinweis genug sein.²⁵

d) Die Orthodoxie und das Habsburgerreich

Etwa gleichzeitig mit der Öffnung Rußlands für Europa schob Österreich seine Grenze an die Karpaten vor, und bestimmte Siedlungsgebiete östlicher Christen wurden österreichisch. Auch dies wurde ab dem 18. Jahrhundert entscheidend für den Fortgang der unter Petr Mogila begonnenen Entwicklung.

²⁵ I. Smolitsch, Geschichte der russischen Kirche 1700-1917, 2 Bde.: Leiden 1964 und Berlin 1991 (dort reiche Lit.-Angaben, insbesondere auch zum Bildungswesen). Zur russischen Altgläubigenbewegung vgl. auch A. Ammann, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte, Wien 1950, S. 258-278 und 284-289; Johannes Chrysostomus OSB, Die religiösen Kräfte in der russischen Geschichte, München 1961, S. 118-124; P. Hauptmann, Art. Raskolniki, in: LThK ²VIII, 993-995; P. Hauptmann - G. Stricker, Die orthodoxe Kirche in Rußland, Göttingen 1988, S. 354-369; Art. Rascol, in: Dict. de Spirit. XIII(1988)127-134; Art. Altgläubige in LThK ³I, 465-467; H.-D. Döpmann, Die orthodoxen Kirchen, Berlin 1991, S. 74-89 (jeweils mit weiterer Lit.); Suttner, Rußland und die orthodoxe Kirche in: ders., Kirche und Nationen S. 504-509.

Die Expansion Österreichs hatte zunächst konfessionelle Spannungen zur Folge,²⁶ insbesondere weil der österreichischen Regierung in den ersten Jahrzehnten ihrer Herrschaft in Südosteuropa sehr viel an der Ausbreitung der Union mit der römischen Kirche gelegen war und weil die Unionsbemühungen Widerstand provozierten. Ohne dies beschönigen zu wollen, muß aber herausgestellt werden, daß die östlichen Christen in der zweiten Hälfte des 18. und im 19. Jahrhundert durch Österreich entscheidende kulturelle Förderungen erfuhren.

Zeitlichen Vorsprung hatten dabei die Unierten. In Blaj nahm 1754 ein Gymnasium, das Österreichs Schulwesen zum Vorbild hatte, für die unierten Rumänen den Unterricht auf.²⁷ Dank den katholischen Schulorden des Habsburgerreichs, die Hilfe leisteten beim Heranbilden eines Lehrkörpers, konnte die Blajer Schule schnell erstarben und weitere Schulen konnten gegründet werden. Nur eine Generation dauerte es, da hatte sich bereits ein Kreis anerkannter Gelehrter gebildet, die sogenannte "Școala Ardeleană".²⁸

Nach ihrer Ausbildung in Blaj bzw. an einem ungarischen Ordensgymnasium durften die Besten unter den Schülern der unierten Rumänen die Studien an Ungarns Hochschulen, bzw. in Rom oder in Wien vollenden. Als sie in ihre Heimat zurückkehrten, erwiesen sie sich als fest verwurzelt in ihrem herkömmlichen rumänischen Kirchenerbe, doch ihre theologische Bildung an verschiedenen westlichen Schulen hatte sie kulturell auch hineinwachsen lassen nach Mitteleuropa. Was Petr Mogila eingeleitet hatte, wurde von ihnen verstärkt fortgesetzt, wurden sie doch im Wien Josephs II. zudem mit aufklärerischem Gedankengut vertraut gemacht. Es wurde für sie zum Herzensanliegen, sich einzusetzen für gute rumänische Schulen und nach Ausbreitung einer besseren Bildung in geistlicher und weltlicher Hinsicht unter den Rumänen zu streben. Allgemeine Schulen, Förderung des Buchdrucks, Verwendung der Volkssprache für das theologische Schrifttum und beim Abfassen und möglichst weiten Verbreiten gemeinverständlicher theologischer und allgemeinbildender Bücher gehörten zu den wichtigen Zielen der neuen Gelehrtenschicht. Denn Studien gemacht zu haben, sollte ihnen zufolge nicht weiter das Vorrecht einer dünnen Bildungselite bleiben, vielmehr sollte das Gedankengut der Schulen mit der Zeit dem gesamten Klerus und einem möglichst großen Anteil der Laien zugänglich werden. So wurde auch in dieser Hinsicht noch überboten, was Petr Mogila erstrebt hatte. Natürlich verging noch viel Zeit, bis wirklich der ganze Klerus zur Bildung geführt war, und erst recht war dies der Fall, bis eine allgemeine Schulbildung erlangt werden konnte. Aber das Ziel war gesteckt und der Weg dorthin war für die Rumänen Siebenbürgens eingeschlagen.

²⁶ Vgl. Suttner, Die orthodoxe Kirche in Österreich, in: ders., Kirche und Nationen, Würzburg 1997, S. 249-266.

²⁷ "Petru Pavel Aron, der zunächst als Apostolischer Vikar (1747-1751) und dann als Bischof (1752-1764) die Nachfolge Inochentie Micu Kleins angetreten hatte, konnte 1754 im Kloster Sf. Treimi in Blaj das erste rumänische Schulzentrum eröffnen. Es bestand aus einer Volksschule, einer im stufenweisen Aufbau befindlichen Lateinschule (Untergymnasium) und einer Klerikalschule mit insgesamt 178 Schülern, nämlich 79 in der Volks-, 74 in der Latein- und 25 in der Klerikalschule. Bereits im folgenden Jahr stieg die Schülerzahl auf 300, und 1760 waren es schon 500, so daß bald weitere Konfessionsschulen errichtet werden konnten." (E. Turczynski, Konfession und Nation, Düsseldorf 1976, S. 128).

²⁸ Vgl. Ivașcu, Istoria literaturii române, Bd. I, Bukarest 1969, 297-322.

Es dauerte nicht lange, bis - angeregt durch das Beispiel der unierten Rumänen - auch für die orthodoxen Rumänen und für die Serben der Habsburgermonarchie ähnliche Schulen entstanden. Dabei gab es auf dem Gebiet des Bildungswesens beachtenswerte Ergebnisse. Auch kam es zu vielfältiger kultureller Vermittlung von den Orthodoxen Österreichs zu ihren Glaubensbrüdern im Osmanenreich. Denn der Austausch in kirchlicher und kultureller Hinsicht zwischen Österreichs orthodoxen Christen und den Gläubigen gleicher Sprache jenseits der Grenzen war lebhaft, und was die orthodoxen Christen im osmanischen Bereich von ihren Connationalen im Habsburgerreich empfangen, gaben sie wenigstens zum Teil auch an orthodoxe Glaubensbrüder anderer Sprache weiter.

Bei Darlegungen zur Kirchengeschichte verdient dies besondere Beachtung, weil es in der Zeit und in den Gegenden, um die es hier geht, weithin in die Verantwortung der Kirchengemeinden gelegt war, für das Funktionieren eines Schulwesens Sorge zu tragen. Die Geschichte des Bildungswesens Südosteuropas belegt eine ausgiebige Vermittlertätigkeit der östlichen Christen der Donaumonarchie über Österreichs Grenzen hinweg.

Was die kirchlichen Wissenschaften anbelangt, erlangte die orthodoxe Klerikerschule in der Hauptstadt der Bukowina, in Czernowitz, im Lauf eines Jahrhunderts ihres Bestehens echten akademischen Rang und wurde zu einer theologischen Fakultät mit einem Professorenkollegium von internationaler Geltung, im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts sogar zur Keimzelle einer Universität. Die Theologische Fakultät Czernowitz erfreute sich lange des Ansehens, überhaupt die führende orthodoxe theologische Hochschule zu sein; ihr Gewicht für die Universitäts-theologie in allen orthodoxen Kirchen war bedeutend. Nur wer auch auf die Anregungen aus den Kirchen Österreichs im späten 18. und im 19. Jahrhundert achtet, wird die geistigen und geistlichen Entwicklungen in Südosteuropas modernen orthodoxen Nationalkirchen umfassend verstehen.

Auswirkungen der Begegnung mit dem Okzident auf Ikonenmalerei, kirchliche Architektur und Kirchenmusik

Trotz größter Besorgnis um die wahre Lehre haben die Kirchen byzantinischer Tradition stets das Abgleiten in einen einseitigen Intellektualismus vermieden. Sie waren in allen Phasen ihrer Geschichte besorgt, daß es für die geistig-geistlichen Güter, die sie tradieren, immer auch angemessene künstlerische Ausdrucksweisen gab. Folglich ist unser Nachdenken über die lehr- und schulmäßigen Aufbrüche des 17. Jahrhunderts in den Kirchen Ost- und Südosteuropas nach Maßgabe der noch verbleibenden Vortragszeit wenigstens um Hinweise auf die gleichzeitigen Entfaltungen ihrer Ikonenmalerei, ihres Kirchenbaus und ihrer Kirchenmusik zu ergänzen.

Ikonenmalerei

Der Kunsthistoriker, Priester und Theologieprofessor Vladimír Ivanov führt unter Beifügung der Publikation vieler Ikonen aus dem reichen didaktischen Fundus der Moskauer Geistlichen Akademie aus:

"Die Reformen Peters I. ließen keinen Bereich des russischen Lebens aus. In der Kirche vollzogen sich weitreichende Umwandlungen... Aber die Substanz der Kirche, ihre Lehre, Liturgie und Frömmigkeitspraxis blieb trotz heftiger Säkularisierungstendenzen im russischen Leben unverändert. Beträchtliche Veränderungen gab es auch in der bildenden Kunst. Bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts hatte sie die traditionellen Formen bewahrt. 1689, nach der Rückkehr Peters I. von einer Reise durch Europa, erfolgte die entscheidende Wendung. Fremde Architekten und Maler mit ihren Ideen und künstlerischen Vorstellungen wurden in die Hauptstadt eingeladen, während talentierte russische Maler vom Zaren zum Studium ins Ausland geschickt wurden..."²⁹

In vorangehenden Kapiteln zum 16. und 17. Jahrhundert hatte er bereits aufgezeigt, wie sich in der russischen Ikonenmalerei allmählich Neues durchsetzte, und er faßt zusammen: "Während im Mittelalter, einer Zeit, die das überpersönliche Wesen der geistlichen Malerei wirklich verstanden hatte, das Prinzip der Anonymität herrschte, tritt im 17. Jahrhundert die schöpferische Persönlichkeit freier hervor; das Prinzip der Individualität beginnt sich durchzusetzen."³⁰ Die Blütezeit der Maler, bei denen er diese Entwicklung feststellt, setzt er an für die Zeit von 1664 bis 1684 - für eine Periode also, die bald nach dem Tod Petr Mogilas einsetzte.³¹ Ausdrücklich schließt er diese Ausführungen jedoch mit der Feststellung, daß trotz des bedeutenden Wandels gewahrt blieb, was die Identität der russischen Kirche als einer Kirche byzantinischer Tradition ausmacht:

"Am Ende des Mittelalters verlor die Ikone keineswegs ihre theologische Bedeutung. Die Lehre vom Bild, das zum göttlichen Urbild aufsteigen läßt, gehört unabtrennbar zum Glauben der Kirche. Die Veränderung der Formen und der allgemeinen Sehweise erscheint lediglich als ein Bedürfnis und ein Suchen nach neuen Wegen, um die ewigen Werte des Christentums zum Ausdruck zu bringen."

Im Hinblick auf die beschränkte Vortragszeit sei mir der Beweisgang für die eben zitierten Aussagen Ivanovs erlassen, denn dies müßte unter Verwendung umfangreichen Bildmaterials in einem ausführlichen Lichtbildervortrag geschehen. Lassen Sie mich daher bitte lediglich auf die reichen Bildbände verweisen, die in den Bibliotheken aller kunstgeschichtlichen Institute eingesehen werden können.³²

²⁹ V. Ivanov, Das große Buch der russischen Ikonen, Freiburg ³1992, S. 143, im Kapitel über das 18. Jahrhundert.

³⁰ Ebenda, S. 102.

³¹ Ebenda, S. 103.

³² Um (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) zu den verschiedenen Regionen reich bedilderte Editionen zu benennen, die anschaulich machen, daß in nahezu allen Kirchen byzantinischer Tradition im 17. und 18. Jahrhundert ein solcher Wandel vor sich ging, sei verwiesen auf: M. Allenow - N. Dmitrijewa - O. Medwedkova, Russische Kunst, 596 S., Freiburg 1992 (dazu Rezension in: Die Zeit im Buch, Wien, 47¹1993¹148-150); S. Hordynsky, Die ukrainische Ikon, 12. bis 18. Jahrhundert, München 1981; K. Paskaleva, Bulgarian Icons Through the Centuries, Sofia 1987; L. Praškov, Bŭlgarski ikoni, Sofia 1985; V. Drăguţ - V. Florea - D. Grigorescu - M. Mihalache, Pictura Românească în imagioni, Bukarest ²1976; Š. Tkáč, Ikony zo 16.-19. storočia na severonýchodnom Slovensku, Tatran 1980. In ganz besonderer Weise ist in diesem Zusammenhang auch auf die

Kirchenbau

Noch kürzer seien die Hinweise auf den Kirchenbau gefaßt. Für Reisende bedarf es keiner erläuternden Worte, damit sie den großen Unterschied erkennen, der zwischen den Gotteshäusern der Moskauer und der St. Petersburger Periode Rußlands besteht, oder auch jenen zwischen den serbischen Kirchen im mittelalterlichen Gebiet des serbischen Staates und den anderen, die von den Serben nach ihrer Einwanderung in Österreich ab dem 18. Jahrhundert errichtet wurden. Wer die Gottesdienstordnung nach byzantinischer Tradition kennt, weiß, daß die Innenausstattung, besonders der Altarraum, eines dafür passenden Gotteshauses ganz anders gestaltet sein muß als in Kirchen, die für Gottesdienste nach abendländischem Brauch bestimmt sind. Auch wenn der Besucher die Bauten noch so gründlich überprüft, er wird in den neuen Gotteshäusern alles genauso finden, wie es für den herkömmlichen Vollzug der Gottesdienste paßt.³³ Und doch erinnert im Inneren wie im Äußeren der Gesamteindruck der Gotteshäuser aus dem 17. und 18. Jahrhundert - sowohl der von orthodoxen als auch der von (mit Rom) unierten Kirchengemeinden erbauten - mehr an Barock- bzw. Rokokokirchen Mitteleuropas als an die Gotteshäuser Altrußlands oder Altserbiens. Man denke etwa an die Grabkirche der Romanovs in der Peter- und Paulsfestung von St. Petersburg, an die St. Georgskirche in Lemberg, die auf das 18. Jahrhundert zurückgeht³⁴, an die Kathedrale des serbischen Metropoliten von Karlowatz³⁵, an die St. Barbarakirche in Wien, die von den östlichen Christen zwar nicht erbaut, aber schon im 18. Jahrhundert umgestaltet wurde³⁶, oder an die griechisch-katholischen Gotteshäuser in Ungarn³⁷.

Hinterglasmalerei in den Ländern der Stefanskronen zu verweisen, die lange Zeit hindurch östliche Bildinhalte und westliche Abbildungsweisen zu verbinden verstand: C. Irime - M. Focşa, Rumänische Hinterglasikonen, Bukarest 1968; J. und D. Dancu, Die bäuerliche Hinterglasmalerei in Rumänien, Bukarest 1979.

³³ Dies wird ihm um so deutlicher bewußt, wenn man die Altarräume dieser Gotteshäuser vergleicht mit jenen notdürftig für Feiern nach byzantinischem Brauch umgestalteten Kirchen, die von den Sowjetbehörden aus dem ehemaligen Besitz abendländischer Gemeinden enteignet worden und jetzt einer Kirchengemeinde östlicher Tradition zur Verfügung gestellt sind, oder auch in Gotteshäusern westlicher Länder, die von Katholiken bzw. Protestanten an östliche Immigranten abgetreten wurden. Dort springt die Notdürftigkeit einer nachträglichen Anpassung sofort in die Augen.

³⁴ Ein gut gebildeter Kirchenführer (Archikatedral'nij sobor Svatogo Jura y L'vovi, 2002), der dort erstanden werden kann, vermittelt einen hervorragenden Eindruck.

³⁵ Im Band "Croatien und Slawonien" der Sammlung: Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild, Wien 1902, sind im Abschnitt über Fruška Gora (S. 575ff) einige einschlägige Abbildungen zu finden, darunter auch eine Außenaufnahme der Kathedrale von Karlowitz (S. 591). Vgl. auch bei D. Davidov, Ikone srpskich crkva u Madarskoj, Novi Sad 1973, den Abschnitt "Scheme Ikonostasa" und die nachfolgenden Fotos serbischer Gotteshäuser, S. 119ff, sowie D. Medaković, Serbischer Barock. Sakrale Kunst im Donauraum, Wien 1991, das in erster Linie der Malerei gewidmet ist, aber auch von Gotteshäusern und deren Innenräumen berichtet.

³⁶ Eine Innenaufnahme der Kirche findet sich bei W. Plöchl, St. Barbara zu Wien, Bd. I, Wien, 1975, nach S. 16. Aufschlußreich sind auch die Fotos in einem von W. Bandion verfaßten Kirchenführer mit dem Titel "St. Barbara zu Wien" aus der Serie "Christliche Kunststätten Österreichs", Salzburg 1999.

Kirchenmusik

Bekanntlich spielt im Gottesdienst byzantinischer Tradition der Kirchengesang eine überragende Rolle,³⁷ und jede der östlichen Kirchen besitzt von alterher ihre überlieferten Gesangsweisen. Trotzdem sahen sich die Kirchen, die in der Habsburgermonarchie oder in Ländern beheimatet waren, die daran angrenzten, nicht gehindert, sich bei der Fortentwicklung von Tonalität und Klangfarbe ihrer gottesdienstlichen Gesänge von den gleichzeitig in Wien beliebten Stilformen beeinflussen zu lassen.

Gemeinsamkeiten über die Konfessionsgrenzen hinweg

Um unser Thema abzurunden, müßten wir uns auch der orthodoxen Pastoral und dem zuwenden, was man "kirchliches Wohlverhalten" nennen könnte. Denn auch diese Entwicklungen gehören zur Kultur einer Kirche.

In ihrer Abschlußvorlesung bei der Emeritierung zu inhaltlichen Problemen beim herkömmlichen Kirchengeschichtsunterricht³⁸ benannte Fairy von Lilienfeld, Ordinaria für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens an der Universität Erlangen, als ein Beispiel für übergreifende religiöse Kultur in einer bestimmten Epoche "das kirchliche Barock, das es als übergreifende Geistes- und Kulturepoche im Katholizismus, im Protestantismus und in der Orthodoxie mit ähnlichen Zügen gibt".⁴⁰ Auch verwies sie auf die von den Historikern noch zu wenig beachtete Tatsache, daß die Kirchen einander nicht nur positive Anregungen gaben, sondern auch eine Gemeinsamkeit in zeitbedingten pastoralen Fehlleistungen aufweisen.

Es bedürfte einer ausgiebigen Untersuchung vielfältiger Übereinstimmungen, die es in der behandelten Epoche gab im pastoralen Verhalten der verschiedenen Kirchen - zum Beispiel beim Beurteilen der konfessionsverschiedenen Ehen und bei deren Eingliederung ins kirchliche Leben - oder hinsichtlich der bei ihnen verbreiteten Vorstellungen von dem, was "kirchliches Wohlverhalten" genannt zu werden verdient. Die Analyse vieler solcher Verhaltensweisen in der Christenheit, die in Konfessionen gespalten ist, erweist, daß die Wände der Schismen zwischen ihnen permeabel sind. Daß sie den Austausch zwar erschweren, aber nicht ausschließen.

Auf den durch Schismen eingetretenen Zustand paßt vielleicht ein Vergleich mit den Gesetzen der Osmose, die vom Hindurchwandern von Flüssigkeiten durch eine sie trennende halbdurchlässige Wand handeln. Befinden sich Lösungen von verschiedener Konzentration in den durch eine halbdurchlässige Wand getrennten Bereichen, ergibt sich ein Osmosedruck, der für den Ausgleich sorgt. Aufgrund dieses Drucks kommt es zum langsamen Hindurchwandern der Flüssigkeiten durch die Wand. Die Lösungen auf beiden Seiten gleichen sich aus und erlangen nach

³⁷ Vgl. Házad ékessége. Görögkatolikus templomok, ikonok, ikonosztázok Magyarországon (Zierde Deines Hauses. Griechisch-katholische Kirchen, Ikonen und Ikonostasen in Ungarn), Budapest 1991.

³⁸ Vgl. Suttner, Glaubensverkündigung durch die Gottesdienstfeier, in: Una Sancta 48 (1993) 227-233.

³⁹ Fairy von Lilienfeld, Über einige Probleme der Lehre von "Kirchengeschichte" im "ökumenischen" Zeitalter: Kirchengeschichtsschreibung und das Gedächtnis der Kirche, in: Kirchengemeinschaft - Anspruch und Wirklichkeit (Festschrift Kretschmar), Stuttgart 1986, S. 249-265.

⁴⁰ Ebd. S. 256.

einiger Zeit eine einheitliche Konzentration, wie es augenblicklich geschähe, wenn die Trennwand fehlte und man sie unmittelbar zusammenschüttete.

Da es derselbe Gottesgeist ist, der alle christlichen Kirchen leitet, und da sie unter denselben Bedingungen der Zeit leben, haben die Christen selbst dann fast alles gemeinsam, wenn sie sich durch Schismen voneinander abkapseln möchten. Auch dann teilen sie untereinander - wenngleich mit zeitlicher Verzögerung - das, was sie auszeichnet, und auch ihr Fehlverhalten.

Der ererbte Glaube in entliehenen Formen

Petr Mogila starb kurz vor der Mitte des 17. Jahrhunderts. Doch alle nachfolgenden Entfaltungen im geistlichen Bereich, im Schulwesen und im kulturellen Schaffen, von denen wir zu sprechen hatten, führten jene Zuwendung der Christenheit byzantinischer Tradition zum westeuropäischen kulturellen Erbe weiter, die von ihm eingeleitet worden war. Die Christenheit byzantinischer Tradition stellte bei dem Prozeß die Kraft ihres Erbes zur Inkulturation in die Lebensumstände neuer Zeiten und anderer Völker unter Beweis. Es zeigte sich, daß diese Christenheit nicht nur zur Weltgestaltung befähigt ist, wenn sie die Kultur wie im byzantinischen Reich oder im vorpetrinischen Rußland zu dominieren vermochte, sondern ebenso in einem Land, in dem sie sich anpassen muß.

Greifen wir zurück auf Ševčenkos schon oben zitierte Worte, in denen er sagte, Petr Mogilas Wirken habe in der Zeit eines bedeutenden Kulturwandels die Anregung gegeben für das Fortbestehen der ererbten byzantinischen kirchlichen Traditionen unter neuen Formen, indem durch ihn ein Prozeß des Übersetzens des eigenen Erbes in neue Ausdrucksformen in Gang kam.

Man weiß, daß eine Übersetzung trotz größtmöglicher Treue zur Vorlage diese nur mit bestimmten Abstrichen wiederzugeben vermag; daß durch sie andererseits aber auch mancher bislang weniger beachtete Zug am Original deutlicher zutage treten kann. Denn jede gute Übersetzung ist nicht nur ein getreues Umgießen der Vorlage in einen anderen Ausdruck, sondern zumindest in Hinblick auf die Ausdrucksformen bis zu einem gewissen Grad auch eine Neuschöpfung. Daher ist die im 17. Jahrhundert grundgelegte neue Form der Kultur der griechischen Kirchen nicht nur ein Weitertragen ihres geistlichen Erbes, sondern zugleich auch ein Neubeginn. Sie ist das Ergebnis einer wirklichen Geschichte. Denn Geschichte ist immer zugleich Kontinuität und Wandel.

Keinem Wandel mehr zu unterliegen, wäre der Tod. Der Kulturwandel, für den sich die Kirchen byzantinischer Tradition im 17. Jahrhundert öffneten, ist eins von den Zeichen dafür, daß sie leben.

PATRU CATEDRALE EPARHIALE ORTODOXE DIN TRANSILVANIA ȘI BANAT – aspecte generale –

ALEXANDRU MORARU

Când vorbim despre arhitectura și pictura bisericească din secolul al XIX-lea, se poate preciza că primele două decenii ale acestuia au fost tributare stilului neoclasic (curent artistic inspirat din academismul Școlii de belle-arte din Paris), iar din ultimul deceniu a început să se afirme „specificul național în artă”¹. Noul curent era rezultatul acțiunilor oamenilor de cultură progresiști, de după revoluția din 1848, care au socotit „că singura cale către o creație artistică proprie, specifică, nu poate fi alta decât aceea a căutării unor forme noi sprijinite pe tradiții autohtone”². Inițiatorul și promotorul noului curent a fost Alexandru Odobescu care, adresându-se, îndeosebi, arhitecților, milita pentru „formarea unor arte naționale” și că pentru înfăptuirea acestor deziderate „au trebuință a pătrunde în spiritul arhitectural al vieții, au trebuință a trage din popor unei arhitecturi nouă”³; le sugera, totodată, ca surse de inspirație „monumentele românești rămase din trecut”⁴, mai cu seamă bisericile, mănăstirile și alte construcții bisericești.

În urma acestor acțiuni a luat ființă la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea „stilul național de arhitectură civilă”, mai ales prin arhitectul Ion Mincu, precum și cel „bizantino-românesc în arhitectura noastră bisericească”, îndeosebi prin Grigore Cerkez, N. Ghika-Budești și alții⁵.

În categoria stilului bizantino-românesc intră și cele patru Catedrale Eparhiale din Transilvania și Banat, înălțate la începutul secolului al XX-lea, după cum urmează: **Catedrala Mitropolitană din Sibiu, Catedrala Reîntregirii din Alba Iulia, Catedrala**

¹ Prof. Grigore Ionescu, *Arhitectura pe teritoriul României de-a lungul veacurilor*, București, 1982, p. 548.

² *Ibidem*, p. 548.

³ A.D. Odobescu, *Opere*, vol. VI, București, 1955, p. 81.

⁴ Prof. Grigore Ionescu, *op. cit.*, p. 548.

⁵ Pr. Prof. Ene Braniște, *Liturgica generală*, București, 1985, p. 437.

Eparhia a Vadului, Feleacului și Clujului, precum și Catedrala Mitropolitană din Timișoara.

În cele ce urmează, vom prezenta câteva aspecte generale pentru fiecare în parte.

La începutul secolului al XX-lea (între 1902-1906) a fost ridicată **Catedrala Mitropolitană din Sibiu**. Ea a fost realizată de arhitecții Virgil Nagy și Iosif Kommer din Budapesta, după planul măreței Catedrale „Sfânta Sofia” din Constantinopol (Istanbul)⁶. La dorința mitropolitului Ioan Mețianu (1898-1916) i-au fost adăugate două mari turnuri la intrare, rezultând o îmbinare a stilului bizantin cu cel gotic⁷.

Referindu-ne la modul de construire a Catedralei din Sibiu, trebuie să arătăm că: „Zidul este în afară din cărămidă tescuită în fabrică, jumătate de culoare galbînă și jumătate roșie; iar diferitele pârcaie – proiectate la început din zid cu tinciueală – în interesul trăinicieii s-au făcut din piatră cioplită. Turnurile cele, mari, cupola și turnulețele mai mici și preste tot părțile boltite, sunt mai întâi construite din căpriori de fier, lucrați în fabrica Fabrițius din Sibiu.

Numai sub acoperișul turnurilor sunt 238 bucăți de fier, parte arcuri mari, parte cercuri ori șine verticale, care încopciate de olaltă cu cuie puternice – formează căpriorii. Greutatea acestui fier face la ambele turnuri 7.230 kl ...

Asemenea este construită și cupola cea mare. Mai întâi s-a construit un schelet puternic din fier, care apoi s-a umplut parte cu cărămizi, parte cu tinciueală în sistem Rabitz. Observăm, că înainte de-a începe construirea cupolei, întreprinzătorul în conțelegere cu arhitectul conducător – conziderând diametrul prea mare al cupolei, așezate numai pe traversele zidurilor laterale și pe stâlpi de granit, - au propus a se face construcțiunile de fier și legăturile cuvenite și mai puternice, decum erau preliminate, ca nu cumva să se repeteze cazurile altcum atât de dese de surpare a cupolei ...

Întreprinzătorul a declarat chiar, că declină de la sine orice rezponzabilitate, dacă nu se întăresc zidurile principale și laterale cu traverse de fier și cu un cerc foarte gros și puternic de fier, așezat jur împrejur deasupra zidului, pe care se razimă cupola, ferecată din toate părțile cu pante de fier.

Consistoriul a conzultat în afacerea aceasta pe autorii planului Kommer și Nagy. Aceștia au răspuns că orice pericol este exchis. Cupola se poate clădi după planul original. Cu toate acestea consistoriul – conștiu de marea răspundere, ce-o are

⁶ Pr. Prof. Grigorie Marcu, *Catedrala Mitropolitană din Sibiu*, în vol. *Arhiepiscopia Sibiului – pagini de istorie*, Sibiu, 1981, p. 142.

⁷ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, Ed. a II-a, București, 1997, p. 324.

– a preferit să primească în ședința sa de la 3/16 martie 1903 părerea întreprinzătorului.

Tot cu acel privilegiu a [h]otărât și înălțarea întregii clădiri cu 15 cm. (2 cărămizi) și acoperirea turnurilor cu tinichea de aramă în loc de zinc; iară auriturile de la cruci și cupolă să fie mai bogate. Aceste schimbări, reclamate de soliditatea și de o înfățișare mai frumoasă a edificiului, au sporit cheltuielile cu aproape 50,000 cor.

Odată construite fiind turnurile, cupola și turnulețele din fier, umplerea și acoperirea lor a mers repede, încât înainte de a începe gerul întreaga biserică a fost pusă sub acoperiș, terminându-se și caloriferul (încălzirea centrală cu aer)⁸.

Un fapt deosebit pentru acea vreme a fost și confecționarea clopotelor de mari dimensiuni (și greutate); ele au fost făcute de către firma „Frideric Seltenhofer” din Sopron; clopotul mare este de 1.345 kg. și are inscripția: „În tot pământul a ieșit vestirea lor și la marginile lumii graiurile lor”; al doilea are 790 kg., cu inscripția: „Francisc Iosif I. Împărat și Rege. Ioan Mețianu Arhiepiscop și Mitropolit 1904”; al treilea de 732 kg., cu inscripția: „Andreiu Baron de Șaguna, reînviătorul metropoliei române ortodoxe și întemeietorul fondului catedralei”; și cel mic de 168 kg., cu inscripția: „Alexandru Mocsonyi de Foen, președintele Asociațiunii etc., primul ctitor al catedralei”⁹.

De evidențiat că, pe „frontispiciul catedralei, au fost pictați, în medalioane de mozaic, cei patru Sfinți Evangheliști, cu simboalele lor, având la mijloc, sus, icoana Mântuitorului cu globul pământesc în mâna stângă, iar cu dreapta binecuvântând pe credincioși”¹⁰. Mozaicurile din exteriorul Catedralei au fost lucrate la München, după modele stabilite dinainte.

În ce privește pictura, ea a fost executată în câteva etape: Octavian Smighelschi a pictat icoanele iconostasului, cupola și chipurile impresionante ale celor patru Sfinți Evangheliști (de sub cupolă); mai târziu, Anastasie Demian a realizat pictura din Sf. Altar, și „horele învecinate” iar Iosif Keber restul catedralei; tot cam în aceeași perioadă, maestrul A. Avachian (din București) a restaurat pictura făcută de Octavian Smighelschi. Lucrări de restaurare și de înzestrare a Catedralei din Sibiu s-au făcut și sub Mitropolii care au urmat: Nicolae Bălan (1920-1955), Iustin Moisescu (1956-1957), Nicolae Colan (1957-1967), Nicolae Mladin (1967-1981), precum și sub Înalt Prea Sfințitul Arhiepiscop și Mitropolit Antonie Plămădeală (1982-până azi).

⁸ Dr. Ilarion Pușcariu, Dr. E. Miron Cristea, Matei Voileanu, *Biserica Catedrală de la Mitropolia Ortodoxă din Sibiu. Istoricul zidiri – 1857-1906*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1908, p. 75-76.

⁹ Ibidem, p. 79.

¹⁰ Pr. Prof. Grigore Marcu, *op. cit.*, p. 142.

A doua catedrală, în ordine cronologică, este cea a **Reîntregirii din Alba Iulia**.

Unirea, prin înșelăciune, a unei părți a românilor din Transilvania cu Biserica Romei (1698-1701), a dus, mai apoi, la decizia nefericită a stăpânirii habsburgice de a dărâma (în 1714) Mitropolia Ortodoxă din Alba Iulia (clădirile mitropolitane și catedrala), înălțate pe vremea lui Mihai Viteazul¹¹; mai târziu (în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea), centrul episcopatului ortodox din Transilvania s-a stabilit la Sibiu, iar pe vremea lui Andrei Șaguna a reînviat Mitropolia Ortodoxă a Transilvaniei (prin ridicarea Episcopiei Ortodoxe din Sibiu la rang de Mitropolie, în 1864), considerându-se continuatoarea vechii Mitropolii a Bălgradului.

Abia după Marea Unire de la 1 Decembrie 1918, s-a putut realiza, în parte, „repararea nedreptății făcute de stăpânirea habsburgică, prin distrugerea Mitropoliei lui Mihai Viteazul, în 1714, ... când ... Statul Român a ridicat, în 1921-1922, Catedrala Ortodoxă din Alba Iulia”¹².

Mai târziu, în 1975, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a hotărât reînființarea Episcopiei Ortodoxe de Alba Iulia, făcându-se astfel un mare pas către o importantă „reparație” istorică.

Menționăm că această catedrală a fost ridicată „în partea de apus a cetății Alba Iulia, străvechiul Apulum roman, pe locul fostului corp de gardă, fiind înconjurat de alte monumente istorice importante și anume: la răsărit, Sala Unirii și Muzeul Unirii, la apus, de Platoul romanilor, la miezâ-zi, Episcopia Romano-Catolică și Dealul Furcilor, iar la mieznoapte, de Biblioteca Batthyaneum”¹³.

Ca și la Catedrala veche, noua Catedrală a primit hramul „Sfânta Treime”, iar din anul 1948 se numește „Catedrala Reîntregirii Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania” (în amintirea actului de atunci).

În ceea ce privește construcția acesteia „se integrează ca arhitectură, în mișcarea inițiată, la începutul secolului al XX-lea, de arhitecții Ioan Mincu și Petre Antonescu, care preconizau reîntoarcerea la veche arhitectură tradițională”¹⁴.

Ea „nu reprezintă stilul specific al unei anumite epoci istorice, ci sinteza mai multor elemente arhitectonice și decorative tradiționale românești, din vremea lui

¹¹ Despre înălțarea catedralei în timpul lui Mihai Viteazul, vezi: N. Iorga, *Istoria lui Mihai Viteazul*, București, 1969, p. 157 și 366; Gh. Anghel, *Biserica din Măeri și Mitropolia lui Mihai Viteazul din Alba Iulia*, în “Studii și articole de istorie”, vol. II, București, 1967, p. 225.

¹² Episcop Emilian Birdaș, *Alba Iulia – oraș bimilenar*, Alba Iulia, Editura Episcopiei Ortodoxe din Alba Iulia, 1978, p. 77.

¹³ *Ibidem*, p. 78.

¹⁴ *Ibidem*, p. 79-80.

Matei Basarab și, mai ales, a lui Constantin Brâncoveanu, simbolizând ideea de unitate a poporului român ...

Planurile de construcție ale ansamblului catedralei de la Alba Iulia au fost concepute de arhitectul Victor Gh. Ștefănescu și executate de inginerul Tiberiu Eremia.

Acest ansamblu se compune din biserica propriu-zisă, Catedrala, care e înconjurată de o incintă dreptunghiulară compusă din două pavilioane mari pe latura estică și două mici pe latura vestică, între acestea din urmă înălțându-se un turn clopotniță, înalt de 58 m. Cele patru pavilioane sunt legate între ele prin galerii sprijinite pe coloane și arcade duble, decorate cu frize și ancadrame florale și geometrice.

Planul Catedralei este de tip vatopedic, în formă de cruce greacă înscrisă, după modelul bisericii domnești din Târgoviște și cuprinde un pridvor deschis, pronaosul, naosul și altarul. Fațadele Catedralei sunt marcate de ocnite și un brâu în torsadă. Interiorul ei este împodobit cu frescă în stil neobizantin, ... de pictorul Costin Petrescu și ucenicii săi. Iconostasul din lemn de stejar este sculptat, cu motive bisericesti și tradiționale, și a fost lucrat de C.M. Babic, iar icoanele din catapeteasmă și mozaicurile din pridvor au fost executate de I. Norocea¹⁵.

Remarcăm faptul că, prin arhitectura sa, Catedrala Reîntregirii din Alba Iulia, se impune ca un monument de seamă al culturii noastre românești.

Tot în ordine cronologică urmează și **Catedrala Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului**¹⁶, construită între anii 1923-1933, după planurile arhitecților Constantin Pomponiu și Georges Cristinel.

Construcția a fost realizată în stil triconc, dintr-un schelet de beton armat, în care, în interior s-a zidit cărămidă, iar în exterior s-a montat piatră (travertin).

Compartimentarea în *pridvor*, *pronaos*, *naos* și *absida altarului* este ușor de remarcat și din exterior. Deasupra pronaosului este așezată o cupolă pe un tambur scund, urmată de cupola de peste naos, cupolă pe pandantivi, a cărei monumentalitate sporește prin înălțimea tamburului și în fine semicalota ce acoperă absida altarului.

Privită cu atenție din exterior, se poate observa în ce fel e definită ideea de monumentalitate. Prima ar fi modalitatea de abordare a fațadei principale cu cele două turnuri din flancuri, înscriind între ele un fronton de ample dimensiuni, încoronat cu o cruce de piatră. Dispunerea unor asemenea accente este rezultatul unor

¹⁵ *Ibidem*, p. 80.

¹⁶ Date amănunțite, vezi la: Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, *Catedrala Arhiepiscopiei Ortodoxe a Vadului, Feleacului și Clujului*, Cluj-Napoca, 1998.

interferențe cu modele muntenești (vezi biserica episcopală din Curtea de Argeș). Cea de-a doua componentă prin care se definește monumentul este cupola de peste naos. Precizăm că personalitatea cupolei Catedralei este sporită de foișorul cu arcade ce înconjoară tamburul. În fine, cea de-a treia modalitate de definire a monumentului este simplificarea registrului decorativ al exteriorului. Rezumându-se la o friză de arcuri, dar mai cu seamă la ample arcade, arhitecții au găsit o fericită rezolvare și din această perspectivă a ideii de monumental. Între motivele decorative ale exteriorului pomenim și frânghia împletită de sub cornișe, amintindu-ne încă o dată de Țara Românească, unde acest detaliu a făcut adevărată școală.

Catedrala mai are două abside laterale (horele exterioare) în formă hexagonală.

Sfântul Altar are două abside laterale mici (proscomidiarul și diaconiconul).

Turnul mare este compus dintr-o galerie interioară și una exterioară cu 20 de coloane.

Galeria de la partea interioară este formată dintr-un soclu masiv, prevăzut cu o banchetă circulară; pe soclu sunt așezate 20 coloane, în stil neobizantin, fiecare coloană decorată, un fus de coloană simplu și un capitel. De pe capitel pornesc 20 de arce în plin centru.

Cupola mare, precum și cele mici sunt învelite în tablă de cupru, frumos ornamentate cu motive bizantine; cupola mare este încununată cu un lanternou și cu un foișor acoperit cu tablă de cupru, iar deasupra, crucea cea mare.

Toată verticala cupolei este legată de mai multe brâie, așezate la diferite înălțimi.

Calota de deasupra pronaosului, precum și fațadele (laterale) ale Catedralei sunt acoperite cu tablă de cupru.

Planul ce conține intrarea în Catedrală este simplu, inspirat din arhitectura creștină timpurie, mediteraneană.

Deasupra ușilor de intrare (trei la număr) există trei inscripții, iar deasupra acestora trei mozaicuri.

Interiorul Catedralei dezvăluie adevărate virtuți ale planului central. Remarcăm, astfel, simbioza dintre structura arhitectonică și concepția spațială. Spațiul interior, amplu și unitar, se grupează în jurul motivului primordial: cupola.

Pornind de la vechi exemple de arhitectură bizantină, interiorul reține atenția prin prezența tribunelor. Registrul orizontal al acestora permite arhitectului să definească raportul dintre plin și gol, precum și armonia ce trebuie să existe între axele verticale și cele orizontale.

Decorul interior este și el bogat. Aici menționăm multitudinea de coloane, cele mai multe dintre ele scunde, cu motive decorative geometrice, florale, vegetale, zoomorfe, toate de o eleganță și un rafinament ce demonstrează că pentru Episcopul

Nicolae Ivan asemenea detalii nu erau lăsate în sfera „oarecare”, ci se înscriau armonios într-un ansamblu, de unde fiecare amănunt își avea rolul bine stabilit. Din aceeași categorie a decorului în relief, fac parte frânghia răsucită, menționată și în contextul prezentării exteriorului.

În ceea ce privește pictura, ea a fost realizată (în decursul a câtorva decenii) de către Anastasie Demian (pictura din cupolă, o parte din iconostas, precum și cea din pronaos și naos); Catul Bogdan a pictat semicalotele altarului și Gheorghe Rusu (a executat parte din icoanele iconostasului), sub oblăduirea duhovnicească a ierarhilor: Nicolae Ivan, Nicolae Colan și Teofil Herineanu.

Sub Înalt Prea Sfințitul Părinte Arhiepiscop Bartolomeu (la inițiativa Înalt Prea Sfinției Sale), în 8 ianuarie 1997 s-a hotărât începerea lucrărilor de restaurare a Catedralei arhiepiscopale din Cluj-Napoca. Lucrările de restaurare au și demarat în același an, până în prezent făcându-se lucrări de curățire a turlei mari, a unei bune părți din zidurile exterioare; s-a înlocuit vechea învelitoare cu una din cupru; s-au montat cele patru turnulețe de sub cupola mare, iar în interior s-au realizat unele picturi în mozaic.

Construcția **Catedralei Mitropoliei Banatului cu hramul „Sfinții Trei Ierarhi” din Timișoara** a început în anul 1936, având ca arhitect pe Prof. Ioan Traianescu din București. Pentru realizarea acestei catedrale arhitectul pomenit a făcut apel „la elemente specifice ale arhitecturii tradiționale religioase din Moldova și Țara Românească, pe care le îmbină cu elemente tradiționale din arhitectura religioasă a Transilvaniei și Banatului, preluând în același timp elemente formate din arhitectura bizantină”¹⁷.

Planul catedralei în formă de cruce cu brațe scurte „respectă sistemul tradițional al bisericilor românești; pridvor deschis exonartex, pronaos, naos și altar, cărora li se adaugă o serie de încăperi adiacente”. În ceea ce privește „acoperirea zonei centrale a naosului arhitectul folosește sistemul bolților moldovenești, sistem pe care-l preia numai formal, fiind executat în beton armat, care amintește geniul constructiv al românilor”¹⁸.

La subsol se află cripta, element preluat din arhitectura Transilvaniei și Banatului, de inspirație europeană, care înlocuiește gropnița din unele biserici și mănăstiri din Țara Românească și Moldova, care era amplasată între naos și pronaos.

¹⁷ I.D. Suci, Doina Niculescu, Viorel Gh. Țigu, *Catedrala Mitropoliei Banatului*, Timișoara, 1979, p. 91.

¹⁸ *Ibidem*, p. 92.

Referindu-ne la turla centrală, amintim faptul că ea este „poligonală ... și se sprijină ... pe o bază statală, element tipic românesc, având deasupra un acoperiș piramidal cu baza poligonală”¹⁹.

Turnul clopotniței este plasat deasupra intrării (element specific arhitecturii transilvănene și bănățene), flancat cu alte două turnuri tot de fațadă, toate având acoperișuri piramidale cu bază octogonală.

În afară de turnurile pomenite mai există și turnurile de colț, pe înălțimea cărora sunt plasate ferestre „cu ancadramente de inspirație moldovenească”²⁰.

Tot în exterior, arhitectul a adus elemente din arhitectura tradițională românească. De pildă, această noutate „constă în primul rând în folosirea policromiei în finisarea exterioară. În tratarea parametrelor folosește placaj de cărămidă roșie și galbenă pe care o așează în asize alternative.

Acoperișul este executat din țiglă smălțuită policromă, în care verdele este dominant, așezată după desene geometrice.

Ansamblul general are o compoziție compactă cu înălțimi ascendente către turla centrală dominantă.

Ferestrele sunt cuprinse între lesene încheiate la partea superioară cu arce sprijinite la mijloc pe consolete. Aceste arce au extradusul marcat și în centru către un disc ceramic.

Un brâu format din patru asize de cărămidă formează o cornișă zimțată, cornișa pe care o aflăm pe perimetrul clădirii. Sub cornișă, arhitectul a prevăzut un șir de cornișe, amintind de ocnițele moldovenești, dispuse câte două deasupra arcurilor de peste ferestre. Motivul ocnițelor este prelucrat pe întregul perimetru sub streșină. Nișe practicate în grosimea zidului, acoperit cu arce în plin centru se află, grupate câte două, pe fiecare latură a poligonului stelat ce formează baza turlei”²¹.

Referindu-ne la părțile constitutive ale Catedralei, menționăm că, pentru a se intra în ea (de la nivelul solului), se urcă mai întâi 12 trepte, după care se ajunge la un pridvor deschis, care are cinci arcade, „ușă frântă la cheie cu extradusul puternic marcat care se sprijină pe stâlpi cu secțiunea octogonală, se întoarce în jurul turnului clopotniță cu câte două traveri pe fațadele laterale”²².

Pridvorul, o încăpere pătrată de sub turnul clopotniței este separat de pronaos de câteva uși frumos sculptate.

¹⁹ *Ibidem*, p. 95.

²⁰ *Ibidem*, p. 96.

²¹ *Ibidem*, p. 95-96.

²² *Ibidem*, p. 94.

În ce privește pronaosul, el „este format din două zone: o zonă perimetrală împărțită în două niveluri și o zonă deschisă spre naos, a cărei boltă semicilindrică se ridică la înălțimea arcadelor mari. Legătura între cele două zone se face printr-o succesiune de arcade suprapuse”²³ (de influență bizantină).

Trecerea de la pronaos către naos „este deschisă și marcată de o dublă arcadă”²⁴.

Naosul, în formă de cruce are împărțite în două niveluri brațele laterale. De pildă, nivelul „inferior, despărțit de partea centrală prin cinci arce în plin centru care se sprijină prin intermediul unor capiteli de influență bizantină pe patru coloane, are pardoseala ridicată la 30 cm față de partea centrală. Acest prim nivel este acoperit cu false bolți în cruce. La nivelul superior o galerie deschisă marchează prin parapetul orizontal lucrat în piatră artificială cu motive brâncovenești tratata specifică a brațelor laterale ale naosului. Celelalte două brațe ale crucii naosului cu adâncimea de 3 m conduc de la intrare către altar, formând două arce triumfale prin bolțile semicilindrice ce le acoperă pe deschiderea de 16 m.

Brațul dinspre altar, soleia, este despărțit de aceasta printr-un iconostas de lemn sculptat.

Altarul semicircular este acoperit cu o semicupolă, iar în jurul său, cu o înălțime mai mică, se desfășoară veșmântul.

Toată această zonă este luminată din abundență prin ferestrele bife care străpung pereții alterali ai naosului”²⁵.

Pictura interioară a catedralei a fost realizată de Anastasie Demian (între 1940-1946), ajutat de pictorul Cornel Cenan din Arad; partea decorativă (frescă și tempera) a fost executată de Ștefan Sklenarik; pictura a fost făcută „pe o suprafață de 6.000 mp., dintre care: 2,800 mp. frescă, 3.200 mp. tempera (decorații), 45 mp. icoane în tehnica ulei (pentru iconostas), 200 mp. gen de vitralii”; în exterior, însă sunt – „213 mp. pictură în frescă și decorativă, plus 5,25 mp. mozaic (în 1952), executat de pictorul Maria Laurențiu Minulescu din București”²⁶.

Catedrala arhiepiscopală din Timișoara este, fără îndoială, „o sinteză de stiluri românești în structurarea volumetrică și în tratarea de detaliu”²⁷, în același timp, însă,

²³ *Ibidem*, p. 93.

²⁴ *Ibidem*, p. 93.

²⁵ *Ibidem*, p. 92-93.

²⁶ *Ibidem*, p. 133-134.

²⁷ *Ibidem*, p. 97.

prin aceasta se aduc „elocvente dovezi ale capacității creatoare a constructorilor români”²⁸.

*

*

*

Din prezentarea, pe scurt, a istoricului celor patru Catedrale Eparhiale Ortodoxe din Transilvania și Banat, reiese limpede că ele se înscriu în circuitul stilului bizantino-român, care a reînviat în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea; de remarcat că, ele îmbogățesc nu numai arhitectura bisericească ortodoxă, ci și cea creștină în general, îmbie la rugăciune și meditație, la comuniune între om și Dumnezeu.

²⁸ *Ibidem*, p. 97; vezi și: I.D. Suciu, *Monografia Mitropoliei Banatului*, Timișoara, 1977, p. 236-237.

CRONICARUL EFTIMIE DE CĂPRIANA

CONSTANTIN C. COJOCARU,
MARCEL C. COJOCARU

Preliminarii

În secolul al XVI-lea în teritoriile românești de la Răsărit și Sud de Carpați (Moldova și Ungrovlahia) cultura (și spiritualitatea în general) a fost încă bizantină și statornic ortodoxă. Deci o cultură răsăriteană, organică, dar cu elemente fundamentale deosebite față de Renașcentismul apusean¹. Undele culturii apusene, propagate unificator peste numeroase țări din Vestul continentului, au fost oprite încă pentru acest secol de barierele Ortodoxiei. Abia în secolul al XVII-lea, prin Polonia și prin Transilvania, Renașterea își face simțită prezența și la Răsărit de Carpați².

Încercările de introducere a elementelor umaniste în cultura Moldovei prin Ioan Heraclid Despot (1561-1563) sau în cea a Ungrovlahiei prin Petru Vodă Cercel (1583-1585) au fost fără rezultat și repede învinse de cultura autohtonă, pentru că aceste elemente apusene nu erau conforme cu tradiția ortodoxă, cu **datina**³.

Spiritualitatea românească în secolul al XVI-lea a avut un pronunțat caracter isihast⁴, legată mai puternic de Constantinopol și de Sudul Dunării în Ungrovlahia⁵ și cu un caracter propriu, specific, în Moldova⁶.

Pe lângă osteneala de a aduce contribuții noi și substanțiale în cazul Cronicarului Eftimie de Căpriană, preocuparea noastră are și un obiectiv general, și anume, relevarea unor noi aspecte ale spiritualității și culturii moldovenești în secolul al XVI-lea.

Pentru realizarea luminoasei etape de spiritualitate în Moldova acelui secol, în primul plan s-a aflat Biserica Ortodoxă (Strămoșească) și slujitorii ei, unii rămași anonimi, alții abia cunoscuți. Dar sunt și câteva figuri, cu personalitate bine conturată în Istorie, pe care le pomenim cu respect.

¹ P. P. Panaitescu, *Renașterea și Români*, în "Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie "A. D. Xenopol" (AIAD), XXII, 1985, vol. II, Editura Academiei Române, (EAR), pp. 719-720.

² *Ibidem*, pp. 720, 724-725.

³ *Ibidem*, p. 724.

⁴ Marcel C. Cojocaru, *Aspecte ale vieții spirituale în Moldova secolului al XVI-lea. Teză de Licență*, susținută la Catedra de "Istoria Bisericii Ortodoxe Române" sub îndrumarea Prof. Dr. Emilian Popescu, la Facultatea de Teologie a Universității "Alexandru Ioan Cuza", Iași, iunie, 1997; Idem, *Spiritualitatea în secolul al XVI-lea în Țara Românească, reflectare a spiritualității bizantine. Disertație*, întocmită la absolvirea Cursurilor aprofundate, la Catedra de "Cultura și Civilizația Bizantină" de la sus-numita Facultate, sub îndrumarea Prof. Dr. Emilian Popescu; Preot Constantin C. Cojocaru, *Câteva considerații istorice privind spiritualitatea ortodoxă în Moldova în secolul al XVI-lea*, în "Cronica Episcopiei Romanului și Hușilor", V, 1993, pp. 53-62.

⁵ Marcel C. Cojocaru, *Spiritualitatea ...*, passim.

⁶ Idem, *Aspecte ale vieții spirituale ...*, passim.

Mitropolitul Grigorie Roșca (1546-1551)⁷, ucenicul Sfântului Stareț Daniil de la Voroneț⁸, ajutat de o întreagă pleiadă de ucenici ai Sihastrului, a patronat activitatea duhovnicească, culturală și artistică din prima jumătate a secolului.

O altă personalitate de primă mărime, puternic antrenată în spiritualitatea și cultura Moldovei în timpul domniilor lui Petru Vodă Rareș (1527-1538; 1541-1546) și în prima domnie a lui Alexandru Vodă Lăpușeanu (1552-1561) a fost Episcopul de Roman, Macarie al II-lea Cronicarul (1531-1548; 1551-1558)⁹. Ucenic, la rândul său, al Mitropolitului Teoctist al II-lea al Moldovei (Episcop la Roman: 1500-1508; mitropolit: 1508-1528), el a fost format așadar în vestita școală de slavonie de la Mănăstirea Neamț¹⁰.

S-a spus despre Macarie Cronicarul că a fost cea mai mare personalitate culturală a Evului Mediu moldovenesc și unul dintre cei mai mari isihști români¹¹. A fost creator de **școală**, având o pleiadă întreagă de ucenici cu rosturi importante în viața Bisericii, în spiritualitatea și cultura Moldovei în a doua jumătate a secolului al XVI-lea¹².

Dacă la Mănăstirea Voroneț ucenicii Sfântului Daniil Sihastrul puneau începuturile introducerii Limbii Române în cult¹³, Macarie Cronicarul și ucenicii săi, urmând tradiția nemțeană, au fost ultimii mari susținători ai curentului de cărturărie slavonă.

⁷ Pr. C. Cojocaru, *Mitropolitul Grigorie Roșca*, în revista "Mitropolia Moldovei și Sucevei" (MMS), an LIV, 1972, nr. 1-2, pp. 61-70.

⁸ Pr. Constantin C. Cojocaru, *Sfântul Daniil Sihastrul*, în volumul omagial "Grai maramureșean și mărturie ortodoxă. Prea Sfințitului Episcop Justinian Chira al Maramureșului și Sătmarului la împlinirea vârstei de 80 de ani", Editura Episcopiei Ortodoxe Baia Mare, 2001, pp. 196-232.

⁹ Despre Macarie Cronicarul s-a scris mult. Vezi o listă bibliografică cuprinzătoare în *Dicționarul Literaturii Române de la origini până la 1900*, EAR, București, 1979, pp. 525-526.

¹⁰ Pr. Constantin C. Cojocaru, *Câteva considerații ...*, pp. 53-55.

¹¹ Sorin Ulea, *O surprinzătoare personalitate a Evului Mediu românesc. Cronicarul Macarie*, în "Studii și Cercetări de Istoria Artei" (SCIA), seria Artă plastică, tom 32, 1985, pp. 14-48.

¹² Pr. Constantin C. Cojocaru, *Câteva considerații ...*, pp. 57-60; Marcel C. Cojocaru, *Aspecte ale vieții spirituale ...*, pp. 49-53.

¹³ Pentru traducerea Noului Testament în Moldova, traducere existentă în 1532, vezi: *Istoria Literaturii Române I. Folclorul. Literatura Română în perioada feudală (1400-1780)*, EAR, București, 1964, p. 298; Al. Piru, *Istoria Literaturii Române de la origini până la 1830*, Editura Științifică și Enciclopedică (ESE), București, 1977, p. 48; Pr. Scarlat Porcescu, *Înfăptuiri culturale-artistice-bisericești pe vremea domnitorului Petru Rareș*, în MMS, an LIII, (1977), nr. 10-12, pp. 794. Pentru copierea textelor biblice în Limba Română la Voroneț (Codicele Voronețean, Psaltirea Voronețeană și probabil și altele), vezi: P. P. Panaitescu, *Începutul scrisului în Limba Română*, în "Studii și materiale de Istorie Medie", vol. IV, EAR, 1960, p. 119; Pr. Prof. I. Zugrav, *Voronețul*, în MMS, an XXXIX (1963), nr. 1-2, pp. 82-83; N. Cartoian, *Istoria Literaturii Române vechi*, Editura Minerva, București, 1980, p. 87; Mariana Costinescu, *Studiu filologic la Codicele Voronețean*, Editura Minerva, București, 1981, p. 87; Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române (IBOR)*, vol. I, ed. a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (EBM), București, 1992, p. 473. Sinteze recente ale problemei vezi la Marcel C. Cojocaru, *Aspecte ale vieții spirituale ...*, pp. 74-77; Pr. Constantin C. Cojocaru, *Sfântul Daniil Sihastrul*, p. 224 și nota 124.

Episcopul Macarie și alți doi ucenici ai săi cronicari, anume egumenul Eftimie (cel care constituie obiectul studiului nostru) și călugărul Azarie, au continuat Letopisețul Moldovei, prezentând domniile și evenimentele de la anul 1504 (moartea lui Ștefan cel Mare și Sfânt) până la anul 1574 (primul an al domniei lui Petru Vodă Șchiopul).

Conicile acestor trei clerici moldoveni cu “vocație istoriografică”¹⁴ au fost studiate de specialiști, atât din punct de vedere literar, cât și din punct de vedere istoric. Originalitatea lor, a fost apreciată de către unii și infirmată de către alții. S-a cerut de la ei exactitate istorică și spirit critic. S-a cercetat influența străină, imitația; s-au bănuit chiar elemente umanist-renascentiste, etc. Dar mai totdeauna, poate și datorită ideologiei materialist-ateiste ce a dominat mare parte a secolului al XX-lea, s-a trecut ușor peste faptul că ei au fost în primul rând clerici, bisericieni, că aveau o anumită formație și trăire duhovnicească ce le-a influențat puternic felul de a gândi și de a aprecia evenimentele. Gândirea lor teologică, isihastă, era teocentrică și nu antropocentrică (umanistă), ca a celor ce după patru secole le-au făcut exegeza și critica. Acești clerici, care în particular au fost oameni de cultură și de vocație istorică, au fost slujitori ai Bisericii Ortodoxe și de aceea considerăm necesar ca și Istoria bisericească să le acorde cuvenita atenție, studiindu-le mai profund viața și opera. Astfel se vor spune adevăruri mai complete și mai concrete despre rolul Bisericii în viața Poporului Român în secolul al XVI-lea.

I. Momentul Ioan Bogdan

I.1. Descoperirea Cronicii

Cele trei cronici ale pomeniților clerici moldoveni, scrise în Limba slavonă, au fost publicate de Ioan Bogdan¹⁵ în anul 1891¹⁶.

¹⁴ Vlad Georgescu, *Istoria Românilor de la origini până în zilele noastre*, ed. a III-a, Humanitas, București, 1992, p. 78.

¹⁵ Dăm foarte sumar datele biografice ale acestui mare om de cultură român.

Născut la 25 iulie, 1864, în Șcheii Brașovului. În iunie, 1885, își ia licența la Iași. Septembrie 1885 – martie 1886, profesor de Latină și Greacă la Pomârla – Dorohoi. 1886-1887, studii de specializare și de cercetare în Germania și Italia. În octombrie, 1887, la Viena, pentru a se specializa în Slavistică. Septembrie, 1888, la Sankt Petersburg, la studii. Are profesor între alții și pe basarabeanul Polihron Sârcu. 1889-1890, cercetător la Moscova. 1890, martie, la Kiev, descoperă Cronicile moldovenești. 1890, martie – aprilie, cercetător la Cracovia. 1890, toamna, la Viena. În toată această perioadă are o excepțională activitate de cercetare și publicistică. 1891-1892, profesor de Limba slavă la Universitatea din București. 1892, membru corespondent al Academiei Române. 1893, membru activ al Academiei Române. 1894, 1908, 1911, vizite de studii în Rusia. 1919, 1 iunie, moare.

¹⁶ Ioan Bogdan, *Vechile Cronice moldovenești până la Ureche. Texte slave cu studii, traduceri și note de -----*, cu două facsimile, București, Lito-tipografia Carol Gölb, 1891; *Cronicile slavo-române din sec. XV-XVI, publicate de I. Bogdan*, Ediție revăzută și completată de P. P. Panaitescu, EAR, București, 1959; Ioan Bogdan, *Letopisețul lui Azarie*, în “Analele Academiei Române. Memoriile secțiunii Istorice” (AARMSI) seria II, XXXI, 1908-1909, pp. 1-160, București, 1909. O nouă traducere a Cronicilor, făcută de G. Mihăilă (în colaborare cu Dan Zamfirescu) în *Literatura Română veche*, 2 vol., București, 1969.

Cronica lui Macarie s-a păstrat în trei copii din secolul al XVI-lea:

a. Mss. 1411 din Colecția Elpidifor Vasilievici Barsov, la Muzeul istoric din Moscova;

b. Mss. 116 din Biblioteca fostei Academii Teologice din Kiev, actualmente la Biblioteca Academiei de Științe a Ucrainei;

Dacă despre Episcopul Macarie și despre călugărul Azarie¹⁷ problemele sunt lămurite, autorul celei de a doua cronici, egumenul Eftimie, a rămas până acum un personaj controversat, după cum vom vedea în cele ce urmează. Cronica sa nu a fost cunoscută de Azarie (care îl continuă pe Macarie) și nici de ceilalți cronicari moldoveni, începând cu Grigore Ureche¹⁸.

Ioan Bogdan a descoperit la Biblioteca Academiei Teologice din Kiev în anul 1891¹⁹ un sbornic miscelaneu provenit de la Lavra Počaev. Sbornicul fusese copiat la Baia și la Mănăstirea Slatina (Ținutul Sucevei) înainte de 1 ianuarie 1561²⁰. Sbornicul cuprindea, alături de multe alte materiale²¹ varianta scurtă a Cronicii lui Macarie²² și Cronica egumenului Eftimie. Cum era și normal, descoperitorul manuscrisului s-a întrebat cine putuse fi acest egumen Eftimie, care dă despre sine informații foarte sumare.

I.2. Căutarea cronicarului

Iată ce mărturisește cronicarul despre sine:

“Până aici alcătuirea și truda Prea Sfințitului Părintelui nostru, Episcopul Macarie de Roman, iar cele ce s-au întâmplat de aici înainte ni s-a dat poruncă și nouă de către binecinstitorul și viteaza mlădiță a Ortodoxiei, Domnul Ioan Alexandru Voievod, care mi-a poruncit mie, cel din urmă dintre egumeni, Eftimie ieromonah, să le scriu pe scurt, pentru ca nici acestea să nu fie acoperite în adâncimile uitării, cu trecerea anilor”²³.

c. Mss. 0, XVII, nr. 13 din Biblioteca publică “Mihail Evgrafovici Saltâkov – Șcedrin” din Sankt-Petersburg (o copie de la sfârșitul secolului al XVI-lea, începutul secolului al XVII-lea).

Cronica lui Eftimie (1541-1554) s-a păstrat într-o copie din secolul al XVI-lea (Mss. 116 din Biblioteca fostei Academii Teologice din Kiev, actualmente la Biblioteca Academiei de Științe a Ucrainei).

Cronica lui Azarie, (1551-1574) s-a păstrat într-o copie de la sfârșitul secolului al XVI-lea – începutul secolului al XVII-lea, în Mss. 0, XVII, nr. 13, din Biblioteca publică “Mihail Evgrafovici Saltâkov – Șcedrin” din Sankt-Petersburg. Informații de la G. Mihăilă, *Dicționar al Limbii Române vechi (sfârșitul secolului X – începutul secolului XVI)*, Editura Enciclopedică Română (EER), București, 1974, pp. 26-27.

¹⁷ *Dicționarul Literaturii Române de la origini până la 1900*, p. 67.

¹⁸ Ioan Bogdan, *Vechile cronice ...*, în Același, *Scriseri alese*, cu o prefață de Emil Petrovici; ediție îngrijită, studiu introductiv și note de G. Mihăilă, EAR, București, 1968, pp. 286-287 și 347. Idem, *Cronicile slavo-române...*, ed. P. P. Panaitescu, p. 127; N. Cartoian, *Istoria Literaturii Române vechi*, p. 67.

¹⁹ Ioan Bogdan, *Scriseri alese*, pp. 272 și 375.

²⁰ *Ibidem*, p. 281.

²¹ *Ibidem*, pp. 274-285.

²² Mulți autori au susținut, cum vom vedea mai jos, că Eftimie a scurtat intenționat Cronica dascălului său Macarie, pentru a-și începe expunerea de la anul 1541 (începutul celei de a doua domnii a lui Petru Vodă Rareș) și pentru a avea astfel posibilitatea să înfiereze domniile lui Iliș Rareș (1546-1551) și Ștefan Rareș (1551-1552) și să dea strălucire domniei lui Alexandru Vodă Lăpușeanu (1552-1561; 1564-1568), din a cărui poruncă scria cronica. Dar G. Mihăilă, făcând o analiză atentă a textului Cronicii lui Macarie, constată că ea a fost scrisă în două etape, iar Eftimie a cunoscut numai varianta scurtă, ce mergea până în anul 1542. Vezi: Ioan Bogdan, *Scriseri alese*, p. 61, nota 198.

²³ Ioan Bogdan, *Cronicile slavo-române*, ed. P. P. Panaitescu, p. 117.

Cercetând documentele și sursele istorice moldovenești publicate până atunci, Ioan Bogdan se oprește la doi²⁴ egumeni cu numele Eftimie, unul de la mănăstirea Neamț, celălalt de la Mănăstirea Humor.

Ceea ce nu știa Ioan Bogdan la data publicării Cronicilor, deși studiasse și cercetase în Rusia, era faptul că încă în anul 1882, academicianul rus A. F. Bâcicov tipărise în extras o povestire (un raport) a unui diacon lituanian Isaia, fost ucenic al egumenului Eftimie de la Mănăstirea Căpriana din Basarabia pe timpul lui Alexandru Lăpușneanu. Despre acest Eftimie se vorbește elogios în acel document.

Polihron A. Sârcu, fost profesor la Sankt Petersburg al lui Ioan Bogdan, a citit lucrarea elevului său *Vechile cronice ...*, publicată în 1891 și constatând nedumerirea acestuia despre Cronicarul Eftimie, a hotărât să se implice în discuție. Sârcu a propus pe egumenul Eftimie de Căpriana drept cronicarul oficial al lui Alexandru Vodă Lăpușneanu, republicând documentul amintit mai sus, însoțit de un studiu documentat²⁵.

Pentru o cât mai bună dezbateră și înțelegere a problemei, noi ne propunem să ne ocupăm în parte de cei trei egumeni Eftimie (mai întâi de Eftimie de Neamț și de Eftimie de Humor, propuși de Ioan Bogdan, apoi de Eftimie de Căpriana, propus de Polihron A. Sârcu) și să prezentăm argumentele care-i îndreptățesc sau care-i împiedică pe fiecare dintre ei a fi considerat **Cronicarul**.

1.3. Eftimie, egumen de Neamț

În capitolul VI din *Vechile Cronice ...*, în care se ocupă de Eftimie și de cronica sa, Ioan Bogdan spune:

“Cine a fost Eftimie, continuatorul Cronicii lui Macarie, cu siguranță nu se poate ști. El spune în introducerea continuațiunii sale că a fost îndemnat de Alexandru Lăpușneanu să scrie pe scurt istoria domnilor de unde a lăsat-o Macarie, și că atunci era egumen (ultimul dintre egumeni, Eftimie ieromonah). Unde însă a fost egumen, nu ne spune. Din faptul că Cronica lui se încheie în anul 1553 și că în într-însa nu se amintește de nici o schimbare în poziția lui ierarhică, s-ar putea deduce că pe la 1553 era tot egumen. În acest caz l-am putea identifica cu un “Eftimie, ieromonah, egumen al Mănăstirii Neamțului”, pomenit într-o Evanghelie scrisă pe la 1553 (15 decembrie), în vremea lui Alexandru Lăpușneanu și a Mitropolitului de Suceava Grigorie (“Revista pentru Istorie, Arheologie și Filologie”, an II, vol. I, fasc. I, p. 140). Această identificare ar fi însă foarte hazardată. Despre Eftimie de la Neamț nu știm nimic altceva și pare să nu fi jucat nici un rol în vremea lui Lăpușneanu”²⁶.

²⁴ Un al treilea Eftimie, egumenul Mănăstirii Voroneț, pomenit într-un document al lui Alexandru Vodă Lăpușneanu la 5 aprilie 1558 (*Documente privind Istoria României (DIR)*, veacul XVI, A. Moldova, vol II (1551-1570), București, 1951, doc. nr. 98, pp. 105-106) nu e pomenit de Ioan Bogdan.

²⁵ П. А. Сырку, *Изъ истории сношеній русскихъ съ румынами*, Санкт Петербургъ, Типографія императорской академіи наукъ, 1896 (P. A. Sârcu, *Din istoria relațiilor rușilor cu românii*, Sankt Petersburg, Tipografia Academiei imperiale de Științe, 1896). Nu știm de ce Ioan Bogdan nu a reacționat în nici un fel până la sfârșitul vieții (1919) la studiul lui Polihron A. Sârcu.

²⁶ Ioan Bogdan, *Vechile cronice ...*, în Același, *Scrieri alese*, pp. 335-336 (Observăm că Ioan Bogdan citește atât anul scrierii Evangheliei de la Neamț de către Eftimie, cât și cel de al doilea an al domniei lui Alexandru Lăpușneanu, anul terminării Cronicii lui Eftimie, drept anul 1553. La alți autori anul acesta apare drept 1554); P. A. Sârcu, *op. cit.*, p. 2, nota 1, arată că acest Eftimie de Neamț este amintit și în *Istoria pe scurt pentru Sfânta Monastirea Neamțului* alcătuită de răposatul arhimandrit al Mănăstirii Noul Neamț (din Basarabia) Andronic și tipărită în tipografia Mănăstirii Neamț, (f.a.), p. 2.

Era firesc, zicem noi (cu toate că Ioan Bogdan nu o spune) ca mai întâi ucenicul și continuatorul lui Macarie să fie căutat la Mănăstirea Neamț, acolo unde Episcopul de Roman fusese dascăl și egumen. Dar deși Ioan Bogdan afirmă din capul locului că identitatea Cronicarului cu Eftimie de la Neamț este hazardată, o pleiadă întregă de istorici și cercetători, de toate mărimile, au încercat să dovedească faptul că acest Eftimie a fost cronicarul lui Lăpușeanu.

Chiar din primii ani ai secolului al XX-lea, Nicolae Iorga (1871-1940), prieten, rudă și colaborator al lui Ioan Bogdan, preia “cazul” lui Eftimie de la Neamț. El este sigur că acest ucenic al lui Macarie, Eftimie care stătea în fruntea Mănăstirii Neamțului, în decembrie, 1553, a primit de la Alexandru Lăpușeanu sarcina de a-i scrie viața și isprăvile. Ca răsplată, Eftimie ar fi ajuns și el episcop în Moldova, dacă, “fire nestatornică”, n-ar fi găsit cu cale să sprijine pe un dușman al lui Lăpușeanu, Ștefan Mâzgă, în anul 1566. El fuge în Ardeal, unde ajunge episcop al Românilor. În timpul lui Ioan Vodă cel Cumplit a fost pentru o vreme episcop de Roman, apoi s-a întors în Ardeal. Acest Eftimie era deosebit “prin învățătură, știință, purtări cinstite și viață cuvioasă”²⁷. Iată motive suficiente pentru ca Nicolae Iorga să vadă în acest Eftimie pe Cronicar.

Ilie Minea (1881-1943) înclină să creadă și el că Eftimie de Neamț a fost Cronicarul, bazându-se pe însemnarea de pe Evanghelia scrisă în decembrie, 1554, și reia, după Nicolae Iorga, episodul ardelean al vieții și activității acestuia²⁸.

În 1930 se înscrie în lista susținătorilor lui Eftimie de la Neamț și Academicianul Profesor Sextil Pușcariu (1877-1948). Ca pe orice specialist în Istoria literaturii, pe el îl interesează mai mult analiza operei. Cât privește identitatea Cronicarului, el urmează pe înaintașii săi: Nicolae Iorga și Ilie Minea²⁹.

După un deceniu, Nicolae Cartoian (1883-1944) acceptă aceleași date biografice pentru Cronicar³⁰, ca și George Călinescu (1899-1965), care îi dedică lui Eftimie câteva rânduri pline de imprecizii³¹.

²⁷ N. Iorga, *Ștefan cel Mare, Mihai Viteazul și Mitropolia Ardealului*, AARMSI, Seria a II-a, tom XXVII, 1904-1905, pp. 1-35. Studiul este retipărit în volumul: N. Iorga, *Studii asupra Evului mediu românesc*, ESE, București, 1984, pp. 368-380, aici, p. 372; Idem, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a Românilor*, ed. a II-a, vol. I, București, Editura Ministerului de Culte, 1928, pp. 165-166 și 183-184 (prima ediție: 1908). Ne miră faptul că și Nicolae Iorga tace în legătură cu poziția lui Polihron A. Sârcu. Oare nu ajunsese acea lucrare în mediul românesc?

²⁸ I. Minea, *Letopiseștele moldovenești scrise slavonește*, Iași, 1925, pp. 140-143.

²⁹ Sextil Pușcariu, *Istoria Literaturii Române. Epoca veche*, Ediție îngrijită de Magdalena Vulpe. Postfață de Dan C. Mihăilescu, Editura Eminescu, București, 1977, pp. 39-40 și notele de la pp. 178-179.

³⁰ N. Cartoian, *op. cit.*, pp. 65-66. Prima ediție a lucrării lui N. Cartoian a apărut în trei volume, între anii 1940-1945 vezi: *Ibidem*, notele de la p. XVII.

³¹ G. Călinescu, *Istoria Literaturii Române de la origini până în prezent*, ediția a II-a, revăzută și adăugată. Ediție și prefață de Al. Piru, Editura Minerva, București, 1986, p. 15. (Ediția I-a: 1941). El dă egumenia lui Eftimie la Mănăstirea Neamț între 1553-1556 și nu până la 1566, ca Nicolae Iorga și ceilalți. Apoi, grăbit, spune că Eftimie își oprește cronica în 1553, la a doua venire în scaun a lui Alexandru Lăpușeanu. În realitate este vorba despre al doilea an al primei domnii a lui Alexandru Vodă Lăpușeanu. Iar la pp. 978-979, la capitolul “Bibliografie” se dezice și îl consideră pe Eftimie episcop de Rădăuți.

Impreciziile și nesiguranța s-au înmulțit, dezorientând uneori pe cei interesați de problemă. Astfel sinteza *Istoria Bisericii Române* din anul 1957³² îi prezintă pe toți cei trei egumeni Eftimie: cel de Neamț, drept Cronicar, cel de Humor drept ucenic de slavonie al lui Macarie³³, iar Eftimie de Căpriană drept sol diplomatic al lui Alexandru Lăpușneanu³⁴.

Observăm că toți autorii mai sus pomeniți au preluat rezultatul cercetărilor lui Nicolae Iorga despre Eftimie de la Neamț. Și dacă marelui istoric i s-a părut că acesta trebuie să fie Cronicarul, toți ceilalți l-au adoptat ca atare.

Observăm de asemenea că toți acești istorici, fie că nu cunosc, fie că ignoră poziția lui Polihron A. Sârcu.

S-ar impune unele întrebări celor ce l-au considerat pe Eftimie de la Neamț drept Cronicarul:

De ce Eftimie, trăitor la Mănăstirea Neamț până la anul 1566, nu a continuat cronica, ci s-a oprit la anul 1554?

De ce Cronica sa, așa incompletă cum era se copia la Mănăstirea Slatina în 1560?

Cum de nu știa egumenul de Neamț hramul (patronul) Mănăstirii Slatina?³⁵

Se putea oare ca Azarie să nu fi cunoscut Cronica egumenului de Neamț, primul dintre egumenii Bisericii din Moldova?

Putea oare Eftimie de la Neamț să scrie în Cronică laude și aprecieri sincere la adresa lui Alexandru Vodă Lăpușneanu, ca apoi, în 1566 să-l trădeze și să susțină pe un dușman al său? Aprecierea lui Nicolae Iorga de "fire nestatornică" nu ne mulțumește, când este vorba de un pretins ucenic al lui Macarie, într-un secol în care Isihasmul, condus chiar de acest vestit episcop de Roman, guverna viața adevăraților călugări moldoveni.

Nu s-au aflat dovezi ale unor relații deosebite ale egumenului Eftimie de la Neamț cu Episcopul Macarie de la Roman, fost și el egumen nemțean. De asemeni,

³² Manual pentru Institutele Teologice, alcătuit de Pr. Prof. Gh. I. Moiescu, Pr. Prof. Ștefan Lupșa și Pr. Prof. Alexandru Filipașcu, vol. I-II, EBM, București, 1957.

³³ Pentru Eftimie de Neamț, vezi: vol. I, pp. 348, 357-358, 434. Pentru Eftimie de Humor și Rădăuți, vezi: vol. I, p. 350.

³⁴ Pentru Eftimie de Căpriană vezi: vol. I, p. 386.

³⁵ Eftimie spune în Cronica sa că Lăpușneanu "a binevoit să-și întemeieze o atotcinstită mănăstire și un preafrumos hram, în numele Prea Sfintei Stăpânei noastre Născătoare de Dumnezeu și Pururea Fecioarei Maria și Cînstitului ei Acatist": Ioan Bogdan, *Cronicele slavo-române...*, ed. P. P. Panăitescu, p. 125. În realitate, hramul Slatinei este **Schimbarea la Față a Mântuitorului**. Alexandru Lăpușneanu, sfătuit de marii isihăști moldoveni, poate chiar de Macarie, a mai ctitorit biserici cu acest hram isihast la Socola și la Vânătorii Bistriței. Vezi pentru Socola: C. Șt. Biliurescu, *Mănăstirile și bisericile din România*, București, 1890, p. 127; *Administrația Casei Bisericii, Anuar, 1909*, Tipografia cărților bisericești, București, 1909, p. 349; Pr. Constantin Roșescu, *Anuarul Arhiepiscopiei Iașilor pe anul 1930*, Iași, 1930, p. 174. Pentru Vânătorii Bistriței vezi: Al. I. Gonța, *O nouă ctitorie necunoscută a lui Alexandru Lăpușneanu: Mănăstirea de peste Vale de la Vânătorii Bistriței*, în MMS, an XLII, 1966, nr. 3-4, pp. 150-170. Studiul a fost republicat în volumul: Alexandru I. Gonța, *Studii de Istorie Medievală*. Texte selectate și pregătite pentru tipar de Maria Magdalena Székely și Ștefan S. Gorovei. Cu un cuvânt introductiv de Ioan Caproșu, Editura "Dosoftei", Iași, 1998, pp. 229-240.

așa cum observa și Ioan Bogdan, sursele istorice nu ne arată că acest egumen Eftimie de la Neamț să fi jucat vreun rol în vremea lui Alexandru Lăpușneanu.

Și aceasta pentru că nu acest Eftimie a fost Cronicarul.

În anul 1558 cercetătorul G. Bezviconi prezentase o regretabilă eroare în legătură cu Eftimie de la Neamț. Bazându-se pe teza lui Polihron A. Sârcu (pe care-l citește pe fugă și nu-l înțelege) el spune: “În timpul celei de a doua domnii, Alexandru Lăpușneanu s-a adresat țarului printr-un sol special, Eftimie, egumenul Mănăstirii Căpriansa, cerând un împrumut pentru plata datoriilor la Poartă”. Apoi în notă continuă: “Autobiografia lui Eftimie se păstra în Rusia, de unde era de obârșie. Călugarit la Căpriansa, el a primit diaconia de la Episcopul Macarie al Romanului, al cărui urmaș a fost la redactarea Cronicii Moldovei. A ajuns egumen la Neamț și sprijinind pe un pretendent la domnie, ar fi trebuit să pribegască în 1566 în Transilvania, unde ar fi funcționat ca episcop al Românilor. De la 1574 ar fi ajuns episcop la Roman”³⁶.

Peste 10 ani (1968), o interesantă și irealistă propunere face Arhimandritul Nestor Vornicescu (1927-2000, mitropolit al Olteniei, 1978-2000). Și el reușește să facă din Eftimie de Neamț și Eftimie de Căpriansa unul singur, care este autorul Evangheliei de la Neamț, egumen la Căpriansa, egumen la Neamț, cronicar, sol diplomatic al lui Alexandru Lăpușneanu, susținătorul lui Ștefan Mâzગ, episcop în Ardeal³⁷.

Deși basarabean, născut la Lozova-Vorniceni, deci pe moșia Mănăstirii Căpriansa³⁸, Nestor Vornicescu nu cunoaște studiul celui alt basarabean, Polihron A. Sârcu. Totuși, născut lângă Căpriansa, dar călugăr și chiar egumen (1966-1970) de Neamț, el a cunoscut din documente strânsele relații ce au existat între cele două mănăstiri (cum vom vedea la timpul potrivit). De aceea s-a îndemnat să creeze un Eftimie Cronicar care să-i mulțumească năzuințele sale de unitate a Românilor de pe cele două maluri ale Prutului.

Regretăm și faptul că autorii unei recente monografii a Mănăstirii Neamț, citându-l pe Nestor Vornicescu, au arătat, la “șirul egumenilor” că Eftimie, cel de la 1553-1566, a fost Cronicarul³⁹.

³⁶ G. Bezviconi, *Contribuții la istoria relațiilor româno-ruse (din cele mai vechi timpuri până în 1854)*, Academia RPR, Institutul de studii româno-sovietice, București, 1958, p. 57 și nota 93. Autorul ori nu știe bine rusește, ori frunzărește în grabă studiul lui Polihron A. Sârcu a cărui propunere o ia drept certitudine. Confundă pe Eftimie de Căpriansa cu ucenicul acestuia diaconul Isaia. Apoi devine tributar lui Iorga, fără să observe inadvertențele.

³⁷ Arhim. Nestor Vornicescu, *Relații bisericești-culturale între Mănăstirea Neamț și Transilvania din cele mai vechi timpuri până în preajma anului 1918*, în MMS, an XLIV, 1968, nr. 11-12, pp. 665-701 (aici pp. 668-671). Studiul a fost republicat în volumul: Dr. Nestor Vornicescu Arhiepiscop și Mitropolit, *Desăvârșirea unității noastre naționale – fundament al unității Bisericii Străbune*, Craiova, 1988, pp. 480-539 (Despre Eftimie, vezi: pp. 486-491). Nestor Vornicescu nu are nici o dovadă că acel Eftimie, devenit în 1566 dușmanul lui Lăpușneanu, a fost Cronicarul. Autorul se contrazice, afirmând că Eftimie a scris Cronică la Neamț, în 1561. Și totuși vrea să-l știe pe Cronicar egumen la Căpriansa.

³⁸ Nicolae Stoicescu, *Repertoriul bibliografic al localităților și monumentelor medievale din Moldova*, București, 1974, p. 540 (Lozova) și p. 919 (Vorniceni)

³⁹ Diacon Ioan Ivan și Preot Scarlat Porcescu, *Mănăstirea Neamț*, Iași, 1981, p. 284. Autorii se contrazic și îl contrazic și pe Nestor Vornicescu, deoarece, alături de Eftimie (1552/1553) – 1566) mai înscriu în lista egumenilor și pe un Evloghie II (1556-1560) și pe Spiridon, în

I.4. Eftimie de Humor, episcop de Rădăuți

Ioan Bogdan, descoperitorul Cronicii lui Eftimie, îndoindu-se că acesta ar putea fi egumenul de la Neamț, spune în continuare, în capitolul VI al lucrării sale *Vechile Cronice ...*, următoarele:

“... cunoaștem încă un alt Eftimie care a fost o persoană din cele mai influente și mai apropiate de Domnul moldovean, și acest Eftimie pare a fi fost autorul cronicei. Este vorba de Eftimie, episcop de Rădăuți”⁴⁰.

Totuși Ioan Bogdan este contrariat de faptul că în 1552 acest Eftimie era deja episcop de Rădăuți⁴¹ și, deci, nu avea cum să fie el Cronicarul, care se numește pe sine ieromonah și egumen. Dar problema este rezolvată astăzi, deoarece documentul cu pricina, din 4 aprilie 1552, s-a dovedit că a avut data citită greșit și că data corectă este 4 aprilie 1560⁴².

Mai mult, la începutul secolului al XX-lea, Nicolae Iorga a descoperit pe un Liturghier, în Ardeal (carte provenită din zona de Nord a Moldovei) următoarea însemnare slavonă făcută de un preot Mihail:

“În anul 1558, în zilele binecinstitorului și de Hristos iubitorul Domnul nostru IO Alexandru Voievod, din mila lui Dumnezeu Domn al Țării Moldovei, și în aceeași vreme răposând în țara noastră doi episcopi: episcopul Gheorghie, așezat de Dumnezeu în scaunul de Rădăuți și un alt episcop, Macarie din părțile de Jos, din târgul Roman, și atunci binecredinciosul și de Dumnezeu așezatul și cu bune fapte înfrumusețatul IO Alexandru Voievod, cu a lui înțelepciune a făcut sobor, alese patru episcopi și întărirea doi episcopi: unul chir Anastasie de Roman și celălalt la Mitropolia (sic) din Rădăuți, chir Eftimie ...”⁴³.

Eftimie, episcop de Rădăuți din 1558, fusese egumen la Mănăstirea Humor⁴⁴, unde a fost și înmormântat, cândva după 1561. A păstorit la Rădăuți doar trei ani, între 1558-1561, când, fie că s-a retras, fie că a fost înlăturat⁴⁵.

1560. Dacă Mircea Păcurariu se îndoiește că ar fi existat la Mănăstirea Neamț un egumen cu numele Eftimie în această perioadă (Mircea Păcurariu, *IBOR*, vol. I, ed. a II-a, pp. 490-491), noi, observând lista egumenilor mai sus amintită, putem bănui că au existat doi: un Eftimie, pomenit în Evangheliarul din 1554, poate până prin 1556, apoi Evloghie, Spiridon și din nou un Eftimie, susținătorul lui Ștefan Măzgå.

⁴⁰ Ioan Bogdan, *Scrieri alese*, p. 336.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *DIR. A. Moldova*, veac XVI, vol. II, pp. 139-140. Despre sesizarea citirii greșite a datei, vezi: I. Minea, *op. cit.*, p. 141.

⁴³ N. Iorga, *O alegere de episcopi moldoveni în 1557-1558*, Cluj, 1907, pp. 3-7; Idem, *Istoria Bisericii Românești*, vol. I, p. 163 și nota 5; Gh. I. Moiescu și coautori, *op. cit.*, vol. I, pp. 348 și 350; Gh. Pungă *Adevărata identitate a Cronicarului Eftimie*, AIIAI, XXV, 1988, pp. 277-278.

⁴⁴ Ioan Bogdan, *Scrieri alese*, pp. 336-337; Gh. I. Moiescu și coautori, *op. cit.*, vol. I, p. 350; Mircea Păcurariu, *IBOR*, vol. I, ed. a II-a, pp. 490-492; Idem, *Listele cronologice ale ierarhilor Bisericii Ortodoxe Române*, în *IBOR*, vol. III, EBM, București, 1981, p. 529. În calitate de egumen scrisese un act la 17 decembrie, 1556, cu o grafie frumoasă. Vezi: Gh. Pungă, *Adevărata identitate ...*, p. 278.

⁴⁵ Mircea Păcurariu, *Listele cronologice...*, p. 529.

Inscripție de pe piatra de mormânt de la Mănăstirea Humor este următoarea: “Aici este groapa Prea Sfințitului nostru Părinte Eftimie, fost episcop de Rădăuți și s-a înmormântat unde s-a făgăduit lui Dumnezeu ...”, dar fără să indice anul morții⁴⁶.

În timpul păstoririi sale, Alexandru Vodă Lăpușeanu a adăugat pridvorul bisericii episcopale **Sfântul Nicolae** din Rădăuți. În inscripția acestui pridvor (1559, iunie, 30) este pomenit Episcopul Eftimie⁴⁷. Mai este amintit într-un act din 20 august 1560 al lui Lăpușeanu pentru Mănăstirea Vatoped (de la Sfântul Munte Athos)⁴⁸, precum și în însemnarea de pe Sbornicul descoperit la Kiev (1 ianuarie, 1561), însemnare care vorbește despre venirea în Moldova a Patriarhului Ioasaf al Constantinopolului⁴⁹.

Grigore Ureche ne informează că în toamna anului 1561, între ierarhii moldoveni care au citi “molitve de domnie” lui Despot Vodă s-a aflat și Eftimie de Rădăuți⁵⁰.

Iată, așadar, o situație oarecum clară a unui egumen devenit ierarh, care pentru unii istorici și cercetători poate candida cu succes la titlul de cronicar oficial al lui Alexandru Vodă Lăpușeanu. Pe lespede sa de mormânt de la Mănăstirea Humor chiar s-a așezat o informație că acesta este Cronicarul⁵¹.

Și această teză cu Eftimie de Humor – Cronicarul a avut și are susținătorii ei.

Am văzut chiar că Ioan Bogdan a preferat pe acest egumen celui de la Neamț, pentru faptul că a fost mult mai cunoscut și, ca episcop de Rădăuți, persoană influentă și apropiată Domnului.

Nicolae Iorga, deși a susținut pe Eftimie de Neamț, a fost precaut și a lăsat o portiță întredeschisă pentru o posibilă susținere a lui Eftimie de Humor – Rădăuți drept cronicar. El îl arată pe Episcopul de Rădăuți ca făcând parte “din această generație de vlădici cu știință de slavonește”⁵².

Alt susținător al lui Eftimie de Humor – Rădăuți drept Cronicar a fost folcloristul și istoricul Dimitrie Dan (1856-1927)⁵³, care a confecționat lui Eftimie o biografie

⁴⁶ Idem, *IBOR*, vol. I, ed. a II-a, pp. 491-492. La Ioan Bogdan, *Scrieri alese*, p. 336, textul este aproximat.

⁴⁷ Ioan Bogdan, *Scrieri alese*, p. 336; Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii Românești ...*, p. 165, cu bibliografie în note.

⁴⁸ *DIR, A, Moldova*, veac XVI, vol. II, pp. 154-155.

⁴⁹ Ioan Bogdan, *Scrieri alese*, p. 281.

⁵⁰ Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, ediție îngrijită de P. P. Panaitescu, București, 1955, p. 163; Mircea Păcurariu, *IBOR*, vol. I, ed. a II-a, p. 490; Gh. Pungă, *Adevărata identitate ...*, p. 278.

⁵¹ Ne gândim la deruta bieților pelerini-turiși, unii poate interesați și îndrăgostiți de istorie, care azi, datorită tehnicii se pot deplasa rapid. La Mănăstirea Neamț vor cumpăra monografia și, răsfoind-o, vor afla că panegiristul lui Lăpușeanu a fost egumenul acestei mănăstiri. Trecând pe la Mănăstirea Slatina, li se va explica cu convingere că Cronicarul a fost Eftimie, egumen de Căpriana. Ajungând la Mănăstirea Humor, li se va prezenta mormântul Cronicarului Eftimie, egumen de Humor și episcop de Rădăuți. Vor avea dreptate acești turiști să apună “cuvinte de laudă” în primul rând la adresa istoricilor bisericești.

⁵² N. Iorga, *Istoria Literaturii religioase a Românilor până la 1688*, București, vol. II, 1904, p. 543, nota 1; Idem, *Istoria Bisericii românești ...*, vol. I, ed. a II-a, p. 163 și nota 5.

⁵³ Dimitrie Dan a fost mai mult folclorist decât istoric. În domeniul Istoriei a publicat documente, a adunat și compilat materiale, dar dă dovadă de totală lipsă de discernământ. Vezi și: Constantin Loghin, *Istoria Literaturii Române în Bucovina, 1775-1918*, Cernăuți, 1920, p. 258, unde spune: “Dimitrie Dan ... în istorie a fost mai mult un diletant”.

ciudată, cu o păstorie în două rânduri la Rădăuți, apoi episcop în Ardeal, “recunoscut” (și nu hirotonit) la Ipek, episcop la Roman sub Ioan Vodă cel Cumplit, retras la Mănăstirea Humor, mort în 1583⁵⁴.

Dar teza pe care o discutăm și-a găsit azi doi susținători fervenți. Primul este Preot Profesor Doctor Mircea Păcurariu, Membru Corespondent al Academiei Române⁵⁵, iar al doilea este Profesor Doctor Gheorghe Pungă de la Universitatea “Alexandru Ioan Cuza” din Iași⁵⁶.

Făcând un pas mai departe, vom prezenta motivele care îi determină pe sus-pomeniții autori să-l susțină pe Eftimie de Humor-Rădăuți drept Cronicarul oficial al lui Alexandru Vodă Lăpușneanu.

Așa cum arată și Ioan Bogdan, faptul că acest Eftimie este mai bine cunoscut, mai mult pomenit în documente și deci mai implicat în problemele vremii sale.

În opinia susținătorilor, pentru că a scris Cronică laudativă, Lăpușneanu l-a răsplătit cu episcopie, așa cum Petru Rareș îl răsplătise pe cronicarul său, Macarie, făcându-l episcop de Roman⁵⁷.

Pentru meritele lui Eftimie, ajuns episcop, Alexandru Lăpușneanu a zidit pridvorul bisericii episcopale **Sfântul Nicolae** din Rădăuți⁵⁸.

Grafia documentului scris de Eftimie, pe când era egumen la Mănăstirea Humor (despre care am pomenit mai sus) ne-ar îndreptăți să credem că avem de a face cu un om de cultură.

Faptul că Alexandru Vodă Lăpușneanu i-a încredințat episcopului la 4 aprilie, 1560, niște bani rămași de la Postelnicul Maxim Hrabor, mort fără urmași, după ce o parte fuseseră dați la cinci mănăstiri: Putna, Moldovița, Humor, Voroneț și Slatina, pentru ca răposatul să fie înscris în pomelnice⁵⁹.

Cei doi susținători de azi ai lui Eftimie de Humor-Rădăuți nu cunosc și poziția și argumentele lui Polihron A. Sârcu⁶⁰, (așa incomplete, cum sunt). Ei, trebuind să aleagă numai între doi egumeni, cel de Neamț și cel de Humor, se opresc asupra celui din urmă. Nu înseamnă însă că nu au și ei rezervele și nedumeririle lor.

Gheorghe Pungă se întrebă dacă nu cumva acest Eftimie a fost călugărul ucis într-o luptă din 1565 (*D. Dan, op. cit.*, pp. 48-49) sau călugărul “degenerat” pe care îl căuta Alexandru Lăpușneanu în 1566. Dar tot el își răspunde că poate nu,

⁵⁴ Dimitrie Dan, *Cronica Episcopiei de Rădăuți*, Viena, 1912, pp. 14, 32, 45-48; Gh. Pungă, *Adevărata identitate ...*, p. 276.

⁵⁵ Cităm numai sinteza Domniei Sale: *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, ed. a II-a, pp. 490-492.

⁵⁶ *Adevărata identitate a Cronicarului Eftimie*, pp. 275-280.

⁵⁷ Mircea Păcurariu, *IBOR*, vol. I, ed. a II-a, p. 491; Gh. Pungă, *Adevărata identitate ...*, p. 278.

⁵⁸ Gh. Pungă, *Adevărata identitate ...*, p. 278.

⁵⁹ Vezi nota 42, supra.

⁶⁰ Din spusele lui Mircea Păcurariu (*IBOR*, vol. II, ed. a II-a, p. 491) reiese clar că nu a cunoscut studiul lui Polihron A. Sârcu. Altfel n-ar fi îndrăznit să spună că profesorul basarabean ar fi confundat pe Eftimie din secolul al XVI-lea cu un omonim din secolul al XVII-lea. Cât despre Gheorghe Pungă, deși citează studiul lui Polihron A. Sârcu, susținem că nu l-a cunoscut și nu l-a citit. Domnia Sa citează pp. 22-28 din respectivul studiu. Dar în acele pagini nu se spune nimic despre trimiterea lui Eftimie de Căpriana de către Lăpușneanu cu Sintagma lui Matei Vlastares la Moscova. Sârcu nici nu știa despre existența acestui manuscris al Sintagmei.

deoarece a fost înmormântat la metania sa de la Humor⁶¹. Cât despre faptul că nu și-a continuat Cronica, autorul nostru crede că atât trebuia să scrie Eftimie, doar pentru a justifica dreptul lui Lăpușneanu la succesiune la tron⁶².

Mircea Păcurariu se întreabă dacă Eftimie de Rădăuți a murit în scaun, s-a retras sau a fost înlocuit⁶³. Se întreabă de asemeni că, în cazul în care a mai trăit la Humor, de ce nu a continuat Cronica și de ce Lăpușneanu, revenit la domnie în 1564, nu l-a repus în scaunul de la Rădăuți⁶⁴.

Ambii autori știu de la Cronicarul Grigore Ureche că Episcopul Eftimie de Rădăuți a făcut parte din soborul ierarhilor moldoveni care i-a citit "molitve de domnie" lui Despot Vodă⁶⁵, dar se abțin să facă vreun comentariu.

Fie-ne îngăduiți ca la întrebările și nedumeririle Domniilor Lor să le adăugăm pe ale noastre și să încercăm și unele răspunsuri.

Dacă egumenul Eftimie de la Humor a fost cronicarul laudativ al lui Alexandru Vodă Lăpușneanu și Domnul a vrut să-l răsplătească cu o episcopie, de ce nu i-a dat Episcopia de Roman a dascălului său Macarie, și ea vacantă în anul 1558? Episcopia de Roman era mai întinsă și mai bogată decât cea de Rădăuți. Ni se va răspunde că Eftimie era humorean, deci din ținutul Sucevei. Dar și fostul episcop de Roman, Macarie Cronicarul era din ținutul Sucevei și chiar a ctitorit necropola sa, Mănăstirea Râșca, în ținutul Sucevei⁶⁶. Iar Anastasie, care a fost ales în 1558 la episcopia Romanului, era de la Mănăstirea Putna.

Alegerile de episcopi făcute de Alexandru Lăpușneanu în 1558 au fost democratice, de vreme ce s-au propus patru candidați din care au fost aleși doi episcopi. Dacă ar fi avut vreun motiv întemeiat de a-l favoriza pe egumenul de la Humor, Domnul ar fi trecut peste această formalitate. De aceea noi susținem că alegerea lui Eftimie de Humor episcop la Rădăuți a fost o alegere obișnuită. Anastasie de la Putna, mai vrednic, a fost ales episcop la Roman⁶⁷, iar Eftimie a fost ales la Rădăuți. Cazul numirii lui Macarie la Roman a fost un caz particular și nu o normă. Dovadă că nici Cronicarul Azarie nu a fost răsplătit cu episcopie.

Alexandru Vodă Lăpușneanu a zidit pridvorul bisericii episcopale din Rădăuți ca un act de legitimare a descendenței sale mușatine. Acolo erau înmormântați primii domnitori ai Moldovei, strămoșii săi, cărora Domnul Ștefan cel Mare și Sfânt le împodobise lespezile mormintelor.

Argumentul cu grafia documentului scris de egumenul Eftimie de la Mănăstirea Humor este un argument slab și insuficient pentru a arăta că acel scriitor era un om de cultură.

⁶¹ Gh. Pungă, *Adevărata identitate ...*, pp. 278-279.

⁶² *Ibidem*, p. 279.

⁶³ Mircea Păcurariu, *IBOR*, vol. I, ed. a II-a, pp. 491-492; Idem, *Listele cronologice...*, p. 529. Dar inscripția de pe mormânt spune. "fost episcop de Rădăuți", ceea ce ne dă nouă a înțelege că a mai viețuit oarecare timp, retras la Mănăstirea Humor.

⁶⁴ Mircea Păcurariu, *IBOR*, vol. I, ed. a II-a, pp. 491-492.

⁶⁵ Vezi nota 50, supra.

⁶⁶ Constantin C. Cojocaru, *Câteva considerații ...*, pp. 54-56.

⁶⁷ Cronicarul Grigore Ureche îl prezintă pe Anastasie "om destoinic a umplea slujba păstoriei sale". Vezi: Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. a II-a, P. P. Panaitescu, București, 1958, pp. 99-100.

Întrebarea ne-am mai pus-o și în cazul egumenului Eftimie de la Mănăstirea Neamț: Cum se face că acest egumen Eftimie de la Mănăstirea Humor, atât de apropiat ca distanță de Mănăstirea Slatina, să nu cunoască exact hramul (patronul) acestei mănăstiri? (în cazul în care el a fost Cronicarul).

Credem că Părintele Profesor Mircea Păcurariu nu are dreptate când apreciază că Eftimie a murit la Mănăstirea Humor la puțin timp după anul 1561. Fusese ales episcop în anul 1558 și nu credem că se alegeau episcopi prea bătrâni.

Episcopul Eftimie de Rădăuți s-a dovedit dușman și trădător al lui Alexandru Lăpușeanu, participând la citirea “molitvelor de domnie” lui Despot Vodă. Nu putea cineva care scrisese cuvinte atât de frumoase la adresa lui Lăpușeanu să se dezică atât de ușor de el, mai ales că rivalitatea și dușmănia dintre acesta și Despot era bine cunoscută⁶⁸. Așadar episcopul rădăuțean s-a unit cu boierii Țării de Sus împotriva lui Alexandru Lăpușeanu.

Nu putem vedea în acest Eftimie de Humor-Rădăuți pe autorul Cronicii laudative închinată lui Alexandru Vodă Lăpușeanu. De asemeni nu putem vedea în el pe ucenicul Episcopului Macarie al Romanului, isihast, deci om al liniștii și al buneii înțelegeri. Cum vom vedea, Episcopul Macarie a avut bune și statornice relații cu Alexandru Lăpușeanu.

II. Momentul Polihron A. Sârcu

II.1. Raportul (informarea) diaconului Isaia

Ioan Bogdan, în prima sa perioadă de studii și de informare în Rusia (1888-1890), la Sankt-Petersburg, Moscova și Kiev, a fost mereu preocupat să se instruiască și să adune tot ceea ce găsea în legătură cu Istoria Românilor. El, totuși, nu a băgat în seamă o tipăritură din anul 1882, făcută la Sankt-Petersburg de Academicianul rus A. F. Bâcicov⁶⁹. Acesta a descoperit și a publicat un raport al unui diacon lituaniano-ucrainean Isaia, din secolul al XVI-lea. Acest raport (i s-a zis și povestire, cu toate că termenul este impropriu) conține unele amănunte despre Moldova lui Alexandru Lăpușeanu și pomenește numele unui Eftimie, egumenul Mănăstirii Căpriană din Basarabia.

⁶⁸ Iacob Heraclid Despot a dat târcoale tronului Moldovei încă din 1558. Venit la Curtea de la Suceava, el s-a dat rudă cu Doamna Ruxandra (nepoată de despoti sârbi) și a fost bine primit. Încearcă prin medicul Blandrata, protestant ca și el, să-l otrăvească pe Lăpușeanu. Acesta prinde de veste și-l alungă. În Nordul Ungariei Despot strânge armată, ajutat de Împăratul Ferdinand (1521-1564). În lupta de la Verbia, pe Jijia, la 17-18 noiembrie 1561, Lăpușeanu e înfrânt și fuge la Istanbul. Despot, care căpătase simpatia boierilor și a înaltului cler, este așezat Domn și recunoscut de Poartă. Vezi: N. C. Bejenaru, *A fost cu adevărat Alexandru Lăpușeanu un Domn rău?* în Studii și Cercetări Istorice, vol. XVIII, noiembrie, 1943, Iași, 1943, pp. 18, 214 și urm; C. Esarcu, *Sumarul documentelor privitoare la Moldova și Valachia și păstrate în arhivul general al Veneției*, în “Revista de Istorie, Arheologie și Filologie”, an II, vol. III; 1884, p. 175. Problema expusă pe larg și pe înțeles în Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria Românilor*, 2, ESE, București, 1976, pp. 290-292 și bibliografia de la pp. 320-321.

⁶⁹ Vezi nota 25, supra.

Polihron A. Sârcu⁷⁰, unul dintre profesorii de la Sankt-Petersburg din 1888-1889 ai lui Ioan Bogdan, a citit opera studentului său *Vechile Cronice ...*, apărută în 1891. Legat sufletește de Mănăstirea Căpriană din Basarabia sa natală a găsit de bine să participe la discuție. El a republicat raportul (informarea) diaconului Isaia, însoțit de un studiu cuprinzător⁷¹ și bine documentat (pentru acea vreme), punând astfel în circulație și în discuție numele celui de al treilea Eftimie, egumenul Mănăstirii Căpriană, despre care el era sigur că a fost cronicarul lui Alexandru Vodă Lăpușneanu.

Dintru început trebuie să spunem că la momentul publicării acestui studiu și a documentului sus-pomenit, Polihron A. Sârcu nu cunoștea, la rândul său, unele date esențiale ale problemei ce avea să se discute pe parcursul secolului al XX-lea:

Polihron A. Sârcu nu știa, și chiar nega faptul, că ar fi existat relații (diplomatice, personale, culturale, religioase) între Țarul Ivan cel Groaznic și Alexandru Vodă Lăpușneanu pe parcursul primei domnii a acestuia din urmă (1552-1561). Sârcu afirmă chiar că relațiile au fost numai în a doua domnie a Lăpușneanului (1564-1568)⁷². Noi astăzi știm că cele mai bune și mai intense relații între Moldova și Rusia au fost tocmai în prima domnie a lui Alexandru Vodă Lăpușneanu.

⁷⁰ Polihron Agapie Sârcu (1855-1905) s-a născut în satul Strășeni, județul Lăpușna, dintr-o familie răzăsească. Și-a petrecut copilăria în Mănăstirea Căpriană, situată în apropierea satului său natal. Aici învață foarte bine bulgărește.

Studiile secundare le-a făcut la Școala duhovnicească și la Seminarul teologic din Chișinău. Student al Universității Novorosiisk din Odesa și al celei din Sankt-Petersburg. Își termină studiile în anul 1878, cu titlul de **candidat** și cu medalia de aur.

La Universitatea din Sankt-Petersburg Polihron A. Sârcu a predat cursuri de Limbă neobulgară și slovenă și de Literatură bulgară veche. La 12 ianuarie 1884 el a deschis la acea universitate și un curs de Limba română.

S-a ocupat de Etnografia românească și de Literatura română veche și a scris numeroase studii interesante. L-a avut student în anii 1888-1889 pe Ioan Bogdan.

A întreținut relații de prietenie și de colaborare științifică cu Bogdan Petriceicu Hașdeu (și el basarabean de origine), cu Ioan Bianu, Gheorghe Chițu, Alexandru Dodobescu, G. Dem. Teodorescu, Neculae Crețulescu, I. Dobrescu, Grigore Tocilescu, iar dintre ardeleni cu Gheorghe Bariț și Ioan Slavici. Vezi: A. Jațimirskii, *Iz istorii pisimenosti v Moldavii i Valahii*, XV-XVII v.v., 1906, p. X; Bogdan P. Damian, *Basarabeanul Polihron Sârcu și contribuția lui la cultura românească veche. Bibliografie*, Editura Fundației culturale Mihail Kogălniceanu, București, 1942, pp. 45-53; Idem, *Legăturile slavistului Ioan Bogdan cu Rusia*, extras din volumul "Studii privind relațiile româno-ruse", vol. III, București, 1963, pp. 219-220, 232; G. Mihăilă, *Ioan Bogdan (1864-1919)*, Studiu introductiv la volumul Ioan Bogdan, *Scrieri alese*, p. 14.

⁷¹ Studiul lui Polihron A. Sârcu, *Iz istorii сношениу ...* cuprinde o parte introductivă (pp. 1-5) în care se rezumă preocupările lui Ioan Bogdan în căutarea cronicarului Eftimie și republică raportul diaconului Isaia, cu textul în paleoslava secolului al XVI-lea. În partea I-a a studiului (pp. 6-22) se ocupă de Mănăstirea Căpriană și de istoria ei. În partea a II-a a studiului (pp. 22-28) prezintă poziția sa față de Eftimie de Căpriană = Cronicarul. În partea a III-a și ultima (pp. 28-48) se ocupă de necazurile ortodocșilor ucrainiano-lituanieni din Uniunea statală Polono-Lituaniană, despre solia diaconului Isaia la Moscova și despre greutățile întâmpinate de el acolo.

⁷² Polihron A. Sârcu spune textual, în studiul său: "e puțin probabil ca datorită acestora (relațiile lui Alexandru Lăpușneanu cu Polonia) el a putut să aibă relații cu Rusia în mod deschis în prima sa domnie (1552-1561). Cel puțin despre aceasta nu sunt nici un fel de date ...". Și puțin mai departe, el plasează începutul relațiilor lui Lăpușneanu cu Rusia în cea de a doua domnie a acestuia (1563-1568 (corect 1564-1568)). Polihron A. Sârcu, *op. cit.*, p. 25.

Polihron A. Sârcu (și toți ceilalți cercetători de după el) nu se întrebă cum de a ajuns Cronică lui Eftimie, copiată în 1560 la Mănăstirea Slatina, la Lavra Počaev, din Volânia.

De asemeni Sârcu nu știa că la Moscova se afla, într-un depozit particular, un manuscris al Sintagmei lui Matei Vlastares, dăruit Țarului Ivan al IV-lea Vasilievici (cel Groaznic) de Alexandru Vodă Lăpușneanu.

II.2. Rezumatul documentului

Dar să ne întoarcem la raportul (informarea) diaconului Isaia, republicat de Polihron A. Sârcu (și pe care îl reproducem în anexă împreună cu foaia de titlu a studiului ce-l cuprinde)⁷³.

Informarea de care ne ocupăm nu este prima scrisă de diaconul Isaia, ci a doua, cu un text rezumativ, înaintată Țarului Feodor I. Ivanovici (1584-1598) sau mai bine zis curții sale sau Consiliului de regență, poate chiar în anul 1584.

Primul raport, despre care se amintește în cel de al doilea, și care fusese mult mai dezvoltat, fusese înaintat Țarului Ivan al IV-lea Vasilievici (cel Groaznic) cândva, înainte de luna martie 1582.

Isaia mărturisește că nu poate reda din memorie scrisoarea ce mare (primul raport), dar lasă să se înțeleagă că ambele documente cuprind aceleași informații.

Iată ce spune diaconul Isaia despre sine și despre necazurile sale la Moscova: Se numea Ioachim din Botez și era de neam rus, din ținutul kievean. Se născuse la Kamenet-Podolsk (astăzi Camenița Podoliei, în Ucraina, mai la Nord de Hotin, pe malul stâng al Nistrului) și fusese botezat ortodox, prin afundare, în numele Sfintei Treimi. De mic copil a studiat Teologia și Filosofia în casa părinților săi⁷⁴.

Rămas orfan, de bună voie și nesilit, s-a îndreptat spre viața monahală. A fost tuns călugăr în Mănăstirea Căpriană (cu hramul **Adormirea Maicii Domnului**) “prin mâna înțeleptului Eftimie, egumenul aceluia sfânt locaș”. Și mai departe mărturisește:

“Iar acel al meu duhovnicesc îndrumător Eftimie egumenul a fost sol (trimis, ambasador) de la Alexandru Voievod, Domnul Moldovei, la Domnul Țar, Marele Cneaz Ivan Vasilievici al Întregii Rusii, la Moscova”.

“Iar diaconia acolo mi-a dat-o Sfântul Duh prin mâna preaițeleptului Macarie, episcopul Târgului Roman, în aceeași țară a Moldovei, adică a Volohilor (a Românilor n.n.)”⁷⁵.

Diaconul Isaia nu spune cât timp a mai stat la Căpriană sau la altă mănăstire din Moldova. Acest amănunt nu-l interesa pe Țar și Curtea sa. Dar noi considerăm că a sta în Moldova până în 1561 și că a fost martor al soliilor egumenului Eftimie la Moscova.

⁷³ Nu am găsit în țară, în câteva mari biblioteci pe care le-am cercetat, studiul lui Polihron A. Sârcu. L-am procurat, în xerocopie, de peste hotare. Cunoștințele noastre de Paleoslavă ne-au ajutat să facem pentru noi o traducere a documentului din secolul al XVI-lea. Din rațiuni specifice, nu am apelat la un slavist specialist, care să ne corecteze traducerea și să-i dea o formă literar-științifică. De aceea punem la dispoziția celor interesați textul original al documentului.

⁷⁴ Deci era de neam nobil, din părinți care-și puteau permite să ofere o educație aleasă copilului lor.

⁷⁵ Polihron A. Sârcu, *op. cit.*, p. 4. A fost hirotonit diacon cel târziu în 1557, deoarece la 1 ianuarie, 1558, Macarie II Cronicarul, episcopul Romanului moare.

Din informarea lui Isaia aflăm că după un oarecare timp se afla viețuitor la lavra kieveană Pecerska, deci în pământurile natale.⁷⁶

Diaconul Isaia a fost trimis la Moscova de Sigismund II August⁷⁷ cu suită, cu scrisori de recomandare, însoțit de un tânăr cult (probabil în calitate de secretar al ambasadorului), cu daruri alese pentru Țarul Ivan al IV-lea Vasilievici. El trebuia să ceară din depozitul de cărți al țarului anumite cărți, care urmau să fie copiate și apoi tipărite în ținuturile sale (ale rușilor sud-vestici). Cărțile solicitate erau: *Biblia*, în Limba slavă; *Comentariile Evanghelice ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, traduse din grecește în rusește de călugărul Silvan (Siluan), ucenicul lui Maxim Grecul și *Viața Sfântului Antonie de la Kiev*. Isaia spune că la Mănăstirea Pecerska această *Viață* nu se afla.

Ajuns la Moscova, în loc să fie primit de țar, a fost batjocorit și maltratată de unii clerici și mireni și aruncat în temniță⁷⁸.

Din închisoare el a scris Țarului o scrisoare detaliată (primul raport), pe care Țarul a citit-o și atunci când a socotit momentul prielnic (în martie, 1582) l-a primit pe Isaia la palat, în prezența Curții sale împărătești. Iată cum descrie diaconul kievean

⁷⁶ Marele Ducat al Lituaniei, cuprinzând și partea apuseană a Ucrainei, cu Kievul, făcea parte încă din 14 august 1385 dintr-o uniune statală cu Regatul Poloniei, uniune consolidată în 1569. În perioada de care ne ocupăm această uniune era condusă de ultimul reprezentant al dinastiei Jagiello, Sigismund al II-lea August, rege al Poloniei între anii 1548-1572, dar mare duce al Lituaniei încă din 1529, asociat de tatăl său, Sigismund cel Bătrân.

⁷⁷ Plecarea lui Isaia la Moscova a avut loc cândva, înainte de anul 1572, anul morții Regelui Sigismund II, August. Așa cum arată și Polihron A. Sârcu în studiul său, între Uniunea Statală Polono-lituaniană și Statul Rus (mare cnezat, iar din 16 ianuarie, 1547, țarat) a existat o perpetuă dușmănie, materializată în dese războaie. Sigismund II August, rege catolic dar simpatizant și ocrotitor al tinerei confesiuni protestante, trebuia să guverneze cu grijă și pe ortodocșii ucraineni și lituanieni, printre care erau și numeroși nobili, cu mari latifundii și cu rosturi importante în viața statului. Clerul ortodox, persecutat de catolici și de evrei, era într-o situație jalnică de decădere. De aceea mișcare de reînviore a Ortodoxiei în teritoriile lituaniano-ucrainene a pornit de la câțiva nobili ortodocși laici. Aceștia au fost: Constantin-Vasile Constantinovici Ostrojski (Constantin din Ostrog, + 1608), Andrei Kurbski, Mihail Obolenski și alții. În această mișcare se încadrează și solia de la Moscova. Ei l-au găsit pe călugărul Isaia, viețuitor atunci la Lavra Pecerska, de lângă Kiev, bun cunoscător al limbii slave vechi (pe care o învățase cu Eftimie, la Căpriana) și l-au trimis la Moscova. Au reușit să-l înduplece pe Regele Sigismund II August să-i dea scrisoare de recomandare către țar, iar darurile prețioase au fost date, desigur, de acești nobili. Polihron A. Sârcu, *op. cit.*, pp. 28-41; Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Milan Șesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *Istoria bisericească universală pentru Institutetele teologice*, vol. II, (1054-1982), EBM, București, 1993, pp. 283-286.

⁷⁸ Rușii moscoviți, ortodocși convingși, conservatori și bănuitori, văzându-l pe Isaia că vine din ținuturile polono-lituaniene dominate de Catholicism și bănuite de Protestantism, l-au considerat pe acesta, fie spion, fie răspânditor al învățăturilor catolice sau protestante și de aceea l-au aruncat în temniță. După cum reiese din raport și după cum observă și Polihron A. Sârcu, la aceasta va fi contribuit și o anumită încăpățănare a lui Isaia. Despre suita sa și despre acel tânăr însoțitor al său, om cult, Isaia nu mai pomeneste nimic. Probabil că ei au fost lăsați să se întoarcă în țara lor, poate chiar cu cărțile solicitate. Așa s-ar explica și faptul că în Predoslovia *Bibliei* tipărite la Ostrog în 1581 se arată că a fost primită de la Ioan Vasilievici al Moscovei. Despre toate acestea vezi pe larg Polihron A. Sârcu, *op. cit.*, pp. 43-48.

audiența: “și a vorbit cu mine gură către gură, puternic și tare, și cu expresii de înaltă ținută a vorbit despre probleme teologice speciale și cu adâncă înțelegere și mi-a pus întrebări și a primit răspunsuri și mi-a acordat mila sa împăratească”.

Isaia spera să fie eliberat spre Lituania, dar evenimentele politice (războiul) l-au împiedicat și a fost reținut⁷⁹ la Moscova. Aici l-a aflat moartea țarului și de aceea a fost nevoit să se adreseze cu o nouă scrisoare (informarea de care dispunem) noului țar, sau mai bine zis, Consiliului de regență.

Ce s-a întâmplat mai departe cu diaconul Isaia, nu știm⁸⁰.

II.3. Veridicitatea documentului

Documentul pe care l-am prezentat și l-am comentat (avem copia textului original în anexă) este autentic. El a fost găsit în Biblioteca publică imperială a Rusiei și tipărit de un academician rus în anul 1882. Deci nu poate fi acuzat Polihron A. Sârcu de contrafacere.

În raportul lui Isaia întâlnim pomenite cinci persoane bine cunoscute și relațiile dintre ele redată corect: Eftimie, egumen de Căpriană, Macarie, Episcopul Romanului, Alexandru Vodă Lăpușneanu, Țarul Ivan al IV-lea Vasilevici (cel Groaznic) și Sigismund al II-lea August, rege al Poloniei și Mare Duce al Lituaniei.

Primirea la țar, în martie 1582⁸¹ este redată corect. Se cunoaște înclinația Țarului Ivan spre dezbateri teologice⁸² și faptul că-i plăcea să-și etaleze cunoștințele sale în fața întregii sale Curți.

Informarea lui Isaia, nu numai că nu-i o oarecare “povestire slavă contemporană” și “un izvor îndoielnic”⁸³, ci este un document de strictă autenticitate și un izvor istoric de mare importanță.

⁷⁹ Polihron A. Sârcu observă, și poate pe bună dreptate, că Țarul Ivan, știind că Isaia este de origine nobilă și persoană importantă, l-a reținut ca un gaj, de care putea să profite, mai ales în situația de război ruso-polonez. Polihron A. Sârcu, *op. cit.*, p. 47.

⁸⁰ Noi propunem pentru diaconul Isaia următoarea biografie:

cca. 1540, se naște, în Camenița.

cca. 1554-1555, orfan, vine la Mănăstirea Căpriană, în Moldova lui Alexandru Lăpușneanu.

cca. 1555-1557, noviciat. Tunderea în monahism.

cca. 1557, la aproximativ 17 ani, hirotonit diacon la Roman, de Episcopul Macarie II Cronicarul.

1557-1559, la Mănăstirea Căpriană își desăvârșește cunoștințele de Limba slavă veche.

1559-1560, la Mănăstirea Slatina, realizează corpusul de Cronici moldovenești.

1561, detronat fiind Alexandru Lăpușneanu, Isaia părăsește Moldova și este viețuitor pentru scurtă vreme la Mănăstirea Poșaeve din Volânia.

cca. 1562-1570, viețuitor la Lavra Pecerska – Kiev.

cca. 1570 (la 30 de ani) în solie, la Moscova.

cca. 1570-1582, martie, situație instabilă, închisoare.

1582, martie, primire la Țarul Ivan al IV-lea Vasilevici.

1584, 18 martie, moare Țarul Ivan.

Cândva, după această dată, scrie cea de a doua scrisoare (raport, informare).

⁸¹ Era un moment de liniște în viața Țarului Ivan. La 15 ianuarie 1582 încheiase armistițiul cu Ștefan Bathory, regele Poloniei, iar la 11 martie, același an, părăsise Moscova iezeitul Possevino, cel care mediasse armistițiul; vezi: Henri Troyat, Membru al Academiei franceze, *Ivan cel Groaznic*, Humanitas, București, 1993, pp. 190-193.

⁸² Henri Troyat, *op. cit.*, passim. Orfan de tată la 3 ani și de mamă la 8 ani, Ivan a fost crescut și educat de marele mitropolit Macarie al Moscovei. Henri Troyat, *op. cit.*, p. 19.

⁸³ Mircea Păcurariu, *IBOR*, vol. I, ed. a II-a, p. 491.

II.4. Argumentele apărării diaconului Isaia

Deoarece fusese batjocorit și închis sub bănuiala de a fi spion sau răspânditor de credințe străine și potrivnice Pravoslaviei, el își grupează argumentele apărării pe două planuri. Prin primele argumente voia să dovedească faptul că nu e spion. Astfel:

a. Este rus de origine;

Este solul oficial al lui Sigismund al II-lea August, regele Poloniei, de la care are scrisori către țară;

Venise la Moscova, la țară, cu daruri de mare preț;

Nu venise să ispitească, sau să rămână în Moscova sau în vreo mănăstire rusească.

Venise să ceară cărți din depozitul țarului și apoi să plece liniștit în țara sa.

b. O a doua serie de argumente trebuia să dovedească ortodoxia sa. De aceea el menționează ca mărturie nume de persoane cunoscute țarului și Curții moscovite. Iată aceste argumente:

A fost botezat prin afundare, în numele Sfintei Treimi.

A învățat în casa părintească Teologia și Filosofia.

A fost călugărit în Moldova, țară ortodoxă binecunoscută.

A fost călugărit la Mănăstirea Căpriană de acel egumen Eftimie pe care îl știau cu toții, deoarece fusese în mai multe solii la Moscova⁸⁴.

Acel egumen Eftimie fusese solul lui Alexandru Vodă al Moldovei, ruda și prietenul Țarului Ivan.

A fost hirotonit diacon în târgul Roman de Episcopul Macarie, acela care, la rugămintea Țarului Ivan al IV-lea Vasilievici, remaniase Sintagma lui Matei Vlastares.

Iată așadar, că noi, cei de azi, putem să găsim în raportul lui Isaia informații pe care Polihron A. Sârcu nu le bănuia.

II.5. Căpriană, centru de cărturărie slavă

Noi înțelegem din argumentele lui Isaia, spre deosebire de Polihron A. Sârcu, că acesta se afla în Moldova (deci fusese martor la evenimente) când Eftimie a fost trimis de Domnul Moldovei, Alexandru Vodă Lăpușneanu, în solii la țară. Evenimentele aveau loc în prima domnie a Lăpușneanului. Așadar Eftimie de Căpriană a ajuns de mai multe ori la Moscova și era cunoscut celor din anturajul țarului. Altfel Isaia nu i-ar fi pomenit numele, ca argument al ortodoxiei sale, în apărarea sa.

Deși Mănăstirea Căpriană nu se afla în eparhia Romanului ci în cea a Sucevei, totuși Eftimie îl duce pe Isaia la Roman, la Episcopul Macarie, să-l hirotonească diacon. Este un argument "forte" al relațiilor dintre Eftimie de Căpriană și Macarie Cronicarul. Așadar acest egumen de Căpriană era ucenicul Episcopului Macarie.

Mergând cu ucenicul său Isaia la Roman pentru hirotonie, egumenul Eftimie trecea peste ierarhul său, Mitropolitul Sucevei Grigore de la Neamț (1552/1553-1564). Dar, desigur că acesta, cunoscând relațiile dintre Episcopul Macarie și egumenul Eftimie de Căpriană, nu a ridicat vreo obiecție.

⁸⁴ Țarul Ivan al IV-lea Vasilievici, așa cum îi era obiceiul, îl primise și pe Eftimie în prezența întregii sale Curți. Așadar și acum, prin 1584, mulți dintre demnitarii Curții moscovite puteau să-și aducă aminte de acel călugăr, sol diplomatic.

Putem bănuia că Eftimie ar mai fi putut avea un motiv să-l ducă pe Isaia la Macarie. Episcopul de Roman, ca părinte al curentului de slavonie, era cel mai în măsură să examineze cunoștințele de Limba slavă veche dobândite de către Isaia în timpul șederii la Căpriana⁸⁵. S-ar putea ca hirotonia întru diacon să o fi primit Isaia de la episcopul Macarie ca un premiu, ca o recompensă pentru bunele sale rezultate în studierea Slavonei.

Așadar la Căpriana era o “școală” de slavonie, ctitorită de Eftimie.

II.6. Susținătorii tezei lui Polihron A. Sârcu

Și Polihron A. Sârcu a avut în timp susținători ai tezei sale. Nu cunoaștem dacă în spațiul rusesc problema a suscitât interes. Dar dintre români, primul care îi dă dreptate lui Polihron A. Sârcu este Petre P. Panaitescu (1907-1967), mare istoric și slavist, cu studii la București, Paris și Cracovia⁸⁶.

Într-un studiu publicat la Praga în anul 1931, P. P. Panaitescu spune, citându-l pe Polihron A. Sârcu:

“... les chroniques du XVI-e siècle qui sont toutes écrites par ordre des princes, et don’t on connaît les auteurs: Macarius, évêque de Roman, Eftimios, qui n’est pas comme l’a cru l’éditeur, l’évêque de Radutzî, mais bien son homonyme, le supérieur du monastère de Capriana, élève de Macarius chargé de missions diplomatiques par le prince Alexandre de Moldavie (P. Sârcu, Из истории сношении ...) ainsi que Azarie, un moine inconnu”⁸⁷.

Vedem că în acest prim studiu P. P. Panaitescu nu face decât să citeze teza lui Polihron A. Sârcu și anume faptul că Eftimie, egumen de Căpriana și cronicar, a fost trimis de Alexandru Lăpușneanu în misiuni diplomatice la Țarul Ivan cel Groaznic.

În anii ce au urmat a apărut problema exemplarului Sintagmei lui Matei Vlastares (de care ne vom ocupa într-un capitol următor) trimis în dar de Alexandru

⁸⁵ Polihron A. Sârcu dovedește în studiul său (p. 39) că la rușii sud-vestici (în ținutul lituaniano-ucrainian) Limba slavă veche (Slavona) era foarte puțin sau aproape deloc cunoscută. Conașionalii (acei nobili ortodocși) îl trimit pe Isaia la Moscova să aducă de acolo cărți în Limba slavonă, tocmai pentru faptul că îl știau bun cunoscător al acestei limbi pe care și-o însușise la Mănăstirea Căpriana.

⁸⁶ Mai ales studiile din Polonia și cercetarea minuțioasă a arhivelor poloneze și-au pus o amprentă puternică pe formația sa de slavist, determinându-l să dea o atenție deosebită relațiilor Țărilor Române cu Polonia, Rusia și Ucraina, pe parcursul Evului Mediu.

⁸⁷ P. P. Panaitescu, *La littérature slavo-roumaine (XV-e - XVII-e siècles) et son importance pour l’histoire des littératures slaves*, Praga, 1931, pp. 7-8. Apoi marele slavist reia ideea în toate studiile și colaborările sale atingătoare la problemă, dintre care amintim câteva: *Petru Rareș și Moscova*, în volumul “În memoria lui V. Pârvan”, București, 1934, pp. 265-278 și extras; V. Costăchel, P. P. Panaitescu, A. Cazacu, *Viața feudală în Țara Românească și Moldova (sec. XIV-XVII)*, București, 1957, p. 525; *Introducere la Cronica lui Eftimie în Cronicile slavo-române din sec. XV-XVI publicate de Ioan Bogdan*, ediție revăzută și completată de P. P. Panaitescu, EAR, București, 1959, pp. 106-107; *Istoria Literaturii Române*, EAR, vol. I, București, 1964, pp. 250, 272, 274, 275, 356 (în capitolele redactate de P. P. Panaitescu); *Începuturile și biruința scrisului în Limba română*, EA, București, 1965, p. 24.

Lăpușneanu lui Ivan cel Groaznic. Polihron A. Sârcu nu știa nimic de această Sintagmă, ba chiar nega că ar fi existat relații între Domnitorul moldovean și Țar în perioada 1552-1561. Dar P. P. Panaitescu propune că misiunea lui Eftimie de Căpriană la Moscova (despre care vorbește informația lui Isaia) nu poate fi alta decât aceea din 1561, când Eftimie i-a dus țarului Sintagma.

Aici intervine însă ridicolul, deoarece toți cercetătorii care acceptă teza lui P. P. Panaitescu, citează studiul lui Polihron A. Sârcu (*Din istoria relațiilor...*) fără să-l cunoască. Dar repetăm accentuat: în studiul lui Polihron A. Sârcu nu se pomenește nimic de Sintagma lui Matei Vlastares.

Suntem datori să mai pomenim câteva nume de autori (fără a avea pretenția unei liste complete) care au acceptat teza Sârcu – Panaitescu, adică faptul că Eftimie de Căpriană este Cronicarul: C. C. Giurescu⁸⁸, Ștefan C. Ciobanu⁸⁹, Alexandru Piru⁹⁰, G. Mihăilă⁹¹, I. Rotaru⁹², Dr. Antonie Plămădeală (și el basarabean prin naștere)⁹³. Teza a trecut și în dicționarele de specialitate⁹⁴.

II.7. Isaia ot Slatina

Considerăm că acum și aici este momentul să vorbim despre cel ce a realizat primul corpus de cronicile moldovenești, adică despre “Isaia ot Slatina”, așa cum semnează el la sfârșitul Cronicii lui Eftimie, cândva înainte de 1 ianuarie 1561⁹⁵.

Sbornicul cu cronicile copiate de Isaia a ajuns la Mănăstirea Poceaev (Počaev), un orașel din gubernia Volânia, din Uniunea Polono-Lituaniană. De aici a ajuns în biblioteca Academiei teologice din Kiev, unde a fost descoperit de Ioan Bogdan⁹⁶.

În acea însemnare, autorul spune atât: “Această scriere a scris-o Isaia din Slatina” (în slavă “ot Slatina”). El nu spune nimic despre statutul său clerical, adică dacă era ieromonah, diacon sau simplu monah. Egumen nu era, în mod sigur, deoarece de la întemeierea mănăstirii (1554) și până în timpul lui Ioan Vodă cel Cumplit (1572-1574) egumen la a fost Iacob (Iacov) Molodeț⁹⁷.

Toți istoricii văd în acest Isaia din Slatina pe viitorul episcop Isaia de Rădăuți, solul diplomatic al lui Ioan Vodă cel Cumplit. Problema este arhicunoscută. Ei îl laudă pentru cunoștințele sale alese de Limbă slavonă și spun că el a întemeiat la Mănăstirea Slatina un puternic centru de cărturărie slavonă. Noi însă, pe parcursul dezbaterilor problemelor care ne interesează în acest studiu, am ajuns la o altă

⁸⁸ *Istoria Românilor*, vol. II, partea a doua, București, 1937, p. 595.

⁸⁹ *Istoria Literaturii române vechi*, vol. I, București, 1947, p. 81.

⁹⁰ *Istoria Literaturii române de la origini până la 1830*, ESE, București, 1977, pp. 29-30.

⁹¹ *Cronica egumenului Eftimie*, în *Literatura română veche*, pp. 191-192.

⁹² *Literatura română veche*, Editura Didactică și Pedagogică (EDP), București, 1981, pp. 31-32.

⁹³ *Dascăli de cuget și simțire românească*, EBM, București, 1981, pp. 67 și 117 și nota 200; *Calendar de inimă românească*, Sibiu, 1988, p. 327.

⁹⁴ *Dicționarul Literaturii române de la origini până la 1900*, pp. 310-311; *Dicționar de Literatură română*, coordonator Dim. Păcurariu, Editura Univers, București, 1979, p. 151.

⁹⁵ Ioan Bogdan, *Scrieri alese*, pp. 280-281.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 272.

⁹⁷ *Cronica lui Eftimie*, în *Cronicile slavo-române...*, ed. P. P. Panaitescu, p. 125. Despre omorârea lui Iacob Molodeț de către Ioan Vodă, vezi pe larg la Dinu C. Giurescu, *Ioan Vodă cel Viteaz*, Editura Științifică, București, 1966, pp. 70, 81, 86.

concluzie, pe care o susținem cu toată convingerea. Este vorba de două persoane cu numele Isaia:

Isaia de la Slatina, realizatorul primului Corpus de cronici moldovene (Letopisețul Putna I, Cronica lui Macarie, versiune scurtă și Cronica lui Eftimie), pe care noi îl identificăm cu diaconul Isaia de la Mănăstirea Căpriană, ucenicul egumenului Eftimie. Această identificare este un argument “forte” pentru Eftimie de Căpriană – Cronicarul.

Isaia, episcop de Rădăuți în timpul lui Ioan Vodă cel Cumplit, cu metanie la Mănăstirea Agapia, unde a și fost înmormântat⁹⁸.

Iată argumentele noastre pentru diaconul Isaia de la Mănăstirea Căpriană, realizatorul Corpusului de cronici moldovenești la Mănăstirea Slatina în anul 1560:

Isaia de la Slatina știa foarte bine Limba slavă veche. Despre Isaia de la Agapia ne-am întrebat unde a învățat Slavona. Dar Isaia de la Căpriană știm unde a învățat-o.

Isaia de la Slatina avea la dispoziție Cronicile lui Macarie și Eftimie. Ne-am întrebat despre Isaia de la Agapia de unde le-ar fi procurat sau cine i le-ar fi încredințat. Dar Isaia de la Căpriană le avea chiar de la autorii lor.

Ne întrebam cum a ajuns Sbornicul cu cronicile moldovenești la Lavra Počaev din Volânia. Acum știm răspunsul: Isaia, venit la Slatina de la Căpriană, le-a copiat aici, apoi în 1561, la detronarea lui Alexandru Vodă Lăpușneanu, plecând în țara sa, în Lituania, a dus Sbornicul la o mănăstire destul de aproape de locurile sale natale, unde va fi viețuit o vreme, înainte de a se stabili la Lavra Pecerska.

Chiar și numai aceste argumente ar fi de ajuns, totuși mai găsim de cuviință să mai adăugăm câteva:

Mircea Păcurariu propune că Episcopul Isaia de Rădăuți, provenit de la Mănăstirea Agapia, ar fi fost așezat în scaunul vlădicesc de Alexandru Vodă Lăpușneanu. El se bazează pe faptul că acest Isaia ar fi activat la Slatina și deci, ar fi fost omul de încredere al Voievodului⁹⁹. Dar tot Domnia sa recunoaște că alți autori au susținut că Ion Vodă cel cumplit l-a ridicat pe Isaia la demnitatea de episcop. Acestei ultime susțineri ne aliniem și noi. Ion Vodă nu și-ar fi ales om de încredere și sol diplomatic¹⁰⁰ pe un apropiat al dușmanilor săi Lăpușneni.

Dacă Episcopul Isaia de Rădăuți ar fi viețuit și activat o vreme la Mănăstirea Slatina, s-ar fi legat sufletește de egumenul ei, Iacob Molodeț și s-ar fi opus la uciderea acestuia de către Ion Vodă cel Cumplit, mai ales că el era în grațiile Domnitorului.

Episcopul Isaia de Rădăuți și-a încheiat păstoria prin anul 1577¹⁰¹, în timpul primei domnii a lui Petru Vodă Șchiopul (1574-1577). Așadar el a fost contemporan cu călugărul Azarie, Cronicarul oficial al acestuia. Dacă acest Isaia ar fi copiat la mănăstirea Slatina Cronica lui Eftimie, sigur ar fi cunoscut-o și Azarie, sau măcar ar fi știut ceva despre autorul ei. Dar nu avea cum, deoarece credem că nici

⁹⁸ Mircea Păcurariu, *IBOR*, vol. I, ed. a II-a, pp. 492-493; Idem, *Listele cronologice...*, p. 529.

⁹⁹ Idem, *IBOR*, vol. I, ed. a II-a, p. 492.

¹⁰⁰ Magistrand Ilie Georgescu, *Ierarhi români – soli diplomatici*, în Revista “Studii Teologice”, an IX, 1957, nr. 3-4, pp. 264-265.

¹⁰¹ Mircea Păcurariu, *IBOR*, vol. I, ed. a II-a, p. 493; Idem, *Listele cronologice...*, p. 529.

Episcopul Isaia de la Rădăuți nu l-a cunoscut pe Eftimie (Cronicarul) și nici pe ucenicul său, diaconul Isaia, scriitorul de la Slatina.

Nu știm nimic despre vreo activitate culturală a acestui episcop Isaia de Rădăuți. El a fost înmormântat la Agapia, mănăstirea sa de metanie, prin 1581, pe când diaconul Isaia întâlnit de noi la Mănăstirile: Căpriana, Slatina, Počaev și Pecerska, se afla încă la Moscova în anul 1584, unde îi pierdem urma.

Concluzionăm că, dacă Mănăstirea Slatina a avut un bun renume ca centru de cărturărie slavonă la mijlocul secolului al XVI-lea, aceasta s-a datorat egumenului – cronicar Eftimie de Căpriana și ucenicului acestuia, diaconul Isaia.

III. Macarie Cronicarul¹⁰² și relațiile sale cu Alexandru Vodă Lăpușneanu

Petru Vodă Rareș l-a însărcinat pe Macarie de a consemna în cronică evenimentele istorice, pentru a nu fi uitate prin trecerea vremii. În acel moment Macarie era numai ieromonah. Deci el a început a scrie Cronica sa în primii ani ai domniei Voievodului.

Petru Vodă Rareș a fost un Domn cult și s-a înconjurat de oameni culti¹⁰³.

¹⁰² Propunem o cronologie a vieții și activității lui Macarie:

Născut, cca. 1485-1490. De mic copil ucenicește la Mănăstirea Neamț pe lângă egumenul Teoctist (apoi episcop de Roman și mitropolit) cu care probabil era rudă.

1523, copia Psaltirea pentru Mitropolitul Teoctist

1523, egumen al Mănăstirii Neamț

1527, egumen la Mănăstirea Bistrița. La Neamț găsim alt egumen.

1528, 15 ianuarie, la moartea Mitropolitului Teoctist II (în schimnicie, Teodor), în chilia sa se afla și Macarie, egumenul de la Bistrița.

1531, 23 aprilie, episcop la Roman.

1542, ctitorește Mănăstirea Râșca (fosta Mănăstire Bogdănești)

1542-1551, se ctitorește catedrala episcopală din Roman.

1548-1551, izgonit din scaun de Iliăș Rareș Turcitul “pe nedrept, fără judecată și fără sobor, cu sfatul și îndemnul mamei sale Elina și a lui Nour și Mitrofan episcop” (*Cronica lui Eftimie*, în *Croniclele slavo-române*, ed. P. P. Panaitescu, p. 141).

1551, repus în scaun de Ștefan Rareș.

1551-1552, zugrăvirea Mănăstirii Râșca.

1554, sol diplomatic al lui Alexandru Lăpușneanu la Istanbul.

1556, își completa Cronica (variante lungă).

1556, primește însărcinarea remanierii Sintagmei lui Matei Vlastares pentru Țarul Ivan al IV-lea Vasilievici.

1557, hirotonește diacon pe Isaia de la Căpriana.

1558, 1 ianuarie, moare (avea peste 70 de ani). Înmormântat la ctitoria sa, Mănăstirea Râșca. Vezi: Mircea Păcurariu, *IBOR*, vol. I, ed. a II-a, pp. 484-487; Idem, *Listele cronologice...*, p. 526; Pr. Scarlat Porcescu, *Episcopul Macarie al Romanului*, în *MMS*, an XXXVI, 1960, nr. 5-6, pp. 347-361; *Istoria Literaturii române*, EAR, vol. I, p. 250; Diacon Ioan Ivan, Pr. Scarlat Porcescu, *Mănăstirea Neamț*, p. 284; Constantin C. Cojocaru, *Câteva considerații...*, pp. 54-55.

¹⁰³ Exemplificăm numai cu spusele călătorului rus Ivan Semenovici Peresvetov, care a stat la Curtea lui Petru Rareș cinci luni, prin 1537-1538 (după alții, prin 1534-1535). El spune că Petru Rareș “era un filosof și un doctor înțelept” și “îi slujeau mulți oameni înțelepți, filosofi și doctori” și că “citea în cărțile sale înțelepte cu doctorii și cu filosofii săi”. Vezi: *Călători străini despre Țările Române*, vol. I, îngrijit de Maria Holban, Editura Științifică, București, 1968, pp. 449-451 și 463. Între acești filosofi (gânditori) și doctori (învățați) noi vedem pe Grigorie Roșca, pe Macarie, pe Eftimie și pe mulți alții necunoscuți nouă.

Petru Rareș avea o bogată bibliotecă, pe care a lăsat-o moștenire ginereului său, Alexandru Lăpușneanu, prin Ruxandra (Al. I. Goța, *Un așezământ de cultură de la*

Faptul că a încredințat unui om învățat misiunea de a consemna în scris evenimentele istorice este o acțiune laudabilă a Voievodului. Macarie a scris un panegiric, o operă laudativă, observând în primul rând epitelele și metaforele și pe urmă succesiunea și exactitatea evenimentelor. Nu avem de unde ști dacă acesta fusese gândul lui Petru Rareș, dar opera închepută de Macarie cu siguranță i-a plăcut. Pentru aceasta l-a și învrednicit pe cronicar cu demnitatea de episcop al Romanului, demnitate pe care, de altfel, o merita din plin.

Cercetătorii susțin, fără motive temeinice, că acțiunea lui Petru Rareș a creat în secolul al XVI-lea o modă. Urmașii săi, Alexandru Lăpușneanu și Petru Șchiopul, ar fi dorit și ei să-și aibă fiecare cronicarul său oficial, deci laudătorul său.

Noi susținem că Alexandru Lăpușneanu nu a dorit numaidecât să aibă un alt cronicar diferit de Episcopul Macarie. Cronica egumenului Eftimie a apărut din necesitate și nu din modă sau moft domnesc. Spunem aceasta deoarece între Lăpușneanu și Macarie au existat relații foarte apropiate și de aceea Macarie trebuia să continue Cronica sa, prezentând laudativ și domnia ginerelui lui Petru Rareș.

Deși scrisese cuvinte frumoase despre Petru Rareș, Macarie nu era mulțumit de atitudinea urmașilor acestuia față de sine. După moartea Voievodului și protectorului său, fiul și urmașul acestuia, Iliăș, sfătuit și de mama sa, Elena, l-a alungat pe Macarie de la Episcopia de Roman în 1548. A fost repus în scaun de Ștefan Rareș în 1551¹⁰⁴.

Venind la domnie în 1552, Alexandru Vodă Lăpușneanu nu numai că îl menține pe Macarie la Roman, dar îl și trimite în solie la sultan, la Istanbul (prin 1554) în fruntea unei delegații care cuprindea și patru boieri mari. Lăpușneanu trimitea sultanului daruri deosebite pentru a împiedica urzile pe care familia Rareș (Elena și fiul ei Constantin) le țesea, împreună cu boierii devotați lor, pentru redobândirea tronului Moldovei¹⁰⁵. Iată-l, așadar, pe Episcopul Macarie devotat lui Alexandru Lăpușneanu și în partidă adversă Răreșeștilor.

După ce problemele s-au rezolvat și претенdenții la tron au fost înlăturați¹⁰⁶, Lăpușneanu îi va fi solicitat lui Macarie continuarea Cronicii. Acesta, care părăsise scrierea la anul 1542, o reia, pentru a o completa întâi cu evenimentele petrecute între 1542-1552¹⁰⁷. În anul 1556 Macarie lucra la Cronica sa¹⁰⁸, deci la varianta cea lungă.

Nu a mai apucat să prezinte laudativ și faptele lui Lăpușneanu, deoarece chiar în acest an, 1556, primește o altă însărcinare mai urgentă și mai importantă.

Alexandru Lăpușneanu pe Valea Secului înainte de ctitoria lui Nestor Ureche: Schitul lui Zosin, în MMS, an XXXVIII, 1962, nr. 9-12, p. 694. Studiul este republicat în volumul: Alexandru I. Gonța, *Studii de Istorie medievală*, pp. 211-228 (aici, p. 211).

¹⁰⁴ Vezi nota 102, supra.

¹⁰⁵ Th. Holban, *Documente externe (1552-1561)*, în "Studii", tom 18, (1965), nr. 3, p. 673; Const. A. Stoide, *Frământări în societatea moldovenească la mijlocul secolului al XVI-lea*, în AIIAI, XI, Iași, 1974, p. 68; P. P. Panaitescu, *Începuturile și biruința scrisului ...*, p. 24.

¹⁰⁶ Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria Românilor*, 2, p. 287.

¹⁰⁷ P. P. Panaitescu și toți după el, consideră că Eftimie ar fi suprimat sfârșitul Cronicii lui Macarie. Dar G. Mihăilă dovedește că Eftimie a cunoscut varianta scurtă a Cronicii dascălului său, iar acesta, Macarie, a reluat după un oarecare timp scrierea Cronicii (varianta lungă). Vezi: G. Mihăilă, *Ioan Bogdan (1864-1919)*, studiu introductiv la volumul Ioan Bogdan, *Scrieri alese*, p. 61, nota 198.

¹⁰⁸ *Istoria Literaturii române*, EAR, vol. I, p. 250.

Este vorba de remanierea Sintagmei lui Matei Vlastares pentru țarul Rusiei, Ivan al IV-lea Vasilievici (cel Groaznic). Despre Sintagmă ne vom ocupa într-un capitol următor.

Episcopul Macarie s-a apucat de lucru la remanierea Sintagmei și a părăsit planificata continuare a cronicii. În acest caz Voievodul se vede nevoit să apeleze la altcineva pentru continuarea Cronicii. De aceea Eftimie de la Căpriana a cunoscut numai varianta scurtă a Cronicii lui Macarie, deoarece pe cea lungă episcopul și-o păstra, sperând să aibă cândva timp să o continue.

Că între Episcopul Macarie și Alexandru Lăpușneanu au existat relații foarte apropiate ne-o dovedește și faptul că la începutul lunii mai 1558 Voievodul înmormântează pe mama sa "Anastasia Doamna" la Mănăstirea Râșca, ctitoria prietenului său¹⁰⁹. La 13 aprilie, 1560, Alexandru Lăpușneanu dăruia Mănăstirii Râșca satul Popești de pe Vaslui, cu Mănăstirea Trăstiana, cu moară, cu prisăci și poeni¹¹⁰.

Așadar, între Alexandru Vodă Lăpușneanu și Episcopul Macarie al Romanului au existat legături dintre cele mai apropiate. Și dacă nu ar fi fost împiedicat de alte obligații și poate și de vârstă și de boală, Macarie ar fi cuprins în Cronica sa și faptele acestui Voievod.

IV. Relațiile lui Alexandru Vodă Lăpușneanu cu Țarul Ivan al IV-lea Vasilievici (cel Groaznic)

Despre relațiile Moldovei cu Rusia în secolul al XVI-lea s-a scris destul de mult și uneori contradictoriu.

În lupta împotriva Poloniei pentru redobândirea Pocuției Petru Vodă Rareș a căutat, dar se pare fără succes, sprijinul rudei sale¹¹¹, marele cneaz al Moscovei, Vasile al III-lea Ivanovici (1505-1533)¹¹².

¹⁰⁹ Anastasia de Lăpușna, mama lui Alexandru Lăpușneanu a fost înmormântată la Mănăstirea Râșca în același an cu ctitorul mănăstirii, Macarie. S-ar fi putut ca ea să fie înmormântată la Mănăstirea Slatina, ctitoria fiului ei. Dar probabil că fusese o înțelegere, înaintea morții lui Macarie (1 ianuarie 1558). Poate la această înțelegere contribuise și egumenul Eftimie de la Mănăstirea Căpriana, din ținutul Lăpușnei, locul de baștină al Voievodului. Acest Eftimie, probabil că o cunoștea bine pe Anastasia Doamna. Poate între Eftimie și familia după mamă a Lăpușneanului erau relații de rudenie. Și dacă Eftimie l-a sfătuit pe Voievod, în 1552, să-l mențină în scaunul episcopal pe dascălul său, Macarie, era rândul episcopului să răsplătească dragostea Voievodului, îngăduind, sau poate chiar solicitând, ca mama acestuia să fie înmormântată la ctitoria sa, Râșca.

¹¹⁰ *DIR, A, Moldova*, veac XVI, vol. III (1551-1570), doc. nr. 141, pp. 149-150.

¹¹¹ Marele cneaz al Moscovei, Vasile al III-lea Ivanovici s-a căsătorit cu Elena Vasilievna Glinskaia după anul 1526, când și-a trimis la mănăstire pe prima soție care era stearpă. Tatăl Elenei Glinskaia era un transfug lituanian catolic. Mama Elenei însă, era fiica nobilului sârb Ștefan Iakșič. Acest bunic al Elenei Glinskaia era și bunicul Elenei-Cătălina (Ecaterina), a doua soție a lui Petru Rareș. Deci Elena Glinskaia, soția cneazului Vasile III și Elena Rareș erau verișoare primare (gradul IV de rudenie), iar Țarul Ivan și Ruxandra Lăpușneanu erau veri de gradul doi (gradul VI de rudenie). Vezi: N. Stoicescu, *Note*, la A. D. Xenopol, *Istoria Românilor din Dacia Traiană*, ed. a IV-a, vol. II, ESE, București, 1986, p. 470; Henry Troyat, *op. cit.*, pp. 6-7.

¹¹² P. P. Panaitescu, *Petru Rareș și Moscova*, p. 11 din extras. Conflictul moldo-polon pentru Pocuția a durat între anii 1530-1538. Așadar relațiile lui Petru Rareș cu Vasile al III-lea Ivanovici

Înțelegând greșit unele informații dintr-o Istoria a Statului Rus și din Istoria lui A. D. Xenopol¹¹³, Polihron A. Sârcu susține că Țarul Ivan cel Groaznic ar fi dat un ajutor (bănesc) lui Petru Rareș¹¹⁴. Dar nu putem vedea nici o relație între Petru Rareș și minorul Ivan al IV-lea, mare cneaz al Moscovei între anii 1533-1547 (sub Consiliul de regență, de la vârsta de 3 ani până la cea de 17 ani)¹¹⁵. Abia după 16 ianuarie 1547, când Ivan se proclamă țar și guvernează singur, se poate vorbi de relațiile sale cu Moldova.

Și totuși în această perioadă a existat cineva interesat de ceea ce se întâmpla în Moldova și în alte țări ortodoxe. Acesta a fost marele mitropolit al Moscovei, Macarie¹¹⁶, cel care a fost ca un adevărat părinte minorului și orfanului Ivan și care s-a interesat de formarea intelectuală a acestuia, formare ce s-a dovedit destul de trainică și de ortodoxă.

Se va fi bucurat mitropolitul moscovit Macarie, aflând de la călătorii ruși, precum Ivan Semenovici Peresvetov și alții, că Domnul Moldovei Petru Rareș este înconjurat de “doctori și de filosofi” și că mișcarea isihastă este puternică în Moldova. Se va fi bucurat de asemeni că în fruntea acestei mișcări spirituale se află un omonim al său, Episcopul Macarie al Romanului, mare cărturar și bun cunoscător al Limbii slavone. Iar când s-a ivit momentul potrivit, a spus toate acestea tânărului țar.

Polihron A. Sârcu este convins, așa cum am mai arătat, că în prima domnie a lui Alexandru Lăpușneanu (1552-1561) nu au existat nici un fel de relații între acesta și țarul rus.

Și totuși, între Ivan al IV-lea Vasilievici (cel Groaznic) și Domnul Moldovei au existat relații deosebit de bune. În particular, țarul și Doamna Ruxandra Lăpușneanu erau veri ai doilea.

Alexandru Lăpușneanu venise la domnia Moldovei cu spijin polonez și prestase jurământ de vasalitate față de regele Poloniei și mare duce al Lituaniei Sigismund August, la 5 septembrie, 1552 (reînnoit la 22 iunie, 1553)¹¹⁷. Totuși în anul 1554 Sigismund August refuza libera trecere a solilor lui Lăpușneanu către

al Moscovei se încadrează între anii 1530-1533 (anul morții marelui cneaz). A. D. Xenopol, *op. cit.*, vol. II, p. 446 și nota 107; Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria Românilor*, 2, pp. 274-275.

¹¹³ Vezi la nota 112, supra. E adevărat că Xenopol, în grabă, îl numește pe marele Cneaz Vasile al III-lea “țar”.

¹¹⁴ Polihron A. Sârcu, *op. cit.*, p. 25 și bibliografia din notele 3 și 4.

¹¹⁵ Până la 3 aprilie 1538 a fost regență mama sa, Elena. De la această dată, când ea moare, Rusia Moscovită e condusă până în 1547 de familiile Belski și Șuiski, care tutelau pe cneazul minor. Ori aceste familii nobile își urmăreau interesele personale și nu s-au ocupat de relațiile cu Moldova lui Petru Rareș. Vezi Ovidiu Drâmba, *Istoria Culturii și Civilizației*, 4, Editura Științifică, București, 1995, pp. 74-75; Henry Troyat, *op. cit.*, pp. 14-31.

¹¹⁶ Mitropolitul Macarie (1542-1563), autorul celebrei colecții “Cetiminei” (Minei de citit), a introdus tiparul în Moscova în 1563, tipărind *Apostolul*. A patronat un sinod, în 1551, rezultând cele “o sută de capitole” (stoglav). În activitatea sa se observă puternica influență a mișcării neosihaste a lui Nil Sorski. Vezi: Ioan Rămureanu și coautorii, *op. cit.*, vol. II, p. 284; Ovidiu Drâmba, *op. cit.*, 4, pp. 74-75; Henry Troyat, *op. cit.*, p. 19.

¹¹⁷ Veniamin Ciobanu, *Vasalitate – suzeranitate în raporturile româno-polone din deceniile 6 și 7 ale secolului al XVI-lea; interpretare juridică și practică politică (I)*, în AIIAI, XXII, 1985, vol. II, p. 409.

țarul Moscovei, motivând că se opune Senatul Lituaniei. E adevărat că relațiile Uniunii Polono-Lituaniene cu Rusia erau foarte încordate. Domnul Moldovei e nevoit să încheie la 16 decembrie 1554, un tratat de alianță cu Sigismund August, de data aceasta în calitate de Mare Duce al Lituaniei, pe unde trecea drumul spre Moscova¹¹⁸.

Solia moldovenească era pregătită să plece la Moscova imediat. Nu știm dacă cei însărcinați ca ambasadori la Sigismund August s-au mai întors în Moldova sau și-au continuat drumul spre capitala țarului. Un hrisov rusesc din ianuarie, 1555, ne dă următoarea informație: “În ianuarie al anului 7062 (1555) veni ră solii lui Alexandru, Domnul Moldovei: Ștefan, pârăcalabul Romanului și Micula pârăcalabul Sorociei și, aducând plocoane, au cerut în numele Creștinismului ajutor de la marele gospodar pentru răscumpărarea de la turci. Țarul și marele cneaz i-a ajutat și i-a lăsat să plece, după toate vechile obiceiuri”¹¹⁹.

Plocoanele (darurile) aduse țarului și expuse apoi la “Orujeinaia Palata” (sala armelor, Muzeul armelor) din Moscova, erau icoane și vase din aur și argint cu stema Moldovei¹²⁰.

La Biblioteca publică din Sankt-Petersburg se afla în 1817 icoana **Tăierii Capului Sfântului Ioan Botezătorul**, cu o inscripție ce amintea pe Voievodul Alexandru Lăpușneanu și pe soția sa, Ruxandra¹²¹.

Manifestându-și din plin relațiile sale de rudenie și de prietenie cu Domnul Moldovei, Țarul Ivan ctitorește în Moldova o mănăstire. Numele său și cele ale familiei sale se află trecute în pomelnicul Mănăstirii Bistrița¹²², rectitorită de Alexandru Vodă Lăpușneanu, precum și în cel al Mănăstirii Slatina, principala ctitorie și necropola Lăpușneanului¹²³.

În anul 1556 țarul ceru, prin intermediul voievodului, Episcopului Macarie al Romanului să-i remanieze Sintagma lui Matei Vlastares (cum vom vedea mai jos).

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 412. Iată textul documentului: “Din grația lui Dumnezeu, Noi, Sigismund August, regele Poloniei și marele duce al Lituaniei, Rusiei, Prusiei, Samogitiei, etc., facem cunoscut cu acest act a nostru ... cum că bunul nostru amic, magnificul Ion Alexandru Voievod, din grația lui Dumnezeu, domnul Țării Moldovei, a trimis la noi ambasadori mari ai săi, pe d. Iosif Petrovici, pârăcalab de la Roman și staroste de Cetatea Nouă, pe d. Nicolae (Micula, Nicula, n.n.), pârăcalab de Soroca și pe d. Abram Danilovski, secretar domnesc, dorind de la noi, ca după obiceiul predecesorilor noștri, mari duci ai Lituaniei, să încheiem și să confirmăm cu el și cu țara sa, Moldovei, tratat de bună amiciție, și de eternă pace ... 1554, dec. 16 zile”. Vezi la: Ion Ionașcu, Petre Bărbulescu, Gheorghe Gheorghe, *Relațiile internaționale ale României în documente (1368-1900)*, Editura politică, București, 1971, p. 171.

¹¹⁹ Theodor Uspenski, *Vasele moldovenești aflătoare în sala armelor din Moscova*, în “Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice” (BCMI), 1927, p. 94; Acad. P. Constantinescu-Iași, *Relații culturale româno-ruse în trecut*, EAR, București, 1954, p. 85; G. Bezviconi, *op. cit.*, p. 55.

¹²⁰ Theodor Uspenski, *op. cit.*, pp. 94-97.

¹²¹ G. Bezviconi, *op. cit.*, p. 56.

¹²² P. P. Panaiteșcu, *Petru Rareș și Moscova*, extras, p. 13; Gh. I. Moiescu și coautori, *op. cit.*, vol. I, p. 386.

¹²³ Ivan Vasilievici, velichie țar Moscovichii i țarina Nastasia, Iurie Vasilievici, brat velicogo țarea i sni ego Ivan țarevici i dăști ego Evdochia i Theodor țarevici” Vezi la: Prof Victor Brătulescu, *Pomelnicul triptic al lui Alexandru Lăpușneanu din Mănăstirea Slatina*, în MMS, an XXXV, 1959, nr. 3-4, p. 182.

Bailul venețian de la Istanbul informa pe dogele veneției la 22 martie, 1560, că Lăpușeanu s-ar fi oferit să intermedieze pacea polono-moscovită¹²⁴.

Toate aceste foarte bune relații ne lasă să înțelegem că între Moldova și țarul rus exista o legătură permanentă, realizată prin dese solii din ambele părți.

Dacă mai adăugăm și faptul că fiii lui Alexandru Lăpușeanu, Bogdan și Ștefan, aveau în Moscova și în alte părți ale Rusiei proprietăți și case¹²⁵, putem realiza dimensiunea relațiilor celor doi gospodari de țară. Țarul Ivan al IV-lea Vasilievici, pornit spre cuceriri, dușman cu federația polono-lituaniană, avea în ruda sa din Moldova dacă nu singurul, oricum, unul dintre puținii prieteni. Relațiile lor erau în plan personal, politico-diplomatic, cultural-religios și probabil și economic.

V. Remanierea Sintagmei lui Matei Vlastares

Deoarece diaconul Isaia dăduse în raportul său și informația că egumenul Eftimie de la Căpriana fusese ambasadorul lui Alexandru Lăpușeanu la Moscova, Polihron A. Sârcu încearcă să propună motivul acestei solii. După părerea lui, Lăpușeanu, revenit în a doua sa domnie în 1564, avea nevoie de bani să-și plătească creditorii turci. Așadar Eftimie ar fi mers la țar în 1564 să-i solicite ajutor bănesc¹²⁶. Așa cum am văzut, unii au luat propunerea lui Polihron A. Sârcu drept certitudine.

Între timp a fost descoperit exemplarul Sintagmei lui Matei Vlastares, remaniată din ordinea alfabetului grec în cea a alfabetului slav de către Episcopul Macarie al Romanului și trimisă în dar Țarului Ivan de către Alexandru Lăpușeanu în 1561. Așa cum am arătat și în alt loc, marele slavist P. P. Panaitescu propune la rândul său, că acesta a fost motivul soliei la Moscova a lui Eftimie (despre care informează diaconul Isaia), adică ducerea Sintagmei în 1561.

Dar și aici apar unele discordanțe. Sintagma, spun cercetătorii, n-a ajuns la Moscova, așadar nici purtătorul ei. Și totuși Eftimie era binecunoscut la Moscova, fapt de care uzează diaconul Isaia în apărarea sa.

Din cele prezentate până acum despre excelentele relații dintre țar și domnul moldovean, noi am lăsat să se înțeleagă faptul că între Moldova și Moscova puteau să aibă loc mai multe solii și delegații, bineînțeles în limita posibilităților de deplasare de atunci. Așadar Eftimie de Căpriana, din ținutul de baștină al Voievodului, putuse să meargă în mai multe solii la Moscova¹²⁷. Printre ultimele deplasări, putea fi și cea din 1561, de ducere a Sintagmei.

Om apropiat al Voievodului și poate și rudă cu acesta prin Anastasia de Lăpușna, el va fi adus ajutoarele țarului pentru ctitoriile lui Lăpușeanu de la Bistrița și Slatina. Poate și el va fi informat pe țar și pe Mitropolitul moscovit Macarie despre activitatea Episcopului Macarie al Romanului, bun cunoscător de Limbă slavă și despre depozitele de manuscrise slave din Moldova.

¹²⁴ Veniamin Ciobanu, *op. cit.*, pp. 416-417.

¹²⁵ G. Bezviconi, *op. cit.*, pp. 56-57. Ștefan Lăpușeanu chiar era stabilit în Rusia. Vezi și: Petru Demetru Popescu, *Dicționar de personalități istorice. Voievozi, principii, domni, regi*, Editura Niculescu SRL, București, 2001, p. 157.

¹²⁶ Polihron A. Sârcu, *op. cit.*, pp. 25-26.

¹²⁷ Însuși P. P. Panaitescu înțelege că Eftimie a fost trimis în "solii" ("missions diplomatiques"; *La littérature slavo-roumaine ...*, pp. 7-8).

Cât privește problema celui exemplar al Sintagmei trimis spre Moscova în anul 1561, problema destul de încălțită, nu ar fi de competența noastră să-i dăm o dezlegare. Totuși ne îndemnăm să facem o inventariere a datelor și ne permitem unele mici observații.

Însuși Episcopul Macarie al Romanului mărturisește că Domnul Alexandru Vodă, cu învoirea Mitropolitului Grigorie (de la Neamț) l-a însărcinat pe el să pună în ordinea alfabetului slav articolele Sintagmei lui Matei Vlastares, în anul 1556. Aceasta o aflăm din însemnarea făcută de Macarie pe filele 22 b- 23 b ale manuscrisului¹²⁸.

Aflăm de asemeni că manuscrisul are până la ultima pagină (fila 400 a) aceeași grafie¹²⁹. Macarie a dus munca la bun sfârșit înainte de moartea sa (1 ianuarie, 1558). Însemnarea sa nu confirmă că această lucrare a fost o comandă a țarului Rusiei, dar nici nu infirmă posibilitatea. El se mulțumește să spună că a fost însărcinat de voievod, cu învoirea mitropolitului, superiorul său.

Întrebarea care se pune este dacă i-a ajuns episcopului cărturar timpul să realizeze această remaniere, probabil destul de dificilă pentru acea vreme. Ne gândim și la vârsta înaintată a ierarhului și la anumite boli și neputințe care premerg moartea. Poate avea deja materialul pregătit într-o formă brută, înainte de primirea însărcinării. Poate cei ce aveau nevoie de această pravilă remaniată s-au adresat tocmai omului care avea astfel de preocupări¹³⁰. Întărim propunerea noastră cu cea a lui G. Mihăilă, care crede că remanierea din ordinea alfabetului grec în cea a alfabetului slav este propria concepție a Episcopului Macarie¹³¹. Așadar noi credem că el a fost găsit pregătit pentru această remaniere.

Se consideră că manuscrisul Sintagmei, despre care vorbim, a fost scris (grafiat) chiar de Macarie¹³². Abia în 1561, deci după moartea episcopului, s-a hotărât ca manuscrisul să fie trimis țarului. Știm aceasta din a doua însemnare de pe manuscris, făcută în numele Voievodului Alexandru Lăpușneanu, pe ultima pagină, sus (fila 400 b). Însemnarea e făcută de o altă mână, în semiunciale, dar cu litere mai puțin îngrijite, la 18 septembrie, 1561. Iată conținutul însemnării:

“Ioan Alexandru Voievod, din mila lui Dumnezeu, Domn al întregii țări a Moldovei, am binevoit Domnia mea, din a noastră bunăvoință, cu inimă curată și luminoasă, și am trimis această carte, numită Pravila cea Mare a Sfinților Părinți ecumenici Pravoslavnicului și Marelui Țar a toată Rusia Mare, Ivan Vasilievici. În anul 7069 (-5508=1561), luna septembrie 18”¹³³.

¹²⁸ G. Mihăilă, *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, București, 1972, pp. 281-283.

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 283-284.

¹³⁰ Ne gândim la “Glosele Bogdan”. Oare nu cumva acele glose erau **un exercițiu al Episcopului Macarie** făcut pe Sintagmă înainte de primirea însărcinării remanierii? Vezi: Ion Gheție, Alexandru Mareș, *Originile scrisului în Limba română*, ESE, București, 1985, pp. 289-292 și bibliografia. S-a zis că autorul gloselor putea să fie un ierarh moldovean, cu graiul specific Nordului Moldovei. Noi am propus într-un studiu (Constantin C. Cojocaru, *Câteva considerații ...*, p. 54) că Macarie era din zona Baia-Bogdănești, din ținutul Sucevei.

¹³¹ G. Mihăilă, *Contribuții la istoria culturii ...*, p. 284.

¹³² Ion Gheție, Alexandru Mareș, *Originile scrisului ...*, p. 290.

¹³³ G. Mihăilă, *Contribuții la istoria culturii ...*, pp. 283-284.

În sfârșit, cea de a treia însemnare pe manuscris este semnătura Voievodului moldovean, cu un scris deosebit de citet: "Ioan Alexandru Vodă, din mila lui Dumnezeu"¹³⁴.

Așadar, Sintagma remaniată, pleca spre Moscova. Țarul avea nevoie de ea. Însă solia care ducea darul avea și alte rosturi. Ne aflăm exact cu două luni înainte de detronarea lui Alexandru Lăpușneanu de către Iacob Heraclid Despot (18 noiembrie 1561). Domnul moldovean era informat de tentativa lui Despot și face o ultimă încercare, prea târzie, de a cere ajutor rudei sale, țarul moscovit. Nu știm cum s-ar fi materializat ajutorul țarului, dar solia ce ducea Sintagma purta în secret și acest mesaj. Lăpușneanu cunoștea activitatea reformatoare a țarului¹³⁵ și necesitatea la Moscova a Sintagmei și i-o trimite acum, ca pe un dar prețios, solicitând în schimb ajutor.

Manuscrisul Sintagmei a fost descoperit la sfârșitul secolului al XIX-lea la Mănăstirea Sfântul Onufrie din Lwow de către învățatul slavist E. Kalužniacki¹³⁶. Descoperitorul, citind dedicația voievodului moldovean către țar, trage concluzia că lucrarea a fost comandată de țar¹³⁷. Toți cei care au preluat idea lui E. Kalužniacki, au susținut același lucru, dar cu nuanțe diferite. Unii susțin că țarul s-a adresat direct Episcopului Macarie, iar alții că a fost intermediar Voievodul Moldovei¹³⁸. Doar G. Mihăilă se îndoiește că Episcopul Macarie a lucrat expres pentru țar¹³⁹.

La puțin timp după descoperirea ei, la sfârșitul secolului al XIX-lea sau la începutul secolului al XX-lea, Sintagma a dispărut de la Mănăstirea **Sfântul Onufrie** din Lwow. La începutul secolului al XX-lea manuscrisul se afla în colecția lui Elpidifor Vasilievici Barsov¹⁴⁰.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 284.

¹³⁵ *Istoria Literaturii Române*, EAR, vol. I, p. 250.

¹³⁶ G. Mihăilă, *Contribuții la istoria culturii ...*, pp. 280-281; P. Constantinescu-Iași, *Relații culturale ...*, pp. 113-114.

¹³⁷ G. Mihăilă, *Contribuții la istoria culturii ...*, p. 284.

¹³⁸ Încercăm o listă bibliografică cât de cât cuprinzătoare: A. Iațimirski, *Благотворительность русских государей в румынии*, extras din "Руский Вестник", 1899, pp. 4-5; Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii românești ...*, vol. I, ed. a II-a, pp. 155 și 359; P. P. Panaitescu, *Petru Rareș și Moscova ...*, pp. 11-12 din extras; Idem, *Introducere la Cronica lui Eftimie*, în *Cronicile slavo-române ...*, pp. 75 și 106-107; *Istoria Literaturii Române*, EAR, vol. I, pp. 249-250; Damian P. Bogdan, *Le Syntagme de Blastarès dans le version du chonique roumain Macarie*, în volumul "Premier Congrès International d'études balkaniques", București, 1966, pp. 7-10; P. Constantinescu-Iași, *Relații culturale ...*, pp. 113-114; G. Bezviconi, *Contribuții ...*, p. 55; Gh. I. Moisescu și coautori, *op. cit.*, vol. I, p. 386; G. Mihăilă, *Note*, la Ioan Bogdan, *Scriseri alese*, p. 677, nota 43; Idem, *Sintagma (Pravila) lui Matei Vlastares și începuturile lexicografiei românești (secolele XV-XVII)*, în volumul "Studii de Slavistică", I, EAR, București, 1969, pp. 9-49; Mircea Păcurariu, *Contribuții la istoria Episcopilor Romanului și Rădăuților în secolul al XVI-lea*, în MMS, an LII, 1976, nr. 5-6, p. 326; Idem, *IBOR*, vol. I, ed. a II-a, p. 487.

¹³⁹ G. Mihăilă, *Contribuții la istoria culturii ...*, p. 284.

¹⁴⁰ E. V. Barsov fusese secretar al Societății de Istorie și Antichități de pe lângă Universitatea din Moscova. Vezi: G. Mihăilă, *Ioan Bogdan (1864-1919)*, studiu introductiv la volumul : Ioan Bogdan, *Scriseri alese*, p. 28, nota 86. Acest colecționar pățimaș avea vreo 2000 de manuscrise, unele cumpărate cu bani grei, pe care le ținea în lăzi sigilate. Damian P. Bogdan, *Legăturile slavistului Ioan Bogdan ...*, p. 303.

La 21 septembrie, 1908, E. V. Barsov spune lui Ioan Bogdan, care se afla atunci la Moscova că a cumpărat acest manuscris de la un scopit din Moldova, cu 750 de ruble¹⁴¹. Ioan Bogdan a văzut manuscrisul, cu autograful lui Alexandru Lăpușneanu, și-a luat notițe sumare¹⁴² dar, grăbit cu reîntoarcerea în țară, nu l-a studiat mai atent.

Astăzi manuscrisul Sintagmei se află la Muzeul istoric din Moscova, în colecția Elpidifor Vasilievici Barsov, nr. 152¹⁴³.

P. P. Panaitescu a apropiat cazul "Eftimie de Căpriană" cu cazul "Sintagma lui Matei Vlastares remaniată de Episcopul Macarie" și a propus că acest Eftimie de Căpriană era cel îndreptățit să ducă, în 1561, Sintagma, darul lui Lăpușneanu, țarului Moscovei. De ce? Pentru că diaconul Isaia mărturisește că dascălul său, egumenul de la Căpriană, fusese solul diplomatic al Voievodului moldovean la Țar și deci, era bine cunoscut la Moscova¹⁴⁴.

Dacă Sintagma a ajuns în 1561 numai până la Lwow, pe noi, puțin ne interesează cine a dus-o până acolo. Este suficient că știm din informarea lui Isaia că egumenul Eftimie de Căpriană fusese la Moscova și era bine cunoscut acolo.

Pentru studiul nostru, inventarierea datelor referitoare la Sintagma a adus argumente întăritoare susținerilor noastre despre relațiile dintre:

Alexandru Vodă Lăpușneanu și Țarul Ivan al IV-lea Vasilievici, cel Groaznic.

Alexandru Vodă Lăpușneanu și Episcopul Macarie de Roman.

Țarul Ivan al IV-lea Vasilievici și Episcopul Macarie de Roman.

Așadar diaconul Isaia a exprimat, condensat, în raportul său, aceste adevăruri, în apărarea sa. Rezultă că și celelalte relații despre care vorbește Isaia sunt adevărate:

Relația Eftimie de Căpriană - Macarie de Roman.

Relația Eftimie de Căpriană - Alexandru Lăpușneanu.

Relația Eftimie de Căpriană - Țarul Ivan cel Groaznic.

Toate acestea constituiau argumentele apărării diaconului Isaia în fața Țarului și a Curții sale.

VI. Mănăstirea Căpriană

¹⁴¹ Damian P. Bogdan, *Legăturile slavistului Ioan Bogdan ...*, p. 295.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ G. Mihăilă, *Sintagma (Pravila) lui Matei Vlastaris ...*, pp. 9-44; Idem, *Contribuții la istoria culturii ...*, p. 281; G. Mihăilă și Dan Zamfirescu, *Literatura română veche*, I, pp. 191-192.

¹⁴⁴ Pe lângă această ipoteză a lui P. P. Panaitescu și a celor care l-au urmat, cum că Sintagma a fost dusă spre Moscova de către Eftimie de Căpriană, noi venim acum cu încă alte două propuneri. Anul 1561 este anul în care a plecat de la Slatina, ducând cu el și Sbornicul Isaia. Poate a plecat împreună cu Eftimie, având același traseu, și au rămas, de nevoie, oprii fiind de susținătorii polonezi ai lui Despot în Volânia, și astfel au ajuns Sbornicul la Poceaev iar Sintagma la Sfântul Onufrie. O a doua propunere a noastră este aceea că Isaia ar fi putut fi însărcinat el însuși de către Lăpușneanu să meargă în solia cu dublu scop la Moscova, unde să nu fi putut ajunge din aceleași motive, rămânând împreună cu ambele lucrări în ținuturile natale.

Considerăm că este momentul să spunem câteva cuvinte și despre Mănăstirea Căpriană, condusă în deceniile patru-cinci ale secolului al XVI-lea de egumenul Eftimie, cronicarul oficial al lui Alexandru Lăpușneanu¹⁴⁵.

Mănăstire domnească, încă de la începutul Statului Moldova, ctitorită, refăcută și miluită de cei mai mari Domni ai Moldovei, Mănăstirea Căpriană a fost, pentru Românii de dincolo de Prut, mănăstirea port-drapel între celelalte locașuri basarabene. Situația zbuciumată a Basarabiei a făcut ca documentele să se piardă, despre Mănăstirea Căpriană să se scrie mai puțin, la un moment dat să fie închinată "locurilor sfinte", s.a.m.d. Dar Mănăstirea Căpriană rămâne și azi pentru basarabeni un puternic centru de spiritualitate românească.

În discuțiile purtate în legătură cu persoana lui Eftimie Cronicarul s-au spus în ultimul timp cuvinte mai puțin potrivite despre Mănăstirea Căpriană. Astfel marele istoric bisericesc Pr. Acad. Prof. Dr. Mircea Păcurariu spune în sinteza sa *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, următoarele: "Este greu de admis însă că Lăpușneanu a încredințat o asemenea lucrare (continuarea cronicii n.n.) ca și misiunea în Rusia -, unui egumen dintr-o mănăstire fără însemnătate, fără tradiții culturale și mult îndepărtată de scaunul domnesc, cum era Căpriană"¹⁴⁶.

Dar, răspundem noi, noile mănăstiri moldovenești "fără tradiții culturale" Slatina¹⁴⁷ și Râșca¹⁴⁸ și-au făcut datoria lor în secol. Mai mult, Mircea Păcurariu recunoaște, cu altă ocazie, că Mănăstirea Căpriană era cea mai bogată din Basarabia¹⁴⁹.

Mănăstirea Căpriană este atestată documentar încă din timpul lui Alexandru cel Bun, Domnul Moldovei (1400-1432), deci printre primele mănăstiri ale Moldovei¹⁵⁰. Domnul dăruia, la 10 februarie, 1429, "Mănăstirea de la Vișnevăț" (în ținutul Lăpușnei),

¹⁴⁵ S-a considerat că, mai ales în Moldova, conducătorii (egumenii) mănăstirilor și ierarhii erau de vîță nobilă. Vezi: Ștefan S. Gorovei, *Originea socială a înaltului cler monahal*, în "Arhiva genealogică", publicație a Comisiei de Heraldică, Genealogie și Sigilografie, Filiala Iași, II, (VII), 1995, nr. 3-4, EAR, Iași, 1995, pp. 183-190. Nicolae Iorga observase același fapt la ierarhii moldoveni, încă din 1933. El spune: "Șefii Bisericii erau din mari neamuri boierești, o întreagă aristocrație în sfinite, ..., lucru care nu se întâlnește la munteni ..." (Nicolae Iorga, *Note moldovenești în legătură cu clădirile bisericesti și profane*, în BCMI, 1933, pp. 127-128. Cităm după Petronel Zahariuc, *Înalți ierarhi și familiile lor. I. Leon Gheucă*, în "Arhiva genealogică", publicație citată mai sus, același număr, pp. 191.

Constatând atât de apropiatele relații ale egumenului Eftimie de Căpriană cu Alexandru Vodă Lăpușneanu, ajutați și de faptul că Mănăstirea Căpriană se afla în Lăpușna, ținutul natal al Voievodului și locul de baștină al mamei sale, Doamna Anastasia, ne-am încurajat să propunem rudenția între Eftimie și Alexandru Vodă.

¹⁴⁶ Mircea Păcurariu, *IBOR*, vol. I, ed. a II-a, p. 451.

¹⁴⁷ Unde a activat, prin 1560 diaconul Isaia, ucenicul Cronicarului Eftimie, copiind cronicile dascălilor săi, Macarie și Eftimie.

¹⁴⁸ Mare centru de cărturărie, creat de ctitorul Macarie, de unde s-au ridicat o pleiadă de ierarhi. Vezi: Constantin C. Cojocaru, *Câteva considerații ...*, pp. 58-59.

¹⁴⁹ Când vorbește despre închinarea Mănăstirii Căpriană către Mănăstirea Zografu din Muntele Athos, el spune: "Această Mănăstire Căpriană avea o avere enormă dincolo de Prut (23 de moși, cu 50.000 ha.). Mircea Păcurariu, *IBOR*, vol. II, ed. a II-a, EBM, București, 1994, p. 271, informație luată din: Prof. Diac. Gh. I. Moisescu, *Contribuția românească pentru susținerea Muntelui Athos în decursul veacurilor*, în Revista "Ortodoxia", V, 1953, nr. 2, p. 258.

¹⁵⁰ *DIR. A. Moldova*, vol. I, (1384-1475), București, 1954, doc. nr. 48, p. 41.

unde era egumen “Chiprian”, împreună cu posesiunile ei, soției sale Marina (Marena) și fiilor săi “ca să fie uric, cu tot venitul ei”¹⁵¹.

Prin două documente, datele 1 aprilie și 7 mai 1470 (6978) Chiajna, fiica lui Alexandru cel Bun și a Marinei, dăruia Mănăstirii Neamț Mănăstirea Căpriană, cu toate posesiunile ei, iar Domnul Ștefan cel Mare și Sfânt întărea dania mătășii sale¹⁵². Dar această închinare către marea lavră nemțeană¹⁵³ nu a avut vreo influență negativă asupra dezvoltării Mănăstirii Căpriană. Ștefan cel Mare și Sfânt și Petru Rareș au ctitorit aici biserici și au înzestrat-o, numind-o “mănăstirea noastră”¹⁵⁴. Petru Vodă Rareș i-a dăruit și un frumos Evangheliar slavon, cu ferecătură în aur și în argint, în anul 1545¹⁵⁵.

Alexandru Vodă Lăpușneanu era, după mamă, basarabean. Mama sa, Doamna Anastasia, se născuse în satul Lăpușna. Domnul ridică satul acesta de pe apa cu același nume la rangul de oraș și-l înzestră cu toate drepturile și privilegiile municipale obișnuite în Moldova. Și, deoarece pe aici trecea și vechiul drum de negoț spre Nistru, el mută la Lăpușna pe vameșii moldoveni din Tighina, ce fuseseră

¹⁵¹ *Ibidem*, doc. nr. 87, pp. 76-77. Nu trebuie să ne mire această formă de dăruire. Obiceiul s-a practicat și în Bizanț și în alte țări ortodoxe. Vezi: Mitropolitul Tit Simedrea, *Mănăstirile vândute și dăruite în secolul al XV-lea în Moldova*, în Revista “Biserica Ortodoxă Română” (BOR), an LXVII, 1949, nr. 1-2, pp. 65-83. Despre Mănăstirea Căpriană vezi pp. 75-78. Vezi și Arhimandritul V. Puiu, *Mănăstirile din Basarabia*, extras din “Revista Societății istorico-archeologice bisericești din Chișinău”, vol. XI, Tipografia de Editură națională “Luceafărul”, Chișinău, 1919, p. 18. Cât despre primul ctitor al mănăstirii Căpriană, prezentăm opinia Arhiepiscopului Narcis Crețulescu, starețul și istoric al Mănăstirii Neamț (Ierom. Magistrand Nestor Vornicescu, *Arhiepiscopul Narcis Crețulescu Botoșăneanul (1835-1953)*, în MMS, an XXXV, 1959, nr. 5-6, pp. 332-343), mare scormonitor de arhive, care are curajul să spună că acesta este: “Ieromonahul Chiprian Mușat, ctitorul Mănăstirii Chipriană (Căpriană) din Basarabia”. Vezi: Arhiepiscopul Narcis Crețulescu, starețul Sf. Mănăstirii Neamțu-Secu, *Istoria Sf. Mănăstiri Agapia din deal și din vale, cu a Sf. Mănăstiri Văratecul și istoria Sf. Icoane din Agapia, schițe pe scurt de smeritul ---, la 1907*, Biblioteca Mănăstirii Neamț, mss. nr. 163, p. 201.

¹⁵² *Documenta Romaniae Historica (DRH), a. Moldova*, vol. II, (1449-1486), EAR, București, 1976, doc. nr. 163, pp. 241-243 și doc. nr. 165, pp. 245-247.

¹⁵³ Se susține că închinarea a durat până la anul 1698, când Mănăstirea Căpriană a fost închinată Mănăstirii Zografu de la Muntele Athos. Nestor Vornicescu, *Relațiile bisericești-culturale ...*, p. 668.

¹⁵⁴ Polihron A. Sârcu (*op. cit.*, pp. 6-22) face un bogat istoric al Mănăstirii Căpriană. Vezi de asemeni: Teodor Codrescu, *Uricariul*, vol. III, Iași, 1853, pp. 270-271; V. Puiu, *op. cit.*, p. 19; Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Basarabia. Aspecte din istoria Bisericii și a Neamului Românesc*, Trinitas. Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1993, p. 41.

¹⁵⁵ Textul inscripției acestui Evangheliar este următorul: “Binecinstitorul și iubitorul de Hristos Ioan Petru Voievod, cu mila lui Dumnezeu, Domn a toată Țara Moldo-Vlahiei și Doamna lui Elena și fiii Domniei Sale Iliș Voievod și Ștefan și Constantin, am făcut și am înfrumusețat acest Tetraevanghel și I-am dat în ruga Domniei mele, în nou zidita noastră mănăstire Adormirea Preacuratei Născătoarei de Dumnezeu ce se zice Căpriană, la anul 7053 (1545), luna octombrie” vezi la: Teodor Codrescu, *Uricariul ...*, vol. III, pp. 270-271, nota a. Textul inscripției și la Polihron A. Sârcu, *op. cit.*, p. 9, nota 3; V(isarion) Puiu, *op. cit.*, p. 21, nota 1, dă următoarea informație: “Astăzi ea (Evanghelia) lipsește (1919, n.n.), fiind trimisă spre păstrare cu alte odoare în lăuntru Rusiei în vremea războiului din 1914-1918”.

izgoniți de acolo de către turci, dând astfel noului târgușor și activitate negustorească și câștiguri din vama de aici. Pecetea orașului avea o cruce la mijloc¹⁵⁶.

La Mănăstirea Căpriană, din ținutul Lăpușnei, se afla omul său de încredere. Cronicarul și solul diplomatic, egumenul Eftimie. Vrând să răsplătească osteneala egumenului cărturar care, în scurtele perioade dintre soliile la Moscova, începuse și continuarea Cronicii, Voievodul face în 11 aprilie 1559 o deosebit de importantă donație mănăstirii. Iată ce primea mănăstirea prin acel act domnesc: satele (moșiile) Lozova, Prejolteni, Onești, Sadova, Băliceni, Luceni, Vorniceni, Dumeni, Glăvășeni (Glăvănești), Bisericieni, Purcenii de Jos, lângă Crăpina Purcareva și trei fâci de vie la Cotnari¹⁵⁷.

Rar se întâlnește în documente o danie atât de bogată! Ar trebui să ne întrebăm care erau motivele acestei milui. Desigur că i-a plăcut Voievodului partea de Cronică pe care Eftimie o realizase deja. După ce muriseră și Episcopul Macarie (1 ianuarie 1558) și mama sa, Anastasia Doamna (2 mai, 1558) (amândoi înmormântați la Mănăstirea Râșca), dragostea și mila Voievodului se îndreaptă acum spre unul dintre pușinii apropiați pe care-i mai avea, egumenul Eftimie și spre mănăstirea lăpușneană condusă de el.

Așadar Mănăstirea Căpriană nu era fără însemnătate.

Aici, la Căpriană, a învățat cărturărie slavonă diaconul Isaia. Învățase el Teologie și Filosofie în casa părinților săi, cum însuși mărturisește, dar cărturăria slavonă învățată la Căpriană l-a impus în stima conașionalilor săi ortodocși, care l-au trimis cu deosebită strălucire la Moscova, să aducă de la țară cărți în Limba slavonă. Iar printre cei care îl apreciau era, cum am mai arătat și marele nobil ortodox Constantin Vasile Constantinovici Ostrojski, om cu deosebite rosturi în opera de refacere a vieții culturale și morale a ortodocșilor din ținutul ucrainiano-lituanian¹⁵⁸.

Este suficient să spunem că la Mănăstirea Căpriană era o "școală" de cărturărie slavonă și că aici s-a continuat Letopisețul (Cronica) Moldovei, ca să creionăm importanța culturală a acestei mănăstiri în secolul al XVI-lea.

¹⁵⁶ Ion Nistor, *Istoria Basarabiei*, ediție și studiu bio-bibliografic de Stelian Neagoe, Editura Humanitas, București, 1991, pp. 78 și 100. Cât despre crucea de pe pecetea noului oraș, ea, desigur că a apărut la sfatul unui cleric prieten cu Lăpușneanu, Macarie sau, poate mai degrabă, egumenul Eftimie de la Căpriană.

¹⁵⁷ Iurie Venelin, *Влахо-Болгарскія или дако-славянскія грамоты собранныя и объясненныя* —, С. Петербург, 1840, (*Documente Vlaho-bulgare sau daco-slave adunate și explicate de* —, S. Petersburg, 1840), pp. 171-173. Vezi și: Polihron A. Sârcu, *op. cit.*, pp. 15-16; Ștefan Gr. Berechet, *Mănăstirea Căpriană*, extras din "Anuarul Comisiei Monumentelor Istorice, Secția Basarabia", II, Chișinău, 1928, Tipografia eparhială "Cartea Românească", p. 4; Ion Nistor, *op. cit.*, p. 78. Majoritatea localităților se găsesc și la N. Stoicescu, *Repertoriul ...*, pp. 56 (Bălășești), 73-74 (Bisericieni), 380 (Glăvănești), 540 (Lozova), 616 (Onești), 740 (Sadova), 919 (Vorniceni). Dar, folosind bibliografia rusească, este dat greșit anul 1560, în loc de 1559.

¹⁵⁸ Polihron A. Sârcu, *op. cit.*, pp. 38-41, cu bogată și interesantă bibliografie pentru acea vreme. Despre Constantin din Ostrog, vezi și Ioan Rămureanu și coautori, *Istoria bisericească universală*, vol. II, p. 286.

E adevărat că această mănăstire era departe de capitala Moldovei (Suceava), dar era aproape de Iași, orașul preferat al lui Lăpușneanu, în care a mutat capitala țării în cea de a doua domnie a sa¹⁵⁹.

Și să nu uităm faptul că Mănăstirea Căpriană era din zona Lăpușnei, locul natal al voievodului și al mamei sale, zonă căreia el l-a dat o deosebită atenție.

VII. Eftimie egumenul

Polihron A. Sârcu se întreabă, și pe drept cuvânt, de ce în acel document din 11 aprilie 1559, de bogată miluire a Mănăstirii Căpriană, nu este trecut numele egumenului¹⁶⁰. Răspunsul nostru este următorul: Chiar în acea perioadă egumenul Eftimie era plecat în una dintre soliiile sale la Moscova; deci pe moment lipsea de la conducerea mănăstirii¹⁶¹. Iar diaconul Isaia, viețuitor la Căpriană, era martor la aceste solii.

Ce vârstă va fi avut Eftimie, nu putem aprecia. Oricum, era mai tânăr decât dascălul său Macarie. Poate l-a avut îndrumător și dascăl la Mănăstirea Neamț până în 1527 și poate de acolo a trecut cu Macarie la Mănăstirea Bistrița, unde acesta a fost egumen între anii 1527-1531¹⁶². Va fi îndrăgît mult marele cărturar pe acest ucenic al său basarabean. L-a călugărit și i-a pus, nu întâmplător, numele de Eftimie¹⁶³.

Ca să putem să ne dăm seama de când era Eftimie egumen la Căpriană, trebuie să apelăm la unele argumente istorico-logice.

Studiind problema isihasmului în Moldova în secolul al XVI-lea, ne-a preocupat relația între Biserică și instituția Statului (Domnie). În mod particular, în domeniul ctitoriiilor am constatat că, deși Domnul era ctitorul “de facto” al unui așezământ, în majoritatea cazurilor ierarhul sau un alt cleric era ctitorul moral, proiectantul și “pristavul” lucrării. Acești clerici știau să se impună în fața voievozilor și știau să-i convingă pe aceștia să lucreze în folosul Bisericii.

Domnii sau înalții demnitari laici mergeau într-un anumit loc să ctorească îndemnați de obicei de unul dintre următoarele trei motive: fie că erau legați de acel loc prin naștere sau prin vreun eveniment din viață; fie că erau rude cu fostul ctitor sau conducătorul obștii monahale de acolo; fie că erau solicitați de o mare personalitate duhovnicească sau de obștea monahală constituită acolo.

Egumenul Teoctist de la Neamț, după ce isprăvește împreună cu Binecredinciosul Voievod Ștefan cel Mare și Sfânt monumentală catedrală **Înălțarea**

¹⁵⁹ Dintre documentele lui Alexandru Lăpușneanu din prima sa domnie, cele mai multe sunt emise din Iași, apoi din Bârlad, Vaslui, Huși, Hârlău și foarte puține din Suceava.

¹⁶⁰ Polihron A. Sârcu, *op. cit.*, p. 24.

¹⁶¹ Dacă Polihron A. Sârcu ar fi avut cunoștința de atât de bogatele și diversele relații dintre voievodul moldovean și țară în perioada 1555-1561, ar fi propus același lucru. Aceste bune relații nu se puteau întreține decât prin dese solii și oameni de legătură de încredere.

¹⁶² Mircea Păcurariu, *IBOR*, vol. I, ed. a II-a, p. 485.

¹⁶³ În calendarul ortodox Sfântul Macarie e prăznuit pe 19 ianuarie, iar Sfântul Eftimie, pe 20 ianuarie.

Domnului de la acea mănăstire (1497)¹⁶⁴ ajunge pentru scurt timp (1500-1508) episcop la Roman. Ar fi vrut să se apuce de construirea catedralei episcopale, dar schimbarea de domn nu i-a permis aceasta. Ajuns mitropolit al Sucevei (1508-1528), cât singur, cât ajutat de Bogdan Vodă al III-lea (cel Orb) și de Ștefăniță Vodă, ctitorește catedrala mitropolitană. El lasă în seama ucenicului său Macarie refacerea Mănăstirii Bogdănești¹⁶⁵ (actuala Mănăstire Râșca) cât și dorința ca în Baia, fosta capitală, să mai fie ridicată o biserică. Amândoi erau de prin partea locului, din zona Baia-Bogdănești.

Ajuns episcop la Roman, Macarie și-a amintit de dorințele dascălului său. El a găsit în marele ctitor Petru Vodă Rareș un mare sprijinitor. Episcopul îl îndeamnă pe Voievod să ctitorească biserica episcopală din Roman. Însuși episcopul, arată documentele, a fost “pristavul” lucrării. În același timp el, ajutat de Voievod, ctitorește Mănăstirea Râșca. Iar Vodă, la îndemnul Episcopului, ctitorește biserica **Uspenia (Adormirea Maicii Domnului)** în Baia, pe celălalt mal al Moldovei, în 1532, deci la puțin timp după urcarea în jilțul episcopal a lui Macarie¹⁶⁶.

Tot Episcopul Macarie îl îndeamnă pe Petru Vodă Rareș să facă unele îmbunătățiri și la Mănăstirea Bistrița, unde el fusese egumen între anii 1527-1531¹⁶⁷.

Dacă ne uităm pe lista ctitoriilor lui Petru Rareș, constatăm că la unele dintre ele a fost îndemnat de egumenul Grigorie Roșca (vărul său, ajuns apoi mitropolit)¹⁶⁸, iar la multe altele a fost sfătuit și încurajat de Episcopul Macarie.

Credem că nu greșim când propunem că și Mănăstirea Căpriană a fost rectorită de Petru Vodă Rareș la îndemnul omului său de încredere, Episcopul Macarie. De ce? Pentru că acolo se afla ucenicul său apropiat, egumenul Eftimie.

Așa cum am văzut din inscripția de pe frumosul Evangheliar donat mănăstirii de Petru Rareș¹⁶⁹, în octombrie, 1545, biserica reclădită de acesta era terminată. Mănăstirea Căpriană se afla, așadar, printre ultimele ctitorii ale marelui Voievod.

Dacă toate au fost așa, Eftimie putuse fi așezat egumen la Căpriană, cu sprijinul dascălului său, Episcopul Macarie, cândva, în deceniul al patrulea al secolului, poate nu la mult timp după ce acesta ajunsese episcop¹⁷⁰.

¹⁶⁴ Preot Prof. Constantin C. Cojocaru, *Teoctist I, episcop al Romanului (1500-1990. 490 de ani de la întronizare)*, în “Cronica Episcopiei Romanului și Hușilor”, II, 1990, pp. 222-225.

¹⁶⁵ Idem, *Câteva considerații ...*, pp. 55-56.

¹⁶⁶ Nicolae Stoicescu, *Repertoriul ...*, pp. 46-47. Episcopul de Roman, Macarie, a rânduit aici, la Baia, poate pe meleagurile copilăriei sale, la noua ctitorie, să fie activitate cărturărească slavonă. Așa se face că aici, la Baia, s-au copiat materiale de Patristică și de Pateric, folosite de vieții monahale în mișcarea isihastă pe care el o conducea. Ultimul călugăr “diac” (scriitor, copist) în Baia a fost **Roman**, desigur, un ucenic al Episcopului de **Roman**. Sbornicul, completat și cu Cronicile moldovenești de Isaia de la Slatina, a ajuns la Mănăstirea Počaev. Vezi pe larg la Ioan Bogdan, *Scrieri alese*, pp. 273-281.

¹⁶⁷ Bibliografia despre Mănăstirea Bistrița este bogată. Vezi: Nicolae Stoicescu, *Repertoriul ...*, pp. 74-76. Se consideră că la această mănăstire Petru Rareș a construit o casă domnească cu două nivele. Vezi: Vasile Drăguț, *Dicționar enciclopedic de artă medievală românească*, ESE, București, 1976, p. 56. Atât s-a putut face atunci, iar Macarie a fost “pristavul” lucrărilor. Mai târziu, Macarie a convins pe Alexandru Lăpușneanu să rezidească biserica Bistriței, în 1554, refăcând astfel ctitoria lui Alexandru cel Bun, al cărui nume îl purta.

¹⁶⁸ Constantin C. Cojocaru, *Mitropolitul Grigorie Roșca*, pp. 63-70.

¹⁶⁹ Vezi nota 155, supra. Pisania de la biserică nu s-a păstrat.

Noi propunem pe baza acestor considerații, că la urcarea pe tron a lui Alexandru Vodă, în septembrie 1552, Eftimie era de mult egumen la Căpriană, în ținutul natal al Voievodului.

Lăpușneanu a înlăturat din scaune pe ierarhii din partida Răreșeștilor (a lui Ștefan Rareș și a mamei sale, Elena-Ecaterina, născută Brancovici). Astfel a fost înlăturat Mitropolitul Gheorghe (1551-1552) care s-a dovedit și în continuare dușman al noului Domn¹⁷¹ precum și Episcopul Mitrofan de Rădăuți (1550-1552), dușman al Episcopului Macarie al Romanului¹⁷².

Episcopul Macarie al Romanului a rămas în scaun, ba mai mult, așa cum am arătat în mod repetat, a fost unul dintre cei mai apropiați oameni de încredere ai lui Lăpușneanu.

Situația ne miră și credem că nu trebuie să treacă neobservată.

Deși avusese conflict cu Iliăș Vodă Rareș Turcitul, care l-a izgonit din scaunul episcopal, Macarie a fost reșezat în funcție de Ștefan Rareș, cel detronat de Alexandru Lăpușneanu. Macarie fusese omul Răreșeștilor și le scrisese acea Cronică-Panegiric. Ar fi putut noul voievod să-l destituie întâi pe Macarie și abia apoi pe ceilalți ierarhi. Dar, susținem noi, s-a găsit cineva, o rudă sau un om foarte apropiat noului Domn (un coechipier isihast al episcopului), care l-a apărat pe Macarie, ba mai mult, l-a așezat în relații deosebite cu Domnul. Acesta a fost, desigur, celălalt lăpușnean, Eftimie, egumenul Mănăstirii Căpriană, prin rânduiala lui Dumnezeu ucenic al lui Macarie și rudă a Domnului¹⁷³.

Iată-l astfel pe Macarie în grațiile Domnului.

Timpu "învârtise roata" (Macarie) și iată-l la un moment dat pe ucenic protector al dascălului său.

Macarie e trimis în 1554 în solie la sultan; în 1556 primește însărcinarea remanierii Sintagmei. Apoi i se cere îngăduința ca, la momentul potrivit, Doamna Anastasia de Lăpușna, mama Voievodului, să fie înmormântată la Mănăstirea Râșca.

¹⁷⁰ S-a spus că între egumenul Grigorie Roșca (ajuns apoi mitropolit, 1546-1551) și Episcopul Macarie, cei doi oameni de încredere ai lui Petru Rareș, ar fi existat animozități și neînțelegeri (Sorin Ulea, *op. cit.*, passim). Dar noi am dovedit și cu alte ocazii (Marcel C. Cojocaru, *Aspecte ale vieții spirituale ...*, pp. 35, 44-52) că preocupările Mitropolitului Teoctist II (1508-1528), ale ucenicului său Macarie episcopul (ambii nemțeni), ale Mitropolitului Teofan I (1530-1546) și ale lui Grigorie Roșca (ambii voronețeni și ucenici ai Sfântului Daniil Sihuștrul), preocupări menite să revigoreze viața duhovnicească și cultural-artistică a Moldovei (isihasm creator), au fost convergente. Numai în echipă, ei și cu mulți alții, au putut realiza în Moldova marele secol isihast. Și fiindcă Eftimie era, la rândul său, om duhovnicesc și preocupat de cultură, va fi fost o bucurie pentru Mitropolitul Teofan I să-l așeze egumen la Mănăstirea Căpriană, în eparhia sa, la propunerea sufraganelului său, episcopul Macarie.

¹⁷¹ Mircea Păcurariu, *IBOR*, vol. I, ed. a II-a, p. 474; Idem, *Listele cronologice...*, pp. 523 și 526.

¹⁷² Idem, *IBOR*, vol. I, ed. a II-a, p. 489; Idem, *Listele cronologice...*, p. 528

¹⁷³ Nu ne îngăduie spațiul nici tematica să stăruim asupra înlăturării celor doi ierarhi. Dar bănuim că aceasta s-a făcut și din rațiuni moral-religioase, isihasmul fiind puternic în Moldova. Lăpușneanu a fost un Domn evlavios și un mare creștin, ca și Petru Rareș. Și el s-a înconjurat de "doctori și filosofi" (mari isihasți: Macarie, Eftimie și alții), care au avut un cuvânt greu de spus chiar în guvernarea țării. Poate vom reveni într-un alt studiu asupra acestor probleme.

Macarie ar fi cuprins în Cronica sa și domnia Lăpușeanului, dacă nu ar fi intervenit lucrul la Sintagmă și apoi moartea. De aceea a fost nevoie să intervină Eftimie în continuarea cronicii. Dar și el a scris atât cât i-a îngăduit timpul între două solii la Moscova.

Eftimie era departe de Mănăstirea Slatina. De aceea, fie că nu cunoștea bine hramul noii ctitorii, fie că în fuga condeiului, a trecut și la Slatina hramul Mănăstirii Căpriana, în cinstea Maicii Domnului. Sau, mai degrabă, cronicarul Eftimie a confundat hramul Slatinei cu cel al Mănăstirii Bistrița, pe care Alexandru Lăpușeanu a reclădit-o în anul 1554.

Cronica lui Eftimie e scrisă cam pe fugă, nemaiaivând timp să observe toate figurile de stil manasiene ale dascălului său. De aceea unii critici o consideră mai realistă.

Destulele asemănări de stil care există totuși între cele două cronici se datorează faptului că Eftimie deținea o copie a variantei scurte a lui Macarie, copie ce a rămas, împreună cu manuscrisul său, ucenicului său Isaia, care le-a transcris în 1560 în Sbornic, la Mănăstirea Slatina și apoi le-a luat cu el, în Lituania. De aceea nici Azarie, nici Grigore Ureche sau vreun alt cronicar nu cunosc Cronica lui Eftimie.

Credem că Cronica lui Eftimie a fost scrisă în 1558, după moartea Episcopului Macarie. Va fi plăcut Voievodului, care s-a îndemnat să miluiască atât de bogat Mănăstirea Căpriana în anul 1559.

Cronica trebuia să fie terminată, dar precipitarea evenimentelor istorice nu a mai îngăduit aceasta. Pe Eftimie îl bănuim mai mult plecat în solii la Moscova.

Anul 1561 a fost dramatic și pentru Alexandru Vodă, detronat la 18 noiembrie, și pentru egumenul Eftimie, plecat în ultima sa solie spre Moscova. Nu a mai ajuns acolo, ci probabil numai până la Lwow. Nu știm dacă s-a mai întors în Moldova. Poate a murit prin vreo închisoare catolică din sau a viețuit o vreme în vreo mănăstire, împreună cu ucenicul său Isaia.

Tot atunci, în 1561, a plecat și diaconul Isaia de la Mănăstirea Slatina, în condițiile vitrege ale schimbării de Domn. A luat cu el Sbornicul cu Cronicile, pentru a-l păstra, în așteptarea unor vremuri mai bune. Așa a ajuns diaconul Isaia cu cronicile lui Macarie și Eftimie la Mănăstirea Počaev, în Volânia.

În timpul celei de a doua domnii a lui Alexandru Lăpușeanu(1564-1568) credem că delegațiile spre Moscova au fost mai puține, dacă au fost. Așa ne explicăm faptul că în 1567 solii țarului aveau sarcina să se intereseze în Polonia de starea Moldovei și să afle dacă nu cumva sultanul pricinuieste neplăceri domnului, dacă acesta are de gând să trimită soli la Moscova și de ce ajutoare bănești ar avea nevoie¹⁷⁴.

VIII. Relațiile lui Alexandru Vodă Lăpușeanu cu ortodocșii ucraineano-lituanieni (Rușii sud-vestici)

Toți cercetătorii constată, pe baza documentelor vremii, că Alexandru Lăpușeanu a ajutat pe ortodocșii din Liov(Lemberg, Lwow) și din alte frății ortodoxe din regatul polono-lituanian. Această acțiune a sa contravenea faptului că a venit

¹⁷⁴ G. Bezviconi, *op. cit.*, p. 56.

la domnia Moldovei cu sprijin polonez și că prestase de două ori jurământ de vasalitate (5 septembrie, 1552, reînnoit la 22 iunie 1553) față de regele polonez catolic Sigismund August¹⁷⁵.

Domnul Moldovei a încălcat unele clauze ale tratatului și a iritat puterea protectoare de mai multe ori, fie prin atitudinea sa neprietenoasă față de luteranii sași din Moldova¹⁷⁶, fie prin bunele sale relații cu țarul moscovit, dușmanul Poloniei.

Ajutoarele acordate rușilor ortodocși din Liov au stârnit riposta catolicilor polonezi. De aceea detronarea sa, la 18 noiembrie 1561, s-a făcut și cu sprijinul catolicilor și al protestanților din Regatul Poloniei¹⁷⁷.

Ne întrebăm, de ce o astfel de politică a lui Vodă Lăpușneanu, în timp ce putea trăi în pace cu Polonia și cu Turcia (puterea protectoare și puterea suzerană)? Cele două puteri nu doreau la acel moment un conflict între ele, de dragul Moldovei. Dovada este că, deși Lăpușneanu prestase omagiu de vasalitate Poloniei, Turcia nu i-a respins cererea de recunoaștere¹⁷⁸.

Și totuși Lăpușneanu cîtorește la Liov biserici pentru ortodocșii de acolo, le dă ajutoare, se interesează în amănunt de buna desfășurare a cultului și a hramurilor, le solicită tineri la învățătură în Moldova, etc.

Se va răspunde că Alexandru Vodă Lăpușneanu era un domn evlavios, mare ctitor, vrednic de înaintașii săi. E adevărat că a fost mare ctitor în țara sa¹⁷⁹, la Muntele Athos¹⁸⁰, a miluit Patriarhia de Constantinopol, pe cea de Ierusalim și Biserica Sârbă¹⁸¹. Dar atât de atenta sa comportare față de ortodocșii din spațiul polono-lituanian rămâne totuși un caz singular.

Am meditat bine asupra acestei probleme și credem că am aflat răspunsul (mai bine zis răspunsurile, deoarece sunt mai multe):

Primul răspuns a mai fost enunțat și doar îl repetăm. În secolul al XVI-lea acei oameni ai Bisericii, purtători ai Isihasmului, au avut o puternică influență asupra unor capete încoronate, ca Petru Rareș, Alexandru Lăpușneanu, ș. a.

Exista în Moldova cineva care era interesat ca rușii ortodocși sud-vestici să fie ajutați. Acesta era diaconul Isaia de la Căpriana, care cunoștea foarte bine nevoile compatrioților săi.

¹⁷⁵ Veniamin Ciobanu, *Vasalitate, suzeranitate ...*, p. 409.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 410.

¹⁷⁷ N. C. Bejenaru, *op. cit.*, p. 212.

¹⁷⁸ Veniamin Ciobanu, *op. cit.*, p. 409.

¹⁷⁹ Ctitorii propriu-zise, adaosuri sau intervenții la: Agapia, Bistrița, Curtea Domnească – Iași, Aron-Vodă - Iași, Socola – Iași, Mănăstirea Neamț, Pângărați, Putna, Sfântul Nicolae – Rădăuți, Schitul lui Zosin – Secu, Slatina, Sfântul Dumitru – Suceava, Vânătorii Bistriței. Lista cu bibliografia, la Marcel C. Cojocaru, *Aspecte ale vieții spirituale ...*, pp. 66-67.

¹⁸⁰ Rectitorește Mănăstirea Dochiaru și are intervenții, prefaceri și adăugiri la mănăstirile: Grigoriu, Dionisiu, Xiropotamu, Caracalu, Hilandar, Vatoped. Marcel C. Cojocaru, *Aspecte ale vieții spirituale ...*, p. 67; Gh. I. Moiescu, *Contribuția românească ...*, passim; P. Ș. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leur relations du milieu du XIV-e siècle à 1654*, Roma, 1986, passim.

¹⁸¹ Pr. Prof. C. C. Cojocaru, *Biserica Moldovei sprijinitoare a Orientului ortodox. Partea I: secolele XV-XVI*, în MMS, an LXI, 1985, nr. 4-6, pp. 347-348.

Exista un cleric foarte apropiat Domnului, desigur rudă cu acesta, care l-a determinat la aceste acțiuni. Acesta era egumenul de la Căpriană, Eftimie și care întreprindea această mijlocire de dragul ucenicului său, Isaia.

Chiar de vor fi existat relații cu acești ruși sud-vestici și mai înainte, ele s-au intensificat chiar la începutul anului 1558, imediat după moartea Episcopului Macarie. Acum rămăsese egumenul Eftimie primul sftetic și primul om de încredere al Domnului.

În anii 1558 și 1559 corespondența cu ortodocșii din Liov este intensă. Așadar diaconul Isaia a mers de nenumărate ori la conaționalii săi cu scrisori și cu daruri.

Din octombrie 1559 corespondența încetează (va fi reluată în cursul celei de a doua domnii). Alexandru Vodă are în țară necazuri. Sunt descoperite uneltirile lui Iacob Heraclid Despot, care fuge în Nordul Ungariei, unde, ajutat de imperiali și de Albert Laski, începe să-și adune oaste pentru înlăturarea lui Lăpușneanu. În Moldova, opoziția față de Lăpușneanu se precizează din nou. "Senatores terae Moldaviae" cer împăratului Ferdinand I de Habsburg să ajute pe Despot să ia domnia Moldovei¹⁸². Domnul Moldovei, descumpănit, încetează, pe moment, relațiile sale cu Liovul. Diaconul Isaia merge la Mănăstirea Slatina, unde completează Sbornicul (scris până atunci la Baia) cu Cronicile moldovenești.

Corespondența din cea de a doua domnie și ajutoarele acordate ortodocșilor din Liov ne îndeamnă să credem că Lăpușneanu nu era atât de scăpătat și de dator, cum propune Polihron A. Sârcu¹⁸³. De aceea noi considerăm că nu a apelat la ajutorul țarului la începutul celei de a doua domnii. Chiar am văzut, undeva mai sus, că abia în 1567 țarul se interesa de situația Moldovei și întreba dacă Lăpușneanu nu are nevoie de bani¹⁸⁴.

Revenind la relațiile lui Lăpușneanu cu ortodocșii din Liov, iată, în mod mai amănunțit, cum au decurs lucrurile:

La 22 februarie, 1558, Alexandru Lăpușneanu scria orășenilor ortodocși din Liov că le trimite 100 de zloți polonezi pentru zidirea bisericii și le mai făgăduiește și alte ajutoare¹⁸⁵. În același an, la 5 iulie, le mai trimite încă 100 de zloți¹⁸⁶.

O scrisoare datată a doua zi, 6 iulie, îi îndemna pe bărbați să nu stea în biserică la un loc cu femeile¹⁸⁷. Așadar diaconul Isaia cunoștea unele probleme ale dezordinii din timpul Sfințelor Slujbe din țara sa și îl roagă pe Voievod să pună rânduială. În aceeași scrisoare Domnul îi îndemna pe liovenii ortodocși să trimită în Moldova "patru tineri buni, iar noi îi vom da la învățarea cântării grecești și sârbești și câte se învață, iar noi după aceea îi vom trimite la voi, numai să aibă glasuri bune, căci și din Peremisi¹⁸⁸ s-au trimis la noi dieci la învățatură"¹⁸⁹.

¹⁸² Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria Românilor*, 2, p. 291.

¹⁸³ Polihron A. Sârcu, *op. cit.*, pp. 25-26.

¹⁸⁴ G. Bezviconi, *op. cit.*, p. 56.

¹⁸⁵ Ioan Bogdan, *Documente privitoare la Istoria României*, vol. I, (1510-1600), București, 1893, doc. nr. 100, p. 205.

¹⁸⁶ *Ibidem*, doc. nr. 101, p. 206.

¹⁸⁷ *Ibidem*, doc. nr. 102, p. 207.

¹⁸⁸ Așadar sfera de miluire a Domnului moldovean era mai largă și nu se mărginea numai la Liov. Przemysl – oraș în Sud-Estul Poloniei, atunci în Galiția, la Vest de Lwow. Și aici era o frație ortodoxă, despre ale cărei nevoi Lăpușneanu era informat.

În aceeași lună, pe 22, Voievodul le scria liovenilor să-i facă cunoscută data sfințirii bisericii. Le promite obiectele bisericesti necesare¹⁹⁰.

În luna decembrie a aceluiași an 1558 le face cunoscut că a comandat pentru biserica lor două clopote¹⁹¹.

În anul următor, 1559, la 23 februarie, le trimite 80 de florini (!?) polonezi și le face și alte promisiuni¹⁹². Apoi, la 29 mai, le trimite 50 de boi pentru terminarea bisericii. Promite să le trimită pe episcopii săi la sfințire¹⁹³.

Din documentul următor (1559, octombrie, 23) aflăm că pe lângă biserica cea mare, cu hramul **Adormirea Maicii Domnului (Uspenia)**, care era terminată, dar încă nepictată¹⁹⁴, se clădea un paraclis, căruia Voievodul cerea să i se fixeze hramul **Sfântul Gheorghe**¹⁹⁵.

Apoi corespondența se întrerupe, până la 15 septembrie, 1564.

Revenit în cea de a doua domnie, găsind un moment de liniște, Vodă Lăpușneanu le scrie liovenilor și se scuză că, din cauza vremurilor grele, nu le poate fi de ajutor pentru clopotniță. Dar le promite că îi va ajuta în viitor¹⁹⁶.

În luna aprilie, 1565, Voievodul moldovean scria liovenilor să tocmească zugrăvi pentru biserică, pe cheltuiala sa¹⁹⁷. În 22 iulie le trimitea 10 bucăți de ceară¹⁹⁸ iar în 24 iulie le trimitea bani și daruri pentru hramul care avea să se sărbătorească pe 15 august¹⁹⁹.

În sfârșit, la 22 aprilie, 1566, le scria să acopere biserica bine cu cărămidă (țigla?), pe cheltuiala sa²⁰⁰.

Probabil că acum mesagerii erau foștii elevi care absolviseră școala în Moldova și care acum, desigur, aveau rosturi importante în cadrul Frăției ortodoxe din Liov.

Așadar șederea diaconului Isaia în Moldova a fost benefică pentru el, deoarece a învățat cărturărie slavonă. Dar a dus cu el experiența cultural-duhovnicească isihastă la Rușii Sud-vestici aflați în derută, oprimați de catolici și de protestanți.

A fost benefică șederea sa în Moldova în plan material pentru conaționali săi, care au fost ajutați din belșug de moldoveni prin Voievodul lor.

Cultura și experiența sa duhovnicească l-au impus pe Isaia în fața conaționaliilor săi, care l-au trimis la Moscova, să procure cărți ortodoxe în Limba slavonă, pentru reînvierea vieții lor religios-morale.

¹⁸⁹ Ioan Bogdan, *Documente ...*, doc. nr. 102, p. 207; Polihron A. Sârcu, *op. cit.*, p. 34, citând: *Акты Ютной и Западной Росии*, I, Спд., 1863, стр. 142, No. 133, III (Actele Rusiei de Sud și de Vest, I, Sankt Petersburg, 1863, p. 142, nr. 133, III).

¹⁹⁰ Ioan Bogdan, *Documente ...*, doc. nr. 103, p. 209.

¹⁹¹ *Ibidem*, doc. nr. 106, p. 213.

¹⁹² *Ibidem*, doc. nr. 107, p. 214.

¹⁹³ *Ibidem*, doc. nr. 108, p. 215.

¹⁹⁴ Mircea Păcurariu, *IBOR*, vol. I, ed. a II-a, p. 638.

¹⁹⁵ Ioan Bogdan, *Documente ...*, doc. nr. 109, p. 216.

¹⁹⁶ *Ibidem*, doc. nr. 126, p. 242.

¹⁹⁷ *Ibidem*, doc. nr. 129, p. 249.

¹⁹⁸ *Ibidem*, doc. nr. 131, p. 254.

¹⁹⁹ *Ibidem*, doc. nr. 132, p. 255.

²⁰⁰ *Ibidem*, doc. nr. 133, p. 256.

A fost benefică prezența diaconului Isaia în Moldova și pentru noi, români, deoarece el a realizat la Mănăstirea Slatina acel Corpus de Cronici și datorită lui cunoaștem Cronica lui Eftimie.

Urma diaconului Isaia, ca și a dascălului său, egumenul Eftimie, s-a pierdut în istorie, dar rezultatele activității lor au rămas.

IX. Pentru o reevaluare religios-morală a Cronicii lui Eftimie

Cum am arătat atât la începutul acestui studiu, cât și pe parcursul lui, de Cronica lui Eftimie s-au ocupat slaviști, lingviști, istorici și istorici literari. Ei au analizat și au caracterizat lucrarea în diferite moduri, mai obiectiv sau mai subiectiv. Dar deși Eftimie a fost un cleric, un om al Bisericii, tocmai teologii au dat Cronicii sale cea mai puțină importanță.

Noi nu ne-am propus deocamdată să facem o analiză istorico-religios-morală a Cronicii lui Eftimie, cu toate că ar merita. Această analiză ar aduce o necesară completare la studiul isihasmului moldovenesc în secolul al XVI-lea. În studiul prezent noi am urmărit mai mult autorul Cronicii și locul său în angrenajul relațiilor din acel secol. Totuși ne simțim obligați să menționăm sumar unele atitudini ale autorilor mireni referitoare la aspectele religioase ale cronicii.

Polihron A. Sârcu, inspirat, arată că egumenul Eftimie a scris cuvinte de laudă la adresa lui Vodă Lăpușneanu dintr-o predispoziție specială a acestuia față de voievod²⁰¹. Noi ne-am străduit să dovedim că Eftimie era apropiat al voievodului și rudă cu acesta. Deci ceea ce a scris, a scris sincer și adevărat. Aceleași cuvinte de laudă la adresa lui Alexandru Lăpușneanu și a soției sale, Doamna Ruxandra, le găsim și în Cronica lui Azarie²⁰². Știm însă că Azarie nu a scris din porunca acestui voievod ci din porunca lui Petru Vodă Șchiopul, așadar după moartea lui Lăpușneanu.

Că Alexandru Voievod era iubit și respectat de contemporani, vedem și din însemnarea acelui preot Mihail din 1558, însemnare din care reluăm unele pasaje:

“... în zilele binecinstitorului și de Hristos iubitorului Domnul nostru IO Alexandru Voievod, din mila lui Dumnezeu Domn al Țării Moldovei ... și atunci binecredinciosul și de Dumnezeu așezatul și cu fapte bune înfrumusețatul IO Alexandru Voievod, cu a lui înțelepciune a făcut sobor ...”²⁰³. Ne întrebăm: Dacă Cronica era comandată și menită să fie cunoscută de Voievod, acea însemnare de pe o carte de cult, care nu avea menirea să ajungă în mâna domnitorului, de ce aducea asemenea laude? Răspunsul este că laudele erau sincere și că adevărații oameni ai Bisericii se exprimau în duhul adevărului, condamnând răul și apreciind și laudând binele.

Ilie Minea observă că Eftimie “nu-și îngăduie nici o critică față de actele domnilor, când aceștia promovează interesele Bisericii și nu stingheresc cu nimic dreapta credință ... Profund spirit religios domină povestirea și explică originea faptelor istorice”²⁰⁴.

²⁰¹ Polihron A. Sârcu, *op. cit.*, p. 24.

²⁰² Ioan Bogdan, *Letopisețul lui Azarie*, pp. 203-204.

²⁰³ Vezi nota 43, supra.

²⁰⁴ Ilie Minea, *op. cit.*, p. 144.

Om înduhovnicit și călugăr isihast, Eftimie vede în poticnirea calului voievodului în apa Moldovei între satele Corlătești și Todirești²⁰⁵ lucrarea diavolului, care-l împiedică pe Lăpușneanu să meargă să citorească Mănăstirea Slatina²⁰⁶. Desigur că unii au privit cu dispreț acest amănunt, alții au zâmbit îngăduitor. Pentru o mai bună înțelegere, adăugăm informația din *O samă de cuvinte* a lui Ion Neculce, că unui sihastru din acel loc i s-a arătat Maica Domnului, cerându-i să-l îndemne pe Voievod să facă în acel loc mănăstire²⁰⁷. Dacă mai adăugăm și tradiția din secolul al XVI-lea, consemnată din vechime, că Sfântul Mare Mucenic Dimitrie s-a arătat în mod repetat lui Vodă Lăpușneanu, silindu-l să zidească biserica de la Pângărați²⁰⁸, ne dăm seama de modul teologic de a gândi al celor din secolele XVII-XVIII. Și printre ei au fost și mireni. Atunci cum să disprețuim gândirea teologică a unui cleric din secolul al XVI-lea, cum a fost Eftimie, egumenul Mănăstirii Căpriana?

E adevărat că la Eftimie, ca și la dascălul său, Macarie, găsim expresii de smerenie specific isihastă și călugărească: “cel din urmă dintre ieromonahi”, “smeritul”, “păcătosul”, etc. În secolul al XX-lea aceste sintagme nu au fost înțelese așa cum se cuvine și au fost defăimate. Pentru George Ivașcu, Eftimie este un “călugăr servil, a cărui unică “artă” stă în îngrămădirea de injurii și de laude fără măsură”²⁰⁹, iar pentru George Călinescu, Macarie (și bineînțeles și Eftimie) era “ipocrit, lingușitor, cu false smerenii și cu destulă josnicie”²¹⁰.

Ne pare rău că teologii nu s-au sesizat și au tăcut, suportând ocară. Au fost în schimb între cercetătorii laici oameni cu bun simț și cu aprecieri cuviincioase. Așa că fără să facem o analiză amănunțită, celor de mai sus le răspundem cu două fragmente de caracterizare căzute nouă la îndemână. Primul fragment din Ioan Bogdan:

“... pentru vremurile acelea (secolele XV și XVI) călugăr și om învățat erau noțiuni aproape identice. Erudiția era reprezentată atunci în țările noastre numai prin călugări, sanctuarele ei erau mănăstirile”²¹¹.

²⁰⁵ Satul Corlătești sau Corlățelele Goale, azi satul Brăești, comuna Cornu Luncii, județul Suceava, în stânga Râului Moldova. N. Stoicescu, *Repertoriul ...*, pp. 120-121 și 207. Satul Todirești, azi dispărut dar toponimul rămas, între satele Mălini și Slatina, deci în dreapta Râului Moldova, în drumul Voievodului de la Suceava la Mănăstirea Slatina. N. Stoicescu, *Repertoriul ...*, p. 867, cu imprecizii.

²⁰⁶ Ioan Bogdan, *Cronicile slavo-române ...*, ed. P. P. Panaitescu, p. 125; Ilie Minea, *op. cit.*, pp. 147-150.

²⁰⁷ Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*, precedat de *O samă de cuvinte*, texte stabilite, introducere, note și glosar de Iorgu Iordan, Editura Științifică, București, 1968 (*O samă de cuvinte*, XX), p. 41. S-ar putea că din acest motiv a greșit Eftimie hramul mănăstirii, așezându-l sub patronajul Maicii Domnului.

²⁰⁸ Grigore Ureche, *Letopisețul ...*, 1958, ed. a II-a, P. P. Panaitescu, p. 171; Preotul C. Matasă, *Palatul Cnejilor*, Editura “Cartea Românească”, București, f.a., p. 54, citând “Revista de Istorie, Arheologie și Filologie”, vol. X, 1909, pp. 70-76; Iosif E. Naghiu, *Contribuții la istoria Mănăstirii Pângărați*, în MMS, an LVI, 1980, nr. 1-2, pp. 156-160.

²⁰⁹ George Ivașcu, *Istoria Literaturii române*, vol. I, Editura Științifică, București, 1969, p. 87.

²¹⁰ George Călinescu, *op. cit.*, p. 14.

²¹¹ Ioan Bogdan, *Scrieri alese*, p. 273.

Continuăm cu un gând frumos al lui N. Cartoian despre acei ostenitori în domeniul culturii și al artei din acele secole îndepărtate:

*“În liniștea patriarhală a lăcașurilor de reculegere sufletească, călugări harnici copiau cu răbdare, pentru slava lui Dumnezeu și pentru mântuirea sufletului lor textele Sfintei Scripturi ...În sufletul ...artistului care îndeplinea munca de migăleală nu intra nici un gând de deșertăciune omenească, ci totul se săvârșea spre slava lui Dumnezeu. De aceea mulți ... nici nu și-au însemnat numele, iar cei care au cutezat să-și însemneze numele, au făcut-o cu multă umilință: **prea păcătosul și netrebnicul și umilitul și blestematul monah...**”²¹².*

Dacă nu se va găsi vreun alt teolog să valorifice din punct de vedere spiritual-moral Cronică lui Eftimie de Căpriană, vom îndrăzni să o facem noi. Cronicile călugărești din secolul al XVI-lea, și a lui Eftimie, în mod special, se încadrează ființial în spiritualitatea isihastă a secolului.

X. Scurte considerații finale

Informare diaconului Isaia, folosită în apărarea ortodoxiei sale în fața Țarului Moscovei și a Curții acestuia, este un document valoros pentru studierea culturii și a spiritualității moldovenești din secolul al XVI-lea.

În acest document se află numai ceea ce Isaia considera strict necesar pentru apărarea sa. El pomenește nume cunoscute anturajului țarului: Domnul Moldovei, Alexandru Vodă Lăpușeanu, egumenul Eftimie de Căpriană, sol diplomatic al voievodului moldovean la Moscova și Episcopul Macarie al Romanului (cunoscut elitei moscovite pentru remanierea Sintagmei lui Matei Vlastares din porunca Țarului Ivan al IV-lea, Vasilievici).

Din raportul (informarea) lui Isaia se vede legătura celor trei personaje moldovene între ele și totodată legătura lor cu Țarul. Iar diaconul Isaia încearcă să dovedească legătura sa cu aceste persoane cunoscute Țarului și anturajului său.

Isaia nu are motive să spună în apărarea sa că egumenul Eftimie de la Căpriană a fost cronicarul lui Alexandru Lăpușeanu. Aceasta nu interesa pe Țar. Dar ne informează despre relația deosebită a lui Eftimie cu Episcopul Macarie. Egumenul de la Căpriană l-a dus pe ucenicul său, Isaia, la Macarie al Romanului (și nu la mitropolitul de la Suceava) să fie hirotonit diacon. La locul potrivit am arătat motivația completă.

Isaia nu are motive să-l informeze pe Țar că el a activat o vreme și la Mănăstirea Slatina. Dar el era prima persoană și cea mai îndreptățită să posede Cronicile dascălilor săi: Eftimie și Macarie, pe care le-a copiat la Mănăstirea Slatina în Sbornic, realizând astfel primul corpus de cronici moldovenești. Evenimentele deosebite din 1561 l-au obligat pe diaconul Isaia să părăsească Moldova, ducând cu el Sbornicul la Mănăstirea Počaev (și poate și Sintagma la Sfântul Onufrie), în pământurile sale natale.

Nu mai acum suntem lămuriiți, cum a ajuns Sbornicul în Volânia și de ce cronică lui Eftimie de Căpriană nu a fost cunoscută de Azarie (contemporan cu un alt Isaia, episcop de Rădăuți).

²¹² N. Cartoian, *op. cit.*, pp. 33-34.

Studiul prezent ne-a dat posibilitatea să precizăm mai exact relațiile Episcopului Macarie Cronicarul cu Alexandru Vodă Lăpușneanu și implicațiile egumenului Eftimie de la Căpriană în aceste relații.

Din studiu s-a înțeles că Eftimie de Căpriană, omul apropiat (sfetnicul), ruda și solul diplomatic al lui Vodă Lăpușneanu, a avut o influență puternică și binefăcătoare asupra acțiunilor Voievodului.

S-a constatat de asemeni că diaconul Isaia a fost factorul determinant în acțiunea domnului moldovean de ocrotire și ajutorare a ortodocșilor din Liov și din alte părți ale regatului polono-lituanian.

Episcopul Macarie al Romanului, cronicar și sol diplomatic la Constantinopol, egumenul Eftimie de Căpriană, cronicar și sol diplomatic la Moscova, diaconul Isaia, copist și sol diplomatic la Liov (și apoi pentru conașionalii săi la Moscova), secondări de o întreagă pleiadă de clerici înduhovniciți, datorită rodniciei colaborării cu Voievodul, au reușit să facă din perioada domniilor lui Alexandru Lăpușneanu o perioadă de mare înflorire culturală și artistică și de intensă trăire duhovnicească.

O BIBLIOGRAFIE A ISIHASMULUI ROMÂNESC

IOAN MOLDOVEANU

O scurtă și generală istorie a isihasmului românesc

Până nu demult, s-a crezut că despre un isihasm românesc nu se poate vorbi decât pentru secolul al XVIII-lea și după. Dar, relativ recent au apărut studii ale unora dintre cei mai autorizați autori care arată că isihasmul la noi este contemporan cu epoca propriei sale apariții, adică epoca în care a trăit și activat Sf. Grigorie Palama.

Studiile de care vorbim sunt cuprinse în două volume: cel al Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, *Din istoria isihasmului în Ortodoxia română*, în Filocalia, vol. VIII, 1979 și reeditat în extras în 1992 și un altul alcătuit de profesorul Dan Zamfirescu, *Paisianismul, un moment românesc în istoria spiritualității europene*, Editura Roza Vânturilor, București, 1996, conținând studii ale P.C. Arhimandrit Ciprian Zaharia. Iar și mai recent, în 1997, au fost date publicității alte câteva studii importante ale unor autori de marcă apărute cu ocazia unui simpozion prilejuit de serbarea a 200 de ani de la trecerea către Domnul a marelui ascet Paisie Velicikovski, studii cuprinse în volumul apărut sub prestigioasa îndrumare a Academicianului Virgil Cândea: *Românii în reinnoirea isihastă*. Evident că se pot enumera și alte multe studii, dar ne limităm la acestea mai sintetice.

Acestea au meritul de a contura o imagine suficient de clară despre ceea ce a fost isihasmul în Ortodoxia românească, despre debutul său și evoluția sa până la a căpăta numele unuia dintre cei mai reprezentativi exponenți ai lui din sec. al XVIII-lea - Paisie Velicikovski - *paisianism*.

În studiile enumerate se arată cum isihasmul este poate cel mai însemnat curent duhovnicesc al secolului XIV, până azi, imposibil să nu se facă simțit în întreaga Ortodoxie și cu atât mai mult în cea românească care începea să fie gazdă, din epoca amintită, a personalităților care-l reprezentau.

Sunt două etape în evoluția isihasmului în Ortodoxia românească: prima privește perioada întemeierii Țărilor române și a mitropoliilor lor, perioadă care cunoaște venirea isihastului Nicodim de la Athos la Tismana sau cunoaște nume mari precum cel al patriarhului Eftimie al Târnovei, strălucit reprezentant al de curând apărutului isihasm. O a doua fază privește epoca în care la Athos ajungea Paisie Velicikovski, iar de la Athos venea în Moldova și aducea cu sine un suflu nou, prin aceea că întreaga literatură patristică căpăta acum accente noi. Era vremea apariției *Filocaliei* și aceasta înaintea aceleia cunoscută de toată lumea ca fiind tipărită la Veneția, în 1782, sub îndrumarea Sf. Nicodim Aghioritul și cu cheltuiala unui obscur sau mai bine zis greu de identificat principe greco-român, Ioan Mavrocordat. Mai nou, aflăm din studiile competente ale arhimandritului Ciprian Zaharia că nu aceasta de la 1782 este prima Filocalie tipărită într-o limbă modernă, ci românii se pare că au prioritate în domeniul acesta. Or, asta se datora în mare măsură "școlii ascetico-filologice", cum bine o definea învățatul grec A. Em. Tahiaos, a lui Paisie Velicikovski.

La 1769 erau practic traduse toate textele filocalice ale lucrării lui Nicodim Aghioritul, începând cu Sf. Simeon Noul Teolog, primul mare isihast tipărit integral în românește, cu mult înainte de a se tipări în orice altă limbă modernă. Dar, până la această realizare care încununează o perioadă numită - spuneam - paisianism, a fost necesară multă muncă și nu mai puțină rugăciune a inimii (sau a minții, după Evagrie Ponticul).

Care sunt deci primii isihasți cunoscuți la noi?

Am spus ceva mai sus că, la noi, spiritualitatea isihastă sau filocalică s-a introdus în secolul al XIV-lea, relativ imediat după ce Sf. Grigorie Palama reușise să impună Bizanțului doctrina energiilor necreate. Mitropolitul român Tit Simeodrea arăta¹ că existau isihasți români printre chiar ucenicii Sf. Grigorie Sinaitul, de la Paroria și Kalifarevo (Bulgaria).

O legătură specială aveau țările noastre și cu Athosul în general, cu Cutlumușul în mod deosebit. Or, Athosul era tocmai "cuibul" isihasmului bizantin. De la Athos ne venise Nicodim și tot de la Athos ne-a venit starețul Hariton, protosul Sf. Munte, pentru a-i solicita domnului Vladislav I refacerea mănăstirii Cutlumuș unde viețuiau și mulți români. Așa devine Cutlumușul ctitorie românească.

Acești isihasm era sprijinit de marii Patriarhi Calist și Filotei Kokinnos, acesta din urmă el însuși ucenic direct și biograf al Sf. Grigorie Palama ce polemizase cu concepția romano-catolică potrivit căreia este posibilă cunoașterea lui Dumnezeu prin rațiune, știință, cultură.

Pentru noi, românii, figura cea mai apropiată este cea a lui Nicodim de la Tismana, reorganizator al monahismului și întemeietor al mănăstirilor de obște. Venise de la Athos, purtase corespondență teologică cu Eftimie al Târnovei, ucenic al unui alt mare isihast, Sf. Teodosie de Kalifarevo. Venirea lui Nicodim la noi a lăsat urme adânci în Ortodoxia românească al cărei monahism era acum proaspăt reorganizat prin el. Încep să apară mănăstiri cu viață chinovitică, mănăstiri care durează până azi. Începe să se dezvolte o viață monahală care va alimenta prin spiritualitatea ce-i este proprie cultura pe o perioadă de cel puțin cinci veacuri. Și totul avea să fie produsul acestui curent isihast, care, din punct de vedere cultural, avea să însemne revalorificarea întregului tezaur patristic. Așa apar primele traduceri ale operelor Sf. Părinți, chiar dacă în slavă², în Moldova și Țara Românească, chiar de la începutul sec. XV. Aproape tot ce s-a creat a fost sub impulsul acestui tip de trăire isihastă.

Isihasmul a ajuns în Țara Românească până la curtea domnească, încât până și un voievod precum Neagoe Basarab (1512-1521) scria în duh isihast *Învățăturile către fiul său Teodosie*. Erau în lucrarea domnului traduse pentru prima oară fragmente din "*Omilia despre răbdare*" a Sf. Ioan Hrisostom, un extras masiv din "*Omilia Schimbării la Față*" a Sf. Eftem Sirul, erau incluse sub titlu personal fragmente din Evhologiu și un extras din Sf. Ioan Scărarul despre rugăciune. Nu lipsiseră ca sursă de inspirație "*Panegiricul lui Constatin cel Mare*" și "*Urmilinta*" (Κατάλυσις) unui Simeon Monahul, confundat de critică multă vreme cu Simeon Metafrast. Poate că în demersul său, domnul să fi fost influențat de un alt mare isihast și ierarh în Țara Românească, Sf. Nifon II, Patriarh al Constantinopolului (1505-1508), pe care

¹ Monahismul în Țara românească înainte de 1370, "BOR", nr. 7-8, 1972, p. 675.

² Slava era limba oficială, de cancelarie, în Principatele române.

sigur domnul îl va fi cunoscut. Prin aceasta arăta că sub mantia de domn se ascunde o rasă de călugăr, cum frumos spunea un învățat român (Dan Zamfirescu). Atât de profund se împământenise isihasmul la noi, într-un secol în care Machiaveli cu al său "Principe" afirma principiile politice care stau și azi la baza guvernărilor occidentale; în aceeași vreme în care la noi și în lumea ortodoxă, în general, se afirma că orice guvernare trebuie să aibe drept scop apropierea supușilor de Dumnezeu. La definirea acestei mentalități își adusesese contribuția isihasmul prin reprezentanții săi enumerați mai sus și prin alții precum Gavriil Uric sau Grigorie Țamblac.

Toată această atmosferă întreținută de monahismul românesc a constituit un miraj pentru monahii de alte neamuri care s-au perindat prin țările noastre timp de patru veacuri.

Din secolul al XVIII-lea călugării ruși sau ucrainieni au găsit și ei un teren prielnic pentru a se afirma pe tărâmul trăirii autentice ortodoxe. Este cazul lui Vasile de la Poiana Mărului, călugăr rus care se stabilise în zona Buzăului, plină și ea de sihăstrie din vechime, pentru că acolo găsise atmosfera cea mai prielnică pentru rugăciunea lui Iisus și pentru munca de traducere a operelor patristice. El a fost acela ce a pregătit terenul venirii lui Paisie Velickovski, personajul care va lăsa epocii numele său.

Despre Paisie s-a scris foarte mult în românește, cât și în rusește, așa că nu vom insista asupra personalității sale îndeobște cunoscută, ci doar vom afirma câteva din meritele sale esențiale. Ceea ce aduce el nou în monahismul românesc și nu numai, este nu preocuparea pentru rugăciunea lui Iisus, ci introducerea ei în viața de obște³. El venise din Sf. Munte cu o obște româno-slavă preocupată deja de această rugăciune. Tendința respectivă o moștenește de la Vasile de la Poiana Mărului. Secolul al XVIII-lea este prin Vasile, dar mai ales prin Paisie, epoca declanșării curentului filocalic prin excelență. Nu este o epocă în care apar pur și simplu doar rugători, ci mai degrabă aducători în actualitate ai Sf. Părinți.

Meritul lui Paisie este și acela că a știut să strângă pe lângă sine oameni nu numai de rugăciune, ci oameni conștienți că o rugăciune ruptă de tradiția autentică a Bisericii reprezentată de mari Părinți ai veacurilor trecute nu devine decât o artă a rugăciunii, ci nu un drum către Hristos. de aceea, ei revalorifică la maximum scrierile aceluia care avuseseră un cuvânt greu de spus pe tărâmul rugăciunii lui Iisus și nu numai. Se pot enumera multe nume care s-au impus culturii românești, dar și celei ortodoxe, în general, însă ele se găsesc deja în bibliografia elaborată mai jos. Au fost traducători de elită, în primul rând oameni duhovnicești, care au tradus din greacă și din slavonă cu multă ușurință, lăsând un urmă-le faima unei școli.

Paisie, însă, nu a reușit să depășească hotarele limbii slavone⁴. El tradusesse în slavonă a sa Filocalie - Dobrotoljubije - după manuscrise românești, traduse deja din limba greacă de ucenici de-ai săi. Este meritul acestora de a fi început traducerea textelor filocalice, nu în slavonă, ci mai întâi în românește, după manuscrise aduse de ei înșiși de la Athos.

³ D. Stăniloae, *Din istoria isihasmului românesc*, 1992, p. 24.

⁴ Ciprian Zaharia, *Paisianismul și slujirea ecumenică a Bisericii Ortodoxe Române*, în vol. "Paisianismul, un moment...", p. 49.

Între 1763-1782 fuseseră traduse deja integral în românește, la mănăstirea Dragomirna, toate textele care vor face conținutul Filocaliei venețiene a lui Nicodim Aghioritul (1782)⁵. De excepție este faptul că pe lângă traducerea masivă și integrală în românește a lui Simeon Noul Teolog, căci cu el se începuse, și a celorlalți Sf. Părinți filocalici, apar texte aparținând unor mari isihști ruși ai secolului XV, precum Nil Sorski, ceea ce dă o imagine clară asupra opțiunilor spirituale ale monahilor români.

La 1769 fuseseră traduse în românește toate textele care au apărut și la Veneția. Filocalia de la Dragomirna, chiar dacă nu este un volum unitar cum era cel de la Veneția sau cel care apare o sută de ani mai târziu sub îndrumarea lui Teofan Zăvorâtul la Moscova (1877), în limba rusă, rămâne totuși prima Filocalie tradusă într-o limbă modernă.

Ulterior apariției Filocaliei lui Nicodim Aghioritul, apare în manuscris, la mănăstirea Neamț, o altă Filocalie românească, puțin mai voluminoasă decât cea greacă. Apăreau traduse acum prefața și scurtele introduceri ale lui Nicodim, iar în plus unele texte noi (Marcu Pustnicul). Interesant de remarcat este faptul că, la această dată monahii erau deja familiarizați cu edițiile de texte ce vor fi folosite de abatele J.P. Migne, lucru care situează cultura română la un nivel european.

În fine, meritul lui Paisie nu constă în exersarea virtuților ascetice. Acest lucru l-a făcut monahismul din totdeauna. Proprie paisianismului este articularea sa socială⁶, îndreptarea sa către lume. Marea operă de traduceri patristice nu este făcută în mod exclusiv pentru monahi, ci este o încercare de popularizare a puterii rugăciunii, a puterii spirituale a monahismului într-un veac, poate nu întâmplător, al luminilor (rațiunii). În vremea în care în Apus începea secularizarea, în Răsărit neoisihasmul paisianist continua, ca pe vremea lui Palama, să se încapățâneze în a arăta că rațiunea nu te apropie de Dumnezeu. Sau, rațiunea singură nu te apropie de Dumnezeu, fără interiorizare spirituală. Și aceasta, nu prin a nega puterea științei și a culturii cum li se pare multora azi că ar fi propriu Ortodoxiei, ci mai mult prin a afirma puterea trăirii prin rugăciune. De aceea nu este întâmplătoare declanșarea întregului proces de traduceri ale aceluia care constituiau exemplul suprem pentru demersul acesta paisianist - Sf. Părinți, ca unii care reușiseră perfectă armonizare a științei cu credința.

Neoisihasmul își găsește până azi ecourile în Ortodoxia română, prin aceea că opera de traducere a Marilor Părinți ai Bisericii este continuată de ucenicii lui Paisie și reeditată în secolul nostru de marele teolog român Dumitru Stăniloae, el retraducând practic tot ceea ce constituise altădată Filocalia venețiană, adăugând texte noi. Dar până la el, Paisie și școala sa își găsiseră drept continuatori doi mari ierarhi: pe Veniamin Costachi, mitropolit al Moldovei și pe Grigorie Dascălul, mitropolitul Țării Românești, ei înșiși traducători de excepție din limba greacă. Perioada secolului XIX este una care se desfășoară prin excelență sub semnul paisian, cel puțin din punct de vedere cultural. Venise vremea ca limba română să se impună definitiv, iar aceasta se datora, în mare măsură, ucenicilor isihști ai lui Paisie Velickovski. Încă o dată, faptul de a avea primii în limba națională, printre celelalte popoare ortodoxe, "Filocalia" nu este puțin lucru, eveniment la fel de important

⁵ Vezi bibliografia de mai jos.

⁶ Em. Timiadis, *Monahismul ortodox. Ieri-astăzi*, Paris, 1981.

ca acela al traducerii și impunerii definitive a sfintei Liturghii în românește. nu uităm aici să pomenim pe starețul Gheorghe al mării Lavre de la Cernica, cât și pe un alt mare reprezentant al isihasmului și trăirii duhovnicești în duhul ortodox cel mai autentic, Sf. ierarh Calinic de la Cernica. Prin ei, paisianismul se mutase de acum în Țara Românească, aproape de București.

Sunt încă mulți alții care s-au impus pe tărâmul rugăciunii inimii și care și-au adus contribuția la întărirea Ortodoxiei românești pe plan european. Demnă de reținut este adevărata atmosferă ecumenică ce a însoțit epoca lui Paisie, atmosferă datorată prezenței în mănăstirile românești a acestor oameni, provenind din mai toate națiile ortodoxe. Nu este meritul exclusiv al românilor declanșarea acestui curent-fenomen, dar, odată declanșat, românii au profitat de el, oferind posterității prețioasa operă de (tr)*aducere* în limba națională a Marilor Părinți ai Bisericii. Ea a fost continuată până azi și prin apariția unei noi serii apărute începând cu anul 1978, din inițiativa vrednicului de pomenire Patriarh Iustinian (1948-1977). Seria se numește “Părinți și Scriitori bisericești” și cuprinde sau încearcă să cuprindă aproape toate operele importante ale Sfinților Părinți din perioada patristică și post-patristică.

În continuare, vom oferi o bibliografie care poate ajuta la întregirea acestei imagini foarte generale asupra isihasmului românesc, o bibliografie și ea exclusiv românească.

• *Isihaștii (români și străini) și scrierile lor (inclusiv traducerile din slavă sau greacă)*

1. *** **Cele mai frumoase rugăciuni ale Ortodoxiei. Rugăciunile Sfinților Părinți**, publicate de Cuviosul Nicodim Aghioritul în *Apanthisma* (Constantinopol, 1799), traduse în românește la mănăstirea Neamțu (1827), date acum pe slovă nouă și grai îndreptat, cu o introducere, note și comentarii de Virgil Câdea, București, 1996.
2. *** **Chipuri de călugări îmbunătățiți din mănăstirile nemțene** (manuscris), M-rea Sihăstria, 1965.
3. *** **Pateric**, trad. de Grigorie Dascădul și Pafnutie Dascădul, București, 1828.
4. *** **Patericul**, tipărit cu binecuvântarea PS Arhiepiscop Andrei de Alba Iulia, Alba Iulia, 1999.
5. *** **Tipiconul Sf. Sava**, tradus de Veniamin Costachi, Iași, 1816.
6. *** **Ușa pocăinței**, trad. de Rafail de la Neamț, Neamț, 1812.
7. *** **Viața și nevoițele fericitului Paisie, starețul sf. monastiri Neamțu și Secu**, dată acum pe salvă nouă și graiu îndreptat de Gh. Racoveanu, Rm. Vâlcea, 1935.
8. *** **Viața starețului Paisie și așezământul vieții de obște din mănăstirea Neamț**, mss. 1494 BAR, sec. XVIII, 29f.
9. *** **Viața Cuviosul Părintelui nostru Macarie Egipteanul**, mss. 830 BAR, sec. XVIII-XIX, (124 f), f. 110^v-112.
10. *** **Cuvinte, rugăciuni și învățături pentru călugări ale lui: Simeon Noul Teolog, Varsanufie, Vasile cel Mare, Dorotei, Evagrie, Grigorie Sinaitul, Nil de la Soroca, Simeon al Tesalonicului, Nichifor din Singurătate, Nil de la Soroca (Sorski), Filotei Sianitul, Nil Sinaitul, Filimon Pustnicul, Isaac Sirul, Isaia Pustnicul, Amon, Casian Râmkleanul, Damaschin Studitul Ioan Hrisostom**, traducere de Rafail monahul, mănăstirea Neamț, 1769, mss. **2597 BAR - Filocalia de la Dragomira**, 313 f., scris la m-rea Neamț de Rafail monahul de la Hurezi.

11. *** **Miscelaneu de literatură monahală** cuprinzând scrieri ale lui Grigorie Sianitul, Calist patriarhul Țarigradului, Simeon arhiep. Tesalonicului, Vasile starețul de la Poiana Mărului și Ioan Gură de Aur, scris de Andronic Duhovnicul, Noul Neamț, mss. **958 BAR** (166 f), sec. XIX.
12. *** **Miscelaneu de literatură monahală** cuprinzând scrieri ale lui Vasile cel Mare, Ioan Scărarul, Teodor Studitul, Efrem Sirul, Diadoh al Foticeei, Ioan Casian, Maxim Mărturisitorul, Nil Sinaitul, Nichita Stitahtul, Grigorie Sianitul, Calist patriarhul Țarigradului, Simeon arhiep. Tesalonicului, scris de Ilarie ieromonah, mss. **5548 BAR** (336 f), 1789.
13. *** **Miscelaneu de literatură monahală - "Filocalia de la Neamțu"**, cuprinzând scrieri ale lui Vasile cel Mare, Ioan Scărarul, Evagrie Ponticul, Atanasie cel Mare, Marcu Pustnicul, Teodor Studitul, Efrem Sirul, Diadoh al Foticeei, Casian Râmleanul, Ioan Carpatiul, Nil Pustnicul, Maxim Mărturisitorul, Nil Sinaitul, Nichita Stitahtul, Grigorie Sianitul, Calist patriarhul Țarigradului, Filotei Sinaitul, Simeon arhiep. Tesalonicului, tradus de Rafail monahul, mănăstirea Neamț, 1804, în mss. **1455 BAR**, 502 f.
14. *** **Miscelaneu de literatură monahală** - Filocalie de la mijlocul sec. XVIII ce cuprinde scrieri ale lui Nil Sorski, Grigorie Sianitul, Filotei Sinaitul, Vasile de la Poiana Mărului, Nichifor din Singurătate, Dorotei Studitul, Isaac Sirul, Nil Postnicul, Simeon Noul Teolog, Varsanufie, Evagrie Ponticul, Diadoh, Isihie Preotul, mss. **1621 BAR**, 294f.
15. *** **Miscelaneu de literatură monahală**: Carte ce se cheamă "Crinii Țarinii" (tradusă din slavă, 1769), Isaia Pustnicul (Cuvânt pentru ia aminte de sineți), fragmente din Pateric, mss. **2334 BAR**, 133f.
16. *** **Miscelaneu de literatură monahală**, Ioan Hrisostom, Nichifor din Singurătate, Calist al Constantinopolului, mss. **1626 BAR**, scris de Anton monahul, 56f.
17. *** **Miscelaneu de literatură monahală** cuprinzând scrieri ale lui Grigorie Palama (Cuvânt către monahia Xenii), Filotei din Muntele Sinai (Despre trezvie și rugăciune), Reguli monahale pentru călugări, mss. **3594 BAR**, mănăstirea Neamț, sec. XIX, 102f.
18. *** **Miscelaneu de literatură patristică** (Capete pt trezvie și rugăciune ale lui Filotei egumenul mănăstiri Rugul aprins de la Sinai; Simeon Noul Teolog, Nichifor Monahul, Calist al Constantinopolului, Grigorie Sinaitul, Macarie Egipteanul, Nil Postnicul, Nil Sianitul, Talasie Libianul, fragmente din pateric), în mss. **1480 BAR**, an 1782, 52f. A se vedea și mss. **1681, 1724 BAR**, sec. XVIII.
19. *** **Miscelaneu de literatură monahală și apocrifă** (Teolipt al Filadelfiei, Ioan Carpatiul, Atanasie cel Mare, Nil (?), copiate de Acachie monahul, în mss. **1482 BAR**, sec. XVIII, 231f.
20. *** **Miscelaneu de literatură monahală**, Macarie cel Mare, Grigorie Sinaitul, Nil (?), Simeon Noul Teolog, Filotei (Sinaitul), Nichifor din Singurătate, mss. **1681 BAR**, sf. sec. XVIII.
21. *** **Miscelaneu de literatură monahală**: Isihie preotul către Teodul, Ioan Sinaitul, Isaac Sirul, Eftimie al Târnovei, Paisie cel Mare (Crinii țarinii), mss. **1724 BAR**, sf. sec. XVIII, 169f.
22. AGAPIE LANDOS (Criteanul), **Mântuirea păcătoșilor**, mss. **1630 BAR**, an 1747, mss. **1631 BAR**, an 1726, trad. de Chiril Lambrino, 1893, ed. a II-a, 1939.

23. ANDRONIC Duhovnicul, **Istorie pentru sfințele Monastiri Neamțul și Secul**, mss. **1525 BAR**, 1887, 174f.
24. ANONIM, **Arătare pentru graiurile ce se cuprind în dumnezeiasca rugăciune, adecă pentru “Doamne Iisuse Hristoase Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă”**, traducere de Rafail monahul, mss. **2597 BAR**, f. 182-185^v.
25. ANTONIE CEL MARE, Sfântul, **Învățăături despre viața morală**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în “Filocalia”, vol. I, Sibiu, ed. a II-a, 1947, ed. a IV-a, București, Editura Harisma, 1993.
26. ATANASIE CEL MARE, Sfântul, **Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie cel Mare**, tradusă de Dumitru Stăniloae, în vol. “Părinți și Scriitori bisericești”, nr. 16, București, 1988.
27. ATANASIE DIN PAROS, **Arătare sau adunare pe scurt a dumnezeieștilor dogme**, trad. de Iosif al Argeșului, Neamț, 1816.
28. AVA DROTEI, **Învățăături**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în “Filocalia”, vol. IX, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1980.
29. AVA FILIMON, **Despre Ava Filimon**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în “Filocalia”, vol. IV, Sibiu, 1948, ed. a II-a, București, 1994.
30. AVA ISAIA, **28 Logoi**, traducere de Rafail monahul, mss. **2597 BAR**, f. 228-236.
31. CABASILA, NICOLAE, **Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii și Despre viața în Hristos**, traducere de Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, București, 1989.
32. CALIST ANGELICUDE, **Meșteșugul liniștirii**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în “Filocalia”, vol. VIII, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1979.
33. CALIST CATAFYGIOTUL, **Capete**, mss. **3006 BAR**, 1779, 139f.
34. Idem, **Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în “Filocalia”, vol. VIII, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1979.
35. CALIST și IGNATE XANTHOPOL, **Metoda sau cele 100 de capete**, traducere, de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în “Filocalia”, vol. VIII, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1979.
36. CALIST și IGNATE XANTHOPOL, **A celor întru postnici prea mici al lui, meșteșug și îndreptariu cu ajutorul lui Dumnezeu preadeadinsul și de la sfinți având mărturiile pentru cei ce aleg și primesc cu liniștire a vieții și călugărește și pentru chipul traiului vieții și petrecerea și hrana lor și pentru a cât de mari bunătăți iaste pricinuitoare liniștirea celor ce cu socoteală o uneltesc pe dânsa**, în mss. **195 BAR** (154 f.), fila 8^v, sf. sec. XVIII.
37. CALIST PATRIARHUL, **Capete despre rugăciune; Capete care au lipsit**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în “Filocalia”, vol. VIII, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1979.
38. CASIAN CERNICANUL, **Istoria sfințelor monastiri Cernica și Căldărușani**, București, 1870.
39. DIADOH AL FOTICEEI, **100 de Capete postnicești**, tradusă de “Ilarion ieromonah, ucenic al lui chir Manase”, la Dragomirna, scrisă de Rafail monah, 1772, mss. **3008 BAR**, 65f.

40. Idem, **Definiții; Cuvânt ascetic în 100 de capete**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. I, Sibiu, ed. a II-a, 1947, ed. a IV-a, București, Editura Harisma, 1993.
41. Idem, Sfântul, **Despre îndumnezeirea și vederea lui Dumnezeu**, traducere de Ioan I. Ică, "MA", 1989, nr. 3.
42. DIMITRIE al ROSTOVULUI, Sfântul, **Apologie**, tradusă de ierodiaconul Ștefan de la Neamț, Iași, 1803.
43. Idem, **Viețile sfinților pe Decembrie**, trad. de Ștefan ierod., Neamț, 1811.
44. Idem, **Viețile sfinților pe Ianuarie**, trad. de Ștefan ierod., Neamț, 1812.
45. Idem, **Viețile sfinților pe luna August**, trad. de Ștefan ierod., Neamț, 1815.
46. Idem, **Viețile sfinților pe luna Iulie**, trad. de Ștefan ierod., Neamț, 1814.
47. Idem, **Viețile sfinților pe luna Martie, Aprilie și Mai**, trad. de Ștefan ierodiacon, Neamț, 1813.
48. Idem, **Viețile sfinților pe Noiembrie**, trad. de Ștefan ierod., Neamț, 1811.
49. Idem, **Doftorie duhovnicească la tulburarea gândurilor din feluri de cărți părintești în scurt adunate de...**, scrisă de monah Nichifor Malcociu, mănăstirea Slatina, mss. 574 BAR (91 f), f. 70-91^v, an 1819.
50. DOROTEL, Cuviosul, **Cuvinte**, traducător anonim, îndreptat de Filaret al Râmnicului, Râmnic, 1784.
51. DOSOTEL, mitropolitul Moldovei, **Viața și petrecerea sfinților**, Iași, 1682-1686.
52. EFREM SIRUL, Sfântul, **Cuvinte și învățături**, tradusă de schimonahul Isaac, Neamț, 3 volume, 1818-1823.
53. EVAGRIE PONTICUL, **Schiță monahicească; Capete despre deosebire gândurilor; din Capete despre trezvie; Cuvânt despre rugăciune**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. I, Sibiu, ed. a II-a, 1947, ed. a IV-a, București, Editura Harisma, 1993.
54. FILOTEI SINAITUL, **Capete despre trezvie**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. IV, Sibiu, 1948, ed. a II-a, București, 1994.
55. GRIGORIE DASCĂLUL, **Oglinda omului celui dinăuntru**, Căldărușani, 1835.
56. Idem, **Povestire din parte a vieții Prea Cuviosului Părintelui nostru Paisie**, 1817.
57. Idem, **Viețile Sfinților**, 12 volume, mănăstirea Căldărușani, 1834-1836.
58. GRIGORIE PALAMA, **Cuvânt către monahia Xenii**, în mss. 3594 BAR, 49 f. și 47 Biblioteca Patriarhiei Române (BPR), sec. XIX.
59. Idem, **Despre sfinții isihăști**, mss. 22 BPR, sec. XIX.
60. Idem, **150 de capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire (Tomul aghioritic)**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. VII, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1977.
61. Idem, **Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie; Despre rugăciune; Despre sfânta lumină; Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. VII, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1977.
62. Idem, **Două cuvinte doveditoare pentru purcederea Prea Sfântului Duh**, traducere de Grigorie, mitropolitul Ungrovlahiei, tipărită de Gherontie de la Neamț în tipografia Buzăului, 1832.

63. GRIGORIE SINAITUL, Sfântul, **Capete foarte folositoare în acrostih; Alte capete ale aceluiași; Despre prefacerea cea pătimasă; Despre prefacerea cea bună; Învățătura cu de-amănuntul despre liniștire și rugăciune, despre semnele harului și ale amăgirii, apoi despre deosebirea dintre căldură și lucrare și că fără povățuitor ușor vine amăgirea; despre felul cum poate fi aflată lucrarea; despre liniștire și despre cele două feluri ale rugăciunii; despre răsufare; cum trebuie să cântăm? Despre amăgire; Despre citire; despre felul cum trebuie să șadă la rugăciune cel ce se liniștește; Despre felul cum trebuie ținută mintea; Despre alungarea gândurilor; Despre mânacre; Despre amăgire și alte mulște lucruri**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. VII, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1977.
64. HARITON egumenul, **Sbornic sau lucrarea minții**. Vol. I: **despre rugăciunea lui Iisus. Culegere din învățăturile Sf. Părinți și din îndrumările oamenilor încercați care au pus rugăciunea în lucrare**; Vol. II: **Miezul evlaviei ortodoxe. Lucrarea mănăstirii Valaam** (Finlanda), traducere de Pr. Gh. Roșca, Editura Episcopiei de Alba Iulia, Alba Iulia, 1993.
65. ILIE ECDICUL, **Culegere din sentințele înțelepților**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. IV, Sibiu, 1948, ed. a II-a, București, 1994.
66. ILIE MINIAT, **Didahii la Duminicile Postului Mare și la sărbătorile împărătești**, tradusă de Gherontie și Grigorie Dascălul, Iași, 1837.
67. IOAN CARPATIUL, **Una sută capete de mângâiere; Cuvânt ascetic**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. IV, Sibiu, 1948, ed. a II-a, București, 1994.
68. IOAN CASIAN, Sfântul, **Despre cele opt gânduri ale răutății**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. I, Sibiu, ed. a II-a, 1947, ed. a IV-a, București, Editura Harisma, 1993.
69. Idem, **Două cuvinte**, trad. de Grigorie Dascălul, București, 1825.
70. Idem, **Pentru cele opt gânduri ale răutății**, traducere de Rafail monahul, mss. 2597 BAR, f. 236^v-252.
71. IOAN DAMASCHIN, Sfântul, **Cultul Sfințelor icoane**, traducere de Pr. D. Fecioru, București, 1937.
72. Idem, **Cuvânt de suflet folositor**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. IV, Sibiu, 1948, ed. a II-a, București, 1994.
73. Idem, **Descoperire cu de amăruntul a pravoslavniciei credințe**, tradusă de Gherontie și Grigorie Dascălul, Iași, 1806.
74. Idem, **Despre Cruce și închinarea la Răsărit**, traducere de Pr. D. Fecioru, București, 1942.
75. Idem, **Dogmatica**, trad. de Gherontie și Grigorie Dascălul, Iași, 1806; traducere de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, București, 2001.
76. Idem, **Dogmatica**, trad. de Pr. D. Fecioru, în "Izvoarele Ortodoxiei", nr. 1, București, 1938; reeditare București, 2001.
77. IOAN GURĂ DE AUR, Sfântul, **Despre feciorie; Apologia vieții monahale**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 2001.
78. Idem, **Omiliile despre pocăință**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1998.

79. IOAN SCĂRARUL, Sf., **Scara**, Neamț, 1814.
80. Idem, **Scara**, trad. de Veniamin Costachi, Neamț, 1814.
81. Idem, **Scara**, traducere, de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. IX, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1980.
82. IOSIF, Părintele, **Tipicul sfintei rugăciuni cea cu mintea**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. VIII, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1979.
83. ISAAC SIRUL, **Cuvinte despre sfintele nevoițe**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. X, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1981.
84. Idem, **Cuvinte și învățături**, tradusă de ieromonahul Macarie, revizuită de ieroschim. Isaac și ierom. Iosif, Neamț, 1819.
85. ISAIA PUSTNICUL, **Despre păzirea minții în 27 de capete**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. I, Sibiu, ed. a II-a, 1947, ed. a IV-a, București, Editura Harisma, 1993.
86. Idem, **Poruncă celor ce s-au lepădat de lume**, în mss. 512 BAR (260 file), f. 3-229v, încep. sec. XIX; mss. 570 BAR (189 f), f. 3, sec. XVIII.
87. Idem, **Învățături ale lui...**, tradusă la Dragomirna de Ilarion monah, la îndemnul lui Paisie cel Mare și diortosită de Rafail monah, în mss. 1552 BAR, sec. XVIII, 143 f.
88. ISIHIE SINAITUL, **Cuvânt despre trezvie și virtute**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. IV, Sibiu, 1948, ed. a II-a, București, 1994.
89. MACARIE EGIPTEANUL, **Omilii**, trad. de Macarie ieromonahul, București, 1775.
90. Idem, **21 de cuvinte despre mântuire**, traducere de Ioasaf Popa, Editura Anastasia, 2001.
91. Idem, **Omilii**, tradusă de ieromonahul Macarie, București, 1775.
92. MARCU al EFESULUI, Sfântul, **Explicarea cuvintelor rugăciunii lui Iisus**, traducere de Ioan I. Ică, în "MA", 1987, nr. 5.
93. MARCU ASCETUL, **Despre legea duhovnicească; Despre cei ce cred că se îndreaptă din fapte; Despre botez; Epistolă către Nicolae Monahul**, traducere, de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. I, Sibiu, ed. a II-a, 1947, ed. a IV-a, București, Editura Harisma, 1993.
94. MARCU PUSTNICUL, avva, **Cuvinte pentru pocăință, ceea ce tuturor, iaste cuviincioasă**, mss. 1406 BAR (190 f), mănăstirea Neamț, 1803.
95. MAXIM MĂRTURISITORUL, Sf., **Patru sute de cugetări creștine**, traduse de Paisie Velickovski în slavonă și apoi traduse după manuscrisul lui Paisie de către protoiereul Gheorghe Maxim, Neamț, 1939.
96. Idem, **Cuvânt ascetic; 400 de capete despre dragoste; 200 de capete teologice; Întrebări, nedumeriri și răspunsuri; Tâlcuire la Tatăl nostru**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. II, Sibiu, 1947, ed. a II-a, București, Editura Harisma, 1993.
97. Idem, **Epistola II și III către Ioan Cubicularul, despre iubirea agapică**, trad. de Ioan I. Ică, "MA", 1988, nr. 1.

98. Idem, **Patru sute de capete pentru dragoste**, traduse de dascălul Ilarion de la mănăstirea Neamțu, 1796, mss. **478 BAR**.
99. Idem, **Răspunsuri către Talasie**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. III, Sibiu, 1948, ed. a II-a, București, Edit. Humanitas, 1999.
100. MITROFAN, monahul, **Autobiografia unui stareț urmată de "Viața" starețului Paisie**, Editura Deisis, Sibiu, 1996.
101. NEOFIT KAVSOKALIVITUL, Sf. NICODIM Aghioritul, **Despre Dumnezeiasca împărtășanie cu Prea Curatele Taine ale lui Hristos**, Edit. Orthodoxos Kypseli, Tesalonic, 1992.
102. NICHIFOR din Singurătate, **Cuvânt pentru păzirea inimii plin de folos**, traducere de Rafail monahul, mss. **2597 BAR**, f. 185-188.
103. NICHITA STITHATUL, **Cele 300 de Capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință; Vederea raiului**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. VI, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1977.
104. NICODIM AGHIORITUL, Sfântul, **Deprinderi duhovnicești**, Edit. Episcopiei Ortodoxe Alba Iulia, 1995.
105. Idem, **Exomologhitarion**, București, 1795.
106. Idem, **Neon ecloghion, adică carte nouă, cu alegere de vieți vrednice de cuvântat ale unora dintre sfinți adunate din multe cărți și scrisă de Nicodim Sfetagorețul...**, "tălmăcite în limba noastră românească de nevrednicul arhimandrit Nicodim Graceanovici, păstorind turma cuvântătoarelor oi a bunei credințe preasfințitul mitropolit a toată Ungrovlahia chirio chir Dositeiu la anul 1807, în Sf. Mitropolie a Bucureștilui", miscelanu de 283 file.
107. Idem, **Carte foarte folositoare de suflet către duhovnic**, traducere de Prof. Dr. Alexandru Elian, Timișoara, 1986.
108. Idem, MACARIE al Corintului, **Crinii țarinii**, traducător anonim, Dragomirna, 1769, mss. **2334 BAR**.
109. Idem, **Apanthisma Epitomă la Psalmii proorocului și împăratului David**, Neamț, 1827.
110. Idem, **Carte de suflet prea folositoare ce se numește nevăzut războiu**, Neamț, 1826; ed. a II-a 1986, Timișoara, trad. de bizantinologul Alexandru Elian; ed. a III-a, București, 1991.
111. Idem, **Carte sfătuitoare pentru păzirea celor cinci simțuri**, tradusă de ieromonahul Dometian la mănăstirea Neamț, 1826; ed. a II-a 1837; ed. a III-a 1991, Oradea.
112. Idem, **Hristoitia**, tradusă de monahii Ioan și Antonie, București, 1837.
113. Idem, **Pidalion**, traducere de Veniamin Costachi, mitropolitul Moldovei, Neamț, 1842.
114. Idem, **Tâlcuire la cele 14 epistole ale Sf. Apostol Pavel**, tradusă de Veniamin Costachi, București, 1904-1906.
115. NIL ASCETUL, **Cuvânt ascetic**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. I, Sibiu, ed. a II-a, 1947, ed. a IV-a, București, Editura Harisma, 1993.
116. NIL SINAITUL, **Pentru opt gânduri**, traducere de Rafail monahul, mss. **2597 BAR**, f. 201-203.

117. Idem, **Cuvânt pentru rugăciune**, în mss. **512 BAR** (260 file), f. 230-260, încep. sec. XIX.
118. PAISIE DE LA NEAMȚ, Cuviosul, **Autobiografia unui stareț urmată de Viața "starețului" Paisie scrisă de monahul Mitrofan**, ediție îngrijită de diac. Ioan I. Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 1996.
119. PAISIE VELICIKOVSKI, **Adunare a cuvintelor celor pentru ascultare de la mulți sfinți și dumnezeiești Părinți, spre folosul celor ce întru dânsa vor voi să se grijească de mântuirea lor. Și viața Prea Cuviosului Părintelui nostru starețul Paisie împreună cu oarecare din trimerile sfinției sale**, acum întâiu tipărite prin osârdia PC Stareț și arhim. al sf. monastiri Neamțu și Secu, chir Silvestru, în sf. mânăstire Neamț, 1817, tipărită de Greontie Ieromonah.
120. Idem, **Antologia "Crinii țarinii"**, mss. rom. **2334 BAR** (de la Dragomirna, ante 1769) și mss. slav **522 BAR**. Tipărită la Odessa 1905 și 1910 după un manuscris al lui Platon schimonahul.
121. Idem, **Crinii țarinii. Pagini filocalice**, Editura Anastasia, București, 1996.
122. Idem, **Correspondența cu Agathon, nacealnicul schitului Voronei, despre monahul Teopempt, hulitor al sfintei rugăciuni a Domnului nostru Iisus Hristos**, în slavonă se află în mss. **380 BAR**, f. 68-69; mss. 117 Bibl. din Iași, f. 252-279; Sbornicul de la Noul Neamț, f. 106-117; în românește mss. **2119, 2642, 3000, 5126 BAR**.
123. Idem, **Cuvinte și scrisori duhovnicești, I**, texte selectate și traduse de Valentina Pelin, prefață de Virgil Câdea, Chișinău, 1998.
124. Idem, **Despre rugăciunea lăuntrică sau a minții**, tradusă la 1902, M-rea Neamț.
125. Idem, **Scrieri monahale**, mss. **5340 BAR** (37 f), sf. sec. XVIII, f. 1-5^v: **Răspuns pentru nemâncare de carne către Dorotei și Gherontie, dascălii**, Mânăstirea Neamț, 1799.
126. Idem, **Trimitere scrisă de însuși mâna PC Părintelui nostru starețul Paisie în slavonă**, tipărită prin râvna Cuv. Sale D. Thimoteiu, arhim. și stareț al Sf. Monastiri Neamțu și Secu, trad. în românește de Ieroschimonah Duhovnic Chiriac, Neamț, 1872.
127. PETRU DAMASCHINU, **Învățătură duhovnicești**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. V, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1976.
128. Idem, **Învățătură duhovnicești**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. V, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1976.
129. PLATON schimonah, **Viața Prea Cuviosului Părintelui nostru starețului Paisie**, tradusă din rusește de ieromonahul Chiriac, Neamț, 1836.
130. SILUAN ATONITUL, Sfântul, **Despre rugăciune și smerenie**, traducere Ioan I. Ică, "MA", 1990, nr. 5.
131. SIMEON al Tesalonicului, Sfântul, **Cum către toți creștinii, preoții, monahii, mirenii sunt datori să se roage în numele lui Iisus Hristos după putere de nu totdeauna, măcar la vreme orânduită**, traducere de Rafail monahul, mss. **2597 BAR**, f. 180-181^v.

132. Idem, **Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila**, teză de doctorat, București, 1943.
133. Idem, **Pentru mântuirea numire și chemare a Domnului nostru Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu adecă pentru dumnezeiasca rugăciune cea cu adevărat făcătoare de Dumnezeu**, traducere de Rafail monahul, mss. **2597 BAR**, f. 178-180.
134. Idem, **Tractat asupra dogmelor credinței noastre ortodoxe**, trad. de Toma Teodorescu, București, 1865.
135. Idem, **Voroavă de întrebări și răspunsuri**, tradusă de arhim. Chesarie, Râmnic, 1765.
136. SIMEON METAFRAST, **Parafrază la Macarie Egipteanul**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. V, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1976.
137. SIMEON NOUL TEOLOG, Sfântul, **Capete**, mss. **1466 BAR**, 1802-1803, 736f.
138. Idem, **Catehezele 23 și 24**, traducere Ioan I. Ică, "MA", 1989, nr. 6.
139. Idem, **104 Cuvinte și 160 de Capete**, traduse în rom. de un "prea mic ucenic din ucenicii Preacuviosului Părintelui nostru Paisie, starețul sfintelor monastiri Secu și Neamț", 1802-1803, mss. **5721 BAR** (536 f), 1840.
140. Idem, **Cele 225 de Capete teologice și practice; Capete morale; Cuvântările morale I și V**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. VI, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1977.
141. Idem, **Cuvântări, imne și capete**, traducere de Rafail monahul (ucenic al lui Paisie), mss. **2597 BAR**, filele 4-94^v, (Dragomirna, anul 1769).
142. Idem, **Metoda sfintei rugăciuni și atențiuni**, traducere, de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. VIII, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1979.
143. Idem, **O nouă erezie: a socoti imposibile poruncile evanghelice**, traducere Ioan I. Ică, "MA", 1990, nr. 6.
144. Idem, Sfântul, **Cateheza 28**, traducere Ioan I. Ică, "MA", 1990, nr. 5.
145. SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, Sfântul, **Viața Cuvioasei Maria Egipteanca**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1998.
146. ȘTEFAN, ieromonah de la Tismana, **Viața prea cuviosului Nicodim sfințitul...**, București, 1883; ed. a II-a, Craiova, 1935.
147. TALASIE LIBIANUL, **Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. IV, Sibiu, 1948, ed. a II-a, București, 1994.
148. TEODOR AL EDESEI, **Una sută de capete; Cuvânt despre contemplație**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. IV, Sibiu, 1948, ed. a II-a, București, 1994.
149. TEODOR STUDITUL, Sfântul, **Cuvinte**, traducător anonim, îndreptat de Filaret al Râmnicului, Râmnic, 1784.
150. Idem, **Despre închinarea la sfintele icoane**, "MA", 1987, nr. 6.
151. TEOFAN MONAHUL, **Scară**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. IV, Sibiu, 1948, ed. a II-a, București, Editura Harisma, 1994.

152. TEOGNOST, **Despre făptuire, contemplație și preoție**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. IV, Sibiu, 1948, ed. a II-a, București, 1994.
153. TEOLIPT AL FILADELFIEL, **Cuvânt despre lucrarea cea ascunsă întru Hristos**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. VII, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1977.
154. Idem, **Cuvinte duhovnicești. Imne și scrisori**, traducere Ioan I. Ică Jr., Edit. Deisis, 2000.
155. Idem, Mitropolitul, **Despre ostenele vieții călugărești**, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. VII, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1977.
156. VASILE CEL MARE, Sfântul, SF. GRIGORIE TEOLOGUL, **Cuvinte**, trad. de Grigorie Dascălul, București, 1827.
157. VASILE de la Poiana Mărului, Starețul, **Cuvânt înainte sau înainte călătorie celor ce vor vrea să citească această carte a Sf. Grigorie Sinaitul și să nu greșască înțelegerea ce iaste într-însa**, traducere de Rafail monahul, mss. 2597 BAR, f. 101-108; (între f. 109-131 urmează textele lui Grigorie Sinaitul traduse din slavonă); mss. 1621 BAR, f. 87-99^v; traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Filocalia", vol. VIII, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1979.
158. Idem, **Înainte cuvântare spre Capetele fericitului Filotei Sinaitul**, mss. 2597 BAR, f. 188^v-195^v.
159. VASILE monah, **Leastvița Sf. Ioan Scărarul**, copie, mănăstirea Putna, sec. XV.
160. WARE, Kallistos, **Puterea numelui. Rugăciunea lui Iisus în spiritualitatea ortodoxă**, fragmente filocalice traduse de Gabriela Moldoveanu, București, 1992.

- **lucrări generale despre isihasm (autori români și străini)**

1. *** **Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare**, culegere de studii îngrijită de Marcu Beza, București, 1964.
2. *** **Cuvintele duhovnicești ale Sf. Teodor Studitul**, Alba Iulia, 1994.
3. *** **Mișcarea isihastă și legăturile cu românii**, "Revista Teologică", nr. 1, 1995.
4. *** **Părinții isihăști. Iubirea de liniște**, traducere de Daniela Neagu, București, 2001.
5. ANANIA, arhim. Vartolomeu, **Sfântul Mucenic Ioan Valahul**, în "Sfinți români apărători ai legii strămoșești", București, 1987.
6. BĂLAN, ierom. Ioanichie, **Cuviosul Simion Sihastrul de la Pângărați**, în "Sfinți români...".
7. Idem, **Chipuri de călugări îmbunătățiți din mănăstirile românești**, vol. I, manuscris.
8. Idem, **Circulația Scării Sf. Ioan în manuscrisele românești**, "BOR", 1980, nr. 1-2.
9. Idem, **Cuvioșii șihaștri Neofit și Meletie**, în "Sfinți români...".
10. Idem, **Cuviosul Amfilohie Sihastrul**, în "Sfinți români...".
11. Idem, **Cuviosul Antonie Sihastrul de la Iezerul-Vâlcea**, în "Sfinți români...".
12. Idem, **Pateric românesc ce cuprinde viața și cuvintele unor cuvioși părinți ce sa-
au nevoit în mănăstirile românești. Secolele XIV-XX**, București, 1980.

13. Idem, **Pateric românesc**, București, 1980.
14. Idem, **Sfântul Leontie de la Rădăuți**, în "Sfinți români...".
15. Idem, **Un manuscris necunoscut - Patericul Sf. Calinic de la Cernica**, "BOR", 1977, nr. 5-6.
16. BALDOVIN, Atanasie, **Viața și nevoințele monahale ale Prea Cuviosului episcop al Râmnicului Noului Severin, Calinic**, "BOR", nr. 10, 1898-1899.
17. BANU, Emanuel, **Lucrarea Sf. Duh în opera Sf. Simeon Noul Teolog**, "ST", 1980, nr. 1-2.
18. Idem, **Sf. Duh la Sf. Simeon Noul Teolog**, "ST", 1980, nr. 1-2.
19. BĂBUȚ, Gheorghe, **Sf. Serafim de Sarov și Sf. Nil Sorski**, Oradea, 1992.
20. Idem, **Viața Sf. Antonie cel Mare. Regulamentul vieții pustnicești al Sf. Antonie. Scurt istoric al Muntelui Athos**, Oradea, 1991.
21. BERECHET, St., **Autobiografia lui Paisie**, Iași, 1918.
22. BOBULESCU, C., **Pocrovul**, (despre episcopul Pahomie al Romanului, isihast), extras din "Revista de istorie bisericească", nr. 1-2, 1943, Craiova.
23. BODOGAE, Pr. Prof. Dr. Teodor, **Ediție critică a operelor Sf. Ioan Damaschin**, "MA", 1976, nr. 4-6.
24. Idem, **Ajutoarele românești la mănăstirile din Sfântul Munte Athos**, Sibiu, 1940.
25. BRANIȘTE, Ene, **Aspecte și momente din activitatea Sf. Ierarh Calinic de la Cernica**, "GB", 1969, nr. 1-2.
26. BRACEANINOV, Igantie, **Cuvânt despre moarte**, Edit. Deisis, Sibiu, 1994.
27. BRĂTULESCU, Victor, **Sfântul Nicodim**, "MO", 1970, nr. 5-6.
28. BULAT, T. G., **Personalitatea religioasă a voievodului Neagoe Basarab al IV-lea**, Craiova, 1926.
29. Idem, **Un secol de la moartea Sf. Ierarh Calinic, episcop de Râmnic-Noul Severin**, "MO", 1968, nr. 3-4.
30. CÂNDEA, Virgil, **Ο ησυχασμός στη Ρουμανία από την εποχή του Αγίου Γρηγορίου Παλαμά ως σήμερα (Isihasmul în România din epoca Sf. Grigorie Palama până azi)**, în volumul "Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς στην ιστορία και το παρόν" [Πρακτικά Διεθνών Επιστημονικών Συνεδρίων Αθηνών και Λεμεσού], Ιερά Μονή Βατοπαιδίου Αγίου Όρους, 2000, p. 727-736.
31. Idem, **Locul spiritualității românești în reînnoirea isihastă**, în volumul "Românii în reînnoirea isihastă", studii închinare Cuviosului Paisie de la Neamț la bicentenarul săvârșirii sale (15 noiembrie 1794), Mitropolia Moldovei și Bucovinei, Trinitas-Iași, 1997, p. 17.
32. Idem, **Uniatismul judecat de un savant catolic**, în "Vestitorul Ortodoxiei", 15 apr. 1998, p. 1-2.
33. Idem, **De roumanie en Alaska: les limites euroamericaines du courant philocalique au XVIII^{ème} siecle**, "Revue Roumaine d'histoire", 34, 1995, nr. 1-2.
34. CETFERICOF, Serghie, **Paisie, Starețul m-rii Neamțului din Moldova. Viața, învățătura și influența lui asupra Bisericii Ortodoxe**, traducerea lui Nicodim Munteanu, Neamț, 1933.
35. CHIHAIA, Pavel, **De la "Negru Vodă" la Neagoe Basarab**, București, 1975.
36. Idem, **Un complex necunoscut de sihăstrie din munții Buzăului**, în "Studii și cercetări de istoria artei", seria artă plastică, 1, 1973.

37. CHIVU, Pr. Ioan, **Manuscrise ale "Colivarilor" în Bibliotecile din București**, conferință la Goumenissa-Grecia, 21-23 septembrie 1999.
38. CITTERIO, Elia, **Nicodim Aghioritul. Personalitatea, opera, învățătura ascetică și mistică**, traducere de Maria Cornelia și diacon Ioan I. Ică Jr., Edit. Deisis, Sibiu, 2001.
39. Idem, **Învățătura spirituală a starețului Paisie. Radiografia unei obști**, traducere de Pr. Conf. Dr. Petre Semen, în vol. "Românii în reînnoirea isihastă", p. 121.
40. CIUREA, Al. I., **Momente și aspecte esențiale ale influenței Sf. Munte asupra vieții religioase din Țările Române**, "Ortodoxia", 2, 1953.
41. Idem, **La o sută de ani de la moartea lui Veniamin Costachi**, "Candela", LVII, 1946.
42. Idem, **Sfântul Ierarh Calinic de la Cernica, episcop al Râmnicului-Noului Severin**, "MO", 1963, nr. 9-10.
43. Idem, **Episcopia Buzăului, o vatră de spiritualitate și simțire românească**, Buzău, 1986.
44. Idem, **Mitropolitul Veniamin Costachi traducător și diortositor de cărți bisericești**, "BOR", 1981, nr. 5-6.
45. Idem, **Cuviosul Vasile de la Poiana Mărului**, în vol. "Sfinți români", p. 422-432.
46. CODĂU, Patricia, **Cuviosul Nicodim cel sfințit de la Tismana**, "BOR", 1975, nr.1-2.
47. COMAN, Pr. Prof. Dr. Ioan Gh., **Scriitori bisericești din epoca străromână**, București, 1979.
48. CONSTANTINESCU, Pr. Horia, Pr. Gabriel Cocora, **Poiana Mărului**, în "Glasul Bisericii", 23, 1964, nr. 5-6.
49. CORNEANU, Mitropolit Nicolae, **Viața și petrecerea Sf. Antonie**, Timișoara, 1998.
50. Idem, **Studii patristice. aspecte din literatura creștină veche**, Timișoara, 1984.
51. Idem, **Patristica mirabila. Pagini din literatura primelor veacuri creștine**, Timișoara, 1987.
52. CORUGĂ, Matei, **Sf. Teodor Studitul și opera sa în Literatura română veche**, în "ST", 1972, nr. 9-10.
53. CRĂCIUNAȘ, Irineu, **Episcopul Pahomie al Romanului**, "MMS", 1959, nr. 9-12.
54. Idem, **Episcopul Pahomie al Romanului**, în "MMS", nr. 9-12, 1959.
55. Idem, **Mitropolitul Veniamin Costachi teolog ortodox**, "MMS", 1967, nr.1-2.
56. DANIEL, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, **Vocație și destin filocalic la români**, în vol. "Românii în reînnoirea isihastă", p. 5.
57. DAVID, diacon P.I., **Cuviosul Paisie cel Mare (Velickovski), un desăvârșit monah**, București, 1975.
58. DIMA, Dumitru, **Contribuții românești la înțelegerea isihasmului**, "ST", 1965, nr. 9-10.
59. Idem, **Mitropolitul Dionisie Rally Paleologul și legăturile lui cu țările române**, "BOR", 1965, nr. 5-6.
60. DOBRESCU, Niculae, **Reprezentanții a două curente în Biserica din Țara Românească la începutul secolului XV: patriarhul Nifon, mitropolitul Maxim și mitropolitul Macarie**, "Convorbiri literare", XLIV, 1910.

61. DURĂ, Ioan, **Proschinitare ale Sfântului Munte Athos tipărite pe pământ românesc**, "BOR", 1983, nr. 3-4.
62. Idem, **Proschinitare ale Muntelui Athos tipărite pe pământ românesc**, "BOR", nr. 3-4, 1989.
63. ECONOMIDIS, Dimitrie, **Nicodim Aghioritul (1784-1809)**, în "BOR", 1941, nr.1-2.
64. EFTIMIE, Andrei, **Influența paisiană în mănăstirile românești**, "Mitropolia Ardealului", XI, 1966, nr. 6.
65. ERBICEANU, Constantin, **Bărbați culți greci și români la Academiiile din Iași și București în epoca așa zis fanariotă**, "AARMSI", seria II, tom XXVII, București, 1905.
66. Idem, **Nectarie Protopsaltul**, "BOR", 1899.
67. F. GHEORGHE (pseudonim pentru Virgil Câdea), **Cuviosul Nicodim Aghioritul**, "Mitropolia Olteniei", 1957, nr. 10-12.
68. FECIORU, Pr. Dumitru, **Manuscrisele de la Neamțu. Traduceri din Sfinții Părinți și din Scriitorii bisericești**, "Studii Teologice", nr. 7-8, 1952.
69. Idem, **Viața Sf. Ioan Damaschin**, București, 1935.
70. FELEA, Ilarion, **Paisie și paisianismul**, Cluj, 1940.
71. FLOREA, Lucian, **Aspecte din viața și activitatea mitropolitului Mitrofan al Ungrovlahiei**, "GB", XXVI, 3-4, 1967.
72. Idem, **Aspecte din viața și activitatea mitropolitului Mitrofan al Ungrovlahiei**, "GB", XXVI, 3-4, 1967.
73. FRĂCEA, Ilie, **Sf. Ioan Scărarul despre legătura celor trei virtuți**, traducere, în "MA", 1980, nr. 1-3.
74. FURTUNĂ, economistul D., **Ucenicii starețului Paisie la Cernica și Căldărușani**, București, 1928.
75. GEORGESCU, I.L., ROMAN Ialomiteanul, **Starețul Gheorghe și mănăstirea Cernica**, "BOR", 1982, nr. 3-4.
76. GHEORGHE, Ghelasie, **Isihasm. Dialog în absolut**, București, 1992.
77. Idem, **Medicina isihastă. Sacro-terapia**, București, 1992.
78. GHEORGHESCU, Chesarie, **Cuviosul arhimandrit Gheorghe, starețul m-rii Cernica (1781-1806)**, "GB", 5, 1987.
79. GLADCOVSKI, Atanasie, **Gheorghe arhimandritul, starețul mănăstirii Cernica**, "GB", 1956, nr. 12.
80. GRECU, Vasile, **Viața Sf. Nifon. O redacție grecească inedită**, București, 1944.
81. Idem, **Viața Sf. Nifon. O redacție grecească inedită**, București, 1944.
82. GURAN, Petre, **Aspecte teologico-politice ale isihasmului**, conferință ținută la Colegiul Noua Europă, aprilie, 2001.
83. ICĂ, I. Ioan, **Ava Dorotei din Gaza**, "MA", 1988, nr. 2.
84. Idem, **Cuviosul Siluan Atonitul**, "MA", 1990, nr. 6.
85. Idem, **O nouă introducere la teologia Sf. Maxim Mărturisitorul**, "MA", 1988, nr.5.
86. Idem, **Teologie și spiritualitate la Sf. Simeon Noul Teolog**, "MA", 1987, nr.3.
87. Idem, **Morala și spiritualitatea în viziunea lui Grigorie Palama**, "Revista Teologică", nr. 3, 1994.

88. IELCIU, I. Mircea, **Învățătura despre îndumnezeirea omului la Sf. Maxim Mărturisitorul**, "MA", 1988, nr. 2.
89. IEROTEL, mitropolit de Nafpaktos, **Sf. Grigorie Palama Aghioritul**, traducere de prof. Paul Bălan, edit. Bunavestire, Bacău, 2000.
90. IONESCU, Gh. Dimitrie, **Αἱ σχέσεις τῶν Ρουμανικῶν Χωρῶν μετὰ τοῦ Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας**, Atena, ed. a II-a, 1973-1974.
91. IONESCU, Ioan, **Mitropolitul Grigorie Dascălul**, în "GB", 1989, nr. 2-3.
92. IONESCU, Prof. Ion, **Sfântul Ierarh Calinic Cernicanul**, în "Sfinți români...".
93. Idem, **Viața și pătimirea Părintelui nostru Nifon Patriarhul**, în "Sfinți români...".
94. IONESCU, Virgil, **Opera Sf. Maxim Mărturisitorul în literatura română veche (până la 1850)**, "ST", 1971, nr. 5-6.
95. IONIȚĂ, Pr. Prof. Dr. Viorel, **Cuviosul Nicodim cel Sfințit de la Tismana**, în "Sfinți români apărători ai legii strămoșești", București, 1987.
96. IORGA, Nicolae, **Ceva din legăturile domniilor românești cu Ierusalimul**, București, 1932.
97. Idem, **Contribuții la istoria literaturii române în veacul al XVIII-lea și al XIX-lea. Scriitori bisericești**, "Analele Academiei Române. Secțiunea literară", s. II, tom XVIII, 1905-1906.
98. Idem, **Mănăstirea Neamțu. Viața călugărească și munca pentru cultură**, Vălenii de Munte, 1912.
99. Idem, **Manuscrisele Mănăstirii Cernica**, "BOR", an XXVI(1902), nr.2-3.
100. Idem, **Sfătuitorul bizantin al lui Mihai Viteazul: mitropolitul Dionisie Rally Paleologul**, "Revista istorică", 1919, nr. 5.
101. Idem, **Viața și faptele mitropolitului Moldovei Veniamin Costachi**, București, 1904 (ed. a II-a, 1915).
102. IRIMIA, Pr. Ion, **Câteva figuri de români athoniți**, "G.B.", nr. 8-10, 1952.
103. Idem, **Cuviosul Chiriac de la Tazlău**, în "Sfinți români...".
104. Idem, **Cuviosul Rafail de la Agpia**, în "Sfinți români...".
105. Idem, **Cuviosul Vasile de la Moldovița**, în "Sfinți români...".
106. Idem, **Sfântul Ioan de la Râșca**, în "Sfinți români...".
107. Idem, **Lucrări ale Sf. Vasile cel Mare în manuscrise și tipărituri la mănăstirea Neamțu**, "MMS", 1979, nr. 1-2.
108. Idem, **Mitropolitul Veniamin Costachi la mănăstirea Neamț**, "MMS", 1967, nr. 1-2.
109. JOANTĂ, Romul, **Prima răspândire a isihasmului în țările române, în sec. XIV**, în vol. "Isihasmul. Tradiție și cultură românească", trad. de Iuliana Iordăchescu, Edit Anastasia, București, 1995.
110. Idem, **Roumanie. Tradition et culture hesychaste**, Abbaye de Bellafontaine, teză de doctorat, 1987.
111. KARASARIDIS, Konstantin, **Sf. Nicodim Aghioritul și activitatea sa în domeniul liturgic**, teză de doctorat, București, 1987, ediția a II-a, 1999.
112. LĂZĂRESCU, Em. **Nicodim de la Tismana și cultura românească (până la 1385)**, "Romanoslavica", XI, 1965.
113. LUCIAN, Varnava monahul, **Descrierea Sf. Locuri**, București, 1856.
114. MAN, Serafim, **Sf. Serafim de Sarov**, "MA", 1980, nr. 1-3.

115. MANOLACHE, Teodor, **Bibliografia mitropolitului Veniamin Costachi**, "BOR", 1946, nr. 10-12.
116. MĂNUCĂ, Mihai, **Mitropolitul Veniamin Costachi**, "BOR", 1968, nr. 1-2.
117. MAZILU, D., **Contribuțiuni la viața Sf. Nifon, patriarhul Constantinopolului**, București, 1928.
118. MELEACĂ, P.S. Ambrozie, **Palamism și secularizare**, Editura Schitul Dărvari, 2000.
119. MEYENDORFF, Jean, **Sf. Grigorie Palamas și mistica ortodoxă**, Edit. Enciclopedică, București, 1995.
120. MICLE, Veniamin, **Despre monahismul românesc anterior sec. XIV**, "GB", 1978, nr. 3-4.
121. MIHAIL, Paul, **Traduceri patristice ale starețului Paisie**, "MO", 1972, nr. 3-4.
122. Idem, **Cuviosul stareț Paisie de la Neamț**, în vol. "Sfinți români și apărători ai legii strămoșești", București, 1987, p. 484-495.
123. Idem, **Starețul Paisie de la Neamț, înnoitorul monahismului**, "Mitropolia Moldovei și Sucevei", 1962, nr. 5-6.
124. Idem, **Obștea mănăstirilor Neamț și Secu în anul 1837**, în vol. "Românii în reînnoirea isihastă", p. 149.
125. MIRCEA, I. R., **Relations litteraires entre Byzance et les Pays Roumains**, în "XIVeme Congres International des Etudes Byzantines - Rapports IV", Bucarest, 6-12 sept. 1971.
126. Idem, **Cel mai vechi manuscris miniat din Țara Românească: Tetraevanghelul popii Nicodim (1404-1404)**, "Romanoslavica" XIII, 1966.
127. MITROFAN, monahul, **Autobiografia unui stareț urmată de "Viața starețului Paisie"**, Editura Deisis, Sibiu, 1996.
128. MLADIN, Prof. Dr. Nicolae, **Prelegeri de mistică ortodoxă**, Editura Veritas, Târgu Mureș, 1996.
129. MOISESCU, Gh., **Contribuția românească pentru susținerea Ortodoxiei în cursul veacurilor**, "Ortodoxia", 2, 1953.
130. Idem, **Mănăstirile închinat din Țara Românească în vremea păstoriei mitropolitului Grigorie Dascălul (1823-1834)**, București, 1934.
131. Idem, **Viața Sf. Nifon, patriarhul Țarigradului. Cu prilejul împlinirii a 450 de ani de la mutarea sa către Domnul**, "BOR", 1958, nr. 9.
132. MOISESCU, Iustin, **Evagrie Ponticul. Viața, scrierile și doctrina (greacă)**, Atone, 1937.
133. MOLDOVEANU, Pr. Ioan, **Personalități atonite în țările române**, "GB", 1999, nr. 1-4.
134. Idem, **Prezența românească la Sfântul Munte Athos**, "GB", 1999, nr. 5-8.
135. Idem, **Traducerile lucrărilor lui Nicodem Aghioritul în românește**, conferință la Goumenissa - Grecia, 21-23 septembrie 1999 și în "Ortodoxia", 2001.
136. MORARU, Alexandru, **Isihaști bulgari din secolul al XIV-lea și monahismul românesc**, în „Credința Ortodoxă”, III (1998), nr. 3-4, p. 21-30; același studiu în l. Engleză, în rev. „Studia universitatis Babeș- Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XLIII (1998), nr. 1-2, p. 53-60.
137. Idem, **Câteva aspecte din influențele isihasmului asupra vieții bisericești sin Transilvania până în veacul al XIX-lea**, în vol. „Teologie și cultură transilvană

- în contextul spiritualității europene în sec. XVI-XIX”, Cluj- Napoca, 1999, p. 37-106.
138. MOTOC, arhim. Ieronim, **Cuviosul ieroschimonah Antipa Atonitul**, în vol. “Sfinți români și apărători ai legii strămoșești”, București, 1987, p. 543-549.
 139. NĂSTUREL, Petre, **Sultana Mara, Vlad Vodă Călugărul și începutul legăturilor Țării Românești cu m-reă Hilandar**, “GB”, 5-6, 1960.
 140. NEAGOE, Manole, **Neagoe Basarab**, București, 1971.
 141. Idem, **Neagoe Basarab**, București, 1971.
 142. NECTARIE, Banul, **Viața unui îmbunătățit călugăr român - Irinarh Roset**, recenzie de C-tin Erbiceanu, în “BOR”, nr. 7, 1898.
 143. NECTARIE, ieromonahul, **Schitul românesc din Sf. Munte. Documente de la întemeierea schitului până azi**, București, 1878.
 144. NICA, Antim, **Rugăciunea lui Iisus. Încercare critică asupra misticii isihaste**, București, 1939.
 145. NISIOTIS, Euthychios, **La pedagogie chretienne de Gregoire de Moldavie**, în “Echos d’Orient”, 9, 1906.
 146. NOROCEL, Epifanie, **Mitropolitul Veniamin Costachi, și tipografia de la Iași**, “MMS”, 1967, nr. 1-2.
 147. Idem, **Sf. Eftimie, ultimul patriarh de Târnovo și legăturile lui cu Țările românești**, în “BOR”, 1966, nr. 5-6.
 148. OLTEANU, Pandele, **L’oeuvre Klimax traduite par le Metropolit Varlaam (1618)**, în “XIVeme Congres International des Etudes Byzantines - Resumes, Communications”, Bucarest, 6-12 sept. 1971.
 149. Idem, **Cea mai veche omilie în limba română**, în “Romanoslavica”, XVII, 1970.
 150. Idem, **Damaschin Studitul și Mitropolitul Varlaam al Moldovei**, “MMS”, 1976, nr. 3-4.
 151. Idem, **Unul din izvoarele neogrești ale “Cazaniei” mitropolitului Varlaam (1643): “Comoara” lui Damaschin Studitul**, în “Romanoslavica”, XVIII, 1972.
 152. PANȚURESCU, Ioan, **Înființarea Episcopiei de Argeș. Iosif, primul ei episcop**, București, 1904.
 153. PATERSON, Joby, **Hesychastic thought as revealed in Byzantine, Greek and Romanian Church Freschaes: A Theory of origin and diffusion**, în “Revue des Etudes Sud-Est Europeen”, tome XVI, 1978, nr. 4.
 154. PELIN, Valentina, **Catalogul general al manuscriselor moldovenești păstrate în URSS. Colecția Bibliotecii mănăstirii Noul Neamț (sec. XIV-XIX)**, Chișinău, 1989.
 155. Idem, **Contribuția cărturarilor români la traducerile Școlii paisiene**, în vol. “Românii în reînnoirea isihastă”, p. 83.
 156. Idem, **Manuscrisele starețului Paisie Velicikovski de la mănăstirea Neamț, comunicare la Congresul “Paisie Velicikovski și mișcarea sa spirituală”, Magnano, Italia, 20-23 septembrie, 1995.**
 157. PLĂMĂDEALĂ, +Antonie, **Câteva considerații asupra isihasmului**, în “Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă”, Axios, 1995.
 158. Idem, **Paisie Velicikovski**, în “Dascăli de cuget și simțire românească”, București, 1981.
 159. Idem, **Contribuția monahismului românesc la înnoirea isihastă prin Paisie**, în “Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă”, Sibiu, Axios, 1995.

160. POPA, Ioasaf, **Mijloace morale de îmbunătățire a vieții creștine după Sfinții Vasile cel Mare, Pahomie și Ioan Casian**, proiect de teză de doctorat.
161. POPA, Irineu, **Purificarea de patimi prin virtuți în lumina Patericului**, "GB", 1985, nr. 7-9.
162. POPESCU, Dumitru, **Isihasmul românesc**, "Almanahul Episcopiei Sloboziei și Călărașilor", 2001.
163. POPESCU, Emilian, **Monahismul timpuriu pe teritoriul României**, Analele Universității "Al. Ioan Cuza" - Iași, 1994.
164. POPESCU, Nicolae M., **Patriarhii Țarigradului în Țările Române în veacul XVI**, București, 1914.
165. Idem, **Patriarhii Țarigradului în Țările Române în veacul XVI**, București, 1914.
166. Idem, **Nifon II, Patriarhul Constantinoplei**, "AAR", s. II, t. XXXVII, București, 1913-14.
167. Idem, **Un complex necunoscut de sihăstrie din munții Buzăului din vremea lui Neagoe Basarab**, "Glasul Bisericii", 1974, nr. 5-6.
168. Idem, **Viața și faptele părintelui nostru Grigorie Dascălul, mitropolitul Țării Românești**, București, 1934.
169. POPESCU, Paulin, **Manuscrise slavone din mănăstirea Putna**, "BOR", nr. 1-2, 1962.
170. PORCESCU, Scarlat, **Activități culturale la mănăstirea Neamț în secolul al XV-lea**, "MMS", 1962, nr. 5-6.
171. Idem, **Sfântul Daniil Sisastrul**, în "Sfinți români...".
172. PROCOPAN, Eugen, **Paisie Velicikovski. Schiță istorică despre viața și opera sa**, "Revista Societății Istorico-archeologice din Chișinău" vol. XXIII.
173. RACANELLO, Dario, **Rugăciunea lui Iisus în scrierile starețului Vasile de la Poiana Mărului**, edit. Deisis, Sibiu, 1996.
174. RACOVEANU, Gheorghe, **Viața și nevoințele fericitului Paisie, starețul sfintelor mănăstiri Neamțul și Secul**, Rm. Vâlcea, 1935.
175. REZUȘ, Petre, **Viața și faptele Sf. Daniil Sisastrul**, "ST", 1956, nr. 3-4.
176. SAVIN, Ioan Gh., **Mistica și ascetica ortodoxă**, Sibiu, 1996.
177. Idem, **Mistica și ascetica ortodoxă**, Sibiu, 1996.
178. SIMEDREA, Mitropolitul Tit, **Monahismul în Țara românească înainte de 1370**, "Biserica Ortodoxă Română", 1972, nr. 7-8.
179. Idem, **Filotei monahul de la Cozia. Dat, locul și limba în care s-au alcătuit pripealele**, "MO", 1955, nr. 10-12.
180. Idem, **Viața și traiul sfântului Nifon patriarhul Constantinopolului. Introducere și text**, București, 1937.
181. SISMAN, Irinarh, **Schitul românesc Prodromu din Sf. Munte Athos**, 1906.
182. SOFRONIE, Arhim., **Viața și învățătura starețului Siluan Atonitul**, traducere Ioan I. Ică Jr., Edit. Deisis, 1999.
183. STAN, Liviu, **Pravila Sf. Calinic. Un veac de la apariția ei**, "MO", 1962, nr. 3-4.
184. Idem, **Sfinții români**, Sibiu, 1945.
185. STĂNESCU, Eugen, **Byzance et les Pays Roumains aux IX^e-XV^e siècles**, în "XIV^eme Congres International des Etudes Byzantines - Rapports IV", Bucarest, 6-12 sept. 1971.
186. STĂNILOAE, Pr. Prof. Dr. Dumitru, **Bessi în mănăstirile din Orient**, "BOR", 1976, nr. 5-6.

187. Idem, **În jurul "Omiliilor duhovnicești" ale Sf. Macarie Egipteanul**, "Mitropolia Olteniei", 1957, nr. 9.
188. Idem, **Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie**, antologie, studiu introductiv și note de Sandu Frunză, Cluj, 1993.
189. Idem, **Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama**, Sibiu, 1938.
190. Idem, **Iisus Hristos sau restaurarea omului**, Edit. Omniscop, Craiova, 1993.
191. Idem, **Liturghia comunității și jertfa interioară în viziunea filocalică**, "Ortodoxia", (30)1978.
192. Idem Idem, **Studii de Teologie**, Craiova, 1991.
193. Idem, **Filocalia**, volumele I-IV, 1946-1948, Sibiu, vol. V-X, București, 1975-1981, traducere, introducere și note de D.S.
194. Idem, **Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă**, Edit. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986.
195. Idem, **Teologia morală ortodoxă, vol. III: Spiritualitatea ortodoxă**, București, 1981.
196. STERIAN, Paul, **Războiul nevăzut. Viața de îndumnezeire a sfințitului Părintelui nostru Paisie cel Mare**, București, 1944.
197. ȘTEFAN, L., **Virtute iubirii în teologia Sf. Maxim Mărturisitorul**, "MA", 1989, nr. 3.
198. ȘTEFĂNESCU, I. D., **Cuviosul Daniil Sihastrul**, "BOR", 1956, nr. 6-7.
199. ȘERBĂNESCU, Nicolae, **450 de ani de la moartea lui Neagoe Basarab**, "GB", 1971, nr. 9-10.
200. Idem, **Sf. Ierarh Calinic de la Cernica, episcopul Râmnicului**, "BOR", 1968, nr. 3-5.
201. ȘESAN, Milan, **L'hesychasm et la langue populaire en eglise**, în "XIVeme Congres International des Etudes Byzantines - Resumes, Communications", Bucarest, 6-12 sept. 1971.
202. TAHIAOS, Anton Emil, **Paisie Velickovski și școala sa ascetico filologică**, Tesalonic, 1964, tradusă de preot C-tin Țuțuianu, manuscris.
203. TEODOR, S. (=Tit Simedrea), **Filotei monahul de la Cozia, imnograf român**, "MO", 1954, nr. 1-3.
204. TEOTEOI, Tudor, **Manuscrits grecs concernant la querlle hesychaste se trouvant dans la Bibliotheque de l'Academie de la RS de Roumanie**, în "XIV^{eme} Congres International des Etudes Byzantines-Resumes, Communications", Bucarest, 6-12 sept. 1971.
205. THEOCLIT Dionisiatul, **Tâlcuire athonită la Filocalie. Cele o sută de capete despre cunoaștere al celui între sfinți părintelui nostru Diadoh al Foticeei**, traducere de Agapie ieromonahul, Edit. Bizantină, București, 2001.
206. TOMESCU, Constantin N., **Mitropolitul Grigorie IV al Ungrovlahiei**, Chișinău, 1927.
207. Idem, **Mitropolitul Grigorie IV al Ungrovlahiei**, Chișinău, 1927.
208. TOMITANUL, episcop Lucian, **Cuviosul Ioan Iacob de la Neamț (Hozevitul)**, în "Sfinți români...".
209. Idem, **Cuviosul Irinarh de la Horaia**, în vol. "Sfinți români și apărători ai legii strămoșești", București, 1987, p. 511-519.
210. TURCU, Constantin, **Daniil Sihastrul, figură istorică, legendară și bisericască**, "Studii și cercetări istorice", Iași, XX, 1947.
211. TURDEANU, Emil, **L'activite litteraire en Moldavie a l'epoque d'Etienne le Grand**, "Revue des Etudes Roumains", V-VI, 1960.

212. Idem, **Les premieres ecrivains religieux en Valachie: l'hegoumene Nicodeme de Tismana et le moine Philotee**, "Revue des etudes roumaines", Paris, II, 1954.
213. Idem, **Manuscrise slave din timpul lui Ștefan cel Mare**, în "Cercetări literare", V, București, 1943.
214. Idem, **Opera patriarhului Eftimie al Târnovei (1375-1393) în literatura slavo-română** București, 1947.
215. URSU, N.A., **Școala de traducători români din obștea starețului Paisie, de la mănăstirile Dragomirna, Secu și Neamț**, în vol. "Românii în reînnoirea isihastă", p. 39.
216. VÂRLAN, Ion, **Învățătura despre mântuire la Sf. Simeon Noul Teolog**, "Ortodoxia", XXVI, 1974.
217. VASILACHE, Vasile, **Mitropolitul Veniamin Costachi**, Neamț, 1941.
218. VIZANTI, Andrei, **Veniamin Costachi, mitropolit al Moldovei și Sucevei. Epoca, viața și operele sale**, Iași, 1881.
219. VOICESCU, Constantin, **Cărți de zidire sufletească traduse din grecește și tipărite de mitropolitul Grigorie Dascălul**, "GB", 1973, nr. 7-8.
220. VOICESCU, Pr. Constantin, **Viața și activitatea episcopului Pahomie al Romanului**, în "BOR", 1972, nr. 5-6.
221. Idem, **Viața îmbunătățită a episcopului Pahomie al Romanului**, în "Sfinți români...".
222. VORNICESCU, +Nestor, **Primele scrieri patristice în literatura noastră, sec. IV-XVI**, edit. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1984.
223. Idem, **Cuviosul Nicodim de la Tismana ctitor de locașuri sfinte**, "MO", 1976, nr. 11-12.
224. Idem, **Literatura patristică și preocupările mitropolitului Veniamin Costachi**, "MMS", 1967, nr. 1-2.
225. Idem, **Relații bisericești-culturale între mănăstirea Neamț și Transilvania din cele mai vechi timpuri până în preajma anului 1918**, "MMS", LXXV, 1968, nr. 11-12.
226. Idem, **Scrieri bizantino-eceziastice în țările române (sec. XIV-XV)**, "Mitropolia Olteniei", 1971, nr. 7-8.
227. ZAHARIA, arhim Ciprian, **Biserica ortodoxă română și traduceri filocalice și patristice în limbile moderne**, "Benedictina", Roma, 1987 (versiunea românească în "MA", 1987, nr. 4.
228. Idem, **Bincredinciosul voievod Neagoe Basarab**, în "Sfinți români...".
229. Idem, **Iosif Mușat I, întâiul mare ierarh al românilor**, Edit. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1987.
230. Idem, **Biserica Ortodoxă Română și traduceri patristice și filocalice în limbile moderne**, în "Paisianismul, un moment românesc în istoria spiritualității europene", volum alcătuit în întâmpinarea primului Congres Ecumenic Internațional "Paisie Velicikovski și mișcarea/moștenirea sa spirituală", Italia, Magnano, 20-23 sept. 1995, Editura Roza Vânturilor, București, 1996.
231. Idem, **Contribuția românească la sinteza paisiană. "Paisianismul" și "Spiritualitatea cernicană"**, în "Paisianismul, un moment românesc în istoria spiritualității europene", volum alcătuit în întâmpinarea primului Congres

- Ecumenic Internațional “Paisie Velicikovski și mișcarea/moștenirea sa spirituală”, Italia, Magnano, 20-23 sept. 1995, Editura Roza Vânturilor, București, 1996.
232. Idem, **Paisianismul și slujirea ecumenică a Bisericii Ortodoxe Române**, în “Paisianismul, un moment românesc în istoria spiritualității europene”, volum alcătuit în întâmpinarea primului Congres Ecumenic Internațional “Paisie Velicikovski și mișcarea/moștenirea sa spirituală”, Italia, Magnano, 20-23 sept. 1995, Editura Roza Vânturilor, București, 1996.
233. ZAMFIRESCU, **Biografiile stareșului Paisie Velicikovski și valoarea lor documentară pentru istoria paisianismului**, lucrare de seminar la disciplina Istoria Bisericii Române, manuscris.
234. Idem, **Contribuții la istoria literaturii române vechi**, București, 1981.
235. Idem, **Dobrotoljubjie. La Philocalie slavone de Paisie Velicikovski. Reproduction anastatique integrale de l'edition princeps, Moscou, 1793.** Soigneur et presente par D.Z., București, Edit. Roza Vânturilor, 1990-1991.
236. Idem, **Neagoe Basarab și învățăturile către fiul său Teodosie. Probleme controversate**, București, 1973.
237. Idem, **Probleme teologice și hagiografice legate de supranumele Sf. Simion Noul Teolog**, “Ortodoxia”, an X, (1958), nr. 3.
238. Idem, **Manuscrise slave cu traduceri din Sfântul Simeon Noul Teolog**, “Ortodoxia”, an XI, 1959, nr. 4.
239. Idem, **O carte fundamentală a culturii europene (Dobrotoljubie)**, Edit. Roza Vânturilor, București, 1991.
240. Idem, **Paisianismul. Un moment românesc în istoria spiritualității europene**, Edit. Roza Vânturilor, București, 1996.
241. ZĂVOIANU, Corneliu, **Rugăciunea lui Iisus în Imperiul Bizantin. Răspândirea ei în Peninsula Balcanică și în Țările Române**, “Glasul Bisericii”, 1981, nr. 11-12.

PATRIARHUL MIRON CRISTEA. MĂRTURII DOCUMENTARE

TRAIAN RUS

“Marele Prelat”, păstorul “unei turme de credincioși cucernici”, cum îl numește Oct. C. Tăslăuanu pe primul patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, nu s-a abătut nicicând de la calea cinstită de bun român și convins ortodox. Un Antim Ivireanu al zilelor noastre, cum frumos glăsuiește itoricul preot Ioan Lupaș, ale cărui predici constituie un belșug de sfaturi folositoare, de sămânță binecuvântată în ogorul vieții sufletești al neamului. Din care rezultă că pentru el credința în legea strămoșească, în limba și cultura românească a constituit steaua călăuzitoare a întregii sale activități.

Valorile firești ale istoriei patriei devin, în cuvântările și scrierile sale, un argument perpetuum în susținerea drepturilor legitime ale românilor transilvăneni, un prilej de a lua atitudine împotriva a tot ce lezează ființa națională și demnitatea umană. De câte ori a avut ocazia a intervenit pentru susținerea cauzei celor nedreptățiți de către cei învestiți cu aplicarea corectă a legilor țării. Semnificative sunt, în acest sens, și demersurile la forurile agrare centrale prin care solicită soluționarea, în conformitate cu Legea de reformă agrară din 1921, a doleanțelor juste ale țăranilor din localitatea sa natală, Toplița.

Concluziile patriarhului au fost formulate în baza datelor oferite de Primăria Toplița prin memoriul din 8 februarie 1926 cu privire la modul defectuos în care s-au făcut exproprierea și împrăștierea de către organele agrare ale județului Mureș. În numele țăranilor din Toplița, prim-notarul comunei îl roagă să intervină pentru ca “nedreptățile săvârșite față de românii noștri” să fie înlăturate, iar reforma agrară să “se execute atât din punct de vedere social, cât și național”, deoarece numai în acest fel va putea “scăpa poporul din ghiarele vampirilor care sug măduva acestui jur”.

Patriarhul, prin două petiții, se adresează Ministerului Agriculturii și Domeniilor și Comitetului Agrar. În prima, ne datată, în care surprinde corect modul cum au fost expropriate diferite terenuri ale unor latifundiar, acaparate, în decursul vremii, prin “processe nejuste”, de la țăranii, trece în revistă greșelile comise de organele județene de reformă agrară. De asemenea, a surprins bine faptul că au fost favorizați cu ocazia exproprierii nu numai latifundiarii dar și proprietarii fabricilor de cherestea din zonă, ceea ce demonstrează că țăranul român “a devenit mai străin în țara sa”.

În a doua petiție, și ea ne datată, face o critică severă organelor locale de aplicare a reformei agrare, care n-au înțeles pe deplin să-și facă datoria, eludând, sub diferite motive, legea și luând hotărâri în “favorul celor ce au jefuit pe români, cu aprobarea statului maghiar”. Roagă pe ministrul Agriculturii și Domeniilor să însărcineze un inspector care să cerceteze, la fața locului, felul cum au fost aplicate hotărârile Comitetului Agrar referitoare la suprafețele cultivabile și forestiere care trebuiau să revină, conform legii, țăranilor din Toplița.

După cum rezultă din rezoluțiile de pe cele două petiții, înregistrate la Ministerul Agriculturii și Domeniilor la 22 martie 1926, a fost însărcinat cu cercetarea celor ridicate de către patriarh inspectorul Max Popovici. În baza concluziilor acestuia, formulate în urma anchetei efectuate la fața locului, țărani din Toplița au fost împroprietăriți cu noi suprafețe din terenurile expropriate de la latifundiarii din regiune.

Documentele pe care le prezentăm cititorilor revistei, aflate în depozitele Arhivelor Naționale Istorice Centrale, reprezintă, prin semnificația și valoarea informațiilor, mărturie grăitoare cu privire la concepția uneia dintre marile personalități ale românilor asupra rostului reformei agrare, respectării de către toți cetățenii, indiferent de statutul lor, a legilor în vigoare.

1.
1926 februarie 8, Toplița. Memoriul Primăriei comunei Toplița adresat patriarhului Miron Cristea cu privire la modul în care s-a aplicat reforma agrară din 1921 țăranilor de aici.

România
Județul Mureș
Primăria Toplița
Nr.Ev. 5/1/926

Sanctitate!

Conformându-mă dorinței Sanctității Voastre ce ați exprimat în toamna anului 1925, îmi iau îndrăzneala a vă așterne conștierea capilor de familie din această comună (total 2249) referindu-vă, totodată, următoarele:

1a. La exproprierea pădurilor - eu încă nu eram aici - s-au luat de bază abia un număr de 1300 capi da familie și astfel comuna noastră a fost prescurtată cu aproape 7000 jugăre pădure.

b. Din cota pădurii comunale au fost scăzute 4500 jugăre ca "pădurea foștilor iobagi" deși în natură Composesoratul foștilor urbarialiști abia are 2000 jugăre pădure și astfel comuna a fost prescurtată pe nedrept cu peste 2500 jugăre pădure.

c. Pentru pădurea comună s-au dat în mare parte terenuri exploatate și pustii deși sunt destule terenuri cu păduri rămase în proprietatea marilor proprietari Bánffy, Urmanczy etc. care posedă și astăzi zeci de mii de jugăre.

d. Pentru comună s-au expropriat de la domeniul baron Bánffy în partea zisă "Bătrâna" peste 2000 jugăre pădure întreagă și chiar în zilele trecute am fost informat că acea hotărâre a fost schimbată în sensul că s-a lăsat comunei altă pădure exploatată pe vârful Munților Călimani.

Comuna, prin cele de sus, a fost păgubită cu peste 100.000.000 (una sută milioane) lei și este absolut necesară revizuirea cauzei.

2. Exproprierea pășunilor este în curs și am constatat că au fost propuse pentru pășuni chiar terenuri cu pădure și intenționat ca, comuna, să piardă și pădurea ce i-a fost destinată prin expropriere și anume ca fabricile străinilor să poată exploata aceste păduri.

3. Exproprierea terenurilor cultivabile a favorizat mult pe marii proprietari și a rezervat terenuri mari pentru fabricile străine (deși acele terenuri nu sunt folosite pentru școli, edificii publice, cimitire etc.) deși am cerut în nenumărate rânduri atât în scris cât și verbal și în fața tuturor comisiunilor.

Sunt la dispoziția Sanctității Voastre pentru a vă servi date reale și concrete asupra tuturor împrejurărilor de sus și vă rog în numele românilor vrednici din această localitate ca să binevoiți a face intervenția necesară ca nedreptățile săvârșite față de românii noștri să fie corectate, iar marea Reformă Agrară să se execute atât din punct de vedere social cât și național.

Cred că în acest loc au fost - durere - chiar și cozi de topor, români înstrăinați care au trădat interesele obștei românești și au introdus în eroare chiar și forurile agrare, și chiar de aceea vă rog să binevoiți a interveni pentru purificarea și clarificarea cauzei.

Pentru dureroasa realitate a celor de sus vă garantez și sunt gata a sta față tuturor procedurilor.

Întrucât cele de sus nu vor fi îndreptate și dacă nu ne vom scăpa poporul din ghearele vampirilor care sug măduva acestui jur sunt sigur că bietul nostru popor își va purta și pe mai departe jalea cântecului: "Munții noștri de aur plini, iar noi slugi pe la stăpâni" și vom rămâne și pe mai departe "slugi, pribegi și săraci în țara noastră bogată".

Îmi dau seama de tristele urmări ce se vor năpusti asupra românilor din Toplița peste câțiva ani dacă vor fi lăsați ca mai înainte și referindu-vă cele de mai sus sunt încredințată că mi-am făcut numai datorința.

Cerându-vă binecuvântarea părintească, sunt al Sanctității Voastre prea supus serv.

Toplița-Română, la 8 februarie 1926

Petru Boteanu prim-notar comunal

*** *Arhivele Naționale Istorice Centrale, fond Comitetul Agrar, județul Mureș, dosar 38/1923, fila 3.*

2.

<1926 martie, Bucucrești>. Petiția patriarhului Miron Cristea adresată Ministerului Agriculturii și Domeniilor și Comitetului Agrar prin care solicită trimiterea în Toplița a unui inspector pentru a constata neregulile comise cu ocazia aplicării Legii de reformă agrară.

Domnule Ministru și onorat Comitet Agrar Central,

Din alăturatul raport al Primăriei din Toplița, jud.Mureș, reiese evident că organele de executare a hotărârilor Onoratului Comitet Agrar au călcat în picioare acele hotărâri la exproprierea pământului cultivabil așa și la exproprierea competenței din păduri. Ce folos, deci, de hotărârile bune, dacă incorecții și incorigibillii de jos nu le execută spre binele poporului român, ci în favorul ilegal al celor ce au jefuit sute de ani acest popor de comorile lui, și materiale și sufletești.

Onor Comitet Agrar, văzând că la Toplița e munte și pământ cultivabil de ajuns n-ai de unde lua, a hotărât a se da poporului, în sensul Legii agrare, de familie *câte 7 jugăre de pădure* din imenșii codri ai străinilor care în veacul trecut, prin procese nejuste, tot de la români i-a luat. Dar, la execuție, organele statului în chip inexplicabil și-a bătut joc de popor, făcând mendrele străinilor. Motivele acestei nepatriotice proceduri și călcări a legii și hotărârilor supreme ei le vor cunoaște.

1. Așa de exemplu, pe baza conspectului alăturat, se vede că Toplița are 2249 capi de familie; dar s-a prezentat numai un conspect cu 1300 familii ca să scape străinii mai ușor. Astfel poporul a fost prescurtat (păgubit) cu vreo 7000 jugăre.

2. Composesoratul foștilor urbarialiști abia are 2000 jugăre de pădure, *ceea ce se poate constata*, căci în cursul deceniilor poporul lipsit de pământ cultivabil a tot ciungit (defrișat) pădurea sporindu-se poporul; ciungiturile de mult sunt delnițe de ovăz, de fân etc. Totuși s-a considerat că foștii urbarialiști au 4500 jugăre și nu numai 2000 jugăre. Astfel au fost și aici scurtați cu 2500 jugăre.

3. Deși proprietățile baronului Bánffy și Urmanczy au zeci de jugăre de pădure s-a dat coumei Toplița în mare parte - *drept pădure - terenuri exploatare și pustii* cu un cinism revoltător. Organele de execuție de acolo, ale statului, nu văd și nu au inimă.

4. Din domeniul baronului Bánffy s-a fost expropriat pentru toplițeni în muntele "Bătrâna" peste 2000 jugăre pădure întreagă, iar acum notarul scrie că zilele trecute s-a *schimbat hotărârea*, în sensul că se dă comunei altă pădure în Munții Călimani, firește *exploatare*. Se poate ceva mai revoltător!

5. Toate fabricile străinilor - care în mare parte nici cetățeni români nu sunt și care exploatează fără milă codrii țării fraudulos - cum v-a raportat delegatul d-stră la alt loc - au primit din pământul cultivabil terenuri mari deși nu le folosesc ei, iar comuna de baștină românească nu s-a putut învrednici să capete teren de cimitire, edificii publice, școli. Românul a devenit mai străin în țara sa decât liftele străine care ne sug măduva.

Domnule Ministru și Onor Comitet Agrar! Dacă eu ca patriarh nu sunt în stare să asigur țaranilor din satul meu natal favorurile legii vă puteți închipui de ce organe de execuție dispuneți și cum aplică acolo porunca mai marelui. Eu nu cer privilegii consătenilor mei. Eu cer aplicarea legii în favorul celor ce vor avea să apere țara și viitorul neamului. Dacă mai există puțința a li se face dreptate vă rog a trimite acolo pe tânărul Max Popovici de la oficiul împroprietărilor să examineze cazul și să facă raport.

Primiți, vă rugăm, asigurarea deosebitei Noastre considerațiuni și arhiereshi binecuvântări.

Miron Cristea, patriarh

Domnului Ministru al Agriculturii, Onor Comitet Agrar Central

*** *Ibidem, fila 2*

3.

1920 martie 19, București. Rezoluție pe petiția patriarhului Miron Cristea

Ministerul Agriculturii și Domeniilor
Casa Centrală a Împroprietăririi
Nr.16625 din 22 martie 1926
Direcția Funciară

D-l Max Popovici va lua hotărârile de la Comitetul Agrar și de la Casa Împroprietăririi și va merge în localitate cât mai neîntârziat spre a cerceta și referi asupra tuturor aici arătate.

19 martie 1926

indescifrabil

*** *Ibidem.*

4.

1926 martie 22, București. Rezoluție pe petiția patriarhului Miron Cristea

Ministerul Agriculturii și Domeniilor
Casa Centrală a Împroprietăririi
Nr.16625 din 22 martie 1926
Direcțiunea Funciară

22/3.1926. D-l M. Popovici va face cercetarea de constatare la întoarcerea din delegația ce are. Se va comunica aceasta și Sanctității Sale.

A. Nasta

*** *Ibidem.*

5.

1926 martie, București. Petiția patriarhului Miron Cristea adresată ministrului Agriculturii și Domeniilor privind neregulile săvârșite cu ocazia aplicării Legii de reformă agrară. Cere ca legea să se aplice corect.

Domnule Ministru,

Am crezut o clipă că voi putea exopera pentru consătenii mei din Toplița Română nu favoruri speciale - ceea ce ar fi o nedreptățire a altora - ci împărțirea lor cu strictețe din drepturile ce li le acordă Legea agrară. Comitetul Central a fost cu specială bunăvoință față de ei, hotărând în ultima instanță ca *marele proprietar de acolo prin expropriere să i se lase 75 pogoane pământ cultivabil*. E singurul cu pământ mai mult. Dar - durere - organele de executare au dispus cum le-au plăcut și convenit lor, nu cum s-a hotărât; respectivele organe executive - comitetul județean etc. - n-au dispus nici cum, ci au lăsat ca însuși marele proprietar să dispună și să dicteze la procesele verbale exclusiv *ceea ce lui i-a convenit*. Ba, sunt informat că, Comitetul județean - venind la fața locului - a ocolit formal pe notarul satului, care un timp a încercat să se facă apărătorul intereselor poporului. Dar, nereușind, a slăbit acum și el în corectitudinea sa.

Astfel marele proprietar și-a *salvat absolut tot pământul de folos*, multe sute de pogoane, cedând exclusiv ceea ce însuși a aflat de bine: niște *rășinare rele de pe așa numitul "Dealul Văii"*, din care - pe lângă toate silințele sale - n-a putut scoate atât rod cât face munca. E steril.

Observ că în Toplița *pretexte de a eluda legea* - dacă ești de rea credință - poți afla câte vrei. Toplița are - și ca și comună cu cătune și ca hotar - lungime de 22 kilometri. Când vii dinspre Borsec dai tocmai la granița hotarului Topliței de niște case unde locuiesc lucrători de pădure. De acolo mergi 22 km pe vale și pe Mureș în jos și la capătul comunei iarăși e un *cătun cu case*. Deci, tot hotarul Topliței e *între asemenea case*, adică *intravilan* și astfel, poate, inpropriabil pentru țărani. În felul acesta se pot găsi și alte pretexte.

Întocmai s-a făcut fel și fel de sucituri și la pădure, tot în favorul celor ce au jefuit pe români, cu aprobarea statului maghiar, pentru a-i slăbi.

Eu n-am nici o nădejde că organele de jos vor mai avea vreun dram de *demnitate națională* și respect de lege. Motivul îl vor ști ei, pentru care au devenit atât de sugestonați în fața marelui proprietar.

De aceea, apelez - poate pentru ultima dată - la Onor Comitet Central cu rugarea, dacă-i posibil, să se găsească vreun esmis *care să fie în stare a rezista fermecătoarelor sugestii ale marelui proprietar*, să fie acela însărcinat a executa:

1. Atât în privința terenului cultivabil hotărârile Comitetului Central.

2. Cât și în privința pădurii, fiindcă s-au dat țăranilor părți de pădure absolut tăiate, rase, încasând proprietarul în grabă milioanele valorii lemnului.

Primiți, vă rugăm, asigurarea deosebitei Noastre considerațiuni și arhieresti binecuvântări.

Miron Cristea, patriarh

D-sale domnului Ministru al Domeniilor și Agriculturii

*** *Ibidem*, fila 1.

6.

1926 martie 20, București. Rezoluție pe petiția patriarhului Miron Cristea

Ministerul Agriculturii și Domeniilor
Casa Centrală a Împroprietăririi
Nr.16626 din 22 martie 1926
Direcțiunea Funciară

D-l Max Popovici, care merge în localitate cu altă însărcinare, va examina la fața locului și cele aici reclamate și ne va referi cât mai neîntârziat pentru a lua măsuri de satisfacerea dreptelor cereri.

20 martie 1926

indescifrabil

*** *Ibidem*.

7.

1926 martie 22, București. Rezoluție pe petiția patriarhului Miron Cristea

Ministerul Agriculturii și Domeniilor
Casa Centrală a Împroprietării
Nr.16626 din 22 martie 1926
Direcțiunea Funciară

22/3/926. D-l Max Popovici va face cercetarea de îndată ce se va întoarce din delegație. Se va comunica aceasta și Sanctității Sale.

A. Nasta

**** Ibidem.*

PETRU MOVILĂ – TRADIȚIE ȘI MODERNITATE

MARIUS COVALCIC

Sfârșitul secolului al XVI-lea, în Europa, este marcat de tendințele „expansioniste ale celor trei mari state: otoman, habsburgic și polonez”¹. Habsburgii, pentru a împiedica expansiunea turcilor, se erijează în promotori ai unei coaliții antiotomane, la care participă Spania, Veneția și papalitatea. Coaliția este încurajată și mai mult după victoria acesteia de la Lepanto (1571). Sub numele de „Liga creștină” vechea coaliției își sporește membrii, prin adeziunea ducatelor italiene: Toscana, Mantua, Ferrara. Țările române erau socotite, pe bună dreptate, parteneri foarte prețioși, fapt ce explică insistențele pentru atragerea lor în Ligă². Dieta poloneză intra în „Liga creștină”, cu condiția ca în caz de victorie, Țările Române să devină vasele Poloniei și să fie liberă să facă comerț la Marea Neagră³.

Moldova sfârșitului de secol al XVI-lea stă sub semnul creșterii dependenței acesteia față de Poarta otomană, al sporirii amestecului polon în viața ei politică și a pretențiilor marii boierimi la dominație în stat. Familia movileștilor a cărei reprezentanți vor urca pe scaunul domnesc în ultimii ani ai veacului al XVI-lea și în primii ai celui următor, va reprezenta punctul de vedere al marii boierimi și triumful unei noi concepții politice care se va accentua în secolul al XVII-lea⁴ și anume, consolidarea regimului nobiliar boieresc în Moldova.

Din rândul familiei Movileștilor, care a jucat un rol de seamă în viața politică și bisericească a Moldovei din ultimele decenii ale secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, s-au ridicat dregători, ierarhi și demnitari. Din această familie provine și Petru Movilă, mitropolitul Kievului și a toată Rusia. Tradiția consemnată de cronicarul Ioan Neculce ne dă drept strămoș al familiei Movilă pe aprodul Purice, care în lupta cu Petru Hronot sau Hroet la Scheia pe Siret, a oferit calul său lui Ștefan cel Mare și făcându-se „movilă” la pământ a ajutat pe domnitor să încalce⁵, care drept recompensă i-ar fi schimbat numele din Purice în Movilă. Existența aprodului Purice nu poate fi contestată istoricește, căci îl găsim menționat în actul din 26 februarie 1491, sub numele de „pan Purice spătar”, iar în actele din 26 octombrie 1493, 11 martie 1494, ca pârcălab. Interesant este că în aceste documente nu apare menționat cu numele de Movilă. A. Mesrobeanu este de părere că Movileștii și-ar trage numele de la una din moșiile posedate de aceștia în Moldova, dar el însuși precizează că nu a găsit vreun document în acest sens⁶, așa că afirmația

¹ Miron Constantinescu, C. Daicoviciu, Șt. Pascu, *Istoria României – compendium*, București, 1970, p.192.

² *Ibidem*, p.193.

³ P.P. Panaitescu, *Istoria Poloniei*, - curs, București, 1940-1941, p.428.

⁴ Maria-Ana Muzicescu, *Mânăstirea Sucevița*, ed. Meridiane, București, 1962, p.767.

⁵ C.C. Giurescu, *Istoria Românilor*, vol. II, partea I, București, 1937, p.233.

⁶ A. Mesrobeanu, *Rolul politic al Movileștilor până la domnia lui Ieremia Vodă*, în „Cercetări istorice”, I (1925), Iași, p.181.

sa este o simplă supoziție. O aserțiune mai necredibilă aparține polonezului Okolsky, după care Movileștii ar descinde dintr-un oarecare Muțiu (Mucius Scaevola)⁷, de origine romană, care grație vitejiei sale în luptele cu dușmanii imperiului, ar fi ucis atâția dintre ei încât, a umplut de movile râpile și primi numele de Movilă⁸. După Okolsky, acest Muțiu ar fi trecut din cauza războaielor din imperiul roman în cel grecesc, iar urmașii săi „se așediaseră după aceea în Transilvania, Moldavia și România”⁹. Unii cercetători sunt de părere că Movileștii fac parte din boierimea ridicată în timpul lui Ștefan cel Mare, având ca strămoș direct pe „Moghilă Paharnic mare sub Ștefan Vodă”¹⁰, menționat pentru prima dată în documente, la 16 martie, 1490. Este greu, însă, în baza izvoarelor, să se stabilească legătura dintre el și Movileștii de mai târziu¹¹. Ceea ce se poate afirma sigur este că Movileștii au un străbun în persoana lui Petru Hudici, „Boier de frunte, vornic, încă în timpul lui Iliăș Vodă”¹² și a lui Iațco Hudici, numai așa se explică faptul că Movileștii îi numesc „moșii și părinții lor”, într-un document dat de Iancu Vodă-Sasu din 20 decembrie, 1581¹³. Însuși mitropolitul Petru Movilă preciza, într-un manuscris autobiografic, că bunicul său, după tată, este logofătul Ioan Movilă, fiul lui Iațco Hudici, membru în sfatul domnesc al lui Ștefan cel Mare¹⁴. Amintind pe Iațco Hudici, ne ducem cu gândul la satul Hudești, moșia principală a Movileștilor, unde aveau, probabil, și curtea boierească. Hudeștii se găsesc în dreapta Prutului, pe drumul principal Rădăuți-Ștefănești, numit în vechime „Calea Hotinului”. Pe atunci, din cauza dealurilor, acest drum era îngust și de aici, în slava veche „*hudă*” sau „*hudiță*” de unde numirea Hudești¹⁵.

Documentele vechi moldovenești ne arată că satul Hudești „era întărit cu curți, iazuri și mori lui Ioan Movilă logofăt și case, heleștee și poieni lui Ieremia vornic și Simion ceășnic”¹⁶.

În anul 1542, Ioan Movilă dăruia un epitaf unei biserici cu hramul „Sfântul ierarh Nicolae”¹⁷. În prejma lui septembrie 1563, el era pribeag în Polonia. De aici l-a susținut pe tronul Moldovei pe Alexandru Lăpușneanul, în domnia căruia a devenit mare logofăt¹⁸. Ioan Movilă a fost căsătorit de două ori. Cu prima soție,

⁷ Dan Horea Mazilu, *Petru Movilă sau adevărata modernitate a estului slav*, în „Romanoslavica”, XXXIV (1996), București, p.141.

⁸ Papiu, A. Ilarion, *Tezaurul de Monumente istorice pentru România*, t. II, București, 1863, p.145.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ O.G. Lecca, *Dicționar istoric, Arheologic și Geografic al României*, București, 1937.

¹¹ Maria-Ana Muzicescu, M. Berza, *op.cit.*, p.9.

¹² Sever Zotta, *Știri noi despre Movilești*, în „Arhiva Genealogică”, II (1913), octombrie-decembrie, Iași, p.238.

¹³ A. Mesrobeanu, *op.cit.*, p.179.

¹⁴ *Documente privind istoria României, Veacul XVI*, A. Moldova, vol. III, București, 1951, p.222-223.

¹⁵ *Marele Dicționar Geografic al României*, vol. IV, București, 1901, p.346.

¹⁶ Nicolae Stoicescu, *Dicționar al marilor dregători din Țara Românească și Moldova, secolele XVI-XVII*, București, 1971, p.374.

¹⁷ Corina Nicolescu, *Două epitafe din vremea lui Petru Rareș*, în „M.M.S.”, an XLVII (1971), nr.7-8, Iași, p.704-705.

¹⁸ Gh. Pungă, *Țara Moldovei în vremea lui Alexandru Lăpușneanul*, Iași, 1944, p.40-44 și 103-109.

care se numea Greaca, a avut trei copii: doi băieți, Toader și Iurașco și o fată, Maria-Greaca. Rămas văduv, el s-a recăsătorit a doua oară cu cneaghina Maria, fiica voievodului Petru Rareș. Din noua căsătorie s-au născut trei fii și o fiică: Gheorghe, Ieremia, Simion, tatăl lui Petru Movilă, și Ana-Scheuca. La un moment dat, cu învoirea soției sale, cneaghina Maria, marele logofăt Ioan s-a călugărit, cum aflăm dintr-un document dat mânăstirii Secu la 12 mai 1606, de Ieremia Movilă voievod, în care se vorbește despre „Ioan Movilă logofătul, care în viața monahală s-a numit Ioanichie”¹⁹. Marele logofăt Ioan Movilă, bunicul după tată al mitropolitului Petru Movilă, a fost propriu-zis întemeietorul familiei Movileștilor, din care se trage cunoscuta dinastie domnitoare din Moldova²⁰.

Bunica lui Petru Movilă, soția lui Ioan Movilă, cneaghina Maria, născută Rareș, a trăit peste 80 de ani, mai mult pe lângă Simion Movilă. După anii 1607-1608, când a intrat vifor năprasnic în familia Movileștilor, bătrâna cneaghină Maria s-a retras în Polonia, la nepoata ei, văduva bogată Reghina, prin căsătorie Wisznovieschi, murind în 1614²¹.

Frații Ieremia și Simion Movilă, unchiul și tatăl lui Petru Movilă, prin anul 1574 nu aveau nici o demnitate, fiind atunci încă foarte tineri. Acești doi frați Movilești, împreună cu vlădica Gheorghe Movilă, s-au manifestat ca opozanți ai lui Iancu Vodă-Sasu (1579-1582). Însucunarea acestuia i-a silit să pibegească în Polonia, de unde s-au întors în 1582. Până în 1591, când pleacă în a doua pribegie în Polonia, ocupă diferite dregătorii. Ieremia Movilă este vornic și mare vornic, iar Simion Movilă, după ce trece prin dregătoriile de aprod și pârcălab în Sfatul Țării, ajunge paharnic. Despre ei Nicolae Iorga scria, pe drept cuvânt, că „aveau rosturi însemnate până să capete chiar coroana țării”²².

Ieremia Movilă era socotit, în Polonia, „primul între moldoveni” semn că i se netezea drumul spre tronul Moldovei. În anul 1593, el a fost primit în Dieta polonă „ca nobil și cetățean al Coroanei”. Era cea mai mare cinste ce se putea acorda unui străin pribeg. Mijlocise pentru aceasta însuși marele cancelar, hatmanul Jan Zamoiski. Tot el a convins pe regele Sigismund al Poloniei să intervină la Poartă pentru însucunarea lui Ieremia Movilă în Moldova. Polonii erau atunci aliații turcilor și s-a dat curs propunerii lor. S-a încheiat o convenție turco-polonă la Țuțora-Iași, Ieremia Movilă fiind recunoscut ca domn și de Poarta otomană. În toamna anului 1595 a avut loc însucunarea lui Ieremia Movilă²³. S-au întors acasă toți boierii pribegi din Polonia. Mitropolitul Gheorghe Movilă și-a reluat misia de arhipăstor al Moldovei, iar Simion Movilă a devenit sftetic apropiat al voievodului, în demnitate de pârcălab al cetății Hotinului și hatman al țării. În 1601-1602, Simion, tatăl lui Petru Movilă, a fost domn al Țării Românești și apoi domn al Moldovei în 1606-1607. A

¹⁹ Ștefan S. Gorovei, *Petru Movilă. Contribuții*, în „M.M.S.” an LVII (1981), nr.10-12, Iași, p. 704-705.

²⁰ Nicolae Mateescu, *Petru Movilă Mitropolitul Kievului, 1596-1646*, București, 1896, p.41.

²¹ C. Gane, *Trecute vieți de doamne și domnițe*, vol. I, ediția a II-a, București, f.a., p.202.

²² Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*, ediția a II-a, vol. I, București, 1928, p.192.

²³ C.C. Giurescu, *op.cit.*, p.250-254.

murit în anul 1607, otrăvit de cumnata sa Elisabeta, soția lui Ieremia, care dorea să-și vadă fiii pe tronul Moldovei²⁴.

În ceea ce privește genealogia maternă, Petru Movilă își trage rădăcinile din vestiții boieri moldoveni din străvechiul neam Hâra, prin Marghita Melania, luată în căsătorie de Simion Movilă în anul 1590²⁵.

Boierii Hârăști au fost și ei, precum boierii Movelești, sfetnici de încredere ai voievodului Petru Rareș. În manuscrisul autobiografic, amintit, Petru Movilă scrie că părinții săi sunt Marghita și Simion Movilă²⁶.

Bunicul lui Petru Movilă, după mamă, Gavril Hâra a fost aproape două decenii logofăt al voievodului Petru Șchiopul, care îl numea „drept și credincios, sluga noastră Gavril logofăt”; „credinciosul nostru Gavrilaş ... și cneaghina lui Marinca, fiica răposatului Stroici (Ion), mare vistier”²⁷.

Frații Marincăi Hâra, bunica după mamă a mitropolitului Petru Movilă, sunt Simion și Luca (Lupu) Stroici, ultimul, fiind mare logofăt, a primit titlul de nobil al coroanei polone, împreună cu Ieremia Movilă. Semna cu litere latine: *STROICZ*. Lui i se datorează prima consemnare păstrată a rugăciunii „Tatăl nostru” în limba română.

Logofătul Gavril Hâra și soția sa Marica, născută Stroici, au avut cinci copii: trei fete și doi băieți. Pe lângă Marghita Melania, mama lui Petru Movilă, aceștia sunt: Tudosia sau Tudorca, măritată cu Andrei Corcodel, hatman între 1586-1589, în vremea lui Petru Șchiopul; Antimia, căsătorită cu Simion Bilăi, mare stolnic între anii 1572-1574 și mare vomc al Țării de Sus, între anii 1575-1579; Lazăr, aprod; și Ștefan, mare logofăt între anii 1594-1595 și 1600²⁸.

Simion și Marghita Melania Movilă au avut, pe lângă Petru, alți șapte copii, cinci băieți și două fete. Primul fiu al celor doi, după regretatul mitropolit Nestor Vornicescu, care îl citează pe Niculae M. Popescu, este cel născut cu numele de Pavel²⁹. Gheorghe Bobână, în lucrarea sa *Petru Movilă, profilul unui destin*, citându-l pe Bogdan P. Hașdeu, în baza unui document al lui Simion Movilă, trimis mănăstirii Bistrița la 28 iulie 1606, îl prezintă pe Pavel ca al patrulea fiu al lui Simion și Melania Marghita³⁰. Cert este faptul că Pavel a decedat de timpuriu, la 24 mai 1607, dată la care Petru avea 11 ani³¹.

La moartea neașteptată a lui Simion Movilă voievod, fiul cel mai mare în viață al domnitorului decedat, era Mihail sau Mihăilaș, care, ales de boieri, a urcat la 14 septembrie 1607, pe tronul Moldovei. În urma luptelor pentru tron, purtate cu vărul său Constantin Movilă, fiul lui Ieremia Movilă, Mihail este nevoit să se retragă la curtea lui Radu Șerban, la Târgoviște, capitala Țării Românești, împreună cu mama sa Melania Marghita și frații săi. La Târgoviște Mihail Movilă s-a logodit cu Anca (Ancuța), fiica lui Radu Șerban, dar, peste câteva zile, viitorul mire a decedat

²⁴ Gheorghe Bobână, *Petru Movilă, profilul unui destin*, ed. Știința, Chișinău, 1996, p.8-9.

²⁵ Nestor Vornicescu, *Sfântul Petru Movilă, Mitropolitul Kievului, al Galiției și a toată Ucraina*, în „S.T.”, seria a II-a, an XLIX (1997), nr.1-2, București, p.15.

²⁶ Ghenadie Enăceanu, *Meșterul Manole și Petru Movilă. Din istoria bisericească a românilor*, în „B.O.R.”, an VII (1883), București, p.132.

²⁷ Nestor Vornicescu, *op.cit.*, p.18.

²⁸ *Ibidem*, p.19-21.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Gh. Bobână, *op.cit.*, p.12.

³¹ Ștefan Gorovei, *op.cit.*, p.706.

subit. Unii zic că a murit de tristețe și „de inimă rea”, alții presupun că a fost otrăvit ca și tatăl său³².

În ordinea vârstei fraților lui Petru Movilă, lui Mihail i-a urmat Gavril. Mai în vârstă ca Petru Movilă, Gavril, pe când avea 24-25 de ani și se afla pribeag prin Polonia, a ajuns, în iulie 1618, cerut de boierii munteni, la domnia Țării Românești. Când Gavril a avut mare nevoie de bani pentru a plăti birul turcilor, a fost ajutat de Petru Movilă, care s-a împrumutat de la un negustor bulgar din Lwow. Turcii, însă, în urma unor bogate daruri au înlocuit pe Gavril Movilă cu Radu Mihnea. Gavril a trecut în Transilvania unde a decedat la sfârșitul anului 1635³³.

Fratele mai tânăr al lui Petru Movilă, Ioan, începând cu anul 1608, a pribegit și el în Polonia și apoi în Transilvania unde semna frecvent în limba latină; „*Joannes Mohila haereditarius Princeps Moldaviarum*”. Și-a consacrat viața carierei militare. Fiica lui, Ileana, se va căsători, în anul 1655, cu cronicarul Miron Costin³⁴.

Cel mai mic dintre frații lui Petru Movilă, Moise, a urcat pe tronul Moldovei de două ori între anii 1630-1634. Până să ajungă domnitor a pribegit și el prin Polonia și Transilvania, împreună cu mama și cu frații săi. Asemenea fratelui său Ioan, semna latinește; „*Moise Mohila, haereditarius Princeps Moldaviarum*”. A primit sfaturi înțelepte de la fratele sau din Kiev, arhimandritul Petru Movilă³⁵. Petru Movilă a avut și două surori: Ruxandra și Teodora sau Teodosia³⁶.

Mitropolitul Petru Movilă s-a născut în Suceava, vechea capitală a Moldovei, la data de 21 decembrie 1596. Opinia, lansată de către Oles Bilodid și Victor Harmalov, în urma descoperirii făcută de ei la ruinele fostei catedrale Uspenia din Kiev, unde a fost înmormântat Petru Movilă, preluată și de alți cercetători, potrivit cărora anul nașterii mitropolitului ar fi fost 1574, este respinsă de câteva argumente în favoarea anului 1596.

Astfel, un letopiseț al cronicarului Ioachim Ierlici spune explicit că, cel care a fost arhipăstor al Kievului și a toată Ucraina între anii 1633-1646, a trecut la cele veșnice când avea vârsta de 50 de ani³⁷.

La mânăstirea Dealu pe piatra de mormânt a lui Mihail Movilă, fratele mai mare al lui Petru Movilă, pusă în anul 1608, stă scris: „Această piatră de mormânt a făcut-o și a împodobit-o doamna Marghita fiului ei Io Mihail Moghilă, voievod și domn Țării Moldovei, fiul lui Simion Moghilă voievod. Și sfârșitul vieții sale i-a fost în locul Târgoviște și a fost îngropat aici, în sfânta biserică locașul Dealului, în zilele blogocestivului domn Io Radu Voievod, nepotul de fiu al lui Basarab Voievod. Și a fost domn trei luni în locul părintelui său și i-au fost zilele vieții ani 16 și jumătate; la anul 7116 (1608), luna (ianuar) 27”³⁸. Dacă Mihail s-a născut în anul 1591, fratele mai mic, Petru nu se putea naște la 1574.

³² Nestor Vornicescu, *op.cit.*, p.22.

³³ C.C. Giurescu, *op.cit.*, p.27.

³⁴ Ștefan Gorovei, *op.cit.*, p.708.

³⁵ G. Mihăilă, *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, București, 1972, p.191-197.

³⁶ C.C. Giurescu, *op.cit.*, p.13, 48 și 51-52.

³⁷ Oles Bilodid, Victor Harmalov, *descoperirea de sub fundația catedralei Uspenia din Kiev*, traducere din limba ucraineană de Dinu Ursu și Zamfira Mihail, în „M.A.”, an XXXII (1987), nr.6, Sibiu, p.65.

³⁸ Nestor Vornicescu, *op.cit.*, p.6.

Panegiricul-necrolog din anul 1647, rostit la catafalcul arhipăstorului kievean, de monahul Iosif Kalimon, care s-a tipărit cu titlul „Jale reînnoită...”, ne transmite că „... În vârstă mijlocie Prea Luminatul Părintele Petru Movilă Mitropolitul a ajuns în mormânt ...”³⁹. Vârsta mijlocie, indicată de călugărul Kalimon, pentru Petru Movilă la decesul său, coroborată cu data anului morții 1646, ne duce cu gândul la data nașterii mitropolitului, care trebuia să fi fost în urmă cu aproximativ 50 de ani, adică, 1596.

Chiar textul epitaf descoperit de Oles Bilodid și Victor Harmalov spune că „... acesta (Petru Movilă) și-a petrecut anii tinereții în slujba militară a Luminăției Sale Regele Poloniei și al întregii Pospolite, Jighimont al treilea, punându-se pe sine și pe oștenii săi cu curaj la Hotin împotriva turcului”⁴⁰. Lupta de la Hotin a avut loc la 1621, când Petru Movilă ar fi avut 47 de ani, dacă se naștea la 1574, vârstă care nu poate fi considerată tânără.

În anul 1622 regele Poloniei Sigismund al II-lea propunea marelui vizir turcesc candidatura lui Petru Movilă la tronul Moldovei, invocând drept argument „tinerețea acestuia”⁴¹.

În anul 1620, Petru Movilă avea ca tutore pe hatmanul Carol Hadkiewicz, după ce înainte avusese tutore pe Stanislaw Zolkiewski, mort în lupta cu turcii la Țutora. Tutela se manifesta doar asupra tinerilor de până la vârsta de 25 de ani. Petru Movilă ar fi avut 46 de ani dacă s-ar fi născut în 1574.

Petru Movilă reconstruiește în anii 1638-1643, biserica „Mântuitorului” de la Berestova. Cu această ocazie este făcut portretul mitropolitului în cadrul frescei „Rugăciunea” din această biserică, unde este reprezentat ca bărbat în floarea vârstei⁴².

În unele dintre panegiricele închinat lui Petru Movilă se vorbește despre o cometă care ar fi apărut pe cer la nașterea mitropolitului. Potrivit studiilor făcute de astronomul kievean S. Vsechsviatskyi, în anul 1574 locuitorii din emisfera nordică a globului n-au văzut nici o cometă. Dar nici în decembrie 1596. O stea cu coadă a fost observată pe cer, de la Oceanul Atlantic până în China, în iulie-august 1596. Apariția acestei comete a fost înregistrată de astronomul danez Tiho Brohe și a fost observată și de alți astronomi. Așadar, autorii panegiricelor n-au născocit nimic, ci doar au mutat data apariției cometei din iulie în decembrie, ca s-o apropie mai mult de ziua nașterii marelui cărturar⁴³.

Petru Movilă și-a început învățătura de carte în casa părintească de la Suceava, cu un profesor trimis de Frăția ortodoxă din Lwow⁴⁴. Se poate să fi avut și un profesor moldovean, în persoana monahului Efrem de la Moldovița, apropiat

³⁹ I.C. Chițimia, *Mitropolitul Petru Movilă – la 340 de ani de la moartea sa 1647-1987*, în „M.A.”, an XXXIII (1988), nr.1, Sibiu, p.15.

⁴⁰ Antonie Plămădeală, *Câteva date mai noi în legătură cu Mitropolitul Petru Movilă*, în „Romanoslavica”, an XXXIV (1996), București, p.102.

⁴¹ Gheorghe Bobână, *op.cit.*, p.14.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Stanislaw Semcinski, *În legătură cu studiile lui Petru Movilă*, în „Romanoslavica”, an XXXIV (1996), București, p.112.

⁴⁴ Ștefan S. Gorovei, *op.cit.*, p.705.

al familiei Movileștilor, ucenic al ritorului și scolasticului Lucaci, îndrumătorul celor care copiau manuscrisele de la Dragomirna, devenit episcop de Huși în 1605⁴⁵.

În a doua jumătate a anului 1607, după moartea lui Simion Movilă și înlăturarea lui Mihail de pe tronul Moldovei, doamna Marghita Melania și copiii ei au plecat în pribegie în Țara Românească, iar de aici, prin Transilvania, au ajuns la începutul anului 1608, în Polonia și au găsit adăpost în Zolkva, domeniul hatmanului Stanislaw Zolkiewski⁴⁶.

În Polonia, tânărul Petru Movilă s-a format sub influența profesorilor de la școala Frăției Ortodoxe din Lwow și a materiilor ce le putea studia la colegiul iezuit din acel oraș. Despre instituțiile și localitatea unde și-a făcut studiile nu există o opinie unanimă. Este declarat ca învățăcel al școlii Frăției ortodoxe din Suceava sau student al universităților din Europa de Vest. Ca loc unde a studiat viitorul mitropolit al Kievului a fost numit Sorbona sau „Colegiul la Fleche” din Franța. Există și ipoteza potrivit căreia ar fi studiat acasă, cu profesori trimiși de Frăția din Lwow. S-a mai susținut și opinia conform căreia, Petru Movilă ar fi studiat la Academia Zamojska din Zamostie, de lângă Holm (Chelm) sau chiar la Cracovia, fiind absolvent al Universității Jagelone. Profesorul Stanislav Semcinski, unul dintre cei mai pertinenti cercetători asupra vieții și activității mitropolitului Petru Movilă, prezintă toate ipotezele și opiniile cu privire la studiile lui Petru Movilă, surmontându-le, cu argumente, pe toate cele ce nu așează ca loc de instruire al mitropolitului Lwowul.

Afirmația lui C.Rezachieviți că ar fi învățat la școala Frăției ortodoxe din Suceava nu se bazează pe probe care să ateste existența unei astfel de școli în primul deceniu al secolului al XVII-lea. În 1562, Iacob Despotul, domnul Moldovei, avea de gând să organizeze la Cotnari un colegiu cu limba de predare latină, dar peste un an, domnitorul a fost omorât de boierii complotiști și planul lui legat de școală nu a fost realizat⁴⁷.

Luând ca argument tradiția aristocraților moldoveni de a-și trimite odraslele la carte în țările europene, unii biografi ai lui Petru Movilă sunt de părere că el și-a completat studiile la universitățile din Europa de Vest. Această tradiție, însă, se manifestă la boierii și boiernașii din Moldova (ca și la cei din Țara Românească) abia în secolul al XIX-lea. Primii români care au studiat în Europa au fost Constantin Cantacuzino, care a învățat la Universitatea din Padova, la douăzeci de ani după moartea lui Petru Movilă și ceva mai târziu Mihail Halici, care a studiat în Olanda. Ei nu reprezentau, însă, aristocrația moldoveană. Primul moldovean care, posibil, ar fi studiat în Europa, putea să fie Amfilohiu Hotineanul, iar primul reprezentant al boierimii moldovene, care a învățat la Livorno în Italia, începând din 1793, a fost Constantin Manu. Mai mult, la Sorbona, unul din locurile stabilite de adepții studiilor vest-europene ale mitropolitului, în arhivele păstrate intacte nu se găsesc mărturii despre prezența și învățătura „vlăstarului de domn”⁴⁸.

⁴⁵ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, București, 1980, p.116.

⁴⁶ Ghenadie Enăceanu, *op.cit.*, p.158-159.

⁴⁷ C.C. Giurescu, Giurescu, D.C., *Istoria Românilor din cele mai vechi timpuri până astăzi*, ediția a II-a, București, 1975, p.390.

⁴⁸ Stanislav Semcinski, *op.cit.*, p.110.

Cei care susțin că Petru Movilă a studiat la „Colegiul la Fleche”, își construiesc ipoteza pe mărturia unei scrisori anonime, din cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea, care îl apără pe mitropolit și ideile sale, invocând faptul că a avut ca „preceptor” pe „pater Varon”, profesorul lui Descartes de la colegiul francez⁴⁹. Dacă Petru Movilă ar fi studiat în Franța era normal ca în manuscrisele sale să „existe măcar o glosă franțuzească”. Un cunoscut și prieten al mitropolitului, inginerul genist francez, Guillaume Levasser de Beouplan, care conducea lucrările de construcții militare în Ucraina, ar fi comunicat despre studiile acestuia în Franța sau măcar despre cunoștințele sale de franceză, dacă ele ar fi existat⁵⁰.

Argumente demne de luat în seamă, cum ar fi faptul că Petru Movilă a inclus în stema sa și elemente simbolice din stema familiei Zamojski și că mai târziu va trimite pe absolvenții colegiului său să se perfecționeze la Academia Zamojska, conduc spre opinia conform căreia și el ar fi studiat la acea Academie. Însă, printre listele de studenți ai acestei academii lipsește numele lui Petru Movilă⁵¹.

Deci, Petru Movilă a studiat la Lwow, la școala Frăției ortodoxe, unde a avut profesor pe cărturarul ucrainean Iov Borețkyi, care mai târziu, în calitate de mitropolit al Kievului, l-a susținut pentru ocuparea postului vacant de arhimandrit al mănăstirii Lavra Pecerska, și coleg pe cronicarul Grigore Ureche. Împreună, se pare că, au frecventat și cursurile colegiului iezuit din Lwow, deoarece despre Ureche se spune că „a învățat în școlile de arte liberale din țara coroanei poloneze” iar Petru Movilă este numit „învățăcel iezuit”⁵².

Studiile făcute de Petru Movilă la cele două școli, a Frăției ortodoxe și a colegiului iezuit din Lwow, justifică atât cunoașterea temeinică a limbilor latină și greacă de către mitropolit, cât și felul în care a elaborat reforma și sistemul său de învățământ.

După terminarea studiilor, Petru Movilă și-a luat în 1617 indigenatul polon. În răstimpul dintre 1617-1621, îl aflăm încadrat în calitate de ofițer în oastea polonă. Ca fiu de domn și aspirant la domnia Moldovei a trebuit să ia parte la lupte, mai ales la acele bătălii ce s-au dat pe teritoriul Moldovei și pentru Moldova. A participat la lupta de la Țuțora, în 1620, unde oastea polonă a suferit o grea înfrângere din partea turcilor și tătarilor, iar hatmanul Zolkiewski, ocrotitorul și tutorele său, a pierit. Un an mai târziu, în 1621, armata polonă își va lua revanșa, învingându-i pe turci în bătălia de la Hotin, la care, iarăși, a luat parte și Petru Movilă. După bătălie, cazacii zaporojeni, cu acordul polonilor, au prădat Moldova, chiar dacă moldovenii au luptat alături de ei. Petru Movilă a întrebuințat toată influența sa pentru a-i convinge pe comandanții polonezi că locuitorii Moldovei nutresc sentimente de simpatie față de Polonia, dar fără nici un rezultat. Dezamăgit de asemenea acte de vandalism împotriva patriei sale, Petru Movilă, după cum mărturisește singur mai târziu, părăsește acest „răzbel”, renunțând pentru totdeauna la cariera militară⁵³.

În 1626, prin moartea arhimandritului Lavrei Pecerska, Zaharia Kopystenski, această funcție a rămas mai mult timp liberă. Printre numeroșii pretendenți la

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, p.111.

⁵¹ *Ibidem*, p.114.

⁵² *Ibidem*, p.108.

⁵³ Ghenadie Enăceanu, *op.cit.*, p181.

ocuparea acestui post se afla și tânărul Petru Movilă. La început candidatura lui nu a fost acceptată, invocându-se, printre altele, trei motive principale: tinerețea – abia trecuse de treizeci de ani și mulți se îndoiau de autoritatea de care se va bucura în rândul călugărilor; originea – se născuse într-o țară străină iar tradiția cerea ca acest post să fie ocupat de un băștinaș; în fine, legăturile de rudenie cu familiile nobililor poloni și prietenia sa cu episcopul Meletie Smotrcki, bănuind de simpatie pentru catolicism. Dar, pentru susținerea pe care o avea din partea regelui Poloniei și pentru obârșia domnească, la 6 septembrie 1627 „tot clerul și mireni i-au ales arhimandrit al Lavrei Pecerska din Kiev pe nobilul Petru Movilă, prinț al Țării Moldovei, persoană foarte vestită”⁵⁴.

În calitate de arhimandrit al Lavrei Pecerska din Kiev, printr-o vastă activitate culturală și prin înființarea Colegiului Movilean, a adunat în jurul lui un cerc de savanți și oameni de cultură, așa-numitul „Ateneum movilean”, care alături de el au început munca de revigorare a vieții culturale și religioase a ucrainenilor ortodocși, în special, și a întregii Ortodoxii Răsăritene, în general.

Această prodigioasă activitate i-a adus o reputație deosebită în ortodoxia răsăriteană și i-a deschis drumul spre înaltul scaun mitropolitan de Kiev, pe care l-a ocupat începând de la data de 3 noiembrie 1632 și până la moartea sa, întâmplată în noaptea de 21 spre 22 decembrie 1646⁵⁵.

În secolele al XVI-lea și al XVII-lea în catolicism are loc o mișcare religioasă și culturală, Contrareforma, ca negare a protestantismului și umanismului, păstrând, însă, și asimilând unele din realizările lor. Prin Contrareformă catolicismul s-a înnoit, fără a atenta la dogmele, ritualurile și instituțiile lui. Și-a creat o rețea de școli și colegii, și-a organizat misionarismul și predica regulată. Catolicismul și-a însușit noua mentalitate elaborată de cultura barocului, raliindu-se la noile necesități religioase ale individului european din epoca modernă. Influența Contrareformei s-a manifestat și asupra catolicismului polon, care a căpătat, în această perioadă, trăsăturile amintite.

O componentă aparte a acestui proces cultural-religios este și mișcarea uniaților de la sfârșitul secolului al XVI-lea.

La Constantinopol, starea Ortodoxiei era în declin, patriarhia ecumenică fiind tot mai mult o unealtă docilă în mâna turcilor⁵⁶. În prejma scaunului patriarhal se dădeau lupte aprige, stârnite mai cu seamă de patimi omenеști. Neajunsurile și suferințele ortodoxiei constantinopolitane au fost sporite de disputele aprige iscate în jurul pretensei cărți cu învățături calvine, atribuită de dușmani patriarhului Chiril Lukaris, certuri care au împărțit Biserica în două tabere. În Transilvania autoritățile maghiare făceau presiuni asupra românilor ortodocși pentru a-i converti la calvinism. Se cunoaște o corespondență a principelui calvin al Transilvanei, Gabriel Bethel, din 1629, cu patriarhul ecumenic Chiril Lukaris, prin care patriarhului îi este solicitat acordul ca românii ortodocși transilvăneni să îmbrățișeze calvinismul⁵⁷.

În Ucraina ritualul bisericesc se afla în decădere, nu existau școli aproape deloc, tiparnițele din secolul al XVI-lea își încetaseră activitatea și se risipiseră.

⁵⁴ Gheorghe Bobâna, *op.cit.*, p.23-24.

⁵⁵ Nestor Vornicescu, *op.cit.*, p.80.

⁵⁶ Gheorghe Bobâna, *op.cit.*, p.44.

⁵⁷ Milan Șesan, *Istoria Bisericească Universală*, vol. II, București, 1994, p.308.

O situație aproape similară era și în Rusia Moscovită, Moldova și Muntenia. Pe fondul acestei crize de cultură, Biserica Ortodoxă primește o grea lovitură prin unirea de la Brest-Litovsk, din 16-20 octombrie 1569⁵⁸. Aceasta, sub ocrotirea statului catolic polonez, slăbise mult starea ortodocșilor ucraineni și bieloruși. Între ortodocși și uniati, susținuți de catolici și autoritățile polone, a început o luptă îndelungată, în care ortodoxia ceda mereu poziții. În schimb, catolicii, prin mijlocirea școlilor iezuite, atrăgeau atât tineretul ucrainean, cât și pe fiii boierilor din Moldova, spre a-i forma în spiritul învățăturilor lor⁵⁹.

Pentru a rezista atacurilor din partea catolicilor, Ortodoxia trebuia întărită prin cultura latină a Occidentului primenită prin Renaștere, Reformă și Contrareformă. Revigorarea ei s-a făcut prin Petru Movilă, om de cultură apuseană, dar credincios al Bisericii Răsăritului. Activitatea lui s-a desfășurat în toate sferile vieții cultural-bisericești. A îndreptat și reeditat cărțile de cult, a reformat învățământul teologic, a dat doctrinei ortodoxe forma sistemului teologic catolic, fără a aduce atingere fondului ei.

Petru Movilă a depus eforturi considerabile în vederea corectării și reeditării cărților de cult. Eficientizând tipografia Lavrei, tipărește cărți de vitală necesitate pentru desfășurarea cultului divin: Liturghier (1629), Nomocanonul (1629), Triodul înflorat (1631), Antologhionul (1636), Evanghelia de învățătură (1637), Triodul de post (1440)⁶⁰.

Conform opiniei academicianului Șt. Ciobanu, principala operă a lui Petru Movilă ar fi „Liturghierul” alcătuit de acesta după izvoare grecești, lucrare însoțită de o explicație dogmatică a Sfintei Liturghii⁶¹. Punând la baza lucrării originalul grecesc, pe care l-a comparat cu vechile traduceri slavone, a eliminat multe lacune și denaturări, introducând, în același timp, unele articole privind ordinea de înfăptuire a slujbelor. Cartea a cunoscut o largă răspândire în țările ortodoxe, fiind cea mai completă și corectă în privința textului⁶².

Cărturarul arhimandrit scoate două ediții ale Triodului: „Triodul înflorat” (1631) și „Triodul de post” (1640)⁶³. Ediția din 1631 este prima tipăritură a „Triodului înflorat” în estul Europei și spre deosebire de manuscrisele vechi slavonești apare în limba literară ucraineană din secolul al XVII-lea.

Prefața unei părți din ediția acestui Triod este dedicată de Petru Movilă fratelui său Moise Movilă ajuns domn al Moldovei în aprilie 1630. P.P. Panaitescu, care o semnalează, consideră că „în istoria culturii noastre poate fi pusă alături de sfaturile lui Neogoe Basarab către fiul său Teodosie (lucrarea pseudoepigrafică, datorată în realitate unui călugăr, care a uzat de numele domnului muntean pentru o scriere a sa)”⁶⁴.

⁵⁸ *Ibidem*, p.298.

⁵⁹ P.P. Panaitescu, *Petru Movilă și românii*, în „Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi”, ed. Minerva, București, 1972, p.575.

⁶⁰ Gheorghe Bobănă, *op.cit.*, p.46.

⁶¹ Ștefan Ciobanu, *Istoria literaturii române vechi*, ediție îngrijită, note și prefață de Dan Horea Mazilu, ed. Eminescu, București, 1989, p.171.

⁶² Vasile Malanetchi, *Petru Movilă. Despre taina cununiei*, ed. Știința, Chișinău, 1966, p.16.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ P.P. Panaitescu, *op.cit.*, p.580. În această privință – paternitatea „Învățăturilor lui Neogoe Basarab către Fiul său Teodosie” – opiniile sunt împărțite. Demostene Russo, alături de P.P.Panaitescu susțin că ele ar fi scrise un secol mai târziu epocii lui Neogoe Basarab. Petre Ș. Năsturel găsește similitudini cu ideile și stilul pisaniilor de la Argeș ale „Învățăturilor...” și le consideră contemporane cu Neogoe, dar dă drept autor al lor pe Manuil de Corint

Prefața arhimandritului de Kiev, scrisă în slavonește, cuprinde sfaturile fratelui mai mare către cel mic, căruia îi arată cum trebuie să se poarte un domn creștin. După prezentare și adresă: „Petru Movilă, din mila lui Dumnezeu mare arhimandrit al sfintei și marii și făcătoarei de minuni Lavre Pecerska din Kiev, fiu de domn al țărilor Moldovenești, preastrălucitului și luminatului în dreapta credință, Io Moise Movilă, din mila atotputernicului Dumnezeu, domn, voievod din spița neamului părintesc, moștenitor al țărilor Moldo-Vlahiei, frate uterin, pace sănătate, fericire și în acest scaun domnesc, domnie întru mulți ani îți dorește și se roagă pentru aceasta”⁶⁵, urmează o caracterizare a domnului moldav în termeni grecești, care desemnează alese virtuți și îndatoririle care decurg din înalta demnitate de domnitor: „Deoarece dreapta atotputernicului Dumnezeu, o preaslăvite doamne, preadorite și dintr-o mamă frate, te-a așezat în scaunul părintesc, preferându-te rivalilor tăi, recunoscând destoinicia ta sufletească pentru această dreaptă cărmuire, căci în tine sunt vădite toate cele: noblețea, dreapta credință, buna cinstire, filozofia și frica de Dumnezeu (ευγενειαν, ορθοδοξιαν, ευσευιαν, φιλοσοφιαν και εκκληπιον ευφοβειαν), care arată podoabe suficiente în atâta demnitate. De aceea dacă ai încerca binefacerea lui, ești dator nu numai să ai grijă de tine, ci să aduci și fericire celor supuși ție, să te îngrijești nu numai de cele politicești, ci să ai în vedere și cele duhovnicești și să stăpânești în așa chip, încât să fii icoană și pildă stăpânirii”⁶⁶.

Sfaturile alcătuite într-un stil solemn, după toate regulile genului, cu citate din Biblie, cu expresii latinești și grecești, vizează răspândirea culturii și sprijinirea bisericii, „fericirea celor supuși”, spiritul de dreptate care trebuie să-l caracterizeze pe domn și datoria de a-și apăra țara împotriva cotropitorilor: „Pentru libertatea patriei și a supușilor tăi trebuie să lupți bărbătește”⁶⁷.

„Antologhionul” editat în 1636, înaltul ierarh îl dedică „tineretului nobil și temător de Dumnezeu” și „tuturor *spudeilor* cuminți ai școlilor kievene”⁶⁸. Lucrarea reprezintă un îndreptar pentru viața religioasă, activitatea socială și traiul cotidian. Toate indicațiile sunt tipărite în limba ucraineană iar rugăciunile în limba slavonă⁶⁹.

În 1637 apare la Kiev, din teascurile tipografiei Lavrei Pecerska, cartea „Evanghelie de învățătură”, tipărită de mitropolitul kievean în dialectul rus. Mitropolitul Moldovei Varlaam în același an scria „cartea Sfântului Calist, Cuvântările la Sfânta Evanghelie, care s-o citească preoții în biserică spre învățatura românilor credincioși, este gata și scrisă numai să se dea la tipar și s-o tipărească”⁷⁰. Afirmția mitropolitului moldav infirmă opinia unor cercetători potrivit căroră „Cazania românească de

(opinie susținută și de L. Vranousius). Al. Constantinescu în articolul „Despre Învățăturile lui Neagoe Basarab” ne propune drept autor al „Învățăturilor ...”, nu pe Manuil de Corint ci pe Graviil Protul, cărturar grec (sau slav) de la muntele Athos, care a scris „Viața lui Nifon”. Opinia că „Învățăturile ...” au fost redactate de voievod este împărțită de B.P. Hașdeu, Gheorghe Mihăilă, Virgil Cândea, Manole Neagoe, Dan Zamfirescu și alții (Vezi, Dan Zamfirescu, *Contribuții la istoria literaturii române vechi*, ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981.)

⁶⁵ Apud, P.P. Panaitescu, *op.cit.*, p.581.

⁶⁶ Apud, *Ibidem*.

⁶⁷ Gh.Mihăilă, *op.cit.*, p.188.

⁶⁸ Gheorghe Bobâna, *op.cit.*, p.49.

⁶⁹ *Ibidem*, p.50.

⁷⁰ Apud, Alexandru Piru, *Literatura română veche*, București, 1962, p.91.

învățătură” a lui Varlaam ar fi o traducere după textul „Evangheliei explicate” sau „Cazania după patriarhul Calist” tipărită de Petru Movilă⁷¹.

Petru Movilă și-a scris și editat cărțile în condițiile în care, fiecare pas greșit era aspru sancționat de opoziția ortodoxiei. De aceea, toate lucrările sunt bine documentate și susținute cu argumente din Sfânta Scriptură, din părinții bisericii și autorii antici și moderni. Când reeditează, în 1639, Liturghierul de la 1629, justifică eliminarea rugăciunii închinată „puterii de bună credință și dătătoare de viață a crucii” prin faptul că astfel de „cuvinte nu se află în liturghiile grecești”⁷² sprijinindu-se, apoi, în argumentație, pe autoritatea lui Augustin.

În primii ani de activitate în Kiev, Petru Movilă își tipărește predica „Crucea lui Hristos Mântuitorul și a fiecărui om” (1632). Este o scriere polemică cu caracter etico-moralizator, în care polemizează cu „ereticii” în probleme de credință, fiind alcătuită după toate regulile omileticii dominante în școlile occidentale. În introducerea (exordium) explică de ce este sărbătorită, în Biserica Ortodoxă, „Săptămâna Crucii” la mijlocul Postului Mare. În cele două părți ale narațiunii arată ceea ce a fost crucea până la Hristos și la ce slujește ea în perioada contemporană și apoi explică cuvintele Mântuitorului: „Cine vrea să vină după mine să se lepede de sine, să-și ia crucea și să urmeze Mie” (Matei, 16, 24). Chiar dacă are caracter polemic, scopul urmărit al predicii este de înălțare a omului și de purificare morală⁷³.

Cea mai importantă scriere a lui Petru Movilă este „Mărturisirea Ortodoxă”. Redactată în 1640, în limba latină, sub formă catehetică, a devenit cea mai populară și mai răspândită carte a sa. Fiind o carte de excepție, stă în fruntea lucrărilor de acest gen, „operă a unui român și în forma sa definitivă cristalizată pe pământ românesc, rămâne o neegalată carte de învățătură și de zidire sufletească creștină”⁷⁴.

În elaborarea ei a fost folosită metoda scolastică proprie Catehismelor catolice din epocă, înnoind doctrina ortodoxă prin metodele teologiei occidentale, fără a schimba esența ei. Prin reformele sale, Petru Movilă a introdus un spirit latin în ortodoxie, contribuind la occidentalizarea ei. Gheorghii Florovski, teolog rus din secolul al XX-lea, adept consecvent al tradiției bizantine, respinge înnoirile introduse de Petru Movilă, considerându-le „otrăvă interioară ... mult mai periculoasă decât Unirea”, caracterizându-l astfel pe mitropolit: „Pe de o parte, el este o mare personalitate, care a înfăptuit lucruri mari. În felul său el a fost fidel credinței. Sub îndrumarea și conducerea sa Biserica Ortodoxă din Rusia Occidentală (Ucraina) a ieșit din starea de dezorientare și dezorganizare, în care se afla după catastrofa de la Brest. Pe de altă parte, poate, biserica pe care el a scos-o din acest coșmar, nu mai era cea de până atunci. Schimbările au pătruns adânc. A apărut un spirit nou, străin, spiritul latin în toate ... Într-adevăr, în fața sa biserica era în ruine, el trebuia s-o restaureze, însă pe aceste ruine a înălțat o clădire nouă. El a întemeiat în biserică școala romano-catolică și timp de câteva generații clerul ortodox a fost educat în spiritul romano-catolic, studiind teologia în limba latină. El a latinizat

⁷¹ I. Siadbei, *Istoria literaturii române vechi*, București, 1975, p.73.

⁷² Gheorghe Bobâna, *op.cit.*, p.55.

⁷³ *Ibidem*, p.56-57.

⁷⁴ Alexandru Elian, *Cuvânt înainte la „Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe. 1642”*, ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p.20-21.

liturghia și însăși gândirea și psihologia, însuși spiritul poporului ortodox⁷⁵. Fără a discuta ortodoxia lui Petru Movilă, important rămâne faptul că, tendințele novatoare au existat în opera și activitatea sa. Parcurgând, însă, răspunsurile date de mitropolit întrebărilor puse în cele trei secțiuni ale „Mărturisirii ...”, cititorul le găsește, în esența lor, pur ortodoxe. În felul acesta se explică faptul că ea a fost aprobată, în traducere slavonă, de Sinodul de la Kiev în 1640, în versiune greacă, de cel convocat la Iași în 1642, confirmată ulterior de patriarhul Partenie I al Constantinopolului, de ceilalți patriarhi ai bisericilor ortodoxe din Răsărit – al Alexandriei, al Antiohiei și al Ierusalimului – primind, astfel, aprobarea oficială a întregii creștinătăți ortodoxe⁷⁶.

Înscriindu-l pe Petru Movilă în rândul pionierilor actelor culturale românești, academicianul Mihai Cimpoi concluzionează despre „Mărturisirea ...” movileană și atitudinea renașcentistă a mitropolitului, spunând: „... expunerea incipientă de argumente în evantai, trăsătură dominantă a barochistului Petru Movilă – descoperă – un român. În spiritul acestei aserțiuni vine preocuparea accentuată de a impune în spirit biblic, bine-nțeles, începutul lumii ca plin și ca unitate: „Credința este, după cum zice fericitul Pavel, ipostazis, adecâte supt stare celor ce nădăjduiesc și dovadă lucrurilor ce nu se văd. Căci că întru aceste s-au mărturisit cei bătrâni”⁷⁷.

„Mărturisirea Ortodoxă se construiește structural, pe o revelație mistică a analogiei perfecte a mării lumi și lumii mici, în sensul concepției renașcentiste: descoperirea lumii, descoperirea omului. Într-o asemenea analogizare se întrevede goetheana zare limpede existențială sau românescul început plin, temeinic, ce dă certitudine ființei. Dumnezeu ca „făcătorul tuturor zidurilor, celor văzute și nevăzute, pre om au zidit, zămisluit din fără materie, adecâte suflet cuvântătoriu și din trup material, ca să se cunoască că unul zămisluitul om, că însuși acesta este făcătorul amândurora lumilor cei fără de materie și cei cu materie. Și pentru pricina aceasta omul se numește lume mică căci ține în sine pilda toatei mării lumi”.

Personalitatea lui Petru Movilă însăși se modelează prin această răsfrângere renașcentistă a preceptului biblic al zidirii lumii și al zidirii omului ca microcosmos.

Tonul exhortativ, de pareneză preamăritoare a credinței drepte și faptelor bune se păstrează și în partea ce privește zidirea lui ca „lume mică”.

Principiul unic, Dumnezeu, apare ca fără de început și fără de sfârșit, „ca în toate fiind și toate plinindu-le”.

Toposul central al Mărturisirii Ortodoxe este zidirea lumii ca lume a plinurilor și zidirea duhului omului întru Dumnezeu. Omul ca „lume mică” este învestit cu daruri și virtuți de autoziditor, conform adagiului renașcentist al lui Pico della Mirandola: „Tu, omule, propriul tău plăsmuitor și sculptor”.

Cultura este o conjugare de acte de zidire de sine a unui *homo singulare*, *homo unico*, astfel încât faptele culturale movilene sunt susținute de un patos al înființării ca cel ce marchează profund pozițiile picturale și sculpturale ale Renașterii, ce prezintă în coloane, porți, basoreliefuri pregnante, porticuri, mase

⁷⁵ Apud, Gheorghe Bobână, *op.cit.*, p.63-64.

⁷⁶ Milan Šesan, *op.cit.*, p.310-312.

⁷⁷ Acad. Mihai Cimpoi, *Petru Movilă, vocația pionieratului cultural*, în „Romanoslavica”, an XXXIV (1996), București, p.118.

monumentale, procesul creării oamenilor, muncii artelor, adică ceea ce, în termenii Mărturisirii Ortodoxe, înseamnă „pricină și Începătură”⁷⁸.

Scrierea cu caracter polemic „Lithos” sau „Piatra din praștia adevărului Sfintei Biserici Ortodoxe Ruse spre nimicirea mincinoasei și întunecatei perspective” apărută în 1644, tipărită în limba polonă, sub pseudonimul Eusebiu Pimen, este atribuită, de exegeții operei lui Petru Movilă, cărturarului kievean. Îndreptată împotriva atacurilor uniato-iezuite și a acuzațiilor de protestantism aduse ortodocșilor, scrierea movileană afirmă cu tărie adevărul și dreptul la existență a Bisericii Răsăritului. Virtuțile ei consistă, conform autorului, „în primul rând în dreapta credință, dar pe lângă acestea, în întreaga comoară de obiceiuri, a vieții mănăstirești, a tradiției de bunătate și de cinstită creștere a copiilor, în obiceiurile frumoase ce însoțesc toate actele mai importante ale vieții”⁷⁹. Cu acest prilej amintește o serie de obiceiuri din Moldova: „Acest obicei bătrânesc este și până astăzi în Grecia, în Moldova, în Muntenia și în Țara Ardealului la oameni mai de seamă, ca să facă tăierea părului pentru prima oară noului născut, nu îndată după botez, ci peste un an sau doi sau poate și peste mai mult și aceasta cu mare ceremonie și pe aceea pe care popa le dă părul, după ce tunde pe copil, părinții trupești îi socotesc ca părinți sufletești ai copiilor”. Despre cinstirea sfinților scrie: „Toate popoarele au patronii lor dintre sfinți: moscoviții, rutenii, moldovenii ...”⁸⁰. La afirmația că ortodocșii au căzut sub stăpânirea păgânilor ca pedeapsă pentru abaterea de la dreapta credință, în comparație, Petru Movilă cere o explicație pentru căderea Romei sub goți și vandali.

Față de problema unirii bisericilor cărturarul scrie în „Lithos”: „Sfânta Biserică de Răsărit întotdeauna s-a rugat Domnului să unească bisericile despărțite, pentru ca Biserica de Apus să fie una cu Biserica de Răsărit, ca în timpurile de demult, cu aproape o mie de ani în urmă, când ele au fost unite în toate”⁸¹. Petru Movilă a fost un partizan al dezideratului unirii bisericii, dar nu sub forma uniației. În arhivele Vaticanului a fost descoperit un proiect anonim, intitulat „Reflecțiile unui nobil polon de confesiune greacă”, atribuit lui Petru Movilă și considerat un răspuns al acestuia la propunerile de unire a bisericilor, adresate mitropolitului în martie 1643, de către papa Urban al VIII-lea. Acest tratat exprimă convingerea, potrivit căreia, „Unire și unitate sunt lucruri diferite ... unitatea exclude dualitatea” pe când „unirea vrea să împreuneze două elemente fără să le distrugă”⁸². Unirea, în concepția autorului „Reflecțiilor ...”, este acceptată, ca una care ar păstra originalitatea și libertatea Bisericii de Răsărit, o restaurare a unității creștine primare și nu unificare în concepții, ritualuri și gândire.

La acuzațiile uniaților, că Biserica Răsăritului s-a deteriorat pentru că s-a abătut de la adevăratele postulate ale creștinismului, Petru Movilă, menționează în „Lithos” că oponentii ortodoxiei confundă postulatele creștinismului cu abaterile de la ritual săvârșite de preoții ortodocși de cele mai multe ori din cauza ignoranței. Adevăratele postulate ale Bisericii Răsăritului, nu diferă, prin esența lor, de cele ale Bisericii Catolice. Ele își au obârșia în părinții bisericii creștine – Dionisie Areopagitul,

⁷⁸ *Ibidem*, p.119.

⁷⁹ P.P. Panaitescu, *op.cit.*, p.578.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Apud, Gheorghe Bobâna, *op.cit.*, p.64.

⁸² *Ibidem*, p.65.

Iustin Martirul și Filosoful, Tertulian, Grigorie Teologul, Augustin, Thomas de Aquino, Anselm de Chanterbury, Robert Bellasmino și alții. Ritualurile celor două biserici diferă în forma lor dar în esență ele sunt unice. În „Lithos”, divergențele dintre ortodoxie și catolicism sunt reduse, de fapt, la purcederea Sfântului Duh și primatul papal⁸³.

O scriere de mare anvergură a mitropolitului, cea mai cunoscută și mai utilizată de preoți, considerată carte de căpetenie a acestora, este „Evloghionul” sau „Molitvelnicul” sau „Trebnicul”, tipărită la Kiev în tipografia Lavrei Pecerska la 16 decembrie 1646. Pe lângă rugăciunile specifice unei asemenea cărți, cuprinse în Molitvelnic, scrierea este o adevărată enciclopedie. Cuprinde descrierea amănunțită a ritualurilor bisericești, a obiectelor de cult folosite, cântecele, canoanele fiecărui ritual și semnificația lor⁸⁴.

În Predoslovia Trebnicului, Petru Movilă mărturisește că a preluat toate slujbele din „evangheliile grecești și din molitvelnicele vechi slave”. Printr-o muncă enormă de cercetare și confruntare a surselor, de sistematizare a materialului, el a dat la iveală o lucrare nouă, independentă. A eliminat tot ceea ce i s-a părut neadecvat, a lăsat deoparte tot ceea ce nu se potrivea vremii sale, a scurtat sau dezvoltat indicațiile tipiconale și a corectat tacit toate greșelile⁸⁵. În aceeași Predoslovie, a pus în discuție apariția greșelilor în vechile Molitvelnice și necesitatea corectării lor. „Greșelile s-au produs atât din cauza simplității corectorilor și lipsei lor de observație, cât și scăpărilor copiștilor, mai ales în perioadele de declin, când cei ce trebuiau să versifice și să tipărească cărțile bisericești nu aveau cunoștințele necesare pentru astfel de lucrări și se preocupau mai puțin de problemele de fond, fără să-și pună întrebarea ce este materia, forma sau elementul de bază într-o Taină, urmărindu-și mai mult propriul interes. De aceea, multe indicații folositoare au fost lăsate de o parte iar altele netrebnice au fost introduse în acele texte”⁸⁶. În Molitvelnicul lui Petru Movilă au pătruns și elemente ale ritualului catolic (de exemplu: rânduiala sfințirii corăbiei și a luntrii sau în rânduiala Cununii). Astfel de influențe, însă, sunt semnalate și în Molitvelnicele de până la el, ceea ce explică acceptarea lor și de către mitropolit⁸⁷. Tot ceea ce era necesar pentru sfințire în cele mai diverse situații este cuprins în Trebnicul movilean, de la slujba de sfințire a bisericii, a casei de locuit sau a încăperilor pentru animale, a fântânilor, până la rugăciunile pentru tunderea călugărilor, de la sfințirea steagurilor de luptă și a armelor, binecuvântarea celor care pleacă la învățătură, până la rugăciunile pentru înmulțirea roadelor pământului, sfințirea bucatelor, a câmpurilor sau la diverse sărbători din timpul anului⁸⁸. În Molitvelnic sunt incluse 126 de rânduieli și rugăciuni, dintre care 20 nu se găsesc în alte Trebnice slavonești iar 37 sunt noi⁸⁹.

⁸³ *Ibidem*, p.66-67.

⁸⁴ *Ibidem*, p.67.

⁸⁵ Vasile Malanetchi, *op.cit.*, p.20.

⁸⁶ Apud, Paul Mihai, *Considerații asupra scrierilor și activității mitropolitului Petru Movilă și completări bibliografice*, în „M.A.”, an XXXII (1987), nr.6, Sibiu, p.72.

⁸⁷ *Ibidem*, p.73.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Gheorghe Bobâna, *op.cit.*, p.67.

Molitvelnicul mitropolitului Petru Movilă a cunoscut o circulație intensă, în sud-estul Europei, nu numai în regiunile de sub jurisdicția sa, ci și în Țările Române. Mărturie acestei arii de circulație sunt cele două manuscrise românești copiate la mănăstirea Runcu din Ardeal, la începutul secolului al XVII-lea, care au avut ca model Molitvelnicul movilean⁹⁰.

O altă lucrare, care poate fi pusă alături de „Sfaturile către Moise Movilă”, adresată în egală măsură și conașionalilor săi de Petru Movilă, este Cuvântarea duhovnicească, rostită de mitropolit la Iași, în biserica „Sfinții Trei Ierarhi”, în 1645, cu prilejul cununiei domniței Maria, fiica lui Vasile Lupu, domnul Moldovei, cu nobilul polonez Janusz Radziwil, palatinul Lituaniei. Textul acestui discurs conține o serie de precepte morale și îndemnuri părintești pentru cei doi soți asupra purtării pe care trebuie să o aibă după căsătorie, cu citate din Sfânta Scriptură, mai ales din Evanghelia și din Apostol, pasaje din sfinții părinți ai bisericii și comentarii în legătură cu taina cununiei. A fost tipărită în două ediții, la Kiev, în limba polonă, cu dedicațiile lui Petru Movilă atât pentru domnul Moldovei Vasile Lupu, cât și pentru nobilul polon Janusz Radziwil⁹¹. Predica a fost rostită „parte în limba polonă, parte în limba română”, pasaje alternative în cele două limbi, fără a repeta aceleași cuvinte dintr-o limbă în alta. Păstrându-se numai versiunea tipărită în limba polonă, era foarte greu de stabilit care părți din cuvântare în ce limbă au fost rostite. P.P. Panaitescu, în studiul său consacrat acestei scrieri, găsește calea de diferențiere: „Cine citește textul acestei broșuri – afirmă P.P. Panaitescu – vede imediat o foarte ciudată alternanță: o parte din aceste citate – pasajele reproduse din Sfânta Scriptură – sunt în limba polonă; dar altele, cele mai multe, sunt în limba slavă bisericească. De la pagina 5 până la pagina 11 toate citatele sunt în limba polonă, apoi, de aici încep citatele în limba slavă bisericească, care țin două pagini, după aceea urmează o pagină (a 13-a) cu citatele în polonă și de aici până la sfârșit (paginile 13-14), iarăși, toate citatele sunt în slava bisericească. Putem afirma fără a greși, că toate pasajele în care citatele din Sfânta Scriptură sunt în limba slavă bisericească, au fost rostite în românește⁹². La data rostirii acestei orații, nu exista o traducere oficială a Bibliei în limba română, de aceea pentru părțile rostite în această limbă mitropolitul s-a folosit de citatele biblice în slavona bisericească. Atunci când a tradus textul românesc în limba polonă, aceste pasaje în slava bisericească au rămas neschimbate. „De aici rezultă – concluzionează P.P. Panaitescu - ... că putem distinge partea polonă rostită din capul locului în românește. Anume, mitropolitul, din deferență pentru persoana mirelui și pentru oaspeții veniți din țară străină, și-a început cuvântarea în limba lor, ducând-o așa cam o treime din text ..., apoi a răsunit cuvânt românesc până la sfârșit, cu o scurtă revenire în limba polonă. ... În definitiv, știm acum că cea mai mare parte a cuvântării (aproape două treimi) a fost ținută în limba română de către mitropolitul Petru Movilă⁹³. În această Cuvântare axată pe învățătura creștină despre căsătorie, dincolo de învelișul ei religios, se distinge arta oratorului. După

⁹⁰ Paul Mihai, *Molitvelnicele de la mănăstirea Runcu din Ardeal comparate cu alte manuscrise din epocă*, în „M.A.”, an XXIX (1984), nr.9-10, Sibiu, p.677.

⁹¹ P.P. Panaitescu, *op.cit.*, p.590 și 593.

⁹² *Ibidem*, p.594.

⁹³ *Ibidem*.

ce așează căsătoria pe treapta cea mai de jos, prin argumente savante, o ridică mai presus decât celelalte stări, „făcând o caldă apologie familiei”⁹⁴.

În calitate de arhimandrit al celebrei Lavra Pecerska, unde trăiau, pe atunci, în jur de 800 de călugări, a fost preocupat și de amenajarea peșterilor în care se păstrau moaștele călugărilor care viețuiseră în mănăstire. Aceste peșteri, alături de icoana făcătoare de minuni a Maicii Domnului, atrăgeau numeroși pelerini. Această atmosferă, de întâmplări miraculoase, l-a determinat să consemneze astfel de fapte, culese de al călugări sau de la pelerini. După modelul Patericonului de la muntele Sinai, adică descrierea vieții călugărilor de la mănăstirea Sfânta Ecaterina, s-a început o astfel de tradiție și la mănăstirea Pecerska, încă din secolul al XIII-lea, prin alcătuirea unui Pateric, care în secolul al XV-lea cunoștea două redacții. Această tradiție a fost continuată de arhimandritul Petru Movilă⁹⁵.

Numeroasele însemnări, cu caracter hagiografic, ale lui Petru Movilă, au fost preluate de Atanasi Kolnofoiski în lucrarea sa, alcătuită din îndemnul mitropolitului. Lucrarea, alături de textele hagiografice, cuprinde o descriere a mănăstirii, a peșterilor și a orașului Kiev. Neincluse în cartea lui Kolnofoiski, ni s-au transmis trei povestiri ale lui Petru Movilă legate de Biserica Română⁹⁶.

Scrierile movilene, predosloviile, dedicațiile, adresările către cititor și operele de mare anvergură sunt o sinteză a sacrului cu laicul. Ele conțin date referitoare la istorie, geografie, cosmologie, medicină fără a diminua caracterul lor religios și moralizator. Această manieră se înscrie în caracteristica scriitorilor și filosofilor renascentiști.

În acest spirit Petru Movilă aduce un elogiu cărții și învățaturii. Cu excepția cuvântului scris care rămâne pe veci, orice monument material arde, se ruinează, dispăre în negura vremurilor. Sarcina principală a oricărui cărturar, după tradiția culturală bizantină, este „eliberarea cuvântului”, acțiunea acestuia fiind egalată de cea a actului divin, atunci când acesta, cuvântul, se face înțeles. De aceea Ortodoxia își arată recunoștința „protectorilor” săi „nu prin piramide cu coloane de marmură, cum obișnuiesc păgânii să ridice bărbaților cu merite, ci le promite gloria nepieritoare, dedicându-le cărți sfinte”⁹⁷.

După Petru Movilă nici o forță a naturii nu poate concura cu cea a cuvântului: „Se minunează omul, cum de se întâmplă că în măruntaiele pământului se află astfel de roci minunate, cum este magnetul, care atrage spre sine fierul, însă și mai tare se va minuna fiecare și va aprecia semnele și exodul sfintei rugăciuni. Însuși sfântul Ioan Gură de Aur, învățătorul Bisericii de Răsărit, recunoaște că depășește forța rugăciunii orice natură”⁹⁸.

Dacă are cuvântul-rugăciune o astfel de putere, nu mai puțin proslăvit este cuvântul lui Dumnezeu, predica, despre care în „Predoslovie către sfințitul cititor” din „Evanghelia pentru învățătură” de la 1637, Petru Movilă spune: „Predicarea cuvântului lui Dumnezeu pre cei rătăciți de credința ortodoxă îi întoarce din nou

⁹⁴ Gh. Mihăilă, *op.cit.*, p.190.

⁹⁵ Magdalena Laszlo-Kuțiuik, *Biserica română în scrierile hagiografice ale lui Petru Movilă*, în „Romanoslavica”, an XXXIV (1996), București, p.155.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Apud, Gheorghe Bobână, *op.cit.*, p.69.

⁹⁸ *Ibidem*.

pe drumul cel drept, predicarea cuvântului lui Dumnezeu, pe cei neștiutori îi învață, pe cei căzuți în disperare îi susține și-i întoarce în sânul creștinătății. Predicarea cuvântului lui Dumnezeu unește inimile învrăjbite de mâna otrăvitoare și le îndreaptă spre iubirea frățească. Predicarea cuvântului lui Dumnezeu sfarmă spadele ascuțite, uneltirile necurate și murdare. În sfârșit, predicarea cuvântului lui Dumnezeu încălzește inimile înghețate și le îndreaptă către evlavie ... și calea sigură spre împărăția cerului o arată și o băătorește”⁹⁹.

Postulatul cărturarului epocii movilene era promovarea culturii în rândul maselor largi. La această misiune nobilă erau chemați, în primul rând slujitorii bisericii. În „Predoslovia către sfințitul cititor” din „Evanghelia pentru învățătură”, precum și în dedicația adresată clerului Bisericii Ortodoxe din „Molitvelnicul” de la 1646, mitropolitul sublinia prioritatea clerului în stat, rolul „sacerdoșului”, al preoțimii, care, în opinia lui, este călăuză spirituală și morală a întregului popor. „Starea cezarilor și a crailor” este deosebit de importantă, dar, prin meritele sale, preoțimea nu poate fi egalată cu nici o categorie socială. Deasupra tuturor, chiar și a regilor, se află starea preoților, care sunt stăpâni pe sufletul omenesc, pe când cezarii, craii și toți „potențații” lumii acesteia au dată de la Dumnezeu Atotputernicul doar puterea asupra moșiilor, pământurilor și tuturor oamenilor. De aceea „precum sufletul este mai presus decât corpul, la fel și starea preoțească depășește laurii demnității tuturor potențaților din lume”¹⁰⁰. Nu neapărat pentru faptul că era un reprezentant al clerului și încă unul care se afla în fruntea Bisericii Ortodoxe din Ucraina, aprecia clerul mai mult decât puterea laică. Această atitudine era dată de condițiile istorice, când singura putere proprie a ucrainenilor era cea a Bisericii Ortodoxe, iar puterea asupra pământurilor lor aparținea regelui polon, străin prin limbă și credință. Așadar, nu surprinde faptul că, în spirit umanist, Petru Movilă nu neglijează ideea despre necesitatea unei forțe puternice în stat. Ideea este ilustrată în dedicația „Triodului” de la 1631, închinată lui Moise Movilă, în care, mitropolitul creionează chipul ideal al cărmuitorului creștin, care trebuie să fie puternic și hotărât în acțiunile sale, evlavios și fidel ortodoxiei, să apere credința, căci puterea sa vine nemijlocit de la Dumnezeu și în fața lui nu a oamenilor va răspunde de acțiunile sale.

Atât în Țările Române, cât și în Ucraina, aflate sub jugul otoman de religie musulmană, respectiv, sub stăpânirea polonă de credință catolică, ideile cu privire la apărarea credinței converg cu cele despre apărarea patriei. În sfaturile date fratelui său mai mic, ajuns domn al Moldovei, Petru Movilă pune pe primul plan îndatoririle politice ale domnitorului și nu cele morale: „La conducerea tronului tău întru cele politicești, să împlinești mai întâi pe acestea”¹⁰¹. Între acestea, grija de căpetenie a domnitorului trebuie să fie libertatea și independența patriei: „Pentru libertatea Patriei și a supușilor tăi să lupți bărbătește”¹⁰².

În interpretare renașcentistă, Petru Movilă tratează conceptul de glorie, conform căruia omul trebuie să-și consacre activitatea servirii țării, această „glorie” fiind scopul urmărit de domnitori și regi. Prezentând isprăvile de luptă și faptele

⁹⁹ *Ibidem*, p.70.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Apud, Gh. Mihăilă, *op.cit.*, p.194-195.

¹⁰² *Ibidem*.

eroice ale celor din neamul Proskura, mitropolitul menționa că: „... gloria celebră și nepieritoare a renumiților strămoși ... nu poate fi expusă urmașilor pe un spațiu restrâns”¹⁰³. Ideea este menționată și în dedicația consacrată lui Tomasz Zamoyiski din „Triodul” de la 1631, unde scrie că faima este la mai mare cinste la principii și filosofii antici, „ ... considerată de ei mai presus decât moartea”¹⁰⁴. Ca argument folosește cuvintele lui Marc Aureliu din „Orologiul Principilor”: „După cum acel Marc Aureliu Cezarul acele cuvinte de aur a rostit: Pentru Dumnezeu, rog, ca mai curând viața mea să fie curmată, decât numele meu să fie supus uitării”¹⁰⁵.

Pe linia părinților bisericii, dar și după tradițiile filosofice renaștentiste, tratează Petru Movilă problema omului. Considerat o ființă ce ocupă o poziție intermediară între lumea spiritului și cea a materiei, omul aparține, prin existența în el a materialului și spiritualului, celor două lumi, cea terestră sensibilă și cea celestă, inteligibilă. În mod firesc, se acordă atenție naturii spirituale a omului, considerată definitorie individului. În „Cuvântul către blândul cititor” din „Triodul” de la 1640, Petru Movilă scrie: „Fiecare dintre noi, fără a uita marea bunătate a lui Dumnezeu, trebuie să mediteze asupra faptului că Dumnezeu l-a creat pe om în urma celorlalte ființe după chipul său ... Cunoscând acestea, omul cu atât mai mult trebuie să se supună lui, având în sine chipul lui Dumnezeu”¹⁰⁶. În rândul tuturor creaturilor văzute, omul ocupă un loc privilegiat, fiind înainte de toate ființă rațională înzestrată cu inteligență: „Creatură rațională a lui Dumnezeu, omul a fost pus de către ziditor pe tărâmul de sub soare Domn ori stăpân peste celelalte creaturi pământeste”¹⁰⁷. Concepția lui Platon despre concordanța deplină dintre lumea mare, *macrocosm*, Univers și lumea mică, *microcosmos*, om, larg răspândită în filozofia renaștentistă, este împărțită și de Petru Movilă. În prefața „Molitelnicului”, adresându-se arhierilor, îi califică drept lumină a lumii, ochiul corpului, sare a pământului, concluzionând că „omul este cerul ori Majestatea lui Dumnezeu”¹⁰⁸.

Pe aceeași linie cu Aristotel și interpreții săi renaștentști, este concepția lui Petru Movilă despre suflet, drept formă dătătoare de viață corpului material, destinat dispariției. Omul, viu, integru, este o unitate indisolubilă între materie, recte corp material și spirit, suflet viu. În aceeași dedicație a „Trebnicului” mitropolitul menționa: „ ... după cum sufletul pătrunde întregul corp, astfel și divinitatea prin știință și ordine trebuie să fie prezentă în fiecare din făpturile sale”¹⁰⁹. Fără să cadă în maniheism, prezintă omul ca o unitate a două principii contrare; material – pieritor și spiritual – nepieritor. Prin această natură contradictorie a omului, el este atras de unul dintre principii către ceea ce este pământesc, sensibil, efemer, iar de al doilea către spiritual, către divinitate. În „Predoslovia” la „Triodul” din 1640, Petru Movilă scria: „Fiind creat omul din trup și suflet, necesită altă hrană pentru corp și alta pentru suflet: există, deci, pâinea pentru corp și este pentru suflet,

¹⁰³ Apud, Gheorghe Bobână, *op.cit.*, p.71.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p.72.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p.73.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

asemenea manei cerești, sfânta rugăciune, aceea pe care se stăruie sufletul s-o pronunțe și care se numește din totdeauna cuvântul lui Dumnezeu¹¹⁰.

Imaginaea antichității este o sursă permanentă a lucrărilor lui Petru Movilă. Gândirea medievală a avut o reticență în privința anticilor, diminuând aportul acestora la dezvoltarea culturii universale, invocându-se drept motiv păgânismul lor. Renașterea a reînviat antichitatea, repunând în circulație operele și mai ales ideile anticilor, ducând la o altă abordare a motivelor antice în scrierile teologice. Acestea au fost considerate ca reminiscențe ale revelației primordiale și în ele au fost căutate profeții, prevestiri ale venirii Mântuitorului pe pământ în persoana lui Iisus Hristos.

Petru Movilă, fără a minimaliza semnificația conceptuală a antichității, folosește imaginile acesteia în scopuri creștine. El compară faptele martirilor creștini, întâmplări biblice și chiar obiecte de cult cu personalități, evenimente și chipuri din antichitate. „Evanghelia pentru învățătură” de la 1637, o compară, în dedicația adresată lui Fiodor Proskura Suszczanski, cu o oglindă folositoare credincioșilor: ea „se mai aseamănă acelei oglinzi a lui Arhimedes, cu care el a pârjolit sub zidurile Siracuzei oștirile romane, după cum mărturisește Dion ...”¹¹¹. În același sens, exprimă și recunoștința Bisericii Ortodoxe pentru serviciile aduse de membrii familiei Proskura, pe care nu ar fi în stare să o exprime nici cei mai iluștrii pictori ai antichității: „Să încerce cei mai vestiți zugravi Apelles și Protones a face acest lucru ... grea va fi pentru ei această muncă”¹¹².

Concepția despre om ca ființă rațională, o unitate armonioasă dintre trup și suflet, un macrocosm reflectat în microcosmos, un prototip miniaturizat al întregului Univers, cultul pronunțat al antichității, îmbinarea tezelor de sorginte creștină cu înțelepciunea păgână, activitatea de îndreptare și editare a cărților de cult în baza izvoarelor consultate, râvna de răspândire a culturii în aria Ortodoxiei Răsăritene, îl înscriu pe Petru Movilă curentului umanist și tradiției renaștiste.

Mitropolitul de origine română a deschis, prin munca lui, porțile pentru elemente și forme de cultură occidentală în Răsăritul Europei, în zona zisă pravoslavnică.

Binefacerile aduse Bisericii Ortodoxe, personalitatea culturală și ecleziastică a lui Petru Movilă sunt evidențiate în numeroasele panegirice, de prețuire și simpatie, adresate mitropolitului în limba polonă sau slavonă. Dintre acestea, de departe, cel mai avântat este panegiricul-elegie, datorat călugărului Iosif Kalimon din ordinul bazilienilor, auditor al cursului de filozofie la „Colegiul Movelean” de la Kiev, cu titlul „Jale reînnoită ...”, purtând data de aprilie 1647. A fost imprimat în tiparnița Lavrei Pecersaka din Kiev iar exemplarul unicat face parte din Biblioteca Academiei de Științe a Ucrainei. A fost făcut cunoscut, la noi, de preotul Paul Mihai și tradus și publicat de I.C. Chițimia în „Mitropolia Ardealului”, an XXXIII (1988), nr.1, Sibiu, paginile 7-28.

Scris în limba polonă a timpului, este compus din secvențe în proză și versuri, cu imagini simbolice și stil mult metaforizat. Este o poezie care folosește în mod original imagini luate din natură și aprofundează, îndeosebi, taina morții și

¹¹⁰ *Ibidem.*

¹¹¹ *Ibidem*, p.74.

¹¹² *Ibidem.*

cele ce se întâmplă după ea, într-o concepție creștină: „... soarele movilean umblă jos, când merge spre mormânt. El aduce acum noapte mare. Când acest soare se mișcă mai sus, la noi era zi mare. Acum când se mișcă jos, ziua ni s-a scurtat, umbrele s-au prelungit. Moartea cu umbre lungi se întinde când rămâne mult la noi”. „Cerul oficiază o cină mortuară. Nici unul nu poate să se sustragă de la aceasta”¹¹³. Toți vom fi invitați la ea, când ne va veni vremea.

Pomenind de sceptrul voievodal al Munteniei, posedat de familia lui Petru Movilă, panegiricul spune: „Moartea punând pe Mitropolit în sicriu, la carul său cu herb, înhământ cerbul strămoșesc, îl duce la groapă”¹¹⁴. Sunt folosite și teme populare, prilejuite de moarte: moartea seceră o viață sau alta cu coasa, cel mort este instalat într-o luntre în care trece la „tărâmurii îndepărtate”¹¹⁵.

Mitropolitul a fost o piatră de temelie pentru mulți: „Un tunet mare a lovit piatra, un mare tunet s-a auzit în toată Rusia. Movilă trăind pe înălțimi s-a purtat umil. De aceea nu se cădea să zacă jos ... El a fost făclia noastră. Poruncit-ai Doamne, să fie așezată făclia în sfeșnic ... ca lumea să o vadă ... Dar acum făclia noastră n-o vedem. Ai luat această făclie pentru cele șapte sfeșnice”¹¹⁶. Acum făclia aceasta „îi strălucește cerului”, ca și lui Petru Apostolul, așa s-au dat și lui Petru Movilă „cheile cerului”. „Petru nu pregetă să meargă în sicriu ca să-și deschidă porțile cerului”¹¹⁷.

În formă de versuri se dă o interpretare spirituală celor două mări prin care trebuie să străbată Mitropolitul spre cer. Una e făcută din sângele lui Hristos, alta din lacrimile celor ce l-au iubit: „Domnul varsă sângele său iar noi lacrimi ... / În timpul Anului Nou / mare revărsare de lacrimi se deschide înaintea luntrii / Petru atunci se urcă în luntre. / Și așa pe Marea Roșie și albă / plutește spre cer. Cerul e departe. / Tocmai peste două mări trebuie să treci până la el. / E nevoie de Marea Roșie a sângelui Domnului. / Fără acesta nu se ajunge la cer. / Mai mult s-a vărsat lui Petru sângele Domnului ... Lui Petru o Mare Roșie i s-a făcut ... Inimă varsă și revarsă lacrimi în toate părțile. / Aștearnă-se puhoiul înaintea luntrii lui Petru ... Trezește-te, Părinte, să ne luăm rămas bun. / Tu taci, Păstorule, eu pentru tine vărs. / Eu seamăn lacrimi din belșug pe piatră. / Adios Păstorule, Fondator generos”¹¹⁸.

Sunt pomenite toate comorile spirituale ale Movileștilor: „Tristă și preocupată Casă Movileană ce rău te destrami, câtă nedreptate ți se face. Comorile tale de atâtea sute de ani, dobândite cu curajul memorabilului roman Scaevola viteazul Marțialist, plătite cu sânge, moartea ți le-a luat ... Așa e de mare pierderea Prea Cuviosului Păstor. Dar ce poți face ? ... Cerurile au și ele invidia lor. Sunt lacome de cei buni”¹¹⁹.

Vorbind din nou despre istoria Movileștilor: „Chiar moartea face sceptrele voastre spre lauda voastră, prezentându-le veacurilor viitoare. Fiecare din sceptrele voastre numără pe Movileștii voievozi, pe Movileștii hatmani, câți Movilești aveți,

¹¹³ Apud, I.C. Chițimia, *op.cit.*, p.9.

¹¹⁴ *Ibidem*, p.10.

¹¹⁵ *Ibidem*, p.9.

¹¹⁶ *Ibidem*, p.10-11.

¹¹⁷ *Ibidem*, p.11.

¹¹⁸ *Ibidem*, p.14-15.

¹¹⁹ *Ibidem*, p.16.

atâtea sceptre aveți, atâtea coroane aveți ...”¹²⁰. La fiecare dintre Movilești numără două coroane, „Ție, însă, Păstorule, ți-au revenit mai mult de două. A treia ți s-a dat mitra, când ți s-a dat și cârja mitropolitană. Ai și sceptru laic și duhovnicesc ... Nefericită ești, în noaptea aceasta Prea Cinstită Lavră Pecerska, noapte în care, cu norii tăi, pierzi trei coroane, coroanele pentru care atât de mult te-ai străduit, le-ai pierdut într-o singură noapte”¹²¹.

Sunt invocate și muzele pentru a lăuda în bocet pe mitropolit: „Muze movilene cântați în bocet / A murit Întemeietorul, dați drumul jalei. / Vai mie, vai, nu-l mai văd pe Movilă. / Toate bucuriile au coborât în groapă. / Vai mie, vai, nu mai e Întemeietorul / ... Ce întunecime e, Petru, când zaci în negrul sicriu. / Din sicriu umbra s-a îndreptat către soare”¹²².

Umanist de marcă, personalitate complexă, care a polarizat o întreagă suită de valori cultural-spirituale, unindu-le într-un efort de întoarcere spre Europa, Petru Movilă ocupă o poziție de marcă în galeria figurilor culturale ale epocii. În acest sens, este remarcabilă caracterizarea care i-o face Sextil Pușcariu: „Soarta a voit ca din sânul românilor să se nască cel mai mare apostol cultural al împărăției moscovite. Cel ce avea să devină la vârsta de 37 de ani vestitul mitropolit al Kievului, acel erudit ca nimeni altul în întregul sud-est european, cel ce a înființat vestitele școli rusești și a răspândit în întreg Răsăritul creștin cărți bisericești, era un fiu de domn moldovean ... Zguduit în suflet de sângeroasele lupte ce se dădeau de membrii familiei sale pentru tronul Moldovei, schimbă hlamida de purpură, ce i-o ținea în perspectivă ambițioasă sa maică, cu haina modestă de monah. Elev al școalelor din Polonia, ca și alți fii de boieri moldoveni, el a pornit renașterea ortodoxiei, introducând în ea umanismul occidental, care avea la bază studiul limbii latine și respectul profund pentru cercetarea științifică”¹²³.

¹²⁰ *Ibidem*, p.19.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ibidem*, p.21.

¹²³ Sextil Pușcariu, *Istoria literaturii române. Epoca veche*, ed. Eminescu, București, 1987, p.78-90.

CONSTITUȚIA DIN 1923 ȘI BISERICA ORTODOXĂ

PR. DRD. SORIN TRÎNCĂ

Un obiectiv esențial al istoriei moderne a românilor a fost Formarea Statului Național Unitar, năzuință care a prins contur, la 1 Decembrie 1918. După realizarea acestui deziderat de aur al neamului românesc, printre multiplele probleme de factură administrativă, social-economică și politică, s-au adăugat alte două sarcini stringente, pentru noul stat și în general pentru întreg neamul românesc: problema minorităților etnice și problema confesională. Aceste chestiuni nerezolvate puteau frâna dezvoltarea și bunul mers al noului stat unitar, în evoluția sa firească. Trebuie menționat faptul că, România Mare era în perioada interbelică un stat poliglot și multiconfesional. Astfel, conform recesământului din anul 1930, din punct de vedere etnic, populația totală a României era de 18.052.896 locuitori, din care, 71,9% erau români, iar restul de 28,1% minoritari (1.426.000 maghiari și secui, 740.000 germani, 722.000 evrei ș.a).

Conform aceleiași statistici, în Transilvania, 57,6% din populația ei o constituiau românii, 24,4% maghiarii și secuii și 9,8% germanii¹.

Sub aspect confesional, ortodocșii erau majoritari, în raport cu credincioșii celorlalte confesiuni, formând 72,6% din populația țării². Așadar, problema confesională nu era o simplă chestiune religioasă, ci era și o problema națională, o problemă de stat.

Pentru prima dată, problematica minoritar-confesională a fost pusă, în cadrul Rezoluției Adunării de la Alba-Iulia, de la 1 Decembrie 1918. În articolul III al ei, se proclama: "Egala îndreptățire și deplina libertate și autonomie confesională, pentru toate confesiunile de stat"³. Dar, această formulă cu caracter mai mult protocolar, nu va rezolva nici pe departe aprigele dispute confesionale, din primii ani de la formarea României Mari.

O a doua legiuire a statului român, care a încercat să reglementeze problema confesională a fost Constituția din anul 1923. Aceasta este tema studiului pe care, o să încerc să-l prezint, succind, conștient fiind de faptul că, subiectul este unul complex și plin de asperități.

Un moment de referință în ceea ce privește raportul dintre stat și Biserica Ortodoxă, precum și cel dintre Biserica Ortodoxă și celelalte culte l-a avut

¹ Ion Bulei, O istorie a Românilor, Ed.a II-a recenzată, Editura Meronia, București, 2004, p.140.

² Sabin Manuilă, Mitu Georgescu, Populația României, în, Enciclopedia României, Imprimeria Națională, București, 1938, Vol. I, p.154.

³ Cit. din Iuliu Hossu, episcopul român al Gherlei, la Alba-Iulia pe data de 1 Decembrie 1918, în, Tribuna, nr. 48, 22 noiembrie 1990, p.2.

Constituția din anul 1923. Numită și "Constituția Unificării", promulgată la data de 28 martie era a doua legiuire care făcea referire la problema confesională și cea minoritară. Mai mult chiar, ea reglementa raporturile Bisericii Ortodoxe față de celelalte biserici ortodoxe, din afara fruntariilor țării noastre, hotărând că „ea își păstrează unitatea cu Biserica Ecumenică Răsăriteană, în ceea ce privește dogmele ei.

Această lege esențială pentru destinele țării trebuia să aducă o rezolvare viabilă și pentru destinele Ortodoxiei dar și a celorlalte confesiuni din cuprinsul țării, problematica religioasă a unui popor nefiind doar o chestiune strict religioasă, care să vizeze doar preoțimea și pe credincioșii ei, ea este și o stringentă problemă de stat. Religia este liantul sufletesc cel mai profund care vizează moralitatea unui stat, a unei națiuni⁴.

De la bun început trebuie spus că au avut loc ample dezbateri despre biserică în Senat și în Camera Deputaților, mai ales în ședința Senatului de la 9 martie, cu prilejul discuțiilor generale a Proiectului de Constituție având loc polemici aprinse, pe tema termenului de "religiune dominantă".

O poziție intransigentă în ceea ce privește neajunsurile reglementărilor cu caracter confesional, ale Constituției de la 1923 au avut-o ortodocșii: Onisifor Ghibu, Ioan Mateiu și Ioan Lupaș.

După Onisifor Ghibu modalitatea în care statul român a fost chemat să reglementeze atât de ascuțita problematică confesională, nu este nici pe departe calea cea mai viabilă și mai norocoasă. Mai mult, ea era greșită sub un întreg aspect:

1) Constituția venea să pronunțe o stare de lucruri dureroasă și nefirească, împotriva căreia conștiința neamului nostru a luat act de indignare din totdeauna, de-a lungul veacurilor. Onisifor Ghibu crede că, această lege fundamentală sub aspect juridic sancționează ruptura religioasă a poporului român în două biserici, în loc să readucă pentru totdeauna unitatea spirituală a fiilor aceluiaș neam, despărțiți unii de ceilalți ca urmare a vicisitudinilor vremurilor.

2) În al doilea rând, Constituția nu făcea altceva decât să recunoască izolarea noastră de una din laturile esențiale ale Bisericii lui Hristos, cea apuseană, legându-ne pentru viitor doar de latura răsăriteană a ei. Astfel se intră în conflict cu mărturisirea făcută în Simbolul Credinței, în care spunem "și-ntr-una Sfântă, sobornicească și apostolească biserică".

3) În al treilea rând, Constituția intră în dezacord și cu credința căreia preoții ambelor rituri îi dădeau expresie, atunci când, la Sfânta Liturghie se roagă nu numai pentru Biserica din Răsărit, precum nici pentru Biserica din Apus, ci "pentru pacea a toată lumea și pentru bunăstarea sfințelilor lui Dumnezeu biserici și pentru unirea tuturor, Domnului să ne rugăm"⁵. Eruditul profesor Ghibu merge până într-acolo încât, categorisește Constituția din 1923, ca fiind neromânească, argumentând acest lucru prin faptul că, ea lasă pe fiii aceluiaș popor în două tabere adverse, în loc să se propage tendința unionistă a fiilor aceluiaș neam, într-

⁴ Onisifor Ghibu, Unirea celor două biserici românești și reunirea lor cu Biserica creștină universală, în "O imperioasă problemă națională: unitatea religioasă a românilor", Tiparul Tipografiei "Ateneul", Beiuș, 1931, p. 11.

⁵ Onisifor Ghibu, Ibidem, p. 11.

un singur mănunchi, lăsând pe mai departe o stare încordată între ei, gata oricând să răbufnească⁶.

Conform profesorului Ion Mateiu, ca urmare a noilor realități bisericești și politice, raportul dintre stat și biserică a fost încadrat într-un sistem juridic nou, care avea pe lângă ameliorările ei fundamentale și neajunsuri, pentru Biserica Ortodoxă. Mai mult, dificultățile apărute în primii ani după realizarea Marii Uniri de la 1 Decembrie 1918, vor duce la o schimbare de mentalitate, în concepția tradițională a statului în raport cu Biserica Ortodoxă⁷.

În Constituția din anul 1866, ce avea ca model principiile Constituției belgiene, în articolul 21, după ce se garanta libertatea tuturor cultelor care nu aduceau o atingere ordinii publice sau bunelor moravuri, se stipula că, religia ortodoxă "este religiunea dominantă a statului român"⁸.

După părerea lui Ioan Mateiu, religia ortodoxă era religie de stat, așa încât, sub aspect constituțional, statul român se proclama ca stat ortodox⁹. Avem aici de a face cu conceptul bizantin de percepție în ceea ce privește statul laic, ce urmărea să-și consolideze unitatea și vigoarea sa pe temelia credinței și a colaborării profunde cu Biserica Ortodoxă. În perioada Principatelor românești, raportul statului cu Ortodoxia a evoluat atât de mult încât, Stat și Ortodoxie erau aproape noțiuni sinonime. Biserica Ortodoxă a fost sufletul, pulsorul neamului românesc, ce s-a plămădit sub aripa ei. De la primele licăriri de viață poporul român a îmbinat în chip minunat în sufletul său credința în Părintele Ceresc și dragostea de glie, contopindu-le în două cuvinte: "legea românească"¹⁰.

Din partea Bisericii Ortodoxe dominante se aștepta ca, vechea doctrină politică referitoare la ea să rămână neschimbată. Partidul Național Liberal, în "Anteproiectul său de Constituție", prevedea la articolul 138 că "Biserica Creștină Ortodoxă este dominantă a statului român" motivând aceasta atitudine astfel: "Biserica Ortodoxă nu poate fi pusă pe acelaș picior de egalitate cu restul profesiunilor deoarece, ea face parte integrantă din sufletul neamului. În tinda ei s-au instruit în trecut atatea generații; ea a contribuit la cimentarea vieții noastre naționale; ea reprezintă în acelaș timp credința majorității populației"¹¹.

În anul 1925 când Biserica românească ortodoxă a fost ridicată la rangul de Patriarhie, pășind pe un nou făgaș al organizării ei, președintele Consiliului de miniștri, Ion I.C. Brătianu saluta înființarea Patriarhiei Ortodoxe Române, de la tribuna Parlamentului astfel: "Nu putem privi către trecut, fără ca aceste simțăminte să nu ne umple sufletul, pentru că Neam și Biserica împreună au răzbit prin vicisitudinile și primejdiile Țării, pentru că ele împreună au întâmpinat

⁶ Onisifor Ghibu, *Ibidem*, p. 11.

⁷ Prof.dr. Ioan Mateiu, *Statul și Biserica Ortodoxă*, în "Politica bisericească a statului românesc", Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1931, p. 11.

⁸ Ioan Scurtu, Ion Alexandrescu, Ion Bulei, Ion Mamina, *Constituția din 1866*, în "Enciclopedia de Istorie a României", Ediția a III-a, Ed. Meronia, București, 2002, p. 10.

⁹ Ioan Mateiu, *op. cit.*, p. 13.

¹⁰ Ion Bunea, *Frăția Credinței și Frăția Națională*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Cluj, 1946, p.4.

¹¹ Prof.dr. Ioan Mateiu, *op. cit.*, p. 15.

greutățile și împreună au învins și au sporit în noua și hotărâtoarea fază a statului național român¹².

Iată cuvinte de mare sensibilitate, de însuflețire pentru Biserica neamului. Pentru profesorul Mateiu, doctor în drept bisericesc aceasta însemna “răsturnarea totală a doctrinei Statului și a concepției tradiționale și renunțarea la caracterul său de biserică de stat “. Pentru același profesor ,acest lucru s-a realizat prin schimbarea unui singur cuvânt, a unei singure litere, ”«a», cu «în»”. Prin aceasta, profesorul ortodox Ioan Mateiu considera că, statul român se dezbrăca de atributul de “stat ortodox“.

Înflăcărați apologeți ai ortodoxiei ca: Onisifor Ghibu, Ioan Lupaș și Ioan Mateiu evidențiau faptul că, biruința era de fapt a Bisericii Greco-Catolice, prin trecerea ei în Constituție ca biserică românească. Mai mult, prin acest lucru se punea stavilă procesului de revenire a uniților la sânul Bisericii Ortodoxe.¹³

În același ton al problematicii profesorul și senatorul C. Disescu, declara în raportul său că articolul 23 ,nu face altceva decât să “constate un fapt, fără a determina condiția Bisericii Răsăritului și raporturile ei cu Statul¹⁴ .Prin aceasta formulă de ”dominantă în Statul român”, Biserica Ortodoxă era dominantă în stat nu în sensul dat de o lungă tradiție politică, ci în sensul superiorității numerice față de celelalte culte.

Ioan Lupaș analizând și el textul Constituției socotea că, statul a urmarit, cu siguranță, să micșoreze prăpastia dintre Ortodoxie și Greco-Catolicism dar “nu a fixat ținta ultimă a acestei apropieri, adică revenirea credincioșilor Bisericii Unite la sânul Bisericii Ortodoxe mame, din comunitatea sufleteasca a căreia au fost smulși la anul 1700“.¹⁵

Reprezentanții și apărătorii ortodoxiei motivau însușirea de dominantă astfel: profesorul Boroianu cu ocazia Congresului Delegaților Preoțimii ținut în data de 6-8 februarie 1923, la Bucuresti aprecia că “cererile clerului ortodox sunt foarte legitime, foarte modeste și cu totul îndreptățite. Într-adevăr, dacă e totdeauna mai greu să faci un pas înainte, să adaugi ceva la ce a fost, să convingi pe altul că trebuie o înnoire, în schimb e așa de simplu și așa de modest să spui: nu cer nimic, vreau ce a fost. În vechea Constituțiune a fost cuvântul că, Biserica noastră e dominantă. Ce minune este să lași ce ai găsit. Ce lucru nou îți cer eu? Nimic.“¹⁶.

Avocatul Popescu Tudor spunea că, biserica nu este doar ajutatoarea statului, ci mai mult de atata, ea este însași creatoarea statului românesc. Atunci cand românii s-au constituit în state, ei au reușit acest pas din pricina simțirii lor ortodoxe¹⁷.

¹² Prof.dr. Ioan Mateiu, Ibidem, p. 16; vezi și Tit. Simedrea, Patriarhia Românească, Acte și documente, București, 1926, p. 66.

¹³ Ibidem, p. 19.

¹⁴ Cit. din prof. C. Disescu, în Ibidem, p. 17.

¹⁵ Prof.dr. Ioan Lupaș, Istoria Bisericii Românilor, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1941, p. 165.

¹⁶ Cit. din prof.dr. D.G. Boroianu, în Arhim. Scriban, Congresul Delegaților Preoțimii, în B.O.R., anul XL, seria II, nr. 6, martie 1923, p. 459.

¹⁷ Popescu Tudor, Ibidem, p. 459.

Mitropolitul Primat Miron Cristea era de acord că cuvântului de “dominantă nu i-am dat niciodată înțelesul lui medieval. Noi nu ne-am gândit și nu ne vom gândi nicicând să dominăm pe celelalte culte. Noi am fost totdeauna cei mai toleranți din toată lumea”¹⁸.

Delegația preoților ortodocși din întreaga țară adunați în congres în zilele de 6-8 februarie 1923, chemați pentru a dezbate chestiunile care privesc chestiunile neamului și a Bisericii, în ceea ce privește atitudinea și poziția Ortodoxiei în statul român au formulat propunerea, ca aliniatul 2 din noul proiect de Constituție să fie redactat astfel: religiunea ortodoxă a Răsăritului este religie dominantă a statului român. Prin această expresie se păstra vechea formulare a articolului 21 din Constituția din 1866. Aceași delegație a preoților și-a cristalizat hotărârile în Congresul delegației preoșimii ortodoxe din România Mare motivând atributul de “dominantă” a bisericii ortodoxe, expunând următoarele considerente:

1) Ideea de “dominantă” nu implică în sine stăpânirea celorlalte confesiuni, nici impietatea libertății conștiinței.

2) Biserica ortodoxă este făuritoarea statului român (statul român apare ortodox, trăiește ortodox și trebuie a-și păstra caracterul religios ortodox).

3) Biserica ortodoxă a păstrat naționalitatea, limba și pământul românesc prin literatură, artă și îndemn la vitejie; școala era tinda bisericii, istoria se însăilează prin însemnările din mănăstiri și biserici, arta neîntrecută se făcea în biserici, limba se menținea și se cultiva tot aici și tot acolo, în vreme de restriște, voievod, bour, popor și ierarh se roagă sprijinului dumnezeiesc.

4) Ea este și acum biserica celor ce domină în această țară¹⁹.

Dacă au existat voci printre ortodocși, care nu puteau accepta compromisuri considerând articolul 23 al Constituției ca evidențind o stare de lucruri nefericită pentru Biserica neamului, trebuie remarcat faptul că majoritatea ortodocșilor au primit această reglementare legislativă, ca fiind un pas înainte făcut de către statul român în ceea ce privește destinele viitorului raport dintre stat și Biserică.

“Biserica noastră a plămădit sufletul românesc, l-a hrănit, de-a lungul veacurilor și mai presus de toate, ea are mândria de a spune tuturor că a creat chiar sufletul unitar al neamului românesc”²⁰, iată cuvinte atât de pătrunzătoare ale celui mai înalt ierarh ortodox, un transilvănean a cărui expunere de argumente pentru ortodoxismul românesc a impresionat inimile auditoriului din camera senatului, fiind în repetate rânduri aplaudat. Distinsul prelat motiva semnificația termenului de “dominantă” astfel: “Noi nu dăm prin cuvântul «dominantă» bisericii noastre altceva decât aceea ce de fapt are. Cuvântul consfințește o stare de fapte evidentă deoarece, din cele 17-18 milioane de

¹⁸ Î.P.S. Mitropolit primat Miron, în Arhim. Scriban, Discuțiile despre biserică în Senat și Cameră cu prilejul întocmirii nouă Constituțiuni a României, în B.O.R., anul XLI, seria II, nr. 6, martie 1923, p. 449.

¹⁹ Arhim. Scriban, op. cit., p. 463; vezi și pr. I. Popescu-Mălăiești, Biserica Ortodoxă și Constituția, în “Telegraful Român”, anul LXXI, 6 martie 1923, p. 2.

²⁰ Cit. din I.P.S. Mitropolit primat Miron, în Arhim. Scriban, Ibidem, p. 448.

locuitori ai României, în această perioadă aproape 14 milioane dintre ei erau ortodocși²¹

În ședința din Senat, era așteptat cu ardoare discursul Mitropolitului Ardealului, Nicolae Bălan, capul suprem al bisericii transilvănene. Declarațiile sale admirabile au primit ovațiunile senatorilor, așa după cum, peste doar cinci ani, cu ocazia Marii discuții parlamentare în jurul Legii Cultelor, din anul 1928, va susține un discurs epocal, "Democrație și naționalism, spunea I.P.S. Sa, iată ceea ce văd la baza proiectului de Constituție și iată pentru ce Biserica, în numele căreia vorbesc, va binecuvânta munca dumneavoastră dusă spre bun sfârșit"²². Acestea erau direcțiile principale pe care trebuia să se clădească edificiul bisericesc pe făgașul noului stat întregit în anul 1918. Biserica ortodoxă din România Mare nu mai putea rămâne cu vechea ei organizare, în așa numitul "sistem statist"²³.

Pentru însușirea de "dominantă" a unei atitudini marele politician și istoric Nicolae Iorga, care are cuvinte elogioase la adresa Bisericii naționale Ortodoxe. După domnia sa, dacă termenul "ortodoxie", care era de sorginte grecească, îi era indiferent, dacă n-a fost stabilit de noi a crescut cu noi și a fost așa de adânc înrăurit și pătruns de noi, încât face parte din ființa noastră națională. De asemenea Iorga referindu-se la actul Uniației de la 1700 se pronunța astfel: "Oricâte efecte fericite a avut, oricât sufletul românesc s-ar fi închis în decurs de o sută de ani într-înșea, a fost în intenția promotorilor ei un mijloc de a robi nația noastră politicei Habsburgilor, cu cari s-a sfârșit. Iar, în ce privește pe credincioși, ei au rămas în tot felul lor de a concepe religia tot ce-au fost înainte de Unire"²⁴.

Marele istoric recunoștea că, prin acest atribut nu se prejudicia prestigiul niciunei biserici și atunci "când avem cuvântul «dominantă» de ce să-l înlăturăm? Această țară a trăit în Ortodoxie, nu pentru că Ortodoxia este o dogmă, ci pentru că sufletul celor mai mulți români este intrat în Ortodoxie, care este religia națională. Când ziceți «religiune dominantă» nu apăsați pe nimeni, dar în acelaș timp nu lipsiți de prestigiu o biserică, ce are nevoie, ca și statul însuși de acest prestigiu"²⁵. Cel mai convingător argument pe care Iorga îl aduce în sprijinirea poziției domniei sale este acela că "într-o biserică aparținându-ne numai nouă și alta care aparține Papei, preferăm pe cea dintâiu"²⁶.

Biserica Greco-Catolică a reacționat negativ fiind împotriva formulei de «dominantă» conferită Bisericii Ortodoxe. Se justifica această atitudine prin faptul că, se abandona temeiul egalei îndreptățiri între biserici și se accepta pentru uniți un privilegiu anacronic, acela de a avea "întâietate față de celelalte culte", care n-avea să fie de nici un folos. Mai mult, uniții considerau că, prin această stipulație

²¹ Ibidem, p. 450; vezi și A. Lascarov, Sergiu D. Ionescu, Constituțiunea României din 1923, adnotații cu dezbateri parlamentare și jurisprudente, Ed. Tipografia "Cuvantul Judiciar", Soc. Anonima, Bucuresti 1925, p. 176

²² Cit. din I.P.S. Mitropolit Nicolae Balan, în B.O.R., Ibidem, p. 446.

²³ Cit. din Take Ionescu, în "Telegraful Român", anul LXXI, nr. 22, 10 (23 martie) 1923, p. 2.

²⁴ Cit. din Nicolae Iorga, în "Telegraful Român", Ibidem, p. 2.

²⁵ Cit. din Nicolae Iorga, în A. Lascarov, Sergiu D. Ionescu, op. cit., p. 187-188

²⁶ "Telegraful Român", anul LXXI, nr. 2, op. cit., p. 2.

s-a recunoscut de fapt o "dominațiune odioasă a Ortodoxismului intolerant, care va fi exploatată la maximum de către aceasta în dauna greco-catolicismului"²⁷.

Acuzele sunt dureroase și nejustificate pentru că în întreaga perioadă interbelică se va putea observa că, Biserica Ortodoxă avea o poziție dominantă dar inconfortabilă. Statul român nu inova nimic din punct de vedere al legislației și al raportului său cu biserica națională dominantă și, mai mult, exercita o tutelă apăsătoare asupra ei. Formula de "dominantă" era mai mult festivă cuprinzând în esența ei numeroase ambiguități. Biserica Ortodoxă aștepta din partea statului român legiferarea unui ansamblu de legi, de privilegii, pentru slujitorii și credincioșii acesteia, ce trebuiau a fi garantate administrativ, financiar și politic de statul român²⁸.

Din păcate, nu s-a întâmplat acest lucru. În perioada următoare, excepție făcând Legea și Statutul de organizare al Bisericii Ortodoxe Române și Înființarea Patriarhiei Ortodoxe Române, din anul 1925, momente de grație pentru această instituție divino-umană, ce au fost votate de forurile politice ale timpului, pentru Biserica noastră națională vor veni nori grei concretizați în nedreptăți care, vor coborâ Ortodoxia la nivelul de cenușăreasă între celelalte confesii.

În tabăra nemulțumiților greco-catolici se aflau Mitropolitul Vasile de la Blaj, Episcopul Valeriu Traian Frențiu, care propuneau următoarele:

1) Ar fi mai de folos pentru neamul românesc, dacă ar primi credința catolică.

2) Se propunea ca, ambele biserici, Ortodoxă și Unită să aibă întâietate în stat²⁹.

Reacția Bisericii Ortodoxe a fost promptă, neacceptând propunerea greco-catolicilor și aparându-și punctul de vedere prin faptul că, uniții își aveau șeful suprem în afara statului, având o dependență de celelalte biserici, care-i ridicau dreptul de a fi pe picior de egalitate cu ortodocșii.

Nemulțumiri existau și în tabăra minorităților naționale, predilecție având cea maghiară, care considera că, prima Constituțiune a României Mari, diferențiază minoritățile național-religioase, ierarhizându-le. Baza acestei discriminări constituind-o diferențierea națională³⁰. Dacă primul aliniat al articolului 22 invoca garantarea din partea statului a libertății și protecțiunii pentru toate cultele, aliniatul 3 al articolului 22, prin care "Biserica Ortodoxă Română ca religie a majorității românilor este biserică dominantă în statul român, iar cea greco-catolică are întâietate față de celelalte culte", făcea o discriminantă ierarhizare a bisericilor în : "principale" și "de rangul doi"³¹.

Împotriva însușirii de "dominantă" a Ortodoxiei era și Nae Ionescu de la "Cuvantul" care spunea că, Biserica Ortodoxă n-are dreptul să fie dominantă, acest atribut ar fi mai degrabă o calitate, o decorație, decât o funcțiune. Existau și

²⁷ Al. Rusu, Noua formulă, în "Unirea", Blaj, anul XXXIII, 24 martie, 1923, p. 1.

²⁸ Ovidiu Bozgan, Politică și Biserică în România Mare, în "Dosarele Istoriei", anul 2003, nr. 11 (87), p. 45-47.

²⁹ Arhim.Scriban, op. cit., p. 446, vezi și "Biserica și scoala", Arad, anul XLVII, nr. 8, 19 februarie (4 martie) 1923, p. 6.

³⁰ Attila Varga, Reglementarea Constituțională a bisericilor din România începând cu 1918, în "Alteră", anul II, 1996, p. 118.

³¹ Ibidem, p. 118.

părerii mai tranșante care, aduceau în vedere faptul că, bisericile creștine ortodoxă și unită fiind considerate biserici românești, se sublinia neromânitatea altor confesiuni, ce aveau aderenți nu numai cu cetățenie, dar și naționalitate română³².

Poziția intransigentă a bisericii greco-catolice cu privire la articolul 22 din Constituție, reflectarea stării tensionate între cele două confesiuni românești răzbate și din paginile oficiosului mitropolitan blăjan "Unirea". Acesta considera că, Ortodoxia urmărea să-și extindă jurisdicția dominantă peste teritorii, cum ar fi Transilvania, unde ea n-a avut această calitate niciodată, fiind în minoritate³³.

Trecând peste toate "defecțiunile" de interpretare ale unor articole ale Constituției, Biserica Ortodoxă română, va primi caracterul de "dominantă", pe care și l-a revendicat în mod justificat, precum și autonomia bisericească. Aceste reglementări constituționale din anul 1923 coroborate cu Legea și Statutul de organizare al Bisericii Ortodoxe Române și actul înființării Patriarhiei Ortodoxe vor deschide începutul unei noi ere de înflorire a bisericii noastre strămoșești. Aceasta putea privi acum, cu nădejde spre viitor, în ceea ce privește sporirea autorității și a prestigiului său în țară, dar și peste hotare, drepturi câștigate de-a lungul existenței sale istorice.

³² Dorin Dobrinu, Națiune și confesiune. Reflecții asupra coabitării spațiului rom]nesc, în "Xenopoliana", V, 1997, 1-4, p. 86.

³³ Iarăși Concordatul, în "Unirea", Blaj, anul XXXI, nr. 9, 26 februarie 1921, p. 1.

TEOLOGI FRANCEZI LA FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ DIN CLUJ-NAPOCA

PR. PROF. IOAN-VASILE LEB

Deși tânără, facultatea noastră a reușit să închege relații de colaborare cu o serie de facultăți de teologie din străinătate, atât ortodoxe, cât și catolice sau protestante, dovedind prin aceasta o bună pregătire teologică, precum și o largă deschidere ecumenică. La această oră facultatea noastră are colaborări cu facultăți de teologie din Germania, Italia, Spania, Grecia, Elveția, Austria, Ucraina, Statele Unite ale Americii ș.a.

Cum era și de așteptat, nu se putea concepe lipsa unei colaborări cu teologia franceză, cunoscut fiind faptul că mulți dintre noi au citit, încă din timpul studenției, multe din lucrările marilor teologi francezi, lucru la care ne îndemnavu dascălii noștri, unii dintre ei studiind la Paris, Strasbourg, Montpellier și altele.¹

Începutul colaborării a fost făcut de către colegul nostru, lect. Ioan Toader. Studiind la Institutul Catolic din Paris, unde și-a luat și doctoratul, acesta a invitat la Cluj pe unii dintre profesorii săi, facilitând astfel inițierea unui program *Socrates* cu *Facultatea de Teologie și Științe Religioase* din cadrul acestui institut. Pionierii acestei colaborări au fost profesorii *Jean Joncheray*, pe atunci prorectorul Institutului Catolic, și *Hervé-Marie Légrand*, directorul Institutului Superior de Studii Ecumenice de la Facultatea de Teologie și Științe Religioase. În perioada 26-30 aprilie 1999, aceștia au ținut cursuri de dogmatică, respectiv de teologie practică, la facultatea noastră. Grație acestui început, am putut trimite, în cadrul programului *Socrates*, primii studenți de la facultatea noastră la Paris.²

¹ Aș aminti aici doar pe câțiva dintre ei: Dumitru Stăniloae, Ioan G. Coman, Ioan Rămureanu, Alexandru Elian, Nicolae Neaga și alții.

² Aceștia au fost: Iuliu Florea, Adina Peleanu, Mugurel Cozea, Ștefan Stroia și Nicolae Florea. Din partea facultății noastre, în cadrul aceluiași program, între 7-12 mai 1999, au ținut cursuri și seminarii lect. Dr. Ioan Toader: *Predica în contextul liturgic ortodox* și

Între 9-15 aprilie 2000, de la același institut, au venit la facultatea noastră, tot în cadrul programului SOCRATES, prof. Michel Quesnel, Directorul Departamentului Cercetării, și prof. Denis Villepelet, Directorul Institutului Superior de Catehetică Pastorală.³ Cel dintâi, biblist specialist, a ținut cursuri și seminarii de Noul Testament: *Eshatologia paulină după Epistolele către Tesaloniceni și I Corinteni, cap. 15* și *Nașterea Botezului creștin*, iar cel de al doilea, biblist, a susținut *Cursuri de omiletică*. Cartea prof. Michel Quesnel, *L'éternité qui m'est donnée*, este deja tradusă în românește și așteaptă să apară la Editura LIMES. Intre timp, prof. Quesnel a ajuns rector al Universității Catolice din Lyon, funcție în care a sprijinit-o pe drd. Maria Aluaș în găsirea unui îndrumător pe perioada semestrului de vară din 2004, având o bursă de studii în Franța.

În anii 2002-2004, facultatea noastră, deși nu a mai trimis studenți la Institutul Catolic din Paris, a continuat schimbul de profesori. Astfel, au venit în două rânduri, între 7-12 mai 2003 și 2004, profesorii Yves-Marie Blanchard, Directorul Centrului Superior de Studii Ecumenice al Institutului Catolic din Paris și Paul De Clerck, profesor de Liturgică la același institut. Profesorul Blanchard a prezentat următoarele teme nou-testamentare: *Teologia iohanică a semnelor; Împlinirea Scripturii și Lectura canonică despre spălarea picioarelor*, iar profesorul De Clerck a ținut cursuri pe teme liturgice: *Caracterul eclesial al cultului; Teologia cultului; Pentru mântuirea lumii*.⁴

Dezvăluirea cuvântului predicii în România, care a apărut și în revista *Transversalité*, din 1999, editată de ICP, iar prof. Ioan-Vasile Leb a susținut cursuri și seminarii privind *Invățătura despre desăvârșirea creștină la Sfântul Grigorie de Nyssa și Teologie și cultură la scriitorul bisericesc Lactantius*. În anul următor (2000), în cadrul programului SOCRATES au fost trimiși alți trei studenți: Anca Szekely, Cristian Suciu și Mihai Trișcaș.

³ În martie 2000, în cadrul acelui program au fost la Paris, din partea facultății noastre, lect. dr. Ioan Toader, care a făcut o prezentare privind *Dezvoltarea predicii și a catehezei în România* și conf. dr. Ioan Chirilă, care a susținut cursuri și seminarii pe teme vechi-testamentare: *Teologia cărților profetice; Cercetarea vechi-testamentară în România; Conceptul de Lege în cartea profetului Maleahi și Cultul iudaic în viziunea profetului Osea*.

⁴ Ca răspuns, din partea facultății noastre, între 11-17 mai 2003 au ținut cursuri și seminarii la ICP prof. Valer Bel și lect. Radu Preda. Cel dintâi a ținut cursurile; *A învăța hristologia în România. Dumitru Stăniloae; viața și teologia sa și Discursul teologic în opera lui D. Stăniloae*. Radu Preda s-a referit la *Situația actuală a creștinismului în România* și la *Problema uniaticismului*. Amândoi au participat apoi la seminarul organizat de ICP cu tema:

Trebuie să precizăm că atât profesorii francezi, cât și colegii noștri români, au susținut cursuri la nivel de licență și masterat, fiind foarte bine cotate atât de către studenți, cât și de cadrele didactice prezente la dezbateri. Programul nostru cu ICP este în plină desfășurare, urmând să trimitem noi studenți și masteranzi pentru a studia la Paris. Din păcate, până acum, doar un singur student francez s-a arătat interesat de cursul nostru internațional *Teologie și cultură*, acesta urmând cursurile al Facultății de Istorie și Filosofie din Cluj.

O altă colaborare cu mediile universitare din Paris a fost inițiată de colegul nostru lector Patriciu Vlaicu, fost doctorand la *Facultatea de Drept Canonic* din cadrul aceluiași Institut Catolic. Prin mijlocirea sa, pr. prof. Ioan-Vasile Leb a fost invitat, între 12-16 ianuarie 2000, la această facultate pentru a ține cursuri pe tema *Biserică și stat în România*. În octombrie 2000, facultatea noastră l-a avut oaspete pe prof. Jean Paul Durand, decanul Facultății de Drept Canonic din Paris, care a susținut o serie de cursuri pe teme de Drept canonic. În același an, între 6-7 decembrie 2000, Centrul *Drept și Societăți Religioase* a organizat primul colocviu internațional pe tema *Noțiunea de Biserici naționale în Europa*, la care au participat și prof. Ioan-Vasile Leb, care a prezentat referatul *Biserica Ortodoxă Română, o Biserică națională?* și lect. Patriciu Vlaicu. Cu această ocazie, cei doi au fost cooptați în cadrul programului internațional *Socrates-Gratianus*, o colaborare dintre Facultatea de Drept Canonic și Facultatea „Jean Monet” din cadrul Universității Paris XI.⁵ Pe lângă acordarea de burse pentru doctoranzi, o altă dimensiune a programului este susținerea *Colocviului itinerant privind noțiunea de Biserici naționale în Europa*. Este o colaborare între Facultatea de Drept Canonic a ICP, Facultatea „Jean Monnet” a Universității Paris XI și Centrul *Drept și societăți religioase*, toate din Paris, în colaborare cu Universitățile din Cardiff, Tesalonic, Beirut și Cluj-Napoca. Cel dintâi colocviu a fost organizat la

A face teologie în România, având o contribuție deosebită la dezbaterile ce au urmat. Din cauze obiective, în anul 2004 a fost la Paris doar prof. Valer Bel, care a ținut următoarele cursuri: *Sfânta Treime-structură a iubirii supreme și fundament al mântuirii noastre; Crucea și jertfa în teologia ortodoxă și Creștinismul și religiile. Un punct de vedere ortodox.*

⁵ Începând cu anul 2001, în cadrul acestui program, prof. Ioan-Vasile Leb susține anual cursuri la școala doctorală a Facultății de Drept Canonic, pe tema *Statutul juridic al cultelor din România*.

Paris, între 6-7 decembrie 2000⁶, al doilea la Cardiff în anul 2001⁷, iar cel de-al treilea s-a ținut între 10-11 mai 2002 la Cluj-Napoca. Cu această ocazie facultatea noastră și Arhiepiscopia Ortodoxă a Vadului, Feleacului și Clujului au avut ca oaspeți o seamă de personalități franceze și de alte naționalități, care au prezentat referate de mare ținută științifică. Tema colocviului a fost *Culte și Statul în România*. Ca de obicei, Comitetul științific al colocviului a avut ca principali conducători pe prof. Brigitte Basdevant-Gaudement, de la Universitatea Paris XI, co-director al Centrului *Drept și societăți religioase*, Director al Școlii doctorale a Facultății „Jean Monnet”, Secretar al Programului *Socrates-Gratianus* din Paris; prof. Jean-Paul Durand, de la Institutul Catolic din Paris, decan al Facultății de Drept Canonic, co-director al programului european de studii SOCRATES-GRATIANUS, din Paris, prof. Grigorios Papatomas, de la Institutul Saint-Serge din Paris și Mitropolia greacă ortodoxă a Franței, profesor asociat al programului european SOCRATES-GRATIANUS, din Paris, precum și alte personalități de înalt nivel științific.⁸ Profesoara Brigitte Basdevant-Gaudemet a rostit un *Cuvânt din partea Centrului Drept și societăți religioase*, din Paris, iar prof. J.P. Durant a vorbit despre *Experiența colocviului din Paris și a celui din Cardiff*, după care prof. Gr. Papatomas a prezentat stadiul pregătirilor pentru colocviul ce urma să se țină la Tesalonic, în toamna anului 2002.

O prezență de excepție din partea franceză a fost aceea a Nunțiului papal la București, Mgr. Jean-Claude Perisset, care a prezentat un referat privind *Identitatea eclesială și construcția europeană*. Lucrările colocviului s-au bucurat de un succes deosebit, referatele fiind publicate atât în limba română, cât și în franceză, în cea din urmă fiind publicate și referatele colocviului de la Tesalonic.⁹

⁶ La care au participat și prof. Ioan-Vasile Leab și Patriciu Vlaicu. Referatul prof. I.V.Leab, *L-Eglise Orthodoxe Roumaine, une Eglise nationale*, a apărut în *L-année canonique*, 43, 2001, p. 105-114.

⁷ La care a participat Patriciu Vlaicu

⁸ Despre ceilalți participanți se poate afla în volumul *Culte și Statul în România*, ediție îngrijită de I.V.Leab și R. Preda, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2003 și în ediția franceză îngrijită de J. P. Durand, în *L-année canonique*, Paris, 54, 2003, unde sunt publicate referatele colocviului.

⁹ La Tesalonic au participat, din partea română, prof. Ioan-Vasile Leab și lect. Patriciu Vlaicu, ca membri ai colectivului de conducere, iar ca invitați, Rodica Leab, Ciprian Marc și Cristian Baciu.

În dorința străngerii legăturilor cu facultatea noastră, în octombrie 2004, profesorii J.P. Durand și Gr. Papathomas au ținut cursuri de Drept canonic la studenții pentru licență, masterat și doctorat. Profesorul Durand s-a referit la *Problema libertății religioase în UE*, iar profesorul Papathomas a punctat *Câteva momente importante în dezvoltarea canonică ortodoxă*. Cursurile au stârnit un interes deosebit, cei doi profesori promițând că vor reveni și în anii viitori. Profesorul Grigorios Papathomas a devenit chiar *profesor invitat* al facultății noastre, urmând să țină cursuri la master și la doctorat. Ca o încununare a relațiilor dintre cele două instituții, amintim un eveniment deosebit, și anume, dobândirea titlului de *Doctor în drept*, cu calificativul *Foarte bine și cu felicitările juriului*, precum și cel de *Doctor în dreptul canonic*, cu calificativul *Summa cum laude*, de către lect. Patriciu Vlaicu, în ianuarie 2004.¹⁰

Institutul Teologic Ortodox Saint-Serge din Paris a exercitat tot timpul o atracție deosebită prin profesorii de excepție pe care i-a avut: Sergiu Bulgakov, G. Florovski, Al. Schmemman ș.a.¹¹ Dintre actualii săi profesori se ramarcă, în mod deosebit pr. Boris Bobrinskoy și pr. John Breck. Cel dintâi a venit pentru prima dată la Cluj în anul 2000, ținând în Aula Magna și la facultatea noastră o serie de conferințe pe teme de spiritualitate ortodoxă¹². Unele din cărțile sale au fost publicate în românește. Având în vedere prestigiul de care se bucură, UBB, la propunerea facultății noastre, i-a acordat, la 13 martie 2002, titlul de Doctor Honoris Causa, socotindu-l astfel membru al corpului profesoral al universității noastre. Părintele John Breck, tot profesor la Saint-Serge, este specialist în foarte

¹⁰ Din comisia internațională de examinare a făcut parte și prof. I.V. Leb, care în acele zile a ținut și cursuri la Facultatea de Drept Canonic, participând și la conferința internațională *Bisericele în Europa*, prezentând referatul despre *Bisericele minoritare din România*. Conferința s-a ținut la Facultatea de Drept „Jean Monnet.”

¹¹ Cf. *L-Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge. 70 ans de théologie orthodoxe a Paris*, Editions Hervas, Paris, 1997.

¹² În același an, Pr. lector Ioan Bizău de la Facultatea noastră a participat la Săptămâna de Studii liturgice *Conferences Saint-Serge XLIX-e Semaine d'études Liturgiques*, unde a prezentat referatul *Les psaumes et leur interpretation dans le rituel orthodoxe de la consecration de l'église*. Pentru aceeași „Săptămână”, din iunie 2005, dânsul va prezenta referatul *L'Autel eucharistique dans la mystique sacramentelle orthodoxe de Nicolas Cabasilas*.

tânăra disciplină a Bioeticii. Incepând din 2001, dânsul a ținut o serie de conferințe la Cluj, inclusiv la facultatea noastră, ca și în Aula Magna. În anul 2003 Universitatea noastră i-a acordat titlul de Doctor Honoris Causa, onorându-l și onorându-se pe sine totodată. De un interes deosebit s-a bucurat prelegerea sa rostită cu această ocazie, având titlul *Când începe viața umană?* Câteva din cărțile sale au fost traduse în românește, fiind foarte bine primite de publicul cititor.

Tot în acest context trebuie să-l amintim pe prof. Nicolae Ozolin, de la Institutul Saint-Serge¹³ care, de câțiva ani buni ține cursuri de iconologie la facultatea noastră, unele din cărțile sale fiind traduse în românește. De asemenea, în colaborare cu dânsul, facultatea noastră are în proiect deschiderea unui *Centru privind studiul icoanei*. Sperăm ca acest proiect să se realizeze curând, după cum sperăm și începerea unui program SOCRATES cu Universitatea Catolică din Strassbourg.

Pe lângă profesorii amintiți mai sus, la facultatea noastră au conferențiat și alți invitați din Franța, precum părintele Paul Aymard, de la Anbația Pierre-qui-Vive sau profesorul Claude Carnough.

Considerăm că din cele spuse mai sus reiese clar atât deschiderea ecumenică a facultății noastre, cât și dinamismul și înaltul nivel teologic la care a ajuns într-un timp relativ scurt.

¹³ Precizăm că legăturile Clujului cu Institutul Saint-Serge au fost făcute de către dl. Vasile Manea care a editat, în limba română, unele din lucrările profesorilor amintiți.

SESIUNEA ANUALĂ A COMISIEI DE ISTORIE BISERICESCĂ COMPARATĂ - FOCSANI, 17-20 Iunie 2004

ARHID. DRD. DUMITRU-MARCEL ANDREICA

„Domnia lui Ștefan cel Mare este cel mai frumos timp istoric al Moldovei; ... niciodată faima Domnului ei n-a strălucit atât de departe, deopotrivă în Apus (...) ca și în Răsărit. Niciodată nu s-au ridicat spre slava Celui de Sus atât de multe locașuri și într-o formă atât de desăvârșită! Faima domniei lui Ștefan cel Mare – acel maxim de strălucire politică și artistică – depășind hotarele Moldovei, a fost și va rămâne reprezentativă pentru întregul nostru neam, care și-a găsit în acest credincios și glorios domnitor cea mai înaltă întrupare a sa.”

Sub impresia acestor cuvinte, rostițe de marele nostru istoric Constantin C. Giurescu, s-a desfășurat sesiunea anuală de Comunicări Științifice a Comisiei de Istorie Bisericească Comparată, care este parte integrantă a Comitetului Național de Istorie, în perioada 17-20 iunie 2004, în orașul Unirii, Focșani, pe frumoasele meleaguri ale Vrancei.

Tematica sesiunii a fost legată de aniversarea a 500 de ani de la trecerea la cele veșnice a Dreptcredinciosului Voievod Ștefan cel Mare și Sfânt, canonizat de către Biserica Ortodoxă Română în anul 1992. Din acest motiv, temele comunicărilor s-au axat, în special, pe acest eveniment, sărbătorit în toată țara printr-un program guvernamental, program de care a beneficiat și această sesiune.

Organizarea la Focșani a sesiunii anuale de comunicări s-a făcut cu binecuvântarea Preasfințitului Părinte Epifanie, Episcopul Buzăului și Vrancei, prin grija organizatorică a P.C. Pr. Conf. Univ. Dr. Ionel Ene, Protopop de Focșani și cu sprijinul Direcției de Cultură a județului Vrancea.

Prima zi, 17 iunie, a fost cea a primirii invitațiilor și a vizitării monumentelor istorice – locașuri de cult, ctitorii voievodale din Focșani. A doua zi, vineri, 18 iunie, la biserica „Sf. Ioan Botezătorul” a fost oficiată slujba Te-Deum-ului, în prezența a trei ierarhi ai Bisericii noastre: P.S. Epifanie, Episcopul Buzăului și Vrancei, P.S. Calinic, Episcopul Argeșului și Muscelului și P.S. Casian, Episcopul Dunării de Jos, de față fiind și reprezentanți ai administrației județene și locale, preoți și credincioși.

Sesiunea Comisiei Naționale de Istorie Bisericească Comparată a fost deschisă la orele 10.00, în sala de ședințe a Consiliului Județean Vrancea.

Domnul Gheorghe Vlăjje, director al Direcției Județene de Cultură, Culte și Patrimoniu Cultural Național Vrancea, a rostit un cuvânt de bun venit adresat înalților ierarhi, invitați și participanți la Sesiune. Au urmat mesajele Ministrului Culturii și Cultelor și Prefectului de Vrancea.

Președintele Comisiei de Istorie Bisericească Comparată, Dl. Prof. Univ. Dr. Emilian Popescu, a rostit cuvântul de deschidere a lucrărilor Comisiei și, preluând rolul de moderator, a invitat pe Chiriarhul locului, Preasfințitul Epifanie, să rostească mesajul și comunicarea sa, intitulată: „Binecredinciosul Voievod Ștefan cel Mare și Sfânt – model de smerenie creștină”.

A urmat Dl. Acad. Prof. Dr. Ștefan Ștefănescu, care a prezentat comunicarea: „Epoca ștefaniană - o epocă de afirmare a identității europene a poporului român”. Prezentarea domniei sale s-a bucurat de un vădit interes din partea istoricilor prezenți, întrucât a adus în fața Comisiei de Istorie Ecclesiastică lucruri noi și foarte importante. De pildă a vorbit despre umanistul Eneea Silvio Piccolomini, viitorul papă Pius al II-lea, care a dat spațiului european actual, titlul de Europa, denumire care exista în patrimoniul Antichității, dar care desemna o provincie a Traciei, din care făcea parte și Sciția Minor, Dobrogea noastră. Același papă umanist s-a arătat interesat de istoria și limba românilor, vorbind despre romanitatea și latinitatea noastră. Afirmarea de către români a romanității ca origine era un lucru foarte important în viziunea umanistilor, care concepeau romanitatea ca liant al unității europene. De asemenea, Dl. Acad. Ștefănescu a precizat că Sfântul Ștefan cel Mare a fost primul domnitor român care a afirmat unitatea etnică a românilor, vorbind despre „cealaltă țară” (Muntenia – n.n.) sau despre „Marea Valahie” și „Mica Valahie”. Cuvântul „român” a fost regăsit pentru prima dată în cancelaria Moldovei lui Ștefan cel Mare, iar „Cronica moldo-rusă” oferă date despre originea românilor, amintind despre cei doi frați, care reprezentau cele două țări „valahe” și care au fost despărțite cu timpul.

Episcopul Argeșului și Muscelului, Preasfințitul Calinic, a prezentat comunicarea: „Școala tânărului Ștefan cel Mare”. Preasfinția sa a vorbit despre: familia domnitorului, mama sa, Maria Oltea, cei trei frați și cele două surori și despre educația aleasă din familie pe care a primit-o. Tatăl său, Bogdan al II-lea, ajunge domn al Moldovei la anul 1449, iar în anul 1450 îl asociază la domnie și pe fiul său, Ștefan cel Mare. Timpul pe care l-a petrecut ca asociat la domnie, în cancelaria țării, precum și planurile și strategiile politice și diplomatice ale părintelui său, Bogdan al II-lea, alături de învățăturile primite de la Mitropolitul

Teoctist al Moldovei, îl vor ajuta foarte mult pe viitorul domnitor. Uciderea tatălui său la Reuseni, în 16 octombrie 1451, refugiul în Transilvania, împreună cu mama, frații și câțiva boieri, la curtea lui Iancu de Hunedoara, precum și întâlnirea cu Vlad Țepeș, tot în Transilvania, vor constitui etape necesare pentru conturarea personalității marelui voievod.

Preasfințitul Casian al Dunării de Jos a vorbit despre: „Pecetea ștefaniene la Dunărea de Jos”, vis-à-vis de lucrarea lui Paul Păltânea cu același titlu. Lucrarea prezintă 55 de documente ștefaniene din perioada 1459-1502. De asemenea, înaltul ierarh a mai vorbit despre „Cronica germană” scrisă la curtea lui Ștefan cel Mare, despre Tetraevanghelul lui Ștefan descoperit de episcopul Melchisedec Ștefănescu, cu celebrul portret al voievodului, pomelnicul de la Bistrița și lista de domni a lui Alexandru cel Bun.

Președintele Comisiei de Istorie Bisericească Comparată, Dl. Prof. Univ. Dr. Emilian Popescu a prezentat comunicarea: „Chipul de creștin ortodox al lui Ștefan cel Mare”. Prezentarea Domniei sale a impresionat și prin faptul că a fost alcătuită doar pe bază de documente și cronici, riguros și critic comentate. Mai vechiului portret de domnitor crud și nemilos, Dl. Emilian Popescu i-a opus portretul de creștin ortodox autentic al lui Ștefan cel Mare, dovedind pe bază de documente atașamentul total al voievodului față de Ortodoxie. De altfel, din documentele prezentate reiese că doar trei boieri au fost pedepsiți de către domnitor și aceștia pentru înaltă trădare de țară. Cele trei căsătorii ale domnitorului s-au făcut cu binecuvântarea Bisericii, care și astăzi îngăduie căsătoria a doua și a treia, în urma morții primelor două soții. Renumitul profesor a mai precizat că până în prezent nu s-a insistat suficient, în istoriografia noastră, pe religiozitatea lui Ștefan cel Mare. Argumentarea sa științifică a condus la concluzia că actul canonizării Dreptcredinciosului Voievod a fost pe deplin justificat. O privire critică, urmare a unei cercetări științifice, ar putea fi făcută și în cazul canonizărilor altor principii „cruzi” care au fost trecuți în rândul sfinților: Constantin cel Mare, Împăratul Iustinian, Ștefan cel Sfânt al Ungariei, cneazul Vladimir de la Kiev ș.a.

A urmat Dl. Prof. Univ. Dr. Tudor Teoteoi, de la Facultatea de Istorie a Universității din București, cu tema : „Tradiție bizantină și hagiografie în vremea lui Ștefan cel Mare”, caracterizată de cei prezenți ca o lucrare originală, foarte frumoasă.

Părintele Prof. Dr. Nicolae Chifăr, profesor de „Istoria Bisericii Universale” la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu, a prezentat lucrarea „Contextul politico-religios sud-est european la începutul domniei lui Ștefan cel Mare”, o

comunicare importantă care a vizat încadrarea în contextul mai larg al Europei de Răsărit, a domniei lui Ștefan cel Mare.

La această sesiune de comunicări a participat și un reprezentant al Bisericii Romano-Catolice, Pr. Prof. Dr. Anton Despinescu de la Facultatea de Teologie Catolică din Iași. Comunicarea sa a fost intitulată „Papa Xist al IV-lea și raporturile cu Ștefan cel Mare”, care a adus ca noutăți mai multe scrisori ale Papei către Ștefan cel Mare și invers. Despre acestea a mai scris și mitropolitul greco-catolic Alexandru Niculescu în lucrarea sa: „Relațiile dintre Scaunul Apostolic al Romei și Români”, publicată în perioada interbelică.

Lucrarea susținută de Pr. Lect.Dr. Mihai Spătăreanu de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București a adus în atenția Comisiei de Istorie Ecclesiastică aspecte ale legăturilor dintre Moldova și regiunile de la Trapezunt și politica de la Marea Neagră.

Tânărul istoric de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad, Pr. Lect Dr. Mihai Săsăujan, a prezentat o lucrare intitulată: „Întâlniri eclesiale ale tradițiilor creștine apusene și răsăritene în Moldova secolelor XV - XVI”, arătând că Moldova a fost un model de coabitare culturală și confesională, total diferită de alte țări din acel timp.

Pr. Lect. Dr. Daniel Benga de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București a prezentat doi domnitori: Ștefan cel Mare și Despot-vodă, unul ortodox și celălalt protestant, puși, fiecare, în slujba Bisericii din care făceau parte.

Ultimul vorbitor din această zi a fost părintele protopop de Focșani, Pr. Conf. Dr. Ene Ionel, care a prezentat comunicarea „Documentele vremii despre religiozitatea lui Ștefan cel Mare”. Părintele Ene a incitat la discuții pe cei de față, prezentând blestemele aruncate de Ștefan cel Mare asupra celor care vor îndrăzni să surpe așezămintele sale, întrebându-se retoric dacă nu cumva călcarea acestora a dus la starea grea și apăsătoare pe care a parcurs-o poporul român în decursul acestor veacuri, până astăzi.

Au urmat discuțiile care s-au purtat în jurul comunicărilor prezentate. Cel mai

viu interes l-a stârnit lucrarea Domnului Academician Ștefan Ștefănescu, care a precizat că Ștefan cel Mare dorea să facă din Suceava cea de-a treia Romă. Domnia lui Ștefan cel Mare a urmat la patru ani de la căderea celei de-a doua Rome, Constantinopolul, iar Moldova îndeplinea cel mai bine toate condițiile de a fi cu adevărat Bizanțul de după Bizanț. Ivan al III-lea, prin căsătoria sa cu Sofia Paleolog, s-a intitulat țar și s-a considerat îndreptățit să numească Moscova cea de-a treia Romă. Totuși, intrarea Rusiei în Europa s-a făcut prin intermediul lui

Ștefan cel Mare și Sfânt. În continuare, Profesorul Emilian Popescu a arătat în ce măsură sfințenia lui Ștefan cel Mare era deosebită de cea a sfinților militari, patroni ai Moldovei (Sf. Gheorghe, Sf. Dumitru), voievodul fiind atât militar, cât și șef de Stat. Sfințenia lui Ștefan cel Mare este cea duhovnicească, la care a ajuns prin ctitoriile sale și care îl apropie de Sfântul Constantin cel Mare. În această ordine de idei, Președintele Comisiei de Istorie Bisericească a precizat că este imperios necesar alcătuirea unui "Corpus Ștefanian", elaborat critic. Ștefan cel Mare a fost un geniu care a atins gradul sfințeniei, canonizarea sa justificându-se pe deplin. El este cel mai mare om pe care l-a dat pământul românesc, după cum afirma Nicolae Iorga.

Ultima zi a Sesiunii de Comunicări Științifice a mai adus încă patru comunicări. Părintele Dr. Ion Rizea de la Craiova a susținut lucrarea "Ștefan cel Mare și binefacerile la Sfântul Munte" în care a arătat, documentar, în ce au constat binefacerile Voievodului față de cele 8 mănăstiri athonite pe care le-a ajutat.

Domnul Dr. Victor Bobi, consilier la Direcția de Cultură, a susținut prezentarea intitulată: "Noi repere privind evoluția localizării cetăților medievale de pe valea Milcovului-Ștefan cel Mare și Cetatea Crăciuna - implicații și semnificații politico-teritoriale la hotarul dintre Moldova și Muntenia".

Părintele Eugen Drăgoi, Consilier cultural la Episcopia Dunării de Jos, a prezentat comunicarea: "Un patriarh Ecumenic la Galați în sec. al XVII-lea: Sfântul Athanasie Patelone-350 de ani de la mutarea sa la Domnul".

Părintele Adrian Gabor, conferențiar Dr. la Facultatea de Teologie din București a vorbit despre: "Mențiuni de biserici în județul Vrancea în timpul lui Ștefan cel Mare".

Cu aceste ultime 4 comunicări s-a trecut la discuții, după care, Președintele Comisiei de Istorie Bisericească Comparată a adus mulțumiri conducerii Județului Vrancea și Preasfințitului Epifanie pentru bunele condiții oferite acestei Sesiuni Științifice. Apoi a trecut în revistă colaborările de excepție în Comisie a domnilor Ștefan Ștefănescu, Tudor Teoteoi și a părintelui Anton Despinescu, care și-au adus o contribuție esențială la istoria bisericească din țara noastră. Participarea unui număr mare de tineri doctoranzi în istorie bisericească, care vor prezenta comunicări în viitor, este de bun augur pentru Comisia de Istorie Ecclesiastică și pentru cercetarea istorică în general. Această sesiune va fi încununată de editarea unui volum ce urmează a fi tipărit prin purtarea de grijă a părintelui Ene Ionel de la Focșani și a autorităților locale și care va cuprinde comunicările prezentate cu acest prilej.

Din partea Arhiepiscopiei Clujului au fost prezenți la Focșani: părintele Conf. Univ. Dr. Ioan Chirilă, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă (având comunicarea intitulată :”Elemente de diplomație religioasă în actele de curte ale lui Ștefan cel Mare”), arhid. Drd. Dumitru-Marcel Andreica, Consilier eparhial, Pr. Drd. Marian Andreica, Drd. Nelu Hales, Drd. Bidian Mircea și Drd. Suciu Cristian.

După închiderea lucrărilor Sesiunii Naționale de Istorie Bisericească Comparată, toți participanții au făcut un pelerinaj la Mănăstirea Brazi, unde este locul de odihnă al moaștelor Sfântului Mucenic Teodosie al II-lea, Mitropolit al Moldovei, canonizat de Biserica Ortodoxă Română în anul 2003 și au fost vizitate, la Panciu, Hrubele lui Ștefan cel Mare și Sfânt.

RĂSPÂNDIREA TEXTELOR RELIGIOASE ROMÂNEȘTI ÎN SPAȚIUL CULTURAL TRANSILVĂNEAN, ÎN SECOLUL AL XVII-LEA ȘI ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XVIII-LEA ȘI NECESITATEA EVALUĂRII ȘI REEVALUĂRII UNOR MANUSCRISE

LECTOR UNIV. DR. ANA BACIU

La fel ca și în celelalte state din Europa, Biserica românească¹ este creatoarea și păstrătoarea culturii medievale, constituie fermentul spiritual și cultural care determină și sprijină efortul de naționalizare a serviciului religios, asigurând biruința limbii populare românești asupra limbii străine, slavone, de aspect literar.

O particularitate mai puțin subliniată a vieții spirituale din Transilvania este aceea că, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, Biserica Catolică, la concurență cu noul curent religios promovat de Reformă, aflat în evidentă ofensivă, mai ales în rândul maghiarilor transilvăneni, manifestă o anumită toleranță în raporturile sale cu românii transilvăneni, acceptând introducerea limbii române ca limbă de cult în bisericile lor, cu condiția introducerii Simbolului credinței catolice în cărțile religioase destinate acestora.

Biserica Catolică nu avea de ce să susțină slavonismul, dar nici nu a stăruit, în condițiile de atunci, cum nu va stăruia nici mai târziu, cu prilejul unirii unei părți a românilor transilvăneni cu Biserica Romei, să introducă liturghia latină în Biserica română.

Pentru a le capta atenția și pentru a se arăta tolerantă cu “schismaticii”, a admis inițiativa pomită “din interior”, de la cnezii și călugării români din Maramureș și Transilvania, de a folosi limba română în oficierea serviciului divin și de a traduce și copia cărțile trebuitoare slujirii în limba română². Această particularitate este efectul unei îndelungate politici catolice de a se asigura, dacă

¹ Pr. Prof. Milan Šesan, *Despre creștinismul vechi carpatic*, în “Mitropolia Ardealului”, XIII, 1968, nr. 7-8, iulie-august, p. 516-525.

² D. Popovici, *La Littérature roumaine à l'époque des lumières*, Sibiu, 1945, p. 49 ș.u.
164

nu de efectele prozelitismului său, măcar de loialitatea tacită a celor pe care îi viza să-i vadă desprinși de Biserica Răsăritului.

Fenomenul de care vorbim, deși are continuitate în timp, evidențiază două perioade distincte. O perioadă în care, pentru a-și asigura loialitatea cnezilor români maramureșeni și a voievodului lor, regii maghiari și prelații catolici sprijină Biserica cnezială românească, în condițiile în care voievodul român al Maramureșului era al patrulea în rangul demnitarilor coroanei maghiare și conducătorul de facto al oastei transilvane în cadrul celei regale. O a doua perioadă, specifică răstimpului de la cumpăna dintre secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, când, pe fondul unui curent general de emancipare națională, românii transilvăneni, prin numărul lor și, mai ales, prin unitatea de credință ortodoxă pe care o manifestau, sunt percepuți ca “o masă de manevră” în lupta împotriva celorlalte orientări religioase, defavorabile catolicismului.

În ținuturile premontane și montane transilvane, mai puțin accesibile invaziei maghiare, instituțiile românești tradiționale, cnezatele și voievodatele, și-au continuat existența, în virtutea atributelor fundamentale ale “dreptului pământului”, ale “dreptului obișnuielnic”, conservând conștiința de unitate și continuitate românească până în epoca târzie a feudalismului³.

Adaptându-se din mers noilor situații create de regalitatea maghiară, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, instituțiile românești autohtone și-au modificat conținutul, mulți dintre conducătorii locali figurând în ierarhia militară, politică și nobiliară a coroanei maghiare.

Concomitent cu această ascendență în planul evoluției generale a regatului maghiar, conducătorii românilor transilvăneni au dobândit privilegii specifice, și, în același timp, consacrand spiritul tradiției lor ortodoxe, au obținut dreptul de a ridica edificii religioase din piatră pe moșiile lor. În mod firesc, aceste edificii constituiau expresia unui climat spiritual perpetuat din zorii perioadei feudale și adaptat, în funcție de posibilitățile locale, noilor condiții determinate de politica regalității maghiare, a bisericii catolice și, ulterior, a celei reformate.

O expresie a puterii de rezistență și de dezvoltare autonomă în raport cu autoritatea regală și ecleziastică maghiară o constituie permanenta legătură cu ortodoxia bizantină și cu cea a principatelor românești de peste munți, limba de

³ Ștefan Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, I, Cluj, 1972, p. 167 ș.u.

cult și de cultură a populației autohtone românești de rit ortodox, fiind, inițial, greaca, ulterior, slavona, și, în final, româna.

În aceste condiții, apariția și multiplicarea prin copiere a textelor în limba română din centrul Transilvaniei se cuvine să fie raportată, pe de o parte, la tradiția manuscriselor rotacizante, care a iradiat din zona Maramureșului și Țării Lăpușului, iar, pe de altă parte, la efervescența activității coresiene, care s-a concretizat în tipărirea, pe parcursul a două decenii, a cărților religioase fundamentale, cuprinzând 40 de volume, care au determinat o intensă activitate de copiere și de răspândire a textelor religioase în această zonă.

Principalul centru cultural al Transilvaniei este, în această perioadă, Bălgradul, capitală a Principatului și reședință a Mitropoliei Ortodoxe a Transilvaniei.

În cadrul acestei Mitropolii, Episcopia Vadului este una dintre cele mai importante, în anul 1628, Ghenadie al II-lea intitulându-se "arhiepiscop în scaunul Bălgradului, și al Vadului, și al Oradiei, și al Sătmarului, și a toată Țara Ardealului"⁴.

Episcopie de veche tradiție istorică, încă de pe vremea instituirii posesiunilor lui Alexandru cel Bun și Ștefan cel Mare în această zonă, Episcopia Vadului a constituit un puternic bastion al ortodoxiei, în jurisdicția sa aflându-se comitatele Dobâca, Solnocul Interior, Solnocul de Mijloc, Crasna, Cluj și Turda, ulterior, Oradea și Maramureș, iar numeroasele cetăți cneziale și bisericile-cetate, ctitorii voievodale sau cneziale, au jucat un rol cultural deosebit în această regiune. Așa se explică activitatea susținută a unor centre culturale și culturale, precum cele de la Vad, Mănăstur, Feleac, Vima Turzii, Lita, Petrești, Bologa, Poeni, care a iradiat în localitățile învecinate, precum Suceagu, Corușu, Boju, Fildul de Sus și altele, în care preoți, dieci și călugări destoinici au procedat la realizarea copiilor manuscrise după cele mai importante cărți bisericești.

Primele cărți manuscrise cunoscute în limba română datează din secolul al XVI-lea, dintre acestea, ***Psaltirea Hurmuzaki***, ***Codicele Voronețean***, ***Psaltirea Scheiană*** și ***Psaltirea Voronețeană*** fiind considerate cele mai vechi. În mare măsură, datorită vechimii, dar și din cauza vicisitudinilor timpului, aceste cărți au

⁴ V. Popa, *Considerațiuni critice cu privire la Mitropolia Transilvaniei din secolul al XV-lea și al XVI-lea și a raporturilor ei cu Moldova*, în *Mitropolia Banatului*, nr. 7-8-9 / 1958, p.398 ș.u.

ajuns până în zilele noastre cu numeroase deteriorări, multe fiind descompletate, lipsindu-le prefetele, epilogurile sau alte elemente specifice textului, pe baza cărora specialiștii să aibă posibilitatea de a le identifica autorii, locul și timpul în care au fost realizate, precum și cauzele care au determinat traducerea acestora. Pornindu-se de la indiciile privind originea, calitatea și filigranul hârtiei, s-a afirmat că aceste texte provin din prima și din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, fiind considerate copii ale unor traduceri anterioare, anticipând primele tipărituri în limba română.

Începând din prima jumătate a secolului al XVII-lea, evoluția culturii și intensificarea vieții spirituale medievale românești din Transilvania sunt ilustrate de activitatea unor merituoși tipografi și a unor copişti renumiți, care prefigurează biruința scrisului românesc din secolul al XVIII-lea și cărora le datorăm monumentele de cultură care s-au transmis până în zilele noastre. Aceștia sunt promotorii unei impresionante activități spirituale, continuată în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea de o întregă pleiadă de preoți, dieci, dascăli, grămăticii, locali și peregrini, care au copiat și colportat un număr impresionant de scrieri, determinând, în marile provincii românești, Banat, Crișana și Transilvania, din Țara Bârsei, Făgărașului, Amlașului, Hațegului și Zarandului și până în Țara Lăpușului, Oașului și Maramureșului, apariția unor adevărate vetre de cultură românească.

Bibliografia de specialitate⁵ consemnează că în arealul transilvan, și mai ales în episcopii Bălgradului, Vadului, Feleacului și Maramureșului, la sfârșitul secolului al XVII-lea și la începutul secolului al XVIII-lea, existau numeroși cărturari locali sau veniți de peste munți, din Moldova și Țara Românească sau din zona ruteano-polonă, aflați în strânsă legătură unii cu alții, care colportau sau copiau textele religioase realizate în provinciile românești.

Referindu-ne la cărturarii epocii, trebuie să menționăm numele unor copişti precum: Ursu din Cotiglet, Grigorie și Vasile Sturze Badiul Moldoveanul, diacul Ioan din Moldova, Vasile Moldoveanul preot în Bocicoel-Maramureș, care a activat în Gârbău-Cluj, copistul Ioan Lengher "polonezul" din Crestur-Sălaj, preotul Luca Muncăceanul din Solomon-Cluj, Pavel Cotuna (Cătană) Muncăceanul, diacul Ștefan din Vima Turzii, locuitor la Molosig și Boju, dascălul Gheorghe din

⁵ Florian Dudaș, *Manuscrisele românești medievale din Crișana*, Timișoara, 1986, p. 27 ș. u.

Vima Turzii, locuitor în Fildul de Sus, Racăș și Iazu, din zona Clujului, diacul Toader din Mănăștur, diacul Toma din Poieni, dascălul Gavril din Maramureș, locuitor în satul Dindeleag-Cluj, diacul Ioan Pușcău din Aștileu-Bihor, colportorul Luca din Mărgău, diacul Ioan Petrovici din Bârsăul de Sus-Sălaj, popa Mathei Moldovan din Suceag-Cluj, diacul Daniil din Corușu, ieromonahul Ioan Ieremia din Mănăștur-Cluj și mulți alții.

Ca și alte manuscrise, tipărituri și copii manuscrise realizate după unele tipărituri rare sau deosebit de scumpe, manuscrisele la care facem referință sunt expresia dimensiunilor unui fenomen cultural de largă cuprindere de la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, care vizează nu numai Transilvania, ci întreg spațiul cultural românesc, și care creează un climat de comunitate spirituală, culturală și de conștiință, în care Biserica Ortodoxă Română îndeplinește rolul de catalizator și de liant al spiritului național.

Menționăm, cu titlu de exemplu, faptul că în perioada 1684-1750 textul tipărit al *Cazaniei* Mitropolitului Varlaam a fost identificat⁶ în peste 50 de localități de pe teritoriul Episcopiei Alba Iuliei și Vadului, între care: Bucurdea, Căndești, Galda de Jos, Pianu de Sus, Sălciua de Jos, Sebeș, Șard, din județul Alba, Bociu, Bologa, Bonțida, Brăișoru, Ciubanca, Corpadea, Frata, Negreni-Ciucea, Turda, din județul Cluj, Ațintiș, Bahnea, Daia, Dumbrava, Hodac, Tăureni, Luduș, Pogăceaua, Solovăstru, Voiniceni, din județul Mureș, Leșu, Prislop, Rebra Mare, din județul Bistrița-Năsăud, Ileana, din județul Sălaj, Bocicoel, Borșa, Glod, Hărniciești, Oarța de Sus, din județul Maramureș, Cămărzana, Bixad, din județul Satu Mare, alături de numeroase copii manuscrise.

În aceeași perioadă au mai circulat *Psaltirea de la Uniev*, (1673), menționată la Alba Iulia, în anul 1684, *Evanghelia de la București*, (1682), la Cuzdrioara-Cluj, *Biblia de la București*, (1688), la Alba Iulia, manuscrisul *Liturghierului slavon*, copiat la Holm, în 1562, menționat în anul 1689 la Brăișoru-Cluj, manuscrisul *Tetraevanghelului slavon*, menționat la Leșu-Bistrița, în anul 1691, *Noul Testament* de la Bălgrad, menționat la Chimitelnic (Cipăieni) -Mureș, *Indreptarea legii*, identificată la Șard-Cluj, în 1699, *Chiriacodromionul* (1699), la Galda de Jos-Alba, *Molitvelnicul* (1729), la Bociu-Cluj, *Triodul* (Râmnic, 1731), la Supuru de Jos-Maramureș, *Evanghelia* (Blaj, 1776), la Slatina-Maramureș, *Strasnicul* (Blaj, 1804), la Istrău-Sătmar.

⁶ *Idem, Vechi cărți românești călătoare*, București, 1987, p. 92 ș.u.
168

Realizatorii manuscriselor aveau o dezvoltată conștiință de sine, considerându-se implicați prin fapta lor la întărirea și răspândirea credinței ortodoxe, în primul rând, la constituirea unei tradiții locale privind cultul cărții religioase, la propagarea bunului nume al comunității creștine, al localității unde lucrează și al numelui celui care a executat lucrarea. Așa se explică numeroasele adnotări⁷ de pe unele manuscrise din care putem deduce data, locul și numele copistului. Cele care au avut o circulație sau o întrebuintare mai restrânsă sau au fost păstrate cu mai multă grijă ne oferă date certe de datare și localizare.

Altele, precum ms. **Vat. Rom. 6**, din Biblioteca Apostolica Vaticana, redactat în eparhia Vadului, Feleacului și Clujului, au avut o soartă neprielnică, fie din cauza unei intense circulații, prin schimbarea posesorilor, fie din cauza unor condiții de păstrare improprie, care au determinat distrugerea unor pagini din care am fi putut culege informații prețioase.

Oricare ar fi fost condițiile, faptul că ele s-au păstrat până în zilele noastre constituie un prilej de meditație, de studiu aprofundat și de popularizare a conținutului lor, pentru dezvoltarea conștiinței necesității respectării patrimoniului spiritual al neamului nostru.

Imensul tezaur de carte religioasă românească aflat în Transilvania, tezaur de valori bibliofile, conținând zeci de mii de pagini, manuscrise și tipărite, conservat în cadrul fondurilor patrimoniului cultural național din Sibiu, Cluj-Napoca, Brașov, Alba Iulia, Târgu Mureș, Baia Mare, Oradea, Lugoj, Arad, Timișoara, atestă, peste timp, dragostea de carte și de lumină sufletească a românilor de pe aceste meleaguri.

În cadrul nevoiașelor mănăstiri ortodoxe, care au supraviețuit în ciuda vicisitudinilor de tot felul, în nenumăratele așezări românești, unele străjuite doar de o modestă clopotniță de lemn, și-au dus traiul oameni de suflet, înzestrați cu har, care au înțeles că omul nu se hrănește numai cu pâine, ci, mai ales, cu cuvântul Domnului, urmând înțelepciunea evanghelistului "...nu adunați voao comoară pe pământ, unde moliile și rugina o strică și unde furii o sapă și o fură, ce adunați comoară în ceriu, unde nece moliile, nece rugina o strică și unde furii nu o sapă, neci o fură... deci nu vă grijireți, zicând ce vom mânca sau ce vom bea sau cu ce ne vom îmbrăca, că toate acestea limbile cer...ce ceareți mainte

⁷ Pr. Lector Chiril Pistrui, *Manuscrise slave în Transilvania* în "Biserica Ortodoxă Română", XCII, 1974, nr. 3-4, martie-aprilie, p. 425-436.

împărăția lui Dumnezeu și dreptatea lui și toate acestea se vor adăuga voao...” după cum arată textul Noului Testament de la Bălgrad, din 1648.

Strămoșii noștri trupești și sufletești au înțeles că acest Cuvânt trebuie propovăduit, împărtășit și sădit în conștiința tuturor celor de un neam, de o limbă și de o credință ca o mână binecuvântată, fiind singurul izvor de speranță, nu numai în izbăvirea fiecăruia în parte, ci și în mântuirea națională, în triumful valorilor cu care Dumnezeu a înzestrat acest popor al nostru.

Alături de importanțele danii ale domnitorilor munteni și moldoveni pentru lăcașurile ortodoxe de cult din Transilvania⁸ identificăm o susținută activitate locală de copiere a unor cărți religioase importante. Eforturile materiale și spirituale au fost însemnate, atât din partea celor implicați direct în această activitate, cât și din partea comunităților religioase ortodoxe care i-au susținut.

Potrivit specialiștilor⁹, în Transilvania, prețul unei cărți tipărite era de 10–15 florini, în condițiile în care cu această sumă se puteau cumpăra trei sau patru vaci, sau o pereche de boi, sau doi cai, sau zece oi cu mieii lor.

Sute de manuscrise și mii de tipărituri, elaborate și imprimate cu multe eforturi intelectuale și bănești, au fost puse în circulație în condiții deosebit de vitrege și au fost achiziționate de comunitățile sătești pentru bisericile lor.

Copiștii de manuscrise din Transilvania sunt, în marea lor majoritate, călugări sau cărturari ai satelor, proveniți din rândul celor care au ucenicit pe lângă episcopii sau în cadrul centrelor mănăstirești din Moldova, Țara Românească sau din Transilvania¹⁰. Unii dintre ei au căpătat o bună învățătură în centrele din Polonia, Ucraina sau Serbia. Ei au întreținut cultul limbii române și au desfășurat, cu mijloace specifice, o activitate de inițiere și de luminare a conaționalilor lor. Importanța manuscriselor transilvănene constă nu numai în capacitatea copiștilor de actualizare a limbii române în raport cu cerințele timpului, ci și în strădania lor de a imita modelul tipărit¹¹, de a realiza ilustrații autohtonizate, inițial în negru și roșu, după canonul cărților tipărite, și, ulterior, și

⁸ P. P. Panaitescu, *Documentele Țării Românești*, București, 1938, p. 22 ș.u.

⁹ Florian Dudaș, *Vechi cărți românești ...* p. 39-68.

¹⁰ N. Iorga, *Istoria învățământului românesc*, București, 1928, p. 42.

¹¹ Eva Mârza, Doina Dreghiciu, *Cartea românească veche în județul Alba. Sec. XVI-XVII*, Alba Iulia, 1989, p. 15 ș.u.

în alte culori, mai ales în verde. Ornamentațiile îmbină elementele tradiționale cu cele noi, deprinse de la meșterii tipografi autohtoni și străini.

Miniaturistica acestor manuscrise este extraordinar de bogată și trebuie cercetată cu deosebită atenție pentru că în cadrul motivelor florale din frontispicii sau chenare se află intercalate, de foarte multe ori, criptoграme sau inițiale ale numelor autorilor.

Lăsate prin "diată" în grija urmașilor, daniile de carte românească s-au făcut "cu legământ", fiind ocrotite prin blesteme, scrise cu rostul de a-i conștientiza pe aceștia, de a-i face răspunzători în fața comunității și de a preveni înstrăinarea scrierilor.

Principalele motive ale acestor atenționări le constituiau posibilitatea de înstrăinare din partea urmașului pentru folosul propriu, posibilitatea de a le pune zălog pentru o anumită sumă de bani, posibilitatea de a fi furate, pentru a fi revândute, și posibilitatea de a fi "răpite de oști creștine" în folosul conducătorilor lor, care, fie le vindeau anticarilor europeni, fie le păstrau în colecțiile lor personale.

Însemnările și, mai ales, legatele sau blestemele inspirate din *Psalmii* lui David, din textele sfinților de la Niceea și din alte texte religioase dovedesc buna stăpânire a limbii române de către donatori sau de către cei care au scris diatele, grăitor fiind, în acest sens, textul de pe exemplarul *Cazaniei* sau *Păuceniei* lui Varlaam din satul Tisa-Arad "...într-acest chip cum nime să nu o înstrăineze, iară de se va întâmpla răutate sau răzmeriță, precum s-au tâmplat pe multe locuri, de s-au pustiit țări și cetăți, și sate și orașe, întâmplându-se vreme ca aceia, biserica să o poată da de pomană precum și s-a dat dintâi, iar fiind pace și această biserică întregă, până atunci nime să nu cutează a o înstrăina de aiciș de s-ar tâmpla și răzmeriță și va fi această biserică și înturnând oamenii tot să o dea înapoi la această biserică, iar cine s-ar afla într-alt chip, să o înstrăineze sau să o ție pre seama lui, sau să o vândă, sau cine s-ar afla să o cumpere de la cine o ar vinde, sau cine o va fura, sau cine o va lua cu puterea, sau din frați, sau din străini, sau vlădică, sau preot, sau diacon, sau protopop, sau diac, sau cleric, sau mirean, unul ca acela ce s-ar afla, măcar în ce chip să o ia, acela să fie blăstămat de Dumnezeu și de Maica Precistă și de sfinții apostoli și de sfinții părinți 318 cei din Nicheia și alalți sfinți părinți a 7 soboară mari a toată lumea și de toți alalți sfinți și de ceata dreptilor, despărțit și înstrăinat de tot binele vecinic ca Sodoma și Gomora, afurisit, trecleat, procleat, anatemat. Fierul ruginește, piatra mucezește,

lemnul putrezește, iar trupul aceluia să nu putrezească, ce să fie legat întru păcatul lui și să fie partea lui cu Iuda, vânzătorul lui Hs. și cu Arie, hulitoriul lui Hs. și cu toți ereticii carii-s fiii pieririi. Iară cei care veți ceti și veți învăța dintr-această carte să fiți drepti și zapisul nostru să nu-l stricați să nu vă luați blăstămul cel mai sus scris”¹².

Datorită acestei tradiții, un rol important au avut așezămintele bisericesti și monastice din Transilvania pentru adăpostirea unor odoare și cărți rare ale domnitorilor din Moldova și Țara Românească în timpul diferitelor războaie sau năvăliri.

Permanentele legături ale românilor ardeleni cu frații lor de peste munți au fost deosebit de trainice și aici găsim explicația extraordinarei puteri de difuziune a cărții religioase românești până la marginile ținuturilor transcarpatice locuite de români, prefigurând “... o istorie de domni și de țărani, de curți și de sate. De la domi vin războaiele și păcile, bisericile și mănăstirile, cărțile și legile, tot ce se vede limpede la cea dintâi aruncătură de ochi asupra trecutului unui popor. De la țărani au venit holdele, datinile și cântecele, hrana trupului și sufletului tuturor... păstrând obiceiurile și îmbogățind limba... țărani care s-au rugat lui Dumnezeu după slova tipărită pentru binele, fericirea și – în fundul gândului uneori – pentru iertarea din robie a tuturor. O istorie de sate și de preoți e istoria Ardealului românesc”¹³.

Am enumerat mai sus câteva dintre cele mai însemnate tipăriri românești care au circulat intens în spațiul transilvan, subliniind că lucrarea Mitropolitului Varlaam, *Cazania* sau *Păucenia* este, de departe, cea mai cunoscută și cea mai des întâlnită lucrare religioasă din localitățile ardeleni.

În ceea ce privește Transilvania, cartea tipărită reprezintă numai un fragment din cultura scrisă a secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, dat fiind faptul că o bună parte dintre cărțile de cult circulau în formă manuscrisă, iar aceste manuscrise cuprind, de foarte multe ori, referințe revelatoare despre realitățile lingvistice, culturale și sociale ale perioadei în care au fost realizate.

Secolele la care ne referim nu reprezintă numai o perioadă a marilor compilații de cronici, ci și perioada de maximă înflorire a manuscriselor.

¹² Ștefan, Manciulea, *”Diata” cărților vechi*, în “Cultura creștină”, (Blaj), XX, 1940, nr. 3-4, p. 198.

¹³ N. Iorga, *Sate și preoți din Ardeal*, București, 1929, p. 12.

Creșterea numărului de manuscrise se explică prin interesul crescând pentru lectură și, mai ales, prin puternica efervescență creată de ideea unității de neam și limbă a românilor din provinciile locuite de către aceștia. Realizate în Transilvania sau în celelalte principate, difuzate de colportori de la o localitate și de la o comunitate la alta, manuscrisele determină lărgirea cercului celor interesați.

Trebuie să subliniem și faptul că nu toate localitățile românești ardelenene aveau posibilități materiale pentru achiziționarea unor asemenea cărți și, în aceste condiții, oameni destonici, preoți, călugări sau dieci, localnici sau veniți din Moldova sau Țara Românească, au purces la copierea lor sau a unor fragmente din ele. Unii dintre aceștia, foarte buni caligrafi, au imitat până la confuzie slova tipărită, și, lucrul cel mai important, au înlocuit numeroși termeni slavoni, necunoscuți limbii poporului, cu termeni românești de mare circulație.

Nu numai mănăstirile, ci și casele unor români mai înstăriți, precum Marăș Văsiu (Mariș Vasile) din Cuhea Maramureșului, găzduiesc copiiști peregrini sau localnici, dintre care îi menționăm pe diacul Ștefan și pe dascălul Gheorghe din Vima Turzii, pe Vasile Sturze Moldoveanu sin Badiul, pe diacul Toader din Mănăștur, pe dascălul Iuon Ardelean din Vidicul Solnocului și mulți alții¹⁴.

Adusă în Transilvania, după toate probabilitățile, de Vasile Sturze Moldoveanu, cu sprijinul domnitorului Vasile Lupu, *Cazania* lui Varlaam a circulat în forma tipărită, dovadă că un exemplar din lucrarea originală poartă semnătura acestui copist și colportor de cărți și se află în Biblioteca "Astra" din Sibiu. Lucrarea a circulat și în câteva copii remarcabile, precum cele de la Geaca-Cluj, din 1643, Cotiglet-Bihor, din 1675 și 1680, Salva-Bistrița, din 1690, Curtuiuş-Satu Mare, 1696, Pețelca-Alba, 1693-1708(?), Apateu-Bihor, 1737, Sava-Cluj, 1738, Căpușeni – Maramureș, 1847. O copie manuscrisă după *Cazania* lui Varlaam, realizată de Vasile Sturze Moldoveanu undeva în zona Mureșului superior, descoperită la Blaj, dovedește capacitatea copistului de a apropia textul original al lucrării de limba română vorbită în Transilvania:

¹⁴ Florian Dudaș, *Vechi cărți românești ...* p. 145-154.

Textul original

Atunce va dzice împăratul celor de dreapta: "Veniți blagosloviții părintelui meu, de ocinați împărăția ce-i gătată vouă di începutul lumei. C-am fost flămând și mi-ați dat a mânca, însetat am fost și m-ați adăpat, nememic am fost și m-ați dus în casă, gol și m-ați îmbrăcat, bolnav și m-ați socotit, în temniță am fost ș-ați venit la mine." Atunce vor răspunde lui dreptii, de vor grăi: "Doamne, când te-am văzut flămând și te-am hrănit, sau însetat și te-am adăpat? Când te-am văzut nememic și te-am dus în casă, sau gol și te-am îmbrăcat? Când te-am văzut bolnav sau în temniță s-am venit la tine?" Și va răspunde împăratul, de va dzice lor: "Adevărul grăiesc voaă, pentru că ce-ați făcut unui frate al mieu din cești mai mici, mie ați făcut!" Atunce va dzice și celor ce vor hi de stânga lui: "Duceți-vă de la mine, blăstămaților, în focul de veci, unde-i gătat diavolului și slugilor lui".

Dintre cărțile traduse, copiate sau tipărite pe pământ transilvan se cuvine să menționăm, pentru originalitatea limbii lor, o serie de lucrări mai puțin cunoscute. Între acestea se remarcă lucrarea intitulată *Ciiasloveți*, tipărită la Sibiu în anul 1669, care nu figurează în *Bibliografia românească veche*. Este tipărită cu aceleași caractere cu care va fi tipărit și *Molitvelnicul de la Bălgrad*, din 1689, consemnat în *Bibliografie...*, lucru explicabil prin faptul că ambele cărți sunt lucrute de preotul Kiriac și de arhidiaconul Avraam. La p.2 este reprodus textul rugăciunii *Tatăl nostru* în următoarea versiune: "Tatăl nostru ce ești în ceriuri: sfințească-să numele tău. Vie împărăția ta, cumu-i în ceriu așa și pre pământ. Pâinea noastră de toate zilele dă ne-o noao astăz, și ne iartă greșealele noastre, cum ertăm și noi ale greșiților noștri, și nu ne duce pre noi în ispită, ce ne izbăvește pre noi de vicleanul. Că a ta iaste împărăția și putearea și slava, acum și până în veaci. Amin".

174

Textul copiei manuscrise

Atunce va zice împăratul celor de dreapta: "Veniți blagosloviții părintelui meu, de ocinați împărăția ce-i gătată vouă din ceputul lumei. Că m-ați văzut gol și m-ați îmbrăcat. Insetat m-ați văzut și m-ați adăpat. Flămând m-ați văzut și m-ați săturat. In temniță m-ați văzut și ați venit la mine." Atunce vor răspunde cei de dreapta: "Doamne, când te-am văzut gol și flămând, sau însătat, sau în temniță și ți-am slujit ție? Și va răspunde și celor păcătoși: "Păsați, de la mine, blăstămaților, în munca de veci unde-i gătat diavolului și slugilor lui."

După terminarea rugăciunilor de dimineață, la p. 244, pentru iertarea eventualelor greșeli de conținut, tipograful introduce următorul text: “Pretine, Pravoslavnice Cetitoriu, cu umilință te rugăm: unde vei afla nescare greșuri în lucrul acesta al nostru, în slove, în cuvinte, să nu blăstâmi: ce cu blândețe îndreptează și plinește-se-va. Precât am putut cu nevoiță am lucrat, și precum am aflat în izvod așa am dat și în tipariu: Ce te rugăm iartă, ca și tu să dobândești ertăciune de la Domnul nostru I[su]s.H[risto]s. al căruia dar și milă și noi îl rugăm să fie cu tine pururea. Iubitoriu de osteneală pop[a] Kiriac, g[rămătic] i tip[ograp] și Avraam Arhidiacon”.

Descendent dintr-o familie de aromâni stabilită în Transilvania, Dimitrie Pandovici își face ucenicia de tipograf la Râmnic, unde tipărește un *Antologhion*, 1737, un *Ceaslov*, 1745, și un *Apostol*, la București, 1743. Revenit în Transilvania, repune în funcțiune, în anul 1747, vechea tiparniță mitropolitană de la Bălgrad, aflată acum la Blaj, cu care tipărește *Ceasoslovul*, în anul 1752, iar în anul 1756, *Învățătură creștinească prin întrebări și răspunsuri*.

În opinia lui Aurel Filimon¹⁵, lucrarea din 1752 este prima ediție a *Ceasoslovului* de la Blaj, întrucât este începută în anul 1751, potrivit inscripției de pe o gravură de la p. 102 și în conformitate cu scara *Păscăliei*, care începe cu același an. Este o lucrare de mari dimensiuni, cuprinzând textul propriu-zis al *Ceaslovului*, până la p. 646, iar de la p. 647 este redat textul *Păscăliei*. Are 8 gravuri semnate de zugravul Vlaicu, iar sub gravura care o înfățișează pe Maica Domnului cu Iisus, de la p. 574, se află însemnarea că reproduce “*Icoana Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, carea ai lăcrămat în Ardeal în Sfânta Mănăstire de la Nicula, 1699 Februarie 4*”.

Lui Dimitrie Pandovici îi urmează tipograful Petru Papavici Râmniceanul, care, între anii 1757-1807 tipărește la Blaj *Evanghelia*, 1765 și 1776, *Orologhionul*, 1766, *Apostolul*, 1767, *Penticostarionul*, 1768, *Catavasierul*, 1769 și 1777, *Strastinicul*, 1773, *Acatistierul*, 1774, *Liturghierul*, 1775 și 1807, *Arhieraticonul*, 1777, *Bucoavna*, 1777, *Ceaslovul*, 1778 și 1786, *Minologhionul*, 1781, *Acatistul*, 1791, și *Polustavul*, 1793.

¹⁵ Aurel, Filimon, *Nouă contribuțiuni la Bibliografia veche românească*, în “Dacoromania”, VI, 1929-1930, p. 374-387.

Unii cercetători¹⁶ sunt de părere că Petru Papavici, care își făcuse și el ucenicia la Râmnic, a lucrat la Blaj numai până în anul 1777, pornind de la faptul că semnătura lui o întâlnim pe cărți numai până în acest an, activitatea sa fiind continuată de o serie de ucenici care apar asociați în tipărirea altor lucrări, precum la *Evanghelia* din 1765, unde găsim însemnarea: “*de noi cei mai de jos numiți tipografi Sandu Tipograful de la Iași sin Ieremia tipograf i Petru Râmniceanul Papavici cu Ioan Râmniceanul*”. Pomenitul *Sandu Tipograful de la Iași*, care își începe activitatea la Rădăuți, prin tipărirea *Ceaslovului*, în anul 1745, și și-o continuă la Iași, unde tipărește *Molitvelnicul*, 1749, *Antologhionul*, 1755, și *Apostolul*, 1756, apare consemnat ca gravor în mai multe tipăriri blăjene, între care *Evanghelia*, 1765, *Apostolul*, 1767, *Polustavul*, 1773, *Evanghelia*, 1776, *Polustavul*, 1793, *Apostolul*, 1802.

Cam în aceeași perioadă, se află la Sibiu tipograful *Radul din Sfânta Episcopie a Râmnicului*, care, împreună cu un tipograf localnic, Mihail Dir, editează *Pilde filosofești*, în 1783 și 1795, *Psaltirea*, 1791, *Acatistul*, 1792, și *Ceaslovul*, 1794.

De asemenea, sunt deosebit de interesante unele documente locale referitoare la existența unor biserici sau evoluția destinului acestora în cursul evenimentelor politice și religioase care au avut loc în Transilvania, precum și la cărțile cu care acestea au fost înzestrate.

Astfel, în *Chiriacodromionul* aflat la biserica din Mesentea-Alba, pe o foaie de la sfârșit, alături de un desen în tuș reprezentând-o pe Sfânta Paraschiva, Simion Chetruță din Mihalț face exerciții de scrierea cifrelor slavone, respectiv, “*numărul slovelor cât ține*”, menționând anul 1668. Aceste însemnări sunt urmate de o precizare mai târzie, “*scris-am eu Costandin ot Benic învâțând la popa din Mesentea, la anul 1782*”.

Pe lângă acest *Chiriacodromion*, tipărit la Alba, de către Mihail Ișvanovici, în posesia aceleiași biserici se mai află un *Octoih*, tipărit la Blaj, în anul 1760, de către Petre Sibianul, un *Triodion* și un *Penticostarion*, tipărite la Râmnic, în 1761, respectiv, 1767, de către preotul și tipograful Costandin Atanasievici Râmniceanu,

¹⁶ Mircea Păcurariu, *Legăturile Bisericii Ortodoxe din Transilvania cu Țara Românească și Moldova în secolele XVI-XVIII*, în “Mitropolia Ardealului”, XIII, 1968, nr. 1-3, ianuarie-martie, nr. 1-3, p. 111.

elemente care dovedesc intensa circulație a cărții religioase românești dintr-o provincie în alta.

În pronaosul bisericii din Mesentea se află o inscripție care menționează existența unei biserici mai vechi, “acest vâleat 1674 au fost bisearea cea de lemn care s-au stricat “ și faptul că noua biserică a fost zugrăvită “vâleat 1782 Stan zugravu sin popii Radu...Ana, Iacov, Ilinca, Anuța, Dumnezeu să-i ierte, 1781”, numele din urmă fiind probabil ale celor care au suportat cheltuielile lucrării.

Biserica din Feneș-Alba păstrează o inscripție în piatră: “1750 mesețe mai 10 dzile sâmpă[tă] s-au întemeiat biserica”, iar în cea din Suseni-Almașul Mare, din zona Alba, în pridvor, putem citi: “Această sf[ântă] biserică s-au luat început la anul 1822, s-au săvârșit la anu 1826 supt sl[ăvitul] împărat Franțiscu I, e[piscop] V[asile] Moga”, iar în proscomidier “IS. HS. NI. KA. cu osteneala ci[nstitului] părinte Aron Oprea s-au întemeiat această sf[ântă] casă. Cine o sluji să-l pomenească”.

În prefața unui *Penticostarion*, tipărit la Blaj, în anul 1768, și aflat în această biserică, se spune, printre altele, că textul a fost adaptat, atât cât permite dogma, limbii credincioșilor și îi îndemână: “Pentru aceia nu te mira, nici ne vinovăți de vei găsi într-acest Penticostarion sau adaos ceva, care în ceale rumânești și slovenești, până acum tipărite, nu să găsească, sau lăsat ceva, care într-atele să găsească, ci cu umilință și cu frica lui Dumnezeu cetească, caută, sau pre alții căutând sau cetind, ascultă, aducându-ți aminte ca cum ai vorbi cu însuși Dumnezeu nevăzut...”

Aceste documente și multe altele răspândite în bisericile ortodoxe din Transilvania dovedesc legătura puternică și continuă cu tradiția scrisului românesc încurajat de autoritățile eclesiastice și politice din Moldova și Țara Românească și ajuns la maturitate prin strădania unor tipografi și copişti care au activat atât dincolo cât și dincoace de munți.

Realitatea pe care o consemnăm dovedește că textele lucrărilor religioase fundamentale, necesare slujirii în biserică, au fost traduse în limba română de către românii înșiși, pentru confrății lor de credință, care aveau nevoie să înțeleagă conținutul liturgiilor și ierurgiilor, determi-nând un moment de răscruce într-o Biserică puternic atașată, prin structura instituțională și prin practica religioasă, tradiției Bisericii Răsăritului.

Lucrările lor sunt produsul puterii spirituale a unui popor care, pentru a deveni creștin, nu a trebuit să fie convertit de misionari catolici sau de predicatori

husiți, nu s-a remarcat prin controverse religioase, nici prin schisme,erezii sau secte, ci s-a caracterizat printr-o nestrămutată și dreaptă credință, printr-o putere de supraviețuire, printr-o lumină interioară și o liniște sufletească create de ctitorii, valori literare și artistice creștine, care au îmbogățit tezaurul lumii ortodoxe.

Naturațea și originalitatea cu care limba populară românească a fost pe deplin adoptată în textele sacre de care se servește Biserica Ortodoxă Română sunt sevele izvoarelor firești ale limbii literare naționale, instrument al cunoașterii, al meditației profunde, al reflectării vieții materiale și spirituale, al chipului lăuntric al unui neam care s-a născut creștin și s-a impus atenției lumii civilizate prin contribuția sa permanentă la afirmarea valorilor perene ale umanității.

III. *TEOLOGIE SISTEMATICĂ*

THE MISSION OF THE CHRISTIAN FAITH IN A SECULARIZED AND MULTICULTURAL WORLD. AN OLD-CATHOLIC APPROACH

† JORIS VERCAMMEN,
Archbishop of Utrecht

In the middle of the sixties there was in the west (Europe and America) a theological school that was called “the God is death-theology”. It was a theological thinking that was determined by the supposed opposition between God and Mankind. It brought a so called negative theology in which the doubt on the existence of God was a central point. It was an exponent of the cultural evolution, which origin lies in the enlightenment. From the sixteenth century this man-centered thinking determines the cultural and scientific life, mainly in Europe. That cultural evolution leads to what we call now, a secularisation process. The God-is-death-theology was an attempt to de-secularise the theology, as one of the last scientific disciplines that had to go through the “purification” that is led by the human ratio.

Fundamental cultural changing is like a building that is demolished and comes down. It happens in different stages. The evolution to give the priority to the human intellect, starts by the positive sciences, their technical applications do change the practical life. Secondly the social and political life do change and at last also the religious life is affected by the new ideas. The painful point is that before cultural evolution can be directed in a positive way, first a lot of destruction-activity is to be done and that is depressing.

In fact the so called God-is-death-theology is such a phase of destructing the image of a God that is no longer adequate to be the expression of the presence of the Almighty in a world that is to be rational.

The central idea of the enlightenment is the autonomy of man. Mankind is seen as being in a position to do the research that is needed to discover the laws behind the reality of the world in all its aspects. Therefore one has to ask “how things are”, “how things function?”, “how things are composed?”. “Analysis” becomes the most important scientific business. The motor of the analysis is a total doubt. Only the one who does feel doubt, has also the possibility to put into perspective the reality as she is until now.

As a consequence reality is seen as a mechanistic chain of cause and effect. In order to reach other effects the challenge is to influence causes. Mankind likes to have possibilities, one has never thought of, and will see herself as the creator of her own world. One sees himself no longer only as a part of the creation, but also as somebody who can influence things and events. The creation has changed

from a matter only to undergo and to be adored, in a challenge for man's mind and activity.

The three masters of the suspicion ("maîtres de la méfiance") - a term of the french philosopher Paul Ricoeur, Marx, Nietzsche and Freud, can be seen in this perspective. Marx tries to discover the laws that are behind the social structure of society, that is no longer seen as a divine reality. Freud asks how human behaviour is motivated and tries to discover the functioning of human mind. Not only the Almighty can have a look inside the man's mind, but also the psychiatrist. Nietzsche is the one who tries to show up God as a unnecessary hypothesis.

In fact you can observe the same way of thinking and behaviour in the first surgery-experiments of the dutch doctor Vesalius, who ignores that cutting in a human body was forbidden. That ban was founded in the divine character of the human body that was seen as a mystery from which only God could have the key. Also he has his doubt about that spontaneous conviction and feels himself challenged to discover "how" a human body functions. Without this attempts the evolution to the modern medical possibilities would not have been possible.

Secularisation

In process of discovering more and more the scientific laws that rule creation and human reality, our sight on the place of the almighty becomes very uncertain. As we don't need God no longer to explain our world, why should we count with him or speak of him?

As a consequence of the evolution in which God is banned out of the scientific thinking, the church is banned out of the central position she has in a traditional society. Social marginalisation of the church is the consequence. This move is a very fundamental one because with the religion, losing his clear significance as supporting men in their self-understanding, the integrating principle that offers a feeling of wholeness is destructed. Both individual and social life is shattered into pieces. This provokes feelings of uncertainty and loneliness.

On television we have a channel that offers an overview of all the programmes of channels that can be watched at the same moment. The one screen is divided in twenty or thirty small pictures and every picture shows another programme without any relation with the other. It can be seen a metaphor of modern life: splintered in many aspects that have hardly any relation with one another. The idea of an overarching story or meaning is abandoned. The claim of universal truth and the desire for a community of shared meaningful religious stories are left behind. The accent is laid on the individual, who has to find unity in the own life. From this point of view individualisation as well as pluralism are consequences of the secularisation-process.

In addition the import of the cheap workers from the mediterranean-countries after the the second world-war until the late sixties has brought the islam into our countries. The presence of that religion shows there are also alternatives to christianity being thus no longer the only way to give your life a religious content. But not only the presence of the these foreigners has destroyed the monopoly-position of christianity. The fact churches were not always able to answer questions raised by the scientific evolution as well as the data that with this evolution the spontaneous authority of the church came to the end, make some people leaving christianity behind them

being a old-fashioned vision on life and world. Some of these people searched other religious and philosophical ideas to deal with, some other people don't care for any religion anymore. In this last case one can say: what communism couldn't realise by force, the secularisation process did it, the improving economical situation in the West being of a lot of help.

Nevertheless you can't say in western society religion should be absent at this moment.

The societies of western Europe are a religious labyrinth, in which the offer of religious alternatives is very large. The example of the Dutch society can illustrate this fact.

In the Netherlands there live at this moment 800 000 Muslims (in the big majority people of Turkish or Arabic origin but often naturalised as Dutch), as well as 200 000 Hindus and 170 000 Buddhists, practical all being Dutch people who said farewell to Christianity and found their religious home in these philosophies coming from the East. And more than half of the Dutch population belongs no longer to a church or to any ideological association. (The total number of Dutch people being 15 000 000.)

In spite of this complex situation and in spite of the expectation of the God-is-dead-theology people wouldn't care about any God or religion anymore, one can't say religion does no longer have the interest of people of the West. On the contrary more than in former days many individuals are on the search of their own religious identity. Obtaining religious insights is a individual responsibility and constructing a religious life-pattern a personal matter. Therefore many people is very interested in religion in the large sense of the term. Maybe our situation is to compare with the situation of the church in Corinthians. Both in our society and in theirs many ideologies do present themselves as the way to salvation. All these challenge the Christians to witness their way is of a particular value that sets human life in a particular light. It will not say that all the other attempts to get some deeper inspiration are of no value, on the contrary the proclamation of the gospel can only be successful if Christians are ready to be involved in the dialogue between all these ideologies and religions. It is important that people can express what they have found as meaningful in their lives. The proclamation of the gospel is favoured by the encounter of meaningful narratives, not only because they can be evaluated from the point of view of the Christian tradition but also because the understanding of Christian faith is also enriched by them.

In this way we do try to notice the fragments of religious life, in renewed shape so clearly present in our society, in our society and interpret them as references to God.

Perhaps this situation can bring us to the point where we rediscover the relational dimension of our faith, not only in general but within the church too. The community of believers will be inspired not only by tradition, but also by the personal inspiration each of us can find in the Scripture -the biblical narrative of God and humankind, by the personal relation with Jesus, and by the recognition that the Spirit is present and active in each single Christian.

It is possible that the Old-Catholic ecclesiology offers some openness to this situation. In a certain way the Old-Catholic ecclesiology values the religious

longing of the individual believer, who is also the very important actor in building up the community of faith.

God's invitation

In a secular society, it is a matter of highest concern, Christians witness God's openness and love for mankind, the heart of his creation.

Although the church is a community of human beings, she refers to another reality. The church is grounded in God and she participates in His life and in His engagement for the liberation of the creation. We are a community because we've accepted God's invitation. And in this way we are dealing in his concern for the world.

God's invitation is a very fundamental one. In Genesis we read how man is invited by God, not only to take care of the creation but also to be the co-author of further evolution. Man is invited to take responsibility for the creation, that he may accept out of the divine hands. That humankind receive responsibility for the creation doesn't mean that it is left alone by God. God is staying in a permanent relationship with the creation, that has resulted from his love. The matter is that God will share his concern for the creation. He is seeking partners. He challenges men to accept this invitation. Man is challenged to make a fundamental choice. When he accepts the invitation, the partnership between God and man comes at the surface. This partnership is the ultimate consequence of his creation that God wishes to realize.

As a symbol of this partnership, the rainbow occurs in Genesis 9.

This partnership between God and mankind issues from what we can typify as the "liberating interest" of God. In Exodus we read that "God has seen the misery of his people and that He feels their suffering". That is the right reason why He challenges Moses and the Israelites to get involved in the liberation process.

The partnership between God and men depends as well on the invitation of God as on the willingness from the side of men. The partnership is a divine gift to people. But this gift is not without any interest from God's side. That partnership is important in God's plan to realize the possibilities for worthy life. The honour of God is the wholeness of people. Those who accept God's partnership, accept also this interest in liberating people.

It's working out in the same way for Jesus also. He finds his identity in his own relationship with his Father in heaven. His identity of liberator doesn't result from a personal achievement, neither from special historical circumstances. It comes from Jesus' intimate relationship with his father, called "abba" by him. The liberation that Jesus is proclaiming and realizing includes indeed the installation of the same partnership between the father and all kind of people. Jesus is liberating people in order that they can take their place in "the divine community of love".

We can say that the partnership with God - as the fulfilling of a vocation - is the heart of the identity of the biblical people as well as of Jesus himself. It is still the heart of our identity as people of God.

The partnership between God and Men lays the foundation for the partnership between men. We receive the openness for the other as a grace. What's more: the relations between human beings are also a consequence of a kind of partnership that is in God self. This mystery is expressed in the tradition by the metaphor of the Holy Trinity. We can say: God-in-Trinity creates men-in-relation.

The Holy Trinity is the metaphor of the community that is found in God Himself.

When the God in Trinity reveals himself to us, he reveals himself as a Saviour-God, and a God whom we experience in the saving activity which he exercises upon us and within us. But in this revelation of itself, the Trinity also draws our attention to certain premises about the intrinsic relations between the divine Persons. The theological teaching on the inner reality of the Holy Trinity is based on these indications and on the bond which joins eternal relations between the divine Persons together with their saving activity.

In this way we “see” i.e. that the love in God between the persons of the Trinity is perfect and therefore the unity between them, is supreme. Even so the distinct persons are not abolished within this unity, otherwise the living relationship between them would be impossible.

Christians are aware that all humankind are sisters and brothers. But sisters and brothers are born from a common father and mother which means that human beings are sisters and brothers because they come from a common source of being. In every human being, my brother or my sister, I must see manifested the same source of being which is also revealed in me, but in a different way from my own. Therefore I must rejoice in all those gifts of God which I don't have, and in all his successes, while he must also extend the benefit of his own gifts and successes to me, because in a certain manner I am in him and he is in me. Or, to express it in another way, the same source that is manifested in him is also my own. This dynamic is found in a human relationship. Although there is a certain separation between us - as there is not between the divine persons - she is not total. It is not ontological, as if it were a separation between one nature and another

That we are created in the image of God means not only that we are destined to live in relationship with each other, but also that we are called to participate in His saving activity. In this way our relations are chances for promoting the well being of others and our own.

But as God's mutual love is not only directed to the other divine persons but also towards the creation, so men's love is only complete as God is included. We are called to participate in the “divine community of love”.

There's a big need for this proclamation of solidarity and friendship in the our western countries. Maybe the testimony of the church can function as a key to open the doors of the individuals, so longing for encounter and relationship, and can offer the society an aim that can integrate all different aspects of life to a meaningful unity.

The church in a secular world

Although living in a secular world, the church is no secular association. Christians come not only to meet each other but mainly to meet Christ who sacramentally is there present in the midst of them. He is the very reason for drawing individuals together in order to create an authentic community.

The very meaning of the term *ekklesia* was originally the calling of individuals into an important gathering. In this connection the emphasis is laid upon the caller and his authority, as well as upon the act of his calling.

The call to become “church” is made because something happened in history. It’s the resurrection of Christ. It’s an event which turned the tide of history. Humankind, therefore, is invited to turn its attention towards this event and receive redemption and salvation. These tidings of redemption and salvation are the motives for calling all, the people throughout the ages and in all corners of the world.

The main characteristic of the first Christian communities, to which the old catholic tradition refers, is their eschatological and charismatic character. The eschatological character can be defined as living in the hope that the Lord returns. Therefore they are conscious of the fact that the Lord is present in the community. They have an attitude of watchfulness. In the acts we meet communities which are blessed with many charismatic gifts. Paul does his best to organize community life in a way that all those gifts become a real enrichment for the whole community and each member of it. He enlarged the notion charisma in a way that also other functions and tasks within the community can be seen as charismata. The most important thing he does is surely that he makes all charismata subordinate to love. Saint Paul sees the growth of the Christian communities as a sign from the Holy Spirit, who gives his gifts to all members in order that all should benefit from them.

It’s my clear conviction the secular world does need such communities. That are communities who witness of God’s love, that has been revealed in and through the life, death and resurrection of Jesus Christ, His son. He has come to reconcile humankind with God and with another. He called the disciples, He gave his life for them and his victory over death freed them from the forces of separation and division. Through the power of the Holy Spirit they were made one in him. This koinonia, achieved for the first time in the apostolic community, is at work today as people open their hearts in faith to the gospel and participate in the Church. This koinonia is not only given for its own sake, it is also gift to creation because of her liberation and wholeness.

The mission of the church

Where God’s calling for relationship is heard and where people grow in answering this calling, there is community of faith. These communities are able to liberate the individual because it offers the chance to rise above oneself and to live in a world-wide perspective.

In this way the people of God are built up. They are God’s partner and share His life. Therefore they share too in God’s desire for Unity. This Unity is the fulfilment of the creation. The people play a crucial role in building up God’s Kingdom.

The community of faith is striving ultimately to bring the whole mankind together in the unity of the Kingdom of God. Then the people of God will be complete. That striving has a central function in the redemption process. Against the separating reality of sin, this striving towards unity is the mission of the community. Equipped by the Spirit, every community-member participates in that mission. Baptism is the external sign of this spiritual reality. This mission defines in a fundamental way community life and the lives of the individual members.

Solidarity is a crucial quality of the community of faith. This solidarity is grounded in the solidarity that we find in God Himself. All human beings who are guided by the desire for unity form together God’s people and are bearers of the living faith. Dogma is merely the explanation of that reality. The solidarity of the

members of the church gives the church its authority. This solidarity is the work of the Spirit and so we say the Church is first and foremost the work of the Spirit.

This mission is a basic element for the existence of the church. And after all, we have to see that the church doesn't cultivate solidarity for her own sake or for the well being of her member, but also for the well being of the others, outside, for humankind, for the creation.

The ecumenical task

In a secular society, churches have to act together in order to that that mission will be fruitful. As we have shown, secularisation does bring good things too. As there are e.g. more freedom for the individual or the emancipation of the sciences. But the secularisation does disturb the relationship between the different aspects of life and the relationships between human beings. Therefore churches have a task in showing how one can be in relation with one another and how people can be re-unified. The new ecumenical paradigm that occurred in the last years can be fruitful in this context.

In his study "Ecumenism in transition" the actual secretary general of the World Council of Churches, Konrad Raiser, undertakes a critical examination of the present-day problem areas in the ecumenical movement. He states that a new model of ecumenical cooperation is necessary. His starting points for that new model are of a particular interest for us because they are very close to the old-catholic ecclesiology. The author states that in favour of the development of a new ecumenical paradigm, three main emphases emerge:

- a Trinitarian understanding of the divine reality of the relationship between God, the world and humankind;

- "life", understood as a web of reciprocal relationships, as a central point of reference, and

- an understanding of the one church in each place and in all places as a fellowship in the sense of a community of those who are different from one another.

These points can guide the ecumenical movement in his striving to unity, not only between churches, but also between cultures, between people and human societies in their infinite variety, and between the world of humankind and creation as a whole.

Out of the critical experience of radical change in the last two decades, which has affected both the relations of the churches with one another and the relations between societies, cultures and races, there has emerged a new awareness of the inhabited earth as an inter-related whole. The ecumenical movement proves to be a liberating impulse: it is founded in the totality of relationships instead of structures. It is the expression of living action. It lives in the certainty that the earth is habitable because God has established his covenant for the whole of creation, and it is guided by the hope that God himself will dwell with humankind, with God's people.

This new paradigm of the ecumenical movement is a challenge to the old-catholic ecumenical engagement and to old-catholic ecclesiology. If we do understand our church as a bridge, it is no longer sufficient to be a bridge between churches. Differences between churches have their roots in differences between societies and cultures and ecclesiastic and human concurrency produces a lot of negative effects in the global creation. The church, that will be a bridge between other churches, have to cultivate the openness to society and culture. There we

find the real challenge to build up bridges in favour of the hability of the creation. If we can progress in that hability and can build community between people, the community between churches can't be far away.

In this context we are drawing attention to the fact that the mission of the church is fundamentally linked with the ecumenical openness. "Dialogue" is the central issue and the practical instrument to effectuate God's covenant with humankind.

Conclusion

In our introduction we have pointed out some aspects of secularisation. We did say something about the complexity of our multicultural context. We showed how this situation offers the individual many chances, but offers him also a lot of sorrow. The personal inspiration and the individual responsibility are certainly important values. However without dialogue no community can be build up and without communication there can't be no solidarity. In this sense accepting the central place of the individual has to go together with establishing dialogical structures. Facing post-modern cultural situation, this dialogue is the only way to construct narratives in which people may find the trust and the security that is necessary to live.

This narratives will offer the basic content for a spirituality for nowadays. It's a kind of spirituality where many are longing for. That spirituality is not only a contribution to the new european society, it will be the heart of it. It's may strong belief that churches can play an important role in building up that new society.

"Dialogue" is also the central theme of the new ecumenical paradigm. To promote this dialogue is the first step in proclaiming the gospel in the secularised society.

Contributing to this process will be a great challenge to the old-catholic ecclesiological thinking. However, in this way we don't anything else than progressing on the way the old-catholic movement has shown from her beginning in nineteenth century.

ULTIMA INSTANȚĂ: TEOLOGIA MANIFESTUL „POST-SECULAR” AL LUI JOHN MILBANK

MIHAIL NEAMȚU

O figură insulară

Nu e decît o evidență empirică faptul că situl teologiei contemporane își obligă performerii de elită (iar creștinismul îi presupune prin definiție) la un permanent recurs arheologic. Postmodernitatea e paradigma culturală care tolerează cel mai puțin lucrurile pline de „sub-” ori „de-la-sine-înțelesuri”, comandînd fiecărei narațiuni de legitimare exercițiul redefinirii propriilor concepte. Investigarea eredității, explorarea memoriei, demarcarea diverselor straturi istorice – iată tot atîtea datorii benefice pentru orice teolog demn de propria sa tradiție. Iar dacă astăzi sarcina acestuia constă în configurarea planului de intersecție dintre proiectul comunitar al Bisericii și, respectiv, ideologia socială a modernității, atunci o sumă complexă de competențe îi devin indispensabile. O inteligență antrenată în lecturi filozofice de prim ordin oferă, cu siguranță, garanția unei perspicacități analitice, dar adevăratul instinct al orientării – vitală cartografiei, care operează prin reducții și sinteze – se cîștigă numai printr-o serioasă disciplină spirituală. Aceste atribute par a fi natural întrupate de John Milbank. Despre manifestul „post-secular”¹ al acestui tînăr teolog britanic vor vorbi și rîndurile de față, încercînd să prezinte cît mai succint economia principalelor sale argumente care, în ciuda noutății lor, au fost complet ignorate pînă acum în dezbateră socială, filozofică și teologică din România.²

Format la sfîrșitul anilor '70 în mediul academic de la Oxford sub îndrumarea directă a lui Rowan Williams³ – omul „responsabil” pentru difuzarea teologiei lui Hans Urs von Balthasar în spațiul britanic –, John Alaisdair Milbank a decis relativ devreme pentru apartenența sa confesională în cadrul Bisericii Anglicane (aripa

¹ Termenul a fost inserat de P. Blond (ed.), *Post-Secular Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London, 1998

² Este, încă o dată, meritul diac. Ioan I. Ică jr. de a fi găzduit dezbateră operăi unui gînditor contemporan esențial care – alături de numele unor filozofi precum M. Henry, J.-L. Marion sau J.-Y. Chrétien (pentru a pomeni doar autorii moderni cel mai recent publicați în românește de editura Deisis) – ar fi putut rămîne ignorat cu bună știință de către „specialiștii” de serviciu ai instituțiilor culturale autohtone. Doresc să mulțumesc și pe această cale Profesorului meu pentru faptul de a mă fi invitat să particip la alcătuirea acestui volum colectiv de studii.

³ Teolog britanic, actualmente Arhiepiscop de Wales în Biserica Anglicană, Rowan Williams (n. 1950) nu este doar autorul unor excelente studii în istoria creștinismului preconstantinian (*Arius*, scm press, London, 2001²), ci și bun cunoscător al ortodoxiei rusești, autor al unei teze doctorale despre teologia lui Vl. Lossky și semnatar al unei recente monografii despre S. Bulgakov. Alte lucrări: *Open to Judgement. Sermon and Addresses*, Darton, Longman & Todd, 1994; *On Christian Theology*, Blackwell, 1999; *Lost Icons*, T&T Clark, Edinburgh, 2000.

conservatoare „High-Church”), renunțând la educația primită în familia unor metodiști evanghelici. O opțiune care explică într-un fel simpatia cu care J. Milbank a îmbrățișat de la bun început proiectul catolic al lui Henri de Lubac, intitulat ofensiv: *la nouvelle théologie*. În rezumat, aceasta se vrea agentul unei transformări a teologiei Bisericii Catolice – sufocată în perioada interbelică de scolasticismul neotomist leonin – într-o direcție care să conjuge înțelepciunea nestemată a izvoarelor biblice și patristice ale tradiției creștine cu dificilele revendicări – intelectuale și existențiale – ale lumii postbelice. În acest fel, operele teologice ale unor personalități ca Sf. Grigorie de Nyssa, Fericitul Augustin sau Nicolaus Cusanus au fixat, în mai multe rânduri, atenția autorului. Din punct de vedere al orientării sale filozofice, J. Milbank și-a arătat de timpuriu interesul pentru tradiția continentală, privilegiind acele momente care stau la cumpăna timpurilor moderne: teza doctorală despre „*Dimensiunea religioasă a gândirii lui Giambattista Vico*” (Edwin Mellen, 1991) evocă unul dintre acestea. Dar mai ales anul 1990 este borna care marchează intrarea lui John Milbank în cercul internațional al dezbaterilor intelectuale, datorită apariției monumentalei sale lucrări intitulate: „Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason” (*Teologie și teorie socială. Dincolo de rațiunea seculară*).⁴ Comandat de prestigioasa editură Basil Blackwell (colecția „*Signposts in Theology*”) încă din anul 1985 unui promițător, dar anonim pe atunci, asistent la Universitatea din Lancaster, volumul avea să declanșeze în ultimul deceniu o avalanșă de comentarii⁵ care – de la encomiul premeditat la critica obstinată – subliniază cel puțin importanța, dacă nu chiar necesitatea unui contact direct cu tezele autorului. Faptul avea să fie confirmat cîtîvia ani mai târziu, prin publicarea *op.*-ului de maturitate denumit

⁴ Toate citatele urmează paginația primei ediții (1990) iar abrevierea titlului se face, de aici încolo, sub sigla *TST*.

⁵ În ordine cronologică, principalele comentarii apărute mai ales în presa britanică: G. L. Jones & S. Fowl, „Special focus issue on Theology and social theory: beyond secular reason by John Milbank [1990]”, *Modern Theology* 8 (1992) 319-399; David Lyon, „Against secular reason: Milbank on Augustine and post-modernity [review article]”, *Cruce* 28 (1992) 42-45; Richard H. Roberts, „Transcendental Sociology? A Critique of John Milbank’s *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*”, *Scottish Journal of Theology* 46 (1993) 4, 527-535; R. Hutter, „The Church’s Peace Beyond the ‘Secular’: A Postmodern Augustinian’s Deconstruction Of Secular Modernity And Postmodernity [review essay]”, *Pro Ecclesia* 2 (1993) 106-116; Lewis Ayres, „Theology, social science and postmodernity: some theological considerations”, în K. Flanagan *et alii* (ed.), *Postmodernity, sociology and religion*, 1996, 174-189; Ph. Rossi (ed.), „Review Symposium on John Milbank’s *Theology and Social Theory* [papers presented at the Consultation on Mysticism and Politics, *College Theology Society* 1995]”, *Philosophy and Theology* 9 (1996) 3-4, 419-459; Paul Yates, „The Social Construction of Priesthood”, *Theology* 101(1998)1-2, 13-22; Paul G. Doerksen, „For and Against Milbank: A Critical Discussion of John Milbank’s Construal of Ontological Peace”, *Conrad Grebel Review* 18 (2000) 1, 48-59; Douglas Hedley, „Should Divinity Overcome Metaphysics? Reflections on John Milbank’s *Theology beyond Secular Reason* and Confessions of a Cambridge Platonist”, *Journal of Religion* 80 (2000) 2, 271-298; D. Stephen Long, *Divine Economy. Theology and the Market*, Routledge, London&NY, 2000, 241-260. (Mai degrabă decît niște repere pentru o cercetare individuală, această listă *selectivă* oferă cititorului român o *imagine* - în contrast - despre seriozitatea dezbaterii teologice occidentale, garantată de circulația transparentă și fluidă a informației prin intermediul revistelor de specialitate, fără de care climatul instituțiilor academice – Universități, librării, biblioteci – s-ar scufunda într-o enormă și dureroasă sterilitate. *Qui potest capere, capiat*).

The Word Made Strange. Theology, Language, Culture (Blackwell, 1997). Aici proiectul lui John Milbank este la fel de foarte pretențios, rezonând cu ideea focală a lui Hans Urs von Balthasar: aceea de a cântări raportul între cultură și teologie (gândire și doxologie) în inefabilul echilibru fixat prin dogma hristologică de la Calcedon (care definește apofatic raportul dintre natura umană și cea divină – nedespărțit, neamestecat, neschimbat – în unitatea persoanei lui Iisus Hristos). Doi ani mai târziu, J. Milbank lansează (împreună cu Catherine Pickstock și Graham Ward) deja faimoasa (și discutabila) sintagmă „Radical Orthodoxy”, venită să întrupeze visul unei noi teologii, în interiorul căreia opoziția de tip modern între rațiune și revelație să fie abolită în beneficiul unei restaurări a viziunii sacramentale despre lume, a cărei realitate se cere trăită și celebrată ca epifanie a transcendenței. Dar despre promisiunile, echivocurile și decepțiile acestei noi direcții în teologia britanică voi încerca să vorbesc mai pe larg într-un alt context. Să ne întoarcem la opera autorului care a coagulat poate cel mai mult din energia necesară degajării unui proiect „post-secular” în teologia contemporană.

Cu o scriitură prolixă dar stilizată, care vinează discret aforismul și forțează sentințele definitive, John Milbank propune un mod de *a fi* lipsit de complexele inadaptării și retorica disculpării, pe care atîția teologi contemporani – occidentali, dar și răsăriteni – le-au dobîndit în lunga perioadă de incubație a gândirii seculare moderne. Împărțită în patru secvențe și douăsprezece capitole, cartea-debut a Profesorului Milbank – ulterior cooptat la *Faculty of Divinity* din Universitatea Cambridge (*Fellow* al Colegiului Peterhouse), dar numai pînă în anul 1999, cînd primește și acceptă oferta Universității Virginia din S.U.A – alinează un program fără precedent în domeniu.⁶ Peste 400 de pagini dense, scrise cu veleități de est et orchestrate cu precizie geometrică, discută principiile ontologiei comunitare/sociale de la Duns Scotus la Gilles Deleuze. Dispusă cronologic într-o sintaxă dialectică, fiecare piesă a lucrării „*Theology and Social Theory*” marchează în John Milbank atributele de bază ale unui veritabil intelectual cosmopolit: geniul analitic de tip britanic e doar obturat, uneori, de barocul francez al frazei – și întrecut cu măsură de masivitatea erudită a unei educații tipic nemțești. O asemenea desfășurare, care prezintă ramificații arborescente la tot pasul (excursuri istorice, rapeluri polemice, paranteze retorice), ar putea cu greu fi rezumată. Este cu adevărat imensă energia consumată de autor în fiecare detaliu al acestei construcții alveolare, mai cu seamă că „teoria socială” modernă are un cont dublu (european și american), pe care John Milbank îl achită punctual și fără nici un rest. Aceasta implică uneori referințe la autori aproape necunoscuți în cultura română, ale căror contribuții – uneori majore, altele nesemnificative – au rămas lipsite de o bună introducere, asociată eventual și unor traduceri.⁷ (Fac aici aluzie la operele unor gânditori mai vechi și mai noi precum Duns Scotus, A. Smith, E. Troeltsch, M. Weber, Maurice Blondel,

⁶ La această dată, în America cel puțin, există poate doar o singură altă voce importantă care să se fi angajat în polemică deschisă cu principiile gândirii seculare: Tristram Hugo Engelhardt JR. (Huston, Texas). *Foundations of Christian Bioethics* (2000) etalează o exorbitantă arheologie istorică, dexteritate filozofică și cunoaștere teologică, instrumentate de pe poziții cu adevărat radicale pentru a fi cu adevărat ortodoxe (și viceversa).

⁷ Nu este aici locul pentru a arăta în ce largă măsură programele editoriale ale caselor de presă românești sunt lipsite, în marea lor majoritate, de un program coerent de traduceri, fapt care afectează negativ recepția minimal-obiectivă a unor opere fundamentale din gândirea teologică, filozofică ori socială occidentală (vezi, de pildă, cazul Max Weber în deșiranta „variantă” românească).

Louis de Bonald, P.-J. Proudhon, G. Simmel, K. Rahner, H. de Lubac, Peter Berger, V. Turner, T. Parsons, G. Lardeau, C. Jambet *etc.*). În limitele irațional trasate cititorului român de acest nesatisfăcător cadru bibliografic, dar și condiționat de insuficiența propriei mele pregătiri, voi abrevia drastic ideile discutate de J. Milbank, pentru a oferi o detaliată prezentare mai ales contribuției sale specifice, articulată în paradigma creștină a unei teologii a coexistenței non-violente.

Arheologia: model și metodă

În scurta introducere a volumului (1-6), Dr. John Milbank își face explicită poziția teologică pe care, de-a lungul întregii analize a „teoriei sociale” moderne, o va apăra cu intransigență: *logos*-ul teologiei nu aparține științelor umane, al căror caracter contingent nu-i poate oferi nici fundament, nici justificare. Oricît de „insulară” ar părea această decizie în concertul multiplelor teologii contemporane, pentru autor ea înseamnă un refuz categoric al oricărui amestec – fie prin alianță strategică, fie printr-o umilitoare vasalitate –a între „categoriile” (non-discursive) ale teologiei creștine și termenii seculari instrumentați de *humaniores*. Această fermă opoziție necesită însă, cel puțin pentru cititorul cultivat occidental, o laborioasă explicație, mai ales în epoca nihilismului cu porțile deschise (de Nietzsche & co.). În această nouă eră a fragmentării, a disoluției și a atomizării, uzul „meta-narațiunilor” (așa cum a numit J.-F. Lyotard miturile de legitimare istorică) rămîne, în mod ironic și paradoxal, imposibil de evitat (și aceasta, ar adăuga Michel Henry, chiar de către promotorul principal al nihilismului: „tehnosciența”). Implozia proiectului iluminist în timpul crepuscular al modernității târzii oferă deci, în mod neașteptat, șansa uimitoarei sale reabilitări, în calitatea pe care a deținut-o mai bine de un mileniu: aceea de proclamație a unei excepționale narațiuni („povestea” revelată în „epistolarul” biblic), capabilă să dea un *sens* principial oricărei existenței individuale și, respectiv, un *consens* generic vieții colective a umanității.⁸ Parafrazînd limbajul cronicarilor, s-ar putea spune că „descălecatul” teologiei pe scena „regală” a post-modernității însemnează de fapt o declarație de „neafîmare”. Aceasta nu se consumă însă doar printr-o negație, ci implică un efort suplimentar de persuasiune. (Cine s-a recunoscut vreodată *invins* pînă la capăt fără a fi fost, de fapt, *convins*?) Independența și integritatea teologiei nu este o axiomă, cît mai curînd o teoremă perfect demonstrată de Profesorul Milbank, într-o arheologie aproape exhaustivă a izvoarelor teologice și filozofice, tacit active în gîndirea seculară modernă. Dacă ea conține o supradoză de argumentație teoretică, aceasta nu înseamnă că planul istoric al evoluției concrete a culturii și civilizației europene este ignorat: „geneza discursului se împletește cu geneza practicii”⁹. Arheologia întreprinsă de Milbank are meritul de a arăta în ce măsură aceste „izvoare” ale abstracțiunii – ascunse în rafturile bibliotecilor – au adăpat deciziile politice ireversibile, transmise genetic țesutului social modern pînă astăzi. În acest fel, discursul secular e considerat ca fiind eretic „în relație cu creștinismul ortodox”¹⁰, ceea ce înseamnă mai mult decît

⁸ Este o viziune pe care părintele D. Stăniloae, de pildă, nu a abandonat-o niciodată în *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1996², vol. I, *introducere*).

⁹ *TST*, 3

¹⁰ *idem*. Sensul conferit de John Milbank ortodoxiei nu este direct confesional, deci *nu* desemnează exclusiv tezaurul dogmatic și liturgic al Bisericii Răsăritene. Menținută într-un semantism mai cuprinzător, ortodoxia creștină invocată de Milbank se referă (într-un fel similar lui Chesterton) la integritatea credinței apostolice și a tradiției patristice, zguduită din temelii abia o dată cu Reforma protestantă.

indiferent religios sau ateu.¹¹ Pariul major al Profesorului Milbank constă în a arăta raportul secret existent, la origini, între proiectul modern – care pretinde obiectivitate metodologică – respectiv „teologia creștină”, rivalizată mimetic sau chiar parodiată de „științele sociale” în voința lor de edificare a unui „adevăr” universal. Eșecul modernității nu este doar epistemologic – cum incontestabil a arătat hermeneutica fenomenologică a lui H.-G. Gadamer¹² –, ci și unul ideologic. Proba acestui fapt e găsită de John Milbank în „ontologia violenței” pe care o secretă în mod tacit fiecare idiom sociologic, istoric sau filozofic al modernității. Aceasta – ca de altfel etica filozofiei antice (într-o anumită măsură) – se înscrie într-un raport de contradicție cu „ontologia păcii” proclamată de Evanghelie și întrupată în „Biserica sfinților”) – fie că se cheamă parohie, frățietate, schit sau mănăstire – prin legea fraternității spirituale a fiecărui „ipostas eclezial” (I. Zizioulas), a cărei condiție filială¹³ e restabilită prin harul botezului, în Iisus Hristos (FA 2). Proiectul unei culturi autonome nu lasă însă spațiul necesar evacuării reziduurilor de violență care pulsează dramatic în firea umană căzută din har (cf. *Rom. 7, 14 sq*). De aceea, uzul forței ajunge să fie declarat drept mecanism *fatal* în reglarea raporturilor din sînul societății umane, încercînd cu un pesimism *tragic*, de extracție greacă (pre-creștină), o propedeutică la știința utopiei (în care modernitatea, de altfel, s-a specializat).

Decupajul profilului „teologiei politice” și al „teologiei economice” între sec.XIV-XVI (partea I), trecînd prin analiza presupuzițiilor epistemologice și a consecințelor ideologice ale pozitivismului (Malebranche și Durkheim, respectiv, Kant și Weber), facilitează discuția despre sociologia americană a religiei (cu care se și încheie partea a doua a cărții). Urmează o discuție lărgită *pro* și *contra* Hegel, respectiv Marx, completată la finalul celei de-a treia părți („Teologie și Dialectică”) cu o revizie a principalelor teorii disputate în interiorul gîndirii sociale catolice moderne (cu accent deosebit acordat „teologiei sud-americane a eliberării”). În sfîrșit, ultima categorie de eseuri („Teologie și Diferență”) discută cîteva intrigi intens mediatizate astăzi: dialogul între știință și mecanismele puterii, violența ontologică și postmodernitatea, precum și raportul genitival dintre virtute și diferență. Cartea se încheie, *en arc-boutant une voûte*, cu proiecția imaginii orașului co-existenței mîntuitoare: Ierusalimul cel de Sus.

Invenția seculară și seducția puterii

Fidel metodologiei sale „arheologice”, John Milbank caută de la bun început să deslușească raportul dintre fenomenul desacralizării și cel al secularizării, a căror coincidență face din Europa locul de naștere al modernității. Se știe mai puțin despre geneza modernității prin conjuncția mai multor idei din teologia naturală și teologia politică pe care autori ca H. Grotius, T. Hobbes, B. Spinoza le-au conceput *etsi Deus not daretur*. Din această veritabilă „reducție metodologică”,

¹¹ Este totodată și teza lui Amos Funkenstein, conform căreia știința modernă emană din productivitatea unei teologii neortodoxe ieșită, în secolul XVII, de sub incidența vieții ecleziale (cf. *Teologie și imaginație științifică*, trad. W. Fotescu, Humanitas, București, 1998).

¹² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* în *Gesammelte Werke*, Band I, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1990, p. 272: „es gibt keine Objektivität,!”

¹³ Una dintre cele mai convingătoare argumentări (din punct de vedere filozofic, mai precis fenomenologic) în favoarea eticii creștine a fost realizată, în opinia mea, de către Michel Henry, *Eu sunt Adevărul. Pentru o filozofie a creștinismului*, traducere și prezentare: diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2000

domeniul cunoașterii discursive avea să fie restrâns în limitele naturii empirice. Dacă orice epistemologie (fixată, la rîndul ei, de un set de presupuziții antropologice) trasează limite ontologiei, în această împrejurare conceptul nou creat este cel de „suveranitate”: a omului asupra lui însuși, a omului asupra naturii și, în cele din urmă, a omului asupra divinului. Fenomenologia acestei transgresiuni este prea subtilă pentru a o identifica neapărat ca fiind de soriginte atee: dimpotrivă, ea derivă dintr-o interpretare aparte a referatului biblic despre creația omului (*Gen* 1, 17 sq): accentul hermeneutic se deplasează din teritoriul analogiei iconice („după chip și asemănare”) către imperativul domestic al înstăpînirii („mergeți și stăpîniți pămîntul”). Conceptul proprietății – relativizat de etosul comunitar creștin, fără a exalta prin aceasta o nivelare egalitaristă arbitrară – dobîndește accente net juridice, justificînd un voluntarism politic tot mai accentuat (este cazul aceluiași Grotius și Hobbes). Această turmă e dublată de o mutație epistemologică generală, confirmată de succesul nominaliștilor. În cunoscutul său eseu sociologic despre nașterea modernității¹⁴, Louis Dumont afirma, între altele, că revoluția nominalistă a fost promotoarea *de facto* a individualismului civic european; la rîndul său, John Milbank indică profunde consecințe ale „revoluției” lui Duns Scotus pentru ceea ce reprezintă discuția metafizică a relației lui Dumnezeu cu natura creată (definită ca *potentia ordinata*, ceea ce reprezintă voința divină factuală exprimată oamenilor în „cartea Naturii”) dar, mai ales, cu propria Sa natură (numită *potentia absoluta*, ceea ce reprezintă voința divină infinită dar necomunicată oamenilor). O asemenea perspectivă lasă loc imens pentru suspiciune și speculație în domeniul teologiei naturale. Definirea naturii divinului¹⁵ ca „irezistibilă putere” apare limpede la Hobbes¹⁶ și montează, desigur, un set de propoziții subsecvente în domeniul antropologiei și al cosmologiei. Reducția dimensiunii iconice (apofatică și inepuzabilă) a umanității (în care se reflectă divinul) la natura unei voințe determinate, obligă individul să acționeze după principiul economiei puterii, dozîndu-și energiile pentru control și manipulare. Pe de altă parte, disoluția vechii paradigme a participației conduce către o criză a mediilor, vizibilă în scolastica tîrzie prin apelul la teologia grației create, pe de o parte, și prin noua orientare angelologică a cosmologiei, care suferă de o certă inspirație arabă, pe altă parte.¹⁷ Modelul relaționării (om-om, om-natură-Dumnezeu) este unul contractual¹⁸, fapt trădat în istoria tensiunilor intra-eccleziastice ale sfîrșitului Evului Mediu, cînd Biserica romană oscilează doar între un „absolutism hierocratic” și „un contractualism conciliar”¹⁹. Așa cum sugera și Fiodor Mihailovici

¹⁴ Cf. Louis Dumont, *Eseu asupra individualismului*, trad. Laurențiu și Luiza Scalat, Anastasia, București, 1996

¹⁵ Nu este de prisos, poate, să reamintim că teologia patristică a refuzat *ab initio* orice definire în termeni esențialiști a „naturii” divine, distincția postniceeană între aspectul „lăuntric” - al Dumnezeirii ca Treime Ipostatică (*theologia*) - și cel „exterior” - al lucrării lui Dumnezeu în lume (*oikonomia*) - servind deplin această perspectivă.

¹⁶ T. Hobbes, *Leviathan*, II, ch. 37

¹⁷ Am schițat în altă parte liniile largi de continuitate ale acestei mutații, cf. M. Neamțu, „Modele hermeneutice ale mediilor” (I), *Echinox* XIX (1998), 10-12, pp. 14-15; *id.*, „Hermeneutică și angelologie”, *Echinox* XX (1999) 10-12, p. 18

¹⁸ *TST*, 15

¹⁹ *TST*, 20. În Apus, ca și în Răsărit, discuția asupra sărăciei ca „vot apostolic” al Bisericii nu s-a încheiat nici măcar astăzi, deciziile sinodale fiind constant modificate de infinit complexa realitate istorică pe care a traversat-o fiecare Biserică locală (nici măcar astăzi,

Dostoievski în parabola despre „Marele Inchizitor”, Biserica – în Apus, dar și în Răsărit (dacă este să ne amintim de tristele dispute partinice din capitala Bizanțului) – a cedat adeseori celei de-a treia ispitiri a lui Iisus de către diavol, în pustia Carantaniei: căpătarea puterii lumești. Biserica a ratat „să păstreze ‘regula Evangheliei’ în mănăstiri, și să extindă cumva aceasta către laicatul (un eșec de care umaniștii creștini au fost adesea profund conștienți), ceea ce a creat un vacuum moral”²⁰.

Această mentalitate, cu pretense legitimități teologice, a consacrat conceptul de „secular” în bidimensionalitatea experienței lumii: ca timp²¹ (*saeculum*) și spațiu²² (*dominium*). Ajunși în acest punct, putem reflecta din nou asupra relației dintre desacralizare și secularizare. Deși istoria Europei sincronizează aceste fenomene, ele nu se acoperă, nici nu se justifică reciproc, întrucât orizontul *secular* al experienței omului modern (căci numai al lui poate fi) nu este neapărat intrinsec unul *profan*. Fructificând rezultatele cercetării morfologice și comparatiste a unui istoric al religiilor cum a fost Mircea Eliade²³, putem socoti invenția lumii seculare ca pe un refuz tacit al categoriilor *religiosului*, în speță a *valorilor creștinismului*.²⁴ Dacă experiența religioasă e constitutiv reglată între polul *sacru* și cel *profan* al lumii, logica seculară exclude această funcție *teodramatică* a spațio-temporalității. Deși pledează *de jure* pentru conservarea religiozității în spațiul privat, logica seculară o exclude *de facto* într-un mod subversiv și inaparent. În fine, linearitatea aritmică a timpului²⁵ și omogenitatea asimboică a spațiului – pe care *polis*-ul machiavelic le-a amenajat înaintea postulatelor fizicii newtoniene – vor stabili definitiv garanțiile autonomiei la care omul definit ca voință arbitrară și putere (virtual) nelimitată visase deja. O dată recunoscută ca fapt natural prin excelență, lumea seculară va putea deveni obiectul unor diverse cercetări științifice: de la geometrie, fizică, astronomie pînă la istoriografia postrenascentistă, politică ori sociologie (discipline unificate într-un singur ideal – cunoașterea obiectivă – prin aceeași metodologie „științifică”).

în era globalizării, situația Bisericii Catolice sau Ortodoxe din Franța nu poate fi comparată cu situația Bisericilor omonime din Germania, respectiv, România). Dincolo de aceste fluctuații, este limpede că doar ethosul ascetic al monahismului tradițional a putut reprezenta o grea „piatră de poticneală” în luarea fiecărei decizii (a se vedea polemica între Nil Sorski și Iosif de Volokolamsk în sec. XV).

²⁰ *TST*, 20

²¹ Despre interesctia timpului ‘secular’ cu timpul ‘liturgic’ (religios) în chiar spațiul mănăstirilor medievale (pe zidul cărora funcționează foarte timpuriu diverse ceasornice solare), vezi E. Jünger, *Cartea ceasului de nisip*, trad. V. Nișcov, Polirom, Iași, 2001. (Doresc să-i mulțumesc aici Mihaelei Timuș pentru a-mi fi indicat importanța lecturii acestei superbe cărți.) Pentru o abordare strict filozofică a problemei temporalității în modernitate, cf. M. Heidegger, *Timpul imaginii lumii*, trad. A. Timotin, Paideia, București 1998.

²² Cf. C. Pickstock, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Blackwell, 1998, 47-98

²³ Cf. M. Eliade, *Sacral și profanul*, Humanitas, București, 1995²

²⁴ Dacă lumea care precede creștinismul nu avea cunoștința de o logică seculară, avea totuși gustul violenței. Asupra acestei probleme, căreia etica filozofiei antice (Platon, Aristotel, stoicismul) nu-i oferă o soluție adecvată, J. Milbank se va opri în ultimul capitol al cărții.

²⁵ Pe această temă, C. Pickstock, „Radical Orthodoxy and the Mediation of Time”, în Laurence P. Hemming (ed.), *Radical Orthodoxy. A Catholic Enquiry*, Ashgate, Aldershot, 2000, 63-76

Cinismul machiavellic și oarba „providență”

În spațiul public instituit de principiile gândirii seculare, nevoia organizării statale impunea criteriile de omogenitate comunitară și, prin urmare, noi politici sociale: Hobbes propune modelul contractualist, Machiavelli inserează cinismul rațiunii oportuniste, în timp ce reprezentanții „economiei politice” (A. Smith, D. Hume, J. Stuart, A. Ferguson) din secolul XVIII vor căuta echilibrul între individualismul arbitrar profesat de cel de pe urmă și suveranitatea prin delegație susținută de cel dintâi. Dispariția structurii ierarhice a societății medievale introduce o ecuație mai degrabă specifică pentru epoca antică: lumea între haos și armonie, dictate de hazard ori providență. Știm că deja pentru Hobbes spațiul definit de *commonwealth* este o vizibilă pasișă a Bisericii, așa cum statul pare a prelua pentru societatea civilă virtuțile unei adevărate providențe²⁶ (ceea ce la Hegel atinge cota absolută). Pe de altă parte, reprezentanții „economiei politice” au observat că *nu* toate regularitățile prezente în fenomene economice sunt explicit dictate sau controlate de un „centru” politic, că diverse inițiative spontane individuale pot contribui la o mai bună coerență a organismului social. Aceasta l-a obligat pe un raționalist ca Adam Smith să vorbească, cu privire la mecanismele constitutive pieței, despre o „invizibilă mână” protectoare. O metaforă a providenței menită să rezolve antinomia relațiilor sociale moderne, în care gânditorii scoțieni, mai ales, *sesizează* ireductibilitatea complexității ființei umane la statutul de simplă voință autonomă. La fel, societatea umană nu putea fi redusă la republica machiavelică unde *fortuna* este un ingredient important în chimia convulsiilor sociale. (Pentru filozoful florentin, fatalitatea violenței existentă în *polis*-ul modern nu-l poate atinge niciodată pe cel exersat în arta „eroică” a guvernării mulțimilor.) Încercarea de a justifica tensiunea dintre mitul suveranității și al coeziunii contractuale (la care au aderat Hobbes and Locke), respectiv, anarhismul despotice (profesat de Machiavelli) primește numele de „teodicee socială”²⁷. Pentru Milbank, această „teodicee” introduce un alt concept al providenței (calculabilă, previzibilă) decât cel propriu ortodoxiei creștine (care asumă, în termenii teologiei pauline, o cunoaștere parțială „în ghicitură” (I Cor. 13, 12), sub rezerva eshatologică a vederii „față către față”). În același timp, este foarte semnificativă trecerea de la codul etic al aristocrației militare (care domină în feudalism) către setul de virtuți impus în climatul social al monarhismului absolutist, pe care John Milbank o caracterizează drept „schimbare în economia dorinței”. Milbank remarcă nu atât o schimbare a „obiectului” dorinței, cât „promovarea dorinței în sine”²⁸. Reacția moralistilor (Montesquieu, Helvetius, Hume, Ferguson) este una tipic paseistă, încărcată de nostalgii pentru etica eroismului antic, menită să dea substanță conceptului modern de „onoare” sau „noblețe”. Un pas înapoi, așadar, *peste* creștinismul tradițional, care nu cunoaște diferențe între „virtuți naturale” și „virtuți artificiale”, ci doar fapta bună ca rod al împreună lucrării între Dumnezeu și om. Rezultatul – în pofida intenției umaniștilor – se arată deplorabil: violența fizică fermentată „natural” de membrii societății (pentru care războiul funcționează adesea ca supapă) nu va fi suprimate printr-o asceză spirituală, ci convertită în psihologia dominației economice, care oferă privilegiul distanței și al invizibilității. Regulile concurenței camuflează perfect, de această dată, duritatea agresiunii

²⁶ Cf. W. T. Cavanaugh, „Beyond secular parodies”, în J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward (ed.), *Radical Orthodoxy*, Routledge, London, 1999, 182-200

²⁷ *TST*, 29

²⁸ *TST*, 33

asupra celui mai slab. Metafora mînii este și aici foarte sugestivă: de această dată ea arată un pumn învelit în mînășă (e singura imagine capabilă să definească noilor mecanisme impersonale ale „damnării” sociale). La întrebarea „cine se face vinovat de suferința celor mulți?”, răspunsul epocii este: „logica sistemului”. În plus, predestinaționismul protestant – în formula calvinistă, cel puțin – oferă motivațiile *teologice* pentru canonizarea in justiției sociale: cineva *trebuie să piardă*, în lumea de aici ca și în lumea de dincolo. Ierarhia socială a prezentului mundan nu e decît schița distribuției eshatologice a *acelorași* roluri. Nevoia de legitimitate a noilor clase sociale (întrebuințez acest termen în sensul lui F. Guizot²⁹) a impus de la sine un termen absolut, chiar dacă resemnificat: providența. Deși teleologismul filozofiei naturale scolastice era pus deja sub semnul întrebării, explicația mecanismelor sociale și economice se dispensează cu greu, în secolul XVIII, de rolul unei *causa finalis*. Acest agent al ordinii face acordul imaginar între adînci inegalități sociale pe care, economia politică începînd cu Malthus, le tratează ca pe o inexorabilă consecință a „diviziunii muncii”. Spre deosebire de tonul optimist al lui Adam Smith (care vedea în educația maselor *cauza*, nu *efectul* bunăstării economice), teodicea lui Malthus dozează un pesimism direct proporțional cu nevoia activismului social prin care virtuțile „evangelice” ale calvinismului ajung să genereze o contra-reacție la filozofia hedonistă a secolului XVIII. Dar ambele direcții (machiavelică sau malthusiană) se reconciliază tacit în vocația fatalismului, la egală distanță de rădăcinile autenticului etos creștin.

Funcționalismul german sau forța tradiției protestante

Cu această concluzie se încheie prima parte a cărții lui John Milbank, care analizează rădăcinile liberalismului economic în stufoasa îngemănare de idei teologice, la cumpăna dintre secolele XIV-XVI. Interpretarea faptului social a reprezentat în această perioadă mai curînd o funcție a epistemologiei empiriste, bazată pe observație și deducție. Astfel, imaginea totalității sociale avea să fie derivată din conceptul voluntarist de individualitate (validat ca atare doar de „teologia seculară”), peste care se suprapune mitul asistențialismului providențial. Ca replică la această versiune a științei sociale britanice, intelectualii continentali vor propune o interpretare sensibil diferită. Ea începe prin răsturnarea logică a raportului parte-întreg și, respectiv, prin modificarea definiției „socialului”, înțeles ca *dat* pozitiv, indubitabil. În cazul „științei sociale” din Franța, prima noutate a abordării tensiunii antinomice individ-societate constă în abandonarea soluției providențiale, cu excepția gînditorilor catolici J. de Maistre³⁰, de Bonald ori St. Simon. Dar chiar și aceștia, consideră Milbank, au înghețat apelul la transcendență în serialismul determinărilor cauzale (discutabile într-un sistem metafizic – vezi prima *Critică* a lui Kant – și total inacceptabile din punct de vedere teologic – vezi refuzul idolatriei conceptuale la Sf. Grigorie de Nyssa³¹). Sociologia secolului XIX nu iese din paradigma ‘teologiei

²⁹ Istoricul francez a introdus conceptul de „clasă” înaintea lui Marx. Pentru conformitate, vezi excelentul eseu (impresionist *avant la lettre*) propus de F. Guizot la început de secol XIX: *Istoria civilizației în Europa. De la căderea Imperiului roman pînă la Revoluția Franceză* (1834), trad. C. Preda și Miruna Tătaru-Cazaban, Humanitas, București, 2000, cu o excelentă introducere semnată de A. Crăuțu.

³⁰ În românește: J. de Maistre, *Istorie și providență*, Anastasia, București, 1997

³¹ Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, II, 165, PG 44, 337 b: „Orice concept format pentru a încerca să atingă sau să circumscrie natura divină nu reușește decît să înfățișeze un idol al lui Dumnezeu, fără a-L face deloc cunoscut pe El”.

seculare' (sau, în termeni heideggerieni, a onto-teologiei) nu doar fiindcă dezideratul ei principal constă în explicarea naturii „obiective” a religiei, ci pentru că tratează faptele sociale drept „adevăruri revelate”. Aceasta infirmă suspiciunea asupra eredității exclusiv „iluministe” a proiectului sociologiei, întrucât categoria ei de lucru este una fundamental anistorică, derivată printr-o inducție incompletă („socialul”). Pe de altă parte, nimeni nu poate nega preocuparea unor A. Comte sau E. Durkheim pentru succesiunea diacronică a societăților umane, gradate pe scala timpului în funcție de ascensiunea lor către raționalitatea de tip *Aufklärung*. În acest punct se înlanțuie o mulțime de prejudecăți, între care cea mai persistentă privește religia (din stadiul ei primitiv pînă în stadiile sale elaborate) ca liant al relațiilor sociale și regulator ierarhic al acestora. La Durkheim, religia își menține funcția integrării dar „socialul” capătă un statut transcendent.³² Obiecția lui John Milbank la această decizie reproduce argumentul folosit de Johann Georg Hamann contra lui Immanuel Kant: „categoriile cunoașterii sunt determinate lingvistic și istoric”, ceea ce subminează „temeiurile unei distincții clare între cunoașterea ‘necesarmente’ finită și o superflua și pretinsă cunoaștere transcendentă”³³. Cu alte cuvinte, societatea (religioasă, în primă instanță) nu poate fi privită ca un obiect finit al unei științe absolute și cu atât mai puțin redusă la un set de principii regulative. În opinia lui Milbank, „nimeni nu vede socialul, cu excepția manifestării sale în acțiunea individuală (corporală sau lingvistică), și nimeni nu poate citi intenția acestei acțiuni decît în termeni situației sale obiectiv ‘tensionată’ în cadrul unui proces general care-l asumă și modifică. Relația societate/individ nu este cea dintre formă și conținut, nici dintre întreg și o atomică parte. Astfel, antinomia poate fi mediată doar prin narațiune (*narration*); o reflecție ‘transcendentală’ adecvată asupra condițiilor de posibilitate pentru acțiunea socială descoperă inevitabilitatea istoriografiei, dar nu găsește nici un loc pentru știința socială”³⁴. În afara acestui cadru epistemologic, John Milbank mai reproșează lui Comte și Durkheim o senină justificare a violenței ca „produs inevitabil al libertății creative”³⁵. Aici se repetă aceeași ecuație: cînd violența societăților arhaice nu mai e interpretată ca pură contingentă (prin prisma învățaturii Bisericii despre căderea adamică și păcatul originar), ea devine automat un „rău necesar”, pe care doar rațiunea – ca for al transparenței și reconcilierii – poate aspira să-l neutralizeze.

Tradiția germană a sociologiei moderne continuă linia pozitiviștilor francezi, dar o supun cîtorva aspre modificări. De această dată, în scrierile unor autori ca G. Simmel sau M. Weber, religiei îi este recunoscută destinația extra-socială datorită accentului pus pe dimensiunea subiectivă a experiențelor religioase (de unde apropierea de categoria kantiană a sublimului). Cazul lui Max Weber³⁶, deși mai complex, e prezentat în continuarea reprezentanților sociologiei neokantiene. Profesorul bavarez nu a disociat atât de drastic între *Naturwissenschaften* și *Geisteswissenschaften*, utilizînd *explicația* cauzală ca argument în arhitectura unei *înțelegeri* narative. Pentru Weber religia se naște prin violența originară a

³² Cf. E. Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, Polirom, Iași, 1996

³³ *TST*, 63

³⁴ *TST*, 71

³⁵ *TST*, 69

³⁶ În românește: Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Humanitas, București, 1993; *Sociologia religiei*, Teora (Universitas), București, 1999; *Teorie și metodă în științele culturii*, Polirom, Iași, 2001.

unei forțe subiective („profetul”) într-un cadru saturat de imobilități formale. Figura harismatică polarizează prin haloul său diverse energii libere ale societății, luptînd cu instituțiile „rutinizării” și cu inerția „autorității tradiționale”. Spațiul dedicat de Milbank pentru discuția critică a sociologiei religiei în opera lui Max Weber este generos și nu este aici locul detaliilor. Dar se poate reține măcar observația de principiu a lui John Milbank care – pe lângă suita de contra-exemple istorice aduse argumentației lui Weber – identifică originea protestantă a paradigmei sociologului german de interpretare a religiei prin prisma creștinismului. Etapizarea ternară (stadiile magic/mistic/secular) a istoriei religiei e datorată în bună măsură lecturii particulare a Vechiului Testament de către E. Troeltsch. Istoricul german simplifică grosier evoluția credinței israeliților prin postularea unui clivaj între vocația sacerdotală (mistică, rutinizantă, autoritar-tradiționalistă) și vocația profetică (harismatică, ascetic-intramundană). Analogia între atributele „vocației profetice” și proclamația reformatorilor din secolul XVI aproape că nu mai trebuie subliniată. Astfel, „pentru Weber lumea modernă este în mod fundamental o fuziune între monoteismul transformat în raționalitatea formală a lumii de aici și politeismul resurgent care se aplică domeniului valorilor private”³⁷. Ideea evocă, în substrat, deplina convingere a lui Max Weber despre funcționalitatea strict socială și juridică a instituției Bisericii în perioada antică și medievală, căreia protestantismul avea să-i răspundă prin eliberarea „harismatică” a individului din mecanisme „rutinizării”. Că nu este deloc așa, analiza genezei și evoluției istorice a monahismului creștin o poate arăta cu prisosință: figurile sale fondatoare – e. g.: Antonie cel Mare, Pahomie, Vasile cel Mare, Benedict de Nursia, Francisc de Assisi – sunt în același timp voci ale „tradiției” pe care o doresc rearticulată, poate printr-o nuanțare a limbajului lor profetic în funcție de codul specific diverselor epoci și culturi în care au trăit. În sfârșit, ireductibilitatea religiei la factorii sociali este vizibilă în confuzia perpetuată de Troeltsch și Weber cu privire la organizarea meseriilor în orașul medieval. Firește că sentimentul fraternității și vocația solidarității – azi dispărute ireversibil prin *atomizarea masivă* a societății – e găzduit de viața bresleră într-un mod care face direct accesibil proiectul comunitar al creștinismului. (Același lucru se poate spune și despre existența celebrelor *collegia* în Imperiul roman – mai ales în *Asia Minor*, în orașe precum Pergam sau Efes – care poate au furnizat imaginarului colectiv al lumii de atunci termenul analogic pentru ceea ce însemna *ekklesia* apostolică.) Dar nici aici Weber nu distinge hermeneutic între *cauză* și *ocazie*, lăsîndu-se fascinat de modelul determinismului funcțional pe care, în explicația societății, nici Marx nu l-a putut evita. Captive în aceleleași greșeli (reductivismul metodologic), explicațiile date de Marx și Weber genezei modernității diferă substanțial (deci merită o lectură complementară). Dacă Marx separă mecanismele economice de codul juridic, ethosul religios ori istoria politică a societății occidentale, Weber admite numai reversul. El ocultează faptul că în societățile pre-moderne nu avem dreptul să suspectăm existența unor mecanisme de legitimare prin intermediul instituțiilor religioase a unor conflicte de interese modelate de relația individ-societate.³⁸ Mănăstirile sunt imaginea cea mai elocventă care probează resorbția diviziunii

³⁷ *TST*, 97

³⁸ Ireductibilitatea religiosului la faptul social, economic, psihologic a fost intens apărută de Mircea Eliade de la debutul său internațional ca savant al istoriei religiilor (cf. *Tratat de istoria religiilor* [1948], Humanitas, București, 1994, *introducere*).

sociale și a practicilor economice (în regimul „ascultărilor”) de către un miraculos și nuclear „tot” al vieții liturgice. Ceea ce contează în lumea pre-modernă este nu atât *contrastul* parte/întreg (structură diadică), ci *rezonanța* lor (structură holografică). Este un alt fel de a spune că ordonarea ierarhică făcea din societatea arhaică un univers în același timp *organic* și *diferențiat*, ceea ce modernii nu-și pot explica decât ca apelul la fantasmăle „puterii” (persecuției, control, manipulare).³⁹

Sfînga îndreptățită: socialismul creștin

Abordarea gîndirii marxiste presupune un detur canonic în bazele de date (sau datele de bază) ale fenomenologiei hegeliene. Poziția lui Milbank se încarcă aici cu o atenție suplimentară, articulată într-un subtil text „pro” și „contra” Hegel. Filozoful berlinez este primul cu adevărat interesat să conjuge o logică transcendentă la subiectului (care investighează posibilitatea cunoașterii) cu o logică a obiectului (care investighează posibilitatea realității naturale). Deși în cele din urmă cele două tipuri de logică vor coincide apoteotic în autocunoașterea transparentă a Spiritului absolut, încercarea lui Hegel presupune o curajoasă ieșire din limitele teoriei cunoașterii fixate de Kant, precum și un efort glorios de justificare a istoriei umanității. Totuși, prin faptul că impune desfășurarea diferenței culturale în termenii conceptuali ai dialecticii, Hegel cedează „mitului negației” și, deci, devine responsabil pentru o erezie teologică peremptorie: „spre deosebire de tradiția ortodoxă, el face din rău o necesitate pentru dezvoltarea subiectivității finite, pentru emergența virtuții”.⁴⁰ În *Prelegeri de filozofia istoriei*, Hegel mai pretinde descripția Providenței din perspectiva rațiunii discursive transferate în tărîmul auto-cunoașterii înfinite – fapt care dizolvă „gnostic” tensiunea oricărei așteptări a eshatonului.⁴¹ Hegel nu fixează ierarhii stricte ale moralei (cum este cazul lui Aristotel), ci postulează – într-un fel apropiat de teoreticienii scoțieni ai secolului XVIII – o convergență transversală a heterogenității țelurilor umane, al căror caracter arbitrar e motivat de traiectoria benignă a Ideii universale. (Este ceea ce fundamentează viziunea organicistă despre statul modern, pentru a cărui unitate ideală merită sacrificată pacea.⁴²) Pozitiv, însă, în metafizica rațiunii hegeliene este faptul căutării principiului reconcilierii (*die Versöhnung*). Demonstrația ei nu trebuie imaginată, ci *făcută* prin credința în adevărul care (ne) face liberi (*Ioan* 8, 35), revelat mai întîi de toate celor „săraci cu duhul”.

În privința lui Marx, intenția Profesorului Milbank este de a furniza câteva corecții la interpretările adesea triviale care i s-au adus de-a lungul timpului. Mai întîi, el identifică confuzia făcută între tratarea religiei de către Marx ca *sursă* a

³⁹ Aceași critică se aplică și sociologiei americane contemporane, vinovată de o largă utilizare a funcționalismului (T. Parsons, P. Berger, N. Luhmann, V. Turner). Pentru detalii, cf. *TST*, 101-143.

⁴⁰ *TST*, 158. Cineva ar putea suspecta numai cinismul în modul în care Hegel consideră morala creștină (*christliche Sittlichkeit*) ca fiind *prematură* pentru epoca antică și *tardivă* pentru epoca modernă.

⁴¹ Este obiecția majoră adusă de J.-Y. Lacoste, *Experiență și Absolut*, trad. rom.: Maria-Cornelia Oros, Deisis, Sibiu, 2001.

⁴² De remarcat aici este faptul că Milbank nu adoptă formula drastică a lui Karl Popper, care vedea în exaltarea de către Hegel a statului prusac nu mai puțin decât anticamera totalitarismelor secolului XX (cf. *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. II, Humanitas, 1993).

criticii societății capitaliste și, respectiv, *obiect* al acestei critici. În al doilea rând, opera lui Marx este prezentată ca o decodare selectivă a limbajului economiei capitaliste⁴³ – ce trebuie suplimentată însă, cum vom vedea, de o versiune creștină a doctrinei socialismului (lipsit de orice conotații autoritare sau totalitare). În cadrul economiei politice, Marx denumeste „iluzie” ceea ce ține de regimul cultural de funcționare a realității: „valoarea de schimb”. Dar critica adusă acesteia – care este un construct similar ordinii lingvistice – demonstrează că Marx credea în „mitul originii” care asignează lucrurilor o natură preexistentă tuturor transformărilor culturale, adică oricărui act de semnificare. El credea în posibilitatea separării funcției economice de ritualurile religioase în cadrul societății primitive, ceea ce astăzi antropologia culturală infirmă categoric. La fel, nu orice act de „schimb” – integrat uneori în logica subtilă a darului – este un proces de alienare, așa cum nu poate fi niciodată stabilită precis „valoarea de uz” în raport cu cea de „schimb”. Deși recunoaște o parte din tensiunile intrinseci regulilor economice capitaliste (cum ar fi nevoia de reducere a costurilor de producție concomitent cu ridicarea cererii pieței), Milbank îl consideră un sistem „viabil” atâta timp cât capitalul nu e creat prin monopol tehnologic sau manipulare ideologică a dorințelor corpului social. Dar această exigență elitară implică o critică etic-religioasă a capitalismului pe care Marx nu a intenționat-o, deși a sesizat comportamentul „prozelist” al acestuia. O revizuire etică a capitalismului – înrădăcinată în grija pentru *paideia* – a fost lansată în secolul XIX în mediile socialiștilor creștini, al căror punct de vedere diferă sensibil de varianta marxistă și sunt de certă conveniență cu ironica distanțare postmodernă. Milbank oferă două exemple vicinale: John Ruskin (Anglia) și Pierre-Joseph Proudhon (Franța). Pentru Ruskin, căruia o certă sensibilitate poetică i-a majorat calitatea observațiilor, vedea în capitalism „o practică a unei false cunoașteri”⁴⁴. Mai precis, blazonul amoralității care pecetluiește „sfera publică” a acțiunilor economice este camuflajul perfect al logicii exploatarei slăbiciunilor oricărei „sfere private”. Fluxul cererii și refluxul ofertei speculează – ca pîrghii structurale ale economiei capitaliste – fragilitatea conceptului de libertate volitivă (sau arbitrară) a individului.⁴⁵ Dacă logica pieței vlăguiește mecanica voinței, educația proprie (gîndită de Ruskin în termenii unui creștinism platonice) o fortifică. Religia profitului trăiește în plină complicitate, conform părerii lui Ruskin, cu stupiditatea tristă a dorințelor individuale. Flatarea instinctelor joase prin cultura divertismentului erodează temeliiile virtuților cetățenești (sau *politice*) – pe care Platon le-a comentat cu un aer definitiv în *Republica*. Ruskin identifică în capitalism „*the logical management of the death*”, ceea ce înseamnă atribuirea unui sfîrșit pentru orice ființare. Un socialism creștin – așa cum îl propune Ruskin – nu se mărginește într-o retorică a consolării, adresată unui proletariat pauper, ci impune valorile unei pedagogii aristocratice (despre importanța căreia va vorbi în Franța, câteva decenii mai târziu, extraordinara Simone Weil⁴⁶). Menirea acesteia constă în eradicarea mentalității de mercenar pe care modelul eficienței contabile o încurajează (începînd mai ales cu modernitatea decadentă a secolului XIX). Cazul lui Pierre-Joseph Proudhon

⁴³ Considerînd acest punct, o indispensabilă lectură este cea propusă de Michel Henry, *Marx*, vol. I&II, Gallimard, Paris, 1991.

⁴⁴ *TST*, 198

⁴⁵ Constantin Noica, *Jurnal de idei*, Humanitas, București, 1990, p. 123: „Din civilizației ei cît vrei, din cultură ei cît poți”.

⁴⁶ cf. S. Weil, *L'enracinement*, Gallimard, Paris, 1990.

(care trebuie judecat comparativ cu Pierre Buchez, socialist catolic al aceleiași epoci) expune preocupările unui gânditor francez pentru reformularea noțiunii concrete de dreptate în balanță cu cea pur teoretică de libertate (în care Hegel vedea mistic șansa reconcilierii cu sine a fiecărui subiect). Spre deosebire de Ruskin (și mai târziu, dar altfel, Berdiaev), Proudhon nu are nostalgii pentru *un nou ev mediu*, menținându-și convingerea că o republică lipsită de ierarhii sociale (pe care Ch. Péguy le-a blamat, la rîndul său, pe bună dreptate) poate stimula simțul echității materiale și al generozității spirituale (subsumate de categoriei universale a prieteniei). Acest *socialism* de inspirație creștină⁴⁷ oferă o imagine foarte apropiată de sensul experienței comunitare descoperit, prin liturghie, de teologia creștină. Biserica e schițată aici într-un mod tacit dar nu mai puțin eficace, ca acel loc anume în care „dreptatea și pacea s-au sărutat” (Ps. 83).

Eliberarea teologiei

Critica făcută lui Karl Marx – al cărui dosar antropologic și istoric este refuzat, deși îi sunt reținute intuiții majore din analiza economiei capitaliste – servește demontării presupuzițiilor teologiei sud-americane a eliberării (un discurs *à la page* în ultimele decenii, zguduite de uriașe crize sociale pretutindeni pe îndepărtatul continent). În loc să-și altoiască ideile pe trunchiul sănătos al gândirii socialiste creștine, reprezentanții teologiei eliberării – G. Gutierrez, J. L. Segundo, C. Boff – au îmbrățișat direct profetismul dialectic al marxismului. Totuși, lor le revine meritul de a fi redeschis în secolul XX o temă fundamentală: care poate fi raportul – de separație, influență sau dominație – existent între spațiul simbolic al Bisericii și ordinea economică și politică societății seculare.⁴⁸ Într-un fel, acest raport ilustrează punctual o problemă veche a teologiei dogmatice, privind relația dintre natură și har. Modelul medieval a primit cîndva o excelentă caracterizare sub pana lui E. Gilson: „raportul dintre filozofie și teologie este acela dintre stat și Biserică, respectiv natură și har”.⁴⁹ În tradiția romano-catolică, numeroși nostalgici ai universului teocratic au reformulat acest principiu în termenii unei teologii sociale *integriste*, care insistă asupra unei prezențe normative a Bisericii printr-o mediere clericală în noianul de probleme sociale și politice ale lumii contemporane. Ca replică adusă acestei teologii de dreapta, mai mulți gânditori catolici, mai ales după Conciliul Vatican II, au formulat principiile unui *integralism* teologic care sugerează incapacitatea departajării analitice a domeniului „natural” de cel „supra-natural” în descripția unității dinamice a acțiunii umane. John Milbank acceptă

⁴⁷ Pentru detalii istorice, cf. Jean Bruhat, „Le Socialisme Français de 1815 a 1848”, în J. Duroz (ed.), *Histoire Générale du Socialisme*, Tome I, puf, Paris, 1972. Ecourile mișcării socialiste creștine din secolul XIX își găsesc o interesantă replică în gruparea personalităților de la revista *Esprit* (E. Mournier, P. Ricoeur, etc.). Pentru reabilitarea acestei tradiții în gândirea teologică românească am pledat în recenzia cărții lui T. Baconsky, *Puterea schisme. Un portret al creștinismului european*, Anastasia, București, 2001. Cf. M. Neamțu, „Puterea credinței, arta speranței și triumful iubirii”, *Dilema*, nr. 449 (5-11 Octombrie) 2001, p. 15; nr. 450 (12-19 Octombrie) 2001, p. 15.

⁴⁸ Cu titlu de introducere, cititorul român are la dispoziție volumul lipsit de ambiții al lui Jean-Claude Eslin, *Dumnezeu și puterea. Teologie și politică în Occident*, Anastasia, București, 2000.

⁴⁹ Cf. E. Gilson, *Istoria filozofiei medievale*, trad. L. Stănescu, Humanitas, București, 1995 (citat din memorie).

provocarea teologiei eliberării, care nu reprezintă însă decât o *specie* de integralism teologic, alături de teologia politică din Germania postbelică (redactată sub inspirația operei lui Karl Rahner) și de ceea ce francezii numesc *la nouvelle théologie* (articulată sub impulsul energetic al persoanei și operei lui Henri de Lubac⁵⁰). Tipologia alcătuită lasă loc unei clare distincții între aceste specii de *integralism*: „dacă versiunea franceză «supranaturalizează naturalul», versiunea germană «naturalizează supranaturalul»”.⁵¹ Conjunția dintre teologia sudamericană a eliberării și teologia politică germană se explică printr-o interpretare comună a socialului: „o sferă autonomă care nu are nevoie să se îndrepte către teologie pentru cunoașterea de sine”.⁵² Dipusă în această sintaxă, teologiei îi revine penibila funcție de colportaj a unor „sensuri” deocamdată ascunse investigațiilor științelor sociale (al căror obiect rămîne situat într-o geografie literalmente atee). Această teorie se transformă în cele din urmă într-o narațiune redemptivă care concurează, fie și indirect, statutul *par excellence* al teologiei. Refuzînd să transforme teologia creștină într-o disciplină contextuală, Dr. Milbank va invoca un model narativ legitimat de autori ca Hans Urs von Balthasar și Henri de Lubac (în teologie) respectiv M. Blondel (în filozofie). Aceștia au indicat Biserica drept sit al transfigurării naturii căzute, prin care „faptul-de-a-fi-în-lume” se transformă dintr-un neajuns ontologic într-o tonică binefacere. Ea nu poate surveni însă decât prin revitalizarea sinergetică a unei „practici” (liturgice) care nu concurează aspectul „teoretic” (narativ) al teologiei, ci – prin definiție – îl desfășoară.

În acest punct se încheie critica adusă de John Milbank paradigmelor dominante ale gândirii sociale moderne. Sumar spus, teologul britanic încearcă să sesizeze obediența cu care mentalitatea modernă *preia* „socialul” ca pe un fapt evident, în timp ce „religia” ori „religiosul” sunt suspectate de o ascunsă relație cu „împărăția Țelurilor” omenești, prea omenești... Este o lecție greu de învățat, însă, de către teologii ultimului secol. Mitul persistent și disuasiv al „epocii luminilor” – prezent atît în tradiția pozitivistă cît și în cea dialectică – a pătruns treptat pe coridoarele reflecției teologice pentru a-și alege candidații la scepticism. În această trapă au căzut atît reprezentanții teologiei eliberării (care vedeau în istorie „progresul conștiinței libertății”) cît și legatarii lui Karl Rahner (care definesc spațiul politic ca sit pre-eclenzial). Pentru ambele partide, în cele din urmă, „etica [în limitele rațiunii – *n.m.*] furnizează conținutul salvării”⁵³, ceea ce pentru doctrina tradițională a Bisericii este cu totul insuficient. Aceasta deoarece creștinismul – așa cum a subliniat și Pavel Florenski⁵⁴ sau arhimandritul Sofronie Sakharov⁵⁵ în repetate rînduri – este ireductibil la un simplu enunț axiologic: mai mult decît o etică, religia iubirii este un ethos străin de ideologia romantică sau marxistă a

⁵⁰ Lucrarea cea mai provocatoare a lui H. de Lubac a fost *De sumaturel*, [1946] Desclée de Brouwer, Paris, 1991², pp. 187-229.

⁵¹ *TST*, 207

⁵² *TST*, 208

⁵³ *TST*, 230

⁵⁴ P. Florenky, *Iconostasul*, trad. B. Buzilă, Anastasia, 1994, p. 213: „Bisericii îi este străină în cel mai înalt grad morala, iar atunci când se vorbește în limbajul bisericesc despre conduită, termenul este luat exclusiv în sens ontologic”.

⁵⁵ Sofronie Saharov, *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul*, Deisis, Sibiu, 1999, trad. Ioan I. Ică, p. 165: „Noțiunea sfințeniei nu este etică, ci ontologică”.

violentei eroice.⁵⁶ În ethosul creștin fundamental, ideea de justiție e limitată de practica iertării și a uitării, a încrederii și speranței – a cărei suveranitate nu poate fi de nimeni amenințată.

Dar acest discurs este identificat de postmodernitate cu unul dintre multe altele. Cum teologia mai poate pretinde a fi „regina științelor” în avalanșa de oferte, diversificate în formă și conținut pînă la extrem? Cum afectează paradigma relativismului relația dintre teologie și oricare știință socială? Care este raportul între proiectul modernității și nihilismul contemporan, din perspectiva teologiei comunitare? Este întrebarea la care Profesorul Milbank încearcă să răspundă în ultima parte a cărții, intitulată „Teologie și Diferență”.

Mareea nihilistă

Așa cum am sugerat deja, între proiectul modern și cel post-modern există o certă continuitate metodologică: arta suspiciunii se relevă cu egale contururi atît în opera lui Marx, cît și cea a lui Nietzsche. Dar, în același timp, un alt climat general afectează orice bănuială: nu patetica dorință de a savantului de a descoperi „ultimul adevăr”, ci plăcerea meschină de a confirma pretutindeni absența însăși a posibilității unui astfel de adevăr. Formalizarea paradigmei postmoderne se face în limbajul dublu al istorismului și al ontologiei diferenței. În privința istoricismului, el derivă dintr-o prejudecată scientistă pe care Milbank o deconstruiește inventiv prin reabilitarea *cunoașterii narative* ca model de integrare a „explicației” și „comprehensiunii” într-un cerc hermeneutic de a cărui dinamică se face responsabilă, în cele din urmă, avansul continuu al științei. Argumentul principal arborat aici derivă din varianta „slabă” a epistemologiei contemporane⁵⁷, care a subliniază, pe de o parte, magnetismul intenționalității exercitat la nivel antepredicativ asupra oricărei percepții ordinare (M. Polanyi⁵⁸) iar, pe de altă parte, situează emergența fiecărei paradigme științifice în relativitatea anarhică a unor evenimente istorice (P. Feyerabend⁵⁹). Milbank neagă, în acest fel, pretenția la obiectivitate absolută a științelor naturale și sociale, semnificativ instalate ca modele universale de cunoaștere în epoca genezei capitalismului (sec. XVII). Această sincronicitate nu este o simplă coincidență, așa cum a arătat J.-F. Lyotard, ci dezvăluie secreta corespondență între logica posesivă a cunoașterii instrumentale (F. Bacon: „*tantus scimus quantum possum*”) și patina tehnocratică pe care alunecă – din totdeauna – progresul capitalismului.⁶⁰ Tehnoștiința reduce valoarea de adevăr la proclamația puterii. Profitul cunoaște doar gramatica elementară a dominației. „Capitalismul este precum știința fiindcă e indiferentă la altceva decît puterea”.⁶¹ Puterea – al cărei prim aliat sunt științele naturale și, respectiv, științele sociale – justifică ubicuitatea contemporană a capitalismului ca mod de producție „deteritorializată” (Deleuze&Guattari) sau, cu alte cuvinte, „globalizată”. Morbul

⁵⁶ Cf. J. Milbank, *Word Made Strange*, „Can Morality Be Christian?”, 219-232

⁵⁷ Un demers similar, inițiat tot de către un teolog britanic (ortodox genuin, însă!), poate fi găsit la A. Louth, *Deslușirea Tainei. Eseu despre natura teologiei*, trad. rom și postfață: M. Nearnțu, introducere: Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1999. În postfața acestei creative cărți am încercat să configurez, urmînd sugestiile autorului, un plan mai larg de convergență între epistemologia „slabă” și teologia creștină tradițională.

⁵⁸ Michael Polanyi, *Personal Knowledge. Towards a post-critical Philosophy*, Chicago, 1958

⁵⁹ P. Feyerabend, *Against-Method*, London, New Left Books, 1975

⁶⁰ Cf. J.-F. Lyotard, *Condiția postmodernă*, trad. C. Mihali, Casa Cărții de Știință, Cluj, 1993

⁶¹ *TST*, 274

puterii, care se dezvoltă în dorința primară de a putea fără alt țel decât a putea (indiferent *ce* sau *cum*), s-a răspândit în diverse forme în lumea modernă: de la voluptatea exterminării în masă (vezi Holocaustul și Gulagul secolului XX) până la pofta posesiei virtuale a unor corpuri sexuale pe monitoarele calculatoarelor ([să nu] vezi industria pornografică a Internetului). Convingerea lui Milbank este că acestei epidemii fizice și mentale i se poate răspunde numai printr-o reformulare a unei „metafizici a bunătății și frumuseții obiective”⁶² de care o teologia creștină – cel puțin în formula patristică și scolastică de început – se face responsabilă. Dar afirmarea triumfului acestei integrități narative a cunoașterii teologice nu poate fi făcută independent de provocările pe care epigonii filozofiei lui Nietzsche le-au lansat la finele secolului XX aflând paradigmei clasice moderne, cât și celei premoderne.

Dacă obiceiul demascării istorice derivă din perspectivismul genealogic nietzscheean, „ontologia violenței” furnizează garanțiile unei „etici nihiliste” a diferenței pe care postmodernismul pare să o asume fără ezitări. Capitolul 10 al cărții despre „Teologie și Teorie Socială” se ocupă precis de ecuația în care „genealogismul”, „violența” și „nihilismul” devin solidare în cadrul unei ample mitologii maligne, a cărei singură calitate constă în faptul că oferă o „auto-descriere a secularului”.⁶³ Cultura emancipării de tip iluminist a inițiat „vânătoarea de vrăjitoare”, montată de iluzia hermeneutică a comprehensiunii exhaustive. Pozitivității secolului XIX n-au ezitat crezând că înțeleg „omul primitiv” (sau „omul religios”) mai bine decât acesta se înțelegea pe sine. Scopul principal al științelor sociale era deconspirarea alianțelor ideologice care – mai ales în epocile dominate de reprezentări religioase – ar fi supus omul unui irepresibil regim de forță, care îi falsifică esența de om liber, înzestrat cu capacitatea de auto-determinare.⁶⁴ Prin repulsia față de formele istorice ale creștinismului, Nietzsche a cochetat la început cu pozitivismul științific. Prin intermediul acestuia, el căuta să-și întemeieze obiectiv genealogiilor culturale. Paradoxal însă, tocmai acestea afirmă existența unei istorii a faptelor, fără recurs la interpretări.⁶⁵ Nietzsche „a ajuns să privească așadar fiecare regim de putere ca necesarmente injust, crezând și mai mult în rolul eliberator al istoriei, care expune acest fapt de injustiție. Descoperind injustiția, arbitraritatea fiecărei constelații de putere, istoria ne cunodeuce în mod treptat către realizarea faptului că această stare de lucruri proprie ‘vieții’ nu trebuie condamnată, ci mai curînd celebrată”⁶⁶. Din spectacolul istoriei umanității, Nietzsche nu reține decât spasmul

⁶² *TST*, 275

⁶³ *TST*, 280

⁶⁴ Nu este aici suficientă invocarea tezei lui Th. Kuhn despre „incomensurabilitatea paradigmelor” pentru a înțelege ironica așezare peste timp a judecăților: ceea ce postmodernii numesc astăzi libertate (mă refer, de pildă, la produsele industriei erotice de consum) ar fi fost privit de medievalii ca o subtilă formă de posedare (a sufletului de către demoni); și invers: ceea ce medievalii găseau a fi un exercițiu de libertate interioară (rugăciunea, de pildă) modernii îl tratează ca pe un „efect al îndoctrinării” individului de către Biserică. Diferența între cele două hermeneutici ale suspiciunii constă în faptul că postmodernii pretind *de jure* o relativitate orizontală a oricăror forme de cunoaștere umană, în timp ce medievalii recunosc *de facto* această presupuziție la care adaugă un relativism vertical: dacă fiecare paradigmă de cunoaștere este în raportul cu alta, toate acestea devine relative în raport cu Revelația divină.

⁶⁵ F. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, Universitas, București, 1998, trad. F. Grünberg, p. 153. Nietzsche se referă în primul rând la interpretările morale ale lumii.

⁶⁶ *TST*, 281

continuu al violenței, în spațele căruia suntem chemați să citim echilibrul unei soteriologii ludice și necruțătoare. Admirația lui Nietzsche (împrumutată și lui Heidegger) pentru epoca pre-socratică trădează conținutul propriu-zis al ontologiei violenței (patentată după celebra sentință heraclitică: „războiul este tatăl tuturor”). În acest sens, Dr. Milbank are dreptate să identifice în estetismul postmodern o formă de nostalgie după valorile păgânismului (rezumate în dubletul homeric: pământ și sânge⁶⁷). Lipsește aici spațiul necesar pentru a infirma – cu o pleiadă de contra-exemple istorice – teza despre natura creștinismului înțeleasă ca „morală de sclavi”.⁶⁸ Dar trebuie spus că prin sublinierea contrastului cultural adus de nașterea creștinismului, Nietzsche fixa indirect specificul acestei „meta-narațiuni” (fecundată de o teologie și ontologie „radical” irenică). Aceasta contrazice în bună măsură și teza lui Michel Foucault despre articularea sistemului social punitiv modern după modelul eclezial al controlului dorințelor prin practica mărturisirii penitențiale. Încă o dată, J. Milbank remarcă diferența majoră dintre tiparul creștin al confesiunii în epoca primară a Bisericii (sec. IV-V) și formele târzii ale cazuisticii romane, a căror deprimant efect psihologic în cadrul societății medievale a fost subtil analizat de numeroși istorici ai mentalităților.⁶⁹ Dr. Milbank admite coruperea ethosului creștin începând cu secolele XII-XIII, când Biserica tinde să guverneze ca un corp birocratic lipsit de „flexibilitățile unei priviri pastorale nemijlocite asupra tuturor și a ficăruia în parte”⁷⁰ iar teologia scolastică – în dialog cu tradiția averroistă – acceptă provocarea metodologică a „dublului adevăr”. În acest fel, Milbank schimbă adresa criticii lui M. Foucault și prepară înțînirea cu izvoarele autentice ale creștinismului.

Modelul genealogic criticat mai sus este secondat de „ontologia diferenței”, ale cărei principii sunt analizate de J. Milbank cu o rară acuratețe analitică. Pe urmele lui Nietzsche și Heidegger, preluați într-o lectură desigur selectivă, autori postmoderni ca J. Derrida sau G. Deleuze au formulat, începând cu anii '60 ai ultimului secol o severă critică a „metafizicii prezenței”. Această sintagmă a fost introdusă de Martin Heidegger într-o conferință târzie (1962) despre „Timp și ființă”⁷¹ în filozofia europeană și caracterizează un mod general al gândirii determinat de interpretarea grecească a diferenței dintre ființă (*to on*) și ființare (*ta onta*). Când, în taxonomia aristotelică a categoriilor, substanța (*ousia*) capătă rolul prim de predicat avem deja un primat al prezentului (*parousia*) asupra celorlalte ek-staze ale temporalității (trecut și viitor). Aceasta înseamnă, în mod fundamental, că *ceea ce este este la modul prezent*, definiție valabilă și pentru ființarea supremă („Dumnezeu”) – care față de ființă (*to on*) joacă rolul fondator al substanței în relație cu celelalte categorii/predicate

⁶⁷ Pentru contemporani – a căror sensibilitate este perfect descrisă în literatura lui K. Kavafis ori C. Pavese, de pildă – experiența „pământului” și a „sîngelui” este translatată univoc în explorarea corpului sexual. Poate postmodernitatea nu este decît un neoromantism demitizat.

⁶⁸ O simplă lectură a sinaxarului liturgic indică în ce măsură kerygma creștină a atins suflete educate în toate clasele sociale ale Antichității. Pentru o istorie exemplară a convertirii unui membru al nălei aristocrații romane la sfîrșitul Antichității, vezi volumul (prefațat de un excelent studiu al lui Th. Spidlik) despre *Melania cea Tînără sau cum devin bogății sfinți*, trad. Ioan I. Ică jr. și Maria-Cornelia Oros, Deisis, Sibiu, 1998.

⁶⁹ cf. J. Delumeau, *Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident* (sec. XIII-XVIII), vol. I&II, Ed. Polirom, Iași, 1998; P. Ariès, *Omul în fața morții*, Ed. Meridiane, București, 1996

⁷⁰ *TST*, 292

⁷¹ M. Heidegger, *Timp și ființă*, Jurnalul Literar, 1995, 27

(*timp, spațiu, etc.*). „Dacă ființa nu se enunța în prezență, Ființarea supremă nu ar fi exersat nici o decizie fondatoare asupra celorlalte ființări”⁷². Acest raport de întemeiere între Dumnezeu și ființa lucrurilor ține de „constituția onto-teologică a metafizicii”. Centrarea gândirii moderne pe subiectivitate (ilustrată perfect de Hegel⁷³) este indicul unei inversări a relației clasice de fondare dintre ființarea supremă și ființare comună, ajunse astfel la o „supremă reconciliere”. Observațiile heideggeriene sunt aici foarte pătrunzătoare – deși inexacte istoric (cum au arătat medievii ca E. Gilson sau Alain de Libera) – pentru că atrag atenția asupra unui tip de reprezentare idolatră a divinului, pe care gândirea îl construiește plecând de la experiența ființării (*die Seiende*) imediat disponibile, a căror statut ontic este ulterior proiectat asupra unui Ființe generale. Acest diagnostic a fost preluat în mod creator de gânditori creștini ca J.-L. Marion sau C. Yannaras, care au pledat convingător pentru întoarcerea la rădăcinile apofatice ale teologiei⁷⁴. În acest context, opera areopagită joacă un rol fundamental întrucât ea gândește iubirea divină ca realitate lipsită de o determinare ontică. La rîndul său, John Milbank recunoaște importanța teologiei dionisiene, care menține o metafizică a participației sub forma unei „liturghii cosmice” guvernate tearhic.

În același timp, însă, teologul britanic arată cum prezentarea de către Heidegger a diferenței ontologice dintre Ființă și ființare ca raport de violență (în care ființările contingente tind să oculteze misterul Ființei) este perfect arbitrară.⁷⁵ La fel, noțiunile de transcendență, participație și analogie nu sunt neapărat obiectivante, atunci cînd „existența” nu este acceptată ca predicat univoc pentru Ființa divină și ființare.⁷⁶ Tema heideggeriană a „Ființei ca diferență” reprezintă pentru Jacques Derrida și Gilles Deleuze matricea compoziției unei noi ontologii a violenței. În cazul lui Derrida, aceasta se desfășoară într-o complexă „gramatologie”, al cărei scop constă în legitimarea practicii deconstrucției („echivalentul genealogiei”⁷⁷ nietzscheene) din perspectiva unui anarhism semiotic global, percepînd lumea fără început și fără sfîrșit, ca loc unde sensurile sunt „diseminate” inegal, incomplet și numai prin *forța* hazardului. Distribuită dialectic, funcția de semnificare *nu* poate spera la integrarea într-o sinteză de tip hegelian. În acest caz, ne rămîne la dispoziție (aproape sisific) doar așteptarea „eternei reîntoarceri”. Statuînd logica „suplimentării” și a „amînării” (*différance*), Derrida încearcă să risipească orice iluzie despre „prezența” nemijlocită a sensului, care să nu fie legată de o absență trecută sau anticipată. Dar ideea că orice dezvăluire „ascunde” sau că orice supliment „trădează” originea (inexistentă ca atare), poate fi refutată prin dogma ortodoxă despre Sfînta Treime, în care perihoreza Ipostasurilor actualizează plenitudinea unei păcii eterne. John Milbank sugerează acest model: „Fiul care este dat întotdeauna cu Tatăl este un supliment pentru origine; Duhul care este întotdeauna dat cu Tatăl și cu Fiul este infinita necesitate a amînării (*defferal*)”.⁷⁸ În ceea ce privește ontologia lui

⁷² J. L. Marion, *L'idole et la distance*, Grasset, Paris, 1991³, 29

⁷³ M. Heidegger, *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* (1957) în *Identität und Differenz*, Günther Neske, Pfullingen, 1957, 60-61

⁷⁴ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Communio/Fayard, Paris, 1982; Ch. Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, trad. N. Tanașoca, Anastasia, București, 1996

⁷⁵ *TST*, 300-301

⁷⁶ *TST*, 303-306; *Worde Made Strange*, 36-52

⁷⁷ *TST*, 308

⁷⁸ *TST*, 309

Deleuze, critica identității pleacă de la convingerea că „orice eveniment este ca o rană”⁷⁹ pe suprafața fără adâncime a realității. Este o formă disperată de nihilism reflectată cel mai bine de etică: ea propune îmbrățișarea dinamicii agonale a întregului, în care totul este „deopotrivă necesar și arbitrar”⁸⁰. Este imaginea înrolării în „războiul constant și invizibil, al tuturor contra tuturor, al tuturor contra naturii create”⁸¹ – o definiție perfectă dată de Milbank capitalismului financiar postbelic. Unei exaltări atât de crude și pustiitoare a negativității, acestui vid absolut de conținuturi germinative pentru raportul cu alteritatea, teologul englez îi va opune „o contra-istorie și o contra-ontologie”, inspirată de *mythos*-ul biblic și articulat în limbajul propus de Fericitul Augustin în lucrarea sa despre *Civitas Dei*. Acestea vor restabili centralitatea ontologică a „binelui” pe care mecanismele moderne ale „puterii” (echivalată cu „libertatea”) n-au putut-o imagina.

Imprudenta iubire divină

Această ultimă țintă a lucrării lui John Milbank animă o dezbateră a filozofiei lui Alasdair MacIntyre.⁸² Autorul acesteia pleacă de la considerarea stadiului terminal al gândirii occidentale, anume nihilismul. În fața disoluției oricărui argumente pentru un concept universal al virtuții, MacIntyre sugerează întoarcerea la paradigma clasică grecească a virtuții, fondată împotriva curentului relativist al epocii (sofistica) prin intermediul dialecticii socrateice. Chiar dacă MacIntyre se autodenumește un gânditor de inspirație „creștin-augustiniană”, convingerea lui Milbank este că principalele argumente precum și metodologia abordării sale rămân, deopotrivă, lipsite de conținut teologic. Aceasta transpare mai ales în abordarea fundaționistă a lui MacIntyre, pe care teologia de inspirație patristică nu o poate asuma nici în cea mai drastică variantă apologetică. Părinții Bisericii nu au apelat la dialectică pentru a fonda adevărul credinței lor (sau, altfel spus, credința lor în adevăr). Ei admiteau că orice știință – așa cum spune Aristotel – își vizează obiectul „după general”, ceea ce înseamnă că tinde să elaboreze un „meta-discurs”. Orice știință are o tendință hegemonică în relația cu celelalte discipline. Dar teologia este singura „știință” care nu practică demascarea, deși pretinde să existe, la temelii, doar printr-o crucială dezvăluire (*apokalypsis*). Țesutul discursiv al teologiei nu poate fi, de aceea, decît retoric (alcătuit, la rigoare, numai din predicate analitice, ca în cazul imnului liturgic). Ceea ce, în ultimă instanță, o transformă nu într-o artă dialectică, ci într-o disciplină a repetiției (confirmată în practica cotidiană a rugăciunii). John Milbank asumă această caracteristică a teologiei și o acordă cu principiile cunoașterii narrative, demonstrate în capitolul 9 al cărții. Dimpotrivă, deși este conștient de incapacitatea fondării dialectice a credinței, MacIntyre reține din gândirea unor mari teologi ca Augustin sau Toma d’Aquino doar acele elemente care se intersectează cu problematica filozofiei grecești, privind opera acestora de specificul propriu-zis creștin.

La această obiecție metodologică se adaugă critica antinomiilor rațiunii practice la Platon și Aristotel. Profesorul Milbank identifică în etica celor doi atenieni un proiect fundaționist incapabil să integreze diferența, iar „acesta pare

⁷⁹ *TST*, 312

⁸⁰ *TST*, 314

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² În românește: A. MacIntyre, *După virtute*, trad. C. Pleșu, Humanitas, București, 1999.

să fie cazul în mod special cu Platon, în *Sofistu*.⁸³ Chiar și atunci când ținesc dreptatea sau armonia, „virtuților grecești” sunt formate (sau formatate) de mitul dominant al *eroismului* bazat pe etica *sacrificiului*, cărora li se propune – din partea creștină – ontologia *păcii* bazată pe etica *iubirii*. Dacă demontarea eticii lui Platon este relativ succintă în penultimul capitol din *Teologie și teorie socială*, critica lui Aristotel se desfășoară mai curînd pe un spațiu vast (poate și pentru că de la Aristotel se revendică filozofia lui MacIntyre). În pofida saltului major făcut în considerarea „diferenței” și a „particularului” – capitol la care Platon rămăsese restant și pe care presocraticii l-au ignorat pur și simplu –, etica Stagiritului e construită, în opinia lui Milbank, pe un model aristocratic discriminatoriu. Codul onoarei construiește portretul cetățeanului-erou, a cărui virtute capătă întotdeauna o recunoaștere (deci o valoare) publică. De aceea, pentru Aristotel „sclavii, femeile, copiii, meșterii, cei săraci, cei urîți, cei schimonosiți sunt toți lipsiți de fericirea deplină și de exercițiul virtuții complete”⁸⁴. Milbank ilustrează contrastul dintre etica aristotelică și etosul creștin⁸⁵ printr-o comparație a conceptului de *phronesis* („cumpătare”, *prudentia* – lat.) cu cel de *caritas* („iubire”, *agape* – gr.). Inspirat de gândirea lui Augustin și Toma d’Aquino, profesorul britanic articulează limbajul iubirii prin gramatica donației (iar „actul dăruirii este el însuși conținutul a ceea ce este dat”⁸⁶). Pentru că iubirea integrează toate nivelurile cunoașterii (*praxis, poiesis, theoria*), ea „poate fi exersată și în situații negative de sărăcie și slăbiciune”⁸⁷. Dar mai ales, iubirea (ca stare de grație) este mai puțin dobîndită, cît pre-dată în prietenia cu Dumnezeu (care pentru Aristotel, care credea în autarhia sufletului și a cetății, este cu totul de neconceput⁸⁸). Mai mult, virtutea creștină poate fi înțeleasă numai din perspectiva resurecțională. Credinței în *imortalitate* i se va vesti nădejdea *învierii* – temeii ultim al reconcilierii. În pofida părerii împărtășite de cei mai mulți filozofi contemporani (J. Patočka, E. Lévinas, J. Derrida), însă de conviență cu un gânditor ca J.-L. Marion, teologul britanic a arătat că noblețea *darului* nu este determinată *unilateral* în orizontul morții.⁸⁹ O imagine venită, pentru europeni, tocmai din epoca homerică stabilește puritatea darului în funcție de capacitatea de jertfă a individului. Această evaluare implică, adiacent, cîteva considerații asupra relației dintre conștiința donatoare și propria sa moarte – solul deciziei sacrificiale. Totodată, sensibilitatea modernă a făcut din moartea fizică

⁸³ *TST*, 331

⁸⁴ *TST*, 351

⁸⁵ Creștinismul tradițional nu a dezvoltat niciodată o etică în sensul unei discipline sistematice. În schimb, el a emanat un ethos din care orice decizie practică se hrănește în mod tacit.

⁸⁶ *TST*, 360. Teza expusă aici de J. Milbank poate fi citită în paralel cu dezvoltările fenomenologice ale lui Jean-Luc Marion, *Essai de phénoménologie de la donation*, puf, Paris, 1998² (traducerea românească în pregătire la editura Deisis), așa cum am sugerat în recenzia acestei cărți, cf. *Studia Phaenomenologica* I (2000) 1-2, București. Vezi și J. Milbank, „Can a Gift Be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic” *Modern Theology* 11 (1995) 11, 119-161. Actualmente, Profesorul Milbank redactează o carte despre teologia darului (pe care mi-o imaginez ca pe o apariție congenială în relație eseu de „fenomenologie a iubirii” promis de J.-L. Marion).

⁸⁷ *TST*, 360

⁸⁸ Aristotel, *Etica Nicomahică*, VIII, 7, 1159 a5.

⁸⁹ J. Milbank, „The Ethics of Self-Sacrifice”, *First Things* 91 March 1999, 33-38

ultimul prag al sublimității etice (fapt indicat de cultul romantic al eroilor). Moartea a devenit, astfel, moneda cea mai valoroasă a eticii simultan, poate, cu creșterea sentimentului securității terestre a umanității. Universul postum nu oferă modernilor nici o certitudine, nici o asigurare. Astfel, disponibilitatea spre sacrificiu pare a fi *ultimul* acces la virtute.⁹⁰ A da fără a cere, a da fără a aștepta – acestea sunt, fără îndoială, condiții ale gratuității. Totuși, în actul dăruirii un amestec de arbitrar și contingent este aproape fatal. Prin însăși finitudinea mea creaturală, atunci când îmi iau responsabilitatea întodeauna față de *unul* dintre semenii mei, îl ignor neputincios pe un *altul*. Rămân, așadar, îndatorat sau, în formula dostoeievskiană, „vinovat pentru păcatele tuturor”. Iubirea unui semen mă leagă întotdeauna de cel aflat lângă și care poate, datorită ignoranței mele, a păcătuțit. Mai poate fi moartea, în acest caz, ultima măsură a dăruirii? Cum poate muri cineva cu adevărat împăcat cu sine, când n-a căpătat iertarea tuturor celor cărora le-a promis, indirect, să-i slujească? Răspunsul este în Evanghelia lui Iisus Hristos, care *după* Înviere a dat apostolilor Săi plinătatea păcii (*Luca* 24, 36). Lipsită această „veste bună”, *infinita datorie* pe care o pot descoperi într-o privire îndrăgostită asupra celuilalt ar fi privată de șansa unei adevărate (deși nu mai puțin infinite) reconcilierii. Orice petec de lume în care exigența absolută a darului ar apărea separat de vestea biruinței vieții asupra morții s-ar transforma inevitabil într-un decor al absurdului. Mîntuirea în Iisus Hristos nu se oprește la momentul răstignirii pe cruce, dacă acesta nu s-ar termina printr-o implorare către Tatăl de a fi iertați cei care „nu știu ce fac”. Darul adus de Fiul lui Dumnezeu e confirmat nu prin moarte, ci prin coborîrea la iad – care, pentru pămînteni, este adevărata icoană a Învierii. Aceasta aduce tuturor iertarea. „Învierea, nu moartea este temeiul eticii. [...] Iar a te da pe tine însuși, dacă e necesar, unei morți sacrificiale înseamnă să primești deja un trup dincolo de mormînt. A da, a fi bun, înseamnă a fi deja înviat”⁹¹.

Altera civitas

Înțelegerea virtuții creștine din perspectiva Învierii face trecerea perfectă de la sociologie către ecleziologie, de la gîndirea seculară la teologie.⁹² Aceasta indică Biserica ca loc de întrupare a virtuții iubirii, ca societate sau comunitate renăscută în har, ca *polis* regenerat în corpul sacramental al credincioșilor. Aceste afirmații nu sunt simple acrobații retorice – așa cum ar putea sugera un ochi bănuitor. Dacă virtutea creștină a iubirii presupune un fel de performanță a invizibilului, oare în care anale s-ar putea scrie adevărata istorie a adevăratei Biserici? În mod sigur, cronica schismelor, a ereziilor, a anatemelelor, a persecuțiilor inchizitoriale, a lașităților trădătoare – înregistrate fie de partea clericilor, fie de partea laicilor – nu poate juca rolul unei antiteze, pentru că în principiu orice factologie este falsificabilă. Trebuie forat mai adînc, însă. Și singurul lucru care nu poate fi falsificat este sfințenia în care Biserica își desăvîrșește catolicitatea. Biserica – ca sit originar al Noului Testament – *nu* a ocultat nici istoricitatea, nici contradictoriul aîftor relatări privitoare la viața Mîntuitorului. Biserica (care a ales patru Evanghelii, deși le putea reduce la una, precum Marcion, de pildă) n-a refuzat gnostic realitatea accidentată a istoriei umanității, în care Dumnezeu și-a lăsat neștirbit urma. Pe de altă parte, logica

⁹⁰ Cf. J. Derrida, *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999.

⁹¹ Milbank, *art. cit.*, p. 38

⁹² *TST*, 380

de întemeiere a creștinismului pretinde că „întreruperea» istoriei de către Hristos și mireasa Sa, Biserica, este cel mai important dintre evenimente, interpretându-le pe toate celelalte.”⁹³ Istoria trimite, cu alte cuvinte, la hermeneutică – iar aceasta din urmă verifică întotdeauna asumptii sau disponibilități tacite, în care se ascunde posibilitatea însăși a teologiei.

John Milbank face aici conexiunea decisivă cu opera lui Augustin, în care descoperă cea mai profundă teologie a istoriei scrisă de un autor creștin la sfârșitul Antichității⁹⁴. Mai cu seamă lucrarea „*Civitas Dei*” este un rechizitoriu drastic la adresa culturii politice romane, în substanța căruia cititorul modern poate repera un amestec de nihilism triumfal și cinism vanitos, fondat pe mitul violenței originare (uciderea lui Remus de către fratele său, Romulus). Practiciile dominației i se opune, în viziunea lui Augustin, modelul pacifist al comunității ecleziale, în care abandonarea pulsiunilor de putere face loc „lucrării mîntuirii” în Iisus Hristos. Prin mărturisirea păcatelor și dăruirea iertării, trupul credincioșilor devine el însuși – ca un mesager angelic în lumea căzută – vestitor al păcii (*Matei* 10, 12-13). Căci „așa cum actul creației nu ia nimic din Dumnezeu, tot astfel dăruirea noastră de sine nu implică nici o pierdere, ci mai degrabă o nouă primire de ființă care constă în mod fundamental în orientarea către Celălalt”.⁹⁵

Mai mult, John Milbank descoperă în antropologia lui René Girard⁹⁶ o perfectă confirmare a criticii augustiniene a păgânismului. Creștinismul rupe în mod radical cu religiile sacrificiale care, în lumea veche, sunt rezultatul construcției colective a dorinței prin rivalitatea mimetică. Pentru Girard, motorul violenței este ascuns în natura conflictuală a dorinței individuale, care își găsește întotdeauna obiectul prin imitație. Rivalitatea mimetică provoacă o tensiune socială care, la rîndul ei, se cere lichidată. „Descărcarea” energiilor negative ale rivalității se produce prin ritul sacrificial, mai precis prin celebrarea morții unui „țap ispășitor”. Acesta trebuie să moară, pentru a tăinui originea conflictului; dar jertfa lui capătă un halou sacru pentru prin ea societatea s-a eliberat de violență. René Girard identifică mecanismul victimizării în toate religiile arhaice (păgîne), pe care le analizează în contrast cu tradiția iudeo-creștină. Scripturile dezvăluie procesul de culpabilizare arbitrară (violentă) a inocenței și atacă frontal psihologia rivalității mimetice. Prin moartea Sa, Iisus este Cel care înăbușă pulsiunea de răzbunare și anihilează circuitul vicios al violenței. Tradiția ascetică a Părinților Bisericii – pentru care *isihia* (pacea) lăuntrică înseamnă totul – a subliniat la rîndul ei necesitatea conversiei dorinței de la un obiect finit, care poate fi rivalizat, la un obiect infinit, care absoarbe orice mimetism. Numai o deschidere concentrată spre transcendența Dumnezeirii dizolvă contradicțiile individului și transformă o asociație de indivizi într-o comuniune de persoane. John Milbank conchide astfel: „în cele din urmă, împărăția cerurilor înseamnă (speculativ) și ilustrează (practic) purtarea sarcinilor celorlalți, chiar și a celor care ne acuză. Astfel, sfârșitul lui Iisus, ca și viața Sa, sunt cele pe care trebuie să le imităm. Iertarea reciprocă și purtarea sarcinilor celorlalți devine *modus vivendi* al

⁹³ *TST*, 388

⁹⁴ H.-I. Marrou, *Teologia istoriei*, Institutul European, Iași, 1995; id., *Sfîntul Augustin și sfîrșitul culturii antice*, trad. rom. D. Stoianovici, Humanitas, București, 1998.

⁹⁵ *TST*, 392

⁹⁶ În românește: R. Girard, *Violența și Sacrul*, Nemira, 1995; *Țapul ispășitor*, Nemira, 1999; „*Cele ascunse de la începutul lumii*”, Nemira, 2000.

Bisericii: un mod de a trăi izbăvitor⁹⁷. Aceste convingeri nu implică abandonarea anarhică a vieții publice. Istoria Bisericii primare ilustrează o dublă atitudine a creștinilor față de instituțiile juridice și politice ale Imperiului păgîn: pe de o parte, ei percepeau în ordinea seculară o limitare a haosului social latent, iar pe de altă parte, cultivau o distanțare ironică față de jocul puterii. O reacție vizibilă la topirea granițelor dintre puterea imperială și autoritatea spirituală a Bisericii poate fi citită în filigranul istoriei monahismului din secolul IV (Egipt, Palestina). Dar structural, creștinismul nu a fost niciodată antisocial, mai cu seamă datorită proiectului misionar pe care tradiția apostolică l-a lăsat moștenire Bisericii.

Biserica nu reproduce funcțiile coercitive ale *Republicii* platonice, în care femeile și copiii trebuiau supravegheați de clasa războinicilor. Liantul comunității ecleziale nu este unul formal, ci organic-sacramental. Botezul pecetluiește criteriile apartenenței la trupul Bisericii, în care diferența sexuală, etnică sau culturală este întotdeauna secundară. Structura ierarhică a Bisericii are o dimensiune în primul rând simbolică și o funcție spirituală. Vocația episcopului, a preotului sau a diaconului este prin excelență mistagogică și își împrumută deplin atributele cinului laicilor (din care monahii, prin definiție, fac parte).⁹⁸ Conceptul augustinian al „cetății divine” nu este autarhic, așa cum e cazul *polis*-ului grec. Biserica trăiește prin emanația energiilor fiecărui suflet mîntuit – această „silabă poetică” sau „notă muzicală”⁹⁹ prin care, de fiecare dată, cosmosul își întregeste frumusețea divină.¹⁰⁰ „Augustin a pus în centrul teologiei sale idea comunității pașnice; gîndirea lui Dumnezeu, a revelației lui Dumnezeu a fost pentru el inseparabilă de gîndirea raiului, a cuvintelor și a «legilor muzicale» pogoîndu-se din cer; orașul paradisiac însemna pentru Augustin o pace substanțială; dar această pace poate fi totodată imperfect prezentă în lumea căzută, în curgerea timpului.”¹⁰¹ În spațiul Bisericii diferența nu este cenzurată de un colectivism integrist, dar nici escaladată de un individualism segregacionist. Acolo unde sunt „doi sau trei” în numele Domnului, criteriile catolicității sunt deja împlinite, căci – mai trebuie spus? – *Biserica nu este niciodată o experiență imperială, ci una esențialmente parohială*. Comuniunea se întrupează oriunde prin iubirea concretă a aproapelui, gest de neînțeles pentru stoicii resemnați în detașare. Unitatea Bisericii e dată mai ales de continuitatea tradiției liturgice pe care numai iubirea, prin fiecare gest, o substanțiază. Liturgia înseamnă aici, în primul rând, slujire a întregului prin fiecare parte. *Biserica – sau taina prieteniei – este această infinită libertate de a iubi întotdeauna altfel și puterea de a fi pretutindeni același*. În Biserică, doar, oricare altul ți se arată, de fiecare dată, ca celălalt – un chip, o chemare, un „tărîm al făgăduinței”.

În desfășurarea principiilor ontologiei păcii la Augustin, profesorul Milbank identifică o singură poziție inconsistentă: acceptarea, fie și condiționată, a coerciției. În contextul controverselor donatiste, Augustin a fost tentat să admită o formă – chiar și îmblînzită – de control coercitiv al statului asupra comunităților „indisciplinate”.

⁹⁷ *TST*, 397

⁹⁸ Cf. J.-L. Marion, „De l'éminente dignité des pauvres baptisés”, *Communio* IV (1979) 2, Paris, 27-44.

⁹⁹ *TST*, 404

¹⁰⁰ Cf. C. Pickstock, „Soul, city and cosmos after Augustine” în J. Milbank *et al.*, *Radical Orthodoxy*, 234-277

¹⁰¹ J. Milbank, „Postmodern Critical Augustinianism: A Short *Summa* in Forty-two Responses to Unasked Questions”, în G. Ward (ed.), *The Postmodern God*, Blackwell, 1997, 269

Episcopul Hipponei imaginează această formă de intervenție seculară ca pe o corecție tranzitivă, asemănată cu asprimea unui dascăl care își mustră elevii. Dar „violența nu aduce nici beneficii dialectice, ci încurajează de la sine o altă violență”.¹⁰² Aici Augustin se îndepărtează de o tradiția creștinismului răsăritean care – de la Origen la Maxim Mărturisitorul – a tematizat caracterul intrinsec punitiv al fiecărui păcat. Părinții greci au putut afirma, astfel, că orice păcat este îndreptat „împotriva firii”, de aceea își conține întotdeauna pedeapsa (care poate însemna: tulburarea sufletului, împătımirea trupului, moartea). Biserica nu poate fi, din acest punct de vedere, decât acel trup care suferă împreună cu mădularele sale bolnave. Într-un „trup” caracterizat de legile inseparabilității, cum este Biserica, se cere așadar o precizie „cuanțică” pentru oricare intervenție „chirurgicală”. În fine, „ontologia socială” a Bisericii este dependentă de o descripție teologică fundamentală. Autorul nostru aduce în discuție dogma trinitară a creștinismului, pe care o explorează creator în direcția unei ontologii a diferenței. Pentru John Milbank, creația oglindește structura paradoxală a Dumnezeirii, în care unitatea substanțială permite o diferențiere ipostatică. Și trebuie spus că această afirmație nu reprezintă o inutilă speculație filozofică, ci o necesitate dogmatică pe care Părinții Bisericii au discutat-o în perspectiva unei teologii a participației. Căci lumea viază doar prin această participare ei energetică în Dumnezeu, reflectată de coerența armonică a rațiunilor lucrurilor. Acestea, comparate de Augustin cu niște raporturi numerice, desfășoară imaginea unei creații care „nu este un produs finit în spațiu, ci continuu generat *ex nihilo* în timp” de către Dumnezeu (în care *actul* și *potența* coincid la infinit). Și numai datorită iubirii „creația este generată într-o ordine intrinsec armonioasă cu ființa lui Dumnezeu”¹⁰³. Teologia trinitară deschide posibilitățile unei ontologii a infinitului pe care gândirea filozofică grecească nu o putea întrezări. Sfântul Grigorie de Nyssa¹⁰⁴, de pildă, este cel teologul care a dat Dumnezeirii atributul infinității, fundamentînd astfel teologia apofatică în corelație cu mistica „urcușului” contemplativ. Acest balans paradoxal între pasivitatea „necunoașterii” esenței divine și progresia activă în cunoașterea energiilor divine arată într-un fel indirect în ce măsură creația „nu este o aparență, o mixtură de adevăr și neadevăr, legată de Dumnezeu printr-un semn minus, și mai puțin o ierarhie aristotelică de identități, ci mai degrabă o apariție serială (*serial occurrence*) în timp a realității diferențiale, legată de Dumnezeu printr-un semn plus”¹⁰⁵. Asumînd aceasta, răul nu poate fi explicat decât ca o agresiune asupra plenitudinii ființei, o privare esențială de sens și orientare a tuturor lucrurilor, un refuz al participării la „creația continuă” a iubirii divine.

Concluzii

Acest eseu teologic despre gândirea socială modernă lasă loc unor surprinzătoare concluzii, al căror conținut autorul însuși nu l-a avansat întotdeauna în radicalitatea lui ultimă. Mai întâi, descoperim că teologia – ca însăși Revelația biblică – are o funcție critică și o deschidere profetică față de orice proiect umanist al modernității, articulat din perspectiva tacit asumată a „morții lui

¹⁰² TST, 422

¹⁰³ TST, 429

¹⁰⁴ E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen, 1965

¹⁰⁵ TST, 430

Dumnezeu”.¹⁰⁶ Teologia își desfășoară o vocație *critică*, pentru că aduce la lumină dialectica absurdă, nihilistă și autodestructivă a relației „stăpîn-sclav” care domină istoria umanității mai vechi sau mai recente. Pentru a-și exercita această vocație critică, judecata teologică dobîndește un indispensabil caracter filozofic, în care rațiunea luminată de credință purcede spre un examen autoscopic, ținînd falșii idoli ori înșelătoarele reprezentări ale intelectului despre ordinea iconomică a creației. Paradoxal, acest sever exercițiu autocritic asupra rațiunii trebuie operat de către rațiunea însăși, chiar dacă pe un fond aperceptiv de natură spirituală. Vocația critică a teologiei este universală: chiar dacă volumul lui John Milbank demonstrează inconsistența proiectului modernității seculare, rechizitoriul său ar putea fixa păcatele oricărei alte epoci. Cu greu ar fi de găsit un pasaj istoric sau cultural în care teologia să se simtă, retrospectiv, la ea acasă. La limită, istoria teologiei (oglundită în sinaxarul Bisericii) ar putea furniza materialul pentru o critică generală a *tuturor* modelelor de organizare politică și socială a umanității, fie că este vorba despre epoca apostolică, cea constantiniană sau postbizantină, fără a mai pomeni de avaturile „republicilor democratice” în zorii modernității și mai aproape. Poziția asumată de orice teolog consecvent cu Revelația nu poate fi decît principial incomodă și inoportună, pentru că interzice refugiul nostalgic într-o epocă de aur inexistentă sau proiectele utopice pentru un viitor supus de fapt entropiei. Teologul adevărat nu privește entuziast nici înainte, nici înapoi, ci depășește lucid orizontala cronologiei ținînd spre cele de sus. Astfel, teologia apare ca un exercițiu *profetic* întrucît aduce vestea cea bună despre o altă lume, care este de fapt însăși Viața lui Dumnezeu (I *Ioan* 1). Aceasta nu inhibă exercițiul reflexiv, indispensabil în laboratorul criticii culturale, ci îi stimulează fecunditatea printr-o viziune divină, integratoare, despre om și cosmos. Există o „inteligentă a credinței” pe care orice creștin matur este chemat să o exerseze în relație cu istoria umanității, adresînd critic *mai întîi* întrebări fundamentale pentru a indica profetic, *mai apoi*, direcții de răspuns. Cu atît mai mult astăzi, într-o lume în plină derivă ce și-a pierdut pentru simțul pentru întrebările fundamentale (înlocuind clasică interogație întemeietoare - „de ce?” – prin întrebarea-pseudorăspuns: „de ce nu?”), teologia trebuie să-și redobîndească funcția critică printr-o subtilă alianță cu filozofia radicală. Căci la ce bun a da o mulțime de răspunsuri unor întrebări care nici măcar nu s-au pus încă? Insistența lui Heidegger, în plină epocă nihilistă, asupra „sfînțeniei întrebării”, își avea cu siguranță tîlcul ei ascuns, de care teologia contemporană nu poate să nu țină seama.

O inteligentă deopotrivă critică și profetică este, în același timp, se înțelege, un exercițiu autocritic, de umilință continuă și pocăință ontologică în fața lui Dumnezeu. Biserica îi face pe creștini să înțeleagă că „fiecare este răspunzător pentru păcatele tuturor”. Întrucît, totul în această lume îl privește și i se adresează, un adevărat creștin speră pe bună dreptate – precum părinții pustiei, odinioară – ca în fiecare dimineață să pună început bun vieții sale. La fel, o adevărată Biserică nu își poate permite luxul nostalgiei, căci timpul istoric în care îi este dat să trăiască rămîne, pînă la parusie, nemijlocit aproape de Dumnezeu. Adevăratul trup al Bisericii, îmbrăcat în cămașa lui Hristos, nu are voie să aștepte aprobarea Cezarului pentru a-și arăta mila către cei săraci, neștiutori sau nedreptățiți. În lumina „predicii de pe munte” – pentru a da un singur exemplu - nimeni în Biserică nu poate socoti,

¹⁰⁶ Cf. H.-R. Patapievic, *Omul recent. O critică a modernității din perspectiva întrebării “ce se pierde atunci cînd ceva se cîștigă”*, Humanitas, București, 2001.

triumfalist și autosuficient, că a făcut destul față de aproapele. De aceea, în rugăciunea domnească și spunem: „ne iartă nouă datorile noastre (*ta ophellemata emon*), precum iertăm și noi datornicilor noștri”. *Datoria* este un concept central pentru etica și liturghia ortodoxă, o vocație ineputabilă care face din sufletul celor adevărat credincioși o conștiință neadormită. Creștinismul – în varianta sa genuină (care începe cu faptele apostolilor) – vede lumea socialului „înșurubată” în experiența liturgică.¹⁰⁷ Socialul este un spațiu coextensiv bisericii și comunității liturgice, în care cei adevărat credincioși, strânși laolaltă „întru numele Domnului”, se roagă „iarăși și iarăși” pentru „pacea lumii” și pentru „mîntuirea sufletelor”. Pentru a suprima dominația universală a răului și a violenței, adevăratul creștinismul abordează socialul dintr-o perspectivă individuală, realist ascetică. Teologia nu ignoră, naiv, proporțiile catastrofale ale injustiției sociale din lumea de astăzi, și nici nu speră la o îmbunătățire prin mijloace exclusiv omenești. Fiindcă este constituțional o religie mărturisitoare, creștinismul ortodox nu poate încuraja inerția mută sau pasivitatea fals contemplativă.¹⁰⁸ (Am putea reflecta, de pildă, cum în persoana apostolului Pavel își dau înflinire Marta și Maria pentru a sluji lui Hristos.) Dar, pe de altă parte, creștinismul indică adevărata sursă a răului și violenței în inima dezbinată și pătimașă a fiecăruia dintre noi. Fără o adopție transcendențială, care ne redă adevărata fire de fii ai lui Dumnezeu, orice fraternitate între oameni este temporară și chiar iluzorie. Un creștinism fără dimensiune (auto)critică, profetică și ascetică – cum ne propune astăzi Occidentul – se dizolvă incoștient dar ireversibil într-o ipocrizie ideologică, nedemnă de numele Celui care a murit pentru păcatele lumii.

Teologia creștină, așadar, nu oferă o metodologie seculară de investigare a socialului, ci o sensibilitate critică și profetică; teologia nu se propune ca „știință” universală a dreptății, dar cultivă un instinct al orientării și al discernământului. De bună seamă, teologia nu poate fi „regina științelor” sociale decât în măsura în care *nu* se aseamănă cu nici una dintre acestea. Științelor seculare – cum sunt, de pildă, sociologia sau economia – li se conferă libertatea de a gândi faptul social în unitatea sa micronică și cu pretenții epistemologice restrânse. În oglinda teologiei, științele sociale – cînd nu sunt o simplă cronică a derizoriului – apar ca ipostaze ale unei ontologii regionale care oferă o cunoaștere limitată despre mecanismele de funcționare a unei societăți umane circumscrisă în timp și spațiu. Aflată în relație cu științele sociale, teologia nu concurează în aceeași competiție. Înțeleasă în buna sa definiție patristică, teologia nu predă în primul rînd o doctrină, ci un etos sau, altfel spus, o esențială „stare de spirit”. În aceasta trăiesc laolaltă grija și compasiunea, pacea lăuntrică și reconcilierea. A descoperi pacea lui Dumnezeu nu înseamnă, nici pentru cel mai înaintat isihast, o abandonare a grijii pentru aproapele. Nepătimirea (*apatheia*) creștină rimează paradoxal cu infinita compasiune a lui Dumnezeu pentru creația Sa. Este aici o viziune cosmică pe care liturghia Bisericii o desfășoară de fiecare dată, cînd aduce jertfa de taină pentru „întreg poporul”. Contrar oricărei utopii dar fidel vechilor profeții biblice, „tărîmul făgăduinței”

¹⁰⁷ John Milbank imaginează – pe urmele lui Ruskin – „un model gotic” al spațiului social, bazat pe principiul infinitei continuități dintre parte și întreg (cf. „On the Complex Space”, *Word Made Strange*, 268-292).

¹⁰⁸ Un exemplu frapant de solidaritate compătimitoare cu cei săraci și nedreptățiți este biografia Mariei Skobtjova (cf. *Iubirea nebună de aproapele*, trad. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2000).

se înfiripă din carnea inimii care a cunoscut rugăciunea pentru întregul Adam,¹⁰⁹ reconciliind în Hristos omul cu sinele propriu, cu semenii și cu întregul cosmos. Creștinismul nu este o nouă ideologie morală, fie ea pacifistă, ci revelația supremă a iubirii iubirii divine, în al cărei incoruptibil flux și reflux suntem chemați la desăvârșire pentru ca toți să fie una (*Ioan* 17, 22). „Doctrina socială” a Bisericii este conținută în lecția slujirii aproapelui ca icoană a lui Dumnezeu. În comuniunea tuturor sfinților care prăznuiesc „pacea eternă”, Biserica se descoperă ca loc al comuniunii, al iertării și al recunoașterii fiecărei părți în fecunditatea desfășurării (*akolouthia*) istoriei întregului cosmos. Treptat, fiecare biserică (parohială sau mănăstirească) poate deveni o insulă a ordinii celeste („precum în cer așa și pe pământ”), fecundând viața ordinară a lumii cu Duhul adevărului. Ordinea *poetică* a lumii se lasă cel mai bine oglindită în metafora paulină a grădinii în care lucrătorii aleși veghează doar buna rodire a semințelor dumnezeiești (1 *Corinteni* 3, 5-6). Sub „cer nou” și din „pământ nou”, Biserica răsare ca trunchi al pomului vieții. Numai în „cealaltă cetate” – „Ierusalimul cel de sus” – vom găsi miracolul „grădinilor suspendate”. Grădinile raiului, în care întreaga făptură respiră taina firii cu inocența mirării și bucuria laudei. Grădinile noului Adam, dăruit unei veșnice copilării, pentru că a găsit prietenia lui Dumnezeu. De aceea, dacă există o „doctrină socială” a Bisericii, atunci aceasta nu poate fi – ieri, astăzi ca și mâine – decît Biserica însăși, în înțelesul ei ultim de „cetate a lui Dumnezeu”.

(*Octombrie*

2001,

Durham, Marea Britanie)

¹⁰⁹ Cf. Sf. Siluan Atonitul, *Între iadul smereniei și iadul deznădejdi*, trad. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1998.

THE DIVINE ATTRIBUTES OF THE SON IN THE THINKING OF SAINT ATHANASIUS THE GREAT

NICU DUMITRAȘCU

Many authors have dealt with the doctrine of Saint Athanasius the Great, bishop of Alexandria, concerning the divinity of the Son. Many of them have discussed, analyzed the issue «ὁμοούσιος τῷ πατρὶ» or «ἄξί τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς», or even the anathem from Nicaea, «ἕξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας».

Their works cover an extremely varied range of opinions, from the outright denial of the value of the concepts evolved by the Holy Father, to an complete appreciation which nowadays may seem exaggerated. However, only very few of them present information about the divine attributes of the Son - clearly stated by the Alexandrian hierarchs - which are an undeniable proof of His divinity.

The present paper intends to deal with only two of these attributes, namely the **Eternity** and the **Immutability**.

The Son is the only way of knowing the Father. There is a great difference between Him and what has been created through Him, similar to that between the name "Father" and the "Uncreated"¹.

The term "Uncreated" does not imply the relationship Father - Son (that is, since the Father is uncreated are might automatically assume that the Son is created), but His relationship with "what has been created through the Son"².

"The Father masters everything through the word" and "The Son also reigns over the kingdom of the Father and He has power over everything, since He is the Word and the image of the Father". This implies both a manifestation of the Father in Himself, inwardly, by means of the Son - the overpowering principle of the entire creation and of its maintenance -, and in the created, exterior dimension, of His absolute spirituality and brightness.

As can be noticed, both aspects of the manifestation through the Son "Uncreated", place the Son on the same level of the sublime with the former as being His mirror³.

«The Uncreated» is just an invention of the Greeks. It has manifold connotations which reduce God to a mere impersonal essence which originates progressively and necessarily the entire existence.

In reality the term "Father" is extremely straightforward and only implies the Son or more exactly His personal, loving relationship with His Word. Everything

¹ Athanasius, *Against the Arians*, in "The Nicene and Post-Nicene Fathers", 2nd Series, vol IV, Edinburgh, 1991, I, 34, p. 326.

² *Ibidem*, I, 32, p. 325.

³ *Ibidem*, romanian version: *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol 15, translation, introduction and notes by father Dumitru Stăniloae, Bucharest, 1987, p. 195, n. 84.

has been created "through His Word, in all freedom and with an extremely precise aim: perfection"⁴.

Since everything has come into existence and is maintained through Him and in Him (In 1, 3), the whole creation process by means of its harmony, stability and order, an undeniable governing reason, just as undeniable as the Creator is undeniable.

The reason for the creation is not identical with the Father (this might lead to a serious confusion of the creation with the Creator, eventually leading to pantheism), but with the Son. He is both **the subject** of the supreme absolute and eternal reason (The Father)⁵.

In conclusion it is beyond any doubt that the Son, the personal embodiment of the supreme and eternal reason, is also eternal. The «eternal» can not be reflected by the transitory, by something that is governed by time⁶.

In the Holy Father's own words:

«... who has so little sense as to doubt of the eternity of the Son? for when did man see light without the brightness of its radiance, that he may say of the Son, "There was once, when He was not", or "Before His generation He Was not"»⁷.

Time is the unit of measure for the evolution of beings and it belongs to this order; it does not exist in itself or by itself, and it is not eternal. It draws its existence from a personal reality that is superior to it.

It is not the Son who is subject to time, but time, as a creation of His, is subject to the One through whom it comes into being.

Athanasius supports his assertions with a great number of biblical text, both from the Old and from the New Testament. When He concludes with such words as:

«.. "once was not", and "before it come to be", and "when", and the like, belong to things originate and creatures, which come out of nothing, but are alien to the Word. But if such terms are used in Scripture of things originate, but "ever" of the Word, i» follows, O ye enemies of God, that the Son did not come out of nothing, nor is in the number of originated things at all, but is the Father's Image and Word eternal, never having not been, but being ever, as the eternal Radiance of a Light which is eternal»⁸.

⁴ *Ibidem* (e. v.), I, 34, p. 326.

⁵ *Ibidem* (r. v.), p. 168, n. 20.

⁶ Saint Athanasius evolved an original circular system proving the eternity of the Son-conceived as road leading to the understanding of the Father. The saint holds that the world is created by the Father by means of the Son and through the Son, and the reasonable character of the world gives testimony for the reasonable nature of the Son. In its turn, this springs from the absolute and eternal reason. In other words the Father creates the world with a reason which, by means of a 'visualisation process' of the reason pertaining to its Subject, reveals to us the very reason of the primary source. Athanasius' system is conceived as a relationship: Father - Son - World - Son - Father.

⁷ *Against the Arians*, I, 12, p. 313.

⁸ *Ibidem*, I, 13, p. 314.

As it is known, Arius was asserting that the Son is not eternal. His teaching is the so - called «monistic» doctrine⁹ about God. It states that God exists in Himself and must be radically differentiated from all the things that He has created out of nothing.

The theory of the temporary presence of the Son in the world completely adulterates a true conception about God¹⁰. It suggests that God Himself is subject to a limitation to the unlimited One and a so-called «transitory eternity!»¹¹, which is a nonsense.

«... the Father is the Origin of the Son and begat Him; and the Father is Father, and not born the Son of any; and the Son is Son, and not brother. Further, if He is called the eternal offspring of the Father, He is rightly so called. For never was the essence of the Father imperfect, that what is proper to it should be added afterwards; nor, as man from man, has the Son been begotten, so as to be later than His Father's existence, but He is God's offspring, and as being proper Son of God, who is ever, He exists eternally»¹².

The divine being never existed in one single person and then in the other two (Son and Holy Ghost), because the love within the Trinity is not discontinuous but eternal.

There is no distinction between the Father and the Son, neither a distinction of time, nor of being or knowledge. This statement should not be taken for a summary of the theological dogma concerning the eternity and the existential transcendence of God, but rather for a statement about the essential eternity of the Son. He was visible through the historical existence of Jesus of Nazareth, Christ and Lord of the Church¹³.

The Arian doctrine about the alleged "creation" of the Son is totally unfounded. The catchumencal practice, the Holy Liturgy (during which the Son is glorified as God) and the Patristic literature all prove the contrary¹⁴.

⁹ G. Dragas, *The Eternal Son*, "Abba Salama", X, Athens, 1979, p. 28; also see: G. Bardy, *Recherches sur Saint Lucien d'Antioch et son École*, Paris, 1936, p. 235-236. H. Wolfson, *Philosophical Implications of Arianism and Apollinarianism*, "Dumbarton Oaks Papers", 12, 1958, p. 3-28, calls it theo-monism because it makes a clear distinction between The One and "many", Absolute and relative, Eternal and temporary.

¹⁰ Leads directly to pantheism.

¹¹ *Against the Arians* (r. v.), p. 171, n. 23a.

¹² *Ibidem* (e. v.), I, 14, p. 314-315.

¹³ G. Dragas, *art. cit.*, p. 31.

¹⁴ *Ibidem*, p. 23 M. Wiles, *Eternal Generation*, "Journal of Theological Studies", NS 12, 1961, p. 284-291, explains that the most important technique of the Arians was to accept the Orthodox language while reducing it. In what ways? For instance, they accepted the description of Christ as Image and Power of God because such words has been also used in the Scripture referring to human beings and other created beings (!). A similar treatment was given to more 'demanding' terms such as Θεός ἕκ Θεοῦ, Φως ἕκ Φωτός, or ἀληθινός Θεός. So, they were ready to accept 'the eternity' of the Son only in the sense in which the Scriptures attribute this feature to human beings as well. And he gives an example: 2 Co. 4, 11 (in De Decretis "The Nicene...", 20, p. 163, and Ad Afros in: *Ibidem*, p. 491. Although as far as the analysis of the Arian doctrine is concerned we can agree with the famous professor Wiles, the same does not hold true as far as his analysis of Athanasius is concerned. Wiles writes: 'The starting point of Athanasius' system is not the conviction that the Father is able to conceive the Son in an eternal way, but rather a

But since the Arians insisted that their doctrine was wholly biblical - and therefore correct - Athanasius carefully studied the Scriptures. He did not find any proof of the birth "within time" of the Son, on the contrary, he found even more passages indicating beyond any doubt his eternity.

Namely:

John 1: 1: «In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God».

Revelation 1: 4: «who is and who was and is to come».

Rom 9: 5: «Of whom as concerning the flesh is Christ, who is over all, God blessed for ever».

Rom 1, 20: «The visible things of Him from the creation of the world are clearly seen, being understood by the things that are made, even His eternal Power and Godhead»¹⁵.

The eternity of the Son is also proved by the eternity of the Holy Trinity. The arian formulae such as:

«*There was a time when he was not*», or «*he had not been before he was born*» generate an interspatiality and intemporality of the person of the Trinity.

«*For if the Word is not with the Father from everlasting, the Triad is not everlasting; but a Monad was first, and afterwards by addition it become a Triad; and so as time went on, it seems what we know concerning God grew and took shape*»¹⁶.

They bring about the idea of a certain incompleteness in the Holy Trinity, that was later to be completed. In the meantime, they imply that the Trinity is constituted of "created" part, alongside with the "Uncreated":

«*... if the Son is not proper offspring of the Father's essence, but of nothing has come to be, then of nothing the Triad consists, and once there was not a Triad, but a Monad; and a Triad once with deficiency, and then complete; deficient, before the Son as originated, complete when He had come to be... the Triad is discovered to be unlike Itself, consisting of strange and alien natures and essences. And this, in other words, is saying, that the Triad has an originated consistence*»¹⁷.

The birth from eternity of the Son is a clear mark of His divinity. The Arians said that God created the Son out of nothing, as a "tool" by means of which "He

conviction as to the fullness and undeniable divine status of the Son. That is, Wiles summarises the system in the following way: the Son is the Word, Wisdom and Power of God, to the utmost of the meaning of these words (!). For this reason, if one is not ready to accept that God was once without Reason, Wisdom and Power, we need to accept that the Son has to be coeternal with God (!). But Saint Athanasius never doubted the divinity of the Son (nor the attributes that come with it), and he never suggested the idea of His 'gradual progress towards divine status' as maintained by the study of professor Wiles from Oxford.

¹⁵ *Against the Arians* (e. v.), I, 11, p. 312.

¹⁶ *Ibidem*, I, 17, p. 316.

¹⁷ *Ibidem*.

might do all things"¹⁸. There is in this statement a dissimulated (hidden) duality, an ambiguous equality between the Creator and His action which implies, although indirectly, a compensatory need in God - which would be nothing else but His "imperfection".

The Holy Father demonstrates that this way of reasoning is unfounded. In order to do this He makes use of metaphorical language which becomes (as will be further shown in this paper) a characteristic attribute of his writings and which is extremely adequate (useful) for his purposes. He draws a parallel between the way in which a human being is Father and the way in which God is Father.

Both of them prove the identify of essence of the two persons. The second person takes its (His) identity from the initial one and is the image of it (Him).

When talking about the time of the birth, Athanasius explains that this is not "a difficulty for God" and advises the opponents to ask the sun about its brightness and the source about the river flowing out of it, in order to find out that although these are born, they are for ever (eternally) together with those from which they sprang¹⁹.

If these relationships hold true for man and for the sun, how can somebody who knows that God transcends everything say that the Son, who is from the Father, does not eternally coexist with Him?

When we say about the Father that He is "the Only One and the Only Uncreated One", this does not mean that "the Son is created". The Father and the Son share the same essence, from all eternity and to all eternity. The Son is "the Power of God, or the Wisdom of God", born from all eternity, and not merely "a power of God and a wisdom of God"²⁰ which would imply the existence of another wisdom distinct from His own all-encompassing wisdom: His Word, the Christ²¹.

The eternity of the Holy Trinity, says the Holy Father, is the basis of the "true and only faith in God".

God is undivided and He does not "achieve" His perfection by means of a certain process of becoming involving change. He has perfection in Himself, even as He has in Himself the goodness, the truth and love. They are not added to Him in order to make Him perfect and make it undeniable, because "only the created have imperfections and are subject to improvement". He is "who He is"²².

¹⁸ *Ibidem*, I, 25, p. 321.

¹⁹ *Ibidem*, I, 27, p. 322.

²⁰ The author refers to the sophist Asterie who, as shown by father Stăniloae, considered that "Christ is only a power and a wisdom" (*Ibidem* - r. v. - p. 194, n. 83a). This proves again the ambiguity of the doctrinary system which was extremely close to pantheism.

²¹ *Against the Arians* (e. v.), I, 32, p. 325.

²² *Ibidem*, I, 18, p. 316. G. Dragas correctly asserts that since Son is the one through which the Father is revealed, if one fails to understand the Son in a correct way, one is bound to misunderstand the Father as well, and the Holy Ghost. In other words, neither the Holy Trinity, nor the embodiment of God can be properly understood outside a correct understanding of the embodiment of God can be properly understood outside a correct understanding of the Son (*art. cit.*, p. 31). On the contrary, M. Wiles suggests a logical sequence which is closer to Arianism than to the teachings of Athanasius, namely: within the Holy Trinity Reason, Wisdom and Power are definitely not features of the second Person, therefore the negation of the any point devoid of Reason, Wisdom or Power (!). (*art. cit.*, p. 290); also see: Idem, "Some Reflections on the Origins of the Doctrine of the

The eternity of the Father guarantees the eternity of the Son. The Father has all the attributes in an absolute way.

Thus, in His perfection, He also has the power to give birth to the Son from all eternity. And this eternal act does not produce any change in the Father Himself²³.

He is the perpetual source of His wisdom. Since the source is eternal, the wisdom that springs from it must also be eternal. And the Wisdom is the Word²⁴.

«... as to the Son, He is such as the Father is, of whose essence He is proper Offspring, Word, and Wisdom. For this is proper to the Son, as regards the Father, and this shews that the Father is proper to the Son; that we may neither say that God was ever without Word, nor that the Son was non-existent. For wherefore a Son, if not from Him? or wherefore Word and Wisdom, if not ever proper to Him?»²⁵

The Son shares the essence of the Father, and not of "something that is outside the Father", because "that something" would then have an intermediary position between the Father and the Son, whatever this might mean, and this would absurdly lead to the negation of the divinity of the Word, because:

«If it be something external provided by the Father, He will not be partaker of the Father, but of what is external to Him; and no longer will He be even second after the Father, since He has before Him this other; nor can He be called Son of the Father, but of that, as partaking which He has been called Son and God»²⁶.

The inexistence of this eternal Father - Son relationship would generate a flaw (lack) in the divine being itself, it would destroy a part of its power and thus it would cast a shadow over its absolute brightness, as shown by Father Staniloae²⁷.

Saint Athanasius does not talk about an inert or static eternity, due to the uncreated and unchangeable nature of God, but about an eternity in which life is palpitating with the highest intensity, able to bring out with it self from the essence of the Father, His Son, perfect as He is and in a permanent agapic communion with the Father.

The Son is the "image" of the Father. He is the "mirror" in which we see the Father.

Trinity" in: *Ibidem*, Pt. I, 1957, p. 92-106; R. C. Moberly, *Atonement and Personality*, London, 1907, p. 172 and 206-207.

²³ *Against the Arians*, I, 16, p. 316: The birth from all eternity of the Son from the Father does not represent a 'suffering and sharing of that blessed way of being'.

²⁴ *Ibidem*, I, 19, p. 317.

²⁵ *Ibidem*, p. p. 317-318.

²⁶ *Ibidem*, I, 15, p. 315. Father Staniloae used to see here a definite prefiguration of the teachings about the nature and works of God (only to be clarified in the XIVth century, in the times of Gregory of Palamas). The Son shares the nature of the Father, whereas the created beings receive their existence and subsistence by sharing His uncreated energies without these energies becoming feature of the created beings (r. v., p. 173, n. 27).

²⁷ *Against the Arians* (r. v.), p. 166, n. 16.

Since the Father is "Eternal, Immortal, Powerful, Light, King, Almighty, God, Lord, Creator and Maker"²⁸, so must be His Image, because His essence must necessarily manifest through His Image that is not outside Him, but within²⁹.

The Arians were mistaking the Uncreated for created, the eternal essence for the temporary. They used a simplistic language in order to explain the unfathomable, the One that can not be explained. They thought about the divine relationship of Father-Son in terms of the common reality.

Athanasius shows that human relationships can not always explain the relationship within the Godhead, because:

«... for not as man is God; for the Father is not from a father; therefore doth He not beget one who shall become a father; nor is the Son from effluence of the Father, nor is He begotten from a father that was begotten; therefore neither is He begotten so as to beget. Thus it belongs to the Godhead alone, that the Father is properly father, and the Son properly son, and is Them, and Them only, does it hold that the Father is ever Father and the Son ever Son»³⁰.

The Son is not subject to any cause-effect law. He draws His existence from the infinite atemporal essence that He shares with the Father. The Father remains Father for all eternity, and He remains Son without ever becoming Father. His immutability originates from the immutability of the Father:

«If then the Father change, let the Image change; for so is the Image and Radiance in its relation toward Him who begat it. But if the Father is unalterable, and what He is that He continues, necessarily does the Image also continue what He is, and will not alter. Now He is Son from the Father; therefore He will not become other than is proper to the Father's essence»³¹.

The immutability of the Son does mean inertia. He is alive and active; the immutability is given by His internal harmony which is source of the meanings of the entire creation³².

Mutability automatically implies imperfection. That is why the Holy Father wants to be extremely clear when he makes the following statement about the Son:

«For must not He be perfect who is equal to God? and must not He be unalterable, who is one with the Father, and His Son proper to His essence? and the Father's essence being unalterable, unalterable must be also the proper Offspring from it»³³.

²⁸ *Ibidem* (e. v.), I, 21, p. 318.

²⁹ Deacon Constantin Voicu, *Problema ἁμοούσιος la Sf. Atanasie cel Mare*, in "Mitropolia Olteniei", 1-2/1963, p. 13.

³⁰ *Against the Arians* (e. v.), I, 21, p. 319.

³¹ *Ibidem*, I, 22, p. 319.

³² Father Stăniloae holds that the immutability of the God "is not equivalent to a lack of life; He Has life and, more over, the highest form of it. He can give birth to an eternal Son, just as perfect as Himself, immutable: His perfection, with whom He is in a permanent communion of love" (*Ibidem* - r. v. - p. 167, n. 17).

³³ *Against the Arians* (e. v.), I, 35, p. 327.

The authority of the Lord and the Holy Evangelists is not to be doubted because of the corrupt thinking "of the unfaithful"³⁴. Everything is subject to change because everything has come out of nothing "from what is not". This is not the case of the Son:

*«but the Son, being from the Father, and proper to His essence, is unchangeable and unalterable as the Father Himself. For it were sin to say that from that essence which unalterable was begotten an alterable word and a changeable wisdom. For how is He longer the word, if He be alterable?»*³⁵.

According to His own testimony Jesus Christ is "The Truth" (In 14, 6), and since the truth does not change or alter but eternally stays the same, He, The Word and Wisdom of God, can not be subject to change. He is - in Father Stăniloae's words - «the meaning and the ordering principle of the entire existence»³⁶.

The Holy Father connects the possibility of our inner enlightenment and the renewal of our soul with the presence of divine grace and, in other words, the hope of our achieving immortality with the immutability of the One who is both our guide and final destination (aim), that is Christ, because:

*«He is "faithful" being ever the same unchanging, deceiving neither is His promise... even when made man, "Jesus Christ" is "the same yesterday, and today, and for ever" is unchangeable»*³⁷.

Athanasius holds that what is said about the Father must also be said about the Son, except the fact that the Son is Son and not Father. Starting from this rule, the author offers in proof of his assertion the titles: God, the Almighty, Lord, Light, "He who wipes away the sin". In the Holy Scripture these are attributes both of the Son and of the Father³⁸.

The conclusion is simply that since as these titles hold true for both of them, so also must surely the attributes they denote³⁹.

God is absolute love and communion and He must be understood in His eternal dialogue with His Image (the Son), a dialogue with a subject distinct but not separate from Himself. This is because the Son is both His subject and His object, totally interior to Him⁴⁰.

*«... whereas God is, He was eternally; since then the Father is ever, His Radiance ever is, which is His Word. And again, God who is, hath from Himself His Word who also is; and neither hath the Word been added, whereas He was not before, nor was the Father once without Reason»*⁴¹.

³⁴ *Ibidem*, I, 36, p. 327.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem* (r. v.), p. 200, n. 96.

³⁷ *Ibidem* (e. v.), II, 10, p. 358.

³⁸ *Ibidem*, III, 4, p. 395.

³⁹ B. Lonergan, *The Way to Nicaea*, London, 1982, p. 91.

⁴⁰ *Against the Arians* (r. v.), p. 185, n. 58.

⁴¹ *Ibidem* (e. v.), I, 25, p. 321. The Word is "a sort of self - duplication of God, or the shining of the supreme light" (*Ibidem* - r. v. - p. 186, n. 60). Neither the Word existed before God, nor God has ever been without the Word, or irrational.

In conclusion, we can say that if Arius sees a tension - or rather a gap - between the absolute, transcendent nature of God, and the contingent, immanent nature of the Son, Athanasius considers that the actual manifestation of the latter in history not only opens a way of understanding the mystery of the Trinity, but also a way of healing "the tension" between Absolute and relative, between God and His creatures⁴².

⁴² G. Dragas, *art. cit.*, p. 31-32.

ONTOLOGIA „ÎNDUMNEZEIRII” ÎN TEOLOGIA LUTERANĂ FINLANDEZĂ

ADRIAN PAUL

În acest studiu voi încerca să examinez sistematic, atât cât îmi este cu putință, tema ontologiei *unirii* credinciosului cu Hristos, unire subliniată în interpretarea reformatorului Martin Luther cu privire la dezvoltarea teologică a Școlii Evanghelice din Finlanda, coordonată de renumitul teolog Tuomo Mannermaa. Prezentarea mea va fi axată pe o cercetare istorică, cu toate că nu intenționează să fie un exercițiu amănunțit în cercetarea lui Martin Luther, cum nici nu pretinde izolarea semnificației îndumnezeirii asumată de Luther – dacă el a avut într-adevăr o semnificație clară asupra acestui concept. Așadar în acest studiu mă voi opri doar la încercarea mea de a clarifica și clasifica problemele ontologice referitoare la afirmațiile Școlii finlandeze că „în concepția lui Luther există o prezență „*real-ontică*” a lui Hristos în credincios”¹.

Personal cred că reflecția teologică și sistematică nu trebuie să domine rezultatele cercetării istorice, chiar dacă ele au o importanță pentru perceperea și comunicarea concluziilor acestei cercetări. Consider că potențialul „abuz” al interpretării greșite asupra „*îndumnezeirii*” poate fi diminuat prin clarificarea conceptului din punct de vedere *ontologic*.

Cei străini de cercul ilustrului teolog Tuomo Mannermaa, care resping categoric sau îmbrățișează „îndumnezeirea luterană”, suferă de aceleași maladii: nu sunt totdeauna clari cu privire la afirmațiile făcute de Școala finlandeză². Voi încerca în cele ce urmează să diminuez aceste neînțelegeri în scopul evidențierii conceptului de „*îndumnezeire*” ce reiese din teologia lui Martin Luther și pe cât se poate și al înțelegerii lui ontologice. De aceea în cele ce urmează voi rezuma revendicările fundamentale făcute de Tuomo Mannermaa și Școala lui cu privire la natura îndumnezeirii, unde voi încerca să sugerez diferite modele cu caracter ontologic care ar putea clarifica aceste revendicări, dar voi și elimina acele modele, în mod critic, în lumina coerenței și a compatibilității lor cu revendicările înseși ale conceptului de îndumnezeire.

Din capul locului trebuie să subliniez că intențiile mele în acest studiu sunt prietenoase în ceea ce privește teologia luterană cu referire la *theosis*. Dacă Mannermaa și cercetătorii finlandezi au izbutit să descopere ceva tainuit de mult timp în textele luterane, stau și mă întreb cum ar trebui să fie percepută această descoperire de către întreaga comunitate teologică?

Finlandezii s-au luptat mai tot timpul cu întrebarea ce plana asupra sensului ontologic al conceptului, însă aspectele implicate în unitatea „*real-ontică*” a lui

¹ A se vedea studiul lui Dennis *Biefeldt*, „*The Ontology of Deification*” pag.1, în lucrarea sistematică intitulată „*Caritas Dei – Beiträge zum Verständnis Luthers und der gegenwertigen Okumene*”, Luther-Agricola-Gesellschaft, Helsinki 1997, la pag. 90.

² A se vedea Gunther *Wenz*, „*Unio. Zur Differenzierung einr Leitkategorie finnischer Lutherforschung im Anschluss an CA I-VI. Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie*”, Helsinki 1996, pag. 376-380 și răspunsul lui Tuomo *Mannermaa*, „*Über die Unmöglichkeit, gegen Texte Luthers zu systematisieren. Unio Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie*”, Helsinki 1996, pag. 381-391.

Hristos și a creștinului, sunt atât de complexe încât nu au putut fi clarificate încă³. O parte a problemei se referă la întrebarea *cum* să percepem revendicarea făcută de sublinierea prezenței „real-ontice” a lui Hristos în credincios. Dată fiind deosebirea făcută de Luther între afirmațiile teologice și filosofice, se pune întrebarea dacă unitatea „real-ontică” ar trebui percepută teologic sau filosofic⁴. Dacă s-ar interpreta din punct de vedere teologic, cum ar trebui percepută această unitate? Cum s-ar diferenția o interpretare teologică ontologică a „unității ontice” de una filosofică?

Presupun că, în timp ce pentru Martin Luther, limbajul filosofiei și teologiei au acoperiri semantice diferite, există o singură realitate la care se poate aplica cele două limbaje. Luther ar fi înțeles puțin din noțiunea că diferite tipuri de limbaj de referință diferențiază domeniul ontologic. Deoarece oamenii sunt limitați din punct de vedere epistemologic în înțelegerea misterelor divine – dar și din punct de vedere semantic în exprimarea acestor mistere – nu înseamnă că divinitatea nu are un contur ontologic precis. Atât limbajul teologic, cât și cel filosofic încearcă să evedențieze care este situația în ultimă instanță, justificând investigarea întrebării ontologice a afirmației teologice în ceea ce privește unitatea real-ontică a creștinului în Hristos. De fapt, nu putem concepe direct natura și esența unirii dintre Hristos și credincios și de aceea importanța cercetării este vădită.

Luther a folosit numai metafore și analogii pentru a exprima ceva cu privire la unirea misterioasă cu Hristos, dar aceste mijloace folosite de el reușesc să mimeze, indiferent cât de pueril, conturul ontologic al Divinității și relația Ei cu creația⁵.

În cele ce urmează voi reda cele mai importante caracteristici formulate de Școala finlandeză, cu privire la unirea dintre Hristos și credincios, unire postulată ca fiind „îndumnezeirea”, și anume:

- îndumnezeirea este o „*participare*” a credinciosului la Hristos, Care Dumnezeu fiind, este și o participare la Dumnezeu
- îndumnezeirea este *rezultatul iubirii divine*. Oamenii nu pot participa la Dumnezeu în virtutea propriei lor iubiri, ci mai degrabă iubirea lui Dumnezeu pentru umanitate efectuează îndumnezeirea⁶. Participarea creștină la Hristos este rezultatul prezenței divine în credincios ca iubire⁷.

³ Pentru această frământare vezi T. *Mannermaa*, „*Hat Luther eine Trinitarische Ontologie? Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers*”, Helsinki 1993, pag. 9-27 și pe Simo *Peura*, „*Mehr als ein Mensch? Die Vergottlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519*”, Mainz 1996.

⁴ Trebuie amintit faptul că Luther a cerut ca conceptele filosofice să devină „*nova vocabula*” când se foloseau în sens teologic. A se vedea *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar 1883 (prescurtat **WA**) capitolul 39 II, 94: 17-26. Astfel teologia formează o „*nova lingua*” deasupra și împotriva filosofiei (**WA** 39 I, 231,30 și **WA** 39 II, 5, 32-38). A se vedea dezbaterile acestea pe larg la Graham *White*, „*Luther as Nominalist. A Study of the Logical Methods used in Martin Luther's Disputations in the Light of their Medieval Background*”, Helsinki 1994.

⁵ Cred că această pretenție este compatibilă cu ceea ce precizează Risto *Saarinen*, „*Die Teilhabe an Gott bei Luther und in der finnischen Lutherforschung*”, Helsinki 1993, pag.174 unde scrie: „*Wenn wir im folgenden einige solche Interpretamente slizzieren, die die „real-ontische” Teilhabe an Gott zum Thema haben, beanspruchen die Interpretamente keine philosophische Gultigkeit, sondern sie sind Metaphern, die eine theologischen Sachverhalt beleuchten*”.

⁶ Cf. Tuomo *Mannermaa*, „*Der im Glauben gegenwartige Christus. Rechtfertigung und verdottung. Zum okumenischen Dialog*”, Hannover 1989, pag. 108-110, vezi aceeași idee și la pag.185. Această caracteristică și cele imediat următoare pot fi găsite în lucrarea publicată de studenții lui Tuomo Mannermaa. Eu m-am folosit aici doar de lucrarea lui Mannermaa.

⁷ Cf. *Ibidem*, pag. 200.

- *prin credință* întreaga divinitate este prezentă în oameni⁸.
- această participare la Dumnezeu, nu este limitată pur și simplu la o împărtășire a lucrului divin (ενεργεια) așa cum au sugerat Sfinții Părinți răsăriteni în frunte cu Sfântul Grigorie Palama, ci ținând cont de modelul atanasian, ea este o *participare la Ființa (!) lui Dumnezeu* (ουσια)⁹. În plus există o *identitate* între lucrarea lui Dumnezeu și persoana Lui, astfel încât prezența lucrării lui Dumnezeu în oameni, justificarea credinței, este în același timp prezența însăși a lui Hristos¹⁰.
 - între Hristos și credincios există o *unire „real-ontică”*, deși substanțele *nu* se schimbă în altceva¹¹. Așa cum Dumnezeu S-a făcut om rămânând pe mai departe Dumnezeu, tot așa oamenii devin „*dumnezei*” rămânând pe mai departe ființe umane¹². Unirea dintre Hristos și credincios nu este una de substanță static ontologică și nici una de grație accidentală comună și inerentă substanței umane¹³, cum dealtfel, nu este nici o unire relațională datorată „efectului” lui Dumnezeu asupra creștinului¹⁴. Nu este o comuniune launtrică de dorințe, dar nici o relație exterioară¹⁵.
 - atribuirea virtuții și prezența lui Hristos în credincios se presupun *reciproc*: atribuirea virtuții depinde de prezența lui Dumnezeu și această prezență are la bază atribuirea dreptății¹⁶.
 - unirea dintre Hristos și credincios este realizată prin intermediul *credinței*, care este „*forma*” lui Hristos în creștin¹⁷. Iubirea față de aproapele este rezultatul acestei credințe, astfel încât se poate spune că creștinul are „două naturi”. Natura divină a credinciosului este Hristos prezent în credință, iar natura umană este durerea semenului și mâhnirea pretinsă de creștin¹⁸.
 - cu toate că Hristos și credinciosul sunt într-o unire, credinciosul nu manifestă această unire în timpul vieții, aceasta fiind tănuită până la Judecata de Apoi¹⁹.

Ca o concluzie la cele relatate, teologii finlandezi susțin că Hristos și credinciosul sunt uniți în așa fel încât *credinciosul*, în mod paradoxal, *este atât*

⁸ *Ibidem*, pag.197. A se vedea **WA** I, 441, 25-27 unde Luther scrie: „*Quia vero Scriptura tribuit Christo ista omnia, ideo ipse est Vita, iustitia et Benedictio quae naturaliter et substantialiter Deus est.*”

⁹ Cf. Mannermaa, *op.cit.* pag. 99-100 unde scrie următoarele: „*Die Eigenschaften von Gottes Wesen sind selbst das Wesen Gottes...*”

¹⁰ Cf. *ibidem*, pag. 188, „*Der im Glauben anwesende Christus – sowohl seine Person als auch sein Werk – ist mit der Glaubensgerechtigkeit identisch, derenthalben der Mensch vor Gott gerecht ist.*”

¹¹ *Ibidem*, pag.92-93. Luther vorbește de unirea dintre cuvânt și inimă, mire și mireasă, de sufletul înălțat la ceruri și Dumnezeu. De exemplu: „*Idem enim est et utrumque simul est: deus illuminans et cor illuminatum, deus visus a nobis et deus praesens*” (**WA** 5, 201, 20-21). Vezi în detaliu pe Simo Peura, *op.cit.* pag. 296-297.

¹² Cf. Mannermaa, pag. 192-193.

¹³ *Ibidem*, pag.25.

¹⁴ Vezi R. **Saarinen**, „*Gottes Wirken auf uns: Die Transzendentale Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung*”, Helsinki 1989, pentru o descriere a predilecției neokantiene de imagineare a sălășluirii lui Dumnezeu ca efect exterior asupra credinciosului.

¹⁵ Cf. Mannermaa, *op.cit.* pag.188.

¹⁶ Mannermaa susține că „*bunăvoința lui Dumnezeu*” în justificarea imputațională nu poate fi separată de „*darul lui Dumnezeu*” în justificarea efectivă. Vezi Mannermaa, *op.cit.* pag. 66-69.

¹⁷ Cf. T. **Mannermaa**, „*Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung. Luther und Theosis. Vergottlichung als Thema der abendlandischen Theologie*”, Helsinki & Erlangen 1990, pag. 22.

¹⁸ Cf. *idem*, „*Der im Glauben...*”, pag. 101-105.

¹⁹ *Ibidem*, pag.91.

om cât și „dumnezeu”, iar divinitatea lui rămâne ascunsă, descoperindu-se parțial în timpul vieții. Astfel dezvoltarea în viața creștină constă în manifestarea empirică a transformării ontologice care a fost deja săvârșită. Spus într-un mod mai simplu, creștinii manifestă ceea ce sunt deja²⁰. Iar dacă teologul Mannermaa are dreptate și Martin Luther a deținut cele 8 manifestări teologice prezentate, atunci Reformatorul trebuie să fi bănuit măcar – indiferent cât de sumară sau nedezvoltată – esența cu privire la natura ontologică a relației dintre Hristos și credincios²¹.

În cele ce urmează voi încerca să prezint acele **modele** care să explice și să clarifice unirea dintre Hristos și credincios, afirmate de Mannermaa așa cum sunt la Martin Luther²², fără să mă preocupe deocamdată, evaluarea coerenței lor interne sau potrivirea lor cu cele 8 sentințe teologice descrise mai sus. În schimb voi prezenta sistematic acele modele în sens de teorii experimentale, care vin să explice și să aprofundeze cele 8 teoreme teologice care se regăsesc în evaluările Școlii finlandeze. Aceste modele de teorii experimentale sunt următoarele:

○ **A. Schimbarea metafizică accidentală (MAC) - Metaphysical Accidental Change**

Acest punct de vedere susține că Dumnezeu produce o înălțare a oamenilor la divinitate prin care schimbarea *accidentală* în oameni este produsă de cădere, și este acum compensată cu lucrarea lui Hristos, care nu este altceva decât o transformare întâmplătoare a proprietăților neesențiale ale unei persoane prin faptul că persoana respectivă devine ordonată. În acest sens, îndumnezeirea se referă la cei proaspăt modelați, nefiind altceva decât „rânduirea justă” a acestor proprietăți accidentale.

○ **B. Schimbarea metafizică esențială (MEC) - Metaphysical Essential Change**

Aceasta este o înălțare a omului la divinitate în care căderea produce atât o schimbare accidentală cât și una esențială în oameni. În consecință, îndumnezeirea are în vedere atât transformarea proprietăților esențiale, cât și a celor neesențiale umane. „Îndumnezeirea” se referă la „*justa ordonare*” a proprietăților esențiale și accidentale umane deopotrivă.

○ **C. Unitatea ipostatică metafizică (MHU) - Metaphysical Hypostatic Unity**

Aceasta presupune o înălțare a omului la divinitate prin care căderea ocazională o schimbare atât accidentală, cât și esențială în oameni, iar îndumnezeirea produce o schimbare reală dar și una paradoxală în persoana îndumnezeită, fără ca persoana să sufere o schimbare esențială. Hristos Și-a asumat natura umană,

²⁰ Cf. Simo Peura, *op.cit.* pag. 299.

²¹ Deoarece această îndumnezeire se poate cataloga ca fiind una teologică și poate fi pusă în contrast cu o „ontologie”, această distincție nu are temeii. Luther și-ar asuma punctul de vedere că ontologia este inclusă în teologie, pentru că teologia tratează atât existența cât și baza existenței. Vezi în acest sens Reinhard **Slenszka**, „*Die Gemeinschaft mit Gott als Grund und Gegenstand der Theologie. Vergottlichung als ontologisches Problem*”, Helsinki&Erlangen 1990, pag. 29. Din acest motiv ontologia presupune teologia: „*Es geht bei der Vergottlichung, also bei der Gemeinschaft mit Gott, nicht um eine ontologische Begründung für die Theologie; es geht vielmehr um den theologischen Grund der Ontologie...*” (Vezi Selenczka, pag.46).

²² Termenul „*model*” este ambiguu. Nu mă gândesc nici la un „*model matematic*” prin care să fie specificată o interpretare semantică, astfel încât termenele acestei teorii să fie adevărate în contextul interpretării; dar nici la „*un model iconic*” care presupune ideea unui izomorfism strict între un domeniu și altul care îl modelează. Mă gândesc mai degrabă la ceea ce Max Black a definit „*modelul teoretic*” ca fiind o teorie experimentală care explică mai familiar și mult mai organizat orice domeniu secundar și relativ neproblematic (Vezi pe larg Max **Black**, „*Models and Metaphors*”, New York 1962, pag.230). Aceste modele „explică” îndumnezeirea prin constituirea unui „*domeniu secundar mai bine organizat*” sub forma a 8 teze.

rămânând în același timp Dumnezeu, astfel asumându-și firea umană, omul deține proprietățile divine fără să existe o schimbare a omului în divin.

o **D. Unirea mistică personală (MPU) - Mystical Personal Union**

Prin această teorie, individul își asumă Persoana divină a lui Hristos, astfel încât într-un individ sălășluiesc două persoane, „Adamul cel vechi” cu toate proprietățile acumulate la cădere, și „Adamul cel nou” prezentând proprietățile înseși ale lui Hristos. Deoarece unirea ipostatică vorbește de două naturi ale aceleiași persoane, acest punct de vedere subliniază că două persoane constituie, de fapt, un singur individ credincios.

o **E. Unirea extatică formală (EFU) - Ecstatic Formal Unity**

Acest model sugerat de Mannermaa însuși, susține că unirea dintre Hristos și credinciosul căzut este realizată printr-o „comuniune” (Gemeinschaft) existențială. Cea care este *obiectul* cunoștinței, iubirii sau nădejdei, este în același timp *actul* cunoștinței, iubirii și nădejdei. Oamenii sunt îndumnezeiți atunci când sunt orientați spre existența lui Hristos, actul acestei orientări fiind deja presupus. Ei „sunt” deja Hristos prin aceea că Hristos este obiectul credinței, al dragostei și speranței lor.

o **F. Schimbarea ontică existențială (OEC) - Ontic Existentiell Change**

Această teză accentuează ideea înălțării omului la divinitate prin aceea că omul își păstrează modul lui de a trăi, numai că în acest mod îi este dată existența lui Dumnezeu în co-existența vieții lui creștine. Deși nu există nici o modificare a structurii existențiale cu privire la relațiile ontologice care să constituie existența persoanei în lume, atât în cădere cât și în îndumnezeire, există o schimbare în conținutul existențial al acestor relații.

o **G. Schimbarea existențială ontologică (OXC)- Ontological Existential Change**

Aceasta presupune o înălțare a omului la divinitate, în care omul renunță la structura caracteristicilor existenței în lume, primind o nouă structură, diferită de cea veche. În acest sens, atât căderea cât și îndumnezeirea ocazionează o transfigurare a structurii existențiale, dar și al conținutului existențial al existenței umane.

Prin urmare, se poate constata că primele trei sensuri se referă la o analiză metafizică a entităților în măsura în care aceste sensuri au în vedere o simultaneitate a proprietăților umanității și divinității. O înțelegere metafizică absolută a entității, îl are drept exemplu pe Aristotel și tradiția filosofică clasică, care specifică felul de existență pe care îl are entitatea. Ultimele două teze inspirate de filosoful Heidegger, tratează comprehensiunea ontologică existențială a umanității și divinității, care recunosc împreună că credinciosul este o faptură existențială auto-transcendentă care în ființarea ei își are existența sa proprie la mijloc. A cincea teză (EFU) este mai greu de situat, dar poate fi localizată în moștenirea reflecției cu privire la metafizica cunoașterii tradiției aristotelice-thomiste. A patra teză (MPU) nu corespunde niciodată cu tradițiile metafizice și ontologice ale gândirii, ci sugerează un cu totul alt tip de unire a credinciosului cu Hristos, după cum voi arăta mai jos.

În cele ce urmează voi încerca să dezvolt aceste *modele* de cercetare și să le evaluez în conformitate cu două criterii fundamentale, unul de natură logică, altul de natură empirică. Cel dintâi criteriu subliniază faptul că pe lângă consistență, un model n-ar trebui să implice „separare arbitrară” de primele principii²³. Al doilea criteriu se referă la aplicabilitatea modelului și adecvarea lui cu ceea ce este intenționat la model. Modelul este *aplicabil* dacă poate interpreta câteva din

²³ Vezi Alfred North **Whitehead**, „*Process and Reality*”, New York 1929, pag.9. Astfel, ce este imposibil de definit într-o noțiune nu poate fi despărțit de relevanța lui pentru alte noțiuni (cum ar fi tezele 5 și 6).

trăsăturile specificate în cele 8 sentințe teologice, și este *adecvat* dacă nu există nici una din acele trăsături interpretate în felul mai sus menționat.

Consider că trebuie amintit și faptul că, în timp ce aceste modele sugerate în tradiția teologică luterană, ele sunt de fapt interpretările lui Luther. De exemplu, luând în considerare primul model (MAC), părerea este că îndumnezeirea realizează o transformare a proprietăților neesențiale ale persoanei, fără o schimbare resimțită în proprietățile ei esențiale²⁴. Această părere sugerează că există ceva asemenea unei „*individualități substanțiale*” care deține calități sau proprietăți de un anume fel. O întrebare ontologică se naște cu privire la natura sufletului sau a „eu-lui” exemplificând aceste proprietăți. Cât de cuprinzător este? Include „eul” proprietăți particulare numai lui sau este mai mult o simplă particularitate, un nesemnificativ „acel” care exemplifică proprietăți, dar nu este format din ele?²⁵. Cu alte cuvinte este vorba despre o particularitate „densă”, „superficială” sau una simplă?²⁶.

Evident că cu cât este mai densă particularitatea „eu-lui”, cu atât abordarea unei poziții solidare esențialismului individual este mai simplă, ceea ce duce la părerea că indivizii posedă proprietăți necesare și suficiente pentru existența lor²⁷. Această părere trebuie deosebită de afirmarea cu privire la „esențialismul general”, poziție care revendică faptul că apartenența unui individ la ceva anume se datorează ilustrării unui mănunchi de proprietăți necesare și suficiente acestei apartenențe²⁸.

Cu privire la părerea individuală esențială, proprietățile accidentale sunt proprietăți pe care individul le poate sau nu le poate avea, ceea ce nu afectează *particularitatea* individului; iar în ceea ce privește părerea generală individuală, proprietățile sunt acelea care nu afectează felul aceluși individ.

Deoarece există multe moduri de percepere a teoriei MAC, este necesară o delimitare a opțiunilor. De exemplu, noțiunea „eului” ca „particularitate simplă” este implicit problematică deoarece, dacă un individ (x) are ceva special (y) și este tot „simplu”, atunci se pare că nu-l poate adăuga pe acel y pentru că dacă l-ar putea adăuga pe y nu ar mai fi simplu²⁹. S-ar putea răspunde prin subțierea lui x, astfel încât să fie permisă adăugarea lui y. Dar, în timp ce această părere contem-

²⁴ O însușire este esențială unei entități dacă și numai dacă acea entitate nu poate exista fără însușire. O însușire este *accidentală* dacă entitatea poate exista fără să fie o exemplificare a însușirii.

²⁵ Ar fi folositor de amintit definiția dată de Aristotel în lucrarea „*Categories*”. O substanță este *ceva* care nu se poate spune și nici nu este prezentă în nimic ca aspect sau însușire. Mai simplu spus, este ceva care rămâne identică în schimbare, accidentele acestui *ceva* fiind aspecte, proprietăți și relații, despre care se poate spune că este de un tip substanțial particular sau „substanță secundă”. Vezi D. Bielfeld, „*The Ontology of Deification*”, pag. 97 cu explicațiile sugerate la nota 27.

²⁶ Cf. D.M. Armstrong, „*Universals. An Opinionated Introduction*”, Colorado 1989, pag. 94-96. „Particularitatea superficială” este noțiunea substanței asumată de filosoful Locke, iar „particularitatea densă” este cea susținută de Aristotel și tradiția clasică. Armstrong pretinde că deoarece particularitatea „densă” cuprinde și particularitățile slabe, trebuie să existe și o stare de fapt. (Vezi Armstrong, pag. 96).

²⁷ Vezi Michael Loux, „*Essentialism. The Cambridge Dictionary of Philosophy*”, Cambridge 1995, pag. 241-243, după D. Bielfeld, artic. cit. pag. 97. Aceasta poate fi înțeleasă astfel: P este o proprietate individualizată esențială pentru x dacă și numai dacă 1) x expune P în lumea reală și în toate lumile în care există x și 2) nu există lume posibilă în care y, care nu este x, să-l expună pe P.

²⁸ Pentru Aristotel, esența generală a individului este ontologicul corelat cu definiția „*ce va fi*” lucrul la care aparține individul.

²⁹ Pentru o descriere a „antinomie de particularități simple” vezi John Quilter, „*What has Properties? Proceedings of the Russelian Society*” 1985

porană are sprijin printre cercetători, metafizica prezentată nu corespunde contextului vremii lui Martin Luther. Este mai mult decât probabil că Luther înclină spre părerea tradițională a „*particularității dense*”, o poziție care susține existența unei „naturi” a substanței x, natură constituită din set de proprietăți puse pe seama ei³⁰. Cum se potrivește modelul clarificat metafizic al teoriei MAC cu afirmațiile făcute de Mannermaa și Școala lui finlandeză cu privire la îndumnezeirea lui Luther?

În timp ce modelul acesta este coerent și se potrivește în amănunt cu primele patru modele, are dificultăți în a explica modelele 5,7 și 8³¹. Așa cum indică modelul 5 (EFU), Luther a denunțat frecvent noțiunea grației obișnuite accidentale în favoarea părerii că *justificarea* prin Hristos este întotdeauna „*extra nos*”, grația (harul) nefiind ceva ce poate fi posedat ca proprietate a existenței noastre, ci se referă mai degrabă la întreaga ființă umană în natura ei de după cădere.

O altă problemă majoră se referă la modelul 8, care accentuează prezența ascunsă a lui Dumnezeu în viața noastră. Cum poate fi în acest model o îndumnezeire „*ascunsă*” când schimbarea proprietăților accidentale ale credinciosului sunt ele însele manifestarea îndumnezeirii? Se pare că ori sunt prezentate proprietățile, ori ele nu sunt deloc prezentate. Dacă ele sunt manifestate, îndumnezeirea se produce, iar dacă ele nu sunt manifestate, atunci îndumnezeirea nu se produce. În consecință, gradul în care credinciosul este îndumnezeit, este gradul în care se produce o transformare accidentală. În cele din urmă, abilitatea modelului 7 de a se adresa, este „bănuitoare”. Este dificil să vezi cum discuția despre un creștin având „*două naturi*” este compatibilă cu aserțiunea substanței umane posedând din ce în ce mai multe calități ce aparțin lui Hristos. Din cauza acestor dificultăți, modelul 8 trebuie respins ca mod de înțelegere a îndumnezeirii la Martin Luther.

Modelul al doilea (MEC) este poate chiar mai problematic, deoarece oamenii având o esență generală, schimbarea în esență prin îndumnezeire ar constitui o transformare a omului într-o specie diferită în sens panteist. Astfel, așa cum căderea a prilejuit schimbarea de la omul paradisiac la o altă specie, a omului căzut, tot

³⁰ Sunt conștient de faptul că Luther a folosit „*substantia*” pe căi ne-aristotelice. Vezi **WA** 3, 419, 25- 420,30. Întrebarea este dacă el a refuzat sau nu „*orice natură intrinsecă*” cu privire la existența lucrurilor. Teologul Juntunen argumentează în mod convingător existența unui asemenea „*aspect intrinsec*” pentru Luther (Vezi Sammeli **Juntunen**, „*Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523*”, Helsinki 1996, pag.187-189). Este vădit că Luther admite un asemenea aspect intrinsec când susține că „*două substanțe pot fi una singură*” în împărțășanie (Vezi **WA** 26, 439,29-36). Mai mult, se pare că Luther presupune chiar o persoană substanțială – ceva identic prin schimbare- când își asumă existența sufletului nemuritor (Vezi întreg **WA** 36, 241 și **WA** 39 II, 386). Într-o măsură mai mare, Luther poate distinge între „*substanța*” lui Dumnezeu (substantia Dei) și „*forma slugii*” adoptată în Întrupare (cf. **WA** 2, 147, 38- 148,5). Toate acestea sunt după D. Bielfeldt, „*Freedom, Love and Righteousness in Luther's Sermo de Duplici Iustitia*”, Minnesota 1995, pag. 21-22. Eu am folosit scrierea în traducerea germană în ediția lui Klaus Schwartzwaller la Frankfurt 1995, pag. 19-34, aici pag. 27.

³¹ Sunt persoane care ar putea obiecta cu privire la descrierea căderii ca fiind accidentală. Este interesant modul în care Luteranismul a încercat să ocolească această învinuire de accidentalitate. Teologul Chemnitz scrie: „*Nu sunt puțini cei care încearcă să justifice păcatul originar, pretinzând că este numai o corupție a anumitor accidente, și că substanța în sine a omului și în mod special a sufletului, există după cădere. Natura substanței în om este coruptă, viciată și depravată. Această corupție sau depravare nu este ceva abstract sau o idee în afara substanței sau a naturii umane, ci este ceva inerent naturii și substanței noastre...*” Vezi Heinrich **Schmid**, „*The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*” în traducerea engleză a lui Charles Hay&Henry Jacobs, Philadelphia 1889, pag. 255, citat aici de D.Bielfeldt, „*The Ontology of Deification*”, pag.99.

așa îndumnezeirea va produce transformarea de la umanitatea căzută la un fel de ființă umană reală mai „superioară”. Dar cum ar putea același individ să rămână individul care este, în timp ce el posedă în mod alternativ două esențe?³²

În plus, problemele interne cu privire la acest modul (MEC) cresc, dacă este înțeles ca adept al esențelor individuale, atunci o schimbare într-o proprietate individuală ar schimba individul într-un alt individ. Dacă aceste probleme interne n-au fost suficiente pentru a face ca modelul să eșueze, adecvarea modelului este și ea suspectă. În mod vădit, se violează delarația modelului 5 (EFU), că: „*substanțele nu se schimbă*”, deci cum se poate produce o schimbare esențială fără o schimbare în substanță? Pe lângă acestea, aceleași probleme apar la modulul 7 și 8 pentru MEC. Rezumând, aș putea spune că problemele ridicate de MEC sunt asociate cu cele ale lui MAC, iar pe lângă acestea mai există și inconsecvența internă care susține schimbarea esențială fără o schimbare în natura individului.

Modelul al treilea (MHU) generează și mai multe probleme. Cum este posibil ca într-un individ să coexiste o proprietate de grupuri incompatibilă? Se poate răspunde prin sublinierea că modelul MHU este „ecoul” unirii ipostatice originare în Hristos. Deoarece unirea ipostatică nu a fost esențială și nici accidentală, ci a fost mai degrabă o unire sui generis a extremelor, astfel este și unirea dintre Hristos și credincios – nici esențială dar nici accidentală³³. Dar care sunt aspectele atât de uniformizate aici? La acest model, dificultățile ar fi proprietățile esențiale și accidentale. Dar dacă ele sunt modificări accidentale, problemele ridicate de MAC reapar. Alternativ, dacă există o transformare esențială, problemele lui MAC reapar din nou. Astfel MHU preia toate problemele lui MAC și MEC, adăugând și problema *coexistenței* proprietăților incompatibile grupurilor. Se pare că problema esențială ridicată de MAC, MEC și MHU este aceea că unitatea despre care vorbesc finlandezii nu poate fi înțeleasă prin prisma modelului care presupune o distincție netă între proprietățile esențiale și accidentale.

Modelul al patrulea (MPU) pare extrem de promițător la început, deoarece respinge perceperea îndumnezeirii în conformitate cu problematica existențialității și accidentalității. Dar apare o altă problemă. Ce anume există în îndumnezeire care reușește să individualizeze credinciosul în timpul primirii celeilalte persoane? Ce anume constituie individualitatea și dacă se poate aplica atât la persoana divină cât și la cea umană?

Să ne imaginăm individul A existând ca un set de proprietăți H înainte de unirea mistică cu Hristos. Să presupunem că A își păstrează individualitatea ca A în timp ce preia Persoana divină conținând proprietăți B, astfel încât A are și H și B. Care este statutul ontologic al lui A care rămâne *identic* prin asumarea substanței B? Poziția este ontologică chiar dacă este mai problematică decât cea a unirii ipostatice a lui Hristos, deoarece cel puțin unirea ipostatică implică o teorie bine dezvoltată cu privire la o ipostază anumită care posedă două naturi. Nu putem beneficia de

³² Tradiția Luterană a cunoscut și această părere. Vezi pe larg H.Schmid, *op.cit.* pag.243-256. El scrie undeva următoarele: „*În legătură cu această stare depravată...trebuie subliniat că este ceva normal pentru noi în sensul în care aceasta se spune cu referire la virtutea originară în stare de integritate. Dacă această stare ar fi diferită, omul nu ar înceta să mai fie om și astfel aceasta nu constituie esența omului, ci este legată de esența sau de natura omului așa cum este el acum născut, în cea mai intimă și mai inseparabilă manieră...*” (Vezi pag. 243, cit.aici la pag. 99 la nota 34). De fapt modelul MEC ar reclama că orice schimbare în substanța umană produsă în procesul îndumnezeirii ar constitui o *nouă specie*. În concluzie, ar exista unele feluri exemplificate în mod continuu în procesul gradual al îndumnezeirii.

³³ Dealtfel, Thomas d'Aquino a făcut distincție reală între unirea ipostatică și cea esențială sau accidentală.

lulul acestei teorii când încercăm să ne imaginăm cum un individ își poate asuma o altă subiectivitate păstrând totuși individul inițial³⁴.

Lucrul intrigant cu privire la acest model este că pare adecvat cu mai toate trăsăturile celor 8 teze teologice. Acest model este expert, dacă se poate spune aceasta, la modelarea necesității unei uniri „real-ontice” care nu este o unire categoric metafizică, adică nu privește „ontologia substanței statice”, cum nici nu este o unire a accidentalității harului obișnuit. Dar nu este nici o unitate relațională. Ci conform acestei păreri persoanele divină și umană nu se schimbă, dar sunt *omogenizate* în persoana credinciosului. Se spune că ființele umane participă la viața divină în măsura în care subiectivitatea lui Hristos sălășluiește în individ. Într-adevăr nu se produce o transformare substanțială sau esențială a credinciosului, ci există o „prezență reală” a lui Hristos în credincios, o prezență datorată iubirii divine a lui Hristos. Dar pentru că prezența reală a lui Hristos în creștin este acoperită de păcatul strămoșesc caracteristica tezei 8 poate fi ușor modelată în funcție de această părere. Dar numai după Judecata de Apoi creștinul își va manifesta prezența lui Hristos, care de fapt nu este altceva decât darul divin oferit prin intermediul harului inițiativei divine. În plus, trăsătura modelul 7 (OXC) poate fi și ea modelată, deoarece creștinul are două naturi: „subiectivitatea lui Hristos” și „subiectivitatea umană” unificate una în alta în același individ.

Modelul pe care-l sugerează Mannermaa evită problema percepției a doi subiecți într-un individ. Într-unul din eseurile sale importante, Mannermaa dezvoltă modelul 5 (EFU), bazându-se pe reflectările lui Luther din predica de la Nașterea Domnului din anul 1514³⁵. El susține că existența lui Dumnezeu trebuie înțeleasă în așa fel încât zămislirea divină a Cuvântului (Logos-ului) este însăși existența lui Dumnezeu. Cuvântul provenind „de la Dumnezeu” este prezent „*pentru El*”³⁶. Cuvântul divin este identic cu Dumnezeu, iar asumarea trupului înseamnă că a participa la Hristos nu este altceva decât a participa la Dumnezeu. Iar pentru că Dumnezeu și-a asumat trupul uman cu adevărat, înseamnă nu numai că și L-a asumat, ci și că Dumnezeu este trup. Tot așa și oamenii nu numai că au Cuvântul, ci *ei sunt Cuvântul*. Cum este posibil acest lucru?

Oamenii trebuie să fie la început nimic, astfel încât să li se poată da existența. În acest punct Mannermaa apelează la referirea lui Luther asupra gândirii lui Aristotel. Filosoful spunea că intelectul este potențial tuturor formelor de cunoaștere, dar este actualizat numai atunci când are un obiect de cunoaștere. Când intelectul gândește un copac, de pildă, el este actualizat sub forma gândirii copacului și actul lui de gândire este același lucru. A gândi la un copac nu înseamnă altceva decât actualizarea intelectului sub forma gândirii copacului. Astfel intelectul este „materia” de format prin gândirea obiectului. Există deci o asemănare în actul gândirii și obiectul gândit în modul în care nu poate fi obiect pentru gând (adică copacul) fără actul gândirii copacului, ci dimpotrivă nu poate exista actul gândirii fără existența obiectului gândit³⁷.

³⁴ Cea mai mare asemănare pare să fie în ceea ce privește noțiunea Sfintei Treimi a unirii esențiale, fără să presupună o unire personală. Atât această imagine cât și cea a unirii ipostatice au fost folosite în Luteranismul ulterior în încercarea de a concepe această unire mistică a persoanelor. Vezi în acest sens Simo *Knuittila*, „*Uniometafysik und lutherische Orthodoxie im Turku des 17. Jahrhunderts*”, Helsinki 1996, pag.304-308.

³⁵ Cf. T. *Mannermaa*, „*Hat Luther eine Trinitarische Ontologie? Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers*”, Helsinki 1993, pag. 37-53.

³⁶ *Ibidem*, pag.38.

³⁷ Cf. lui Dennis Biedfeld, „*The Ontology of Deification*”, pag. 102.

În același mod, Dumnezeu este obiectul binecuvântărilor și al esenței lor, deoarece oamenii nu ar putea fi binecuvântați și să-L aibă pe Dumnezeu ca obiect al binecuvântării lor dacă nu ar fi zămislighi de acel Dumnezeu³⁸. Astfel existența credinței este în actul propriu al posesiei credinței, cea a iubirii în acul iubirii iar existența nădejdei în actul nădejdei. A-l cunoaște pe Dumnezeu înseamnă să-L avem pe Dumnezeu ca obiect al gândului nostru. Dar a-L avea pe Dumnezeu ca obiect al Gândului nostru înseamnă a avea deja forma lui Dumnezeu în noi. Iar dacă forma lui Dumnezeu nu poate fi separată de existența lui Dumnezeu, înseamnă că existența lui Dumnezeu sălășluiește în credincios.

Mannermaa exploatează și mai mult afirmația „unității reale” a lui Luther, spunând că există o unire a cunoscătorului și a lucrului cunoscut. Dar în timp ce Mannermaa încearcă să dezvolte reflecțiile din predica la Crăciun a lui Luther, într-o ontologie care ar da sens unirii ontice regăsită de altfel în teologia lui Luther, și în timp ce modelul prezentat pare adecvat celor 8 teze, există totuși o problemă care îi amenință coerența. Mannermaa pretinde că există o unire a lui Hristos în credincios în virtutea faptului că creștinul îl are pe Hristos ca *obiect* și că astfel are deja „forma” lui Hristos imprimată în el. Referitor la această percepere, este neclar cum o caracteristică ontică poate fi alocată relației unirii, deoarece un obiect spre care ne orientăm devine, din acest punct de vedere, forma intelectului. Astfel pentru x, dacă este un obiect al intelectului, el este forma acelui intelect în referirea lui la x³⁹.

Mannermaa mai subliniază că există ceva distinctiv cu privire la „unio mystica” cu Hristos, ceva diferit de alte acte de cunoaștere, credință, nădejde și iubire. Oricum, conform interpretării lui, trebuie să acceptăm că întreaga viață este *participare* la Dumnezeu, în concepția lui Luther. Poți „participa” la Dumnezeu în soțul / soția, sau în munca ta. De aceea după modelul EFU, unirea ontic-reală între Hristos și credincios devine aproape simplă, deoarece este vorba de „*mii de uniri real-ontice*” în care te regăsești în fiecare zi⁴⁰.

O altă problemă a modelului este aceea că nu furnizează o modalitate de a înțelege unirea cu ceva „altceva” decât tu însuși. Deși Aristotel a crezut că mintea asumă forma inteligibilă a obiectului extern și devine identică cu ea, a susținut totuși că nu este vorba de o asemănare cu obiectul prezent ci numai cu forma inteligibilă a obiectului⁴¹. Nu suntem însă siguri de faptul că o simplă similitudine între obiectul extern și forma speciilor inteligibile în adecvarea principală, modelează adecvat unirea existenței, pe care Mannermaa o găsește între creștin și Hristos.

³⁸ Cf. Mannermaa, *op.cit.* pag. 49-54.

³⁹ Mannermaa recunoaște aceasta în discuția lui despre modul în care Hristos și vecinul sărac trăiesc în credincios (Vezi **Mannermaa**, „*Der im Glauben gegenwertige Christus. Rechtfertigung und vergottung. Zum okumenischen Dialog*”, Hannover 1989, pag.188).

⁴⁰ Cf. William **Alston**, „*The Indwelling of the Holy Spirit. Philosophy and the Christian Faith*”, ediția Thomas Morris. Notre Dame 1988, pag. 141. Într-un articol ce încearcă să redea o relatare filosofică sălășluirii Duhului Sfânt, respectatul filosof american W.Alston înaintează aceleași critici cu privire la perceperea unirii: „...*modul în care obiectul acestei cunoștințe superioare și a dragostei este prezent în subiect, este modul binecunoscut aristotelico-thomist în care orice obiect al unei atitudini intenționale este prezent în suflet. Din acest punct de vedere Dumnezeu ne este prezent în același mod în care soția ne este prezentă ca obiect al cunoașterii și al dragostei*” (A se vedea pe larg ideea la pag. 141-142).

⁴¹ După Aristotel, „*De Anima*”, 427a, 18 unde scrie următoarele: „*În suflet facultățile cunoașterii și senzației sunt aceste obiecte în mod potențial, unul cunoscut și celălalt rațional. Ele trebuie să fie lucrurile însele sau formele lor. Prima alternativă este imposibilă: nu piatra este prezentă în suflet, ci forma ei*”. (Vezi D.Bielfeld, artic.cit. pag. 103).

Următorul model este OEC (al șaselea), unde predomină punctele de vedere inspirate de filosoful Heidegger cu privire la schimbarea ontic existențială a ființelor umane. „*Ontic*” se referă aici la modurile posibile ale oamenilor de a fi, iar „*existentțial*” privește auto-perceperea individului în modul lui de a fi. Acest model este concordant cu respingerea teoriei lui Ebeling și a altor gânditori care aparțin tradiției aristotelice în ceea ce privește substanța la Luther. În loc ca substanța să însemne un individ identic veșnic prin schimbare, ea se referă la matrița sensului pe care ne întemeiem viața⁴². Acest model orientat relațional, pare să permită o tovărășie sau participare existențială a credinciosului la Hristos. Credinciosul participând la viața lumescă se regăsește prin credință și încredere într-o relație existențială apropiată de Hristos, având „*substanța*” propriei vieți în Hristos⁴³.

Cum să înțelegem acest punct de vedere? Aceasta și pentru că abandonarea gândirii aristotelice a lui MAC, MEC și MHU, constituie un progres în a înțelege „unitatea ontică”. Cu toate acestea, modelul OEC nu pledează în favoarea „unității ontice” reale între Hristos și credincios, dar argumentează în mod anacronic o „unitate relațională”. Evident că finlandezii au adresat în prealabil problema tendinței generale de a-l interpreta pe Luther din perspectiva post-kantiană, care neagă posibilitatea unei asemenea unități⁴⁴.

Interpretând prezența lui Hristos ca fiind un efect ontic-existențial al existențialității lui Hristos, va urma desigur o linie de demarcație de tip hermeneutic. Criteriul aplicării pentru cuvântul „îndumnezeire” în modelul OEC, nu este prezența reală a lui Hristos în credincios, ci transformarea modelului în ceea ce el percepe. Prin urmare, OEC pare să împartă cu EFU problema înțelegerii a unei existențe reale „*alta*”, a lui Hristos, deoarece pentru teza OEC important pentru unire este faptul că credinciosul îl experimentează pe Hristos ca bază a vieții lui. În plus modelul mai este provocat să încerce să explice cum ar putea exista unitatea reală dar ascunsă, discutată în teza 8. Deoarece perceperea omului include propriile-i acțiuni, ar părea problematică afirmația unei unități complet tainice. Dacă există o unitate, aceasta ar trebui să fie prezentată, pentru că dacă nu poate fi prezentată atunci ea nu există.

⁴² Cf. Gerhard *Ebeling*, „*Lutherstudien*”, vol I, Tübingen 1971, pag.24. Într-o altă lucrare a sa, Ebeling susține că Luther distinge în mod clar *calitățile* (qualitates) externe, cele care relatează diferitele relații incluzând existența (*existentia*) persoanei sub forma *quidditates* a unui obiect uman care constituie de fapt *essentia* lui. (Iată ce scrie el: „*Für das Menschensein bestimmend ist nicht das, was ihm im herkömmlichen Sinne als Substanz konstituiert, sondern die Relation, der er Sein verdankt...*” în „*Das Leben – Fragment und Vollendung. Thuthers Auffassung vom Menschen im Verhältniss zu Scholastik und Renaissance*” în Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1975, pag 325). Substanța omului bogat este bogăția lui, pentru că omul are încredere în bogății; înțelegerea existențială a omului însă este bazată pe aceste bogății. Pentru o abordare mai largă a însușirii filosofului Heidegger de către Ebeling în perceperea teologiei lui Luther, vezi Miikka *Ruokanen*, „*Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*”, Helsinki 1982, pag. 78-91. Pentru abordarea clasică a perceperei „substanței” luterane vezi W. *Joest*, „*Ontologie der Person bei Luther*”, Göttingen 1967, pag.240-241. Iar pentru a sprijini acest punct de vedere, a se vedea opera lui Luther *WA* 3, 419, 25 – 420,13.

⁴³ Ebeling și Joest disting între auto-înțelegerea unei persoane ca asociată lui Dumnezeu (coram Deo) și înțelegerea Lui sau a ei asociată lumii (coram deo). A se vedea în acest sens G.*Ebeling*, „*Lutherstudien*”, pag. 22 ș.u. Ebeling poate vorbi despre o unire cu Hristos pe baza ontologiei relaționale. Pentru el „*unio cum Christo*” nu este altceva decât „...*ein kommunikatives Gegenüber und Miteinander von Christus und Glaubendem im Sinne eines anhaltenden Lebensvorgangs*” (Cf. Ebeling, „*Lutherstudien*”, vol. II , Tübingen 1989, pag. 203.

⁴⁴ Vezi Risto Saarinen, *op.cit.* pag.47-53.

Și în cele din urmă, teza schimbării existenței ontologice (OXC) declară o schimbare existențial-ontologică în credincios. Aici suntem preocupați de structura modurilor de a fi uman, precum și înțelegerea elaborată a acelor structuri ontologice ale existenței. La o cercetare mai atentă se poate vedea că acest model pare adecvat tuturor trăsăturilor celorlalte modele, cu excepția modelului 5⁴⁵. Problema cu care se confruntă acest model, privește afirmația unei existențialități noi a ființei umane în unirea ei cu divinul. Nu este greșit să sugerăm că existențialitatea umană se poate schimba într-un mod total neconcordant cu existențialitatea omului (bărbat și femeie) izgonit din Rai, deoarece atunci nu ar putea discerne cineva o structură comună a existenței umane căzute și îndumnezeite?

Într-un anumit sens OXC se compară cu MEC, deoarece dacă este o structură ontologică fundamentală care constituie umanitatea, atunci o schimbare în structura ontologică transferă însăși condiția umană. Dar cum se poate întâmpla aceasta? Ce rămâne din credinciosul creat când existența lui a fost transformată în cea a divinului? Nu șterge această părere distanța dintre creatură și Creator?

După ce am examinat cele 7 modele în mod sistematic și detaliat, am constatat că modelul al patrulea (MPU) este cel ce ridică cele mai puține probleme, comparativ cu celelalte. Aceasta pentru că modelul MPU susține într-adevăr existența unei unități „reale” între Hristos și credincios unde se pune accent pe noțiunea „participării” credinciosului la Hristos. Dar și aici există unele ambiguități în ceea ce privește conceptul de participare în modelul MPU, care susține cel puțin trei interpretări diferite. Deține desigur și înțelesul platonice/neoplatonic unde se precizează că individul „participă” la Dumnezeu în măsura în care „Dumnezeirea” universală este instantanee în acel individ. Un alt sens ar implica participarea ca relație dintre parte și întreg în cazul în care cineva participă într-un grup și în activitățile lui personale. Din această perspectivă, participarea omului la Trupul tainic al lui Hristos (Biserica) se ridică la implicarea unor categorii de oameni pe care îi vizează termenul „trupul lui Hristos”. Deoarece acest sens de participare nu este revelat susținerii unității ontice care ne preocupă aici, nu voi insista asupra lui. Însă a treia opțiune percepe participarea ca fiind o relație păstrată printre indivizi, astfel încât o particularitate împarte de fapt, existența altuia. Acest sens de participare i se potrivește cel mai bine modelului MPU.

Cu privire la primul sens, afirmația că credinciosul participă la Dumnezeu este similară cu participarea unui lucru neprihănit la neprihănire. Și așa cum x și y primesc neprihănirea, tot așa ar putea primi și divinitatea. În consecință, participarea permite grade, deoarece x este mai neprihănit decât y pentru că participă mai mult la neprihănire și poate manifesta mai multă divinitate decât y, el fiind mai „dumnezeiesc”⁴⁶. Nu există îndoială că Luther a folosit limbajul participării într-o mare măsură referitor la unitatea credinciosului cu Hristos, dar nu este foarte clar care-i de fapt înțelesul teologic particular în asocierea lui cu noțiunea filosofică de nuanță platonice a „instanțialității” universale.

Problema interpretării participării în acest mod, este că pentru Luther, oamenii nu încetează niciodată să fie în totalitate ființe umane în participarea lor la Dumnezeu. În timp ce despre Iisus, se poate spune că participă la Dumnezeu prin asimilarea divinității, fiind El Însuși Fiul al lui Dumnezeu, despre ființele umane nu se poate

⁴⁵ Destul de interesant, această părere explică misterul îndumnezeirii susținând că o transformare ontologică este posibilă fără o schimbare ontică. Oricum, nu este foarte sigur că această poziție poate dobândi coerență.

⁴⁶ Dealtfel, Luther a vorbit pozitiv despre Platon și despre noțiunea participării în tezele sale filosofice în *Disputa de la Heidelberg* (A se vedea aceasta la Kari **Kopperi**, „Luthers Theologische Zielsetzung in den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation”, Helsinki 1993, pag. 83-86).

spune același lucru, căci în loc să fie „născuți din Dumnezeu”, ei sunt doar „copii adoptați” de Dumnezeu. Cu alte cuvinte, nu este foarte clar cum această noțiune platonice de participare se potrivește cu sensul păcatului („*simul*”) și cu presupunerile lui în ceea ce privește „aspectele totale” ale lui *simul* față de păcat și de virtute⁴⁷.

Cu toate acestea, deși nu voi încerca să argumentez aici, cred că „participarea” și „prezența reală” sunt două noțiuni diferite de punctul de vedere metafizic. Elementul A poate participa la elementul B fără ca B să fie prezent în A, și tot așa elementul B poate fi prezent în A fără ca A să participe în B. În timp ce Luther vorbește despre participarea credincioșilor la Hristos, nu este clar dacă el vrea să dobândească prin această participare mai mult decât „prezența reală” a lui Hristos în credincios. În timp ce modelele MEC și MHU folosesc afirmația substanțială a divinității credinciosului – în limbaj aristotelic se vorbește despre a doua substanță a lui Dumnezeu în credincios – modelul MPU sugerează o unitate de persoane care ocolește această afirmație. El sugerează de fapt o a treia percepere a participării, înțeleasă sub forma unei „*împărțiri de existență*” de doi sau mai mulți indivizi.

Aceasta este, în fond, noțiunea participării pe care conceptul vechi de „*περιχωρεσις*” (perihoresis) este potrivit pentru a o adresa. În această părere se întrepătrund două lucruri într-un mod care produce o unitate care este mai puternică decât un simplu „amestec”, dar mai slabă decât o „fuziune”⁴⁸. Așa cum focul și fierul se întrepătrund rezultând fierul încălzit, tot așa și Hristos se întrepătrunde cu credinciosul încât îl face să devină „*creștin*”. Așa cum focul nu poate fi în mod substanțial fierul, deoarece fierul nu este foc, tot așa nici Hristos nu este în mod substanțial în credincios, deoarece creștinul nu este Hristos. Dar așa cum focul pătrunde fierul încât „prezența lui reală” nu lasă să existe în fier loc neîncălzit, tot așa și Hristos pătrunde credinciosul încât nu există în acesta părți nepătrunse.

Așadar în modelul MPU există o unitate ontică între Hristos și credincios, astfel încât credinciosul individual și-a dăruit de bunăvoie persoana sa lui Hristos, persoană care-și păstrează identitatea sa în timp ce se penetrează întreaga existență a credinciosului. Deoarece metafizica prezenței reale sugerează ceva mai apropiat de inerența *accidentelor* divine decât de predicarea *substanței* divine, acest model rămâne diferit de MAC. Referitor la MPU proprietățile divine ale lui Hristos regăsite în credincios nu sunt metafizic dependente de substanța ființei umane și nici nu sunt limitate la a fi „într-adevăr prezente” într-o singură substanță⁴⁹. Așa cum susține doctrina celor două naturi în Persoana cea una a Fiului lui Dumnezeu, umanitatea fiind regăsită în una și aceeași persoană, tot așa și acest model susține că individul rămâne același și după sălășluirea lui Hristos în el, numai că proprietățile divinității sunt prezente acum în acel individ. Prin urmare, pentru MPU nu numai că credin-

⁴⁷ Fac această sugestie știind că tradiția teologică occidentală a tins mereu să înțeleagă *participarea* într-un mod neo-platonic având nevoie de un fel de ingredient la lucrului particular în lucrul participant. Părerea lui Platon era că particularitățile sunt imitații sau „*imagini-oglină a formelor*”, numai că „participarea” lor nu include imanența formelor în particularități. A se vedea pe larg Frederick *Copleston*, „*A History of Philosophy*”, vol. I, Garden City, New-York 1962, pag. 211 și 228.

⁴⁸ Această părere este sugerată de Saarinen ca mod de a dobândi înțelegerea misterioasei relații de unire dintre Hristos și credincios. Vezi pe larg R. *Saarinen*, „*Die Teilhabe an Gott bei Luther und in der finnischen Lutherforschung...*”, Helsinki 1993, pag. 175-176.

⁴⁹ Două din proprietățile *accidentelor* metafizice reprezintă dependența metafizică de substanța ei inerentă, iar particularitatea lor nu este altceva decât imposibilitatea lor de a fi inerente altor particularități în mod simultan. Expresiile filosofice trebuie înțelese la Luther așa cum se exprimă Dennis Bielfeld „*taken to the bath*”, ce ar putea fi un mod straniu de prezență divină a „*accidentului teologic*” luteran. (Vezi D. Bielfeld, artic. cit. pag. 108).

ciosul participă la Hristos, ci și că particularitatea lui Hristos este prezentă „*în, cu și sub*” particularitatea credinciosului.

Cu toate acestea, nu putem nega că modelul MPU susține un mister, dar sper că această insistență a mea asupra acestui modul este utilă în a clarifica conturul aceluși mister. Pe lângă faptul că modulul corespunde celor 8 teze, se poate observa că MPU este aplicabil la câteva pasaje clasice din opera teologică a lui Martin Luther. Spre exemplu, Luther scrie în Comentariul său la Epistola către Galateni din anul 1535 următoarele:

*„Hristos este forma care-mi decorează credința, așa cum culoarea sau lumina decorează peretele (Acest lucru trebuie să fie prezentat într-un mod grosolan, deoarece noi nu putem spiritual înțelege cât de apropiat și de intim se ține Dumnezeu de noi și locuiește în noi, așa cum lumina se ține pe perete). Din acest motiv, inerența la Hristos și consolidarea Lui în noi, sunt părtașe vieții mele. El locuiește în mine, mai mult chiar, **viața pe care o trăiesc acum este Hristos însuși. În acest mod, Hristos și cu mine suntem același lucru**”⁵⁰.*

De notat este faptul că expresia „*decorării*” (omans) sugerează mai degrabă prezența accidentală a lui Hristos compatibilă cu prezența reală și întrepătrunderea (perihoresis), decât orice afirmație substanțială a lui Hristos. Neprihănirea și lumina se țin de perete; peretele este alb deoarece proprietățile neprihănirii și luminii sunt prezente în el, nu pentru că peretele are curățenia ca parte esențială. Dar este greșit și să spunem că peretele „participă” la curățenie și la lumină. De aceea Luther continuă și spune:

*„Pentru ce motiv intervine cauza justificării, dacă discerți persoana lui Hristos și propria-ți persoană? Acea este lege, căci tu rămâi în ea și persoana Lui trăiește în tine. Atunci ești mort înaintea lui Dumnezeu și damnat de lege pentru că ai credință formată de iubire. De aceea credința trebuie prezentată corect, căci prin ea ești atât de legat de Hristos încât **devi aproape una și aceeași persoană care nu poate fi suspectată de El și care aderă în mod continuu la El...** Deci această credință are în vedere „**cuplul eu și Hristos**”, care nu este altceva decât o relație mai intimă a omului cu Hristos decât a soțului cu soția”⁵¹.*

După cum se vede, Luther sugerează cu claritate că creștinul trebuie perceput într-o unitate cu Hristos, care nu este altceva decât o unitate de credință. După părerea mea, această unitate este cel mai bine elucidată prin noțiunea „*întrepătrunderii*” (perihoresis). Luther concluzionează:

„Există deci o viață dublă: viața naturală sau animalică și viața străină, cea a lui Hristos în mine. Cu privire la viața mea animală, sunt mort, deși trăiesc în viața mea străină. Acum eu nu trăiesc ca Pavel, deoarece Pavel este mort. Atunci cine trăiește? Vă spun eu: Hristos!”⁵².

În cele precizate de Luther, trăirea lui Pavel în el este moartă prin lege, astfel că el trăiește în Hristos o viață „străină”, când Hristos trăiește viața Lui în el, vorbește prin el, lucrează și-și interpretează prin el acțiunile. Acestea toate nu sunt viața lui Pavel, ci *viața lui Hristos*.

Viața creștină deci, este o viață de credință care unește persoana credinciosului cu cea a lui Hristos. Aceasta fiind o unire atât de intimă încât s-ar putea spune că lucrarea credinciosului este făcută de Însăși Persoana lui Hristos. Din punct de vedere al credinciosului, viața creștină este o viață extatică, o viață trăită în afara propriei persoane, este „o viață străină”, o viață în care lucrarea credinciosului este chiar lucrarea lui Hristos. Aceasta este ideea de bază care se poate desprinde din

⁵⁰ Cf. lui Luther în *WA* 40 I, 283, 26-33.

⁵¹ *Ibidem*, 285, 15-18 și 286, 16-17.

⁵² *Ibidem* 287, 28-34.

relația ontologică a omului cu Dumnezeu în Iisus Hristos așa cum este ea reflectată în teologia reformată a Școlii finlandeze, o relație de „unire ontic-reală” pe care se bazează de fapt, întreaga teologie a marelui Reformat Martin Luther.

Acesta este și motivul care m-a determinat să tratez în acest eseu câteva din aspectele ontologice nu mai puțin asociate cu noțiunea de „unitate ontic-reală” între Hristos și credincios. Deoarece n-am insistat asupra unei cercetări originale în acest eseu asupra teologiei directe a lui Martin Luther, așa cum reiese din alte tratate teologice pe care le-am abordat⁵³, am încercat totuși să reflectez asupra cercetărilor Școlii ilustrului teolog Tuomo Mannermaa pentru a-mi face o idee mai clară cu privire la „îndumnezeirea” omului și a „prezenței reale” a lui Hristos în el. Nu fără importanță este insistența mea asupra modelului Unirii metafizice personale (MPU) care ridică cele mai puține probleme în vederea prezentării și interpretării sensului „unirii reale” dintre Hristos și credincios, model care ocolește cel mai bine metafizica substanței statice a scolasticilor, ontologia relațională externă personalistă și existențialistă a filosofilor germani și care cred că trebuie luat în serios în abordările teologice de tip interconfesional sau de ce nu ecumenic, ale celor două confesiuni creștine (ortodoxă și luterană). Nădăjduim că pe viitor, dezbaterile cu caracter teologico-duhovnicesc să țină cont de aceasta și să se ajungă la un consens care să ofere posibilitatea trăirii în „*același Duh al lui Hristos*”, „*Care ieri și azi și în veci este mereu Același!*”

⁵³ A se vedea studiile mele referitoare la chestiunile teologice ale lui Luther: „*Relația cu Dumnezeu- element constitutiv al chipului dumnezeiesc în om în concepția lui Martin Luther*”, în **Anuarul** Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca (1999); apoi studiul „*Învățătura despre „har” în abordarea teologică a lui Martin Luther*” în **Anuarul** de la Cluj-Napoca (2000) și mai ales articolul intitulat „*Îndumnezeirea – temă teologică la Martin Luther în perioada 1513-1519*” ce urmează să fie publicat.

LA CROIX ET LA THÉOLOGIE DU SALUT DANS LA TRADITION ORTHODOXE*

VALER BEL

L'homme être théonome «à l'image et selon la ressemblance de Dieu» (Genèse 1, 26-27)

L'exposé biblique sur la création montre que Dieu a décidé dans Son «conseil» interpersonnel de créer l'homme «à Son image et selon Sa ressemblance» (Genèse 1, 26) et puis celui-ci raconte que Dieu a créé l'homme «à Son image»: mâle et femelle (Genèse 1, 27). Ici on a indiqué la détermination de l'existence de l'homme comme « être théologique », appelé à vivre le dialogue interpersonnel tel comme Dieu-la Sainte Trinité.

Par l'intermédiaire de la création l'homme est mis en relation avec Dieu, avec les semblables et avec le monde. En qualité de «à l'image» on lui a donné aussi la domination sur les êtres vivants et sur toute la terre, puissance activée par la bénédiction divine (Genèse 1, 28-30). En ce qui concerne le monde, l'homme a la mission spéciale de l'offrir à Dieu transfiguré, chose exprimée par la fait que Dieu a placé l'homme dans un jardin (paradisos), planté pour lui pour qu'il le garde et le travaille (Genèse 2, 8-15). Par comparaison avec les autres «êtres vivants», il doit être conscient du fait que la relation entre le mâle (iș) et la femelle (ișa) n'est pas seulement «sexuelle», mais en premier lieu interpersonnelle.

La prescription (Genèse 2, 16-17) doit être comprise dans ce contexte dans le sens d'appel de l'homme pour assumer spirituellement la relation avec le monde et les relations interhumaines; la reconnaissance de l'homme et du monde par Adam de la perspective de Dieu et qu'il concrétise son appel en communion avec Lui.

* Conferință ținută la Institutul Catolic din Paris în cadrul programului Erasmus/Socrates, mai 2003.

De cette façon, l'exposé biblique sur la création de l'homme découvre trois coordinations sur l'existence humaine: la relation avec Dieu (c'est la coordination théologique), la relation avec les semblables (c'est la coordination anthropologique) et la relation de l'homme avec le monde (c'est la coordination cosmologique). La tradition orthodoxe insiste sur les trois dimensions de l'existence humaine, au-delà de tout «humanisme» athée (comme ignorance de la coordination théologique), de tout individualisme (comme ignorance des relations interhumaines) et de tout historicisme (comme refus de placer l'homme dans le contexte cosmique).

a) La coordination théologique

Le mystère de l'homme se cache et se découvre en même temps dans les termes bibliques d'«image» et de «ressemblance». Les Pères orientaux font distinction entre «à l'image de Dieu» et «selon la ressemblance». «A l'image» c'est une donnée ontologique-créaturelle et «selon la ressemblance» représente pour l'homme une mission qui doit être réalisée en communion avec Dieu. L'homme n'est pas «l'image», mais il est créé «à l'image de Dieu», c'est-à-dire il est comme une image du Fils, qui est «l'image propre du Père»: «Il est l'image du Dieu invisible» (Colossiens 1, 15; Hébreux 1, 3).

Par «à l'image» on comprend la communion initiale de l'homme avec Dieu. L'homme a été créé par Dieu à Son image, c'est-à-dire comme personne qui se réalise en communion avec Dieu. Anasthase le Grand dit en ce sens: «Dieu ne nous a pas fait seulement de ce qu'il y a, mais Il nous a donné aussi la vie conformément à Dieu par l'intermédiaire de la grâce du Verbe»¹. Le mystère de «l'image» signifie une ouverture dynamique de l'homme vers la communion avec Dieu. L'homme est personne à l'image de Dieu parce qu'il existe comme possibilité de répondre à l'appel de l'amour de Dieu. Par ses fonctions psychosomatiques, l'homme répond positivement ou négativement à l'appel de Dieu, et par sa réponse il mène son existence vers la vie ce qui signifie communion avec Dieu, ou vers la mort, ce qui signifie séparation de Dieu.

C'est-à-dire, l'homme doit développer, à l'aide de la grâce de Dieu, cette possibilité originelle jusqu'à la relation stable dans la communion avec Dieu, le modèle suprême de cette perfection. Ce fait signifie l'accomplissement du «à

¹ Traité sur l'incarnation du Verbe, 5.

l'image» en «selon ressemblance». L'homme est un être théologique parce que son existence vient de Dieu et se dirige vers Dieu, en recevant tout le pouvoir de vie de la part de Dieu mais aussi en vivant par Lui et en Lui.

C'est pour cela que «à l'image de Dieu» suppose une dynamique de la communion, de la relation entre Dieu et l'homme que les pères appellent «l'humanisation» (enanthropisis) de Dieu et «la déification» (theosis) de l'homme. L'homme a été créé par Dieu pour qu'il arrive à la maturité qui se concrétise dans la qualité de partenaire de la communion éternelle avec Dieu. La possibilité de cet avancement dans la communion avec Dieu est donnée en «à l'image» mais aussi en la descente amoureuse de Dieu vers l'homme.

La prémisse fondamentale de l'anthropologie orthodoxe réside dans le fait que, au-delà de la distinction entre l'être humain créé et la grâce divine incréée, la grâce est présente dès le début dans l'être et dans la vie de l'homme. Parce que l'homme n'a pas été créé comme un être autonome ou autosuffisant, son être est vraiment lui-même seulement dans la mesure où celui-ci existe dans la grâce et par la grâce. C'est pour cela que tout l'effort humain vers la communion avec Dieu, vers la vraie vie, est initié et soutenu par la grâce de Dieu. La convergence de l'être humain et de la grâce de Dieu s'explique, d'une part, par le fait que l'homme est par création un être théocentrique, il ne peut s'accomplir qu'en communion avec Dieu, et d'autre part, par le fait que la grâce est une énergie incréée, la manifestation personnelle de l'œuvre et du pouvoir de Dieu, qui pénètre l'être humain ouvert vers elle.

b) La coordination anthropologique

En ce qui concerne les relations interhumaines, l'homme ne s'accomplit pas seulement dans la «communion de la nature», c'est-à-dire par le fait que tous les gens ont le même être humain, mais plutôt dans «la communion de l'amour» interpersonnel. Selon la Bible, Adam se donne un nom qui résulte justement par le rapport fait à sa femme. Il n'est plus seulement Adam (de la poussière), mais il est **iş** puisqu'elle est **işa**. **iş** et **işa** ce ne sont pas seulement des sexes différents, mais deux personnes appelées à l'accomplissement dans la communion de l'amour. Chaque homme est une existence personnelle qui peut accomplir son existence dans la communion de l'amour, comme liberté envers les limites de sa nature créée, comme liberté envers toute nécessité, tout comme Dieu. Ainsi, la

création de l'homme, à l'image de Dieu, ne signifie pas seulement que l'homme est un être personnel théonome, mais aussi la disposition des personnes humaines vers des relations interhumaines, selon le modèle de Dieu l'Unique en Trinité. Le mystère du singulier et du pluriel dans l'homme reflète le mystère du singulier et du pluriel en Dieu.

c) La coordination cosmique

La situation de l'homme créé «à l'image et selon la ressemblance» de Dieu implique non seulement une ouverture de l'homme vers Dieu, mais aussi une fonction et une obligation de l'homme envers toute la création. L'homme n'est pas appelé à dominer le monde d'une manière abusive, parce que «sa domination sur la terre» ne se trouve pas à la place de Dieu, ainsi comme le veut l'homme déchu, mais ensemble avec Dieu et comme Dieu. En qualité de prêtre de la création, l'homme est appelé à réaliser l'union du monde en soi-même et avec Dieu.

Dans cette relation tridimensionnelle de l'homme avec Dieu, les semblables et le monde, la coordination théologique est déterminante pour les autres deux. C'est-à-dire que l'homme ne vit une relation normale, authentique avec les semblables et avec le monde qu'en vivant théologiquement. Mais, d'une manière paradoxale, le vécu théologique est conditionnée à son tour par la relation avec les semblables et avec le monde.

Le monde comme don de Dieu impliquant la croix

Dieu a créé le monde de Sa bonté pour que d'autres êtres reçoivent aussi Son amour intertrinitaire. Si Dieu a tout créé pour que tout reçoive Son amour, leur but et d'arriver à une participation pleine à cet amour, c'est-à-dire à la communion pleinement avec Dieu. Ainsi comme nous montrent les saints Pères, Dieu a créé le monde pour l'homme, Il a préconisé la direction du monde vers le but de la communion pleinement avec Lui, spécialement par le dialogue avec l'homme. Puisque seul l'homme peut devenir de plus en plus «le témoin» de la gloire et de la bonté de Dieu manifestées par l'intermédiaire du monde; seul l'homme peut se rejouir consciemment de plus en plus de l'amour de Dieu,

devenant Son «partenaire». Le monde sert à l'élévation de l'homme au sens dernier, à l'acquisition de la plénitude en communion avec Dieu.

Le monde et la vie de l'homme sont des dons de Dieu. Le monde est donné à l'homme pour la vie corporelle et pour le devenir spirituel en vue de la vie éternelle. Par le caractère du monde en qualité de don de Dieu on montre que celui-ci n'est pas la dernière réalité, la réalité absolue. C'est pour cela que l'homme est appelé à se donner lui-même mais aussi le monde à Dieu, tel comme nous est montré à maintes reprises par l'exhortation de la Liturgie: «C'est à nous-mêmes et l'un à l'autre et toute notre vie que nous l'offrons à Dieu en Christ».

Par sa dédication et celle du monde à Dieu, l'homme fait un sacrifice, car il est propre à la nature humaine qu'elle se conserve. Par cette dédication, l'homme témoigne que toute chose vient de Dieu, en qualité de don reçu de Dieu, et il les rend à Dieu comme manifestation de son amour envers Lui. Par cela, l'homme s'élève, au-dessus des dons reçus, vers Dieu Qui les lui a donnés. Ainsi, le monde et notre vie impliquent la croix, mais quand on n'accepte pas de bon gré la croix dans les dons reçus de Dieu, Dieu se fait connu pour nous dans ceux-ci par l'intermédiaire de la croix malgré nous. L'apôtre Paul dit en ce sens que «le monde est crucifié pour moi, comme moi pour le monde» (Galates, 6, 14), et Maxime le Confesseur dit «qu'on exige qu'on fasse tout en aspirant toujours vers la croix»². C'est-à-dire qu'on exige que la création soit accomplie comme œuvre divine-humaine, par l'œuvre de Dieu à laquelle il est associée aussi l'œuvre de l'homme.

La chute

Le péché original représente en premier lieu l'abdication de l'homme de sa propre vocation. La racine du péché réside dans la soif d'autodéification. L'homme a voulu devenir un dieu de l'univers terrestre, séparé de Dieu. C'est pour cela que la chute n'est pas un défaut de la nature mais une option libre de l'homme. Le péché c'est un acte d'insubmission et de révolte contre Dieu; le renoncement au modèle théonomme de la vie et de la connaissance en faveur du modèle autonome. C'est le refus de la condition de «l'image de Dieu» et la

² Chapitres théologiques et oiconomiques, I, 67.

réduction de l'homme à la simple «humanité», plus précisément au biologique. Le péché est une réorientation de la volonté et de l'existence vers une autre direction: non seulement contre Dieu, mais aussi contre la nature propre de l'homme et de la création en général. C'est un perversissement du sens de la création, qui est employé maintenant contre la raison pour laquelle elle a été créée.

Les conséquences de la chute, de la sortie de la communion avec Dieu sont ainsi d'ordre gnoséologique et onthologique. L'homme ne connaît plus Dieu comme amour et même il L'identifie avec l'ennemi des gens, affirmant sa peur envers Lui (cf. Genèse, 3, 10). «L'image de Dieu» dans l'homme s'est altérée, mais elle n'a pas été détruite complètement, l'homme reste dans une certaine relation avec Dieu et en état de chute. L'état de chute représente cette manière d'existence ambiguë qui se trouve en opposition avec l'état unitaire et simple originaire, mais aussi avec l'état eschatologique. C'est la grande confusion dans l'être humain, créé par la perte de la grâce du Saint Esprit, par son éloignement de Dieu. Cette ambiguïté réside du fait que l'homme sans le pouvoir qui est la source de la vie du Saint Esprit, ne se trouve ni totalement à l'intérieur, ni totalement au dehors de la communion avec Dieu. L'homme a maintenant une double manière de vivre: selon la nature, mais aussi contre la nature. Sa vie est divisée, déchirée par tout ce qui est contraire à sa nature. Alors, le péché n'est pas une simple infraction morale (éthique), une violation de la loi, mais c'est une dislocation de l'existence, une fausse manière d'aimer et de communion, hors de la communion avec Dieu. De cette façon, le péché en est la blessure qui a affecté toute l'humanité et qui est transmise à la postérité.

Le péché a introduit l'être humain dans un procès de la mort, dans un tourbillon de l'existence et du non-existence. La reconquête de la vie en communion avec Dieu est impossible pour l'homme, c'est pour cela que Dieu, entre Lui-même dans la personne de Son Fils d'une façon plus intime dans la création et dans l'histoire humaine.

L'incarnation du Verbe

De la communion éternelle de Dieu-la Sainte Trinité, le Fils est envoyé dans le monde pour qu'en assumant toute la condition, sans réserve, de l'homme

éloigné de Dieu, le libère de la servitude du péché et de la mort et le mener dans la communion avec Dieu, pour le faire participant à l'amour et à la vie éternelle de Celui-ci. «Et nous, de même, quand nous étions des enfants soumis aux éléments du monde, nous étions esclaves. Mais, quand est venu l'accomplissement du temps, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme et assujéti à la loi, pour payer la libération de ceux qui sont assujéti à la loi, pour qu'il nous soit donné d'être fils adoptifs» (Galates 4, 3-6). «Lui qui est de condition divine... Il s'est dépouillé prenant la condition du serviteur, devenant semblable aux hommes, et, reconnu à son aspect comme un homme; Il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix» (Philippiens 2, 6-8), dit l'apôtre Paul.

Le théologien byzantin Nicols Cabasila (XIV^{ème} quatorzième siècle) dit qu'après la chute, il y avait trois obstacles qui s'opposaient à l'union ou à la communion de l'homme avec Dieu: la nature limitée et déchue de l'homme, le péché et la mort. Ces trois obstacles ont été vaincus par le Seigneur Jésus Christ en soi-même et pour nous tous. L'obstacle de la nature déchue, Il l'a vaincu par Son incarnation, unifiant dans Sa personne la nature humaine avec celle divine; l'obstacle du péché Il l'a vaincu par Son sacrifice sur la croix, et de la mort, Il nous a enlevé par la résurrection³.

Autrement dit, la voie vers la communion complète de l'homme avec Dieu, par le développement de «à l'image» en «selon la ressemblance», proposée à l'homme après la création, n'est plus possible jusqu'à ce que l'homme ne vainque sa nature créée et déchue, le péché et la mort, fait qui est impossible de réaliser pour l'homme. C'est pour cela que l'accomplissement de l'homme dans la communion de vie et d'amour éternelle avec Dieu se présente dorénavant comme «solut» (lat. salvare), qui suppose la délivrance de l'homme de la servitude du péché et de la mort (physique et spirituelle), la restauration de la nature humaine par le rétablissement de «à l'image» de Dieu dans l'homme, l'établissement d'une nouvelle relation de communion entre Dieu et l'homme, pour que l'homme puisse avancer vers «selon la ressemblance de Dieu». Mais cette œuvre pouvait l'accomplir seulement Dieu, Lui-même par Sa descente vers l'homme.

L'œuvre rédemptrice de Dieu en Jésus Christ a un aspect de délivrance, de libération de l'homme de la servitude du péché et de la mort, la restauration

³ Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos, (De la vie en Christ)* trad. rom., p. 73.

de l'image de Dieu dans l'homme, la restitution de la grâce de la communion mais aussi un aspect positif, d'accomplissement du sens de la création ou de déification de l'homme par l'intermédiaire de la grâce. Les deux aspects de délivrance et de déification par la grâce sont accentués d'une façon égale dans la tradition orientale.

La descente de Dieu vers l'homme s'est fait par l'Incarnation du Verbe: «Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous» (Jean 1, 14) grâce à l'amour infini de Dieu envers nous: «Dieu, en effet, a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle. Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui» (Jean 3, 16-17).

L'aspect de délivrance est exprimé dans le Nouveau Testament par le fait que Jésus Christ «est venu dans le monde pour sauver les pécheurs» (1 Timothée 1, 15); «le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu» (Luc 19, 10). «C'est lui que Dieu a destiné à servir d'expiation» (Romains 3, 25), «pour nous tous» (Romains 8, 32) «de délivrer ceux qui, par crainte de la mort, passaient toute leur vie dans une situation d'esclaves» (Hébreux 2, 14-15) etc. L'aspect d'accomplissement du sens de la création et de la déification de l'homme par la grâce est exprimé par le caractère de «fils adoptifs par Jésus Christ» (Ephésiens 1, 5-6), «Il a voulu montrer dans les siècles à venir l'incomparable richesse de sa grâce, par sa bonté pour nous en Jésus Christ» (Ephésiens 2, 7) ou nous avons été prédestiné d'être «conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères» (Romains 8, 29) et «vous entriez en communion avec la nature divine» (2 Pierre 1, 4).

Pour toute la tradition patristique, le fait d'assumer la nature humaine dans la personne du Fils de Dieu a une valeur sothériologique parce que «tout ce qui n'a pas été assumé ne peut être sauvé»⁴. Les Pères de l'Église parlent de la valeur rédemptrice de l'incarnation, ce que signifie que notre humanité a été restaurée et sanctifiée dans l'humanité de Jésus Christ. Certes, cet accent dominant dans la théologie patristique n'élimine pas la place et le rôle de la Croix et de la Résurrection dans l'acte du salut. La tradition a voulu souligner par ce fait que la personne de Celui qui Se donne Lui-même pour le salut du monde est de la même façon essentielle que le fait en soi de Se donner. L'acte de l'expiation a

⁴ Jean Damaschène, *L'exposé exacte de la foi orthodoxe*, chapitre 18.

un sens et un pouvoir rédempteur seulement si celle-ci est une œuvre voulue par le Fils de Dieu incarné. L'Incarnation du Fils, l'acte rédempteur par lequel Il vient dans le monde est un acte essentiel de l'iconomie divine. L'iconomie entière du salut a un caractère trinitaire, mais elle comporte une dimension christologique bien définie. Le Verbe de Dieu, la deuxième personne de la Sainte Trinité est le sujet actif de l'incarnation, par l'acte d'assumer la nature humaine dans Sa personne, mais le même Verbe est actif dans l'iconomie entière qui comprend la création, l'incarnation, la rançon et la sanctification. Celui qui «S'est fait chair» (Jean 1, 14) «par l'opération du Saint Esprit dans le sein de la Vierge Marie», «devenant l'Homme nouveau, Jésus Christ» c'est le Verbe Même de Dieu, par l'intermédiaire duquel a été créé le monde (Jean 1, 1-3, 10).

L'incarnation comprend l'œuvre entière dans le monde pour laquelle le Fils de Dieu a été envoyé par le Père, et celle-ci, dans sa manifestation concrète et évidente. Le sacrifice de la rançon, l'acte dans lequel Jésus Christ a aimé les siens jusqu'à l'extrême (Jean 13, 1), n'est pas un moment isolé, mais il s'entrelace dans une iconomie qui commence avec l'incarnation, puis elle comprend toute l'activité de Jésus, la Croix, la Résurrection, l'Élèvement, l'envoi du Saint Esprit et la fondation de l'Église. Tout ceci forme un tout entier. Dans toute Son existence, le Fils incarné se trouve dans un état de donation totale au Père et aux gens et Il reste dans cet état aussi après l'élévation, éternellement.

Pour l'accomplissement de l'œuvre rédemptrice, qui avait en vue la délivrance de tous les gens de la servitude du péché et de la mort, la restauration de l'image de Dieu dans l'homme, de la relation ou communion de la grâce avec Dieu mais aussi le fait de recevoir la vie éternelle, le Rédempteur a accompli trois services: de prophète-maître, prêtre et empereur. En qualité de prophète, Il enseigne apportant la révélation complète de Dieu, de Sa bienveillance et Son œuvre rédemptrices (Jean 5, 20). En qualité de prêtre, Il rétablit la relation entre l'homme et Dieu, en reconciliant par Son sacrifice unique Dieu avec l'homme (Hébreux 10, 12). En qualité d'empereur, Il vainc les forces du mal et conduit l'homme vers son vrai but final, c'est-à-dire la communion de vie éternelle avec Dieu dans le royaume des cieux (Matthieu 28, 18; Jean 13, 3; 17, 2).

L'œuvre rédemptrice de Christ a simultanément trois directions. Elle se dirige vers Sa nature humaine qu'Il délivre des conséquences de la chute et de la mort comme suite du péché et la remplit de la vie divine. Puis, même par ces

passions Il se dirige vers nous tous, pour que par le pouvoir qu'Il nous transmette par l'intermédiaire de Sa nature humaine, Il nous délivre tous du péché dans cette vie et qu'Il nous délivre dans la vie future de corruptibilité et de mort. Mais par l'intermédiaire de toutes ces choses, Il se dirige vers Dieu aussi, pour Le glorifier par notre réconciliation avec Lui (Ephésiens 2, 16; 1, 20) par notre délivrance des maux cités et par notre habillage de l'étincellement divin. L'œuvre rédemptrice dirigée vers la nature humaine propre et vers nous tous est possible et efficiente grâce à son orientation vers Dieu, en nous délivrant de la servitude et de la mort et en nous reconciliant avec Lui.

Bien qu'il y ait trois directions, l'œuvre même ne se divise pas. L'œuvre de restauration et de déification de la nature propre est en même temps l'œuvre de glorification de Dieu, car dans la nature humaine ainsi restaurée et déifiée se montre la gloire de Dieu et la nature même glorifie Dieu. L'orientation vers les gens de Son œuvre rédemptrice n'est autre chose qu'un prolongement de l'œuvre rédemptrice sur Sa nature humaine. De cette façon, l'œuvre de Christ est une seule, un tout unitaire, seulement les directions sont trois.

D'autre part les trois formes de service se combinent avec les trois directions de l'œuvre rédemptrice de Christ. Le service de prêtre est dirigé vers sa propre humanité mais aussi vers Dieu et vers les gens; les actes dignes de servir comme exemple et la vie de modèle sont dirigées tant vers les gens comme enseignement concrétisé, comme vers Dieu et vers la propre nature humaine. Même l'enseignement qu'Il nous offre, bien qu'il soit dirigé spécialement vers les gens, signifie aussi l'accomplissement d'une obéissance offerte au Père et une mise en relief de la volonté du Père et de Sa gloire, ceci étant une glorification de Dieu, un service qui Lui est propre. Par le pouvoir exercé sur la nature, sur la mort et sur les gens, le Christ glorifie en même temps le pouvoir de Dieu en Trinité, mais on nous montre aussi le pouvoir dont Il s'approprie comme homme.

La croix

Jésus Christ nous a sauvé par tout ce qu'Il a fait pendant Sa vie terrestre. Certes, l'événement dans lequel se concentre le service du Fils est le Sacrifice de «la rançon». A travers l'histoire, plusieurs ont essayé d'expliquer le sens et l'effet du sacrifice du Christ, soit par l'idée de rançon (Tertulien, 155-220), soit par l'idée

de «satisfaction effective et substitutive» qui a réparée l'offense apportée à Dieu par le péché (Anselme, 1033-1105). Les Pères de l'Église insistent, par contre, sur le salut comme acte de l'amour suprême de Dieu. C'est-à-dire que Jésus Christ accepte bon gré le sacrifice non comme une condition légaliste de la «rançon», mais spécialement pour qu'Il entre en relation avec l'être humain que Dieu a créée pour la communion de vie et d'amour avec Lui.

Donc, la nature de son sacrifice n'est pas d'ordre juridique, légaliste, et d'aucune façon ce sacrifice ne doit pas être compris exclusivement dans le contexte de la punition et de la culpabilité liées au péché d'Adam.

Si le service prophétique de Jésus Christ comme révélateur de Dieu se dirige premièrement vers les gens – incluant bien sûr aussi une direction dirigée vers Dieu, puisque son but est de nous attirer dans la communion avec Dieu, - Son service de grand prêtre, par lequel Il se sacrifie, est dirigé en premier lieu vers le Père, mais, en même temps vers les gens, puisqu'Il veut les attirer aussi dans son sacrifice. Mais, ayant en vue le fait que Jésus Christ apporte en ce but son être humain comme un sacrifice sans tache, Son service de grand prêtre a une direction et une répercussion dirigées vers Sa nature humaine même. Ces trois directions s'entrecroisent et se superposent d'une telle façon qu'on ne peut pas penser l'une sans l'autre. Mais il est important de les avoir toutes en considération pour comprendre, sans aucune restriction, toute la complexité du sacrifice de Jésus Christ et son importance rédemptrice⁵.

Les gens ne peuvent pas entrer en communion avec Dieu d'une autre manière qu'en état de sacrifice, comprise comme renoncement complet à soi-même et dédicacion totale à Dieu. Mais ils ne peuvent pas s'adonner au Père comme sacrifice sans tache par eux-mêmes. C'est pour cela que Jésus Christ a assumé en Lui ce sacrifice, pour qu'entrant au Père en état de sacrifice pour nous, Il nous introduise nous aussi au Père, en nous attirant dans son état de donation. La communion avec Dieu inclue en soi l'état de sacrifice et vice versa.

Toute la vie de Jésus Christ a été une vie de dédicacion totale à Dieu, la mort sur croix étant le point culminant de celle-ci. L'entrée de Jésus Christ au Père en état de sacrifice produit une ouverture de l'homme pour l'entrée de Dieu; elle représente la restauration de la communion entre Dieu et l'homme en

⁵ Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române (IBMBOR), vol. II, p. 41.

général. Le théologien roumain Père Dumitru Stăniloae explique le sacrifice de Jésus Christ, en faisant appel aux saint Pères de la manière suivante: «Ici l'idée de sacrifice indique en elle-même d'une façon transparente l'idée de communion. L'entrée du Christ en tant qu'homme au Père, conditionnée par l'état de sacrifice sans tache qui peut être compris aussi comme une ouverture de l'homme pour l'entrée du Père, signifie le rétablissement de la communion entre Christ en tant qu'homme et Dieu. Mais son état de sacrifice, Il l'a réalisé pour nous, comme une conclusion et renforcement de Sa communion avec nous, ou comme base de notre communion avec Lui. Car Il entre au Père comme sacrifice sans tache, ou Il rétablit Sa communion avec Lui, (avec le Père), pour nous introduire, nous aussi dans la communion avec le Père. Mais par celle-ci nous entrons en communion avec Christ aussi en tant que Dieu, puisque nous entrons en communion avec son Père, Qui devient ainsi notre Père. Le sacrifice est nécessaire pour la communion. Le sacrifice est animé par la tendance vers la communion; c'est le renoncement à soi-même, pour l'amour de l'autre, c'est l'oubli de soi de l'amour envers l'autrui. Ainsi, la communion est le résultat du sacrifice. D'une certaine manière même la kénosis du Fils de Dieu par le chargement de notre nature et par l'acceptation de notre mort, est une initiative qui Lui appartient et qui a comme but le rétablissement de Sa communion avec le Père et par celle-ci la nôtre avec le Père, en Lui. Mais de tout ce qu'on a dit, ensuit le fait que le Père aussi avait besoin de notre sacrifice pour le rétablissement de la communion avec Lui. Non pas d'un sacrifice pour la satisfaction de Son honneur, sinon pour nous ouvrir à la communion avec Lui, en renonçant à nous-mêmes et en Le voyant dans toute sa gloire.

C'est pour cela qu'Il a donné Son Fils comme sacrifice, parce que nous n'étions pas capable d'apporter ce sacrifice. Il L'envoya en corps, pour apporter ce sacrifice nécessaire à la communion, mais non pour résoudre exclusivement un conflit entre Soi en tant que Dieu et nous, sinon pour faire du sacrifice de Son Fils la possibilité et le stimulent de notre sacrifice»⁶.

La vie d'obéissance de Jésus Christ et Sa mort sur croix sont ainsi, en premier lieu, un mouvement de Dieu vers la communion avec les gens, mouvement qui est imprimé aux gens aussi. Le pardon pour l'homme ne vient pas comme suite de son punition, mais comme une réponse de l'homme en

⁶ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Op. cit.*, p. 136-137.

Saint Esprit à l'initiative de communion avec Dieu. Quand il se produit la réponse, en même temps se produit le pardon aussi, parce que la réponse signifie le repentir et le retour de l'homme vers Dieu en même temps.

L'union de la nature humaine avec la nature divine en Jésus Christ se fait par Incarnation, mais d'autre part, la déification et la pnevmatisation complète de celle-ci est le résultat de la vie obéissante de Jésus Christ, de Sa mort sur croix, en atteignant le point culminant dans la Résurrection et l'Élévation, justement parce que les deux natures en Jésus restent sans mélange. La vie d'obéissance envers le Père signifie une renonciation complète de Jésus Christ à Soi-même en tant qu'homme et une dédication totale à Dieu. Cette dédication atteint son point culminant dans la mort sur croix. La mort sur croix assumée de cette façon mène vers la Résurrection qui représente un accomplissement et un achèvement dans cet état de renoncement à Soi en tant qu'homme et par cela une communion complète de Jésus Christ avec le Père en tant qu'homme aussi.

Entre la mort et la résurrection il y a ainsi une liaison intérieure mais aussi une continuité. La Résurrection de Jésus Christ est bien sûr un acte de la puissance du Père, mais Jésus Christ n'est pas dans cet acte un «objet passif», mais un sujet en coopération avec le Père, ce qui signifie que Lui aussi participe à la victoire sur la mort. Le Père prof. D. Stăniloae dit en ce sens: «Donc la Résurrection de Jésus n'a pas été seulement le résultat d'un décret du Père, mais elle a été préparée aussi par cette union de Son humanité avec la divinité, par Son Hypostase divin qui avait en Lui la nature humaine aussi»⁷. Dans le Nouveau Testament l'acte de la résurrection est attribué d'une façon alternative au Père et au Jésus Christ. L'attribution alternative de l'acte de la résurrection quand au Père, quand au Fils indique une coopération, - qui inclue aussi une intense coopération du Saint Esprit. Le Père, duquel le Saint Esprit procède, mais Qui est aussi dans le Fils, en pnevmatisant le corps du Seigneur, Il le fait par l'intermédiaire de l'Esprit. Là où l'Esprit est actif, le Christ ne peut être un objet, au contraire, Il est en activité. Dans cet acte commun de pnevmatisation suprême du corps, se réalise la suprême communion entre le Père et le Fils en le Saint Esprit dans leur œuvre rédemptrice⁸.

⁷ *Ibidem*, p. 166.

⁸ *Ibidem*, p. 167.

Jésus Christ, le Crucifié et le Ressuscité continue à garder cet état de sacrifice ou de donation, d'une part parce qu'il se trouve en tant qu'homme dans une donation totale au Père pour toujours, et d'autre part, parce qu'il souffre continuellement pour les gens par compassion. L'Épître aux Hébreux nous présente le Christ ressuscité et élevé comme Grand Prêtre éminent qui continue à intercéder pour nous (Hébreux 4, 14) «comme un agneau immolé» (Apocalypse 5, 6).

Le Saint Esprit, envoyé dans le monde comme suite de l'œuvre rédemptrice de Jésus Christ et qui rend présent Jésus Christ en nous, c'est l'Esprit de Christ sacrifié et ressuscité. Il nous communique la vie de Jésus Christ puisqu'il nous introduit dans le mystère pascal de la mort et de la résurrection de Jésus Christ: par l'intermédiaire de la prêche du verbe, par les sacrements, prière et le service du prochain qui nous entraîne dans notre donation à Dieu et à nos semblables.

Ainsi, le service de Jésus Christ comme Rédempteur se concentre en ce que la théologie biblique et liturgique appelle notre passage de la mort dans la vie: «Nous, nous savons que nous sommes passé de la mort dans la vie» (1 Jean 3, 14); «Moi, je suis venu pour que les hommes aient la vie et qu'ils l'aient en abondance» (Jean 10, 10). Il n'est pas venu pour y faire une démonstration de Son pouvoir divin, mais pour opposer résistance à la mort en ayant en vue l'obéissance totale envers la volonté du Père (Jean 8, 42-43) mais aussi en amour total envers l'être humain. Jésus entre dans ce procès comme prêtre et sacrifice, c'est-à-dire Il S'est donné Lui-même pour les autres, étant le seul sans péché (1 Pierre 2, 22). Le but du sacrifice n'est pas celui d'éliminer les péchés en sens légaliste, mais d'instaurer dans l'homme la vie comme une nouvelle relation avec Dieu. Etre en péché signifie être dans un état de victime, dans l'état de domination et d'aliénation. Pour arriver à posséder de nouveau la vie pour les autres, Lui-même enlève le péché du monde (Jean 1, 29), tout en détruisant le mur de séparation (Ephésiens 2, 14). Il initie et conduit ce passage de la mort dans la vie, ainsi en qualité de Grand Prêtre qui a traversé les cieux (Hébreux 4, 14), comme en qualité d'Agneau de Dieu (Jean 1, 36). Ainsi Il devient notre «Pâques» qui a été sacrifié (1 Corinthiens 5, 7). Il est, Lui victime d'expiation pour nos péchés (1 Jean 2, 2). Cette mort c'est la cause de notre vie, conformément à ce «changement merveilleux et vif», qui fait que la mort qui travaille en

quelqu'un devienne active en quelqu'un d'autre: «Sans cesse nous portons dans notre corps l'agonie de Jésus afin que la vie de Jésus soit elle aussi manifestée dans notre corps. Toujours, en effet, nous les vivants, nous sommes livrés à la mort à cause de Jésus, afin que la vie de Jésus soit elle aussi manifestée dans notre existence mortelle. Ainsi la mort est à l'œuvre en nous, mais la vie en vous» (2 Corinthiens 4, 10-12)⁹.

Ainsi, la vie chrétienne est un «pâques» continu, un passage de la mort dans la vie, au fur et à mesure de notre donation à Dieu et à nos semblables. Par cette donation du pouvoir du sacrifice et de la résurrection de Christ, la coordination théologique, c'est-à-dire la donation à Dieu est déterminante.

⁹ Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim (La foi que nous témoignons)*, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 88-89.

TEORIA RAMURILOR BISERICII-DISTANȚARE DE ECLESIOLOGIA AUTENTICĂ

DACIAN BUT-CĂPUȘAN

Ca o rezultată a concepției despre Biserica nevăzută, ca adevărata Biserică sau înfățișarea acesteia într-o nouă formă, teologii protestanți moderni au enunțat *teoria ramurilor Bisericii* (branch theory).

Potrivit acesteia Biserica este o societate ideală. Adevărata Biserică nu s-a realizat încă în istorie. Ea este în esență ceva ideal, un ideal inaccesibil, care nu cuprinde nimic întinat și imperfect: “Biserica văzută nu numai că se deosebește de Biserica nevăzută, dar situația actuală a Bisericii se găsește de-a dreptul în contradicție cu ideea ei, cu ceea ce trebuie să fie Biserica”.¹ Există doar Biserici parțiale, care posedă o parte mai mare sau mai mică a adevărului Bisericii, care însă este amestecat cu rătăcirea. Bisericile se prezintă ca ramurile unui copac, dar nici una dintre ramuri nu reprezintă copacul întreg, aceasta este o formă firească, chiar dorită de Hristos, nici Bisericile istorice, așadar, nu reprezintă Biserica lui ¹Hristos. Iar toate aceste ramuri urcă împreună spre realizarea dezideratului, Biserica. “Bisericile parțiale și deosebite între ele sunt căile necesare, pe care i-a fost dat Bisericii să meargă în drum spre idealul ei, după ce decăzuse din starea ei paradisiacă de pe vremea Apostolilor”.²

Bisericile istorice trebuie să se considere doar elemente ale Bisericii în devenire. Doar în eonul viitor planul divin de unitate și universalitate se va realiza pe deplin.

Întrucât nu se putea afirma că numai Protestantismul poate să mântuiască, deci nimeni vreme de 1500 de ani după Hristos, până la Reformă nu s-a mântuit, se pune prin această teorie semnul echivalenței între Bisericile istorice și diferite denominațiuni protestante, căci deopotrivă sunt aducătoare de mântuire.

¹ Thiersch – *Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus*, 1846, vol. I, p. 59, c.f. Hristu Andrusos – Simbolica, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1995., p. 88.

² Hristu Andrusos – *op.cit.*, p. 88.

Biserica nevăzută există în această formă dispersată în cadrul acestor Biserici văzute, iar varietatea dogmatică trebuie păstrată și respectată.

Asistăm așadar la o denaturare a adevărului Revelației, și la relativizarea credinței.

Hristos a făgăduit că va întemeia Biserica (Mt. 16,18), va rămâne în ea (Mt. 28,20), va fi călăuzită de Duhul Sfânt (In. 16,13), iar Sf. Pavel o numește “stâlp și temelie a adevărului” (I Tim 3,15) și îi îndeamnă pe preoții din Efes, adunați la Milet: “Luați aminte de voi și de toată turma în care Duhul Sfânt v-a pus pe voi episcopi, ca să păstoriți Biserica lui Hristos, pe care a câștigat-o cu scump sângele Său (F.Ap. 20,28). Așadar comunitatea credincioșilor în care s-a extins Hristos este adevărata Biserică, în care slujitorii sunt rânduiți prin invocarea Duhului Sfânt.

De asemenea în Gal 1,13 Apostolul neamurilor mărturisește: “prigoneam peste măsură Biserica lui Dumnezeu și o pustiam”, deci ea este un organism văzut, o instituție divină.

Dacă Biserica nu există cu adevărat înseamnă că există un interval între Hristos și Trupul Său eclesial. Până la eshaton Biserica este incapabilă să-și îndeplinească rolul de organ de mântuire și autoritate infailibilă în materie de credință (Mt. 18,18). “Dacă nu există o Biserică statornică și definită, purtător fără greșală a Revelației, ci toate Bisericile creștine constituie părți ale Bisericii, cu putere și valoare egală, este limpede că Revelația nu are să descopere nimic stabil și constant, ci ceva schimbător și variat după opiniile și prejudecățile persoanelor... deosebirea între idee și realitate, vorbind în general, nu poate fi aplicată Bisericii, înțeleasă obiectiv, ca așezământ care a fost întemeiat de Domnul și care are un conținut de rânduieli dogmatice, morale și de cult statornic și totodată de neschimbat în esență, și un cler determinat și neîntrerupt”.³

Știm că Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat “ca să adune laolaltă pe fiii lui Dumnezeu cei împrăștiați” (In 11,52).

Mântuitorul vorbește despre “Biserica Mea” (Mt. 16,18), Biserica cea una, unică, de ce este nevoie atunci de o multitudine de forme bisericesti divergente, Biserici care au variate forme sau fațete diferite, care se completează reciproc, denaturând viziunea plenară a Trupului mistic al lui Hristos.

³ *Ibidem*, p. 91.

De asemenea, unii teologi protestanți susțin existența mai multor curente teologice în Noul Testament, care reflectă existența mai multor Biserici la începutul creștinismului: petrină, paulină, lucanică, mateină, ioaneică etc. Sf. Apostoli au întemeiat Biserici cu structuri diferite: episcopală, presbiteriană sau congregaționalistă. Erau comunități independente într-o conviețuire federativă.

Pluralismul acesta eclesiologic conduce la un pluralism doctrinar și hristologic în cele din urmă, respins de Apostolul Pavel: “oare s-a împărțit Hristos?” (I Cor 1,13).

Așadar exista un paralelism al comunităților eclesiale, afirmă această teorie, un pluralism în Biserica primară (Mc 9,39-40), coexistau diferite comunități. Fiecare Biserică participă la Hristos și în consecință este legată de celelalte Biserici, nu prin structură sau organizare, ci datorită prezenței lui Hristos prin iubire, iar unitatea Bisericii are un conținut eshatologic, căci ea este “Ierusalimul cel de sus” (Gal 4,26). Organizarea fiecărei Biserici depinde de voința comunității.

Se poate vorbi astfel despre polifonia Bisericii, comunități independente care constituie forma firească a Bisericii, căci fiecare își are valabilitatea ei. Chiar Sf. Ap. Pavel era congregaționalist, așa cum arată epistolele sale: “este neîndoios că fiecare comunitate, fiecare Biserică are pentru Pavel o fizionomie particulară, o istorie proprie, pe scurt un *nume*... Pavel adresează fiecăreia dintre Bisericile sale un mesaj particular, care vizează nu o retușare care să o facă să semene cu celelalte, ci dimpotrivă, ca s-o ajute să fie în modul cel mai fidel ea – însăși. El evită uniformitatea și nu impune uneia disciplina celeilalte, după cum nu a propovăduit la fel tuturor, ci într-un mod efesenilor, în altul romanilor și altul evreilor – dar tuturor aceeași Evanghelie”.⁴

Nu poate fi admisă existența unor eclesiologii diferite în Noul Testament. Eclesiologia Evangheliilor, care vorbesc despre împărăția lui Dumnezeu, concept în care este ascuns cel de Biserică și eclesiologia Sf. Pavel, care are în vedere ființa și organizarea Bisericii sunt complementare.

Sfântul Apostol Pavel în timpul călătoriilor sale misionare a înființat câte o Biserică pentru fiecare cetate sau oraș, căreia îi aparțineau toți creștinii convertiți

⁴ A. Maillot – “L'Église et les Églises” – Le christianisme du XX-e siècle 5/3 febr. 1972.
256

spre deosebire de sinagogile iudaice, care împărțeau pe membri după originea lor, sau de cultele păgâne. “Biserica este adunarea tuturor acelor care în cetate recunosc pe Iisus Hristos ca Fiul al lui Dumnezeu. Toți creștinii dintr-o cetate, oricât de mare ar fi fost ea “formau astfel o singură și aceeași comunitate, care purta numele cetății înseși”.⁵ În epistolele sale el nu se adresează creștinilor, cetățenilor, adunărilor sau comunităților, ci Bisericii (I Cor 1,2; II Cor 1,1).

Ecclesia nu este o simplă adunare, ci o familie unitară, o comunitate de credincioși, adevăratul Israel (Gal 6,16).

Biserica se prezintă ca “un trup bine alcătuit și bine încheiat” (Efes 4,16). Ea este una prin credința comună, căci toate neamurile sunt chemate în Biserică, la unicul Hristos (Efes 4,5). Unitatea Bisericii e păzită atâta timp cât se menține unitatea Duhului. Este un singur trup al Bisericii pentru că un singur Duh o inspiră, este un singur Domn Hristos și suntem chemați pentru același scop – mântuirea (I Tim 2,4).

Epistolele pauline sunt scrieri ocazionale, nu expuneri sistematice, nu au caracterul unor tratate de Teologie Dogmatică, apariția lor a fost determinată de anumite împrejurări sau nelămuriri care se iveau în diferite comunități și care trebuiau clarificate, în ce privește credința, morala, disciplina bisericească sau conduita individuală a creștinilor. Așadar este firesc să existe diferențe între aceste scrieri, care pot fi clasificate după caracteristici doctrinare, hristologice: Filip, Col, Evr, soteriologice Rom, Gal, disciplinare: I Cor, eshatologice I-II Tes, eclesiologice Efes.

Concepția protestantă are la bază înțelegerea verbalistă a inspirației divine, or aghiografului nu-i este anulată personalitatea prin aceasta. Sf. Pavel era un apologet și polemist nu un narator ca Sf. Luca sau un contemplativ ca Sf. Ioan. De asemenea stilul Sf. Pavel este determinat de împrejurările scrierii epistolei respective: subiect, scop, destinatari. Dar nici învățăturile doctrinare, nici părțile parenetice, nici sfaturile cu privire la organizare vieții creștine nu diferă de la o epistolă la alta. Mesajul adresat colosenilor era valabil și pentru laodiceeni și invers. “Și după ce scrisoarea aceasta se va citi de către voi, faceți să se citească și în Biserica laodiceenilor, iar pe cea din Laodiceea să o citiți și voi” (Col 4,16).

⁵ G. Bardy – “L’Église à fin du premier siècle”, Paris, 1932, p. 77.

“Pentru Sfântul Apostol Pavel, Biserica e un organism – unitar și viu ca orice organism. Ea este rezultatul comuniunii dintre Hristos și credincioși, voită de Dumnezeu, săvârșită de Fiul Său întrupat, mort și înviat, permanent însuflețită de Duhul Sfânt și acceptată ca atare de beneficiarii acestei comuniuni”.⁶

Teoria presbiteriană afirmă că nu există nici o deosebire între episcop și presbiter, pe fondul utilizării în epoca apostolică a termenilor ce nu erau încă bine definiți. Hristos și Apostolii nu au stabilit nici o diferență. Episcopatul monarhic, foarte puternic la sfârșitul Evului Mediu a apărut prin ridicarea lentă a membrilor influenți din presbiteriu, însușindu-și o autoritate pe care la început nu o aveau, sau ca urmare a consimțământului presbiteriului însuși.

Presbiterianismul, ca concept a apărut în prima jumătate a secolului al XVII-lea. Conducerea Bisericii nu este încredințată persoanelor individuale sau maselor de credincioși, ci sinoadelor, compuse din bătrânii aleși de popor, care sunt reprezentanții acestuia. Aceasta este forma de conducere a Bisericii prescrisă de Scriptură, iar dreptul de a chema păstorii și de a-i alege pe oficianți aparține poporului “termenii episcopi, presbiteri, pastori și miniștrii sunt interschimbabili”.⁷

Congregaționalismul a apărut în 1560 în Franța, avându-l ca apărător pe Jean Morély. Acesta respinge orice formă de autoritate a sinoadelor. Comunitatea este cea care-i alege pe oficianți (nu conducători), nu numai îi aprobă după ce sunt numiți de pastori sau adunarea pastorilor, postulând responsabilitatea fiecărui credincios pentru sine însuși și pentru aproapele său. Cuvântul Scripturii ne arată însă că însuși Hristos a instituit anumite persoane cu daruri diferite, în scopul mântuirii (Efes 4,11).

Congregaționalismul are la bază principiile autonomiei și democrației. Fiecare congregație este independentă și se conduce singură. Nu există structură monarhică (episcopală) sau oligarhică (presbiterială), membrii individuali posedă și exercită autoritatea.

Această formă de organizare este contestată chiar de către unii teologi protestanți: “Această teorie a conducerii de către popor face oficiul ministeriului

⁶ Pr.Prof. Dr. Grigorie Marcu – “Elemente de eclesiologie paulină” M.A. nr. 1-3/1961, p. 30.

⁷ John H. Leith – *An Introduction to the Reformed Tradition. A Way of Being of Christian Community*, John Knox, Atlanta, 1981, p. 163.

total dependent de faptele poporului și cu certitudine nu este în armonie cu ceea ce noi învățăm din Cuvântul lui Dumnezeu. Mai mult teoria că fiecare comunitate este independentă de oricare alta (de orice altă Biserică) omite să exprime unitatea Bisericii lui Hristos, având un efect de dezintegrare și deschide calea pentru felurite acte cu caracter arbitrar în conducerea Bisericii (comunității). Nu există apel pentru nici o decizie a comunității”.⁸

Scrierile Noului Testament însă atestă prezența celor trei trepte ale ierarhiei bisericești în epoca apostolică. Sfinții Apostoli aveau în prima comunitate creștină de la Ierusalim rolul de administratori ai Tainelor, de propovăduitori și conducători. Bazele ierarhiei au fost puse în persoana Sfinților Apostoli. Harul episcopal era inclus în cel apostolic. Apostolii nu aveau sediu sau scaune episcopale, ci jurisdicție universală, care nu s-a transmis prin hirotonie episcopilor, nici darurile personale și netransmisibile. Ei pot fi numiți *protoierarhi* ai Bisericii. După ce înființau comunitatea bisericească într-o cetate, Apostolii mergeau în alte părți, după porunca lui Hristos: “Mergeți în toată lumea... (Mc 16, 16), dar nu lăsați nici o comunitate fără organizare și fără slujitori, instituiți prin Taina Hirotoniei, care se manifestă la fel pretutindeni, exercitându-și în cadrul ei autoritatea și slujba, Sf. Apostoli supraveghind aceste comunități. “Lipsa de precizie a textelor din Noul Testament referitoare la treptele ierarhice *episcop* și *presbiter* poate fi explicată prin aceea că la început Apostolii exercitau slujba episcopală propriu-zisă, ei n-au instituit decât treptat episcopi, în cazurile în care ei erau aproape de moarte, în timp ce simpli preoți, numiți uneori *episcopi*, înconjurați de diaconi, conduceau comunitățile sub supravegherea directă a Apostolilor. După epoca Sf. Apostoli în multe locuri comunitățile fiind mici, puteau fi conduse de către un episcop, ajutat uneori de diaconi, fără presbiteri”.⁹

Biserica este desăvârșită, nu perfectibilă și își îndeplinește misiunea din momentul întemeierii ei în chip văzut. Numai desăvârșirea morală a creștinilor, al membrilor Bisericii este un proces infinit (Efes 4,13).

Unitatea Bisericii, Trupul lui Hristos este un dat divin indestructibil, oamenii se separă de trupul eclesial prin schisme și erezii, nu Biserica se împarte,

⁸ Louis Berkhof – *Systematic Theology*, Michigan/Cambridge, 1996, p. 580-581.

⁹ Preot Prof. Nicolae Ciudin – “Temeiuri biblice și patristice ale ierarhiei bisericești” S.T. nr. 3-6/1950, p. 206.

se divizează sau se destramă, dar în același timp este și o misiune de realizat (In 17,21; Efes 4,13). Trebuie refăcută unitatea creștinilor în Hristos și în Biserică, nu unitatea Bisericii prin alăturarea diferitelor părți sau Biserici parțiale. Bisericile sunt realități istorice, dar Biserica este realitate divino-umană.

În harul episcopatului se cuprinde și cel al preoției, dar nu și invers. Nu poate exista identitate între treapta de preot și cea de episcop. "Puterea încredințată lui Tit și Timotei nu se referă numai la o administrare temporală a Bisericilor, ci mai mult la autoritatea religioasă de a învăța adevărata doctrină, de a hirotoni preoți și organiza cultul religios, de a pedepsi pe eretici, precum și la împlinirea tuturor obligațiilor morale (I Tim 4,16; 5,17; 20; II Tim 4,2, Tit 2,1; 7-8)".¹⁰

Avem numeroase mărturii de la Sfinții Părinți cu privire la caracterul sacramental al ierarhiei și la distincția clară între cele trei trepte. "Episcopul ca posesor al plenitudinii puterii harismatice devine natural și inevitabil, centrul în jurul căruia gravitează, întreaga viață a comunității creștine, căci ea depinde în mod esențial de ea".¹¹

Cărțile Noului Testament vorbesc într-adevăr despre Biserici, dar cu referire la Bisericile locale, acestea nefiind diferite de Biserica cea una. Datorită influenței scolasticii asupra eclesiologiei în epoca modernă, și chiar până la începutul secolului XX Biserica universală a fost privită ca detașată de Biserica locală sau Biserica comuniune.

Biserica locală este totalitatea adunărilor euharistice dintr-o dioceză condusă de episcop. La început, adunarea euharistică dintr-o cetate era prezidată de episcop (F. Ap. 2,46), dar odată cu înmulțirea creștinilor, apare parohia, în care adunarea euharistică e condusă de preot (presbiter), ca reprezentant al episcopului. Biserica locală este centrată pe episcop, nu este identică cu parohia. Ea oferă imaginea concentrată a întregii Bisericii.

Întotdeauna în epistolele sale, Apostolul Pavel folosește la singular termenul *ἐκκλησία*, atunci când este vorba despre o cetate.

¹⁰ Dictionaire de Théologie Catholique, Paris, 1923, col. 1262.

¹¹ Pr.Prof. Dr. Ioan I. Ică - "Ierarhia bisericească, sacramentală după Sf. Scriptură și Sf. Tradiție" - Îndrumător bisericesc III, Cluj-Napoca, 1980, p. 76.

Momentul apariției Bisericii universale coincide cu cel al apariției Bisericii locale. La Cincizecime Biserica este una și universală (universalitate de natură interioară), care prin apariția noilor comunități devine și spațial-temporală.

Bisericile locale ipostaziază diferit aceeași ființă a unicei Biserici ,care este prezentă, deplină și indivizibilă în Bisericile locale, nu este suma acestora.

Biserica locală nu este o parte a Bisericii lui Dumnezeu, ci este Biserica lui Dumnezeu în deplinătatea ei, Trupul lui Hristos, are putere sacramentală și cuvântul lui Dumnezeu. Nu există subordonare între Bisericile locale, căci au deplinătate internă, nu cantitativ, geografic sau spațial. Toate posedă elementele de bază de unității Bisericii: ortodoxia (puritatea) credinței, ierarhia sacramentală, cultul, având în centru Sfânta Liturghie și disciplina canonică.

Biserica nu este o reconciliere interdenominațională. Ortodoxia nu poate accepta pentru sine situația unei parități între denominațiuni, care s-au îndepărtat prin reducere și separație. Ea nu este o Biserică particulară, între altele, o Biserică confesională lângă altele, ci se află în continuitate istorică neîntreruptă euharistică și harismatică cu Biserica cea una, sfântă, sobornicească și apostolească.

Biserica primară “avea o mărturisire de credință precisă, lăsată de Sfinții Apostoli care poartă numele de tradiție (παράδοσις) sau învățătura Sfinților Apostoli (Δίδαχη τών αποστόλων)”¹², un cult în centru cu Sf. Euharistie și o organizare unitară.

Biserica Ortodoxă “refuză categoric ideea de egalitate confesională și nu poate concepe unitatea Bisericii ca o împăcare interconfesională. În acest sens unitatea căutată în Consiliul Ecumenic al Bisericilor nu poate fi produsul acordurilor teologice”.¹³

Teoria ramurilor Bisericii este o concepție protestantă tardivă (sec. al XIX-lea) cu privire la raportul dintre Biserica locală și cea universală, care a apărut în anglicanism, generalizându-se apoi în Protestantism. Existența comunităților cu structuri diferite (un paralelism al acestora) conduce la o relativizare a credinței, în consecință există doar Biserici parțiale, egale, în care elemente de adevăr sunt prezente împreună cu erori și mistificări. În această ordine de idei unitatea

¹² *DTC*, col. 1252.

¹³ “Les quatre textes rédigés par la Comision interorthodoxe preparatoire, Chambéry, 15-23 février, 1986” – *Episkepsis* nr. 345/1986, p. 9.

Bisericii, scopul Mișcării Ecumenice este văzută ca un sincretism (completare reciprocă). În Bisericile apostolice, istorice, după această teorie nu se poate obține mântuirea. Se încearcă punerea semnului egalității între orice denomi-națiune protestantă și Biserica adevărată. Pentru Ortodoxie este de neconceput așa ceva.

OCHII DESCHIȘI AI PELERINILOR DE LA EMAUS. REFLECȚII ASUPRA UTILIZĂRII TEOLOGICE ȘI LITURGICE A UNUI TEXT EVANGHELIC*

PATRICK PRÉTOT**

* Studiul pe care îl propunem cititorilor «Anuarului» Facultății noastre în traducere românească a fost publicat în prestigioasa revistă «La Maison-Dieu», 195, 1993/3, p. 7-48, editată de *Centre Național de Pastorale Liturgique* din Paris. Ca organ trimestrial al CNPL, «La Maison-Dieu» are menirea de a propune o amplă reflecție asupra dimensiunii liturgice a vieții creștine în spiritul principiilor Conciliului Vatican II, formulate mai ales în „Constituția despre liturghie” (*Sacrosanctum concilium*). Studiile publicate în cele aproape 230 de numere ale revistei, pe parcursul a peste cincizeci de ani de apariție neîntreruptă, oferă o perspectivă cvasi-completă asupra cultului creștin. Multe dintre ele sunt semnate de nume dintre cele mai importante ale teologiei catolice, dar și a celei ortodoxe ori reformate. Oricum, este clar că renașterea liturgică europeană de după cel de al doilea război mondial, care s-a manifestat atât ca arheologie a cultului, cât și în orizontul tainic al teologiei sau inteligenței lui, printr-un impresionant demers de natură mistagogică și totodată în experiența recuperatoare a participării credincioșilor la viața sacramentală a Trupului lui Hristos, dar și cu ezitățile, cu neîmplinirile și chiar cu eșecurile ei, nu poate fi înțeleasă în toată complexitatea fără «La Maison-Dieu».

** Autorul studiului, părintele Patrick Prétot, s-a format ca monah în comunitatea abației benedictine de la Pierre-qui-Vire, Franța, în preajma unor personalități de marcă ale spiritualității și teologiei catolice. Specialiștilor în istoria artei liturgice europene, și nu numai lor, le sunt cunoscute frumoasele volume care poartă siglele editurii «Zodiaque», ce aparține prestigioasei abații de la Pierre-qui-Vire. Iată colecțiile în care au apărut de-a lungul deceniilor de după cel de al doilea război mondial volumele, magnific ilustrate, ale acestei edituri: *La nuit des temps*, consacrată artei romanice (arhitectură, sculptură, pictură) din aproape toate regiunile și epocile Europei medievale; *Introduction*, care tratează aspectele specifice ale artei liturgice apusene; *Visages du Moyen Age*, ale cărei volume sunt consacrate marilor teme ale umanității, așa cum s-au cristalizat acestea în evul mediu; *Les formes de la nuit*, operele acestei colecții explorând câte o țară sau câte un curent artistic al Europei medievale, atât din Apus cât și din Răsărit; *Les points cardinaux*, cu volumele sale ce tratează teme și opere esențiale ale artei europene medievale; *La carte du ciel*, ale cărei volume sunt consacrate acelor locuri ale geografiei europene în care arta liturgică a cunoscut realizări de excepție; *Les travaux des mois*, cu seria de albume ce propun familiarizarea cu opere foarte importante ale artei creștine, realizate prin contribuția monahilor; *Le ciel et la prière*, colecție prin care se urmărește realizarea unui inventar al patrimoniului gotic european; *La route des mages*, fiecare volum al acestei colecții tratând și ilustrând acele expresii strălucite ale artei sacre din marile religii ale lumii ce îmbogățesc patrimoniul cultural al umanității și, în sfârșit, *La voie lactée*, cu frumoasele volumele ce permit cititorului să plonjeze în spiritul unor locuri speciale ale Europei medievale, în simbolistica și în mentalitățile lor artistice. De asemenea, se cuvine a fi remarcată și revista semestrială «Zodiaque», editată de către benedictinii de la Pierre-qui-Vire într-o ținută grafică de excepție, cu scopul mărturisit de face o pedagogie a privirii și a înțelegerii imaginilor,

Istorisirea evanghelică referitoare la „pelerinii de la Emaus” (*Luca* 24, 13-35) este percepută astăzi nu doar ca „una dintre nestematele Evangheliei”,¹ ci și ca un text fundamental pentru teologia sacramentală în general și pentru teologia Euharistiei în special.² Mai mult chiar decât o referință pentru reflecția teologică, textul a dobândit un rol central în imaginarul liturgic contemporan. Această referință a devenit un topos consacrat al reprezentărilor noastre euharistice. Oare tablourile lui Rembrant nu figurează uneori în sau pe cărțile noastre liturgice, ba chiar în unele locașuri de rugăciune? Istorisirea despre pelerinii de la Emaus ar îndeplini oare funcția ce revenea altădată istorisirii despre instituirea Euharistiei?

S-a scris că episodul referitor la ucenicii de la Emaus ar reprezenta „arhetipul celebrării liturgice”³; această percepție își găsește ea oare un ecou în istoria tradiției?

Firul director al acestei căutări este noțiunea de „antropologie sacramentală”.⁴ Ipoteza este aceea că faptul de a recurge la acest text și maniera de a-l înțelege

fiecare număr fiind consacrat unei teme: *Le regard, Apocalypses, L'ombre, Actualités de l'art sacré* etc.

L-am cunoscut pe părintele Patrick în timpul celor trei luni (martie-mai) pe care le-am petrecut la Pierre-qui-Vire în 1998. În perioada respectivă, dânsul era responsabilul bibliotecii care face și ea faima acestei abații și totodată își pregătea teza de doctorat în teologie. M-au impresionat la dânsul evlavia, delicatețea, smerenia, generozitatea, știința de carte și deschiderea față de marea tradiție liturgică a Răsăritului creștin. Și-a încheiat studiile teologice prin susținerea tezei de doctorat la Sorbona și la Institutul catolic din Paris, în 12 iunie 2001, având ca temă de cercetare *L'adoration de la croix au temps d'Egerie. Essai d'herméneutique d'un rite liturgique*. Cu puțin înainte de acest eveniment important al biografiei sale, a fost ales director al prestigiosului *Institut supérieur de liturgie* din Paris. De-a lungul anilor a publicat mai multe studii, cu tematică liturgică în special, în reviste de teologie și în volume colective, făcând dovada înzestrării sale intelectuale și a puterii de pătrundere în universul atât de amplu și de complex al teologiei liturgice, precum și a seriozității academice, calități indispensabile oricărui teolog.

Consider că, dincolo de perspectiva arheologică pe care propune atunci când urmărește destinul istorisirii despre pelerinii de la Emaus în textele liturgice, în operele patristice și în arta occidentală, studiul părintelui Patrick ne permite să sesizăm foarte bine ecoul unei preocupări majore ce există astăzi printre teologii catolici în ceea ce privește redescoperirea tradiției liturgice a Bisericii primare și a exegezei patristice.

Pentru o mai bună receptare a textului, doresc să precizez că în limbajul occidental, termenul *liturghie* are un înțeles mult mai larg decât în limbajul ortodox unde, așa cum se știe, desemnează aproape în exclusivitate actul celebrării dumnezeieștii Euharistii și împărtășirea credincioșilor cu Trupul și Sângele lui Hristos. De altminteri, și în antichitatea creștină acest cuvânt avea un înțeles mult mai larg decât o are astăzi în limbajul ortodox, indicând totalitatea actelor de cult, săvârșirea și administrarea lor, adică ceea ce înțelegem astăzi prin slujirea sacramentală în general. După cum reiese și din studiul părintelui Patrick, în limbajul teologic apusean Liturghia euharistică este desemnată prin termenul *Messa* (Pr. Ioan Bizău).

¹ S. Jeanne d'Arc, *Les Pèlerins d'Emmatis*, Paris, Cerf, 1977, p. 9.

² Cf. îndeosebi L.-M. Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf, col. «Cogitatio fidei», 144, 1987, p. 167 ș. u.

³ Cf. B. Nadolski, *Liturghia ca istorie a mântuirii conform Conciliul Vatican II și conform teologiei postconciliare* (în poloneză), în «Stud. Theol. Varsav.», 17 (1979), p. 117-136; rezumat în «Bulletin signalétique du CNRS – Histoire et sciences des religions», 84, 1980, nr. 3885, p. 86.

constituie un bun instrument de analiză a antropologiei sacramentale în evoluția ei istorică. Apropierea între istorisirea despre pelerinii de la Emaus și cea despre păcatul originar (*Facerea 3*), apropiere făcută de către Fericitul Augustin și de către Sfântul Leon cel Mare în epoca patristică, și pe care Xavier Thévenot a reluat-o de curând într-o manieră foarte sugestivă,⁵ ne invită să ne orientăm întru totul în acest sens.

S-a recurs modalitatea unor sondaje în diversele surse de ordin liturgic, patristic, exegetic, teologic și iconografic.⁶ Vastitatea câmpului de investigații conduce la privilegierea anumitor elemente ale tradiției apusene. Principalele dezbateri în materie de teologie sacramentală, și în special de teologie euharistică, au avut loc în Apus iar cercetările actuale în domeniul teologiei sacramentale sunt profund tributare tradiției apusene.

A trebuit ca noi să evităm, de asemenea, anumite domenii, cum ar fi dramele liturgice ale evului mediu și cântările populare, fie datorită lipsei de acces la surse, fie pentru că acestea pretindeau o abordare specifică.⁷

Locul episodului de la Emaus în liturghie

Primul domeniu de cercetare a fost „tradiția liturgică”, adică textele liturgice și monumentele literare a căror inspirație a fost preluată din celebrarea cultului. Folosirea liturgică a acestei pericope este legată în mod specific de sărbătorirea primelor zile ale perioadei pascale. În epoca veche, textul era citit într-una din primele trei zile ale octavei pascale.⁸

Reforma liturgică a Conciliului Vatican II a introdus o noutate, făcând din textul de la *Luca 24, 13-35* Evanghelia ce se citește în a treia duminică a Paștilor din anul A. Această modificare statomicește o distanță mai mare între evenimentul

⁴ Cf. M.-D. Chenu, *Anthropologie de la liturgie*, în: J.-P. Jossua și Y. Congar (edit.), *La Liturgie après Vatican II. Bilan, études, prospective*, Paris, Cerf, col. «Unam Sanctam» 66, 1967, p. 159-177; *Pour une anthropologie sacramentelle*, în «La Maison-Dieu» 119, 1974, p. 85-100.

⁵ X. Thévenot, *Emmaüs, une nouvelle Genèse? – Une lecture «psychanalytique» de Genèse 2-3 et Luc 24, 13-35*, în MSR XXXVII (1980), p. 3-18.

⁶ Din dorința de a nu supraîncărca acest articol, notele vor fi limitate la maximum. Având în vedere diversitatea domeniilor parcurse, bibliografia este foarte importantă: ne permitem a trimite la anexa cercetării noastre (p. 86-110) depusă la biblioteca CNPL [Centrul Național de Pastorală Liturgică, Paris]. Semnalăm principalele instrumente de bază pe care le-am folosit:

– *Instrumenta lexicologia latina* – CETEDOC (o parte a acestor opere publicate în *Corpus christianorum*).

– *Index-ul colecției Patrologie latine* (= *PLt* 219, 220, 221 ; 222).

– *Biblia patristica, Index des citation et allusion bibliques dans la littérature patristique*, Paris, Édition du CNRS, 1975 ș. u.

– J. Deshusses – B. Darragon, *Concordances et tableaux pour l'étude des grands sacramentaires*, Fribourg (Elveția), Éditions Universitaires, «Spicilegium Friburgensis Subsidia» 9-14, 1982-1983.

⁷ Cf. B.-D. Berger, *Le Drame liturgique de pâques, du X^e au XIII^e s., Liturgie et théâtre*, Paris, Beauchesne, «Théologie historique» 37, 1976 și G. COHEN, *Anthologie du drame liturgique en France au Moyen Age*, Paris, Cerf, «Lex Orandi» 19, 1955.

⁸ Cf. T. Klauser, *Das Römische Capitulare Evangeliorum*, I Typen (LQF 28) Münster in Westphalen, Aschendorff, 1935; cf. C. Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Age*, Spolète, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1966, p. 239 ș. u.

pascal și istorisirea despre Emaus. Noul *Ordo* al lecturilor biblice confirmă astfel bipolaritatea textului din *Evangelhia de la Luca*: plasat pe orbita sărbătorii Paștilor, el apare ca una dintre istorisirile arătărilor lui Hristos Cel înviat (de unde și folosirea acestui text la Messa din seara de Paști); mai târziu fiind situat în dinamica perioadei pascale, el devine un intermediar între rememorarea arătărilor Celui înviat și meditația hristologică ce urmează în celelalte duminici ale Paștilor, începând cu lectura Evangheliei Sfântului Ioan.

Comentariile liturgice

Istorisirea lucanică a fost pusă în relație cu ritul frângerii pâinii în cursul celebrării euharistice:⁹ avem în acest caz un foarte interesant exemplu de influență prin învecinare.

Primele apropieri între *Luca* 24, 13-35 și liturghie apar în secolul al IV-lea și se datorează lui Amalarius de Metz (mort către 850):¹⁰ „Frângerea darurilor [euharistice] înseamnă această frângere pe care Domnul a făcut-o pentru cei doi [ucenici] de la Emaus. Anumiți episcopi au obiceiul, când se împărtășesc între ei, să facă dintr-un Dar euharistic trei părți, conform modelului celor trei, adică pentru Iisus și Cleopa și, cum spun [unii], pentru Luca”.¹¹

În al său *Liber Officialis* (813), Amalarius explică faptul că imnul *Agnus Dei* din timpul frângerii corespunde dialogului dintre grupul celor unsprezece și cei doi ucenici, de după întoarcerea acestora la Ierusalim.¹² După secolul al IX-lea, apropierea dintre ritul liturgic al frângerii și episodul de la Emaus va deveni o temă curentă.

Papa Inochentie III (+1216) modifică în mod categoric tradiția, prezentând frângerea ca un gest ce invită la recunoașterea Domnului în Euharistie.¹³ Putem remarca aici un fel de reînțoarcere: în timp ce Amalarius pleca de la acțiunea liturgică pentru a descoperi în aceasta taina ascunsă, Inochentie III pleacă de la textul scripturistic, pentru a căuta o ilustrare rituală a acestuia. Un alt pasaj al lui Inochentie III tinde să arate că ilustrarea textului evanghelic este perfectă până în cele mai mici detalii: „Pontiful roman nu se împărtășește în același loc unde frânge ostia, ci el o frânge la Altar și se împărtășește pe tronul său, pentru că Iisus a frânt pâinea la Emaus în prezența celor doi ucenici, și pentru că la Ierusalim El a mâncat în prezența celor unsprezece. Noi citim că la Emaus El a frânt, dar nu că ar fi mâncat. Și nu este scris nici că la Ierusalim El ar fi frânt, ci este scris că acolo a mâncat”.¹⁴

⁹ Cf. R. Cabié, *L'Eucharistie, l'Église en prière*, t. II, Paris, Desclée, 1983, p. 128-129; *Luca* 24, 30 și 35 nu sunt cătuși de puțin singurele versete ale Scripturii puse în legătură cu frângerea pâinii; la fel este și *1 Corinteni* 10, 16b-17.

¹⁰ Cf. H. de Lubac, *Corpus Mysticum, l'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, ed. a doua, Paris, Aubier-Montaigne, „Théologie” 3, 1949, p. 295 ș. u.

¹¹ Amalarius de Metz, *Eclogae de Ordine Romano in Amalarii episcopi, Opera liturgica omnia*, edit. J.-M. Hanssens (S.T. CXXXVIII-CXL – Città del Vaticano, 1948-1950, t. III, p. 258: *Fractio oblatarum illam fractionem significat quam Dominus duobus fecit in Emaus*.

¹² Amalarius de Metz, «Liber Officialis», cartea III, cap. 33, 2 în *Opera liturgica omnia*, edit. J.-M. Hanssens, t. II, p. 365.

¹³ Innocent III, *De sacro altaris mysterio*, VI, 2; *PL* 217, 907A; cf. Innocent III, *Du sacré mystère de l'autel*, trad. abatele Couren, Paris, Plon & Cie, 1875, p. 355.

¹⁴ *Ibid.*, VI, 9; *PL* 217, 911C-D.

Cel mai celebru liturgist al evului mediu, episcopul Guillaume Durand de Mende (+1296), citează explicit interpretarea lui Inochentie III.¹⁵ El face acesta lucru în lucrarea sa *Rationale Divinorum Officiorum* prin care interpretarea lui [Inochentie III] va dăinui până în epoca modernă.¹⁶

Evhologiul vechi

Locul acordat istorisirii este limitat.¹⁷ Cele câteva texte ce se inspiră din această pericopă evanghelică sunt concentrate exclusiv pe ziua în care aceasta era citită la Messă.

De altfel, această uzanță rămâne în umbră dacă ne raportăm la virtualitățile textului. Aluziile evocă mai degrabă convorbirea care a avut loc „pe cale” decât episodul decisiv al frângerii pâinii. Pericopa este interpretată frecvent într-un sens moralizator, și dacă legătura cu Euharistia este exprimată uneori într-un mod foarte specific, recunoașterea este percepută ca „tipul” unei manifestări treimice.¹⁸

Producția evhologică recentă

O aluzie la istorisirea despre Emaus a intrat în conținutul uneia dintre noile rugăciuni euharistice, aceea „pentru marile reuniuni”: „Noi Te preamărim, Părinte Preasfinte: Tu ești neîncetat cu noi pe cale, și mai ales atunci când Fiul

¹⁵ Guillaume Durand, episcop de Mende, *Rationale Divinorum Officiorum*, Lyon, 1551, IV, 51, p. 120; IV, 53, p. 122; IV, 54, p. 123; cf. trad. C. Barthélémy, t. II, Paris, Louis Vivès, 1854, p. 379-380; 392; 393-394 și 395.

¹⁶ Cf. mai ales P. le Brun, *Explication de la messe*, Paris, Cerf, «Lex Orandi» 9, 1949, p. 518.

¹⁷ Am consultat indexurile și tabelele următoarelor documente: Dom P. Bruylants, *Les Oraisons du missel romain, texte et histoire*, Louvain, Mont-César, «Études liturgiques» 1, 1952, index verborum, vol. I, p. 215 ș. u.; *Corpus Praefationum*, edit. Dom E. Moeller (CCL 161, 161A-D), Turnhout, Brepols, 1980-1981, index scripturistic CCL 161, p. 46; *Corpus Benedictionum Pontificalium*, edit. Dom E. Moeller (CCL 162, 162A-D), Turnhout, Brepols, 1971-1979; J. Deshusses - B. Daragon, *Concordances, op. cit.*, t. III; *Sacramentarium Veronense*, edit. L.-C. Mohlberg (RED, series major 1) Roma, 1956, p. 232; *Liber Sacramentorum Romanae ecclesiae ordinis anni circuli (Sacramentarium Gelasianum)*, edit. L.-C. Mohlberg (RED, series major 4) Roma, 1960; *Liber Sacramentorum Gellonensis*, edit. A. Dumas (CCL 159-159A), Turnhout, Brepols, 1981; *Liber Sacramentorum Augustodunensis*, edit. O. Heiming (CCL 159B), Turnhout, Brepols, 1984; *Liber Sacramentorum Engolismensis*, edit. P. Saint-Roch (CCL 159C), Turnhout, Brepols, 1987; *Missale Francorum*, edit. L.-C. Mohlberg (RED, series major 2) Roma, 1957; *Missale Gallicanum Vetus*, edit. L.-C. Mohlberg (RED, series major 3) Roma, 1958; *Missale Gothicum*, edit. L.-C. Mohlberg (RED, series major 5) Roma, 1961; *The Bobbio Missal*, éd. E.-A. Lowe (HBS vol. 53, 58 și 61) Londra, 1917-1924; *Sacramentarium Bergomense*, edit. A. Paredi, Bergame, «Monumenta Bergomensia» 6, 1962; *Liber Mozarabicus sacramentorum*, edit. M. Ferotin, Paris, «Monumenta Ecclesiae Liturgica» 6, 1912; *Liber Ordinum* (folosită în Biserica vizigotă și mozarabă din Spania între secolele VI și XI), Paris, «Monumenta Ecclesiae Liturgica» 5, 1904.

N-am găsit trimeri la Luca 24, 13-35 în corpusul rugăciunilor euharistice: cf. A. Hanggi – I. Pahl, *Prex Eucharistica*, Fribourg (Elveția), Éditions Universitaires, «Spicilegium Friburgense» 12, 1968.

¹⁸ *Corpus Praefationum, op. cit.*, t. 161C, nr. 1029, p. 319.

Tău ne adună la ospățul Iubirii. Precum odinioară pentru ucenicii de la Emaus, El ne tâlcuiește Evanghelia și ne împarte pâinea”.

Această referință explicită are loc la începutul rugăciunii euharistice, imediat după *Sanctus* și înainte de prima epicleză asupra pâinii și vinului, care apare ca în prelungire: „Pentru aceasta Te rugăm, Părinte Atotputernice: trimite Duhul Tău asupra acestei pâini și asupra acestui vin, astfel ca Hristos să înfăptuiască în mijlocul nostru prezența trupului Său și al sângelui Său”.

Prin expresia „precum odinioară”, acest text asimilează imediat experiența ucenicilor de la Emaus cu cea a creștinilor celebrând astăzi Euharistia. Este vorba despre o referință fondatoare a practicii euharistice.

Liturgia [rânduiala] ceasurilor

Breviarul roman avea, înainte de Reformă, două antifoane inspirate de episodul de la Emaus: *Benedictus* și *Magnificat* de la laude și de la vecernia din luna Paștilor, ce reaminteau episodul întâlnirii pe cale.¹⁹ Recunoașterea Domnului în momentul frângerii pâinii nu pare să fi reținut atenția. O privire asupra unei colecții de o mie de imne latine nu a permis relevarea nici unei referiri la pericopa evanghelică a ucenicilor de la Emaus.²⁰

În schimb, noua slujbă este profund marcată de referirea la acest episod. Istorisirea este evocată, bineînțeles, în perioada pascală, mai precis în miercurea octavei, zi când acest pasaj este citit la Messă. El este prezent în răspunsul oficiului lecturilor biblice, în antifoanele *Benedictus* și *Magnificat*, precum și în formulele de mijlocire. Natural, se regăsește în antifoanele cântărilor evanghelice din a treia duminică a Paștilor, când reprezintă pericopa evanghelică a Messei pentru anul A. În innodia recentă, tema apare foarte des. Mai multe imne ale perioadei pascale evocă această istorisire evanghelică²¹ și unul dintre ele, *Iisus Care mi-a înflăcărat inima*, este în întregime o meditație asupra acestui text.²²

Și mai remarcabil este faptul că șapte imne ale perioadei liturgice obișnuite fac aluzie la istorisirea din *Evanghelia după Luca*, două dintre ele fiind temeinic înrădăcinate în aceasta: *Rămâi cu noi, Doamne Iisuse* și *Privește unde ne încumetăm a merge*. În măsura în care fiecare dintre imnele astfel repetate este folosit de două ori în ciclul de patru săptămâni adoptat de *Liturgia ceasurilor*, aceasta înseamnă că un imn din șase ce se cântă în perioada liturgică obișnuită face trimitere la pericopa evanghelică a ucenicilor de la Emaus. Raportată la *Liturgia Horarum*, adaptarea franceză accentuează hotărât acest fenomen. Deplasarea este cu atât mai importantă cu cât ea atinge elemente unde partea de interpretare este mai accentuată: într-

¹⁹ *Jesus junxit se discipulis suis in via, et ibat cum illis: oculi autem eorum tenebantur, ne eum agnoscerent: et increpavit eos, dicens: o stulti et tardi corde ad credendum in his, quae locuti sunt Prophetae, alleluia.*

Qui sunt hi sermones, quos confertis ad invicem ambulantes et estis tristes? alleluia.

²⁰ *Ein Jahrtausend Lateinischer Hymnendichtung - Eine Blütenlese aus den Analecta Hymnica mit literarhistorischen Erläuterungen von*, G.-M. Dreves, 2 vol., Leipzig, OR Reiland, 1909.

²¹ *Il est vivant* (J.-F. Frie), *Liturgie des heures*, t. II, p. 393; *Lumière du monde, o Jésus* (P. de la Tour du Pin, *ibid.*, p. 408); *Que cherchez-vous au soir tombant?* (P. de la Tour du Pin, *ibid.*, p. 412); în ceea ce privește locul episodului de la Emaus în innodia lui Patriciu de La Tour du Pin, cf. articolul nostru: *Chanter Dieu au soir tombant: l'hymne chez Patrice de La Tour du Pin*, în «La Maison Dieu» 183-184, 1990, p. 191-220.

²² *Liturgie des heures*, t. II, p. 394.

adevăr, atunci când antifoanele nu sunt decât simple citate ale textului evanghelic, imnele și rugăciunile constituie o lectură mai liberă a pericopei. Or, aceste texte pun adesea pe primul plan conotațiile euharistice ale istorisirii de la Luca.

Iconografia

O dublă constatare se impune: pe de-o parte, scena întâlnirii pe cale, și doar această scenă, este cea pe care ne-o prezintă cele mai vechi mărturii iconografice pe care le avem, îndeosebi un mozaic de la *Sfântul Apolinarie cel Nou* din Ravenna (a doua jumătate a secolului al VI-lea).²³ Pe de altă parte, tema este destul de puțin frecventă față de alte scene ale ciclului Învierii, ca de pildă *femeile mironosițe la mormânt*.²⁴

Evoluțiile începând cu secolul al IX-lea

Cea mai veche reprezentare cunoscută a cinei [de la Emaus] apare pe un sipet de argint zis „al papei Pascal I”,²⁵ datând din anii 817-824, contemporan așadar cu scrierile lui Amalarius. Acest document trebuie pus în legătură cu o miniatură a codexului *Egberti*,²⁶ un manuscris al școlii de la Reichenau (câtre 980), împodobit cu miniaturi. În ambele cazuri, ucenicul din stânga își înclină profund capul, primind în mâinile sale o bucată de pâine pe care Hristos i-o întinde cu mâna dreaptă. Mai mult, pe sipetul lui Pascal I, ucenicul are mâinile acoperite, fapt interpretat de către Joseph Wilpert ca fiind semnul unei înțelegeri euharistice a frângerii pâinii.²⁷

Iconografia cinei de la Emaus devine puțin mai frecventă în cursul secolului al XI-lea. Printre cele zece reprezentări inventariate, două merită o atenție aparte: un *antependium* ce provine de la catedrala din Salerne și înfățișează gestul frângerii,²⁸ și un Altar portativ reprezentând o „dispariție” a lui Iisus fără nici un caracter supranatural.²⁹ În ambele cazuri, cina de la Emaus este asociată celebrării Euharistiei prin decorația Altarului însuși. Secolul al XII-lea cunoaște o dezvoltare considerabilă a acestei teme, în special în sculptura romanică: la Vézelay (biserica *Sfânta Magdalena*, basorelief pe portalul din stânga, prima jumătate a secolului al XII-lea) sau la Viena (catedrala *Sfântul Mauriciu*, capitel, prima treime a secolului al XII-lea). De asemenea, cina figurează în miniaturile unor manuscrise precum *Psaltirea Sfântului Alban* (între 1119 și 1146).³⁰ În ansamblul vitraliilor portalului regal de la Chartres, avem două medalioane, unul cu cina de la Emaus și altul cu Cina cea de Taină: asemănarea gesturilor lui Hristos și ale ucenicilor Săi este frapantă.

²³ Cf. W. Stechow, „*Emmatis*”, Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte (RDK), Stuttgart, 1959, t. V, p. 232-233.

²⁴ Cf. W.-F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des früheren Mittelalters*, Mayence, Verlag Philipp von Zabern, ediția a treia, 1976, nr. 110, 111 și 116 (sec. V); femeile mironosițe la mormânt figurează și pe celebrele ampole de la Monza.

^{25,26} L. Rudrauf, *Le Repas d'Emmatis*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1955-1956, vol. II, reproducerea nr. 178.

²⁶ Cf. Rudrauf nr. 60 (Trèves, Codex 24).

²⁷ J. Wilpert, *Die Römischen Mosaiken und Malereien der Kirchlichen Bauten von IV. bis XII. Jahrhundert*, Fribourg/Brigau, ediția a doua, 1917, p. 903-904.

²⁸ Cf. Rudrauf nr. 211.

²⁹ Cf. Rudrauf nr. 212 și comentariu în vol. I, p. 221.

³⁰ Cf. Rudrauf nr. 59 și append. nr. 1.

Un fapt nou trebuie semnalat: în timp ce înainte frângerea sau împărțirea pâinii era aceea care atrăgea atenția, iconografia încep să fie interesați de binecuvântare ca și de dispariția [lui Iisus], reprezentată în *Psaltirea Sfântului Alban* sub forma unei înălțări.

Majoritatea celor 263 de reprezentări inventariate privesc perioada care se întinde între sfârșitul evului mediu și epoca contemporană. Începând cu Renașterea, cina de la Emaus devine o temă clasică a picturii. Pentru a nu cita decât câteva nume dintre cele mai celebre, putem aminti pe Veronese, Caravaggio, Rubens, Zurbarán, Louis Le Nain, Philippe de Champaigne, Maurice Denis și Georges Rouault. Însă Rembrandt (1606-1669) este, cu siguranță, pictorul care a contribuit cel mai mult la popularizarea acestei scene evanghelice: de la el L. Rudrauf a inventariat opt lucrări cu acest subiect.³¹ Interpretarea sa constituie de fapt un fel de model.

Dosarul iconografic al cinei de la Emaus permite să fie sesizată o anumită evoluție în ceea ce privește tratarea temei și permanența unor trăsături de bază. Este vorba despre o temă relativ târzie: înainte de secolul al IX-lea n-am găsit nici o atestare a ei. Însă primele reprezentări au fost puse imediat în legătură cu Euharistia: această legătură va dăinui într-atât încât este posibil să vorbim despre o adevărată „tradiție” interpretativă.

În timp ce vechea lectură (până la evul mediu) prezintă o experiență mediatizată printr-un gest concret (frângerea pâinii) și despuată de orice caracter extraordinar, pictorii moderni se leagă mai ales de impresia provocată de recunoașterea lui Hristos [de către cei doi ucenici]. Puțin câte puțin, cina este percepută ca o experiență subiectivă ce corespunde unei viziuni a tainei ce se caracterizează prin dimensiunea irațională, imprevizibilă și care se descoperă dintr-o dată într-o lumină orbitoare. Această înțelegere a întâlnirii de la Emaus sub modul „aparițiilor”, în sensul în care se vorbește despre „aparițiile de la Paray-le-Monial”, a luat locul perspectivei vechii iconografii care, în inima vizibilului, căuta să semnifice prezența a ceea ce este nevăzut. Primul semn al acestei mutații poate fi sesizat în friza portalului regal de la Chartres (1145-1150): ucenicii se țin de masă ca și cum ar risca să fie luați de o putere nevăzută.

Gestul frângerii-împărțirii cedează locul, puțin câte puțin, celui al binecuvântării. Chiar dacă va continua, nu mai este luat în serios: esențialul se află în altă parte, și toată arta iconografică va consta în manifestarea, prin jocul privirilor, a întâietății unei recunoașteri ce se vedește la nivelul viziunii.

Ochii se deschid... în secolul al IX-lea?

Apropierea [dintre ritualul liturgic al frângerii pâinii și episodul de la Emaus] făcută de către Amalarius și continuitatea tradiției iconografice, începând cu secolul al IX-lea, ridică o întrebare: de ce acest moment apare drept perioada în care „ochii se deschid” spre o dimensiune a textului din *Evanghelia de la Luca* ce n-a fost percepută până atunci? Existența unei drame liturgice construită pe această pericopă evanghelică a contribuit cu siguranță la răspândirea fenomenului, dar ne putem gândi că drama liturgică este mai mult o consecință decât o cauză.

³¹ Rembrandt (1606-1669): cf. Rudrauf nr. 117, 154, 155, 156, 157, 158, 229 și 245; la această listă trebuie adăugată o pânză ce datează din 1628 și este păstrată la muzeul Jacquemart-André din Paris.

În această epocă, corpusul de texte liturgice este, în mare parte, fixat deja de aproape un secol. Așadar, schimbarea de percepție se înscrie nu în evhologiu, ci în elementele accidentale ale liturghiei, și anume binecuvântările pontificale, comentariile liturgice și iconografia. În secolul al XIII-lea, tratatul papei Inocențiu III, *Despre misterul sacru din Altar*, este o mărturie a schimbării: nu mai trebuie, precum la Amalarius, să descoperim în densitatea unui gest, atât de banal în fond, prezența misterului pe care textul evanghelic vrea să-l desemneze. Istorisirea din *Evanghelia de la Luca* este percepută ca un eveniment a cărui imitare o constituie liturghia, pentru a-i asigura amintirea.

Iconografia despre Emaus: o replică adresată lui Bérenger de Tours?

Oare evoluția iconografiei este legată de reacția ce a urmat crizei pe care provocat-o în secolul al XI-lea Bérenger de Tours?³² Dacă răspunsul trebuie să fie afirmativ, schimbarea percepută devine un element semnificativ al unei evoluții a mentalităților ce depășește simpla problemă a interpretării unui text.

Istoria disputei este complicată chiar datorită variațiilor lui Bérenger, iar scrierile despre această controversă sunt numeroase.³³ Studiul acestui dosar permite totuși să afirmăm că textul n-a jucat nici un rol determinant.

Bérenger însuși nu face de loc referință la *Luca* 24, 13-35. totuși, cina de la Emaus ar fi putut să-i servească drept punct de sprijin: Hristos este, cu siguranță, *prezent* și *vizibil*, dar independent de pâinea pe care o ține în mâinile Sale; iar frângerea îi permite să subziste în integritatea Sa, chiar dacă Se face nevăzut imediat. Dacă Bérenger nu a recurs la exegeza euharistică a cinei de la Emaus, aceasta se datorează faptului că el era încă tributar definiției augustiniene a Sacramentului [Sfânta Taină]: *sacramentum, id est sacrum signum* [Taină, *adică semn sfânt*], definiție prin care el înțelege „semnul” ca fiind „un lucru care, pe lângă impresia ce o produce asupra simțurilor, face să vină, de la el însuși, o altă idee în mintea noastră”.³⁴

Această noțiune de *semn* tinde să excludă prezența reală, căci atunci când zicem „semn” aceasta implică absența în semnul însuși a lucrului semnificat. Semnul trimite la *altceva*, ce vine printr-o operație mentală. Hristos la Emaus ar fi dat așadar ucenicilor „semnul” trupului Său. Coexistența în aceeași scenă a semnificatului și a semnificantului pune în discuție alteritatea necesară pentru ca operația mentală făcută să ducă la realizarea prezenței.

Dacă această pericopă n-a jucat nici un rol semnificativ în dezbaterile teologice, ne putem întreba dacă nu cumva lectura euharistică a textului din *Luca* 24, 13-35 se prezintă ca o reacție populară la criza berengeriană.³⁵

În această epocă se constată repetiția unui model iconografic al cinei de la Emaus, în care Hristos apare cu brațele deschise, arătând în fiecare mână două

³² Cf. J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger - La controverse eucharistique du XI^e siècle*, Leuven, «SSL Études et documents» 37, 1971; cf. de asemenea H. de LUBAC, *op. cit.*, p. 162 ș. u.

³³ *Ibid.*, p. 31 ș. u.

³⁴ *Ibid.*, p. 133.

³⁵ Cf. *Les fresques romanes de Vendôme*, I, *Étude stylistique et technique* de J. Taralon, II, *Étude iconographique* de H. Toubert, «Revue de l'Art», nr. 53, 1981, p. 9-22 și 23-28; H. Toubert, *Les fresques de la Trinité de Vendôme, un témoignage sur l'art de la réforme grégorienne*, «Cahiers de Civilisation médiévale», XXVI, 4, 1983, p. 297-326.

bucăți de pâine pe care tocmai a frânt-o.³⁶ Or, aici am avea de-a face cu gestul înălțării ce apare în vestul Franței, tocmai ca urmare a acestei dispute.³⁷

În fine, timpanul portalului regal de la Chartres este centrat în întregime pe tema raportului dintre Întrupare și Euharistie. Nașterea este astfel reprezentată încât Pruncul este așezat ca o pâine pe o masă ce evocă un Altar. Putem citi aici afirmația (în imagini) a identității – făcută cu tărie de la Paschase Radbert (+859) încoace – între trupul euharistic al lui Iisus și trupul Său născut din Fecioara Maria.³⁸

Apariția, destul de frecventă, a cinei de la Emaus în iconografia începutului de secol XII în regiunea în care criza berengeriană a izbucnit (Bérenger fusese elevul lui Fulbert la Chartres), nu reflectă oare influența istorisirii din *Evangelhia de la Luca* în predica populară ca reacție împotriva părerilor lui Bérenger? Dacă situația se prezintă astfel, în acest caz am avea un frumos exemplu de legătură între iconografie și cateheză, în timp ce o dezbatere teologică dezvăluie o abordare foarte diferită a problemei.

Interpretarea patristică

Un text al lui Guillaume Durand surprinde privirea modernă obișnuită să distingă în pericopa evanghelică despre ucenicii de la Emaus timpul explicării Scripturii pe de-o parte, și cel al frângerii pâinii, pe de altă parte.³⁹

„Pericopa evanghelică *Duo ex discipulis* se potrivește cu epistola și are legătură cu arătarea Domnului ucenicilor care mergeau la Emaus. Se spune acolo că aceștia L-au recunoscut pe Hristos la frângerea pâinii. Ce altceva este oare frângerea pâinii dacă nu tâlcuirea Scripturii? Căci Domnul atunci este recunoscut”.⁴⁰

De unde vine o astfel de afirmație? Guillaume Durand adoptase totuși apropierea propusă de Amalarius între ritul liturgic al frângerii și textul evanghelic. Contradicția aparentă se datorează faptului că Durand face operă de compilator pornind de la scrierile Părinților.

Cum au înțeles Părinții Bisericii textul din *Evangelhia Sfântului Luca* și ce echilibru antropologic reiese din această lectură? Majoritatea dintre ei nu rețin explicația euharistică, ce ne este atât de familiară astăzi, dar există totuși o multitudine de interpretări care uneori coexistă la același autor.

Origen și Ieronim: o dificultate antropologică

Omițiile lui Origen la *Evangelhia de la Luca* nu fac nici o trimitere la episodul de la Emaus.⁴¹ Totuși, Origen a compus și un comentariu la această *Evangelhie*, astăzi pierdut.⁴² Dacă luăm în considerare ansamblul operei lui Origen, referințele

³⁶ H. Toubert, *Les fresques de la Trinité de Vendôme*, art. cit., p. 300.

³⁷ Cf. E. Dumoutet, *Le Désir de voir l'hostie et les Origines de la dévotion au Saint Sacrement*, Paris, Beauchesne, 1926, p. 47.

³⁸ Cf. J. de Baciocchi, *L'Eucharistie*, Paris, Desclée, «Le Mystère chrétien» 3, 1964, p. 76-79.

³⁹ Guillaume Durand, *Rationale Divinorum Officiorum*, op. cit., cartea VI, XC, p. 235; trad. Barthélémy, op. cit., t. IV, p. 250.

⁴⁰ Cf. Y. M.-J. Congar, *Les Deux Formes du pain de vie dans l'Évangile et dans la tradition*, în: *Parole de Dieu et sacerdoce*, Mélanges J.-J. WEBER, Tournai, Desclée et Cie, 1962, p. 21-58.

⁴¹ Origen, *Omiții la Sfântul Luca*, edit. H. Crouzel – F. Fournier – P. Périchon, Paris, Cerf, «Sources chrétiennes» (în continuare SC) 87, 1962.

⁴² Cf. J. Qasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, trad. J. Laporte, Paris, Cerf, 1957, t. II, p. 66.

la *Luca* 24, 13-35 sunt în număr de 62.⁴³ Însă, din acest total de referințe, nu mai puțin de 26 trimit la *Luca* 24, 32: „Oare nu ardea în noi inima noastră, când ne vorbea pe cale și când ne tâlcuia Scripturile?”

În schimb, nu regăsim decât 4 trimiteri la episodul cinei, dintre care 3 în *Contra lui Celsus*.⁴⁴ Două dintre ele (II, 62 și II, 68-69)* îi servesc lui Origen pentru a apăra, împotriva lui Celsus, învierea Domnului și mai ales aparițiile și disparițiile lui Hristos Cel înviat.

În disputa sa cu un adversar atât de tenace, Origen este incomodat de acest text privitor la apariția lui Hristos Cel înviat care-i oferă lui Celsus prilejul criticii. De fapt, întrucât cunoașterea de Dumnezeu nu depinde de ochii trupești, atunci din ce motiv ucenicii nu L-au recunoscut pe Hristos în momentul în care le tâlcuia Scripturile? Și dacă Scriptura „folosește termeni omonimi pentru ochi diferiți de ochii trupului”, de ce Iisus Se face nevăzut de îndată ce a fost recunoscut? În plus, lectura pe care o face Origen acestui episod se bazează pe distincția dintre *a vedea* și *a cunoaște*; pentru exegetul alexandrin, dacă textul din Evanghelie afirmă că ucenicii L-au „recunoscut” pe Hristos, acest text nu spune că l-au „văzut” altfel decât prin ochii inimii.

Motivul acestei dificultăți este confirmat prin cea de-a patra referință la textul din *Evanghelia de la Luca*: este vorba despre un pasaj din *Stromate* pe care Sfântul Ieronim îl citează pentru a-l critica,⁴⁵ întrucât este de părere că Origen neagă „învierea cărnii” folosind expresia „învierea trupului”.⁴⁶ Așadar, statutul lui Hristos Cel înviat și, prin urmare, cel al cărnii și al trupului sunt puse în discuție în atacurile lui Ieronim împotriva lui Origen.

Și Ieronim pare să evite acest text evanghelic. În ansamblul operei sale, referințele la istorisirea despre pelerinii de la Emaus sunt rare.⁴⁷ Totuși, în epitaful Paulei adresat lui Eustochium, Ieronim amintește despre pelerinajul Paulei în Țara Sfântă și precizează că ea „a mers la Nicopole care înainte se numea Emaus, în apropierea căruia Domnul, recunoscut în momentul frângerii pâinii, a consacrat casa lui Cleopa ca biserică (*Cleopae domum in ecclesiam dedicavi*)”.⁴⁸ Acest pasaj a fost deseori invocat ca dovadă pentru interpretarea euharistică pe care o face Ieronim istorisirii despre Emaus. După părerea noastră, el atestată doar existența, la Nicopole, a unei biserici unde s-a păstrat amintirea acestui episod evanghelic.⁴⁹

În ciuda polemicii lui Ieronim împotriva lui Origen, și unul și celălalt se situează de fapt în aceeași optică. Antropologia lor „spiritualistă” îi determină să dea înapoi în fața consecințelor teologice ale dublului mister al Creației și al Întrupării:

⁴³ *Biblia Patristica, op. cit.*, t. III, p. 308.

⁴⁴ Origen, *Contra Celsum*, edit. M. Borret, Paris, Cerf, SC 132, 136, 147, 150 și 227, 1967-1976, tabel scriituristic în SC 227, p. 264.

* Trad. rom. T. Bodogae, în col. *PSB*, Edit. Institutului Biblic, București, 1984, p. 151 și 156-157.

⁴⁵ Ieronim, *Liber contra Joannem Hierosolymitanum ad Pammachium*, PL 23, cap. XXVI, c. 378B-379A; trad. Bareille: *Oeuvres complètes de Saint Jérôme*, Paris, Vivès, 1878, t. III, p. 41.

⁴⁶ *Ibid.*, XXV; PL 23, 375C (trad. *op. cit.*, p. 38).

⁴⁷ S. Hieronymi Presbyteri, *Opera Pars I, 2, Commentarium in Esaiam*, III, VIII, 1/4, edit. M. Adriaen, CCL 73-73A, Turnhout, Brepols, 1963, p. 112; cf. *Commentarium in Ps. XX, 10*, CCL 72, p. 198; *In Hiezechielem*, XI, 1902-1903, CCL 75, p. 539; *Tractatus de Psalmo CXVIII, 4*, CCL 78, p. 254.

⁴⁸ Ieronim, *Scrisoni* (în franceză), edit. J. Labourt, Paris, Belles Lettres, t. V, 1955, scrisoarea 108, p. 166.

⁴⁹ Cf. Dom Calmet, *Commentaire sur S. Luc*, t. XX, Paris, 1730, p. 651.

ca și adversarii lor gnostici, pornind de la o concepție pesimistă și negativă a realității umane, Origen și Ieronim au întotdeauna tendința de a încerca „să salveze” pe Hristos Cel înviat și pe omul căruia i se făgăduiește învierea de orice contaminare prin această umanitate căzută. Nu este de mirare că nici unul nici altul nu valorifică ordinea sacramentală.

Ambrozie și Origen: masa cuvântului

Ambrozie privilegiază acel moment din explicarea Scripturilor în care vede rolul specific și unic al lui Hristos față de poporul Său. El chiar are tendința de a denatura frângerea, aplicând verbul „a binecuvânta” nu la pâinea destinată a fi împărțită ca în textul evanghelic, ci ucenicilor pe care-i consideră apostoli.

Este cunoscută influența lui Origen asupra episcopului de Milano, în special în domeniul exegezei.⁵⁰ Această apropiere îndeamnă la emiterea unei ipoteze: rezerva Părinților față de frângerea de la Emaus nu este oare semnul unei teologii în care mijlocirea Cuvântului exercită o predominanță asupra mijlocirii euharistice?

Raymond Johanny a arătată că, pentru Ambrozie, importanța cuvântului lui Dumnezeu este atât de centrală încât sub tematica „focului care arde”, se manifestă fără încetare puterea însuflețitoare și făptuitoare a cuvântului, unitatea și polivalența acestuia, ca și dinamismul ce prefăce.⁵¹ Nu este de mirare deci că versetul care-l fascinează pe Ambrozie este cel din *Luca* 24, 32: „Oare nu ardea în noi inima noastră [...]”⁵²

Ambrozie face chiar o cvasi-identificare a celor două mijlociri, așa încât folosește expresii care speculează dublul registru al limbajului.⁵³ Astfel, referitor la înmulțirea pâinilor, el stabilește o paralelă între înmulțirea pâinii cuvântului prin propovăduire și cea a pâinii euharistice prin frângere.⁵⁴

De acum înainte, pâinea pe care Iisus o frânge este pâinea cuvântului, acea pâine pe care Apostolii o împart și care se înmulțește pe măsură ce se împarte: „*dum dividitur, augetur*”⁵⁵

Pâinea euharistică „continuă și desăvârșește darul lui Hristos în cuvântul Său. Altfel spus, cuvântul conduce la pâinea euharistică”⁵⁶: „Ai primit mâncare de la Apostoli; mănânc-o și nu vei pieri. Această mâncare mănânc-o mai întâi pentru ca să iei apoi hrana Trupului Domnului [...]”⁵⁷

Această teologie a raportului dintre cuvânt și pâine trimite la Origen.⁵⁸ Este cunoscut celebrul pasaj în care acesta reclamă același respect pentru cuvântul

⁵⁰ Cf. H.-C. Puech – P. Hadot, *L'Entretien d'Origène avec Héraclide et le commentaire de saint Ambroise sur l'évangile de saint Luc*, «Vigiliae Christianae», 13, 1959, p. 204-234.

⁵¹ R. Johanny, *L'Eucharistie centre de l'histoire du salut chez saint Ambroise de Milan*, Paris, Beauchesne, «Théologie historique» 9, 1968, p. 16 ș. u.

⁵² *Ibid.*, p. 25.

⁵³ *Explanatio Psalmorum XII*, ps. I, 33, CSEL 64, p. 28; trad. R. Johanny, *op. cit.*, p. 28-29; cf. Origen, *Omilia la Cartea Numerelor*, edit. M. Méhat, Paris, Cerf, SC29, 1961, p. 334-335.

⁵⁴ *Exposition in Lucam* VI, 86, CSEL 32, 4, p. 270; trad. G. Tissot, SC45, p. 260.

⁵⁵ Cf. R. Johanny, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁷ *Expositio Psalmi CVIII*, 15, 28, CSEL 62, p. 345; trad. R. Johanny, *op. cit.*, p. 40; sublinierile ne aparțin.

⁵⁸ Cf. L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes, Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbruck – Viena – München, Tyrolia Verlag, ITS 1, 1978.

Domnului ca și pentru trupul Său euharistic: „Dacă atunci când este vorba despre Trupul Său voi luați, pe bună dreptate, toate măsurile de prevedere, de ce ați crede că nepăsarea față de Cuvântul lui Dumnezeu este mai puțin condamnabilă ca cea față de trupul Său?”⁵⁹

Tendința de a „spiritualiza” Euharistia îl îndeamnă pe Origen să afirme că cuvântul este rezervat doar unora, pentru că acesta poartă misterul, în timp ce pâinea euharistică ar fi un cuvânt „în parabole” destinat mulțimii.⁶⁰

Acesta este punctul în care Raymond Johanny vede „locul de demarcare” între Ambrozie și Origen: „Pentru Ambrozie, a mânca pâinea cuvântului este o pregătire pentru a primi Trupul lui Hristos. Cuvântul, ca și pâinea, ne fac să ne împărtășim cu Domnul Iisus, doar modalitățile fiind altele. [...] Pentru alexandrin, Trupul și Sângele lui Hristos sunt luate drept Cuvânt care hrănește și bucură într-atâta încât nu pâinea văzută era cea pe care o ținea în mâini, despre care Hristos spunea că este Trupul Său, ci era Cuvântul. Altfel spus, Trupul „adevărat” al lui Hristos este Cuvântul, Euharistia nefiind decât trupul Său simbolic. Euharistia este semnul Cuvântului. Pâinea Euharistiei pregătește pentru darul Cuvântului”⁶¹

Înțelegem acum mai bine discreția celor doi față de pericopa evanghelică a pelerinilor de la Emaus. Origen ține să explice nerecunoașterea lui Hristos atunci când ucenicii au băut chiar din izvorul Cuvântului vieții: nu vede el oare cuvântul drept modalitatea cea mai conformă și cea mai specifică pentru reprezentarea Logosului?⁶² Și dacă doar în momentul „frângerii pâinii” ucenicii îl recunosc pe Domnul, textul din *Evanghelia de la Luca* nu se înscrie prea bine în perspectiva globală a lui Ambrozie: această „frângere” de la Emaus se aseamănă mai mult cu înmulțirea pâinilor [cf. *Matei* 14, 14-21; *Ioan* 6, 5-13] decât cu istorisirea despre Cina cea de Taină; lipsesc de aici „*sermones Christi*” a căror putere stă în inima teologiei euharistice exprimată [de către Sfântul Ambrozie] în *De Mysteriis*⁶³: prefacerea euharistică are loc datorită „*sermones Christi*”, a căror eficiență și putere este atribuită rolului pe care Hristos îl are în actul creator: „Atunci când are loc venerabilul Sacrament [Taina], preotul nu se mai servește de propriile-i cuvinte, ci de cele ale lui Hristos. Cuvântul lui Hristos este deci acela care face să aibă loc Taina. Care este acest cuvânt al lui Hristos? Ei bine, este acela prin care totul a fost făcut [...]”⁶⁴

Dacă înțelegerea euharistică a cinei de la Emaus ar putea fi împiedicată de o antropologie de tip „spiritualist”, neîncrezătoare în raport cu realitățile umane, aici orientarea teologică este aceea care pune probleme: Ambrozie este prizonierul gândirii origeniste, care valorifică într-un mod radical categoria cuvântului. Istorisirea Sfântului Luca privilegiază gestul frângerii. În ceea ce-l privește pe Ambrozie, dimpotrivă:

⁵⁹ Origen, *Omilia la Cartea Ieșirii*, edit. M. Borret, Paris, Cerf, SC 321, 1985; omilia XIII, 3, p. 385-387 [trad. rom. T. Bodogae în: Origen, *Din lucrările exegetice la Vechiul Testament*, col. *PSB*, 6, Edit. Institutului Biblic, București, 1981, p. 126].

⁶⁰ Origen, *Omilia la Cartea Leviticului*, edit. M. Borret, Paris, Cerf, SC 287, 1981, omilia XIII, 6, 1, p. 223.

⁶¹ R. Johanny, *op. cit.*, p. 55-56.

⁶² J. Betz, *Eucharistie in der Schrift und Patristik*, Fribourg – Bâle – Viena, Herder, «Handbuch der Dogmengeschichte», vol. IV, fasc. 4a, 1979, p. 49.

⁶³ Ambrozie de Milano, *Des Sacraments, des mystères* prin Dom B. Botte, Paris, Cerf, SC 25 bis, 1961, *De Mysteriis* 54, p. 189 [trad. rom. E. Braniște în: Sfântul Ambrozie, *Despre Sfintele Taine, Scrisori, Imnuri*, col. *PSB* 53, Edit. Institutului Biblic, București, 1994, p. 22].

⁶⁴ *Ibid.*, *Des Sacraments* IV, 14-15, p. 109-111.

pentru el, nu există Euharistie fără cuvânt, fără însăși cuvintele lui Hristos („*ipse clamat*”). Or, chiar aceste cuvinte lipsesc din istorisirea cinei de la Emaus.

Sfântul Leon: o teologie a iluminării

În acest concert al interpretărilor patristice, Leon cel Mare (papă între 440 și 461) deține un loc special, legat de circumstanțe: în fapt, cu ocazia sărbătorii Înălțării Domnului, el comentează pericopa evanghelică a ucenicilor de la Emaus, pe care o percepe în contextul timpului pascal.⁶⁵

Atunci când menționează explicarea Scripturilor, Sfântul Leon este sensibil mai ales la „deschiderea ochilor”, experiență pe care o pune în legătură cu *Facerea 3, 7*: „Atunci li s-au deschis ochii la amândoi și au cunoscut că erau goi”. El insistă pe aspectul de iluminare al credinței, care „constă în a crede cu tărie ceea ce ochii trupului nu pot să vadă și în a-ți fixa dorința acolo unde privirea nu poate pătrunde”⁶⁶. „Inimile pe care le iluminează simt aprinzându-se flacăra credinței și cele care erau călduțe devin arzătoare atunci când Domnul deschide Scripturile. La frângerea pâinii, privirile celor care stau la masă se luminează; ochii lor se deschid pentru a vedea manifestarea slavei naturii Sale, într-un mod mult mai fericit decât ochii acelor prinți ai seminției noastre cărora propria lor crimă le produce confuzie”⁶⁷.

Această exegeză este legată deci de taina celebrată la sărbătoarea Înălțării: prezența trupească a lui Hristos este retrasă ucenicilor pentru ca aceasta să nu mai fie „un obstacol”.⁶⁸ În această perspectivă, Sfântul Leon spune că această experiență a vederii a trecut în „riturile sacre” (*sacramenta*).⁶⁹ Totuși, această expresie nu trebuie să fie interpretată prea ușor în sens euharistic. Marie-Bernard de Soos a scos în evidență faptul că *sacramentum* este unul dintre cuvintele foarte des folosite de către Sfântul Leon și că el acoperă mai multe aspecte cărora doar contextul le permite să fie identificate.⁷⁰ În cazul de față, el vizează în mod cert iconomia sacramentală în ansamblul ei și totodată taina sărbătorii.

În definitiv, Sfântul Leon se referă mai mult la *Luca 24, 13-35* pentru a exprima propria sa teologie a sărbătorii Înălțării decât pentru istorisirea însăși. Prin urmare, ar fi greșit să se facă din această lectură o sursă de lectură euharistică ce ne este familiară.

Grigore cel Mare: ospitalitatea și pedagogia cunoașterii

Ospitalitatea

Grigore cel Mare (papă între 590 și 604) prezintă și el o exegeză originală, ce apare într-o scurtă omilie rostită în ziua de Paști. Preocupat de episodul cinei, Grigorie nu ține să facă nici o reflexie asupra Euharistiei: „Ucenicii pun masa,

⁶⁵ Léon le Grand, *Sermons*, edit. R. Dolle, predica 60, 1, t. III. Paris, Cerf, SC74, 1961, p. 135.

⁶⁶ *Ibid.*, predica 61, 1, *op. cit.*, p. 140.

⁶⁷ *Ibid.*, predica 60, 2, *op. cit.*, p. 136-137 (sublinierile ne aparțin).

⁶⁸ *Ibid.*, predica 61, 3, *op. cit.*, p. 141.

⁶⁹ *Ibid.*, predica 61, 2, p. 140: „Ceea ce s-a putut vedea din Mântuitorul nostru s-a continuat deci în riturile sacre”; cf. *Liturgie des heures* (Oficiul lecturilor, vineri după Înălțarea Domnului) care forțează interpretarea sacramentală traducând: „ceea ce era vizibil la Mântuitorul nostru a trecut în Sfintele Taine”; această traducere este foarte legată de utilizarea acestui text de către Dom Casel.

⁷⁰ Dom M.-B. de Soos, *Le Mystère liturgique d'après Saint Léon le Grand*, Münster (Westfalia), Aschendorff, LQF 34, 1958, p. 78 ș. u.

servesc hrana: pe Dumnezeu pe Care ei nu L-au recunoscut când le tâlcuia Sfânta Scriptură, Îl recunosc la frângerea pâinii. Deci nu ascultarea poruncilor lui Dumnezeu, ci împlinirea lor i-a luminat”.⁷¹

Sfântul Grigore este sensibil la faptul că ucenicii nu-L recunosc pe Domnul decât în momentul frângerii pâinii. Referința la *Romani 2*, 13 („Fiindcă nu cei ce aud Legea sunt drepti înaintea lui Dumnezeu, ci cei ce împlinesc Legea, aceia se vor îndrepta”) îi dă prilejul unui îndemn cu privire la ospitalitate: „Să vă fie dragă practicarea ospitalității, preaiubiți frați, iubiți facerea de milostenie [...]”⁷² și, sprijinindu-se pe *Matei 25*, 40, adaugă: „Primiți-L pe Hristos la masa voastră pentru a merita să fiți primiți de către El la ospățul veșnic: oferiți-I imediat un adăpost lui Hristos-străinul pentru ca, la Judecată, să nu vă treacă cu vederea ca pe niște străini, ci să vă primească în Împărăția Sa, ca pe niște membri ai familiei Sale”.⁷³

Acest comentariu va fi reluat în omiliarele evului mediu,⁷⁴ și va figura în *Breviarul roman* până la reforma Conciliului Vatican II. De asemenea, această tradiție exegetică a fost reținută în *Glose ordinare*⁷⁵ și reluată de către mulți comentatori, începând cu evul mediu și până în epoca modernă.⁷⁶

Cunoașterea lui Dumnezeu

Sfântul Grigore se mai folosește de istorisirea din *Luca 24* într-un pasaj din *Moralia in Job*. „[...] apoi El a apărut în persoană ucenicilor care vorbeau despre Dânsul pe cale, dar fără să Se facă cunoscut; El nu Se lasă recunoscut la frângerea pâinii, decât după o lungă exortație, când a intrat, în ultimul moment, El S-a făcut dintr-o dată nu doar cunoscut, ci și atins. [...] Întrucât ucenicii aveau încă inimile slabe, a fost nevoie, pentru cunoașterea unei astfel de taine, ca ei să pregătească hrana, astfel încât, căutând puțin, să-L descopere; pentru ca descoperindu-L, ei să

⁷¹ Sfântul Grigorie cel Mare, *XL Homiliarum in Evangelia*, cartea II, omilia 23, 1-2; *PL 76*, 1182D-1183A; trad. M. Vericel, *L'Évangile commenté par les Pères*, Paris, Éditions ouvrières, coll. «Église d'hier et d'aujourd'hui», 1965, p. 346.

⁷² *Ibid.*, omilia 23, 2; *PL 76*, 1183A; trad. Vericel, *op. cit.*, p. 347.

⁷³ *Ibid.*, omilia 23, 2; *PL 76*, 1183C; trad. Vericel, *op. cit.*, p. 347.

⁷⁴ R. Grégoire, *Les Homéliaires du Moyen Age*, Roma, prima ed. Herder, 1966, p. 94; cf. Raban Maur, *Homiliae in Evangelia et Epistolas*, omilia VI (pentru luna Paștilor); *PL 110*, 144C-145C; Beda Venerabilul, *In Lucae Evangelium Expositio*, cartea VI; *PL 92*, 625 ș. u.

⁷⁵ *PL 114*, 351-353 (această ediție elimină glosele); *Biblia Sacramum Glossa Ordinaria primum quidem a Strabo Fuldensi Monacho Benedictino Collecta...* Anvers, la Jean Meursius, 1634, t. V, col. 989-994; cf. H. Peltier, «Walafrid Strabon», *DTC XV*, 2 (1950) col. 3502-3503, care se referă la studiile lui B. Smalley.

⁷⁶ Cf. Sfântul Albert cel Mare, *Commentarius in Lucam*, edit. P. Jammy, Lyon, 1651, t. X, p. 360-361; Sfântul Bonaventura, *Commentarius in Evangelium S. Lucae*, edit. Quaracchi, t. XXI, 1895, p. 596-597; Sfântul Toma d'Aquino, *Catena Aurea in Opera Omnia*, edit. S. Frette, Paris, Vivès, 1876, vol. 17, p. 372-373; J. Maldonnat, (1533-1583) *Commentarium in Quattuor Evangelistas*, Pont-à-Mousson, 1597, t. II, p. 409; *L'Année Chrétienne* de N. Letoumeux (1640-1686), ed. nouă, Paris, 1714, t. V, p. 438-439; P. PARSCH, *Le Guide dans l'année liturgique*, trad. după ed. a 11-a de M. Gautier, Mulhouse, Salvator, 1936, t. III, p. 84; însă Dom Guéranger nu menționează această explicație în al său *Année liturgique*, t. I, vol. 7, ed. a 14-a, Paris-Poitiers, Oudin, 1903, p. 226-232 și 251-253.

creadă; pentru ca după ce au crescut, ei să păstreze mai vârtos ceea ce au cunoscut”.⁷⁷

Pentru Grigore cel Mare, „iubirea este cunoaștere”.⁷⁸ Istorisirea evanghelică îi evocă o dimensiune esențială a căutării spirituale, și anume o pedagogie a cunoașterii lui Dumnezeu. Între cele două interpretări ale sale există o coerență. Dacă este adevărat că prin iubire noi putem avea, încă pe acest pământ, o anumită cunoaștere a lui Dumnezeu, care este anticiparea vieții celor aleși, pentru ca această experiență să se realizeze există anumite condiții. Iar textul Sfântului Evanghelist Luca îi dă ocazia de a o manifesta în două moduri.

În primul rând, într-o perspectivă apropiată de cea a capitolului 53 din *Regula Sfântului Benedict*, dacă omul este „capabil” să-L „vadă” pe Dumnezeu în viața prezentă, aceasta se poate prin mijlociri sensibile – în cazul de față practicarea ospitalității –, fără ca „natura însăși a lui Dumnezeu să poată fi sesizată de către om”.⁷⁹

În al doilea rând, cunoașterea lui Dumnezeu, pe care el o identifică cu iubirea,⁸⁰ nu ne este dată decât sub forma unor „urme” (*vestigia*), așa cum se exprimă Sfântul Grigorie referindu-se la *Iov* 11, 7: „Ce numește el «urmele lui Dumnezeu», dacă nu bunătatea Sa de a ne vizita? Ele ne îndeamnă să mergem către realitățile cerești atunci când suntem atinși de suflarea Duhului Său: izbăviți de limitele strâmte ale cărnii, prin iubire noi cunoaștem obiectul contemplației noastre: Ființa însăși a Creatorului nostru”.⁸¹

Dispariția lui Hristos, ce survine imediat după frângere, ca și recunoașterea [Lui de către cei doi ucenici] corespund perfect cu această teologie a „urmilor lui Dumnezeu”, pe care o vom regăsi la Sfântul Bernard în celebra omilie 74 la *Cântarea Cântărilor*, cu referire la „vizitele Cuvântului-Mire făcute sufletului credincios”.⁸²

Fericitul Augustin: deschiderea ochilor credinței

Augustin face uz de expresia *fractio panis*⁸³ în 24 de locuri. Trei exegeze ale cinei de la Emaus au fost puse în lucru. În primul rând, Augustin scoate din textul de la *Luca* 24 un îndemn la practicarea ospitalității: „Ce taină, frații mei! Iisus intră la ei, devine oaspetele lor, iar ei recunosc în frângerea pâinii pe Cel pe Care nu L-au recunoscut în timpul când mergea cu ei pe cale. Învățați deci a practica ospitalitatea; ei îi datorăți recunoașterea lui Hristos”.⁸⁴

⁷⁷ Grigorie cel Mare, *Moralia in Job*, edit. Dom R. Gillet – Dom A. de Gaudemaris, cărțile I-II, Paris, Cerf, SC32, 1948, cartea II, XX, 35, p. 207.

⁷⁸ *Ibid.*, *Introduction*, p. 80-81.

⁷⁹ Cf. Omilia XXIII; *PL* 76, 1183B; *Regula Sfântului Benedict*, cap.. 53, 12; edit. A. de Vogüé, Paris, Cerf, SC182, 1972, p. 613.

⁸⁰ Cf. *Moralia*, X, VIII, 13: *per amorem agnoscimus auctoris nostri contemplandam speciem, quam sequamur* (*PL* 75, 927D); omilia 27, 4: *Dum enim audita supercoelestia amamus, amata iam novimus, quia amor ipse notitia est* (*PL* 76, 1207A); Dom R. Gillet, *Introduction*, SC32, *op. cit.*, p. 80-81.

⁸¹ *Moralia*, X, VIII, 13 (*PL* 75, 927D-928A), trad. Gillet, SC 32, *op. cit.*, p. 36-37.

⁸² Sfântul Bernard, *Sermones super Cantica Canticorum*, edit. J. Leclercq, C.-H. Talbot, H.-M. Rohais, *Opera*, vol. 2, Roma, Editiones cistercienses, 1958, predica 74, 3.

⁸³ Cf. fișier CETEDOC: «*Fractio panis*». Această cheie ni s-a părut suficientă în cadrul cercetării noastre.

⁸⁴ Fericitul Augustin, predica 236, 3; *PL* 38, 1121; trad. Peronne, edit. Vivès, t. XVIII, p. 219; cf. predica 239, 2; *PL* 38, 1127; predica 89, 4; *PL* 38, 556; *Quaestiones Evangeliorum*, II, qu. 51, 278

În al doilea rând, Augustin apropie *Luca* 24, 31: „Atunci ochii lor s-au deschis și l-au cunoscut”, de *Facerea* 3, 7: „Atunci li s-au deschis ochii la amândoi și au cunoscut că erau goi”. Făcând această apropiere, el se întreață asupra sensului deschiderii ochilor. În acest caz, miza este exegetică: Augustin nu poate accepta litera textului scripturistic, ceea ce ar fi dus la a-i prezenta pe Adam și pe Eva asemenea unor orbi în mijlocul grădinii și la a considera că cei doi ucenici mergeau cu ochii închiși pe drumul către Emaus. În același timp, caracterul realist al celor două texte trebuie să fie păstrat: „Din pricina unui cuvânt care este luat în sens metaforic, nu trebuie înțeles în sens figurat întregul pasaj”.⁸⁵ Această hermeneutică îl face să spună: „Ca și în textul evanghelic (*Luca* 24, 13-35) și în acest pasaj (*Facerea* 3), nu este vorba despre o istorisire figurată, deși Scriptura folosește o metaforă când spune că ochii lor s-au deschis, în timp ce erau deja deschiși: ei s-au deschis în sensul că protopărinții noștri au văzut și au înțeles un lucru pe care mai înainte nu l-au luat în seamă”.⁸⁶

Înțelegerea augustiniană a „recunoașterii” constă nu în a descoperi ceva nou, ci în a lua la cunoștință despre ceea ce înainte nu fusese perceput.⁸⁷

Pentru Augustin, acest context face posibilă o „lectură euharistică” a episodului de la Emaus. De altminteri, acest al treilea tip de înțelegere este cel mai frecvent. Totuși, el se regăsește mai ales în corpusul omiliilor, în timp ce legătura *Luca* 24 – *Facerea* 3 este absentă în acestea și figurează, dimpotrivă, în operele sale pur teologice sau exegetice.

Trei predici pentru săptămâna Paștilor⁸⁸ exprimă cu claritate această interpretare a cinei de la Emaus. În predica 235, Augustin insistă asupra faptului că ucenicii n-au putut să-L recunoască pe Domnul și răspunde astfel întrebării: „De ce Hristos a vrut să fie recunoscut în momentul frângerii pâinii?”: „Noi suntem încredințați deci că în momentul frângerii pâinii Îl recunoaștem pe Domnul. Dacă El n-a vrut să fie recunoscut decât în acea clipă, aceasta este pentru noi, care nu trebuia să-L vedem în trupul Său, ci care trebuia să mâncăm trupul Său”.⁸⁹

Identificarea Euharistiei este cu atât mai sigură cu cât Augustin face aluzie la ea într-o manieră voalată, pentru a respecta disciplina arcană. În fiecare dintre

edit. A. Mutzenbecher, CCL 44B, Turnhout, Brepols, 1980, p. 118 (= *PL* 35, 1362D), trad. Vivès, t. IX, p. 192-193; cf. S. Poque în Augustin d'Hippone, *Sermons pour la Pâque*, Paris, Cerf, SC 116, 1966, p. 358-359, care consideră ansamblul predicilor publicate în *PL* 38, 1093 ș. u. ca autentice.

⁸⁵ Fericitul Augustin, *La Genèse au sens littéral*, edit. P. Agaese – A. Solignac, Paris, DDB, *Bibliothèque Augustinienne* 49, 1972, cartea XI, XXXI, 41, p. 297.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 299; cf. de asemenea *Locutionum in Heptateuchum libri* 7, edit. J. Fraipont, CCL 33, Turnhout, Brepols, 1958, cartea I, IX, p. 381-382; *De nuptiis et concupiscentia libri* 2, *Contre Julien d'Éclane*, edit. F.-J. Thonnard, E. Beluzen, A.-C. De Veer, Paris, DDB, *Bibli. August.* 23, 1974, cartea I, V, 6, p. 65-67.

⁸⁷ *La Genèse au sens littéral*, cartea XI, XXXI, 41; *op. cit.*, p. 299.

⁸⁸ Predica 232; *PL* 38, 1107-1112 (edit. Poque, *SC* 116, 260-279); predica 234; *PL* 38, 1115-1117; predica 235; *PL* 38, 1117-1120 (edit. Dom C. Lambot, «Le Sermon CCXXXV de Saint Augustin», *R. Ben.* 67 [1957], 129-140); cf. de asemenea predica 89, 7; *PL* 38, 558; *De Consensu Evangelistarum III*, XXV, 72, *CSEL* 43, 372; *PL* 34, 1206; Scrisoarea 149 către Paulin; *PL* 33, 644; *In Epistolam Iohannis ad Parthos*, Tractatus II, 1, Paris, Cerf, *SC* 75, 1961, p. 155.

⁸⁹ *Ibid.*, predica 235, 3, ed. Lambot, p. 138, 36-39, trad. Vivès, t. XVIII, p. 216.

omiliile sale, el se adresează astfel celor „fidei” care știu ceea ce catehumenii ignoră: „Unde trebuie credinciosul să-L recunoască? Credinciosul știe unde să-L recunoască; catehumenul nu știe aceasta; dar nu-i este închisă poarta, el poate intra”.⁹⁰

Augustin reia același argument în predica 234.⁹¹ O afirmație fundamentală conduce către această înțelegere a cinei de la Emaus: aceea că în credință și prin credință ucenicii L-au recunoscut pe Hristos. Prima parte a predicii 234 este construită în întregime pe opoziția dintre necredința ucenicilor și credința bunului tâlhar: „Iată! Tâlharul pe cruce vă întrece cu mult pe voi. Voi ați uitat de Învățătorul Care vă învața, iar tâlharul recunoaște pe Cel ce este atârnat ca și el pe o cruce”.⁹²

Augustin își precizează gândirea în predica 235: după ce le-a promis celor „fidei” că îi va consola prin frângerea pâinii, adaugă: „Absența Domnului nu este o absență adevărată; aveți credința, și Cel pe Care nu-L vedeți este cu voi”.⁹³

Legătura dintre credință și recunoașterea lui Hristos este adeseori atât de clară încât îi permite lui Augustin să tragă concluzii (predica 232): „Apoi, preaiubiților, noi recunoaștem un mare sacrament. Ascultați! El călătorea împreună cu ei, ei îl găzduiesc, El rupe pâinea, ei îl recunosc. Iar noi, să nu spunem că nu-L cunoaștem pe Hristos. Îl cunoaștem dacă noi credem. Dacă noi credem, Îl avem”.⁹⁴

Dacă Augustin poate citi istorisirea cinei de la Emaus ca o experiență euharistică, aceasta este, în definitiv, deoarece el a scrutat sensul deschiderii ochilor, descoperind o expresie a tainei credinței.

Lectura modernă a istorisirii despre pelerinii de la Emaus

„Desigur, episodul de la Emaus nu este relatarea imediată a unui eveniment, așa cum l-a trăit cel care îl povestește. El nu inventează cătuși de puțin, el a reunit amintiri autentice [...]. Însă, pe baza acestor date el recompune întreaga experiență a acestui Paști, experiență pe care este întemeiată Biserica”.⁹⁵

Exegeții contemporani nu consideră pericopa evanghelică a pelerinilor de la Emaus ca o relatare istorică în sensul narării precise a unui eveniment. Or, ceea ce apare astăzi ca un larg consens, până ce curând încă era un obiect de discuție.⁹⁶

Abandonarea problematicii istoricizante

Începând cu epoca veche, până în prima jumătate a secolului al XX-lea, înțelegerea textului din *Luca* 24, 13-35 a fost întunecată de o discuție cu privire la localizarea Emausului.⁹⁷ Dezbaterea avea la bază o problemă de critică textuală

⁹⁰ Predica 232, 7; *SC*116, p. 275.

⁹¹ Predica 234, 2; *PL* 38, 1116, trad. Vivès, t. XVIII, p. 212; cf. predica 235, 3, ed. Lambot, p. 138, 39.

⁹² Predica 234, 2; *PL* 38, 1115, trad. Vivès, t. XVIII, p. 211; cf. predica 232, 6; *SC*116, p. 271.

⁹³ Predica 235, 3, ed. Lambot, p. 139, 42, trad. Vivès, t. XVIII, p. 216.

⁹⁴ Predica 232, 7; *SC*116, p. 275.

⁹⁵ J. Guillet, *Entre Jésus et l'Église*, Paris, Seuil, *Parole de Dieu* 24, 1985, p. 114-115.

⁹⁶ Cf. J. Dupont, *Les disciples d'Emmaüs (Lc 24, 13-35)*, în: *La Pâque du Christ - Mystère du salut*, Mélanges en l'honneur du Père F.-X. Durrwell, edit. M. Benzerath, A. Schmid, J. Guillet, coll. «Lectio Divina» 112, Paris, Cerf, 1982, p. 167-195, care face o analiză a problemei începând cu articolul sursă: *Les pèlerins d'Emmaüs (Lc XXIV, 13-35)*, *Miscellanea Biblica* B. Ubach, Montserrat, 1953, 349-374.

⁹⁷ Cf. L. Pirot, «Emmaüs», *DBS*II, 1049-1063.

de care depindea distanța dintre Ierusalim și Emaus.⁹⁸ Această chestiune, depășită în zilele noastre, a jucat un rol esențial în crearea unei problematice „istoricizante”.

Discuția despre problematica locului a focalizat de fapt privirile cercetătorilor pe veridicitatea detaliilor relatate de către Evanghelist:⁹⁹ „Nu este de conceput ca Iisus să fi consacrat și dat ucenicilor pâinea și ca aceștia să nu o fi consumat. S-ar putea ca ochii lor să se fi deschis chiar prin harul special al Euharistiei. Însă putem noi oare imprima acest sens versetului 30, unde nu se pomenește despre actul de a mânca? [...]. Nu îndrăznim să conchidem în mod expres asupra distribuirii Euharistiei, pentru că ar fi ciudat ca Iisus să fi reînnoit Cina cea de Taină cu doi ucenici care nu au fost prezenți la înstituirea ei, în timp ce cu Apostolii El va lua o hrană obișnuită”.¹⁰⁰

Grija de a ocroti istoricitatea Evangheliilor face ca fiecărui detaliu din text să-i fie atribuite o importanță și o funcție care fac imposibilă coerența însăși a textului. Obiecțiile aduse lecturii euharistice dezvăluie impasul în care se zbate de fapt exegeza: ne întrebăm, de pildă, cum au putut ucenicii să-L recunoască pe Hristos în clipa „frângerii pâinii”, în timp ce, întrucât n-au asistat la Cina cea de Taină, ei ignorau Euharistia.¹⁰¹

În afară de aceasta, aceste obiecții au făcut să fie introduse în interpretarea textului date subiective: părintele Marie-Joseph Lagrange presupune că „Iisus avea modul său de a rupe pâinea după ce a binecuvântat-o, mod pe care apropiații Săi îl cunoșteau”.¹⁰²

În spatele acestor impasuri se profilează două poziții, de care exegeții catolici au căutat să se distanțeze. Prima este cea a lui Alfred Loisy, care pune pe seama persoanei care a redactat textul întreaga subiectivitate pe care autorii catolici o fac să intervină în lectura lor: „Nu amintirea Cinei din urmă, la care au luat parte doar cei Doisprezece, este cea care putea să se trezească în sufletul celor doi ucenici. Să admitem acest lucru, deși poate că autorul n-a avut în vedere o logică atât de exactă; însă dacă cei doi ucenici nu s-au gândit la Cina din urmă, el [redactorul] gândește în locul lor, căci ideea Cinei creștine este esențială în concepția acestei istorisiri”.¹⁰³

Totuși, dincolo de aceste presupoziii în legătură cu redactarea Evangheliilor,¹⁰⁴ Loisy vedea just și regăsea curentul patristic făcând evidentă coerența textului din triplul punct de vedere: cel al înțelegerii Scripturilor, al credinței în Înviere și al prezenței lui Hristos în Euharistie: „Așa cum convorbirea lui Iisus cu cei doi

⁹⁸ L.-H. Vincent – F.-M. Abel, *Emmatis, sa basilique et son histoire*, Paris, Librairie Ernest Leroux, 1932, p. 304.

⁹⁹ Cf. C. Ruch, «Eucharistie d'après la Sainte Écriture», DTC V. 2, c. 1045; 1065-1068; 1105-1112.

¹⁰⁰ M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc*, Paris, Gabalda, 1921, p. 608-609.

¹⁰¹ Cf. D. Buzy, *Le Repas d'Emmatis fut-il eucharistique?*, în «Jérusalem», XX, 1926, p. 449.

¹⁰² M.-J. Lagrange, *op. cit.*, p. 609.

¹⁰³ A. Loisy, *L'Évangile selon Luc*, Paris, Émile Nourry, 1924, p. 580-581.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 584: „Relatarea noastră reia din perspectiva creștină locul comun al personajului divin care ia formă umană pentru a vorbi cu oamenii fără a fi recunoscut, și care dispăre chiar în momentul când identitatea sa a fost dezvăluită. Nimic nu era mai ușor decât ca această temă să fie adaptată celei a lui Hristos înviat, dar era nevoie de această idee. Ideea va veni în mod spontan câtorva profeți creștini, a cărei viziune reprezenta de minune credința primelor comunități în Hristos Cel anunțat în Scripturi, Cel fără de moarte și prezent între ai Săi în Cina euharistică”.

ucenici constituie o mărturie despre dezbaterile asupra Scripturilor în primele veacuri creștine, în folosul credinței, recunoașterea lui Iisus la frângerea pâinii mărturisește despre raportul ce există dintru început între credință, Înviere și Cina euharistică. Credința în învierea lui Iisus și în prezența lui Hristos în mijlocul alor Săi în timpul mesei comunității s-au afirmat în același timp; cele două nu formează, pentru a spune astfel, decât o credință unică în Hristos Cel veșnic viu”.¹⁰⁵

A doua poziție este cea a protestantismului liberal. Pentru Maurice Goguel, de pildă, pericopa evanghelică a ucenicilor de la Emaus „are cu siguranță o dimensiune euharistică”. Însă fiind percepută în funcție de o teologie ce refuză afirmarea tridentină a prezenței reale, această „dimensiune euharistică” se reduce la un semn: „Pentru creștini, frângerea pâinii apare aici ca un semn al adunării. Putem recunoaște urma unui obicei conform căruia Euharistia era celebrată la fiecare masă. Cu siguranță, istorisirea conține și ideea că Hristos este prezent în mod tainic acolo unde pâinea este frântă în numele Său”.¹⁰⁶

La capătul reflecției sale, M. Goguel făcea dovada unei intuiții de mare interes: textul din *Evanghelia de la Luca* nu este „istoric” în sensul în care ar pretinde să relateze în toate detaliile lui concrete un eveniment precis și identificabil ca atare. El procedează mai bine dezvăluind articularea între istorie și celebrarea euharistică. Ca memorial al Paștilor lui Hristos, Euharistia se sprijină pe evenimentele Patimilor și ale Învierii pentru a exprima actualitatea lor în ritul sacramental care vedește prezența lui Hristos astăzi și până la Parusie.¹⁰⁷

Emaus sau experiența istorică creștină

Referindu-se la ultimele lucrări exegetice, Charles Perrot încearcă să dea un răspuns la chestiunea valorii istorice a textului din *Evanghelia de la Luca*.¹⁰⁸ Într-adevăr, unii [exegeți] reduc la trei elementele „istorice”: numele proprii (Emaus și Cleopa), motivul călătoriei și scena cinei; restul ar fi o pură construcție literară.

C. Perrot se întreabă dacă, abordând chestiunea din acest unghi, punem bine problema istoricității în toată amplitudinea ei. El propune deci ca „această istorisire să fie înțeleasă ca o reflecție în contextul comunitar a unei situații istorice date”. Într-o astfel de perspectivă, istorisirea despre Emaus este „purătoarea experienței creștine a Învierii”, nu cea a martorilor direcți, ci aceea a „primilor creștini care,

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 581.

¹⁰⁶ M. Goguel, *L'Eucharistie des origines à Justin Martyr*, Paris, Librairie Fischbacher, 1910, p. 193.

¹⁰⁷ Privitor la problema clasică a caracterului sacrificial al Liturghiei euharistice, mai mulți autori vor dezvolta această idee, mai cu seamă Dom Casel, pentru care „Euharistia este într-un mod sacramental, jertfa lui Hristos” (cf. B. Neunheuser, *L'Eucharistie, II – Au Moyen Age et à l'époque moderne*, trad. A. Liefoghe, Paris, Cerf, coll. „Histoire des dogmes”, 1966, p. 131-145, cit. p. 136), Dom Vonier și mai recent F.-X. Durrwell (cf. *L'Eucharistie, sacrement pascal*, Paris, Cerf, 1980, p. 29).

¹⁰⁸ C. Perrot, *Emmaüs ou la rencontre du Seigneur (Lc 24, 13-35)*, în: *La Pâque du Christ - Mystère de salut*, op. cit., p. 165-166; nota bibliografică p. 159 care trimite la: J. Wanke, *Die Emmauserzählung - Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24, 13-35*, Leipzig, St. Benno, Erfurter Theol. Stud. 31, 1973 și R.-J. Dillon, *From Eye-Witnesses to Minister of the Word - Tradition and Composition in Luke 24*, Roma, Pont. Ist. Bibl. Anal. Bibl. 82, 1978.

având ca punct de sprijin comunitatea, au făcut experiența Celui înviat recunoscând în El pe Cel pe Care nu-L mai vedem”.¹⁰⁹

Abordarea „istoricistă”, care face o judecată de valoare asupra miracolului recunoașterii [lui Iisus de către cei doi ucenici] este sortită eșecului. Însă, dacă istorisirea despre Emaus este eoul experienței primei comunități creștine, care descoperirea, în practica sacramentală, o prezență a Celui înviat, diferită și totuși asemănătoare cu cea a primelor Sale arătări, atunci nu există, efectiv, nimic mai istoric decât această întâlnire care este arhetipul practicii creștine a credinței trăită în istorie.

Cu alte cuvinte, pericopa ucenicilor de la Emaus se înfățișează ca o istorie singulară a descoperirii, la cină, a faptului Învierii: „Cina de la Emaus n-a fost decât una ca oricare alta [...]. Dar ceea ce rămâne implicit în alte întâlniri este spus literă de literă la Emaus [...]. Aici este geneza a ceea ce, mult mai târziu, tradiția creștină va numi sacrament [Sfântă Taină], dar care constituie deja o realitate de un ordin aparte [...]. *Un rit făcut pentru a fi reprodus*, pentru că Iisus repetă primul la Emaus gestul Cinei; [...] *la Emaus repetarea devine posibilă pentru că Iisus dă exemplul și consacră noul rit*”.¹¹⁰

În definitiv, dacă Emaus constituie modelul repetării ritului eclesial al frângerii pâinii, istorisirea din *Evanghelia de la Luca* ne lasă să vedem ceea ce *Faptele Apostolilor* exprimă în rezumat: „Și stăruiau în învățătura apostolilor și în comuniune, în frângerea pâinii și în rugăciuni (2, 42).

Miza unei astfel de deplasări hermeneutice este una esențială pentru teologia sacramentală: textul din *Evanghelia de la Luca* pune întrebări cu privire la raportul său cu istoria. În mod cert, tema clasică a instituirii Tainelor de către Iisus Hristos este dislocată.¹¹¹ Nu mai este vorba de a căuta în Noul Testament un text care să răspundă exigențelor formale ale unei definiții a Euharistiei. Înțelegerea euharistică a cinei de la Emaus dezvăluie radicalitatea acestei „instituirii”: Biserica atestă că „nimic nu-i scapă atâta” cât frângerea pâinii. Experiența creștină originară a repetării ritului, înscrisă în istorisirea din *Evanghelia de la Luca*, a determinat conștientizarea unui dublu adevăr. Însuși Hristos Cel înviat este Cel ce săvârșește întotdeauna, pentru noi, gestul care Îl face cunoscut. Prezența Sa nu ne este dată decât sub o formă aparte, ce scapă oricărei dorințe de dominare: El ni Se arată doar pentru a Se face de îndată nevăzut.

Accentele recente ale liturghiei

Deplasarea de perspectivă nu trebuie imputată doar abandonării unei problematice exegetice istoricizante. Practica liturgică și reflecția teologică au contribuit în egală măsură la noua perspectivă.

Caracterul evident al interpretării euharistice contemporane are în mod cert de-a face cu modul actual de celebrare a Euharistiei: dacă recunoaștem atât de ușor Messa în cina de la Emaus, cu siguranță că acest lucru se explică, în parte, prin aceea că celebrarea cu fața către popor (mai ales câtă vreme este o concelebrare!) se dovedește a fi un fel de punere în scenă în maniera unui tablou al lui Rembrandt.

¹⁰⁹ C. Perrot, art. cit., p. 166.

¹¹⁰ J. Guillet, *op. cit.*, p. 119-120; sublinierile ne aparțin.

¹¹¹ Cf. L.-M. Chauvet, *Symbole et sacrement, op. cit.*, p. 388-392.

Nu putem minimaliza nici impactul teologiei celor două mese [masa Cuvântului lui Dumnezeu și aceea a Trupului și Sângelui lui Hristos] asupra căreia s-a exprimat Conciliul Vatican II¹¹² și pusă în practică prin revalorizarea Liturghiei cuvântului în noul *Ordo Missae*.¹¹³

Accentul pus pe aspectul de comensalie al celebrării euharistice, între altele și prin restaurarea gestului împăcării înainte de frângere, are de asemenea și sensul unei înțelegeri euharistice mai lesnicioase a [experienței de la] Emaus: caracterul de intimitate, aspectul foarte uman al istorisirii, fac din cina de la Emaus o experiență mai emoționantă decât aceea, atât de solemnă, evocată în textul Instituirii [Euharistiei].

De altfel, în timp ce practica și teologia Messei s-au pus de acord, mai ales după criza provocată de Reforma din secolul al XVI-lea, să valorifice aspectul sacrificial al Messei,¹¹⁴ teologia contemporană, regăsindu-și înrădăcinarea în misterul pascal,¹¹⁵ a refăcut în aceeași mișcare legătura cu noțiunea de Cină euharistică.¹¹⁶

Frângerea însăși primește o semnificație care, fără să evoce istorisirea de la Emaus așa cum făcea Amalarius, se înscrie mai profund în această abordare globală ce valorifică aspectul de comensalie al Messei în loc să privilegieze aspectul ritual ca atare al gestului.¹¹⁷ Redescoperirea modernă a misterului pascal, de care s-a folosit mișcarea liturgică de la Odo Casel încoace, este cu siguranță unul dintre temeiurile a tot ceea ce tocmai s-a expus. Dacă „celebrarea Misterului pascal constituie esențialul cultului creștin”,¹¹⁸ istorisirea despre Emaus dezvoltă mai bine ca orice altceva „unitonalitatea” indivizibilă a tainei cu dublul său aspect de aducere-aminte a Patimilor care se luminează prin descoperirea fulgurantă a Învierii.

Emaus și experiența noastră euharistică

Înțelegerea obișnuită a Euharistiei tinde să se focalizeze pe o lectură în doi timpi: întâlnirea pe cale, în cursul căreia un necunoscut tâlcuiește Scripturile, și gestul frângerii pâinii în timpul unei mese, gest sacramental ce dezvoltă identitatea însoțitorului de pe cale într-o experiență de iluminare.

¹¹² Cf. Conciliul Vatican II, *Constituția despre liturghie (Sacrosanctum concilium)* 48 și 51; *Constituția dogmatică despre Revelația dumnezeiască (Dei verbum)*, 21.

¹¹³ *Présentation générale du Missel romain* (PGMR), 8: „Messa comportă două părți: liturghia cuvântului și liturghia euharistică [...]. De fapt, Messa pune atât masa Cuvântului lui Dumnezeu, cât și masa Trupului Domnului, la care credincioșii sunt învățați și refăcuți”.

¹¹⁴ Cf. Conciliul de la Trento, sesiunea a XII-a (17 septembrie 1562), DS 1738 ș. u., retip. PGMR, 2.

¹¹⁵ Cf. mai ales *SL* 5, 6, 21, 106.

¹¹⁶ PGMR, 56: „Întrucât celebrarea euharistică este ospățul pascal, se cuvine ca, potrivit poruncii Mântuitorului, Trupul și Sângele Său să fie primite de către credincioșii bine pregătiți ca o hrană duhovnicească. Spre aceasta duce frângerea și celelalte rituri pregătitoare după care urmează imediat împărtășirea.”

¹¹⁷ PGMR, 56, c: „Gestul frângerii, săvârșit de către Hristos la Cina cea de Taină, a desemnat întreaga celebrare euharistică în epoca apostolică. Acest rit nu are atât un motiv practic, ci el semnifică faptul că noi cei mulți, împărtășindu-ne din Pâinea unică a vieții, care este Hristos, devenim un singur trup (*I Corinteni* 10, 17)”.

¹¹⁸ Scrisoarea apostolică ce aproba liniile generale ale anului liturgic, 14 februarie 1969 (*Missel romain*, p. 7).

Or, dacă Evanghelistul Luca expune sub o formă narativă experiența primelor comunități creștine, textul primește o dimensiune normativă, și nu putem uita nici unul dintre aspectele sale fără a mutila în semnificația ei puterea de înțelegere. Itinerariul liturgic și patristic ne ajută să avem o privire mai amplă asupra potențialităților sale fără a ne opri prea ușor asupra unor evidențe.

Istorisirea despre Emaus nu poate să fie redusă de fapt la cele două momente – cuvânt și pâine – pe care practica și teologia euharistică le sugerează. Pare mai îndreptățit și mai conform cu tradiția să relevăm patru momente:

1) O întâlnire pe cale: în timp ce mergeau, doi „ucenici” povestesc unui însoțitor de drum, necunoscut, evenimentele care tocmai s-au petrecut la Ierusalim.

Depărtarea evocă atât o dimensiune temporală, cât și una spațială: în dinamica proprie a istorisirii, această secvență este cea mai lungă în măsura în care este o istorisire (doar evocată) în interiorul istorisirii. Imaginea călătoriei trimite la practica iudaică a meditației asupra Scripturilor în conformitate cu porunca din *Deuteronom* (6, 6-7): „Cuvintele acestea, pe care ți le spun eu astăzi, să le ai în inima ta și în sufletul tău; să le sădești în ființa ta și să vorbești despre ele când șezi în casa ta, când mergi pe cale [...]”.

Hristos Cel înviat Se face prezent atunci când „doi sau trei” (cf. *Matei* 18, 20) sunt adunați în numele Său: El nu este prezent doar în celebrarea liturgică, ci în orice întâlnire în care se rememorează Paștile Sale. Percepția euharistică de la Emaus riscă să facă uitată această experiență fundamentală la care ne trimite insistența patristică asupra cuvântului ca topos al prezenței (în special la Origen). Din acest punct de vedere, Emaus ar putea evoca atât liturghia ceasurilor, cât și Euharistia.

2) O explicare a Scripturilor („Și, începând de la Moise și de la toți proorocii, le-a tâlcuit lor din toate Scripturile cele despre El”) care dezvăluie coerența dintre profeții și evenimentele ce tocmai au fost reamintite de către cei doi ucenici.

Că Iisus Însuși este interpretul Scripturilor este aici mai puțin important decât afirmația rostită de către El Însuși că Scripturile vorbesc despre El („cele despre”). De fapt, prin aceasta primele comunități creștine au înțeles și au exprimat noutatea, dincolo de evenimentul pascal, raportului lor cu Scripturile. Taina morții și a învierii lui Hristos este cheia hermeneutică a Scripturilor.

O lectură numaimedcât euharistică a textului evanghelic ocultează faptul că experiența recunoașterii [lui Hristos] în timpul frângerii pâinii este inseparabilă de iluminarea prilejuită prin descoperirea unității mesajului biblic, exprimată în termenii de „inimă arzând”. Perspectiva Sfântului Ambrozie trimite teoriei și practicii noastre omiletice o problemă de fond cu privire la omilie: episodul Emaus trebuie să ne cheme la o înmulțire a pâinii Cuvântului; nu la o înmulțire a cuvintelor, ci la acest joc subtil și novator prin care pâinea „când este împărțită, se înmulțește”.

3) O masă la care ucenicii invită pe Necunoscut și în cursul căreia ei Îl „recunosc” pe Însoțitorul lor de drum.

Regăsim îndemnul la ospitalitate întâlnit la Augustin și Grigorie cel Mare. Este mai puțin o exortatie moralizatoare decât o percepție foarte fină a raportului dintre etica creștină și experiența prezenței Mântuitorului.

Sfântul Grigore depășește riscul unei lecturi moralizatoare printr-o mistică a prezenței lui Hristos. Textul din *Luca* 24, 13-35 joacă un rol asemănător cu marea scenă a Judecării din urmă din capitolul 25 al *Evangheliei de la Matei*: Hristos este prezent de fiecare dată când cineva „foarte mic” este luat în seamă, iar prezența Sa euharistică constituie o „refracție” [reîmpărțire] ritualică a acestui fapt.

4) Dispariția imediată a lui Hristos și reîntoarcerea celor doi ucenici la Ierusalim pentru a povesti celor Unsprezece experiența pe care tocmai au trăit-o.

Așa cum a scos în evidență L.-M. Chauvet, istorisirea despre pelerinii de la Emaus oferă reperatele identității creștine dezvăluind articularea celor trei dimensiuni: Scriptură – Sacramente [Taine] – Etică [Morală]. Însă această articulare nu se poate face decât în interiorul rețelei eclesiale care, doar ea singură, permite să fie verificată recunoașterea autentică a prezenței, o sarcină pe care tradiția spirituală o înțelege prin termenul de „discernământ”.

Lectura euharistică a evenimentului de la Emaus focalizează prea unilateral privirile pe demersul recunoașterii ce are loc în chiar experiența sacramentală. Astfel ea poate determina uitarea îndatoririi esențiale a discernământului eclesial al prezenței. Dezbaterile despre prezența reală [a lui Hristos în Euharistie] au dat pondere și forță acestei uitări, pentru că au dezvoltat în conștiința eclesială o formă de automatism – ținut bineînțeles în credință – ce are legătură cu prezența euharistică a lui Hristos.

A cunoaște, a vedea, a crede

Trei verbe rezumă foarte bine echilibrul complex pe care pune accentul istoria tradiției interpretării textului despre pelerinii de la Emaus: a cunoaște, a vedea, a crede. Evidența euharistică a subiectului acestui text face să ne punem întrebări asupra sănătății acestui echilibru în vremea noastră.

Sensibilitatea modernă ne îndeamnă să atribuim lucrării – inclusiv celei liturgice – o valoare excesivă. Lucrarea euharistică riscă să se desfășoare în detrimentul experienței credinței pe care ea o implică. Dacă pelerinii L-au recunoscut pe Hristos în momentul frângerii pâinii, să ne amintim, conform lui Augustin, că această experiență ține de credință. În această lume, noi nu-L „vedem” niciodată pe Hristos decât prin ochii credinței. Interpretarea noastră euharistică pe care o dăm textului Sfântului Evanghelist Luca atinge foarte bine această chestiune crucială: relatarea evanghelică poate duce la practicarea unui fel de autosugestie cu privire finalitatea ultimă a practicii noastre – adică prezența lui Hristos în mijlocul nostru – cu atât mai mult cu cât este greu să trăim celelalte mijlociri ale acestei prezențe precum și discernământul pe care ele îl pretind.

Această dificultate este intensificată de lipsa unei mistici a absenței. Înmulțirea celebrărilor liturgice și mai ales faptul că Euharistia a dobândit un loc preponderent în viața liturgică a comunităților noastre, toate acestea ne fac să ne fixăm exclusiv pe practica rituală: dorința noastră spirituală se epuizează prin uitarea dimensiunii anamnetice a celebrării. „Prezența absenței”, așa cum se exprimă L.-M. Chauvet, este mascată de o repetiție ritualică ce provoacă o absență pentru care istorisirea despre Emaus servește drept alibi, în loc să aprindă dorința prezenței de dincolo de absență și acel „până când El va veni” (cf. *I Corinteni* 11, 26).

În sfârșit, locul istorisirii evanghelice în imaginarul nostru exprimă raportarea noastră la cunoaștere. Pentru epoca noastră, cunoașterea este tributară experienței: acest fapt se vede bine atât în domeniul științei și al tehnicii, cât și în cel al relațiilor umane. A experimenta pare o modalitate de a depăși sau de a nega o evidență insuportabilă: cunoașterea noastră este întotdeauna limitată. În acest context, experiența liturgică riscă să fie valorificată ca atare, datorită acelui „ceva trăit” pe care ea îl permite. Evaluarea frecventă a „reușitei” la sfârșitul celebrărilor liturgice este un bun simptom al acestei atitudini. Tradiția patristică era mai sensibilă la caracterul „inițiativ” al experienței liturgice: ceea ce este important, este mai puțin „faptul de a trăi” în interiorul liturghiei, efectul fiind doar la nivel pur uman,

decât impactul asupra omului al lui *opus dei* care este a acționa conform (harului) lui Dumnezeu.

Esențialul este invizibil pentru ochi...

Istoria tradiției interpretării textului de la *Luca* 24, 13-35 dezvăluie între-pătrunderea între domenii pe care adesea le abordăm izolat. Influența reciprocă a exegezei, a teologiei și a liturghiei este aici exemplară. Dar ceea ce pare în mod cu totul remarcabil, este impactul recente reforme liturgice [a Conciliului Vatican II] asupra înțelegerii unui text scripturistic. Evoluția practicilor liturgice constituie un mecanism ce poate reînnoi profund teologia sacramentală în măsura în care aceasta permite recitare a Scripturii cu alți ochi.

Această istorie poate reaminti într-un mod potrivit raportul dintre om și experiența sa rituală este o formă de încercare spirituală. Fraza celebră a lui Saint-Exupery: „Nu vedem decât cu inima, esențialul este invizibil pentru ochi”, rezumă bine miza problemei: interesul nostru pentru Emaus ca experiență euharistică ne face moștenitori ai Părinților în sensul în care întotdeauna suntem stăpâniți de dorința de a vedea. Însă, întrucât noi suntem mai sensibili decât ei la obscuritatea fenomenelor și a iluziilor optice, riscăm să ne repliem cu prudență pe o acțiune sacramentală de la care așteptăm ca el [Emaus] să se prezinte sub trăsăturile unui spectacol, cu atât mai mult cu cât noi nu știm gusta discreția lui Dumnezeu Care Se oferă vederii sub multiple modalități în acest cotidian ce se află sub ochii noștri.

Traducere și prezentare Pr. Ioan Bizău

MITROPOLITUL ANDREI ȘAGUNA - PERSONALITATE MARCANTĂ A LITERATURII OMILETICE DIN TRANSILVANIA

MAN DOREL

În literatura șaguniană un loc de frunte îl ocupă discursul religios. Cele dintâi preocupări ale mitropolitului au fost cu privire la scrierile omiletice. În prima sa circulară pe care o trimite protopopilor din Episcopie la data de 20 octombrie 1846, cere preoților "să învețe Catehismul de rost și câștigându-și folositoare cunoștințe să fie în stare a cuvânta din timp în timp către popor"¹.

După o vizită canonică prin parohii, reîntors la reședința sa din Sibiu scrie: "Datoria și dregătoria mea o împlinesc când doresc prin trimiterea aceste epistolii ale mele către voi, a vă ruga cu toată răbdarea, ca să aveți de-a purerea înaintea ochilor înțelegerea, știința, iscusința (deprinderea) cuvântului..."².

Temeiurile acestor preocupări - arată Șaguna - sunt canonice, conform Sfintei Scripturi și Canonului 58 Apostolic care poruncește: "Preotul, nepurtând grijă de popor și neînvățându-l să se afurisească".

Prin Circulara nr. 119 din 24/12 februarie 1848 Șaguna se prezintă ca Episcop preoțimii, prilej prin care afirmă: "Poftesc pe întreaga mie iubită preoțime, ca să se nevoiască a întocmi și a spune cuvântări bisericești, adică a învăța și a lumina pe poporeni noștri... Și ca sfatul acesta al meu să nu rămână în zadar, ca glasul celui din pustie, poftesc pe întreaga preoțime ca întocmitile sale cuvântări bisericești din vreme în vreme să ni le trimită încoace, pe care eu, după aceea, le voi aduna într-una și le voi da la lumină, sub numele: "Adunarea cuvântărilor bisericești, întocmite prin preoțimea eparhiei greco-răsăritene neunite din Ardeal"³.

Absența acestui volum de cuvântări se explică prin incendiul de la reședința episcopală din Sibiu din anul 1848.

În cuvântarea ținută cu ocazia întâiului Sinod eparhial al Bisericii Ortodoxe din Transilvania - după un veac și jumătate de tăcere - din 24 martie 1850 Șaguna spunea că: „Osteneala preoților acelora care se vor deosebi cu cuvântări în bisericile lor... se vor recunoaște cu deosebită răsplată din partea mea și cuvântările lor se vor tipări și publica"⁴.

Evenimentul șagunian care domină literatura omiletică moștenită de la Șaguna este:

¹ Ioan Lupaș, *Mitropolitul Andrei baron de Șaguna*, Sibiu, 1909, p. 56.

² N. Popea, *Arhiepiscopul și Mitropolitul Andrei baron de Șaguna*, Sibiu, 1889, p. 63.

³ Mitropolit Andrei Șaguna, *Predici, studiu introductiv de Florea Mureșanu*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române Cluj, 1945, p. XXXIII.s

⁴ Gh. Tulbure, *Mitropolitul Șaguna. Opera literară. Scrisori pastorale. Circulare școlare. Diverse*, Sibiu, 1938, p. 402-404.

- *Chiriacodromion, adică cuvântări bisericești pentru fiecare duminică a anului, înocmite de Prea Sfințitul Arhiepiscop al AstraHanului Nichifor Teotochis, tipărit acum întâia dată cu un adaos de Cuvântări pentru sărbătorile domnești*, întocmite de Șaguna însuși, Sibiu 1855. Ediția șaguniană cuprinde 58 de predici duminicale ale lui Nichifor Teotochis și un adaos de 26 cuvântări intitulate: *Cuvântări bisericești pentru sărbătorile domnești*. Marele Șaguna a știut să stimuleze din plin zelul predicatorial al preoților ca "să fie în stare a cuvânta din timp către popor cu spor și cu folos... să deștepte pe toți spre cucernicia cea adevărat creștină și spre frică de Dumnezeu"⁵ ca să educe și să crească oameni de nădejde pentru neamul românesc. "Cuvântările lui Șaguna din Chiriacodromion, 26 la număr, sunt până astăzi, cele mai frumoase cuvinte de învățătură, ce se pot rosti la praznicile satelor noastre"⁶.

Telegraful român nr. 66 / 20 august 1855 consemnează apariția Chiriacodromionului cu adaosul cuvântărilor șaguniene cu următoarea apreciere: "este o achiziție neprețuită atât pentru preoți cât și pentru evlavioșii noștri creștini ce sunt însetați să asculte cuvântul lui Dumnezeu", iar în Telegraful român nr. 73 / 14 septembrie 1855 se afirmă următoarele: "aceasta este cartea de care bisericile noastre aveau cea mai mare trebuință spre a învăța pe poporul lor; aceasta este cartea care n-ar trebui să lipsească din casa fiecărui creștin care știe citi și voiește a se mântui".

Despre cea de-a doua parte a *Chiriacodromionului* intitulată *Cuvântări bisericești pentru sărbătorile domnești* același ziar precizează că autorul lor - Excelența Sa D. Episcop - "al cărui talent oratoric de a cuvânta la popor pentru învățatura și mântuirea lui este cunoscut de obște... sunt cuvântări pline de elocvență bisericească, alcătuite într-un stil ușor și potrivit pe înțelesul poporului... Ceea ce înalță aceste cuvântări este că pretutindenea cuprind moral creștinesc practic aplicat la trebuințele vieții sale".

Stilul discursului ecleziastic la Șaguna este personal, simplu și firesc graiului românesc în care se ruga poporul, este de fapt secretul dănuirii lui peste veacuri; a vorbit și a scris în «limba vechilor cazanii», devenind plăcut auditoriului de atunci și de astăzi.

Cuvântările șaguniene sunt surse pentru discursul religios al preoților "ce vor cuvânta în biserică și de la sine spre mai mare laudă lor și spre mai mare folos creștinilor"⁷. Șaguna a inițiat un program pastoral misionar de durată și face apel la preoții talentați să compună predici și să practice discursul religios la toate serviciile.

Cuvântările bisericești pentru sărbătorile domnești au fost publicate într-un volum special la 90 de ani de la tipărirea *Chiriacodromionului* de către Pr. Prof. dr. Florea Mureșanu, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, cu un studiu introductiv, în Editura Episcopiei Ortodoxe Române Cluj, 1945 iar după mai bine de o jumătate de veac, în anul 2003, sunt republicate de către subsemnatul, în editura Presa Universitară Clujeană a Universității "Babeș-Bolyai",

⁵ Ioan Lupaș, *op. cit.*, p. 50.

⁶ Gh. Tulbure, *Activitatea literară a Mitrop. Andrei Șaguna*, Sibiu, 1909, p. 98.

⁷ Telegraful Român, nr. 73 / 14 septembrie 1855.

cu o notă asupra ediției și prefațată de Prof. Dr. Onufrie Vințeler, de la Facultatea de Litere din Cluj.

La editarea celei de-a treia ediții a cuvântărilor șaguniene am aflat de bine să recurgem la următoarele intervenții:

1. Textele biblice, destul de numeroase de altfel, în totalitate au fost aduse la zi, conform variantelor din Biblia sau Sfânta Scriptură, în versiunea diortosită, redactată și adnotată de Î.P.S. Bartolomeu Anania, Arhiepiscopul Clujului, Editura Institutului Biblic a BOR, București, 2001.

2. Pe aceeași linie au fost utilizate norme ortografice în vigoare. De asemenea, au fost actualizate timpurile și modurile verbale ieșite din uz.

3. Am recurs la actualizarea formelor lexicografice ale unor substantive ieșite din uz și devenite deja arhaice.

4. Am introdus formele literare ale pronumelor și adjectivelor demonstrative în locul celor vechi, perimate.

5. Am unit sau despărțit, după caz, scrierea prepozițiilor, conjuncțiilor și adverbilor (sau a locuțiunilor acestora).

6. Am corectat dezacordurile iar repetițiile inutile le-am înlăturat.

7. Unii termeni improprii i-am înlocuit; la fel am procedat și în cazul regionalismelor incompatibile cu ținuta textului, iar o serie de greșeli de tipar, strecurate în ediția din 1945, le-am corectat.

Conținutul predicilor lui Șaguna este bogat în informații necesare creștinilor. Textele din Sfânta Scriptură, în număr destul de mare, vin în sprijinul promovării dreptei credințe alături de pildele și sfaturile adecvate pentru preoți și enoriași.

Limbajul predicilor șaguniene este o sinteză reușită a graiului bisericesc cu cel al poporului, așa cum îndemna însuși Mitropolitul pe preoții săi: “Stați pe lângă graiul poporului pe care îl înțelege toți”.

Fondul predicilor lui Șaguna este rezumat de el însuși în “Înainte Cuvântare”, “Spre împlinirea nevoii de hrană sufletească a creștinilor noștri... spre folos vremelnic și veșnic”.

Discursul religios, față de discursul laic, respectă tradiția și specificul limbajului bisericesc, satisfăcând idealul vieții pământești și a vieții veșnice.

Pentru creștini, în general, obișnuți cu limbajul bisericesc, sunt ușor de înțeles aceste cuvântări șaguniene care rămân actuale prin conținutul lor. Discursul șagunian este o adevărată și creștinească atitudine democratică și pentru zilele noastre: “Să cinstim pe tot omul, căci fiecare este unealta lui Dumnezeu, și nu putem ști înainte spre lucru și spre ce sfârșit a hotărât Dumnezeu pe unul sau pe altul dintre noi” (pag. 83 din ediția 2003) iar bucuria vieții vremelnice a creștinilor este promovată cu mare înțelepciune: “Desfătările cele cinstite, care nu strică sănătatea, starea omului și odihna casei, care nu dau sminteală și se fac în vreme potrivită sunt iertate creștinilor” (pag. 115 din ediția 2003). Cercetând opera omiletică șaguniană constatăm că marele orator se îngrijește de pregătirea intelectuală și spirituală a clerului pentru a promova viața plăcută lui Dumnezeu și oamenilor.

*

* *

În încheiere, notăm că în Transilvania secolului al XVIII-lea și al XIX-lea, predicile sau cuvântarea religioasă au fost prezente peste tot și s-au distins prin realismul lor profund având la bază Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, ținând cont de realitățile concrete ale existenței românilor ortodocși de pe întreg spațiul nostru românesc. Ele sunt un argument de unitate a românilor de pretutindeni, un atestat de continuitate și un monument ridicat limbii și culturii românești.

ELEMENTE NOI APĂRUTE ÎN URMA RESTAURĂRII PICTURII PRIDVORULUI DE LA BISERICA DIN CIUMEȘTI - ARGEȘ¹

LECTOR.UNIV DRD. ANNAMARIA BACIU

Rezumat-În urma restaurării pridvorului bisericii, în interior și la exteriorul acestuia au apărut fragmente de scene și elemente cromatice care au permis reconstituirea unei etape ascunse din existența monumentului.

Resumée- Pendant la conservation de la peinture murale de la porche on a trouvé des fragments de frêscue cachées sous le nouvel enduit de peinture de XIX-ème siècle, temoignant l'existence de l'ancienne décoration parietale de la façade principale de l'église.

Biserica, având hramul Adormirea Maicii Domnului, a fost ridicată pe hotarul dintre două moșii, Ciumești și Micești, la aproximativ 10 km de Pitești, pe drumul ce duce spre Curtea de Argeș. Pe același amplasament a fost atestată documentar o și mai veche biserică de lemn, din secolul al XVII-lea. Actuala construcție este din cărămidă, fără fundații profunde (situație cu grave consecințe pentru starea de sănătate a clădirii și a picturii aflate în zona de impact a umidității de capilaritate). Din inscripțiile pisanilor incomplet descifrate² se pot recupera totuși câteva informații referitoare la datarea bisericii: "...și s-au început această zidire: la an 1783:...și s-au sfârșit de zidit cu tânosit: la an 1785." Mai jos, scris pe un singur rând, cu litere slavone de culoare roșie, se află semnătura pictorului: "Și s-au lucrat de mine cel smerit între zugravi Gheorghe...Ot București."

Vecinătatea pârâului Selea, ca și numeroasele cutremure cărora a trebuit să le facă față, s-au constituit în tot atâtea cauze ale repetatelor intervenții la care a fost supus monumentul.

O intervenție masivă asupra picturii a avut loc în 1936, prin grija - lăudabilă ca intenție - a lui Istrate Micescu. Atunci, fresca din altar, naos și pronaos a fost supusă unei curățări agresive, prin spălare cu sodă caustică. Peste ceea ce a mai rămas, s-a

¹ Restaurarea pridvorului s-a desfășurat începând cu anul 2003, sub coordonarea specialistului restaurator Annamaria Baciu

² Două texte scrise foarte îngrijit, cu caractere slavone de culoare neagră și inițiale de culoare roșie, se află pe peretele de est al pronaosului, de o parte și de alta a arcadei centrale; starea lor de conservare nu permite descifrarea. În prezent, se lucrează la restaurarea acestor fragmente, urmând ca după consolidarea peliculei de culoare, aplicate *a secco*, să se procedeze la decifarea textelor.

aplicat o repictare stângace cu tempera de slabă calitate. Efectele estetice ale tratamentului aplicat în 1936 s-au dovedit a fi de scurtă durată, fapt este că după 1977, în legătură și cu marele cutremur care a afectat și biserica din Ciumești, se impune o nouă intervenție asupra picturii. Realizată, de asemenea, într-o tehnică bazată pe tempera, repictarea a avut ca efect acumularea în scurt timp a fumului și prafului din mediu, precum și pulverulența și, pe alocuri, exfolierea peliculei de culoare comasate din cele două intervenții. La începutul anului 2000, pictura interioară, cu excepția pridvorului, era în totalitate ilizibilă.

În urma efectuării sondajelor stratigrafice și a testelor de aderență și curățare a depunerilor aderente și a intervențiilor străine de substanța frescei, s-a procedat³ la îndepărtarea tuturor straturilor ulterioare picturii originare, realizându-se apoi consolidarea stratului suport și integrarea cromatică în conformitate cu informațiile recuperate în timpul operațiunilor de îndepărtare atât a depunerilor și repictărilor, cât și a reparațiilor necorespunzătoare, care acopereau o mare suprafață din pictura existentă.

Însă intervenția la nivelul pridvorului era cea care avea să ofere surprize. În momentul în care s-a încercat remodelarea bolții din beton realizate de localnici (în locul celei prăbușite la cutremurul din 1977), linia de racord dintre aceasta și peretele pridvorului fiind destul de stângaci realizată, s-a procedat la îndepărtarea surplusului de ciment. De sub acesta au apărut urmele unei alte picturi, anterioare celei vizibile în pridvor, și care s-a dovedit a fi un fragment din vechea decorație exterioară a bisericii, pictură care a fost în cea mai mare parte distrusă până la zid, odată cu adăugarea pridvorului deschis și cu pregătirea suportului pentru pictura acestuia. Recuperarea, prin extinderea sondajelor, și restaurarea acestui fragment⁴ demonstrează că pictorii care au realizat decorația fațadelor pridvorului au preluat, cel puțin repertorial și compozițional, datele de pe vechea fațadă. Astfel, ornamentul de sub vechea cornișă, al panglicii bicolore (albastru șanjant cu roșu, pe fond ocru-galben) care se împletește cu un vrej de trandafir, este reluat, mult mai rigid, cu un desen mai riguros, lipsit de spontaneitatea modelului, dar respectând inclusiv sugestia cromatică, pe sub noua cornișă.

La fel, dispunerea personajelor de pe noua fațadă vestică a translat compoziția descifrată în fragmentul din interiorul pridvorului, unde se citește turnul din fundalul scenei cu Sfântul Gheorghe călare. Este demnă de semnalare aici identitatea dintre scriitura numelui *Sf. Dimitrie*, din dreptul personajului din absida nordică a naosului și cea descoperită pe vechea fațadă a bisericii, imediat lângă capul sfântului.

³ Începând cu anul 2001, biserica de la Ciumești a fost unul dintre șantierele pilot pe care și-au desfășurat practica de specialitate studenții ai secțiilor de conservare -restaurare de la Universitățile din București, Cluj-Napoca și Timișoara.

⁴ care ocupă întreaga lățime a peretelui de est al pridvorului, pe o înălțime de aproximativ 30 de cm

Rămânând în zona aspectelor iconografice, este interesant de observat modul în care au fost rezolvate spațiile exterioare (laterale) suplimentare dobândite prin adăugarea pridvorului. Dacă pentru noua fațadă de vest a bisericii s-au păstrat scenele din programul inițial, respectiv reprezentările ecvestre ale Sfântului Dimitrie în dreapta și a Sfântului Gheorghe în extrema stângă, pe laturile de nord și sud ale pridvorului au fost pictate au fost scene din viața Sf. Ilie, alegere legată de legenda întemeierii satului lângă o groapă comună pentru ciumați .

Un alt aspect interesant este legat de nișa icoanei de hram, care a rămas la interior, cu scena Adormirii Maicii Domnului, păstrând, așa cum a reieșit în urma cercetării stratigrafice, pictura în frescă originară, ea nefiind distrusă pentru realizarea noii decorații parietale a pridvorului , așa cum s-a întâmplat cu restul peretelui. În noua firidă dreptunghiulară de la exterior, deasupra ușii principale de acces în biserică (pridvorul mai având încă două uși laterale) a fost pictat Iisus Pantocrator. Dealtfel, în zonă, mergând spre apus, spre Slatina și Craiova, practica hramurilor multiple pentru o singură biserică este una destul de des întâlnită, frecvența cea mai mare având-o reprezentarea Adormirii Maicii Domnului, a Sfintei Treimi și a Sfântului Nicolae.

În urma îndepărtării depunerilor aderente de praf, fum și a stropilor de mortar lipiți de pictură în urma intervenției neglijente din timpul refacerii bolții din pridvor, a apărut la lumină o amplă compoziție monumentală, caracterizată de o bogăție cromatică deosebită. Culori saturate, alăturate curajos și echilibrat în același timp, fac din pridvorul bisericii din Ciumești un regal pentru privitor. La interior, chiar deasupra ieșirii, scena căderii lui Lucifer a fost atât de sugestiv reprezentată, încât un anonim a simțit nevoia să martelege chipurile întunecate ale îngerilor căzând și să repare lacunele astfel provocate, acoperind apoi totul cu un strat gros de vopsea brună.

Bogăția cromatică se repetă și în pictura exterioară a pridvorului, unde se alătură șocant albastrul de cobalt și ultramarin cu violetul tare, galbenul saturat și roșul de cadmiu, totul subliniat din belșug de contururile negre ale elementelor florale. Contrastul este sporit de proiectarea personajelor pe fondul alb al frescei, care ia aici locul tradiționalului negru-vânăt de viță al cerului.

În întregul său, de la arhitectură până la repertoriul iconografic și la abordarea tehnică și stilistică, pridvorul bisericii din Ciumești a încercat să reprezinte o continuitate firească a bisericii-mame. Însă diferența de timp, de mentalitate și chiar de tehnică și-a spus cuvântul; materiale noi, culori mai strălucitoare, o rigoarea desenului dusă până la anularea sensibilității tușei și liniei, toate acestea nu au făcut altceva decât să sublinieze cezura dintre cele două etape din existența bisericii.

Pe de altă parte însă, ambele momente aparțin devenirii monumentului, și se cer conservate și respectate ca martori mult grăitori ai timpurilor pe care le-au trăit...

STATUTUL EDUCAȚIEI RELIGIOASE ÎN CONTEXTUL INTEGRĂRII EUROPENE

LECT. UNIV. DR. VASILE TIMIȘ

1. Statutul educației religioase în țările din Comunitatea Europeană

În Comunitatea Europeană, în cadrul Curriculei învățământului, educația religioasă este inserată sub diferite forme. Informațiile ce urmează a fi prezentate au fost preluate după informațiile oferite în site-ul de prezentare a diferitelor sisteme educaționale în Europa¹. Pentru a face o comparație și pentru a observa locul educației religioase în Curriculum, vom prezenta structura curriculum-ului sistemelor educaționale din 15 state ale Comunității Europene.

1. Belgia²

- Religie sau etică
- Franceză
- Matematici
- Istorie și geografie
- Educație fizică
- Științe
- Limbi moderne

Religia este inserată la toate nivelele: primar, gimnazial și liceal.

2. Danemarca³

- Limbi moderne și limba maternă
- Arte vizuale
- Biologie
- Limbi moderne pentru începători (daneză și engleză)
- Geografie
- Istorie și Educație civică
- Educație fizică și sport
- Latină
- Științe
- Muzică
- Studii clasice
- Educație religioasă
- Matematici
- Biologie
- Fizică

¹ Eurybase – The information database on *Education System in Europe* (site-ul a fost actualizat în data de 25.02.2004)

² www.eurydice.org/Eurybase, BELGIA

³ www.eurydice.org/Eurybase, DANEMARCA

3. Germania⁴

În Germania religia este cuprinsă doar la nivel primar, unde disciplinele de studiu sunt structurate astfel:

- Limba germană și limbi moderne
- Matematica
- Muzica
- Arta și lucrul manual
- Educația religioasă.

În Germania, religia este integrată în sistemul educațional în majoritatea landurilor.

4. Grecia⁵

- Educație religioasă
- Literatură elenă veche
- Limba și literatura greacă modernă
- Istorie
- Științe sociale și civice
- Limbi străine
- Matematici
- Fizică – Chimie
- Informatică
- Geografie
- Biologie
- Orientare vocațională
- Educație fizică
- Științe estetice (dramă, muzică, artă)
- Economie

Facem mențiunea că în Grecia timpul alocat pentru educația religioasă este de două ore pe săptămână.

5. Spania⁶

- Cunoașterea mediului
- Educație artistică
- Educația fizică
- Limba și literatura spaniolă
- Limba și literatura minorităților
- Limbi străine
- Matematici
- Religie/Activități socio-culturale

6. Franța⁷

- Franceză
- Matematici
- Prima limbă străină
- Istorie, geografie, educație civică
- Fizică - chimie

⁴ www.eurydice.org/Eurybase, GERMANIA

⁵ www.eurydice.org/Eurybase, GRECIA

⁶ www.eurydice.org/Eurybase, SPANIA

⁷ www.eurydice.org/Eurybase, FRANȚA

- Tehnologie
- Învățământ artistic
- Educație fizică și sport

După cum putem observa, în Franța educația religioasă nu este integrată în curriculum.

7. Irlanda⁸

- Limba 1 (Engleză)
- Limba 2 (Irlandeză)
- Matematici
- Științe
- Educație fizică
- Educație artistică
- Managementul timpului
- Educație religioasă

8. Italia⁹

- Religie (opțional)
- Italiană
- Istorie, Educație civică și geografie
- Limbi străine
- Matematică, Chimie, Fizică și Științele naturii
- Educație tehnologică
- Artă
- Muzică
- Educație fizică

9. Luxemburg¹⁰

- Educație religioasă și morală
- Formare morală și socială
- Limba și literatura franceză
- Limba și literatura germană
- Limba și literatura latină
- Limba și literatura greacă
- Limba și literatura engleză
- a patra limbă străină la alegere
- Filozofie
- Educație civică
- Matematici
- Noile tehnologii de informare și comunicare
- Biologie
- Geografie
- Fizică
- Chimie
- Științe economice și sociale
- Educație muzicală
- Educație fizică

⁸ www.eurydice.org/Eurybase, IRLANDA

⁹ www.eurydice.org/Eurybase, ITALIA

¹⁰ www.eurydice.org/Eurybase, LUXEMBURG

10. Olanda¹¹

În Olanda, religia nu este cuprinsă în curriculum. În școala primară, se studiază doar anumite mișcări religioase și ideologice, în cadrul curriculum-ului:

- Educație fizică
- Germană
- Aritmetică și matematici
- Engleză
- Geografie, Istorie, Științe (incluzând biologia), Structuri sociale (incluzând studii politice) și mișcări ideologice religioase, activități artistice
- Educație pentru sănătate

11. Austria¹²

- Educație religioasă
- Germană
- Limbă modernă străină
- Istorie și Științe sociale
- Geografie și Științe economice
- Matematici
- Desen tehnic
- Biologie și Știința medilui
- Fizică și Chimie
- Muzică
- Artă și sculptură
- Atelier de tehnică

De remarcat că în Austria educației religioase îi sunt rezervate două ore pe săptămână.

12. Portugalia¹³

- Științele naturii
- Arte
- Matematici
- Fizică și Chimie
- Biologie – Geologie
- Psihologie
- Desen tehnic și geometrie descriptivă
- Istoria artei
- Teoria designului
- Dezvoltarea economică și socială
- Sociologie
- Limbi străine
- Greacă
- Morală și educație religioasă

¹¹ www.eurydice.org/Eurybase, OLANDA

¹² www.eurydice.org/Eurybase, AUSTRIA

¹³ www.eurydice.org/Eurybase, PORTUGALIA

În Portugalia, religia are statut de disciplină opțională, sub denumirea de Morală și Educație religioasă.

13. Finlanda¹⁴

- Limbi moderne și literatură (finlandeză și suedeză)
- Limbi străine
- Matematici
- Mediu și științele naturii
- Biologie
- Geografie
- Fizică
- Chimie
- Discipline legate de valorile umane și credințe: religie/etică, filosofie, psihologie, istorie și studii sociale
- Arte și abilități: muzică, arte vizuale, educație fizică
- Educație pentru sănătate
- Consiliere

14. Anglia¹⁵

- Engleză
- Limbă străină modernă
- Matematici
- Științe
- Geografie
- Istorie
- Științe economice
- Educație tehnologică
- Artă
- Muzică
- Educație fizică
- Educație moral – religioasă

15. Norvegia¹⁶

- Creștinism, Religie și Etică
- Norvegiană
- Matematici
- Științe sociale
- Artă și meserii
- Științe și mediu
- Engleză
- Economie
- Educație fizică
- Opționale

¹⁴ www.eurydice.org/Eurybase, FINLANDA

¹⁵ www.eurydice.org/Eurybase, ANGLIA

¹⁶ www.eurydice.org/Eurybase, NORVEGIA

După cum se poate observa din structura curriculum - ului mai sus prezentat în majoritatea statelor Comunității Europene religia este cuprinsă în cadrul disciplinelor școlare.

2. Normativele legislative cu privire la predarea religiei în școlile publice din România

Considerentele pentru care este necesară educația religioasă în școală sunt cunoscute și, cu mici rezerve, acceptate de toată lumea. Evenimentele din decembrie 1989 ne-au oferit șansa de a reintroduce religia în cadrul curriculumului, la toate gradele învățământului preuniversitar. Biserica a dus o adevărată luptă pentru ca în final religiei să i se acorde locul convenit. După mai mulți ani parlamentarii au votat în favoarea predării religiei în școală, alături de alte discipline.

Un prim pas în ceea ce privește introducerea religiei în școală a fost făcut în 1990 când între Ministerul Învățământului și Științei și Secretariatul de Stat pentru Culte s-a încheiat un protocol¹⁷ cu privire la introducerea educației moral-religioase în învățământul de stat. Printre altele, protocolul prevedea următoarele aspecte:

- Începând cu anul școlar 1990-1991 se introduce în învățământul primar și gimnazial, câte o oră la două săptămâni de educație moral-religioasă.
- Educația moral-religioasă este obiect de învățământ, are statut de disciplină opțională și facultativă, este inclusă în orar și se desfășoară în școli.
- Educația moral-religioasă accentuează asupra elementelor de etică și istorie culturală. Programele analitice sunt elaborate de fiecare cult, avizate de Secretariatul de Stat pentru Culte și aprobate de Ministerul Învățământului și Științei. Elaborarea programelor de învățământ și predarea se vor face în spirit irenic, ținând seama de principiile vieții comune într-un stat modern.
- Lecțiile de educație moral-religioasă sunt predate de cadre didactice din instituțiile de învățământ religios, de preoți, teologi și studenți ai instituțiilor de învățământ superior teologic. De asemenea, pot preda această disciplină cadre didactice din învățământul preuniversitar. Conducerile cultelor își vor da acordul prealabil pentru numirea acestor cadre didactice.
- Educația moral-religioasă intră sub incidența legislației școlare curente.

În anul 1991 s-a prevăzut în Constituția României, articolul 32, alineatul (7) că *Statul asigură libertatea învățământului religios, potrivit cerințelor specifice fiecărui cult. În școlile de stat, învățământul religios este organizat și garantat prin lege*. Abia în anul 1995 când a fost votată Legea Învățământului¹⁸ s-a stipulat obligativitatea religiei pentru clasele I-IV, pentru gimnaziu religia era cuprinsă doar în formă opțională, iar pentru licee și școli profesionale religia avea un statut facultativ¹⁹.

Ordonanța de Urgență a Guvernului nr. 36/1997, pentru modificarea și completarea Legii Învățământului nr. 84/1995, în articolul 9, alineatul (1)

¹⁷ **Protocolul**, încheiat între Ministerul Învățământului și Științei (nr. 150052) și Secretariatul de Stat pentru Culte (nr. 7758), din 11 septembrie 1990, cu privire la *Introducerea educației moral-religioase în învățământul de stat*

¹⁸ **Legea nr. 84** din 24 iulie 1995

¹⁹ A se vedea **Protocolul** Ministerului Învățământului nr. 9715 din 10 aprilie 1996 încheiat cu Secretariatul de Stat pentru Culte (nr. 8159 din 11.04.1996)

precizează că *Planurile-cadru ale învățământului primar, gimnazial, liceal și profesional includ Religia ca disciplină școlară, parte a trunchiului comun. Elevul, cu acordul părinților sau al tutorelui legal instituit, alege pentru studiu religia și confesiunea.* Aliniatul (2) preciza că *La solicitarea scrisă a părinților sau a tutorelui legal instituit, elevul poate să nu frecventeze orele de religie. În acest caz, situația școlară se încheie fără această disciplină. În mod similar se procedează și pentru elevul căruia, din motive obiective, nu i s-au asigurat condițiile pentru frecventarea orelor la această disciplină*²⁰.

Un statut mai bine conturat al religiei în școală a fost conferit prin Ordinul nr. 3670 din 17.04.2001, cu privire la aplicarea Planurilor-cadru de învățământ pentru liceu în anul școlar 2001-2002²¹. Ordinul mai sus-amintit, în articolul (5), precizează următoarele: *Conform articolului 9 din Legea Învățământului Planurile-cadru ale învățământului primar, gimnazial, liceal și profesional includ religia ca disciplină școlară, parte a trunchiului comun. Elevul, cu acordul părinților sau al tutorelui legal instituit, alege pentru studiu religia și confesiunea. La solicitarea scrisă a părinților sau a tutorelui legal instituit, elevul poate să nu frecventeze orele de religie. În această ultimă situație, elevul își va alege în locul disciplinei Religie o disciplină opțională.*

Cele două acte normative (Legea Învățământului și Ordinul 3670) poziționează Religia ca disciplină școlară, parte a trunchiului comun, aria curriculară Om și Societate. În această situație disciplina Religie nu mai are un statut opțional și devine opțională disciplina aleasă în locul Religiei.

Prin nota nr. 37609 din 26.08.2001, Ministerul Educației și Cercetării dispune ca: *în Planurile-cadru, atât la școala profesională, cât și la școala de ucenici se introduce Religia ca disciplină școlară, începând cu anul școlar 2001-2002*²².

Este îmbucurător faptul că și Ordinul Ministerului Educației și Cercetării nr. 5723/23.12.2003 include Religia pentru toate specializările din învățământul preuniversitar²³.

Statutul Personalului Didactic, în articolul 136, aliniatul (1) stipulează că: *Disciplina Religie poate fi predată numai de personal abilitat, în baza protocoalelor încheiate între Ministerul Învățământului și cultele religioase recunoscute oficial de stat*²⁴.

Diferențele soluții ale problemei relației între religie și educație în cadrul sistemului de învățământ depind de conturarea și structurarea raportului dintre Biserică și Stat. O problemă care se va ivi în viitor va fi cea a școlilor confesionale. Prin noua Constituție statul asigură posibilitatea înființării de către diferite culte a școlilor confesionale. Articolul 32 alineatul (5) prevede că *Învățământul de toate gradele se desfășoară în unități de stat, particulare și confesionale, în condițiile*

²⁰ **Monitorul Oficial al României**, partea I, nr. 370/3.08.1999

²¹ *Ordinul MEC nr. 3670/17.04.2001*

²² Ministerul Educației și Cercetării, *Nota nr. 37609* din 26.08.2001, privind introducerea disciplinei Religie în Planurile-cadru pentru învățământul profesional (școala profesională și școala de ucenici), începând cu anul școlar 2001-2001

²³ *Ordinul Ministerului Educației și Cercetării nr. 5723/23.12.2003*, cu privire la aprobarea Planurilor-cadru de învățământ pentru clasele a IX-a și a X-a

²⁴ Parlamentul României, **Lege privind Statutul Personalului Didactic**, București

*Jegif*²⁵. Actualmente, în România, atât Biserica ortodoxă, majoritară, cât și celelalte Biserici și culte religioase minoritare au posibilitatea și dreptul de a realiza o educație religioasă sistematică, într-un cadru legislativ bine definit. După mai bine de un deceniu de predare a Religiei în școală tinerii din România au fost și sunt beneficiarii unei educații creștine instituționalizate. Sperăm că „acest providențial demers didactic se va îmbunătăți progresiv, atât prin intensificarea mijloacelor duhovnicești tradiționale, printr-o mai bună informare din punct de vedere bibliografic²⁶, cât și prin racordarea metodologiilor de predare specifice religiei la strategiile și metodologiile didactice moderne.

Putem afirma fără să greșim că în România educația religioasă are un statut bine definit, dacă nu chiar privilegiat, în comparație cu alte state. Reușita orei de religie ține de vocația și felul în care fiecare profesor de religie își va asuma misiunea.

²⁵ Guvernul României, **Referendumul Național privind revizuirea Constituției României**, Monitorul Oficial, București 2003, pag. 30

²⁶ Gordon, Vasile *Învățământul religios românesc la cumpăna dintre milenii. Repere ale unui scurt excurs istorico-pedagogic*, în ORTODOXIA nr. 3-4, București 2000, pag.

FORMAREA CONTINUĂ CA MIJLOC DE EVALUARE A ACTIVITĂȚILOR DIDACTICO-CATEHETICE

LECT. UNIV. DR. VASILE TIMIȘ

Eficiența actului didactico-catehetic, realizat de către preoți și profesori de religie este asigurată atât prin pregătirea inițială a cadrelor didactice (studiile universitare) cât și prin activitățile de formare continuă (stagii de formare, cursuri de formare, sesiuni de comunicări, grade didactice, cursuri de doctorat etc). Formarea continuă instituie o nouă concepție asupra educației, care desemnează procesul de formare și dezvoltare a personalității pe durata întregii vieți. În Didactica Magna, Comenius abordează problematica formării continue, după el, “pentru fiecare om viața sa este o școală de la leagăn până la mormânt ... tot ce suntem, ce facem, ce gândim, vorbim, urzim, dobândim și posedăm nu este altceva decât o anumită scară pe care noi urcăm din ce în ce mai mult, spre a ajunge cât mai sus, fără însă să putem ajunge vreodată suprema treaptă”¹.

Conceptul de formare continuă, specific pedagogiei contemporane, “acoperă un principiu teoretic și acțional care încearcă să corecteze o anumită realitate specifică secolului nostru ... teoreticienii educației permanente relevă de fiecare dată factorii care reclamă și justifică înscrierea învățământului în perspectiva educației permanente: procesul de accelerare a schimbărilor, explozia demografică, evoluția fără precedent a științelor și tehnologiei, sporirea timpului liber, criza modelelor relaționale și de viață, multiplicarea profesiunilor, creșterea gradului de democratizare a vieții sociale”². Formarea continuă se constituie într-o formă de adaptare la noile condiții sociale, “este un mod al omului de a se elibera de tensiuni, de crize, de surprize profesionale neplăcute”³, ea are caracter anticipativ, acceptând faptul că fiecare dintre noi avem de învățat unul de la altul. Principiul formării continue trebuie relaționat cu progresul cultural, economic, social.

Edgar Faure⁴ concepea formarea continuă ca un perpetuum ontologic, care nu trebuie limitat în timp și spațiu, a cărui durată se confundă cu însăși durata vieții. Profesorul însuși are îndatorirea de a motiva elevii în vederea educației și formării permanente. Prin formarea continuă, cadrele didactice sunt motivate în “încrederea în forțele proprii pentru a învăța și a cerceta, în a se înscrie pe un traseu existențial mereu nou, care are la orizont un alt început”⁵. Sfântul Augustin îndruma dascălii să facă din fiecare curs un moment de creație, să fie cochipierii discipolilor în procesul de cunoaștere.

Mai nou, pedagogii înțeleg educația ca o dimensiune a vieții, “în acest sens educația permanentă nu se limitează la educația continuă, ci ea presupune

¹ COMENIUS, J., A., **Didactica Magna**, EDP, București, 1970, p. 70

² CUCOȘ, C., **Pedagogie**, Polirom, Iași, 1996, p. 39

³ VĂIDEANU, G., **Educația la frontiera dintre milenii**, Ed. Politică, București, 1988

⁴ FAURE, E., **A învăța să fii**, EDP, București, 1974, p. 300

⁵ CUCOȘ C., op. cit., p. 40

o educație în conformitate cu cerințele adaptării sociale, culturale, profesionale”⁶. Formarea continuă depășește împărțirea clasică a pregătirii în două segmente: o pregătire pentru maturitate (perioada de formare) și alta corespunzătoare maturității, dedicate activității profesionale. Acest fapt postulează ideea că durata formării se prelungește prin adăugarea succesivă a unor stagii de formare continuă, educația trecând la o fază de extensie.

Formarea continuă potrivit prevederilor Legii Învățământului și a Statutului Personalului Didactic constituie un drept al cadrelor didactice. Activitatea de formare continuă este coordonată de Ministerul Educației, Cercetării și Tineretului și se realizează prin unități de învățământ, case ale corpului didactic, departamentele de pregătire a profesorilor din cadrul centrelor universitare.

Perfecționarea (formarea) continuă se realizează sub mai multe forme⁷:

1. *Perfecționarea curentă* la nivelul unităților de învățământ realizată prin:
 - simpozioane
 - sesiuni de comunicări
 - stagii de formare
2. *Perfecționarea prin definitivarea în învățământ și acordarea gradelor didactice II și I*, această formă de perfecționare intrând în atribuția universităților, liceelor pedagogice și a colegiilor universitare pedagogice.
3. *Programe de perfecționare* organizate periodic, care intră în atribuțiile centrelor universitare, liceelor pedagogice, inspectoratelor și caselor corpului didactic.
4. *Perfecționarea prin burse și stagii de cercetare, prin cursuri postuniversitare și doctorate (în țară și străinătate).*
5. *Programe de conversie profesională.*

Printr-un ordin⁸ al Ministerului Educației și Cercetării s-a aprobat metodologia de acreditare a programelor de formare continuă și înființarea Centrului Național de Formare a Personalului din Învățământul Preuniversitar. Conform acestui ordin, planul cadru⁹ de formare continuă trebuie să fie focalizat pe actualitatea informației științifice, pe competențele de formare prevăzute în curriculum-ul național, pe abordări interdisciplinare și transdisciplinare.

Formarea continuă a profesorilor reprezintă un mijloc de îmbunătățire a calității în educație având unele oportunități educaționale și totodată facilitând “continuitatea între formarea inițială și practica școlară, menită să asigure o interfață optimă între experiențele de învățare din studenție și exigențele profesiei didactice”¹⁰. Redefinirea formării profesionale constituie o prioritate atât în sistemul educațional românesc cât și în sistemele educaționale ale

⁶ RADU, I., EZECHIL, L., **Pedagogie. Fundamente teoretice**, V&I Integral, București, 2002, p.83

⁷ SĂȘĂRMAN, I., BREAZ, M., LOBONȚ, G., **Elemente de management educațional**, Mediamira, Cluj-Napoca, 1999, p. 180

⁸ *Ordinul Ministerului Educației și Cercetării nr 3533* din 08.04.2002, cu privire la *Metodologia de acreditare a programelor de formare continuă a personalului din învățământul preuniversitar*, p. 1

⁹ *ibid.*, p7

¹⁰ CHIȘ, V., *Dezvoltarea parteneriatului în formarea profesorilor pentru educația integrată* în IONESCU, M., RADU, I., SALADE, D., (coord.) **Dezbateri de didactică aplicată**, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997, p. 222

comunității europene, printre prioritățile¹¹ acestuia din urmă, enumerăm: mobilitatea, aprofundarea limbilor moderne, realizarea unor parteneriate sociale, achiziționarea de noi competențe, apropierea între unitățile de învățământ și unitățile economice, investiția în ceea ce privește resursele umane.

Perfecționarea prin definitivare în învățământ și acordarea gradelor didactice II și I constituie deocamdată cea mai substanțială formă de pregătire continuă. La religie, tematica pentru definitivare în învățământ și gradul II este identică cu cea de la titularizare, fiind alcătuită de Facultatea de Teologie din București, aprobată de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române (12-13 martie 2002) și de către Ministerul Educației și Cercetării¹². Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a hotărât ca metodologia de aplicare a condițiilor de ocupare a gradelor profesionale de către personalul clerical să se facă prin asimilare cu personalul din învățământul preuniversitar¹³.

1. Definitivarea în învățământ

Definitivarea în învățământ se obține pe baza unei inspecții școlare speciale și a unui examen conform reglementărilor în vigoare¹⁴. Cadrul didactic trebuie să aibă un stagiul de cel puțin doi ani la catedră de la absolvirea diplomei de licență. Personalul didactic se poate prezenta la acest examen în trei sesiuni, în cel mult cinci ani de la expirarea stagiului de doi ani¹⁵. Probele examenului de definitivare la religie constau în inspecția specială și probe scrise și orale la următoarele discipline:

- religie ortodoxă și metodică predării religiei – scris
- religie ortodoxă și metodică predării religiei – oral
- pedagogie și elemente de psihologie școlară – scris

Tematica pentru specialitate și metodică specialității la religie este comună tuturor centrelor de perfecționare, aprobată de minister, tematica la pedagogie și psihologie școlară este propusă de către centrele de perfecționare. Pentru informare prezentăm *Tematica¹⁶ de pedagogie și psihologie școlară* propusă de Departamentul de pregătire a personalului didactic al Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, comună tuturor specialităților.

1. *Psihologie educațională*: obiectul și rolul psihologiei educaționale; învățarea; vârstele școlare, descrierea și repere psihogenetice, personalitate și dimensiuni psihologice; modalități de investigare a personalității; aspecte psihosociale în educație, comunicarea în context școlar.

2. *Pedagogie generală*: educația, sistemul științelor despre educație; didactica – teorie a instruirii; procesul de învățământ – mod de comunicare interumană; principiile fundamentale ale didacticii moderne; conținutul învățământului; metodologia instruirii; mijloace de învățământ; formații de lucru

¹¹ BOUSQUET, A., **Education et formation dans l'Union européenne**, La documentation Française, Paris, 1998, p. 177

¹² *Programa de Titularizare și Perfecționare, disciplina RELIGIE*, Ordinul MEC nr. 48981/11.11.2002

¹³ PATRIARHIA ORTODOXĂ ROMÂNĂ, nota 4417 din 21 oct. 2002

¹⁴ Legea nr. 84 / 1995 art. 68

¹⁵ SĂSĂRMAN, I., BREAZ, M., LOBONȚ, G., **Elemente de management educațional**, Mediamira, Cluj-Napoca, 1999, p. 187

¹⁶ *Tematica pentru examenul de definitivare în învățământ (psihologie educațională și pedagogie generală)*, Departamentul pentru pregătire al personalului didactic, Cluj-Napoca, 2000

în instrucție și educație; proiectarea activității instructiv-educative; elemente de docimologie didactică; teoria și metodologia formării comportamentului moral-civic; munca educativă în școală; management educațional; inovația în învățământ și cercetarea pedagogică.

1. Gradul didactic II

Gradul didactic II se obține în urma unui stagiului de predare la catedră, după obținerea definitivatului. Probele de examen constau în două inspecții curente și o inspecție specială și probe orale și scrise¹⁷ la următoarele discipline:

- religie ortodoxă și metodică predării religiei cu abordări interdisciplinare și de creativitate – scris;
- pedagogie și elemente de psihologie școlară – oral.

Tematica¹⁸ pentru pedagogie și elemente de psihologie școlară propusă de Departamentul de pregătire a personalului didactic din Cluj-Napoca cuprinde:

1. Psihologie educațională: obiectul și rolul psihologiei educaționale; învățarea; vârstele școlare, descriere și repere psihogenetice; personalitate și dimensiuni psihologice; modalități de investigare a personalității, aspecte psihosociale în educație; comunicarea în context școlar; consilierea școlară.

2. Pedagogie generală: educația; sistemul științelor educației; didactica – teoria instruirii; procesul de învățământ – mod de comunicare interumană; principiile fundamentale ale didacticii moderne; conținutul învățământului; metodologia instruirii; mijloace de învățământ; formații de lucru în instrucție și educație; proiectarea activității instructiv-educative; elemente de docimologie didactică; teoria și metodologia formării comportamentului moral-civic; munca educativă în școală; management educațional; inovația în învățământ.

2. Gradul didactic I

Gradul didactic I presupune unele condiții de înscriere speciale care vizează desfășurarea unor activități semnificative pentru manifestarea competențelor inovator-creatoare în domeniul metodico-științific și psihopedagogic. Se impune un stagiul de predare efectivă la catedră la cel puțin patru ani de la acordarea gradului didactic II până la susținerea examenului; calificativul foarte bine obținut la aprecierile și la inspecțiile școlare din ultimii trei ani înainte de momentul înscrierii.

Probele de examen în vederea obținerii gradului I se constituie din:

- înscrierea care se face printr-un colocviu de admitere¹⁹, pe baza unei tematici și a unei bibliografii aprobate de Minister pentru fiecare specialitate;
- o inspecție specială, precedată de cel puțin două inspecții curente, eșalonate pe parcursul celor patru ani;
- elaborarea unei lucrări metodico-științifice, sub îndrumarea unui conducător științific;
- susținerea lucrării metodico-științifice în fața unei comisii instituite în acest scop

¹⁷ *ibid.*, p. 191

¹⁸ *Tematica pentru examenul de obținere a gradului didactic II (psihologie educațională și pedagogie generală)*, Departamentul pentru pregătire al personalului didactic, Cluj-Napoca, 2000

¹⁹ MEN, *Precizări privind organizarea colocviului de admitere la gradul didactic I*, nota 43163 din 7.11.2000

3. Considerații asupra gradelor didactice la religie

Sintetizând, se poate afirma că formarea continuă prin parcurgerea gradelor didactice are ca scop principal îmbunătățirea calității în educație. În practica de zi cu zi observăm o superficializare în ceea ce privește obținerea gradelor didactice. Acest lucru începe cu tematica propusă.

La religie tematica pentru definitivat și gradul II este identică. La alte discipline există anumite diferențieri de la un grad la altul în ceea ce privește tematica. În vederea obținerii definitivatului se impune o evaluare a stăpânirii conținuturilor disciplinare, precum și a unor elemente esențiale de psihopedagogie socială. Gradul II presupune evaluarea unor activități suplimentare care să facă proba unor competențe creatoare în domeniul psihopedagogic și metodic-științific. La gradul didactic I, se cer a fi evaluate mai multe aspecte²⁰

1. Tema

- importanța teoretică și practic-aplicativă;
- rigurozitatea și precizia delimitării problemei;
- abordarea unei probleme ridicate de practica școlară sau de cunoașterea unor fenomene psiho-sociale și educaționale.

2. Documentarea științifică

- actualitatea informațiilor;
- consemnarea bibliografiei conform normei metodologice.

3. Ipoteza de lucru

- formularea corectă a ceea ce se urmărește a se demonstra în lucrare în funcție de tipul cercetării (constatativă, experimentală, operațională etc.).

4. Structura

- caracterul unitar al lucrării;
- ponderea aspectelor practice;
- proporția părților lucrării.

5. Conținutul

- fundamentarea teoretică (științifică, psihopedagogică, sociologică) a problemei abordate;
- încadrarea temei în teoria pedagogică;
- rigurozitatea și valoarea experimentelor și a observațiilor efectuate; prelucrarea și corelarea datelor;
- evaluarea și compararea rezultatelor inițiale și finale;
- legătura organică a lucrării cu conținutul;
- aplicabilitatea rezultatelor lucrării.

La religie, lucrările de gradul I sunt puține la nivel de minister, deoarece profesorii de religie încă nu au avut timpul necesar de parcurgere a stagiului didactic cerut în vederea înscrierii la gradul I. Totuși se impune o remarcă asupra lucrărilor de gradul I la religie, fie ele și puține. În general temele propuse de către candidați și acceptate de comisiile de admitere la grad vizează mai mult elemente de specialitate, acestora lipsindu-le de multe ori *partea aplicativă, experimentală, metodică și catehetică*. Reglementările în vigoare prevăd ca lucrările de gradul I să cuprindă îndeosebi teme care vizează reforma curriculară, reforma în evaluarea randamentului școlar, *inovarea practicii școlare și catehetice*.

²⁰ Anexa 10, la Ordinul MEC nr. 43163 din 7.11.2000

În redactarea lucrării se cer a fi prezentate cercetările personale privind procesul instructiv-educativ-religios, creativitate în ceea ce privește metodologia și procedeele de lucru, experimentarea unor tehnici de lucru cu elevii care au condus la rezultate calitativ superioare în procesul formării duhovnicești al acestora.

Ca structură²¹ lucrarea trebuie să cuprindă o fundamentare științifică (cel mult 1/3) și o parte aplicativă, experimentală, metodică (aproximativ 2/3 din întreg). Inspecția de specialitate la disciplina religie vizează realizarea planului de învățământ, a programelor școlare, a obiectivelor cadru specifice și operaționale și "în principal reglarea întregii activități de învățământ spre realizarea calitativă a obiectivelor stabilite, prin perfecționarea personalului didactic"²². Constatăm în practică o obișnuință de a verifica mai mult, pe perioada inspecției speciale, elementele de conținut, și veridicitatea acestora. Acest lucru îl constatăm mai ales acolo unde cel care face inspecția nu posedă competențe necesare unui metodician.

Cel care efectuează inspecția trebuie să observe dacă profesorul de religie are și își asumă o conștiință misionară, dacă răspândește cu generozitate învățătura creștină, dacă face proba unui profesionalism în conceperea și operaționalizarea obiectivelor educaționale specifice religiei, dacă "folosește inspirat metode și tehnici de predare-învățare, dacă stabilește corect tehnicile de evaluare și notare ... dacă face dovada unui etos comunicativ, stimulat și tonifiant în clasă, școală și Biserică"²³.

Se impune ca în timpul inspecției să aibă loc un schimb de idei, sugestii, opinii care ar fi un câștig atât pentru cel inspectat cât și pentru cel care face inspecția. Inspectorul va evalua aspectele psihologice, eclesiologice și cognitive comportamentale ale orei de religie, existența unor parteneriate între școală, familie și parohie. "A educa, învață Sfântul Ioan Gură de Aur, înseamnă a purta grijă de copii și de tineri în ceea ce privește curățenia sufletească și buna cuviință, a-l crește pe copil moral, a avea grijă de sufletul lui"²⁴, astfel încât acesta să devină un mădular viu al Bisericii lui Hristos.

Până în prezent, formarea continuă a profesorilor de religie a fost lăsată pe seama Ministerului Educației, a inspectoratelor școlare și a unităților școlare. Considerăm acest fapt un mare neajuns. Din perspectivă psihopedagogică, formarea profesorilor de religie se realizează într-un mod performant prin programele oferite de către Instituțiile educaționale mai sus amintite. Acest tip de formare este binevenit dar nu suficient. *Formarea continuă a profesorilor de religie din perspectiva catehjetică, apologetică, duhovnicească și misionară nu se poate face decât în și prin Biserică.* Unele confesiuni creștine investesc mult în acest sens, desigur uneori în scopuri prozelitiste. Este momentul să concepem și să elaborăm, pentru profesorii de religie, programe de formare continuă, coordonate și girate de către Biserică.

²¹ idem

²² BREAZ, M., **Bazele inspecției școlare**, Eurodidact, Cluj-Napoca, 2002, p. 104

²³ CUCOȘ, C., **Educația religioasă**. Repere teoretice și metodice, Polirom, Iași, 1999, p. 300

²⁴ FECIORU, D., **Idei pedagogice ale Sfântului Ioan Hrisostom**, Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1937, p. 9

VII. CRONICA FACULTĂȚII*

CRONICA FACULTĂȚII ÎN ANII UNIVERSITARI 2002-2003 și 2003-2004

A. PERSONALUL DIDACTIC

a) Anul universitar 2002-2003

Pr.prof.univ.dr. Ioan-Vasile Leb
Pr.prof.univ.dr. Alexandru Moraru
Pr.prof.univ.dr. Vasile Stanciu
Pr.prof.univ.dr. Valer Bel
Pr.prof.univ.dr. Stelian Tofană
Pr.conf.univ.dr. Ioan Chirilă
Pr.conf.univ.dr. Ioan Ică jr.
Pr.lect.univ.dr. Dorel Man
Pr.lect.univ.dr. Gheorghe Șanta
Pr.lect.univ.dr. Ioan Bizău
Pr.lect.dr. Corneliu Erneanu
Pr.lect.univ.dr. Vlaicu Patriciu
Lect.univ.dr. Ioan Toader
Lect.univ.dr. Radu Preda
Pr.Asist.drd Ștefan Iloaie
Lect.univ.dr. Ana Baci
Lect.univ.dr. Annamaria Baci
Pr.asist.univ.dr. Mircea Oros
Asist.univ.drd. Marcel Muntean
Asist.univ.drd. Claudia-Cosmina Trif
Asist.univ.drd. Ghenescu Marius
Prep.univ.drd. Trifa Răzvan Alin
Prep.univ.drd. Moș Grigore

b) Anul universitar 2003-2004

Pr.prof.univ.dr. Ioan-Vasile Leb
Pr.prof.univ.dr. Alexandru Moraru
Pr.prof.univ.dr. Vasile Stanciu
Pr.prof.univ.dr. Valer Bel
Pr.prof.univ.dr. Stelian Tofană
Pr.conf.univ.dr. Ioan Chirilă
Pr.conf.univ.dr. Ioan Ică jr.
Pr.lect.univ.dr. Dorel Man

* Documentar întocmit de Cosmin Trif și Nicolae Kerekes

Pr.lect.univ.dr. Gheorghe Șanta
 Pr.lect.univ.dr. Ioan Bizău
 Pr.lect.dr. Corneliu Erneanu
 Pr.lect.univ.dr. Vlaicu Patriciu
 Lect.univ.dr. Ioan Toader
 Lect.univ.dr. Radu Preda
 Pr.Asist.drd Ștefan Iloaie
 Lect.univ.dr. Ana Baciuc
 Lect.univ.dr. Annamaria Baciuc
 Pr.asist.univ.dr. Mircea Oros
 Asist.univ.drd. Marcel Muntean
 Asist.univ.drd. Claudia-Cosmina Trif
 Asist.univ.drd. Ghenescu Marius
 Prep.univ.drd. Trifa Răzvan Alin
 Prep.univ.drd. Moș Grigore

B. DISCIPLINE DE STUDIU

a. Anul universitar 2002-2003

UNIVERSITATEA "BABEȘ-BOLYAI" CLUJ-NAPOCA

FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

Începând cu *Anul universitar 2002 - 2003*

Domeniul: *Teologie*

Specializarea: *Teologie Ortodoxă Pastorală*

Titlul absolventului: *Licențiat în Teologie*

Durata studiilor: 8 semestre

Forma de învățământ: zi

I. Cerințe pentru obținerea diplomei de licență

220,5 credite la disciplinele obligatorii

19,5 credite la disciplinele opționale

30 credite la examenul de licență (15 credite pentru cele trei probe, 15 credite pentru lucrarea de licență)

10 credite pentru o limbă străină (4 semestre)

Promovarea disciplinei *Educație fizică* fără credite (4 semestre)

Pentru ocuparea unui post didactic (învățământ gimnazial, liceal și superior) absolventul trebuie să posede Certificat de absolvire a Departamentului pentru pregătirea personalului didactic. La disciplinele Departamentului se repartizează 20 de credite, conform anexei 3.

II. Desfășurarea studiilor (în număr de săptămâni)

	Activități didactice		Sesiune de examene			Practică	Vacanța		
	Sem. I	Sem. II	Iarnă	Vară	Restante		De iarnă	De primăvară	De vară
Anul I	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	1 săpt.	11 săpt.
Anul II	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	1 săpt.	11 săpt.
Anul III	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	1 săpt.	11 săpt.
Anul IV	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	1 săpt.	-

III. Numărul orelor pe săptămâni la specialitatea

	Sem. I	Sem. II
Anul I	23	24
Anul II	23	24
Anul III	20	22
Anul IV	20	21

IV. Examenul de licență

1. Perioada de întocmire a lucrării de licență: **semestrele 5 - 8**
2. Perioada de definitivare a lucrării de licență: **3 săpt. din sem. 8**
3. Perioada de susținere a examenului de licență: **15 - 30 iunie**
4. Conținutul examenului de licență:
 - a) Examen de bază și de specialitate
 - b) Susținerea lucrării de diplomă

V. Modul de alegere a cursurilor opționale

Sem. 1: Se alege o disciplină dintre următoarele:

OP 1141, OP 1143

Sem. 2: Se alege o disciplină dintre următoarele:

OP 1242, OP 1244

Sem. 3: Se alege o disciplină dintre următoarele:

OP 2145, OP 2146, OP 2147

Sem. 4: Se alege o disciplină dintre următoarele:

OP 2264, OP 2265, OP 2242

Sem. 5: Se alege o disciplină dintre următoarele:

OP 3164, OP 3152, OP 3153, OP 3110

Sem. 6: Se alege o disciplină dintre următoarele:

OP 3264, OP 3265, OP 3266, OP 3210

Sem. 7: Se alege o disciplină dintre următoarele:

OP 4167, OP 4168, OP 4169

Sem. 8: Se alege o disciplină dintre următoarele:

OP 4261, OP 4262, OP 4270

VI. TABELUL DISCIPLINELOR

Cod	Discipline	Credite	Nr. ore săptămânal			Felul verificării	Condiționări	Cu ce disciplină poate fi înlocuită
			C	S	L			
0	1	2	3	4	5	6	7	8
Semestrul I (Anul I)								
Discipline obligatorii		28.5	10	3	4			
OP 1101	Studiul Vechiului Testament I	4.5	2	-	-	E		
OP 1102	Studiul Noului Testament I	4.5	2	1	-	E		
OP 1103	Istoria Bisericească Universală I	4.5	2	1	-	C		
OP 1104	Istoria Bisericii Ortodoxe Române I	4.5	2	-	-	E		
OP 1110	Formare duhovnicească și misionară și practică de cult I	2	-	1	1	C		

0	1	2	3	4	5	6	7	8
OP 1111	Muzică bisericească și ritual	3	1	-	1	Vf		
OP 1112	Patrologie și literatură postpatristică I	3	1	-	-	C		
OP 1117	Limba greacă biblică și patristică	2.5	-	-	2	Vf		
Discipline opționale		1.5	3	2				
OP 1141	Paleografia română și problemele cercetării izvoarelor	1.5	1	1	-	Vf		
OP 1143	Arheologia biblică și geografia Țării Sfinte	1.5	2	-	-	C		
Discipline facultative		1.5		1				
OP 1163	Cântare corală	1.5	-	1	-	Vf		
Semestrul 2 (Anul I)								
Discipline obligatorii		28.5	10	4	4			
OP 1201	Studiul Vechiului Testament II	4.5	2	1	-	E	OP 1101	
OP 1202	Studiul Noului Testament II	4.5	2	-	-	E	OP 1102	
OP 1203	Istoria Bisericească Universală II	4.5	2	-	-	E	OP 1103	
OP 1204	Istoria Bisericii Ortodoxe Române II	4.5	2	1	-	E	OP 1104	
OP 1210	Formare duhovnicească și misionară și practică de cult II	2	-	1	1	Vf	-	
OP 1211	Muzică bisericească și ritual II	3	1	-	1	C	OP 1111	
OP 1212	Patrologie și literatură postpatristică II	3	1	1	-	C	OP 1112	
OP 1217	Limba greacă biblică și patristică II	2.5	-	-	2	C	OP 1117	
Discipline opționale		1.5	1	-	3			
OP 1242	Limba ebraică	1.5	-	-	2	E		
OP 1244	Metodologia cercetării științifice	1.5	1	-	1	C		
Discipline facultative		1.5	-	1	-			
OP 1263	Cântare corală bisericească	1.5	-	1	-	Vf		
Semestrul 3 (Anul II)								
Discipline obligatorii		28.5	10	1	4			
OP 2101	Studiul Vechiului Testament III	4.5	2	-	-	E	OP 1201	
OP 2102	Studiul Noului Testament III	4.5	2	-	-	E	OP 1202	
OP 2103	Istoria Bisericească Universală III	4.5	2	-	-	E	OP 1203	
OP 2104	Istoria Bisericii Ortodoxe Române III	4.5	2	-	-	C	OP 1204	
OP 2110	Formare duhovnicească și misionară și practică de cult III	2	-	-	1	C	-	
OP 2111	Muzică bisericească și ritual III	3	1	-	1	Vf	OP 1211	
OP 2112	Patrologie și literatură postpatristică III	3	1	1	-	C	OP 1212	
OP 2118	Limba latină- texte patristice	2.5	-	-	2	Vf	-	
Discipline opționale		1.5	3	1	2			
OP 2145	Limba greacă - texte patristice	1.5	-	-	2	Vf		
OP 2146	Misiunea externă I	1.5	1	1	-	Vf		
OP 2147	Noțiuni de istoria filosofiei și filosofie creștină I	1.5	2	-	-	C		
Discipline facultative		1.5	-	1	-			
OP 2163	Cântare corală bisericească-dirijat coral	1.5	-	1	-	Vf		
Semestrul 4 (Anul II)								
Discipline obligatorii		27	10	2	4			
OP 2201	Studiul Vechiului Testament IV	4	2	1	-	E	OP 2101	
OP 2202	Studiul Noului Testament IV	4	2	1	-	E	OP 2102	
OP 2203	Istoria Bisericească Universală IV	4	2	-	-	E	OP 2103	
OP 2204	Istoria Bisericii Ortodoxe Române IV	4	2	-	-	E	OP 2104	
OP 2210	Formare duhovnicească și misionară și practică de cult IV	2	-	-	1	C	-	
OP 2211	Muzică bisericească și ritual IV	3	1	-	1	C	OP 2111	
OP 2212	Patrologie și literatură postpatristică	3	1	-	-	C	OP 2112	

0	1	2	3	4	5	6	7	8
OP 2218	Limba latină- texte patristice	3	-	-	2	Vf	OP 2118	
Discipline opționale		3	3	1	2			
OP 2264	Strategie și cercetare misionară	1.5	1	1	-	OP 2146		
OP 2265	Viața în Hristos și provocările secularizării	1.5	2	-	-	OP 2147		
OP 2242	Limba ebraică	1.5	-	-	2	OP 1242		
Discipline facultative		1.5	-	1	-			
OP 2263	Cântare corală bisericească	1.5	-	1	-	Vf		
OP 3265	Noțiuni de teologie biblică neotestamentară	1.5	2	-	-	C		
OP 3266	Valori ale culturii și civilizației românești	1.5	2	-	-	Ex		
OP 3210	Formare duhovnicească și misionară și practică de cult	1.5	-	1	1	C		
Discipline facultative		1.5	-	1	-			
OP 3263	Cântare corală bisericească	1.5	-	1	-	Vf		
Semestrul 5 (Anul III)								
Discipline obligatorii		27	12	3	1			
OP 3105	Teologie fundamentală și dogmatică I	4.5	2	-	-	E	OP 2201, OP 2202, OP 2203	
OP 3114	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă I	4.5	2	-	-	E	OP 2201, OP 2202	
OP 3107	Istoria și filosofia religiilor I	3	2	-	-	C	OP 2203	
OP 3108	Catehetica I	4	1	1	-	C	OP 2203	
OP 3109	Misiologie și ecumenism I	4	2	-	-	E	OP 2201, OP 2202, OP 2203	
OP 3156	Istoria și spiritualitatea Bizanțului	2	1	-	-	C	-	
OP 3111	Muzică bisericească și ritual V	2	-	1	1	Vf	OP 2211	
OP 3113	Teologie Liturgică I	3	2	1	-	C	OP 2203, OP 2211	
Discipline opționale		3	8	-	-			
OP 3164	Exegeza Evangheliei după Ioan	1.5	2	-	-	E	OP 2203	
OP 3152	Probleme fundamentale ale IBU (încercări de unire între Răsărit și Apus în sec. XI-XVI)	1.5	2	-	-	C		
OP 3110	Formare duhovnicească și misionară și practică de cult	1.5	2	-	-	C		
OP 3153	Noțiuni de Qumramnologie	1.5	2	-	-	C		
Discipline facultative		1.5	-	1	-			
OP 3163	Cântare corală bisericească	1.5	-	1	-	Vf		
Semestrul 6 (Anul III)								
Discipline obligatorii		27	11	6	1			
OP 3205	Teologie fundamentală și dogmatică II	4	2	-	-	E	OP 3105	
OP 3214	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă II	4	2	-	-	C	OP 3106	
OP 3207	Istoria și filosofia religiilor II	3	1	-	-	C	OP 3107	
OP 3209	Misiologie și ecumenism II	4	1	1	-	C	OP 3109	
OP 3256	Istoria și spiritualitatea Bizanțului	2	1	1	-	Vf	-	
OP 3211	Muzica bisericească și ritual VI	2	-	1	1	E	OP 3111	
OP 3213	Teologie Liturgică II	3	2	1	-	C	OP 3113	
OP 3214	Omiletică I	3	1	1	-	E	-	
OP 3216	Drept bisericesc și administrație I	2	1	1	-	E	OP 3116	

0	1	2	3	4	5	6	7	8
Discipline opționale		3	6	1	1			
OP 3264	Exegeza filoniceine ale literaturii Vechiului Testament	1.5	2	-	-	C		
OP 3265	Noțiuni de teologie biblică neotestamentară	1.5	2	-	-	C		
OP 3266	Valori ale culturii și civilizației românești	1.5	2	-	-	Ex		
OP 3210	Formare duhovnicească și misionară și practică de cult	1.5	-	1	1	C		
Discipline facultative		1.5	-	1	-			
OP 3263	Cântare corală bisericească	1.5	-	1	-	Vf		
Semestrul 7 (Anul IV)								
Discipline obligatorii		27	27	3	1			
OP 4105	Teologie fundamentală și dogmatică III	4	2	-	-	C	OP 3205	
OP 4106	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă III	4	2	-	-	E	OP 3206	
OP 4107	Istoria și filosofia religiilor III	3	2	-	-	E	OP 3207	
OP 4109	Misiologie și ecumenism III	4	2	-	-	C	OP 3209	
OP 4113	Teologie Liturgică III	3	2	1	-	C	OP 3213	
OP 4114	Omiletică II	3	1	-	1	C	OP 3214	
OP 4115	Pastorală I	3	1	1	-	C	OP 3213	
OP 4116	Drept bisericesc și administrație parohială III	3	2	1	-	C	OP 3216	
Discipline opționale		3	6	-	-			
OP 4167	Istoricitatea persoanei lui Iisus Hristos	1.5	2	-	-	E	OP 3206	
OP 4168	Literatura ortodoxă în sec. XV-XVI	1.5	2	-	-	C	-	
OP 4169	Înființarea corului bisericesc	1.5	2	-	-	C	-	
Discipline facultative		1.5	-	1	-			
OP 4163	Cântare corală	1.5	-	1	-	Vf		
Semestrul 8 (Anul IV)								
Discipline obligatorii		27	8	3	5			
OP 4205	Teologie fundamentală și dogmatică IV	4	2	-	-	E	OP 4105	
OP 4206	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă IV	3	1	-	-	C	OP 4106	
OP 4207	Istoria și filosofia religiilor IV	3	2	1	-	E	-	
OP 4209	Misiologie și ecumenism IV	4	1	1	-	C	OP 4109	
OP 4213	Teologie Liturgică IV	4	1	-	2	C	OP 4113	
OP 4214	Omiletică III-practică	3	-	-	2	C	OP 4114	
OP 4215	Pastorală II	3	-	-	1	E	OP 4115	
OP 4216	Drept bisericesc și administrație parohială IV	3	1	1	-	C	OP 4116	
Discipline opționale		3	6	-	-			
OP 4270	Exegeza la Profet-Isaia	1.5	2	-	-	E	OP 2203	
OP 4261	Creștinismul și marile religii ale lumii	1.5	2	-	-	C	OP 4107	
OP 4262	Viața în Hristos și provocările secularizării	1.5	2	-	-	C		

C. Disciplinele examenului de licență

Cod	Discipline	Credite
OP 5005	Examen de bază și de specialitate	15
OP 5066	Susținerea lucrării de licență	15

UNIVERSITATEA "BABEȘ-BOLYAI" CLUJ-NAPOCA

FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

Începând cu *Anul universitar 2002 - 2003*

Domeniul: *Teologie*

Specializarea: *Teologie Ortodoxă Didactică - Asistență Socială*

Titlul absolventului: *Licențiat în Teologie - Asistență Socială*

Durata studiilor: 8 semestre

Forma de învățământ: zi

I. Cerințe pentru obținerea diplomei de licență

113 credite la disciplinele obligatorii

7 credite la disciplinele opționale

30 credite la examenul de licență (15 credite pentru cele trei probe, 15 credite pentru lucrarea de licență)

10 credite pentru o limbă străină (4 semestre)

Promovarea disciplinei *Educație fizică* fără credite (4 semestre)

Pentru ocuparea unui post didactic (învățământ gimnazial, liceal și superior) absolventul trebuie să posede Certificat de absolvire a Departamentului pentru pregătirea personalului didactic. La disciplinele Departamentului se repartizează 20 de credite, conform anexei 3.

II. Desfășurarea studiilor (în număr de săptămâni)

	Activități didactice		Sesiune de examene			Practică	Vacanța		
	Sem. I	Sem. II	Iarnă	Vară	Restanțe		De iarnă	De primăvară	De vară
Anul I	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	1 săpt.	11 săpt.
Anul II	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	1 săpt.	11 săpt.
Anul III	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	1 săpt.	11 săpt.
Anul IV	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	1 săpt.	-

III. Numărul orelor pe săptămâni la specialitatea

	Sem. I	Sem. II
Anul I	15	16
Anul II	18	15
Anul III	12	11
Anul IV	12	11

IV. Examenul de licență

1. Perioada de întocmire a lucrării de licență: **semestrele 5 - 8**
2. Perioada de definitivare a lucrării de licență: **3 săpt. din sem. 8**
3. Perioada de susținere a examenului de licență: **15 - 30 iunie**
4. Conținutul examenului de licență:
 - a) Examen de bază și de specialitate
 - b) Susținerea lucrării de diplomă

V. Modul de alegere a cursurilor opționale

Sem. I: Se alege o disciplină dintre următoarele:

OL 1117, OL 1143

Sem. 2: Se alege o disciplină dintre următoarele:
OL 1217, OL 1244

Sem. 3: Se alege o disciplină dintre următoarele:
OL 2118, OL 2148, OL 2147

Sem. 4: Se alege o disciplină dintre următoarele:
OL 2218, OL 2249, OL 2250, OL 2251

Sem. 5: Se alege o disciplină dintre următoarele:
OL 3150, OL 3152, OL 3153

Sem. 6: Se alege o disciplină dintre următoarele:
OL 3253, OL 3254, OL 3255

Sem. 7: Se alege o disciplină dintre următoarele:
OL 4160, OL 4158, OL 4159

UNIVERSITATEA "BABEȘ-BOLYAI" CLUJ-NAPOCA

FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

Începând cu *Anul universitar 2002 - 2003*

Domeniul: *Teologie*

Specializarea: *Teologie Ortodoxă Didactică - Limba și literatură română*

Titlul absolventului: *Licențiat în Teologie - Filologie*

Durata studiilor: 8 semestre

Forma de învățământ: zi

I. Cerințe pentru obținerea diplomei de licență

113 credite la disciplinele obligatorii

7 credite la disciplinele opționale

30 credite la examenul de licență (15 credite pentru cele trei probe, 15 credite pentru lucrarea de licență)

10 credite pentru o limbă străină (4 semestre)

Promovarea disciplinei *Educație fizică* fără credite (4 semestre)

Pentru ocuparea unui post didactic (învățăământ gimnazial, liceal și superior) absolventul trebuie să posede Certificat de absolvire a Departamentului pentru pregătirea personalului didactic. La disciplinele Departamentului se repartizează 20 de credite, conform anexei 3.

II. Desfășurarea studiilor (în număr de săptămâni)

	Activități didactice		Sesiuni de examene			Practică	Vacanța		
	Sem. I	Sem. II	Iarnă	Vară	Restanțe		De iarnă	De primăvară	De vară
Anul I	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	1 săpt.	11 săpt.
Anul II	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	1 săpt.	11 săpt.
Anul III	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	1 săpt.	11 săpt.
Anul IV	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	1 săpt.	-

III. Numărul orelor pe săptămâni la specialitatea

	Sem. I	Sem. II
Anul I	15	16
Anul II	18	15
Anul III	12	11
Anul IV	12	11

IV. Examenul de licență

1. Perioada de întocmire a lucrării de licență: **semestrele 5 - 8**
2. Perioada de definitivare a lucrării de licență: **3 săptăm. din sem. 8**
3. Perioada de susținere a examenului de licență: **15 - 30 iunie**
4. Conținutul examenului de licență:
 - a) Examen de bază și de specialitate
 - b) Susținerea lucrării de diplomă

V. Modul de alegere a cursurilor opționale

Sem. 1: Se alege o disciplină dintre următoarele:

OL 1117, OL 1143

Sem. 2: Se alege o disciplină dintre următoarele:

OL 1217, OL 1244

Sem. 3: Se alege o disciplină dintre următoarele:

OL 2118, OL 2148, OL 2147

Sem. 4: Se alege o disciplină dintre următoarele:

OL 2218, OL 2249, OL 2251, OL 2250

Sem. 5: Se alege o disciplină dintre următoarele:

OL 3150, OL 3152, OL 3153

Sem. 6: Se alege o disciplină dintre următoarele:

OL 3253, OL 3254, OL 3255

Sem. 7: Se alege o disciplină dintre următoarele:

OL 4160, OL 4158, OL 4159

UNIVERSITATEA "BABEȘ-BOLYAI" CLUJ-NAPOCA FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

Începând cu **Anul universitar 2002 - 2003**

Domeniul: **Teologie**

Specializarea: **Teologie Ortodoxă Didactică - Limba și literatură străină**

Titlul absolventului: **Licențiat în Teologie - Filologie**

Durata studiilor: 8 semestre

Forma de învățământ: zi

I. Cerințe pentru obținerea diplomei de licență

113 credite la disciplinele obligatorii

7 credite la disciplinele opționale

30 credite la examenul de licență (15 credite pentru cele trei probe, 15 credite pentru lucrarea de licență)

10 credite pentru o limbă străină (4 semestre)

Promovarea disciplinei **Educație fizică** fără credite (4 semestre)

Pentru ocuparea unui post didactic (învățământ gimnazial, liceal și superior) absolventul trebuie să posede Certificat de absolvire a Departamentului pentru pregătirea personalului didactic. La disciplinele Departamentului se repartizează 20 de credite, conform anexei 3.

II. Desfășurarea studiilor (în număr de săptămâni)

	Activități didactice		Sesiune de examene			Practică	Vacanța		
	Sem. I	Sem. II	Iarnă	Vară	Restanțe		De iarnă	De primăvară	De vară
Anul I	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	1 săpt.	11 săpt.
Anul II	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	1 săpt.	11 săpt.
Anul III	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	1 săpt.	11 săpt.
Anul IV	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	1 săpt.	-

III. Numărul orelor pe săptămâni la specialitatea

	Sem. I	Sem. II
Anul I	15	16
Anul II	18	15
Anul III	12	11
Anul IV	12	11

IV. Examenul de licență

1. Perioada de întocmire a lucrării de licență: **semestrele 5 - 8**
2. Perioada de definitivare a lucrării de licență: **3 săpt. din sem. 8**
3. Perioada de susținere a examenului de licență: **15 - 30 iunie**
4. Conținutul examenului de licență:
 - a) Examen de bază și de specialitate
 - b) Susținerea lucrării de diplomă

V. Modul de alegere a cursurilor opționale

Sem. I: Se alege o disciplină dintre următoarele:

OL 1117, OL 1143

Sem. 2: Se alege o disciplină dintre următoarele:

OL 1217, OL 1244

Sem. 3: Se alege o disciplină dintre următoarele:

OL 2118, OL 2148, OL 2147

Sem. 4: Se alege o disciplină dintre următoarele:

OL 2218, OL 2249, OL 2251, OL 2250

Sem. 5: Se alege o disciplină dintre următoarele:

OL 3150, OL 3152, OL 3153

Sem. 6: Se alege o disciplină dintre următoarele:

OL 3253, OL 3254, OL 3255

Sem. 7: Se alege o disciplină dintre următoarele:

OL 4160, OL 4158, OL 4159

VI. TABELUL DISCIPLINELOR

Cod	Discipline	Credite	Nr. ore săptămânal			Felul verificării	Condiționări	Cu ce disciplină poate fi înlocuită
			C	S	L			
0	1	2	3	4	5	6	7	8
Semestrul I (Anul I)								
Discipline obligatorii		14	6	3	-			
OL 1101	Studiul Vechiului Testament I	4	2	-	-	E		
OL 1102	Studiul Noului Testament I	4	2	1	-	E		

0	1	2	3	4	5	6	7	8
OL 1103	Istoria Bisericească Universală I	4	2	-	-	C		
OL 1110	Formare duhovnicească și misionară și practică de cult I	1	-	1	-	Vf		
OL 1111	Muzică bisericească și ritual	1	-	1	-	Vf		
Discipline opționale		1	2	-	2			
OL 1117	Limba greacă biblică și patristică I	1	-	-	2	Vf		
OL 1143	Arheologia biblică și geografia Țării Sfinte	1	2	-	-	C		
Discipline facultative		1,5	-	1	-			
OL 1163	Cântare corală bisericească	1,5	-	1	-	Vf		
Semestrul 2 (Anul I)								
Discipline obligatorii		14	8	2	-			
OL 1201	Studiul Vechiului Testament II	3	2	1	-		OP 1101	
OL 1202	Studiul Noului Testament II	3	2	-	-		OP 1102	
OL 1203	Istoria Bisericească Universală II	3	2	-	-		OP 1103	
OL 1204	Istoria Bisericii Ortodoxe Române II	3	2	-	-		OP 1104	
OL 1210	Formare duhovnicească și misionară și practică de cult II	2	-	1	-		-	
Discipline opționale		1	2	-	2			
OL 1217	Limba greacă biblică și patristică II	1	-	-	2	Vf		
OL 1244	Metodologia cercetării științifice	1	2	-	-	C		
Discipline facultative		1,5	-	1	-			
OL 1263	Cântare corală bisericească	1,5	-	1	-	Vf		
Semestrul 3 (Anul II)								
Discipline obligatorii		14	8	4	-			
OL 2101	Studiul Vechiului Testament III	3	2	-	-	C		
OL 2102	Studiul Noului Testament III	4	2	1	-	C		
OL 2103	Istoria Bisericească Universală III	3	2	1	-	E		
OL 2104	Istoria Bisericii Ortodoxe Române III	3	2	1	-	C		
OL 2111	Muzică bisericească și ritual III	1	-	1	-	Vf	OP 1211	
Discipline opționale		1	3	1	2			
OL 2118	Limba latină patristică	1	-	-	2	Vf		
OL 2148	Viața lui Hristos și provocările secularizării	1	1	1	-	C	OP 1202	
OL 2147	Noțiuni de istoria filosofiei și filosofie creștină I	1	2	-	-	C		
Discipline facultative		1	-	-	-			
OL 2163	Cântare corală bisericească	1	-	1	-	Vf		
Semestrul 4 (Anul II)								
Discipline obligatorii		14	6	3	-			
OL 2201	Studiul Vechiului Testament IV	4	2	1	-	E	OL 2101	
OL 2202	Studiul Noului Testament IV	4	2	-	-	E	OL 2102	
OL 2204	Istoria Bisericii Ortodoxe Române IV	4	2	-	-	E	OL 2105	
OL 2210	Formare duhovnicească și misionară și practică de cult IV	1	-	1	-	C	-	
OL 2211	Muzică bisericească și ritual IV	1	-	1	-	C	OL 2111	
Discipline opționale		1	5	1	2			
OL 2218	Limba latină patristică	1	-	-	2	C	-	
OL 2249	Strategie și cercetare misionară	1	1	1	-	C	OP 2146	
OL 2250	Legislația privind ocrotirea copilului în România	1	2	-	-	C	Opțional valabil pentru secția Asistență Socială	

0	1	2	3	4	5	6	7	8
OL 2251	Teologie și cultură la Sfinții Părinți	1	2	-	-	C	Opțional valabil pentru secția Litere- Română și Litere-Lb. străine	
Discipline facultative		1	-	1	-	C		
OL 2263	Cântare corală bisericească	1	-	1	-	Vf		
Semestrul 5 (Anul III)								
Discipline obligatorii		14	7	3	-			
OL 3105	Teologie fundamentală și dogmatică I	3	2	1	-	C	OL 2201, OL 2202, OL 2203	
OL 3106	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă I	3	2	-	-	C	OL 2201, OL 2202	
OL 3108	Catehetica	3	2	-	-	C	OL 2203	
OL 3109	Misiologie și ecumenism I	3	1	1	-	E	OL 4109	
OL 3110	Formare duhovnicească și misionară și practică de cult V	2	-	1	-	Vf		
Discipline opționale		1	6	-	-		OL 2203	
OL 3150	Literatură patristică și postpatristică	1	2	-	-	C	OL 2203	
OL 3152	Probleme fundamentale ale IBU (încercări de unire între Răsărit și Apus în sec. XI-XVI)	1	2	-	-	C		
OL 3153	Istoria artei creștine eclesiale/Nursingul comunitar	1	2	-	-	C		
Discipline facultative		1	-	1	-			
OL 3163	Cântare corală bisericească	1	-	1	-	Vf		
Semestrul 6 (Anul III)								
Discipline obligatorii		14	6	3	-			
OL 3205	Teologie fundamentală și dogmatică II	4	2	1	-	E	OL 3105	
OL 3206	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă II	4	2	1	-	E	OL 3106	
OL 3207	Istoria și filosofia religiilor II	4	2	-	-	C	OL 3107	
OL 3210	Formare duhovnicească și misionară și practică de cult VI	2	-	1	-	C		
Discipline opționale		1	6	-	-			
OL 3253	Istoria artei creștine eclesiale/Nursingul comunitar	1	2	-	-	C	OL 3153	
OL 3254	Exegeza Evangheliei după Ioan	1	2	-	-	C	OL 2202	
OL 3255	Teologie simbolică comparată	1	2	-	-	C		
Discipline facultative		1	-	1	-			
OL 3263	Cântare corală bisericească	1	-	1	-	Vf		
Semestrul 7 (Anul IV)								
Discipline obligatorii		14	8	2	-			
OL 4105	Teologie fundamentală și dogmatică III	4	2	1	-	C	OL 3205	
OL 4106	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă III	4	2	1	-	C	OL 3206	
OL 4107	Istoria și filosofia religiilor III	3	2	-	-	E	OL 3207	
OL 4109	Misiologie și ecumenism III	3	2	-	-	C	OL 2203	
Discipline opționale		1	6	-	-			
OL 4160	Noțiuni de qumranologie	1	2	-	-	C	OL 3206	
OL 4158	Istoricitatea persoanei lui Iisus Hristos	1	2	-	-	C	-	
OL 4159	Teologie și cultură	1	2	-	-	C	-	

0	1	2	3	4	5	6	7	8
Semestrul 8 (Anul IV)								
Discipline obligatorii		15	6	3	-			
OL 4205	Teologie fundamentală și dogmatică IV	6	2	1	-	E	OL 4105	
OL 4206	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă IV	5	2	1	-	E	OL 4106	
OL 4207	Istoria și filosofia religiilor IV	4	2	1	-	E	-	

C. Disciplinele examenului de licență

Cod	Discipline	Credite
OP 5005	Examen de bază și de specialitate	15
OP 5066	Susținerea lucrării de licență	15

UNIVERSITATEA "BABEȘ-BOLYAI" CLUJ-NAPOCA

FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

Începând cu *Anul universitar 2002 - 2003*

Domeniul: *Teologie*

Specializarea: *Teologie Ortodoxă Didactică - Conservare și restaurare Patrimoniul Cultural*

Titlul absolventului: *Licențiat în Teologie – Arte plastice*

Durata studiilor: 8 semestre

Forma de învățământ: zi

I. Cerințe pentru obținerea diplomei de licență

222,5 credite la disciplinele obligatorii

17,5 credite la disciplinele opționale

30 credite la examenul de licență (15 credite pentru cele trei probe, 15 credite pentru lucrarea de licență)

10 credite pentru o limbă străină (4 semestre)

Promovarea disciplinei *Educație fizică* fără credite (4 semestre)

Pentru ocuparea unui post didactic (învățământ gimnazial, liceal și superior) absolventul trebuie să posede Certificat de absolvire a Departamentului pentru pregătirea personalului didactic. La disciplinele Departamentului se repartizează 20 de credite, conform anexei 3.

II. Desfășurarea studiilor (în număr de săptămâni)

	Activități didactice		Sesiune de examene			Practică	Vacanța		
	Sem. I	Sem. II	Iarnă	Vară	Restanțe		De iarnă	De primăvară	De vară
Anul I	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	1 săpt.	11 săpt.
Anul II	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	1 săpt.	11 săpt.
Anul III	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	1 săpt.	11 săpt.
Anul IV	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	1 săpt.	-

III. Numărul orelor pe săptămâni la specialitatea

	Sem. I	Sem. II
Anul I	27	28
Anul II	28	27
Anul III	24	24
Anul IV	24	21

IV. Examenul de licență

1. Perioada de întocmire a lucrării de licență: **semestrele 5 - 8**
2. Perioada de definitivare a lucrării de licență: **3 săptăm. din sem. 8**
3. Perioada de susținere a examenului de licență: **15 - 30 iunie**
4. Conținutul examenului de licență:
 - a) Examen de bază și de specialitate
 - b) Susținerea lucrării de diplomă

V. Modul de alegere a cursurilor opționale

- Sem. 1:** Se alege o disciplină dintre următoarele:
OC 1134, OC 1136
- Sem. 2:** Se alege o disciplină dintre următoarele:
OC 1234, OC 1235
- Sem. 3:** Se alege o disciplină dintre următoarele:
OC 2134, OC 2136
- Sem. 4:** Se alege o disciplină dintre următoarele:
OC 2234, OC 2274, OC 2273
- Sem. 5:** Se alege o disciplină dintre următoarele:
OC 3134, OC 3253, OC 3136
- Sem. 6:** Se alege o disciplină dintre următoarele:
OC 3224, OC 3236
- Sem. 7:** Se alege o disciplină dintre următoarele:
OC 4136, OC 4146
- Sem. 8:** Se alege o disciplină dintre următoarele:
OC 4236, OC 4266

VI. TABELUL DISCIPLINELOR

Cod	Discipline	Credite	Nr. ore săptămânal			Felul verificării	Condiționări	Cu ce disciplină poate fi înlocuită
			C	S	L			
0	1	2	3	4	5	6	7	8
Semestrul 1 (Anul I)								
Discipline obligatorii		14,5	6	4	-			
OC 1101	Studiul Vechiului Testament I	4	2	-	-	E		
OC 1102	Studiul Noului Testament I	4	2	1	-	C		
OC 1103	Istoria Bisericească Universală I	4	2	1	-	C		
OC 1117	Limba greacă	2.5	-	2	-	Vf		
Discipline obligatorii B		13	6	2	3			
OC 1121	Istoria artei românești și universale I	4	2	-	-	Vf		
OC 1122	Studiul desenului (pentru restaurare) I	4	1	-	2	Vf		
OC 1123	Studiul culorii (pentru restaurare) I	4	2	2	-	Vf		
OC 1124	Compoziție I	1	1	-	1	Vf		
Discipline opționale		2.5	1	-	3			
OC 1134	Elemente de studiu forme	2.5	-	-	2	Vf		
OC 1136	Tehnologii de specialitate II (Studiul tehnicilor vechi și tradiționale)	2.5	1	-	1	Vf		

0	1	2	3	4	5	6	7	8
Semestrul 2 (Anul I)								
Discipline obligatorii A		15.5	9	2	-			
OC 1201	Studiul Vechiului Testament II	4	2	1	-	C	OC 1101	
OC 1202	Studiul Noului Testament II	3	2	-	-	E	OC 1102	
OC 1203	Istoria Bisericească Universală II	3	2	-	-	C	OC 1103	
OC 1204	Istoria Bisericii Ortodoxe Române II	3	2	-	-	E	OC 1104	
OC 1241	Paleografia slavo-română	2.5	1	1	-	C		
Discipline obligatorii B		12	6	2	3			
OC 1221	Istoria artei românești și universale II	4	2	-	-	E		
OC 1222	Studiul desenului (pentru restaurare) II	3	1	-	2	E		
OC 1223	Studiul culorii (pentru restaurare) II	4	2	2	-	E		
OC 3124	Compoziție II	1	1	-	1	C		
Discipline opționale		2.5	1	-	3			
OC 1234	Elemente de studiul formei	2.5	-	-	2	C		
OC 1235	Metodica predării desenului și practica pedagogică	2.5	1	-	1	C		
Semestrul 3 (Anul II)								
Discipline obligatorii A		17	8	2	-			
OC 2101	Studiul Vechiului Testament III	3	2	-	-	E	OC 1201	
OC 2102	Studiul Noului Testament III	4	2	1	-	C	OC 1202	
OC 2103	Istoria Bisericească Universală III	4	2	1	-	E	OC 1203	
OC 2104	Istoria Bisericii Ortodoxe Române III	4	2	1	-	E	OC 1204	
OC 2118	Limba latină	2	-	2	-	Vf		
Discipline obligatorii B		11	6	-	3			
OC 2121	Istoria artei românești și universale III	4	2	-	-	Vf		
OC 2122	Studiul desenului (pentru restaurare) III	3	1	-	1	E		
OC 2123	Studiul culorii (pentru restaurare) III	3	2	-	1	Vf		
OC 2124	Compoziție III	1	1	-	1	C		
Discipline opționale		2	-	-	4			
OC 2134	Elemente de studiul formei III	2	-	-	2	Vf		
OC 2136	Tehnologii aplicate II (Sisteme de investigații ale operei de artă)	2	-	-	2	Vf		
Semestrul 4 (Anul II)								
Discipline obligatorii A		10	6	1	-			
OL 2201	Studiul Vechiului Testament IV	4	2	1	-	C	OC 2101	
OL 2202	Studiul Noului Testament IV	3	2	-	-	E	OC 2102	
OL 2204	Istoria Bisericii Ortodoxe Române IV	3	2	-	-	C	OC 2104	
Discipline obligatorii B		18	9	-	5			
OC 2221	Istoria artei românești și universale IV	3	2	-	-	E		
OC 2222	Studiul desenului (pentru restaurare) IV	3	1	-	1	E		
OC 2223	Studiul culorii (pentru restaurare) IV	3	1	-	1	E		
OC 2224	Compoziție IV	1	1	-	1	Vf		
OC 2225	Teoria generală a restaurării I	4	2	-	-	E		
OC 2228	Noțiuni de fizică (aplicate)	2	1	-	1	E		
OC 2229	Noțiuni de biologie (aplicate)	2	1	-	1	E		
Discipline opționale		2	-	-	6			
OC 2234	Elemente de studiul formei IV	2	-	-	2	C		
OC 2274	Istoria artei românești	2	-	-	2	Vf		
OC 2273	Tehnologii aplicate II (Sisteme de investigații ale operei de artă)	2	-	-	2	C		
Semestrul 5 (Anul III)								
Discipline obligatorii A		14	7	2	-			
OC 3105	Teologie fundamentală și dogmatică I	3	2	1	-	E	OC 2201, OC 2202, OC 2203	

0	1	2	3	4	5	6	7	8
OC 3106	Morală creștină	3	1	-	-	C	OC 2201, OC 2202	
OC 3114	Spiritualitate ortodoxă	3	1	-	-			
OC 3107	Istoria și filosofia religiilor I	3	2	-	-	E	OC 2203	
OC 3113	Elemente de liturgică și iconografie bisericească	2	1	1	-	C	OC 2203	
Discipline obligatorii B		14	9	1	3			
OC 3123	Studiul culorii (pentru restaurare) V	3	2	-	1	Vf		
OC 3125	Teoria generală a restaurării II	3	2	-	-	E		
OC 3130	Noțiuni de chimie (aplicate)	2	1	-	1	C		
OC 3131	Etiopatogenia operei de artă	3	2	1	-	E		
OC 3224	Compoziție V	3	2	-	1	Vf		
Discipline opționale		2	-	-	6			
OC 3134	Elemente de studiul formei V	2	-	-	2	Vf		
OC 3253	Istoria artei românești	2	-	-	2	C		
OC 3136	Tehnologii aplicate III (Metodologia intervenției asupra operei de artă; materiale tehnologii)	2	-	-	2	Vf		
Semestrul 6 (Anul III)								
Discipline obligatorii A		14	8	-	-			
OC 3205	Teologie fundamentală și dogmatică II	3	2	-	-	E	OC 3105	
OC 3206	Morală creștină	3	1	-	-	E	OC 3106	
OC 3214	Spiritualitate ortodoxă	3	1	-	-			
OC 3207	Istoria și filosofia religiilor II	3	2	-	-	C	OC 3107	
OC 3213	Elemente de liturgică și iconografie bisericească	2	2	-	-	C		
Discipline obligatorii B		14	10	2	1			
OC 3223	Studiul culorii (pentru restaurare) VI	3	2	1	-	E		
OC 3225	Teoria generală a restaurării II	3	2	-	-	E		
OC 3226	Iconografia artei creștine	2	2	-	-	E		
OC 3227	Documentație de restaurare	2	2	-	-	C		
OC 3231	Etiopatogenia operei de artă	2	1	1	-	E		
OC 3224	Compoziție VI	2	1	-	1	E		
Discipline opționale		2	1	1	2			
OC 3224	Compoziție I (Construcția corpului uman și antropologic artistică)	2	1	1	-			
OC 3236	Tehnologii aplicate (Metodologia intervenției asupra operei de artă; materiale și tehnologii)	2	-	-	2	C		
Semestrul 7 (Anul IV)								
Discipline obligatorii A		9	4	1	-			
OC 4105	Teologie fundamentală și dogmatică III	3	2	1	-	E	OC 3205	
OC 4114	Spiritualitate ortodoxă	3	1	-	-			
OC 4106	Morală creștină	3	1	-	-	E	OC 3206	
Discipline obligatorii B		19	10	1	5			
OC 4223	Studiul culorii	3	1	-	1	C		
OC 4125	Teoria generală a restaurării	3	1	-	1	E		
OC 4127	Documentație de restaurare	2	1	-	-	C		
OC 4130	Noțiuni de chimie aplicate	2	1	-	1	C		
OC 4131	Etiopatogenia operei de artă	2	2	-	-	C		
OC 4132	Fotografie și videogrametrie	2	-	-	1	C		
OC 4133	Estetica	3	2	1	-	C		
OC 4224	Compoziție	2	2	-	1	C		

0	1	2	3	4	5	6	7	8
Discipline opționale		2	-	-	4			
OC 4146	Istoricitatea persoanei lui Iisus Hristos	2	-	-	2	Vf		
OC 4136	Tehnologii aplicate V	2	-	-	2	Vf		
Semestrul 8 (Anul IV)								
Discipline obligatorii A		6.5	3	1	-			
OC 4205	Teologie fundamentală și dogmatică IV	3.5	2	1	-	E	OC 4105	
OC 4214	Spiritualitate ortodoxă	3	1	-	-	C		
Discipline obligatorii B		21	8	3	3			
OC 4225	Teoria generală a restaurării	5	2	-	-	E		
OC 4230	Noțiuni de chimie (aplicate)	4	1	-	1	E		
OC 4232	Fotografie și videogrametrie	4	1	1	-	E		
OC 4233	Estetica	5	2	-	-	E		
OC 4224	Compoziție	3	2	2	2	E		
Discipline opționale		2.5	-	-	4			
OC 4266	Creștinismul și marile religii ale lumii	2.5	-	-	2	Vf		
OC 4236	Tehnologii aplicate VI	2.5	-	-	2	Vf		

C. Disciplinele examenului de licență

Cod	Discipline	Credite
OP 5005	Examen de bază și de specialitate	15
OP 5066	Susținerea lucrării de licență	15

UNIVERSITATEA "BABEȘ-BOLYAI" CLUJ-NAPOCA
 FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
 Valabil pentru anul universitar 2002-2003

Profilul: **Teologie**

Specializarea de masterat: **Teologie Istorică-practică**

Durata studiilor: 2 semestre

Forma de învățământ: zi

I. Cerințe pentru obținerea diplomei de master

75 de credite, din care 15 credite pentru disertație

II. Desfășurarea activităților (în număr de săptămâni):

Activități didactice		Sesiuni de examene		Definitivarea disertației	Susținerea disertației	Vacanțe		
Sem. I	Sem. II	Iarna	Vara			Crăciun	Iarnă	Paști
14 săpt.	14 săpt.	3 săpt.	3 săpt.	2 săpt.	25-30 iunie	2 săpt.	1 săpt.	1 săpt.

III. Numărul orelor pe săptămâni

Sem. I	Sem. II
14	14

IV. Tabelul disciplinelor

Cod	Discipline	Credite	Nr. ore/ săptămână			Felul verificării	Observații
			C	S	L		
0	1	2	3	4	5	6	7
Semestrul I							
OMS 5103 5112	Biserica în timpul persecuțiilor . Teologie patristică (franceză)	12	4	1	-	E	
OMS 5104	Biserica Ortodoxă Română în sec. al XVII-lea	6	2	1	-	E	
OMS 5156	Spiritualitate bizantină	6	2	1	-	C	
OMS 5211	Muzică bizantină ritual și istorie	6	2	1	-	V	
Semestrul II							
OMS 5218	Ciril Lucaris- Dialog intercultural	8	3	1	-	E	
OMS 5224	De l' Écriture à la prédication narrative (franceza)	7	2	1	-	E	
OMS 5206	Istoria muzicii Bizantine și noțiuni de ritual	8	3	1	-	C	
OMS 5225	Liturghie și Spiritualitate la Nicolae Cabasila	7	2	1	-	C	

UNIVERSITATEA "BABEȘ-BOLYAI" CLUJ-NAPOCA FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

Valabil pentru anul universitar 2002-2003

Profilul: **Teologie**

Specializarea de masterat: **Teologie Sistematiă-Biblică**

Durata studiilor: 2 semestre

Forma de învățământ: zi

I. Cerințe pentru obținerea diplomei de master

75 de credite, din care 15 credite pentru disertație

II. Desfășurarea activităților (în număr de săptămâni):

Activități didactice		Sesiuni de examene		Definitivarea disertației	Susținerea disertației	Vacanțe		
Sem. I	Sem. II	Iarna	Vara			Crăciun	Iarnă	Paști
14 săpt.	14 săpt.	3 săpt.	3 săpt.	2 săpt.	25-30 iunie	2 săpt.	1 săpt.	1 săpt.

III. Numărul orelor pe săptămâni

Sem. I	Sem. II
14	14

IV. Tabelul disciplinelor

Cod	Discipline	Credite	Nr. ore/ săptămână			Felul verificării	Observații
			C	S	L		
0	1	2	3	4	5	6	7
Semestrul I							
OMS 5105	Teologia icoanei în gândirea patristică și în teologia ortodoxă și romano-catolică contemporană	8	2	1	-	E	

0	1	2	3	4	5	6	7
OMS 5101	Antropologie biblică iudaică. Exegeză ebraică și creștină (franceză)	8	3	1	-	E	
OMS 5142	Limba Ebraică biblică	7	3	1	-	C	
OMS 5106	Morală creștină și problemele lumii contemporane	7	1	2	-	C	
Semestrul II							
OMS 5202	Teologia Noului Testament (franceză)	8	2	1	-	E	
OMS 5209	Misiunea bisericii în epoca patristică și contemporană din perspectiva ortodoxă	7	3	1	-	E	
OMS 5207	Credința și marile religii în sec. XX	7	3	1	-	C	
OMS 5217	Limba greacă	7	3	1	-	C	

**UNIVERSITY "BABEȘ-BOLYAI" CLUJ-NAPOCA
FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY
DEPARTEMENT OF PASTORAL THEOLOGY**

Valid for the academic year 2002-2003

Specialisation: *Theology and Culture*

Duration of studies: 2 semesters

Type of education: full time

I. Requirements for obtaining the master degree

75 credits, of which 15 credits for the dissertation

II. Schedule of activities (in number of weeks):

Didactical activities			Exam session		Completion of the dissertation	Presentation of dissertation	Vocation		
Year			Winter	Summer			Christ mas	Winter	Easter
I	Sem. I 14 weeks	Sem. II 14 weeks	3 weeks	3 weeks	2 weeks	25-30 june	2 weeks	1 week	1 week

III. Number of courses/week

Sem. I	Sem. II
14	14

IV. Table of the subject disciplines

1st

Code	Discipline	Credits	Hours/week			Type of examination	Observation
			C	S	L		
0	1	2	3	4	5	6	7
OMS 5112	Théologie et culture chez les Pères de l'Église (franceză)	8	3	1	-	E	
OMS 5113	Theologie et culture en Transilvanie (franceză)	8	3	1	-	C	
OMS 5114	Philosophical and social paradigms in the dialogue theology-culture (engleză)	7	2	1	-	C	
OMS 5115	Biblical Antropology and Spirituality at S.Gregor of Nyssa (engleză)	7	2	1	-	E	

2nd

Code	Discipline	Credits	Hours/week			Type of examination	Observation
			C	S	L		
0	1	2	3	4	5	6	7
OMS 5216	Theology and culture in monastic life of Transylvania (engleză)	8	3	1	-	E	
OMS 5217	Spirituality at St. John the Theologian (engleză)	7	2	1	-	E	
OMS 5218	Ciril Lucaris- The intercultural dialog (engleză)	8	2	1	-	C	
OMS 5224	De l'Écriture à la prédication narrative (franceză)	7	3	1	-	C	

UNIVERSITATEA "BABEȘ-BOLYAI" CLUJ-NAPOCA

FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

Începând cu *Anul universitar 2003 - 2004*

Domeniul: *Teologie*

Specializarea: *Teologie Ortodoxă Pastorală*

Titlul absolventului: *Licențiat în Teologie*

Durata studiilor: 8 semestre

Forma de învățământ: zi

I. Cerințe pentru obținerea diplomei de licență

198 credite la disciplinele obligatorii

42 credite la disciplinele opționale

30 credite la examenul de licență (15 credite pentru cele trei probe, 15 credite pentru lucrarea de licență)

10 credite pentru o limbă străină (4 semestre)

Promovarea disciplinei *Educație fizică* fără credite (4 semestre)

Pentru ocuparea unui post didactic (învățământ gimnazial, liceal și superior) absolventul trebuie să posede Certificat de absolvire a Departamentului pentru pregătirea personalului didactic. La disciplinele Departamentului se repartizează 36 de credite pentru monospecializare și 44 credite pentru specializarea dublă.

II. Desfășurarea studiilor (în număr de săptămâni)

	Activități didactice		Sesiune de examene			Practică	Vacanța		
	Sem. I	Sem. II	Iarnă	Vara	Toamna		Crăciun	Iarna	Paști
Anul I	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	-	2 săpt.
Anul II	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	-	2 săpt.
Anul III	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	-	2 săpt.
Anul IV	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	-	-

III. Numărul orelor pe săptămâni la specialitatea

	Sem. I	Sem. II
Anul I	21	22
Anul II	22	23
Anul III	19	20
Anul IV	20	19

IV. Examenul de licență

1. Perioada de întocmire a lucrării de licență: **semestrele 5 - 8**
2. Perioada de definitivare a lucrării de licență: **3 săptăm. din sem. 8**
3. Perioada de susținere a examenului de licență: **15 - 30 iunie**

V. Modul de alegere a cursurilor opționale

- Sem. 1:** Discipline oferite pentru cursul opțional 1
OP 101; OP 102; OP 103
- Sem. 2:** Discipline oferite pentru cursul opțional 2
OP 104; OP 105; OP 106
- Sem. 3:** Discipline oferite pentru cursurile opționale 3 și 4:
OP 107; OP 108; OP 109; OP 110; OP 170
- Sem. 4:** Discipline oferite pentru cursurile opționale 5 și 6:
OP 111; OP 112; OP 114
- Sem. 5:** Discipline oferite pentru cursurile opționale 7 și 8:
OP 115; OP 116; OP 117; OP 118; OP 119; OP 168
- Sem. 6:** Discipline oferite pentru cursurile opționale 9 și 10:
OP 120; OP 121; OP 122; OP 123; OP 124; OP 169
- Sem. 7:** Discipline oferite pentru cursurile opționale 11 și 12:
OP 125; OP 127; OP 128; OP 171
- Sem. 8:** Discipline oferite pentru cursurile opționale 13 și 14:
OP 129; OP 130; OP 131;

VI. TABELUL DISCIPLINELOR

DISCIPLINE OBLIGATORII

Cod	Discipline	Credite	Nr. ore săptămânal			Felul verificării	Condiționări	Cu ce disciplină poate fi înlocuită
			C	S	L			
0	1	2	3	4	5	6	7	8
Semestrul 1		30	12	2	3			
OP 001	Studiul Vechiului Testament I	4	2	0	0	E		
OP 005	Studiul Noului Testament I	4	2	1	0	E		
OP 009	Istoria Bisericească Universală I	4	2	1	0	E		
OP 013	Istoria Bisericii Ortodoxe Române I	4	2	0	0	E		
OP 017	Muzică bisericească și ritual	4	1	0	1	C		
OP 021	Patologie și literatură postpatristică I	3,5	1	0	0	C		
OP 025	Limba greacă biblică și patristică I	3,5	0	0	2	C		
OP 301O	Curs opțional 1	3	2	0	0	C		
Semestrul 2		30	12	3	3			
OP 002	Studiul Vechiului Testament II	4	2	1	0	E	OP 001	
OP 006	Studiul Noului Testament II	4	2	0	0	E	OP 005	
OP 010	Istoria Bisericească Universală II	4	2	0	0	E	OP 009	
OP 014	Istoria Bisericii Ortodoxe Române II	4	2	1	0	E	OP 013	
OP 018	Muzică bisericească și ritual II	4	1	0	1	C	OP 017	
OP 022	Patologie și literatură postpatristică II	3,5	1	1	0	C	OP 021	
OP 026	Limba greacă biblică și patristică II	3,5	0	0	2	C	OP 025	
OP 302O	Curs opțional 2	3	2	0	0	C		

0	1	2	3	4	5	6	7	8
Semestrul 3		30	14	1	3			
OP 003	Studiul Vechiului Testament III	3,5	2	0	0	E	OP 002	
OP 007	Studiul Noului Testament III	3,5	2	0	0	E	OP 006	
OP 011	Istoria Bisericească Universală III	4	2	0	0	E	OP 010	
OP 015	Istoria Bisericii Ortodoxe Române III	4	2	0	0	E	OP 014	
OP 019	Muzică bisericească și ritual III	3	1	0	1	C	OP 018	
OP 023	Patrologie și literatură postpatristică III	3	1	1	0	E	OP 022	
OP 027	Limba latină texte patristice	3	0	0	2	C		
OP 303O	Curs opțional 3	3	2	0	0	C		
OP 304O	Curs opțional 4	3	2	0	0	C		
Semestrul 4		30	14	2	3			
OP 004	Studiul Vechiului Testament IV	4	2	1	0	E	OP 003	
OP 008	Studiul Noului Testament IV	4	2	1	0	E	OP 007	
OP 012	Istoria Bisericească Universală IV	3,5	2	0	0	E	OP 011	
OP 016	Istoria Bisericii Ortodoxe Române IV	3,5	2	0	0	E	OP 015	
OP 020	Muzică bisericească și ritual IV	3	1	0	1	C	OP 019	
OP 024	Patrologie și literatură postpatristică IV	3	1	0	0	E	OP 023	
OP 028	Limba latină - texte patristice II	3	0	0	2	C	OP 027	
OP 305O	Curs opțional 5	3	2	0	0	C		
OP 306O	Curs opțional 6	3	2	0	0	C		
Semestrul 5		30	15	3	1			
OP 029	Teologie fundamentală și dogmatică I	4	2	0	0	E		
OP 033	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă I	4	2	0	0	E		
OP 037	Istoria și filosofia religiilor I	4	2	0	0	E		
OP 045	Catehetica I	3	1	1	0	E		
OP 041	Misiologie și ecumenism I	3	2	0	0	E		
OP 049	Muzică bisericească și ritual V	3	0	1	1	C	OP 020	
OP 051	Teologie Liturgică I	3	2	1	0	C		
OP 307O	Curs opțional 7	3	2	0	0	C		
OP 308O	Curs opțional 8	3	2	0	0	C		
Semestrul 6		30	14	5	1			
OP 030	Teologie fundamentală și dogmatică II	3	2	0	0	E	OP 029	
OP 034	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă II	3	2	0	0	E	OP 033	
OP 038	Istoria și filosofia religiilor II	3	1	0	0	E	OP 037	
OP 042	Misiologie și ecumenism II	3	1	1	0	E	OP 041	
OP 050	Muzica bisericească și ritual VI	3	0	1	1	E	OP 049	
OP 052	Teologie Liturgică II	3	2	1	0	C	OP 051	
OP 046	Omiletică I	3	1	1	0	E		
OP 055	Drept bisericesc și administrație I	3	1	1	0	E		
OP 309O	Curs opțional 9	3	2	0	0	C		
OP 310O	Curs opțional 10	3	2	0	0	C		
Semestrul 7		30	17	2	1			
OP 031	Teologie fundamentală și dogmatică III	4	2	0	0	E	OP 030	
OP 035	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă III	4	2	0	0	E	OP 034	
OP 039	Istoria și filosofia religiilor III	4	2	0	0	E	OP 038	
OP 043	Misiologie și ecumenism III	3	2	0	0	E	OP 042	
OP 053	Teologie Liturgică III	3	2	1	0	C	OP 052	
OP 047	Omiletică II	3	1	0	1	E	OP 046	
OP 056	Drept bisericesc și administrație parohială III	3	2	1	0	C	OP 055	
OP 311O	Curs opțional 11	3	2	0	0	C		
OP 312O	Curs opțional 12	3	2	0	0	C		
Semestrul 8		30	12	3	4			
OP 032	Teologie fundamentală și dogmatică IV	4	2	0	0	E	OP 031	

0	1	2	3	4	5	6	7	8
OP 036	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă IV	4	1	0	0	E	OP 035	
OP 040	Istoria și filosofia religiilor IV	4	2	1	0	E	OP 039	
OP 044	Misiologie și ecumenism IV	3	1	1	0	E	OP 043	
OP 054	Teologie Liturgică IV	3	1	0	2	E	OP 053	
OP 048	Ornamentică III practica	3	0	0	2	C	OP 047	
OP 057	Drept bisericesc și administrație parochială IV	3	1	1	0	C	OP 056	
OP 313O	Curs opțional 13	3	2	0	0	C		
OP 314O	Curs opțional 14	3	2	0	0	C		

DISCIPLINE OPȚIONALE :

Cod	Discipline	Credite	Nr. ore săptămânal			Felul verificării	Condiționări	Cu ce disciplină poate fi înlocuită
			C	S	L			
0	1	2	3	4	5	6	7	8
Semestrul 1. Discipline oferite pentru cursul opțional 1								
OP 101	Formare duhovnicească și misionară și practică de cult I	3	2	0	0	C		
OP 102	Paleografia română și problemele cercetării izvoarelor	3	2	0	0	C		
OP 103	Arheologia biblică și geografia Țării Sfinte	3	2	0	0	C		
Semestrul 2. Discipline oferite pentru cursul opțional 2								
OP 104	Formare duhovnicească și misionară și practică de cult II	3	2	0	0	C		
OP 105	Limba ebraică I	3	2	0	0	C		
OP 106	Metodologia cercetării științifice	3	2	0	0	C		
Semestrul 3. Discipline oferite pentru cursurile opționale 3 și 4								
OP 107	Formare duhovnicească și misionară și practică de cult III	3	2	0	0	C		
OP 108	Limba greacă - texte patristice	3	2	0	0	C		
OP 109	Misiunea externă I	3	2	0	0	C		
OP 110	Noțiuni de istoria filosofiei și filosofie creștină I	3	2	0	0	C		
OC 170	Mistagogia spațiului liturgic	3	2	0	0	C		
Semestrul 4. Discipline oferite pentru cursurile opționale 5 și 6								
OP 111	Formare duhovnicească și misionară și practică de cult IV	3	2	0	0	C		
OP 112	Strategie și cercetare misionară	3	2	0	0	C		
OP 114	Limba ebraică II	3	2	0	0	C		
Semestrul 5. Discipline oferite pentru cursurile opționale 7 și 8								
OP 115	Istoria și spiritualitatea Bizanțului	3	2	0	0	C		
OP 116	Exegeza Evangheliei după Ioan	3	2	0	0	C		
OP 117	Probleme fundamentale ale IBU (încercări de unire între Răsărit și Apus în sec. XI-XVI)	3	2	0	0	C		
OP 118	Formare duhovnicească și misionară și practică de cult V	3	2	0	0	C		
OP 119	Noțiuni de Qumramnologie	3	2	0	0	C		
OP 168	Teologia și arta icoanei I	3	2	0	0	C		
Semestrul 6 Discipline oferite pentru cursurile opționale 9 și 10								
OP 120	Istoria și spiritualitatea Bizanțului II	3	2	0	0	C		

0	1	2	3	4	5	6	7	8
OP 121	Exegeze filoniceine ale literaturii Vechiului Testament	3	2	0	0	C		
OP 122	Noțiuni de teologie biblică neotestamentară	3	2	0	0	C		
OP 123	Valori ale culturii și civilizației românești	3	2	0	0	C		
OP 124	Formare duhovnicească și misionară și practică de cult VI	3	2	0	0	C		
OP 169	Teologia și arta icoanei II	3	2	0	0	C		
Semestrul 7. Discipline oferite pentru cursurile opționale 11 și 12								
OP 125	Pastorală I	3	2	0	0	C		
OP 127	Literatura ortodoxă în sec. XV-XVI	3	2	0	0	C		
OP 128	Înființarea corului bisericesc	3	2	0	0	C		
OC 171	Teologie și cultură	3	2	0	0	C		
Semestrul 8. Discipline oferite pentru cursurile opționale 13 și 14								
OP 129	Pastorală II	3	2	0	0	C		
OP 130	Exegeza la Profetii - Isaia	3	2	0	0	C		
OP 131	Creștinismul și marile religii ale lumii	3	2	0	0	C		

ALTE DISCIPLINE OBLIGATORII DIN PROGRAMUL COMUN AL UNIVERSITĂȚII:

Cod	Discipline	Credite	Nr. ore săptămânal			Felul verificării	Condiționări	Cu ce disciplină poate fi înlocuită
			C	S	L			
0	1	2	3	4	5	6	7	8
Semestrul 1								
XK021	Educație fizică (1)	0	0	2	0	C		
XL001	Limba străină (1)	2.5	0	2	0	C		
Semestrul 2								
XK022	Educație fizică (2)	0	0	2	0	C		
XL002	Limba străină (2)	2.5	0	2	0	C		
Semestrul 3								
XK023	Educație fizică (3)	0	0	2	0	C		
XL003	Limba străină (3)	2.5	0	2	0	C		
Semestrul 4								
XK024	Educație fizică (4)	0	0	2	0	C		
XL004	Limba străină (4)	2.5	0	2	0	C		

DISCIPLINE FACULTATIVE:

Cod	Discipline	Credite	Nr. ore săptămânal			Felul verificării	Condiționări	Cu ce disciplină poate fi înlocuită
			C	S	L			
0	1	2	3	4	5	6	7	8
Semestrul 1								
OP 201	Cântare corală	3	0	0	2	V		
Semestrul 2								
OP 202	Cântare corală bisericească I	3	0	0	2	V		
Semestrul 3								
OP 203	Cântare corală bisericească – dirijat coral	3	0	0	2	V		
Semestrul 4								
OP 204	Cântare corală bisericească II	3	0	0	2	V		
Semestrul 5								
OP 205	Cântare corală bisericească III	3	0	0	2	V		

0	1	2	3	4	5	6	7	8
Semestrul 6								
OP 206	Cântare corală bisericească IV		3	0	0	2	V	
Semestrul 7								
OP 207	Cântare corală bisericească V		3	0	0	2	V	

C. Disciplinele examenului de licență

Cod	Discipline	Credite
OP 500	Examen de bază și de specialitate	15
OP 501	Suținerea lucrării de licență	15

UNIVERSITATEA "BABEȘ-BOLYAI" CLUJ-NAPOCA

FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

Începând cu *Anul universitar 2003 - 2004*

Domeniul: *Teologie*

Specializarea: *Teologie Ortodoxă Didactică - Asistență Socială*

Titlul absolventului: *Licențiat în Teologie - Asistență Socială*

Durata studiilor: 8 semestre

Forma de învățământ: zi

I. Cerințe pentru obținerea diplomei de licență

99 credite la disciplinele obligatorii

21 credite la disciplinele opționale

30 credite la examenul de licență (15 credite pentru cele trei probe, 15 credite pentru lucrarea de licență)

10 credite pentru o limbă străină (4 semestre)

Promovarea disciplinei *Educație fizică* fără credite (4 semestre)

Pentru ocuparea unui post didactic (învățământ gimnazial, liceal și superior) absolventul trebuie să posede Certificat de absolvire a Departamentului pentru pregătirea personalului didactic. La disciplinele Departamentului se repartizează 36 de credite pentru monospecializare și 44 credite pentru specializarea dublă.

II. Desfășurarea studiilor (în număr de săptămâni)

	Activități didactice		Sesiune de examene			Practică	Vacanța		
	Sem. I	Sem. II	Iarnă	Vara	Toamna		Crăciun	Iarna	Paști
Anul I	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	3 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.
Anul II	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	3 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.
Anul III	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	3 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.
Anul IV	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	-	-

III. Numărul orelor pe săptămână

	Sem. I	Sem. II
Anul I	14	15
Anul II	17	14
Anul III	11	11
Anul IV	12	9

IV. Examenul de licență

1. Perioada de întocmire a lucrării de licență: **semestrele 5 - 8**
2. Perioada de definitivare a lucrării de licență: **3 săpt. din sem. 8**
3. Perioada de susținere a examenului de licență: **15 - 30 iunie**

V. Modul de alegere a cursurilor opționale

Sem. 1: Discipline oferite pentru cursul opțional 1:

OL 101, OL 025, OL 103

Sem. 2: Discipline oferite pentru cursul opțional 2:

OL 104, OL 026, OL 106

Sem. 3: Discipline oferite pentru cursul opțional 3:

OL 027, OL 110, OL 019

Sem. 4: Discipline oferite pentru cursul opțional 4:

OL 111, OL 028, OL 112

Sem. 5: Discipline oferite pentru cursul opțional 5:

OL 118, OL 134, OL 117, OL 135

Sem. 6: Discipline oferite pentru cursul opțional 6:

OL 136, OL 137, OL 116

Sem. 7: Discipline oferite pentru cursul opțional 7:

OL 119, OL 172

UNIVERSITATEA "BABEȘ-BOLYAI" CLUJ-NAPOCA

FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

Începând cu **Anul universitar 2003 - 2004**

Domeniul: **Teologie**

Specializarea: **Teologie Ortodoxă Didactică - Limba și literatura română**

Titlul absolventului: **Licențiat în Teologie - Filologie**

Durata studiilor: 8 semestre

Forma de învățământ: zi

I. Cerințe pentru obținerea diplomei de licență

99 credite la disciplinele obligatorii

21 credite la disciplinele opționale

30 credite la examenul de licență (15 credite pentru cele trei probe, 15 credite pentru lucrarea de licență)

10 credite pentru o limbă străină (4 semestre)

Promovarea disciplinei Educație fizică fără credite (4 semestre)

Pentru ocuparea unui post didactic (învățământ gimnazial, liceal și superior) absolventul trebuie să posede Certificat de absolvire a Departamentului pentru pregătirea personalului didactic. La disciplinele Departamentului se repartizează 36 de credite pentru monospecializare și 44 credite pentru specializarea dublă.

II. Desfășurarea studiilor (în număr de săptămâni)

	Activități didactice		Sesiuni de examene			Practică	Vacanța		
	Sem. I	Sem. II	Iarnă	Vara	Toamna		Crăciun	Iarna	Paști
Anul I	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	3 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.
Anul II	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	3 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.
Anul III	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	3 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.
Anul IV	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	-	-

III. Numărul orelor pe săptămână

	Sem. I	Sem. II
Anul I	14	15
Anul II	17	14
Anul III	11	11
Anul IV	12	9

IV. Examenul de licență

1. Perioada de întocmire a lucrării de licență: **semestrele 5 - 8**
2. Perioada de definitivare a lucrării de licență: **3 săpt. din sem. 8**
3. Perioada de susținere a examenului de licență: **15 - 30 iunie**

V. Modul de alegere a cursurilor opționale

Sem. 1: Discipline oferite pentru cursul opțional 1:

OL 101, OL 025, OL 103

Sem. 2: Discipline oferite pentru cursul opțional 2:

OL 104, OL 026, OL 106

Sem. 3: Discipline oferite pentru cursul opțional 3:

OL 027, OL 110, OL 019

Sem. 4: Discipline oferite pentru cursul opțional 4:

OL 111, OL 028, OL 112

Sem. 5: Discipline oferite pentru cursul opțional 5:

OL 118, OL 134, OL 117, OL 135

Sem. 6: Discipline oferite pentru cursul opțional 6:

OL 136, OL 137, OL 116

Sem. 7: Discipline oferite pentru cursul opțional 7:

OL 119, OL 172

UNIVERSITATEA "BABEȘ-BOLYAI" CLUJ-NAPOCA
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

Începând cu **Anul universitar 2003 - 2004**

Domeniul: **Teologie**

Specializarea: **Teologie Ortodoxă Didactică - Limba și literatură străină**

Titlul absolventului: **Licențiat în Teologie - Filologie**

Durata studiilor: 8 semestre

Forma de învățământ: zi

I. Cerințe pentru obținerea diplomei de licență

99 credite la disciplinele obligatorii

21 credite la disciplinele opționale

30 credite la examenul de licență (15 credite pentru cele trei probe, 15 credite pentru lucrarea de licență)

10 credite pentru o limbă străină (4 semestre)

Promovarea disciplinei Educație fizică fără credite (4 semestre)

Pentru ocuparea unui post didactic (învățământ gimnazial, liceal și superior) absolventul trebuie să posede Certificat de absolvire a Departamentului pentru

pregătirea personalului didactic. La disciplinele Departamentului se repartizează 36 de credite pentru monospecializare și 44 credite pentru specializarea dublă.

II. Desfășurarea studiilor (în număr de săptămâni)

	Activități didactice		Sesiune de examene			Practică	Vacanța		
	Sem. I	Sem. II	Iarnă	Vara	Toamna		Crăciun	Iarna	Paști
Anul I	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	3 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.
Anul II	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	3 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.
Anul III	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	3 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.
Anul IV	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	-	-

III. Numărul orelor pe săptămână

	Sem. I	Sem. II
Anul I	14	15
Anul II	17	14
Anul III	11	11
Anul IV	12	9

IV. Examenul de licență

1. Perioada de întocmire a lucrării de licență: **semestrele 5 - 8**
2. Perioada de definitivare a lucrării de licență: **3 săpt. din sem. 8**
3. Perioada de susținere a examenului de licență: **15 - 30 iunie**

V. Modul de alegere a cursurilor opționale

Sem. 1: Discipline oferite pentru cursul opțional 1:

OL 101, OL 025, OL 103

Sem. 2: Discipline oferite pentru cursul opțional 2:

OL 104, OL 026, OL 106

Sem. 3: Discipline oferite pentru cursul opțional 3:

OL 027, OL 110, OL 019

Sem. 4: Discipline oferite pentru cursul opțional 4:

OL 111, OL 028, OL 112

Sem. 5: Discipline oferite pentru cursul opțional 5:

OL 118, OL 134, OL 117, OL 135

Sem. 6: Discipline oferite pentru cursul opțional 6:

OL 136, OL 137, OL 116

Sem. 7: Discipline oferite pentru cursul opțional 7:

OL 119, OL 172

VI. TABELUL DISCIPLINELOR

Cod	Discipline	Credite	Nr. ore săptămânal			Felul verificării	Condiționări	Cu ce disciplină poate fi înlocuită
			C	S	L			
0	1	2	3	4	5	6	7	8
Semestrul I (Anul I)		15	8	2	0			
OL 001	Studiul Vechiului Testament I	3	2	0	0	E		
OL 005	Studiul Noului Testament I	3	2	1	0	E		
OL 009	Istoria Bisericească Universală I	3	2	0	0	E		

0	1	2	3	4	5	6	7	8
OL 017	Muzică bisericească și ritual I	3	0	1	0	C		
OL 3010	Curs opțional 1	3	2	0	0	C		
Semestrul 2 (Anul I)		15	10	1	0			
OL 002	Studiul Vechiului Testament II	3	2	1	0	E	OP 001	
OL 006	Studiul Noului Testament II	3	2	0	0	E	OP 005	
OL 010	Istoria Bisericească Universală II	3	2	0	0	E	OP 009	
OL 014	Istoria Bisericii Ortodoxe Române II	3	2	0	0	E		
OL 3020	Curs opțional 2	3	2	0	0	C		
Semestrul 3 (Anul II)		15	10	3	0			
OL 003	Studiul Vechiului Testament III	3	2	0	0	E	OP 002	
OL 007	Studiul Noului Testament III	3	2	1	0	E	OP 006	
OL 011	Istoria Bisericească Universală III	3	2	1	0	E	OP 010	
OL 015	Istoria Bisericii Ortodoxe Române III	3	2	1	0	E	OP 014	
OL 3030	Curs opțional 3	3	2	0	0	C		
Semestrul 4 (Anul II)		15	8	2	0			
OL 004	Studiul Vechiului Testament IV	3	2	1	0	E	OP 003	
OL 008	Studiul Noului Testament IV	3	2	0	0	E	OP 007	
OL 016	Istoria Bisericii Ortodoxe Române IV	3	2	0	0	E	OP 015	
OL 020	Muzică bisericească și ritual IV	3	0	1	0	C	OP 015	
OL 3040	Curs opțional 4	3	2	0	0	C	OP 017	
Semestrul 5 (Anul III)		15	9	2	0			
OL 029	Teologie fundamentală și dogmatică I	3	2	1	0	E		
OL 033	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă I	3	2	0	0	E		
OL 045	Catehetica	3	2	0	0	E		
OL 041	Misiologie și ecumenism I	3	1	1	0	E		
OL 3050	Curs opțional 5	3	2	0	0	C		
Semestrul 6 (Anul III)		15	8	3	0			
OL 030	Teologie fundamentală și dogmatică II	3	2	1	0	E	OP 029	
OL 034	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă II	3	2	1	0	E	OP 033	
OL 038	Istoria și filosofia religiilor II	3	2	0	0	E		
OL 118	Formare duhovnicească și misionară și practica de cult VI	3	0	1	0	C		
OL 3060	Curs opțional 6	3	2	0	0	C		
Semestrul 7 (Anul IV)		15	10	2	0			
OL 031	Teologie fundamentală și dogmatică III	3	2	1	0	E	OP 030	
OL 035	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă III	3	2	1	0	E	OP 034	
OL 039	Istoria și filosofia religiilor III	3	2	0	0	E	OP 038	
OL 043	Misiologie și ecumenism III	3	2	0	0	E	OP 041	
OL 3070	Curs opțional 7	3	2	0	0	C		
Semestrul 8 (Anul IV)		15	6	3	0			
OL 032	Teologie fundamentală și dogmatică IV	5	2	1	0	E	OP 031	
OL 036	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă IV	5	2	1	0	E	OP 035	
OL 040	Istoria și filosofia religiilor IV	5	2	1	0	E	OP 039	

DISCIPLINE OPȚIONALE :

Cod	Discipline	Credite	Nr. ore săptămânal			Felul verificării	Condiționări	Cu ce disciplină poate fi înlocuită
			C	S	L			
0	1	2	3	4	5	6	7	8
Semestrul 1. Discipline oferite pentru cursul opțional 1								
OL 101	Formare duhovnicească și misionară și practică de cult I	3	2	0	0	C		
OL 025	Limba greacă biblică și patristică I	3	2	0	0	C		
OL 103	Arheologie biblică și geografia Țării Sfinte	3	2	0	0	C		
Semestrul 2. Discipline oferite pentru cursul opțional 2								
OL 104	Formare duhovnicească și misionară și practică de cult II	3	2	0	0	C		
OL 026	Limba greacă biblică și patristică II	3	2	0	0	C		
OL 106	Metodologia cercetării științifice	3	2	0	0	C		
Semestrul 3. Discipline oferite pentru cursul opțional 3								
OL 019	Muzică bisericească și ritual III	3	2	0	0	C		
OL 027	Limba latină-texte patristice I	3	2	0	0	C		
OL 110	Noțiuni de istoria filosofiei și filosofie creștină I	3	2	0	0	C		
Semestrul 4. Discipline oferite pentru cursul opțional 4								
OL 111	Formare duhovnicească și misionară și practică de cult IV	3	2	0	0	C		
OL 028	Limba latină-texte patristice II	3	2	0	0	C		
OL 112	Strategie și cercetare misionară	3	2	0	0	C		
Semestrul 5. Discipline oferite pentru cursul opțional 5								
OL 118	Formare duhovnicească și misionară și practică de cult V	3	2	0	0	C		
OL 134	Literatură patristică și postpatristică	3	2	0	0	C		
OL 117	Probleme fundamentale ale IBU (Încercări de unire între Răsărit și Apus în sec. XI-XVI)	3	2	0	0	C		
OL 135	Nursing comunitar I	3	2	0	0	C		
OL 168	Teologia și arta icoanei I	3	2	0	0	C		
Semestrul 6. Discipline oferite pentru cursul opțional 6								
OL 136	Nursing comunitar II	3	2	0	0	C		
OL 137	Teologie simbolică comparată	3	2	0	0	C		
OL 116	Exegeza Evangheliei după Ioan	3	2	0	0	C		
OL 169	Teologia și arta icoanei II	3	2	0	0	C		
Semestrul 7. Discipline oferite pentru cursul opțional 7								
OL 119	Noțiuni de Qumranologie	3	2	0	0	C		
OL 172	Teologia limbajului	3	2	0	0	C		

ALTE DISCIPLINE OBLIGATORII DIN PROGRAMUL COMUN AL UNIVERSITĂȚII:

Cod	Discipline	Credite	Nr. ore săptămânal			Felul verificării	Condiționări	Cu ce disciplină poate fi înlocuită
			C	S	L			
0	1	2	3	4	5	6	7	8
Semestrul 1								
XK 021	Educație fizică (1)	0	0	2	0	C		
XL 001	Limba străină (1)	2,5	0	2	0	C		

0	1	2	3	4	5	6	7	8
Semestrul 2								
XK 022	Educație fizică (2)	0	0	2	0	C		
XL 002	Limba străină (2)	2,5	0	2	0	C		
Semestrul 3								
XK 023	Educație fizică (3)	0	0	2	0	C		
XL 003	Limba străină (3)	2,5	0	2	0	C		
Semestrul 4								
XK 024	Educație fizică (4)	0	0	2	0	C		
XL 004	Limba străină (4)	2,5	0	2	0	C		

DISCIPLINE FACULTATIVE:

Cod	Discipline	Credite	Nr. ore săptămânal			Felul verificării	Condiționări	Cu ce disciplină poate fi înlocuită
			C	S	L			
0	1	2	3	4	5	6	7	8
Semestrul 1								
OL 201	Cântare corală	3	0	0	2	V		
Semestrul 2								
OL 202	Cântare corală bisericească I	3	0	0	2	V		
Semestrul 3								
OL 203	Cântare corală bisericească-dirijat coral	3	0	0	2	V		
Semestrul 4								
OL 204	Cântare corală bisericească II	3	0	0	2	V		
Semestrul 5								
OL 205	Cântare corală bisericească III	3	0	0	2	V		
Semestrul 6								
OL 206	Cântare corală bisericească IV	3	0	0	2	V		
Semestrul 7								
OL 207	Cântare corală bisericească V	3	0	0	2	V		

C. DISCIPLINE PENTRU LICENȚĂ :

Cod	Discipline	Credite
OL 500	Examen de bază și de specialitate	15
OL 501	Susținerea lucrării de licență	15

UNIVERSITATEA "BABEȘ-BOLYAI" CLUJ-NAPOCA FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

Începând cu *Anul universitar 2003 - 2004*

Domeniul: **Teologie**

Specializarea: **Teologie Ortodoxă Didactică - Arte plastice. Conservare și restaurare**

Titlul absolventului: **Licențiat în Teologie – Arte plastice***

Licențiat în Teologie – Conservare și Restaurare*

*** în funcție de opțiunile alese în semestrele 5-8**

Durata studiilor: 8 semestre

Forma de învățământ: zi

I. Cerințe pentru obținerea diplomei de licență

216 credite la disciplinele obligatorii

24 credite la disciplinele opționale

30 credite la examenul de licență (15 credite pentru cele trei probe, 15 credite pentru lucrarea de licență)

10 credite pentru o limbă străină (4 semestre)

Promovarea disciplinei Educație fizică fără credite (4 semestre)

Pentru ocuparea unui post didactic (învățământ gimnazial, liceal și superior) absolventul trebuie să posede Certificat de absolvire a Departamentului pentru pregătirea personalului didactic. La disciplinele Departamentului se repartizează 36 de credite pentru monospecializare și 44 credite pentru specializarea dublă.

II. Desfășurarea studiilor (în număr de săptămâni)

	Activități didactice		Sesiune de examene			Practică	Vacanța		
	Sem. I	Sem. II	Iarnă	Vara	Toamna		Crăciun	Iarna	Paști
Anul I	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	3 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.
Anul II	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	3 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.
Anul III	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	3 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.
Anul IV	14 săpt.	14 săpt.	4 săpt.	2 săpt.	2 săpt.	-	2 săpt.	-	2 săpt.

III. Numărul orelor pe săptămână

	Sem. I	Sem. II
Anul I	26	25
Anul II	27	25
Anul III	19	20
Anul IV	17	17

IV. Examenul de licență

1. Perioada de întocmire a lucrării de diplomă: **semestrele 5 - 8**

2. Perioada de definitivare a lucrării de diplomă: **3 săpt. din sem. 8**

3. Perioada de susținere a examenului de licență: **15 - 30 iunie**

V. Modul de alegere a cursurilor opționale

Sem. 1: Discipline oferite pentru cursul opțional 1:
OC 138, OC 139

Sem. 2: Discipline oferite pentru cursul opțional 2:
OC 140, OC 141, OC 142

Sem. 3: Discipline oferite pentru cursul opțional 3:
OC 143, OC144, OC 149

Sem. 4: Discipline oferite pentru cursul opțional 4:
OC 074, OC 147, OC 148, OC 145

Sem. 5: Discipline oferite pentru cursul opțional 5:
OC 150, OC 077, OC 152, OC 154, OC 165, OC 168

Sem. 6: Discipline oferite pentru cursul opțional 6:
OC 156, OC 157, OC 166, OC 169

Sem. 7: Discipline oferite pentru cursul opțional 7:
OC 158, OC 081, OC 160, OC 162, OC 146

Sem. 8: Discipline oferite pentru cursul opțional 8:
OC 163, OC 173, OC 167

VI. TABELUL DISCIPLINELOR

Cod	Discipline	Credite	Nr. ore săptămânal			Felul verificării	Condiționări	Cu ce disciplină poate fi înlocuită
			C	S	L			
0	1	2	3	4	5	6	7	8
Semestrul 1 (Anul I)								
Discipline obligatorii A		18	6	4	2			
OC 001	Studiul Vechiului Testament I	4	2	0	0	E		
OC 005	Studiul Noului Testament I	4	2	1	0	E		
OC 009	Istoria Bisericească Universală I	3,5	2	1	0	C		
OC 088	Limba greacă I	3,5	0	2	0	V		
OC 3010	Curs opțional 1	3	0	0	2	C		
Discipline obligatorii B		12	4	2	4			
OC 058	Istoria artei românești și universale I	3	1	0	0	E		
OC 089	Istoria artei bizantine I	3	1	0	0	E		
OC 059	Studiul desenului și studiul culorii (pentru restaurare) I	3	1	1	2	E		
OC 060	Compoziție I	3	1	1	2	V		
Semestrul 2 (Anul I)								
Discipline obligatorii A		18	8	1	2			
OC 002	Studiul Vechiului Testament II	3,5	2	1	0	C	OC 001	
OC 006	Studiul Noului Testament II	3,5	2	0	0	E	OC 005	
OC 010	Istoria Bisericească Universală II	4	2	0	0	C	OC 009	
OC 014	Istoria Bisericii Ortodoxe Române II	4	2	0	0	E		
OC 3020	Curs opțional 2	3	0	0	2	C		
Discipline obligatorii B		12	4	2	4			
OC 061	Istoria artei românești și universale II	3	1	0	0	E		
OC 090	Istoria artei bizantine II	3	1	0	0	C		
OC 062	Studiul desenului și studiul culorii (pentru restaurare) II	3	1	1	2	E		
OC 063	Compoziție II	3	1	1	2	C		
Semestrul 3 (Anul II)								
Discipline obligatorii A		18	8	3	2			
OC 003	Studiul Vechiului Testament III	3,5	2	0	0	E	OC 002	
OC 007	Studiul Noului Testament III	3,5	2	1	0	C	OC 006	
OC 011	Istoria Bisericească Universală III	4	2	1	0	E	OC 010	
OC 015	Istoria Bisericii Ortodoxe Române III	4	2	1	0	E	OC 014	
OC 3030	Curs opțional 3	3	0	0	2	C		
Discipline obligatorii B		12	4	2	4			
OC 064	Istoria artei românești și universale III	3	1	0	0	C		
OC 091	Istoria artei bizantine III	3	1	0	0	C		
OC 065	Studiul desenului și studiul culorii (pentru restaurare) III	3	1	1	2	E		
OC 066	Compoziție III	3	1	1	2	E		
Semestrul 4 (Anul II)								
Discipline obligatorii A		15	8	1	2			
OC 004	Studiul Vechiului Testament IV	3	2	1	0	C	OC 003	
OC 008	Studiul Noului Testament IV	3	2	0	0	E	OC 007	
OC 016	Istoria Bisericii Ortodoxe Române IV	3	2	0	0	C	OC 015	
OC 012	Istoria Bisericească Universală IV	3	2	0	0	E	OC 011	

0	1	2	3	4	5	6	7	8
OC 304O	Curs opțional 4	3	0	0	2	C		
Discipline obligatorii B		15	6	0	4			
OC 067	Istoria artei românești și universale IV	3	1	0	0	E		
OC 092	Istoria artei bizantine IV	3	1	0	0	C		
OC 068	Studiul desenului și studiul culorii (pentru restaurare) IV	3	1	0	2	E		
OC 069	Teoria și metodologia restaurării (curs general + practică) I	3	2	0	0	E		
OC 070	Noțiuni de fizică și noțiuni de biologie (aplicate)	3	1	0	2	E		
Semestrul 5 (Anul III)								
Discipline obligatorii A		14	5	1	2			
OC 029	Teologie fundamentală și dogmatică I	4	2	1	0	E		
OC 033	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă	4	1	0	0	C		
OC 037	Istoria și filosofia religiilor I	3	2	0	0	E		
OC 305O	Curs opțional 5	3	0	0	2	C		
Discipline obligatorii B		16	6	1	4			
OC 093	Istoria artei bizantine V	3	2	0	0	C		
OC 071	Studiul culorii pentru restaurare V	3,5	1	0	1	E		
OC 072	Teoria și metodologia restaurării (curs general + practică) II	3	1	1	0	E		
OC 073	Noțiuni de chimie aplicate I	3	1	0	1	C		
OC 078	Compoziție V	3,5	1	0	2	E		
Semestrul 6 (Anul III)								
Discipline obligatorii A		15	7	0	2			
OC 030	Teologie fundamentală și dogmatică II	3	2	0	0	E	OC 029	
OC 034	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă	3	1	0	0	E	OC 033	
OC 038	Istoria și filosofia religiilor II	3	2	0	0	C	OC 037	
OC 150	Elemente de liturgică și iconografie bisericească	3	2	0	0	C		
OC 306O	Curs opțional 6	3	0	0	2	C		
Discipline obligatorii B		15	7	1	3			
OC 167	Tipologia artei bizantine III	3	2	0	0	C		
OC 075	Studiul culorii pentru restaurare VI	3	1	0	1	E		
OC 076	Teoria și metodologia restaurării (curs general + practică) III	3	2	0	0	E		
OC 151	Etiopatogenia operei de artă II	3	1	1	0	E		
OC 087	Compoziție VI	3	1	0	2	E		
Semestrul 7 (Anul IV)								
Discipline obligatorii A		14	4	1	2			
OC 031	Teologie fundamentală și dogmatică III	5	2	1	0	E	OC 030	
OC 035	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă	5	2	0	0	E	OC 034	
OC 307O	Curs opțional 7	4	0	0	2	C		
Discipline obligatorii B		16	3	0	7			
OC 079	Studiul culorii pentru restaurare VII	4	1	0	2	C		
OC 080	Teoria și metodologia restaurării (curs general + practică) IV	4	1	0	1	E		
OC 081	Documentație de restaurare	4	0	0	2	E		
OC 082	Noțiuni de chimie aplicate II	4	1	0	2	C		

0	1	2	3	4	5	6	7	8
Semestrul 8 (Anul IV)								
Discipline obligatorii A		13	4	1	2			
OC 032	Teologie fundamentală și dogmatică IV	5	2	1	0	E	OC 031	
OC 036	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă	5	2	0	0	C	OC 035	
OC 3080	Curs opțional 8	3	0	0	2	C		
Discipline obligatorii B		17	6	0	3			
OC 083	Teoria și metodologia restaurării (curs general + practică)V	5	2	0	0	E		
OC 084	Noțiuni de chimie aplicate III	4	1	0	1	E		
OC 086	Estetica I	4	2	0	0	C		
OC 156	Compoziție IX	4	1	0	2	C		

DISCIPLINE OPȚIONALE :

Cod	Discipline	Credite	Nr. ore săptămânal			Felul verificării	Condiționări	Cu ce disciplină poate fi înlocuită
			C	S	L			
0	1	2	3	4	5	6	7	8
Discipline oferite pentru cursul opțional 1								
OC 138	Elemente de studiul formei I	3	0	0	2	C		
OC 139	Studiul tehnicilor pentru pictura murală	3	0	0	2	C		
Discipline oferite pentru cursul opțional 2								
OC 140	Paleografia slavo-română	3	0	0	2	C		
OC 141	Elemente de studiul formei II	3	0	0	2	C		
OC 142	Metodica predării desenului și practica pedagogică	3	0	0	2	C		
OC 164	Studiul tehnicilor pentru icoană	3	0	0	2	C		
Discipline oferite pentru cursul opțional 3								
OC 143	Limba latină III	3	0	0	2	C		
OC 144	Elemente de studiul formei III	3	0	0	2	C		
OC 149	Sisteme de investigații ale operei de artă	3	0	0	2	C		
Discipline oferite pentru cursul opțional 4								
OC 074	Compoziție IV	3	0	0	2	C		
OC 147	Elemente de studiul formei IV	3	0	0	2	C		
OC 145	Tehnici aplicate pentru pictura murală/icoană	3	0	0	2	C		
Discipline oferite pentru cursul opțional 5 (Conservare și restaurare)								
OC 150	Elemente de liturgică și iconografie bisericească	3	0	0	2	C		
OC 077	Etiopatogenia operei de artă I	3	0	0	2	C		
OC 154	Metodologia intervenției asupra operei de artă; pictura murală	3	0	0	2	C		
OC 168	Teologia și arta icoanei I	3	0	0	2	C		
Discipline oferite pentru cursul opțional 5 (Arte plastice)								
OC 165	Tipologia artei bizantine I	3	0	0	2	C		
OC 152	Elemente de studiul formei V	3	0	0	2	C		
OC 169	Teologia și arta icoanei I	3	0	0	2	C		
Discipline oferite pentru cursul opțional 6 (Conservare și restaurare)								
OC 157	Metodologia intervenției asupra operei de artă: Icoana	3	0	0	2	C		

0	1	2	3	4	5	6	7	8
OC 166	Tipologia artei bizantine II	3	0	0	2	C		
OC 169	Teologia și arta icoanei II	3	0	0	2	C		
Discipline oferite pentru cursul opțional 6 (Arte plastice)								
OC 156	Compoziție VII (Construcția corpului uman și antropologic artistică)	3	0	0	2	C		
OC166	Tipologia artei bizantine II	3	0	0	2	C		
OC 169	Teologia și arta icoanei II	3	0	0	2	C		
Discipline oferite pentru cursul opțional 7 (Conservare și restaurare)								
OC 158	Etiopatogenia operei de artă III	3	0	0	2	C		
OC 081	Documentație pentru restaurare I	3	0	0	2	C		
OC 160	Estetica II	3	0	0	2	C		
Discipline oferite pentru cursul opțional 7 (Arte plastice)								
OC 162	Tehnici aplicate V	3	0	0	2	C		
OC 146	Compoziție VIII	3	0	0	2	C		
OC 160	Estetica II	3	0	0	2	C		
Discipline oferite pentru cursul opțional 8 (Arte plastice și Conservare și Restaurare)								
OC 173	Documentație pentru restaurare II	3	0	0	2	C		
OC 163	Tehnici aplicate VI	3	0	0	2	C		
OC 167	Tipologia Artei bizantine III	3	0	0	2	C		

ALTE DISCIPLINE OBLIGATORII DIN PROGRAMUL COMUN AL UNIVERSITĂȚII :

Cod	Discipline	Credite	Nr. ore săptămânal			Felul verificării	Condiționări	Cu ce disciplină poate fi înlocuită
			C	S	L			
0	1	2	3	4	5	6	7	8
Semestrul 1								
XK021	Educație fizică (1)	0	0	2	0	C		
XL001	Limba străină (1)	2.5	0	2	0	C		
Semestrul 2								
XK022	Educație fizică (2)	0	0	2	0	C		
XL002	Limba străină (2)	2.5	0	2	0	C		
Semestrul 3								
XK023	Educație fizică (3)	0	0	2	0	C		
XL003	Limba străină (3)	2.5	0	2	0	C		
Semestrul 4								
XK024	Educație fizică (4)	0	0	2	0	C		
XL004	Limba străină (4)	2.5	0	2	0	C		

C. Disciplinele examenului de licență

Cod	Discipline	Credite
OP 500	Examen de bază și de specialitate	15
OP 501	Susținerea lucrării de licență	15

UNIVERSITATEA "BABEȘ-BOLYAI" CLUJ-NAPOCA

FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

Valabil pentru anul universitar 2003-2004

Profilul: **Teologie**

Specializarea: **Teologie Sistematică-Biblică**

Durata studiilor: 2 semestre

Forma de învățământ: zi

I. Cerințe pentru obținerea diplomei de master

75 de credite, 15 credite pentru disertație

II. Desfășurarea activităților (în număr de săptămâni):

Activități didactice		Sesiuni de examene		Definiția disertației	Susținerea disertației	Vacanțe		
Anul		Iarna	Vara			Crăciun	Iarnă	Paști
Sem. I 14 săpt.	Sem. II 14 săpt.	3 săpt.	3 săpt.	2 săpt.	25-30 iunie	2 săpt.	1 săpt.	1 săpt.

III. Numărul orelor de activitate didactică pe săptămâni

Sem. I	Sem. II
14	14

IV. Tabelul disciplinelor

Cod	Discipline	Credite	Nr. ore săptămânal			Felul verificării	Observații
			C	S	L		
1	2	3	4	5		6	7
Semestrul I							
OMS 5105	Teologia icoanei în gândirea patristică și în teologia ortodoxă și romano-catolică contemporană I	8	2	1	-	E.	
OMS 5101	Antropologie biblică iudaică. Exegeză ebraică și creștină (franceză) I	8	2	1	-	E	
OMS 5142	Antropologie qumranită (engleză)	7	3	1	-	C	
OMS 5106	Morală creștină și problemele lumii contemporane	7	1	2	-	C	
Semestrul II							
OMS 5202	Teologia Noului Testament (franceză)	8	2	1	-	E	
OMS 5209	Misiunea bisericii în epoca patristică și contemporană din perspectiva ortodoxă	8	3	1	-	E	
OMS 5207	Credința și marile religii în sec. XX	7	3	1	-	C	
OMS 5217	Teologia ioaaneică	7	3	1	-	C	

UNIVERSITATEA "BABEȘ-BOLYAI" CLUJ-NAPOCA

FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

Valabil pentru anul universitar 2003-2004

Profilul: **Teologie**

Specializarea: **Teologie Istorică-Practică**

Durata studiilor: 2 semestre

Forma de învățământ: zi

I. Cerințe pentru obținerea diplomei de master

75 de credite, 15 credite pentru disertație

II. Desfășurarea activităților (în număr de săptămâni):

Activități didactice		Sesiuni de examene		Definiția disertației	Susținerea disertației	Vacanțe		
Anul		Iarna	Vara			Crăciun	Iarnă	Paști
Sem. I 14 săpt.	Sem. II 14 săpt.	3 săpt.	3 săpt.	2 săpt.	25-30 iunie	2 săpt.	1 săpt.	1 săpt.

III. Numărul orelor de activitate didactică pe săptămâni

Sem. I	Sem. II
14	14

IV. Tabelul disciplinelor

Cod	Discipline	Credite	Nr. ore săptămânal			Felul verificării	Observații
			C	S	L		
1	2	3	4	5		6	7
Semestrul I							
OMS 5103 5112	Biserica în timpul persecuțiilor . Teologie patristică (franceză)	12	4	1	-	E	
OMS 5104	Biserica Ortodoxă Română în sec. al XVIII-lea	6	2	1	-	E	
OMS 5156	Spiritualitate bizantină	6	2	1	-	C	
OMS 5211	Muzică bizantină ritual și istorie	6	2	1	-	V	
Semestrul II							
OMS 5218	Filosofia Dreptului Bisericesc	8	3	1	-	E	
OMS 5224	De l' Écriture à la prédication narrative (franceza)	7	2	1	-	E	
OMS 5206	Istoria muzicii Bizantine și noțiuni de ritual	8	3	1	-	C	
OMS 5225	Liturghie și Spiritualitate la Nicolae Cabasila	7	2	1	-	C	

UNIVERSITY "BABEȘ-BOLYAI" CLUJ-NAPOCA
 FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY
 DEPARTEMENT OF PASTORAL THEOLOGY
 Valid for the academic year 2003-2004

Specialisation: *Theology and culture*

Duration of studies: 2 semesters

Type of education: full time

I. Requirements for obtaining the master degree

75 credits, of wich 15 credits for the disertation

II. Schedule of activities (in number of weeks):

DIDACTICAL ACTIVITIES		EXAM SESSION		COMPLETION OF THE DISSERTATION	PRESENTATION OF DISSERTATION	VACATION		
Year		Winter	Summer			Year	Winter	Summer
Sem.I 14 weeks	Sem.II 14 weeks	3 weeks	3 weeks	2 weeks	25-30 june	2 weeks	1week	1 week

III. Number of courses/week

Sem.I	Sem.II
14	14

IV. Table of the subject disciplines

1st

Code	Discipline	Credits	Hours/week			Type of examination	Observation
			C	S	L		
1	2	3	4	5		6	7
OMS 5112	Théologie et culture chez les Pères de l'Église (franceză)	8	3	1	-	E	
OMS 5113	Theologie et culture en Transilvanie (franceză)	8	3	1	-	C	
OMS 5114	Esthetics of Theology (engleză)	7	2	1	-	C	
OMS 5115	Biblical Antropology and Spirituality at Qumran (engleză)	7	2	1	-	E	

Note: C=colloquium

E=examen

2nd

Code	Discipline	Credits	Hours/week			Type of examination	Observation
			C	S	L		
1	2	3	4	5		6	7
OMS 5216	Theology and culture in monastic life of Transylvania (engleză)	8	3	1	-	E	
OMS 5217	Spirituality at St. John the Theologian (engleză)	7	2	1	-	E	
OMS 5218	Theologie et icone (franceză)	8	2	1	-	C	
OMS 5224	De l'Écriture à la prédication narrative (franceză)	7	3	1	-	C	

C. SECRETARIATUL FACULTĂȚII (2002-2003)

Drd. Cosmin Vasile Trif – secretar șef

Mirela Neli Turc – secretar

Laura Vancea – secretar

D. BIBLIOTECA FACULTĂȚII (2002-2003)

Prof. *Valeria-Gemma Moraru* - bibliotecar S.

Prof. *Mara Todea* - bibliotecar S.

E. SECRETARIATUL FACULTĂȚII (2003-2004)

Drd. Cosmin Vasile Trif – secretar șef

Mirela Neli Turc – secretar

Laura Vancea – secretar

F. BIBLIOTECA FACULTĂȚII (2003-2004)

Prof. *Valeria-Gemma Moraru* - bibliotecar S.

Prof. *Mara Todea* - bibliotecar S.

TABEL NOMINAL
 privind ocuparea posturilor (temporar) vacante în regim de plata cu ora
 pentru anul universitar 2002/2003 (semestrul I)

Poz. stat fun- cții	Denumirea Postu- lui titular (post)	Disciplina	Facultatea sau secția de specialitate	Anul de udiu / nr. gr.	Activitate didactică (nr.ore)						Cadrul didactic suplimentor		Obs.
					Curs		Sem.lucr.Pr.		Nume, prenume	Loc, muncă permanent			
					Sem. I	Sem. II	Sem. I	Sem. II					
7	Prof.	3 Studiul Vechiului Testament (C) Arheologie biblică (C.opt.) Istoria artei românești și universale (C)	4 TP, TL, TAS, TPC TP, TL, TAS, TPC TPC	II I I, II	6 2 4	7 -	8 -	9 -	10 Ioan Chiriță	11 Facultatea de Teologie Ortodoxă	12		
8	Prof.	Metoda cercetării istoriei Bisericii (C+S)	Doctorat		1	-	1	-	Ioan-Vasile Leb	Facultatea de Teologie Ortodoxă			
9	Prof.	Morală creștină (C) Morală creștină și problemele lumii contemporane (C.opt.)	TP, TL, TAS, TPC TP/2, TL, TAS	II IV	2 2	-	-	-	Irineu Pop Bistrișeanul	Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului			
10	Conf.	Istoria și filozofia religiilor (C)	TP, TL, TAS, TPC	III, IV	4	-	-	-	Ștefan Iloaie	Facultatea de Teologie Ortodoxă			
12	Lect.	Studiul desenului pentru restaurare (C) Studiul culorii (C)	TPC TPC	I, II I, II	2 4	-	-	-	Radu Solovă stru	Universitatea de artă și design, Cluj-Napoca			
12	Lect.	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă (C)	Master		1	-	-	-	Irineu Pop Bistrișeanul	Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului			
13	Lect.	Studiul culorii pentru restaurare (C) Compoziție (C. opt.)	TPC TPC	III, IV I, II, III, IV	2 4	-	-	-	Ioan Sbitciu	Universitatea de artă și design, Cluj-Napoca			

19	Lect.	Istoria și spiritualitatea Bizanțului (C)	TP	III	1	-	-	-	Dorel Man	Facultatea de Teologie Ortodoxă
19	Lect.	Paleografie (S)	TP	I/2	-	-	2	-	Alexandru Moraru	Facultatea de Teologie Ortodoxă
19	Lect.	Limba greacă (S) Limba latină (S. opt.) Limba greacă texte patristice LP	TPC TPC TL/2, TAS/2	I II I	- - -	- - -	2 2 4	-	Ana Baci	Facultatea de Teologie Ortodoxă
20	Lect.	Paleografie slavo-română (C)	TP/TPC	I	1	-	-	-	Alexandru Moraru	Facultatea de Teologie Ortodoxă
20	Lect.	Drept bisericesc și administrație (C. opt.)	TP	III,IV	2	-	-	-	Harosa Marius	Facultatea de Drept, UBB
20	Lect.	Drept bisericesc și administrație (S. opt.)	TP	III	2	-	-	-	Coriolan Dura	Preot, Protopopiatul Turda
23	Lect.	Istoria Bisericii Ortodoxe Române (C)	TP, TL, TAS, TPC	II	2	-	-	-	Alexandru Moraru	Facultatea de Teologie Ortodoxă
23	Lect.	Istoria Bisericii Universale (C)	TP, TL, TAS, TPC	II	2	-	-	-	Ioan-Vásile Leb	Facultatea de Teologie Ortodoxă
23	Lect.	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă (C)	TP, TL, TAS, TPC	IV	2	-	-	-	Trineu Pop Bistrițeanul	Arhipiscopia Ortodoxă Română a Vădului, Feleacului și Clujului
24	Lect.	Teologie fundamentală și dogmatică (C) Probleme actuale de sectologie (C. opt.) Probleme actuale de sectologie (S)	TP, TL, TAS, TPC TP TP/2	IV IV IV	2 2 -	- - -	- - 2	-	Valer Bel	Facultatea de Teologie Ortodoxă
24	Lect.	Probleme fundamentale de IBU (C. opt.)	TP	III	2	-	-	-	Ioan-Vásile Leb	Facultatea de Teologie Ortodoxă
24	Lect.	Noțiuni de istoria filosofiei (C. opt.)	TP	II	2	-	-	-	Virgil Ciomoș	Facultatea de Istorie și Filosofie
24	Lect.	Liturgie și spiritualitate la Nicolae Cabasila (C+S)	Master		2	-	2	-	Ioan Bizău	Facultatea de Teologie Ortodoxă
25	Lect.	Muzică bisericească și ritual (LP) Muzică (S. opt.)	TP TP, TL, TAS	I/2, II/2 III/2	- - -	- - -	4 - 2	-	Vásile Stanciu	Facultatea de Teologie Ortodoxă

26	Lect.	Studiul Noului Testament (S)	TP/2, TL, TAS, TPC,	I, II	-	-	8	-	Stelian Tofană	Facultatea de Teologie Ortodoxă
26	Lect.	Teologie fundamentală și dogmatică (C)	TP, TL, TAS, TPC,	III	2	-	-	-	Valer Bel	Facultatea de Teologie Ortodoxă
26	Lect.	Patologie și literatură postpatritică+ IBU (S)	Master		-	-	1	-	Ioan-Vasile Leb	Facultatea de Teologie Ortodoxă
26	Lect.	Spiritualitate bizantină (C)	Master		4	-	2	-	Alexandru Moraru	Facultatea de Teologie Ortodoxă
27	Lect.	Nursing comunitar (C.opt.)	TAS	III, IV	4	-	-	-	Gelu Buta	Spitalul Municipal Bistrița
27	Lect.	Teoria generală a restaurării (C)	TPC	IV	1	-	-	-	Adriana Topârceanu	Muzeul de Istorie al Transilvaniei
27	Lect.	Limba ebraică biblică (C+S)	Master		3	-	1	-	Ioan Chirilă	Facultatea de Teologie Ortodoxă
28	Lect.	Documentație pentru restaurare (C)	TPC	III, IV	3	-	-	-	Theo Mureșan	Universitatea de artă și design, Cluj-Napoca
28	Lect.	Fotografie și videogrametrie (S.opt.)	TPC	IV/1	-	-	1	-	Marius Ghenescu	Universitatea de artă și design, Cluj-Napoca
28	Lect.	Fotografie (C.opt.)	TPC	I	1	-	-	-		
28	Lect.	Estetică (C.opt.)	TPC	IV	2	-	-	-	Gheorghe Buș	Universitatea de artă și design, Cluj-Napoca
28	Lect.	Elemente de studiu formei (LP opt.)	TPC	I/1	-	-	2	-	Răzvan Trifa	-
29	Lect.	Studiul tehnologiei vechi (C.opt.)	TPC	I	1	-	-	-	Anamaria Baciu	Facultatea de Teologie Ortodoxă
29	Lect.	Noțiuni de chimie (C+S)	TPC	IV	1	-	1	-	Constantin Măruțoiu	Institutul de chimie "Raluca Ripan"
29	Lect.	Noțiuni de chimie (C)	TPC	III	1	-	-	-		
29	Lect.	Cântare corală (fac.)	TP	III	-	-	1	-	Vasile Stanciu	Facultatea de Teologie Ortodoxă
29	Lect.	Documentație pentru restaurare (S)	TPC	IV/2	-	-	2	-	Theo Mureșan	Universitatea de artă și design, Cluj-Napoca
29	Lect.	Studiul culorii (LP)	TPC	III	-	-	1	-	Marius Ghenescu	Universitatea de artă și design, Cluj-Napoca

29	Lect.	Elemente de liturgică și iconografie bisericască (C.opt.)	TPC	III	1	-	1	-	Ioan Bizău	Facultatea de Teologie Ortodoxă
29	Lect.	Iconografia artei creștine	TPC	III	2	-	-	-	Gheorghe Arion	Universitatea de artă și design, Cluj-Napoca
30	Lect.	Ciril Lucaris-dialog intercultural (C)	Master	II	2	-	-	-	Aurel Jivi	Facultatea de Teologie Ortodoxă "Andrei Șaguna", Sibiu
30	Lect.	Morală creștină (C+S)	Master		1	-	2	-	Irineu Pop Bistrițeanul	Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vădulei, Feleacului și Clujului
34	Asist.	Elemente de studiul formei (LP opt.)	TPC	II,III	-	-	4	-	Răzvan Trifa	
34	Asist.	Sisteme de investigație (LP opt.)	TPC	II	-	-	2	-	Teodora Roșca	
34	Asist.	Studiul tehnologiei vechi (LP opt.)	TPC	I/1	-	-	1	-	Annamaria Bactu	Facultatea de Teologie Ortodoxă
34	Asist.	Morală creștină și problemele lumii contemporane (S)	TP	IV/2	-	-	2	-	Irineu Pop Bistrițeanul	Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vădulei, Feleacului și Clujului
34	Asist.	Teologie fundamentală și dogmatică (S)	TL	-	-	-	2	-	Valer Bel	Facultatea de Teologie Ortodoxă
34	Asist.	Probleme actuale de sectologie (S.opt.)	TP	IV/2	-	-	2	-	Valer Bel	Facultatea de Teologie Ortodoxă
		Teologie fundamentală și dogmatică (S)	TPC	III/2, IV/2	-	-	4	-		
		Teologie fundamentală și dogmatică (S)	TL, TAS	III/2	-	-	2	-		
37	Asist.	Liturgică (S)	TP	III/2, IV/2	-	-	4	-	Mircea Oros	Seminarul Liceal Ortodox din Cluj-Napoca
37	Asist.	Muzică (LP)	TP	III/2	-	-	2	-	Vasile Stanciu	Facultatea de Teologie Ortodoxă
		Cântare corală-fac. (S)	TP	II,IV	-	-	1	-		

Decan,

Pr.Prof.univ.dr. Ioan-Văsiște LEB

Șef de catedră,

Arhid.Conf.univ.dr. Ioan ICA

TABEL NOMINAL
 privind ocuparea posturilor (temporar) vacante în regim de plată cu ora
 pentru anul universitar 2002/2003 (semestrul II)

Poz. / nr. / nr. gr.	Denumirea Postului titular (post)	Disciplina	Facultatea sau secția de specialitate	Anul de studiu / nr. gr.	Activitate didactică (nr. ore)						Nume, prenume	Cadrul didactic suplimentar	Obs.
					Curs		Sem. lucr. Pr.		Sem. lucr. Pr.				
					sem. I	sem. II	sem. I	sem. II	sem. I	sem. II			
3	Prof.	Spiritualitate ortodoxă și spiritualitate apuseană (C) Credința și marile religii (C) Creștinismul și marile religii ale lumii (C.opt.)	TP	IV	6	7	8	9	10	Irineu Pop Bistrițeanul	Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vădului, Feleacului și Clujului	12	
7	Prof.	Studiul Vechiului Testament (C) Limba ebraică (lp.opt.)	TP, TL, TAS, TPC	II	-	-	-	-	Ioan Chirilă	Facultatea de Teologie Ortodoxă			
8	Prof.	Istoria artei românești și universale (C) Iconografia artei creștine (C)	TPC	I, II	-	4	-	-	Gheorghe Arton	Universitatea de artă și design, Cluj-Napoca			
8	Prof.	Personalități care au contribuit la definirea învățăturii Bisericii	TPC	III	-	2	-	-	Ioan-Vasile Leb	Facultatea de Teologie Ortodoxă			
9	Prof.	Morală creștină (C)	Doctorat		-	1	-	-					
9	Prof.	Morală creștină (C)	TP, TL, TAS, TPC	III	-	2	-	-	Irineu Pop Bistrițeanul	Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vădului, Feleacului și Clujului			
10	Conf.	Istoria și filozofia religiilor (C)	TP, TL, TAS, TPC	III, IV	-	4	-	-	Ștefan Iloale	Facultatea de Teologie Ortodoxă			
10	Conf.	Istoria și filozofia religiilor (S)	TP	IV	-	-	-	1	But Dacian Căpușan				
12	Lect.	Studiul desenului pentru restaurare (C) Studiul culorii (C)	TPC	I, II	-	2	-	-	Radu Solovăstru	Universitatea de artă și design, Cluj-Napoca			
			TPC	I, II	-	3	-	-					

12	Lect.	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă (C)	Master		-	3	-	-	-	Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului
13	Lect.	Studiul culorilor pentru restaurare (C) Compoziție (C. opt.)	TPC	III, IV	-	2	-	-	-	Universitatea de artă și design, Cluj-Napoca
19	Lect.	Istoria și spiritualitatea Bizanțului (C)	TP	I,II, III,IV	-	3	-	-	-	Facultatea de Teologie Ortodoxă
19	Lect.	Istoria și spiritualitatea Bizanțului (S)	TP	III	-	1	-	-	-	
19	Lect.	Paleografie (S)	TP	III/2	-	-	-	2	Mircea-Marian Andreica	
19	Lect.	Limba greacă texte patristice LP	TP	I/2	-	-	-	2	Alexandru Moraru	Facultatea de Teologie Ortodoxă
20	Lect.	Paleografie slavo-română (C)	TL/2, TAS/2	I	-	-	-	4	Ana Baci	Facultatea de Teologie Ortodoxă
20	Lect.	Drept bisericesc și administrație (C.opt.)	TP/TPC	I	-	1	-	-	Alexandru Moraru	Facultatea de Teologie Ortodoxă
20	Lect.	Drept bisericesc și administrație (S.opt.)	TP	III,IV	-	2	-	-	Harosa Marius	Facultatea de Drept, UBB
20	Lect.	Drept bisericesc și administrație (S.opt.)	TP	III/2, IV/2	-	-	-	4	Coriolan Dura Turda	Preot, Protopopiatul Turda
23	Lect.	Istoria Bisericii Ortodoxe Române (C)	TP, TL, TAS, TPC	II	-	2	-	-	Alexandru Moraru	Facultatea de Teologie Ortodoxă
23	Lect.	Istoria Bisericii Universale (C)	TP, TL, TAS, TPC	II	-	2	-	-	Ioan-Vasile Leb	Facultatea de Teologie Ortodoxă
23	Lect.	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă (C)	TP, TL, TAS, TPC	IV	-	2	-	-	Irinei Pop Bistrișeanul	Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului
23	Lect.	Misiunea Bisericii (C)	Master	I	-	3	-	1	Valer Bel	Facultatea de Teologie Ortodoxă
24	Lect.	Teologie fundamentală și dogmatică (C) Mișcarea ecumenică, istoric și situația actuală (C.opt.)	TP, TL, TAS, TPC TP	IV	-	2	-	-	Valer Bel	Facultatea de Teologie Ortodoxă
25	Lect.	Muzică bisericească și ritual (LP) Muzică (S. opt.)	TP	I/2, II/2, III/2	-	-	-	4	Vasile Stanciu	Facultatea de Teologie Ortodoxă

25	Lect.	Noțiuni de Teologie biblică a Noului Testament (C . opt)	TP	III/2	-	2	-	-	Stelian Tofană	Facultatea de Teologie Ortodoxă
25	Lect.	Viața în Hristos	TP	II	-	2	-	-	Ioan Bizău	Facultatea de Teologie Ortodoxă
25	Lect.	Limba ebraică (Lp. opt.)	TP	II/2	-	-	-	4	Ioan Chirilă	Facultatea de Teologie Ortodoxă
26	Lect.	Studiul Noului Testament (S)	TP/2, TL, TAS, TPC,	I, II	-	-	-	2	Stelian Tofană	Facultatea de Teologie Ortodoxă
26	Lect.	Teologie fundamentală și dogmatică (C)	TP	III	-	2	-	-	Valer Bel	Facultatea de Teologie Ortodoxă
26	Lect.	Teologie simbolică comparată (C. opt)	TP, TL, TAS, TPC,	III	-	2	-	-	Valer Bel	Facultatea de Teologie Ortodoxă
26	Lect.	Spiritualitate bizantină (C)	Master		-	2	-	-	Alexandru Moraru	Facultatea de Teologie Ortodoxă
27	Lect.	Strategie și cercetare misionară (C. opt.)	TP	II	-	1	-	-	Valer Bel	Facultatea de Teologie Ortodoxă
27	Lect.	Nursing comunitar (C. opt.)	TAS	III,	-	4	-	-	Gelu Buta	Spitalul Municipal Bistrița
27	Lect.	Construcția corpului uman (C. opt.)	TPC	IV III	-	1	-	-	Dorel Moise	
27	Lect.	Construcția corpului uman (S)	TPC/2	III	-	-	-	2	Dorel Moise	
28	Lect.	Documentație pentru restaurare (C)	TPC	III, IV	-	2	-	-	Theo Mureșan	Universitatea de artă și design, Cluj-Napoca
28	Lect.	Fotografie și videogrametrie (S. opt.)	TPC	IV/1	-	-	-	1	Marius Ghenescu	Universitatea de artă și design, Cluj-Napoca
28	Lect.	Fotografie (C. opt.) Estetică (C. opt.)	TPC	IV	-	1	-	2	Gheorghe Buș	Universitatea de artă și design, Cluj-Napoca
28	Lect.	Elemente de studiu formei (LP. opt)	TPC	V/1	-	-	-	2	Răzvan Trîfă	-
28	Lect.	Limba greacă	Master	I	-	3	-	1	Stelian Tofană	Facultatea de Teologie Ortodoxă
29	Lect.	Studiul tehnologiei vechi (C. opt.)	TPC	I	-	1	-	-	Annamaria Baciuc	Facultatea de Teologie Ortodoxă
29	Lect.	Noțiuni de chimie (C+S) Noțiuni de chimie (Lp)	TPC TPC	IV III	-	1	-	1	Constantin Măruțoiu	Institutul de chimie "Raluca Ripan"

29	Lect.	Noțiuni de fizică aplicate (C) Noțiuni de biologie (C) Noțiuni de fizică aplicate (LP) Noțiuni de biologie aplicate (LP)	TPC TPC TPC TPC	II II II II	- - - -	1 1 - -	- - - -	- - 1 1	Doina Boros	Muzeul de istorie al Transilvaniei Cluj
29	Lect.	Studiul culorii (LP)	TPC	III	-	-	-	1	Marius Ghenescu	Universitatea de artă și design, Cluj-Napoca
30	Lect.	Ciril Lucaris-dialog intercultural (C)	Master	II	-	2	-	-	Ioan-Vasile Leb	Facultatea de Teologie Ortodoxă
30	Lect.	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă (S)	Master		-	2	-	2	Irineu Pop Bistrițeanul	Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului
30	Lect.	Istoria și filosofia religiilor (S)	Master		-	-	-	1	Virgil Ciomoș	Facultatea de Psihologie Cluj-Napoca
34	Asist.	Elemente de studiu formei (LP opt.)	TPC	II,III	-	-	-	2	Răzvan Trifa	
34	Asist.	Sisteme de investigație (LP opt.)	TPC	II	-	-	-	2	Teodora Roșca	
34	Asist.	Studiul tehnologiei vechi (LP opt.)	TPC	I/1	-	-	-	1	Annamaria Baciu	Facultatea de Teologie Ortodoxă
34	Asist.	Teologie fundamentală și dogmatică (S) Teologie fundamentală și dogmatică (S) Strategie și cercetare misionară (S)	TL,TAS TL TP	III/2 III/2 II/2	- - -	- - -	- - -	2 2 2	Valer Bel	Facultatea de Teologie Ortodoxă
37	Asist.	Liturgică (S)	TP	III/2, IV/2	-	-	-	2	Mircea Oros	Seminarul Liceal Ortodox din Cluj-Napoca
37	Asist.	Liturgică (LP)	TP	IV/2	-	-	-	4	Vasile Stanciu	Facultatea de Teologie Ortodoxă
37	Asist.	Muzică (LP)	TP	III/2	-	-	-	2		
37	Asist.	Metode de cercetare științifică (LP)	TP	I	-	-	-	1	Manuela Botiș	
37	Asist.	Studiul Vechiului Testament (S)	TP,TL,TAS, TPC	I,II	-	-	-	6	Ioan Chirilă	Facultatea de Teologie Ortodoxă

Decan,

Șef de catedră,

Pr.Prof.univ.dr. Ioan-Vasile LEB

Arhid.Conf.univ.dr. Ioan ICĂ

TABEL NOMINAL
privind ocuparea posturilor (temporar) vacante în regim de plată cu ora
pentru anul universitar 2002/2003 (semestrul I)
-extrabugetar-

Poz. stat funcții	Denumirea Postului titular post)	Disciplina	Facultatea sau secția de specialitate	Anul de tudy /nr. gr.	Activitate didactică (nr.ore)						Cadrul didactic suplimentor		Obs.
					Curs		Sem.lucr.Pr.		Nume, prenume	Loc, muncă permanent			
					Sem. I	Sem. II	Sem. I	Sem. II			Sem. I	Sem. II	
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11			12
1	Prof.	Théologie et culture chez les Pères de l'Église	Master	1	3	-	1	-	Leb Ioan-Vasilie	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca			
		Theologie et culture en Transilvanie	Master	1	3	-	1	-	Bocșan Nicolae	Universitatea «Babeș-Bolyai» Cluj-Napoca			
		Philosophical and social paradigms in the dialogue theology-culture	Master	1	2	-	1	-	Chirilă Ioan	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca			
		Biblical Antropology and Spirituality at S.Gregor of Nyssa	Master	1	2	-	1	-	Chirilă Ioan	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca			
3	Prof.	Théologie et culture chez les Pères de l'Église	Master	II	2	-	2	-	Leb Ioan-Vasilie	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca			
		Galatiens, exegese et theologie	Master	II	2	-	1	-	Tofană Stelian	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca			
		Les livres didactico poetiques. Theologie et Culture	Master	II	2	-	1	-	Ioan Chirilă	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca			

Decan,

Pr.Prof.univ.dr. Ioan-Vasilie LEB

Șef de catedră,

Arhid.Conf.univ.dr. Ioan ICA

Universitatea «Babeş-Bolyai» Cluj-Napoca
 Facultatea de Teologie Ortodoxă
 Catedra: Teologie Pastorală

TABEL NOMINAL
 privind ocuparea posturilor (temporar) vacante în regim de plată cu ora
 pentru anul universitar 2003/2004 (semestrul I-II)

Poz. stat fun- cții	Denumirea Postu- lui titular post)	Disciplina	Facultatea sau secția de specialitate	Anul de tudiu / nr. gr.	Activitate didactică (nr.ore)						Cadrul didactic suplینitor		Obs.
					Curs			Sem. lucr.Pr.			Nume, prenume	Loc, muncă permanent	
					Sem. I	Sem. II	Sem. II	Sem. I	Sem. II	Sem. II			
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10			12	
6	Prof.	Studii Vechiului Testament (C)	TP,TL, TAS,TPC	II	2	2	-	-	Ioan Chiriță	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj Napoca			
		Arheologie biblică (C,opt.) Limba ebraică (opt)	TP,TL,TAS TP	I I	2 -	- 2	- -	- -					
7	Prof.	Istoria artei românești și universale (C) Istoria artei românești și universale (C)	TPC TPC	I II	1 2	1 2	- -	- -	Gheorghe Afton	Universitatea de artă și design, Cluj-Napoca			
7	Prof.	Disciplina doctorală III Disciplina doctorală IV	Șc. doctorală Șc. doctorală	I II	- -	2 2	- -	1 1					
8	Prof.	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă (C) Morală creștină (C) Spiritualitate ortodoxă (C)	TP,TL,TAS, TPC TPC	III III III	2 1 1	2 1 1	- - -	- - -	Irineu Pop Bistrițeanul	Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vădului, Feleacului și Clujului			
9	Prof.	Noțiuni de chimie Noțiuni de chimie	TPC TPC	III IV	1 1	1 1	1 1	1 1	Constantin Măruțoiu	Institutul de chimie “Raluca Ripan” Cluj- Napoca			
9	Prof.	Tehnologii aplicate	TPC	III	-	-	2	2	Annamaria Baciu	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj Napoca			
10	Prof.	Teoria generală a restaurării (C) Teoria generală a restaurării (C) Etiopatogenia operei de artă (C) Etiopatogenia operei de artă (C)	TPC TPC TPC TPC	II III III IV	- 2 2 2	2 2 1 -	- - - -	- - - -	Dan Mohanu	Universitatea de artă București			

10	Prof.	Indrumare 12 doctoranzi ff	Doctorat							Alexandru Moraru	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj Napoca
12	Lect.	Studiul desenului și studiul culorii pentru restaurare (C) Studiul desenului și studiul culorii pentru restaurare (C) Studiul culorii (C) Studiul culorii (C)	TPC TPC TPC TPC	I II III IV	1 3 2 1	- - - -	1 2 2 -	- - - -	- - - -	Radu Solovăstru	Universitatea de artă și design, Cluj-Napoca
12	Lect.	Morală creștină și problemele lumii contemporane (C)	Master	I	1	-	2	-	-	Irineu Pop Bistrițeanul	Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului
13	Lect.	Compoziție (C) Compoziție (C) Compoziție (C) Compoziție (C) Compoziție (opt.) Compoziție (opt.)	TPC TPC TPC TPC TPC TPC	I II III IV II III	1 1 2 2 - - 1 1	- - - - - -	1 1 2 2 1 1	- - - - - -	- - - - - -	Ioan Sbirciu	Universitatea de artă și design, Cluj-Napoca
13	Lect.	Noțiuni de fizică și biologie aplicate	TPC	II	-	-	2	-	-	Doina Boroș	Muzeul de istorie al Transilvaniei
13	Lect.	Limba greacă – texte patristice (opt)	TL, TAS	I	-	2	2	-	-	Ana Bactu	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
13	Lect.	Strategie și cercetare misionară (opt)	TP, TL, TAS	II	-	-	1	-	-	Văter Bel	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
19	Lect.	Istoria și spiritualitatea Bizanțului (C)	TP	III	1	-	1	-	-	Dorel Man	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
19	Lect.	Istoria și spiritualitatea Bizanțului (S)	TP	III/2	-	-	2	-	-	Andreica Marian	
19	Lect.	Paleografie (opt) Paleografie (opt)	TP TPC	I I	2 -	- -	- 2	- -	- -	Alexandru Moraru	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
19	Lect.	Limba greacă (S) Limba latină (opt) Limba latină (opt)	TPC TPC TL, TAS	I II II	- - -	- 2 2	2 2 2	- - -	- - -	Ana Bactu	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
19	Lect.	Istoria artei creștine eclesiale (C.opt)	TL, TAS	III	2	-	2	-	-	Ioan Bizău	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca

19	Lect.	Exegeza Evangheliei după Ioan Exegeza Evangheliei după Ioan	TP TL, TAS	III II	2 -	- 2	- -	- -	Stelian Tofană	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
20	Lect.	Drept bisericesc și Administrație (C) Drept bisericesc și Administrație (C)	TP TP	III IV	- 2	1 1	- -	- -	Marius Harosa	Facultatea de Drept Cluj Napoca
20	Lect.	Drept bisericesc și Administrație (S) Drept bisericesc și Administrație (S)	TP TP	III/4 IV/3	- -	- 3	4 3	- -	Coriolan Dura	
23	Lect.	Istoria Bisericii Ortodoxe Române (C) Istoria Bisericii Ortodoxe Române	TP, TL, TAS, TPC TL, TAS, TPC	II II/2	2 -	2 -	- 2	- -	Alexandru Moraru	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
23	Lect.	Istoria Bisericii Universale (C) Istoria Bisericii Universale	TP, TL, TAS, TPC TL, TAS, TPC	II II/2	2 -	2 -	- 2	- -	Ioan Vasile Leb	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
23	Lect.	Morală creștină și spiritualitate ortodoxă (C) Morală creștină și spiritualitate ortodoxă (C) Morală creștină și spiritualitate ortodoxă (C) Morală creștină și problemele lumii contemporane (C.opt)	TP, TL, TAS, TPC TL, TAS, T PC TP TP, TL, TAS	IV IV IV IV	2 - - 2	- 2 1 -	- - - -	- - - -	Irineu Pop Bistrițeanul	Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vădulei, Feteacului și Clujului
23	Lect.	Studiul Noului Testament	TPC	II	-	-	1	-	Stelian Tofană	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
24	Lect.	Teologie fundamentală și dogmatică (C) Misiunea externă și cercetare misionară (opt) Probleme actuale de misiologie (Opt)	TP, TL, TAS, TPC TP TP	IV IV IV	2 - 2	2 - -	- - -	- - -	Valer Bel	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca

24	Lect.	Probleme fundamentale de IBU (C-opt)	TP, TL, TAS	III	2	-	-	-	Ioan Vasile Leb	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
24	Lect.	Noțiuni de istoria filosofiei (C-opt.)	TP	II	2	-	-	-	Virgil Ciomoș	Facultatea de Istorie și Filosofie Cluj-Napoca
24	Lect.	Liturghie și spiritualitate la Nicolae Cabasila	Master	I	2	-	-	1	Ioan Bizău	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
25	Lect.	Muzică bisericească și ritual	TP	I/2	-	-	2	2	Vasile Stanciu	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
		Muzică bisericească și ritual	TP	II/2	-	-	2	2		
		Muzică bisericească și ritual	TL, TAS	I/2	-	-	2	-		
		Muzică bisericească și ritual	TL, TAS	II/2	-	-	2	2		
		Muzică bisericească și ritual (S)	TP	III/2	-	-	2	2		
25	Lect.	Noțiuni de teologie biblică N.T. (Opt)	TP	III	-	-	2	-	Stelian Tofană	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
25	Lect.	Viața în Hristos	TP	II	-	-	2	-	Ioan Bizău	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
		Viața în Hristos	TL, TAS	II	1	-	1	-		
25	Lect.	Limba ebraică (Opt)	TP	II/2	-	-	-	4	Ioan Chirilă	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
26	Lect.	Studiul Noului Testament	TP, TL, TAS, TPC	II	2	-	2	-	Stelian Tofană	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
		Studiul Noului Testament	TP, T L, TAS, TPC	I/4	-	-	4	-		
		Studiul Noului Testament (S)	TP	II/2	-	-	-	2		
		Studiul Noului Testament (S)	TL, TAS, TPC	II/3	-	-	-	3		
26	Lect.	Teologie fundamentală și dogmatică (C)	TP, TL, TAS, TPC	III	2	-	2	-	Valer Bel	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
		Teologie simbolică comparată (Opt)	TL, TAS	III	-	-	2	-		
26	Lect.	Spiritualitate bizantină (C)	Master	I	2	-	-	1	Alexandru Moraru	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
27	Lect.	Strategie și cercetare misionară (Opt)	TP, TL, TAS	II	-	-	1	-	Valer Bel	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
27	Lect.	Nursing comunitar (Opt)	TAS	III	2	-	2	-	Gelu Buta	Spitalul Municipal Bistrița
27	Lect.	Teoria generală a restaurării	TPC	IV	1	-	2	-	Adriana Topârceanu	Muzeul de istorie al Transilvaniei

27	Lect.	Limba ebraică biblică	Master	I	3	-	1	-	Ioan Chirilă	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
28	Lect.	Documentație pentru restaurare (C)	TPC	III	-	2	-	-	Theo Mureșan	Universitatea de artă și design, Cluj-Napoca
		Documentație pentru restaurare (C)	TPC	IV	1	-	-	-		
28	Lect.	Fotografie și fotogrametrie	TPC	IV	-	1	1	1	Marius Ghenescu	
28	Lect.	Estetică	TPC	IV	2	2	1	-	George Buș	Universitatea de artă și design, Cluj-Napoca
28	Lect.	Elemente de studiu formei (Opt)	TPC	I	-	-	2	2	Răzvan Alin Trifa	
28	Lect.	Limba greacă	Master	I	-	3	-	1	Stelian Tofană	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
29	Lect.	Muzică (LP)	TP	III/2	-	-	2	2	Stanciu Vasile	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
		Cântare corală			-	-	1	-		
		Cântare corală			-	-	0,5	1		
		Istoria muzicii bizantine și noțiuni de ritual	Master	I	-	3	-	1		
29	Lect.	Misiunea externă	TP	II	1	-	-	-	Valer Bel	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
		Probleme de sectologie	TL, TAS	II	-	2	-	-		
29	Lect.	Exegeze Filoniene	TP	III	-	2	-	-	Ioan Chirilă	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
		Noțiuni de Qumranologie	TP	III	2	-	-	-		
29	Lect.	Istoria și filozofia religiilor (C)	TP, TPC	III	2	-	-	-	Ștefan Iloaie	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
		Istoria și filozofia religiilor (C)	TAS, TL, TPC	III	-	2	-	-		
30	Lect.	Credința și marile religii în sec. XX	Master	I	-	3	-	1	Irinea Pop Bistrițeanul	Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vădulei, Feleacului și Clujului
30	Lect.	Ciril Lucaris-dialog intercultural (C)	Master	I	-	3	-	1	Ioan Vasile Ieb	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
30	Lect.	Teologia icoanei în gândirea patristică și în teologia ortodoxă și romano-catolică contemporană	Master	I	2	-	1	-	Valer Bel	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca

30	Lect.	Valori ale culturii și civilizației românești	TP	III	-	2	-	-	George Buș	Universitatea de artă și design, Cluj-Napoca
34	Asist.	Noțiuni de fizică și biologie aplicate	TPC	II	-	2	-	-	Doina Boroș	Muzeul de istorie al Transilvaniei
34	Asist.	Elemente de studii formei (LP opt)	TPC	III	-	-	2	-	Alin Răzvan Trifa	
34	Asist.	Metodica predării desenului (Opt)	TPC	I	-	-	-	2	Vasile Cioca	Universitatea de artă și design, Cluj-Napoca
34	Asist.	Creștinismul și marile religii (Opt)	TP	IV	-	2	-	-	Iloaie Ștefan	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
34	Asist.	Spiritualitate ortodoxă și spiritualitate apuseană (Opt)	TP	IV	-	2	-	-		
34	Asist.	Teologie fundamentală și dogmatică (S)	TL, TAS, TPC	IV/3	-	-	3	-	Valer Bel	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
34	Asist.	Elemente de liturgică și iconografie bisericească	TPC	III	2	-	1	-	Ioan Bizău	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
37	Prep.	Studiul tehnicilor pentru pictură murală (Opt)	TPC	I	-	-	2	-	Annamaria Baciu	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
		Studiul tehnicilor pentru icoană (Opt)	TPC	I	-	-	-	2		
		Tehnologii aplicate	TPC	II/2	-	-	4	4		
38	Prep.	Teologie fundamentală și dogmatică (S)	TL, TAS, TPC	III/3	-	-	3	-	Valer Bel	Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca
		Teologie fundamentală și dogmatică (S)	TL, TAS	III/2	-	-	-	2		
		Misiologie	TL, TAS	IV/2	-	-	2	-		
		Mistinea externă (Opt)	TP	III/2	-	-	2	-		
		Misiologie și Ecumenism (S)	TP	III/2	-	-	-	2		
		Misiologie și Ecumenism (S)	TP	IV/2	-	-	-	2		

Decan,

Pr.Prof.univ.dr. Ioan-Vasile LEB

Șef de catedră,

Pr. Conf. univ. dr. Ioan CHRILĂ

ACTIVITATEA MISIONAR-PASTORALĂ, ECUMENICĂ ȘI ȘTIINȚIFICĂ A CADRELOR DIDACTICE

Anul universitar 2002-2003

Pr. Prof. Univ. Dr. IOAN-VASILE LEB

I. Colaborare la volume:

În limba română:

1. *Culte și Statul în România* (împreună cu Radu Preda), Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, 166 p. (coordonator).
2. *In memoriam: Mitropolitul Andrei Șaguna, 1873-2003* (M. Păcurariu, N. Bocșan, Al. Moraru, I. Chirilă), Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, 403p. (coordonator).

II. Studii în volume:

A. În limbi străine:

1. *Die Nation im orthodoxen Christentum*, în „Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West. Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou“, hrsg. Von K. Nikolakopoulos, Ath. Vletsis und Vl. Ivanov, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 2002, p. 278-291.
2. Dumitru Stăniloae, *Geisterfahrung und Trinitätsspekulation*, în volumul „Theologen des 20. Jahrhundert“, Hrsg von Peter Neuer/Gunther Wenz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002, p.145-156 (împreună cu V.Bel).
3. *Wesen und Bestimmung der Kirche. Eine Stellungnahme aus Orthodoxer Sicht*, în: „MD-Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim“, 4-5/2002, p. 71-73.
4. *Die Rumänische Orthodoxe Kirche heute*, în: „Ost-West Informationsdienst des Katholischen Arbeitskreis für Zeitgeschichtliche Fragen“, Bonn, 1999/2002, p. 58-69.
5. *L'Etat juridique de l'Eglise dans le droit roumain. Aperçu historique*, în «Communio et Sacramentu. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodriguez». Edicion a cargo de José R. Villar, Servicio de Publicaciones de la universidad de Navarra, Pamplona, 2003, p. 853-874, apărut și în «Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa », Anul XLVII, 2002, Nr. 1-2, p. 49-64 .

B. În limba română:

6. *Reflecții privind Constituția Europeană și Charta Ecumenică*, în vol. Ortodoxia, parte integrantă din spiritualitatea și cultura europeană, Ed. Consiliului Județean Brașov, 2004, p. 130-137, ISBN 973-86355-4-5.
7. *Reflecții privind Constituția Europeană și Charta Ecumenică*, în vol.: Sandu Frunză (coord.), Pași spre integrare. Religie și drepturile omului în România, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2004, p. 101-110, ISBN 973-726-001-5

III. Studii în reviste:

A. În limbi străine:

8. *The Orthodox Church and the Minority Cults in Inter-War Romania (1918-1940)*, "Journal for the Study of Religions and Ideologies", Nr. 3/2002.

B. În limba română:

9. Şaguna-Kuzmany. *Un episod al relațiilor ortodoxo-evangelice în sec. al XIX-lea*, în vol. *Toleranță și conviețuire în Transilvania sec.XVI-XIX*.
10. *Biserica Ortodoxă Română și Biserica catolică în România Mare: convergențe și contraste*, în „Studia. Theologia Orthodoxa“, Anul XLVII, 2002 (număr special), p. 77-86.
11. *Realități confesionale în Transilvania în prețuia unirii cu Roma a unei părți a românilor ortodocși*, în „Annales universitatis Apulensis“. Historica, 6/II, 2002, p. 29-35.

IV. Recenzii:

1. *O lucrare de excepție: «Independența bisericească a Mitropoliei de Alba Iulia», de Nicolae Densișianu*. Ediție îngrijită de Ioan Străjan, Alba Iulia, 2002, 54 p, în „Iancule Mare”, Nr. 5/decembrie 2002, p. 14.

V. Participări la conferințe și simpozioane:

A. Fără referat:

1. în 2003 a participat la lucrările Senatului și ale Consiliului de administrație a Universității Babeș-Bolyai
2. 30 ianuarie 2003, participă la manifestările organizate cu ocazia hramului Facultății
3. 6 februarie 2003, ia parte la lucrările Comisiei Sfântului Sinod pentru elaborarea metodologiei de susținere a gradelor profesionale pentru personalul clerical, desfășurate la Palatul Patriarhal din București
4. 10 – 14 martie, participă la programul liturgic al Săptămânii duhovnicești
5. 17 martie 2003 ia parte în Aula Magna a UBB la ceremonia de decernare a titlului de Doctor Honoris Causa Profesorului Bronislaw Geremek
6. 18 martie participă, în calitate de membru al Comisiei, la susținerea publică a tezei de doctorat *Mariologia în primele trei secole*, elaborată de Marius-Călin Țepelea, la Universitatea din Oradea
7. 21 martie 2003 participă la deschiderea programului de conferințe și dezbateri *Alteritate și dialog religios*, organizat de Catedra de Filosofie Sistemica a UBB.
8. 12 aprilie ia parte în Aula Magna a UBB la ceremonia de decernare a titlului de Profesor Honoris Causa Extraordinar și Senator ad Honorem Majestății Sale Regele Mihai I al României.
9. 1 mai 2003 participă la inaugurarea Bibliotecii Italiene și a Institutului Italo-Român de Studii Istorice
10. 1-4 mai 2003 participă la sesiunea italo-română: *Stat și Biserică în Europa*.
11. 6 iunie 2003 ia parte la inaugurarea clădirii Facultății de Psihologie și Științe ale Educației
12. 17 iunie 2003 participă la Întâlnirea de zece ani a primei promoții de absolvenți 1993-2003 a Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

13. 20-21 iunie 2003 ia parte la lucrările comisiilor curriculare Calisro în calitate de raportor

14. 3 septembrie 2003 participă în calitate de membru la Institutul de Cercetări Europene la lucrările Consiliului Institutului

B. Referate și comunicări la conferințe și simpoioane:

1. 14 februarie 2003, este prezent la inaugurarea Centrului de Studii Biblice al Universității Babeș-Bolyai, susține referatul *Scriptură și Patristică*

2. 28 martie 2003 susține conferința *Biserica Ortodoxă Română și dialogurile interconfesionale și religioase. O perspectivă istorică*, în cadrul programului de conferințe și dezbateri *Alteritate și dialog religios*, organizat de Catedra de Filosofie Sistematică a UBB.

3. 22-24 mai 2003, ia parte la conferința internațională *Unitatea Bisericii. Accente eclesiologice pentru mileniul III* de Facultatea de Teologie din Cluj-Napoca și susține referatul *Actualitatea concepției Sf. Ciprian despre unitatea Bisericii*.

4. 24-27 septembrie 2003, la invitația Ambasadei României pe lângă Sfântul Scaun, la coloclviul științific *Grottaferrata Porta d'Oriente*, organizat la mănăstirea Sf. Nil din Grottaferrata, Italia. Susține referatul *Chiesa ortodossa e Cheisacattolica nella Grande Romania: convergenze e contrasti*.

VI. Membru în următoarele organizații internaționale:

1. "Asociația Internațională de Patristică", Paris.

2. "Seminarul Teologic Internațional Sud-Est European", Heidelberg.

3. "Comisia pentru dialog cu vechii-catolici", București.

4. "Comisia Națională de Istorie Ecclesiastică Comparată, din București.

5. "Asociația Româno-Germană din Cluj"

6. "Asociația Româno-Americană, din Cluj-Napoca".

VII. Referințe la:

1. *Biserica în acțiune*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2001 (recenzie de Petru Moldovan în JSRI, Nr. 2/Summer 2002, p. 209-211; <http://hiphi.ubbcluj.ro/JSRI/html120, p. 209-211>).

2. *Who's who Europe, 2002*;

VIII. Colaborări din străinătate:

Revue des sciences philosophiques et théologiques, Strasbourg, 74/2000, S. 266 JSRI, no. 2-2002, S. 211 u.a.

La Facultatea de Teologie Evanghelică din Haidelberg, cu: Prof. Christoph Burchard, Prof. Friedrich Heyer, - Prof. Adolf M. Ritter, Prof. Paul Jonathan Fedwick (University of Toronto - Canada).

La Institutum Patristicum "Augustinianum" din Roma, cu Prof. Vittorino Grossi.

Cu prof.D.Doepman de la Facutatea de Teologie Evanghelică din Berlin.

Alți colaboratori: Hans Dieter Doepmann (Berlin) Pedro Rodriguez (Pamplona),

Jose Ramon Villar (Pamplona), Hans Schwarz (Regensburg), Paul Aymard

(Chauveroché-Franța), Jean Paul Durand (Paris), Andreas Müller (München),

Boris Bobrinsky (Paris), John Breck (Paris) ș.a.

Pr. Prof. Univ. Dr. ALEXANDRU MORARU

I. Participări

1 octombrie 2002 – a săvârșit Sfânta Liturghie, alături de P. Episcop Irineu la Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” din Florești, Cluj.

octombrie 2002 – a participat la deschiderea anului universitar 2002-2003 a facultății noastre.

20 octombrie 2002 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Sf. Ap. Petru și Pavel” din Brașov și a predicat despre: *Lupta împotriva păcatului.*

27 octombrie 2002 – a săvârșit Sfânta Liturghie alături de P. S. Episcop vicar Vasile Someșanul la Mănăstirea Dobric, jud. Bistrița – Năsăud.

3 noiembrie 2002 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj – Napoca și a predicat despre: *Sărăcia și bogăția sufletească.*

10 noiembrie 2002 – a săvârșit Sfânta Liturghie la Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” din Florești, Cluj și a predicat despre: *Iubirea aproapelui.*

1 decembrie 2002 – a fost în misiune, cu un grup de studenți teologi în Parohia Sălișca, Prot. Dej, unde a săvârșit Sfânta Liturghie și a predicat despre: *Aproapele în viața noastră.*

6 decembrie 2002 – a săvârșit Sfânta Liturghie la Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” din Florești și a predicat despre: *Credință și milostenie.*

8 decembrie 2002 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Sf. Ap. Petru și Pavel”, Cluj – Mănăștur II și a predicat despre: *Păcatele – motive de gârbovire sufletească.*

6 ianuarie 2003 – a săvârșit Sfânta Liturghie la Mănăstirea Ciucea și a predicat despre: *Botezul lui Ioan și Botezul lui Iisus Hristos.*

30 ianuarie 2003 – a participat la Sfânta Liturghie la Catedrala arhiepiscopală din Cluj – Napoca, precum și la Hramul facultății noastre.

6 aprilie 2003 – a fost în misiune cu un grup de studenți teologi, în Parohia Sărețel, jud. Bistrița – Năsăud, unde a săvârșit Sfânta Liturghie și a predicat despre: *Rugăciunea, scară spre cer.*

13 aprilie 2003 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj – Napoca și a predicat despre: *Păcat și virtute.*

20 aprilie 2003 – a fost în misiune la Mănăstirea Nicula, unde a săvârșit Sfânta Liturghie și a predicat despre: *Iisus Hristos – Ierusalimul sufletelor noastre.*

23 iunie 2003 – a luat parte la Slujba de tundere în monahism a Drd. Marius Drăgoi (Macarie), la Mănăstirea „Sfântul Ioan Botezătorul” din Alba – Iulia.

24 iunie 2003 – a săvârșit Sfânta Liturghie alături de ÎPS Andrei la Mănăstirea „Sfântul Ioan Botezătorul” din Alba – Iulia, când a fost hirotonit diacon (ierodiacon), monahul Macarie Drăgoi.

29 iunie 2003 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj – Napoca și a predicat despre: *Creștinul – apostol al lui Iisus Hristos.*

Iunie - iulie 2003 – a participat la examenele de licență și masterat de la facultatea noastră.

20 iulie 2003 – a săvârșit Sfânta Liturghie la Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” din Florești, Cluj și a predicat despre: *Păcatul, motiv de pedeapsă divină.*

10 august 2003 – a săvârșit Sfânta Liturghie la Parohia din Râșnov și a predicat despre: *Sfânta Euharistie în viața credincioșilor*.

14 august 2003 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj – Napoca și a predicat despre: *Sfânta Feciară Maria în viața creștinilor*.

28 septembrie 2003 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj – Napoca și a predicat despre: *Neîmplinirea dorințelor materiale*.

În calitate de conducător de doctorat la disciplina Istoria Bisericii Ortodoxe Române cu noțiuni de paleografie a acceptat în urma examenului de admitere, următorii candidați: David Petru, Mișu Gheorghe Radu, Pinca Petru, Sita Adina și Vida Flaviu.

II. Publicații:

1. Recenzie la vol. † Petroniu Florea, *Virtuțile la Părinții filacolici*, Editura Universității din Oradea, Oradea, 2001, 329 p., în „Studia Universitatis Babeș – Bolyai Theologia Orthodoxa”, XLVII (2002), nr. 1-2, p. 290-291.

2. Recenzie la vol. *Privighind și lucrând pentru mântuire*. Volum editat la aniversarea a 10 ani de arhipăstorire a Înalt Prea Sfințitului Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, 1 iulie 1990 – 1 iulie 2000, Iași, Editura Trinitas, 2000, 373 p., în „Studia Universitatis Babeș – Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XLVII (2002), nr. 1-2, p. 291-292.

3. *Sfântul Ioan Casian – apărător al dreptei credințe – aspecte generale*, în „Studia Universitatis Babeș – Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XLVIII (2003), nr. 1-2, p. 25-37.

4. Recenzie la vol. Preot Prof. Univ. Dr. Mircea Păcuraru, *Dicționarul Teologilor Români*, Ed. A II-a, București, Editura Enciclopedică, 2002, 550 p., în „Studia Universitatis Babeș – Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XLVIII (2003), nr. 1-2, p. 293 și în *Biserica Ortodoxă Română*, CXX, nr. 7-9, p. 567-568.

5. Recenzie la vol. *Sinodul de la Iași și Sf. Petru Movilă, 1642-2002*, Iași, Editura Trinitas, 2002, 596 p., în „Studia Universitatis Babeș – Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XLVIII (2003), nr. 1-2, p. 294-295.

6. *Arc peste vremi, 1933-2003*, în „Renașterea”, XIV (2003), nr. 11, p. 3.

7. *Predoslovie*, în vol. Dacian But – Căpușan, *Luna de Sus. Monografie istorică*, Cluj – Napoca, Editura Eikon, 2003, p. 7-8.

8. *Memorandul transilvănenilor și urmările lui. Contribuția Bisericilor românești (1892-1894)*, în „Analele Universității «Ovidius» Constanța”, Seria Facultății de Teologie Ortodoxă, anul I, nr. 1 – octombrie 2002 – iulie 2003, Constanța, Ovidius University Press, 2003, p. 197-203.

Pr. Prof. Univ. Dr. VALER BEL

I. Volume :

Unitatea Bisericii în teologia contemporană. Studiu interconfesional-ecumenic Editura Limes, Cluj-Napoca 2003 228 p.

II. Studii în volume:

Misiunea socială a Bisericii în concepția Mitropolitului Andrei Șaguna (1808-1873), În memorial: Mitropolitul Andrei Șaguna 1873-2003, Editura Renașterea, Cluj-Napoca 2003 p. 228-

Filantropia creștină în cadrul misiunii Bisericii, “Medicii și Biserica”, vol. 1, Editura Renașterea 2003 p. 58-68.

III. Studii în reviste:

Evanghelie și cultură, “Studia Universitatis Babeș-Bolyai-Tehologia Orthodoxa”, Cluj-Napoca, an XLVII, 2002 nr. 1-2 p. 89-106.

Teologia ca știință și mărturisire în viziunea Părintelui Profesor Ioan Ică “Studia Universitatis Babeș-Bolyai-Tehologia Orthodoxa”, Cluj-Napoca, An XLVII, 2002 Special Issue, p. 5-14

Istoria omenirii ca istorie a mântuirii și desăvârșirii în Iisus Hristos, în “Studia Universitatis Babeș-Bolyai-Tehologia Orthodoxa”, Cluj-Napoca” an LVII, 2003 nr. 1-2. p.57-69

Mărturia creștină prin sfințenia vieții, Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, V, (1998-2000), Ed. Arhiepiscopala Cluj-Napoca 2002 p. 169-178

IV. Participări la manifestări științifice naționale și internaționale

Cu referate:

Între 22-24 mai 2003 a participat la Simpozionul internațional: “Unitatea Bisericii. Accente eclesiologice pentru mileniul III”, la care a prezentat comunicarea Unitatea Bisericii în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae.

V. Alte comunicări

În anii 2002, 2003 a ținut cursuri și seminarii în cadrul Cursurilor de îndrumare misionar-pastorală a preoților desfășurate la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca în luna iulie.

În anul universitar 2002-2003 a ținut la postul de Radio Renașterea al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului mai multe conferințe pe teme misionare.

VI. Activitatea misionară.

Concomitent cu activitatea didactică, de cercetare teologică-științifică și de administrație academică, Pr.Prof.univ.dr. Valer Bel a desfășurat și o activitate misionară în cadrul Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului. În acest sens a realizat un ciclu de emisiuni săptămânale la postul de radio Renașterea al Arhiepiscopiei pe teme misionare

În cadrul programului misionar cu studenții, desfășurat la diferite parohii în perioada Postului Crăciunului și a Postului Mare, a însoțit grupele de studenți, a oficiat Sfânta Liturghie și a predicat cu această ocazie.

A ținut meditații pentru studenții teologi și seminariști la Catedrala Arhiepiscopală în cadrul săptămânilor duhovnicești.

A oficiat Sfânta Liturghie și a predicat la biserica Sfântul Nicolae, strada Horea, unde este îmbisericit precum și la alte biserici din Cluj-Napoca, la invitația preoților parohi, precum și în perioada concediului de odihnă; temele abordate în predici au avut, cu precădere, caracter dogmatic și misionar.

Pr. Prof. Univ. Dr. VASILE STANCIU

I. Antologii de muzică bisericească

Anastasimatarul. Vecernierul după melodile celor opt glasuri, notate de Dimitrie Cunțanu, Editura Arhiepiscopiei Alba-Iulia, Alba-Iulia, 2003, 128 p.

II. Lucrări științifice în reviste de specialitate

1. Începuturile muzicii corale bisericești din Transilvania, în vol. „Grai maramureșan”, la 80 de ani ai Episcopului Iustinian Chira, Editura Episcopiei Ortodoxe a Maramureșului și Sătmăruului, Baia-Mare 2002, p. 311-325.
2. Pagini de istorie a muzicii bisericești în opera Pr.prof.dr. Mircea Păcurariu, în vol. „Slujitor al Bisericii și al neamului - Pr.prof. Mircea Păcurariu la împlinirea vârstei de 70 de ani”, Editura Renașterea, Cluj-Napoca 2002, p. 152-161.
3. Elemente de exegeză imnografică în teologia ortodoxă contemporană, Studia, anul XLVIII, nr. 1-2/2003, p. 85-92.
4. Axionul de la Cluj în transcrierea ierodiaconului Grigorie Țurcan, în „Acta Musicae Byzantine”, vol. V, mai, 2003, Centrul de Studii Bizantine, Iași, 2003, p. 136-144.

III. Articole

1. Viorel Cosma, Omagiu la împlinirea vârstei de 80 de ani, Renașterea, 4/2003, p. 10.
2. Turneul european al Corului de cameră „Psalmodia Transylvanica”, Renașterea, nr. 6/2003, p. 10.

IV. Recenzii:

1. Viorel Cosma, Muzicieni români. Lexicon, în „Renașterea”, nr. 4/2003.

V. Alte activități (corale și de concert)

1. 27 octombrie 2002 – dirijează corul mixt al facultății de Teologie Ortodoxă la Sfânta Liturghie de la Catedrală.
2. 24 noiembrie 2002 – dirijează corul mixt al facultății de Teologie Ortodoxă la Sfânta Liturghie de la Catedrală.
3. 24 noiembrie 2002, la Vecernia de la Catedrală, concert coral de muzică bizantină, cu corul de cameră al Facultății de Teologie Ortodoxă.
4. 30 noiembrie 2002 – 12 decembrie – turneu artistic cu corul de cameră al Facultății de Teologie Ortodoxă în Germania și Austria.
5. 14- 16 decembrie 2002– Participă cu corul mixt al Facultății de Teologie la Festivalul coral „Crăciun ecumenic”
6. 15 decembrie 2002 – susține tradiționalul concert de colinde la Catedrala Arhiepiscopală cu Corul mixt al Facultății de Teologie, în prezența I.P.S. Bartolomeu Anania, a profesorilor Facultății de Teologie și a numeroșilor credincioși.
7. 30 ianuarie 2003 – Dirijează corul mixt al Facultății de Teologie Ortodoxă cu prilejul Hramului facultății, și ține un cuvânt de învățătură în Catedrala Arhiepiscopală la Sfânta Liturghie, slujesc P.S. Irineu Bistrițeanul și profesorii Facultății de Teologie Ortodoxă și asistă I.P.S. Bartolomeu Anania.

8. 3 martie 2003 – Dirijează corul mixt al Facultății de Teologie Ortodoxă la Sfânta Liturghie în Catedrala Arhiepiscopală.

9. 17 martie 2003 – Corul Mixt al Facultății de Teologie Ortodoxă devine și corul Universității „Babeș-Bolyai”, prin hotărârea rectorului și a Consiliului de administrație și va participa la toate evenimentele cultural-artistice de pe agenda Universității.

10.17 martie 2003 – Participă cu corul Facultății de Teologie Ortodoxă la decernarea titlului de doctor honoris causa profesorului și istoricului Borislav Geremek din Polonia.

11.18 martie 2003 – Dirijează corul mixt al Facultății de Teologie Ortodoxă la Sfânta Liturghie și la Te-Deumul din Catedrală cu prilejul zilei de naștere a I.P.S. Bartolomeu Anania.

VI. Bibliografie

1. Pr.Prof.dr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul Teologilor Români*, Editura Enciclopedică, București, 2002, p. 452-453.

2. *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, Universitatea București, Editura Universității București, anul II, 2002, p. 672.

3. *Who' Who în România*, Dicționar al Personalităților românești contemporane, Ediție princeps Pegasus Press, București, 2002, p. 618.

Din 2002 este îndrumător de doctorat, preot slujitor la Catedrala Arhiepiscopală din Cluj-Napoca, fondator și dirijor al Corului Universității „Babeș-Bolyai” în mai 2002.

În decursul anului universitar 2002-2003, a fost în continuare dirijor al Corului de Cameră bărbătesc „Psalmodia Transylvanica” și al Corului mixt al Facultății de Teologie Ortodoxă.

VII. Membru în diferite societăți științifice din Țară și străinătate:

Membru al comisiei de dialog teologic al Institutului pentru Bisericile Orientale din Regensburg; Membru al Societății culturale „Avam Iancu”, Membru al Asociației Naționale corale din România, membru al Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din România; Membru al Centrului de Studii Bizantine de la Iași.

Pr. Conf. Univ. Dr. IOAN CHIRILĂ

I. MONOGRAFII CA UNIC AUTOR

1. *Fragmentarium exegetic filonian*, Editura Limes, Cluj Napoca 2002, 174 p. ISBN 973-8089-68-9.

II. COORDONĂRI DE VOLUME

1. *Biblie și multiculturalitate*, vol. coordonat, publicat în programul de grant CNCIS nr.24/2002; 206 p.

III. VOLUME ÎNGRIJITE ȘI PREFĂȚATE:

1. *Rosturi în veșnicie, carte de predici*. Autor, Ioan Bunea, ed. Limes, 2002.

IV. Contribuții în volume :

1. *Sinteza Istoriei Bisericii Ortodoxe Române*, în volumul omagial “ Slujitor al Bisericii și al neamului Părintele Prof.univ.dr. M. Păcurariu, membru corespondent al Academiei Române, Ed. Renașterea 2002, p. 136 – 144.
2. *Ioan Chirilă, Concordanța biblică selectivă*, în ediția jubiliară a Sfintei Scripturi tradusă de Arhiepiscopul Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Institutului Biblic al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 1775-1825.
3. *Rugăciunea – model și mediu de realizare a comuniunii*, în vol. Ioan Bunea, Psihologia rugăciunii, Ed. Limes, Cluj Napoca 2002, p. 4-12.
4. *Bazele Biblice ale misticii iudaice*, în volumul Simpozionului “ Emanciparea interioară a evreilor în secolele XIX-XX”, editat de Centrul de studii iudaice “ Goren Goldstein” al Universității București, 2002.
5. *Cult, cultură și tămăduire în vatra Niculei (Nicula privită prin ochii personalităților ce au poposit aici)*, în Vol. Sfânta Mănăstire Nicula – 450 de ani de atestare documentară 1552- 2002.
6. *Discursul mesianic al apocrifelor Vechiului Testament*, în vol. N. Neaga, Hristos în Vechiul Testament, ed. Renașterea, 2002, p. 142-152.
7. *Liviu Galaction Munteanu, martir și teolog, Cuvânt înainte și studiu introductiv*, la volumul L.G.Munteanu, Vechiul Testament și creștinismul, Ed. Limes, Cluj Napoca 2002, p. I – XIX.
8. *Liviu Galaction Munteanu, martir și teolog, Cuvânt înainte și studiu introductiv*, la volumul L.G.Munteanu, Vechiul Testament și creștinismul, Ed. Limes, Cluj Napoca 2002, p. I – XIX.
9. *Origen contemporanul nostru*, în volumul, G. Celsie, Gândirea creștin-filosofică a lui Origen, Editura Limes 2002, p. 5-13.
10. *Despre căutarea Cuvântului sau Despre geneza traducerii Noului Testament în românește*, cuvânt înainte la CD-ul cu traducerea Noului Testament realizată de IPS Bartolomeu Anania, 12 p.

V. Articole în Reviste teologice:

11. *On Tolerance - Sketch of a Christian Interpretation* Journal for the Study of Religions and Ideologies nr.3/Winter 2002, p.65-71 (**revistă cotate ISI**).
12. *Telosul omului, contemplație sau pragmatism* Journal for the Study of Religions and Ideologies No. 1/Spring 2002 , p.135-143 (**revistă cotate ISI**).
13. *Elemente de introducere în opera exegetică a lui Filon din Alexandria*, în Studia UBB – Th.Orth.- nr. 1-2,2002,p. 3-15.
14. *Lucrarea Duhului Sfânt în Biserică – extindere a Învierii în creație prin omul ființă vie*, în Rev. Renașterea 2002.

VI. Recenzii :

1. *Un monument al culturii românești Ediția jubiliară a Bibliei diortosite de Bartolomeu al Clujului*, În Rev. Mișcarea Literară 2, p. 23-28.
2. *Căutând iubirea îl vom găsi pe Hristos – iubirea divină întrupată*, la S. Rogobete, Ontologia iubirii, în Piața literară 2002.
3. *Trecutul – temelie a prezentului și lecție pentru viitorul creștin al omenirii*, la Al. Moraru, Scurt istoric al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, Piața literară 2002.

4. *Euharistia – o taină ce poate restaura creația*, la PS dr. Irineu Pop, Pâinea vieții și paharul mântuirii, Piața literară, 2002.
5. *Manualele de religie semne ale redescoperirii dimensiunii pedagogic-hristice a actului educațional în mediul școlar românesc*, la Manualele de Religie, cl. IX – X, în Piața literară 2002.
6. *O hermeneutică menită să ne deschidă ochii spre ceresc*, la Sorin Dumitrescu, Chivotele lui Petru Rareș, în Rev. Renașterea 2002.
7. *Trecutul ca revelare a sensului și a unității creației prin Biserică*, la M. Păcurariu, Istoria Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Dacia 2002, în Piața literară 2002.

VII. Participări la Conferințe, Simpozioane și Sesiuni de comunicare:

A participat la mai multe Simpozioane și Conferințe naționale și internaționale:

1. Conferința internațională “ Misiunea filosofiei în secolul XXI”, oct. 2002.
2. Simpozionul „Filosofia în sec. XXI” organizat de Institutul de studii iudaice al UBB, oct. 2002.
3. Conferința internațională organizată de Konard Adenauer Stiftung, la Budapesta nov. 2002, cu tema Creștin democrația în Europa estică în contextul transformărilor politice din ultimul deceniu.
4. Unicitatea și aspectul indelibil al Legii revelate, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Oradea , nov.2002.
5. Simpozionul „ Alteritate și identitate”, Facultatea de Litere, București apr. 2003, cu comunicarea „Elementele structurale ale identității religioase iudaice”.
6. Simpozionul internațional „Unitatea Bisericii. Accente eclesiologice pentru mileniul III” cu comunicarea: „Tipuri veterotestamentare prefigurative pentru eclesiologia noutestamentară paulină” , mai. 2003.
7. Morala în politică, Cluj Napoca, Facultatea de Studii europene, iunie 2003.
8. Hrană spirituală și hrană trupească, Bistrița iunie 2003
9. Congresul național al Facultăților de Teologie din România, Durău, sept 2003, cu comunicarea: „Structura învățământului teologic românesc azi (planuri și programe)”.
10. Conferința biblică „ Acceptance and refusal – in the religious community”, Szeged- Ungaria, Aug. sept. 2003, cu comunicarea: „The Qumran Community and its relations with Jerusalem”.

IX. Alte activități

A realizat mai multe emisiuni radio difuzate și televizate, a susținut un important număr de predici și cateheze, a susținut conferințe și seminarii teologice, în ciclul săptămânilor de post din fiecare an bisericesc, adresate tuturor studenților și elevilor, dintre acestea amintim, în cursul anului 2002 următoarele:

- 02 oct. Radio renașterea- a doua șansă.
- 07 oct: Simpozion ludaistică: Filosofia în secolul XXI.
- 14 oct. Predică la Mân. Florești.
- 20 oct. Predică la catedrală.
- 25 oct. Predică la Mân. Florești.
- 27 oct. Predică la Dej.
- 30 oct. Conferință la Dej: Chemarea Bisericii către tinerii de azi.
- 7 – 10 nov. Conferință la Budapesta.

28 nov. Aspectele toleranței – confer. La Lic. G.Coșbuc.

29 nov. Conferință la ACOST – Numele și identitate creștină.

2 dec. Simpozion la Primărie: Poziția Bisericii față de avort.

4 dec Antena 1: Sărbătorile de iarnă.

5 dec. Conferință la Bistrița: Sf. Tradiție și colindele românești.

A fost membru al colectivului de cercetare din cadrul Grantului “Teologie și cultură”; este director al Grantului “Biblie și multiculturalitate”, finanțate de CNCIS.

Este coordonator de colecții teologice la editurile Cartimpex, Dacia și Limes din Cluj Napoca: *Sacra via*, *Homo religiosus* și *Restauratio*.

Este membru în comitetele de redacție ale revistelor Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa, Studii Teologice, Sacra Scripta, Renașterea, Ortodoxia Maramureșană.

Este membrul al Societății Bibliștilor din România.

A făcut parte din comisiile ortodoxe de dialog ecumenic, fiind coordonator al filialei române a IEF din Transilvania.

Este membru corespondent al ETREFI (Ecumenical Theological Research Fraternity cu sediul la Institutul Ratisbon, Ierusalim, Israel) și al Bordului colectivului de cercetare SCIRI – UBB Cluj-Napca din anul 2002.

Pr. Lect. Univ. Dr. DOREL MAN

I. Volume personale:

1. *Manuscrise omiletice acte de spiritualitate românească sec.XVIII-mijlocul sec. XIX*, Editura Presa Universitara Clujeana, Cluj-Napoca 2004, 202 pag.

II. Volume îngrijite și coordonate:

1. *Meditații duhovnicești*, Serafim Man, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmarului, Baia Mare, 2002, 377 p.

2. *Cuvântări bisericești pentru Sărbătorile Domnești*, Editura Presa Universitara, Cluj-Napoca 2003, 174 pag.

3. *Mărturie și martiriu în Transilvania sec al. XVIII- In Memoriam: Eroului Tănase (Atanasie) Todoran din Bichgiu*, Editura Renașterea Cluj-Napoca 2004, 273 pag.

III. Contribuții la volume

1. *Părintele duhovnicesc*, în vol.Nicula icoana neamului 450 de ani de atestare documentara a Mănăstirii Ortodoxe Nicula (1552-2002), Editura Ecclesia, Nicula 2002, p.155-162.

2. *O pagină de pateric românesc*, în vol. Meditații duhovnicești, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmarului Baia-Mare 2002,p.11-18.

3. *Doua predici transilvanene în manuscris din anul 1708 și 1836: acte de spiritualitate românească*, în vol. Studii de Istorie Medievală și premoderna,PUC Cluj-Napoca, 2003 p.191-201.

4. *Un nou manuscris al Mitropolitului Andrei Șaguna*, în vol.In Memoriam: Mitropolitul Andrei Șaguna 1873-2003, Editura Renașterea Cluj-Napoca 2003, p.123-132.

IV. Studii în reviste:

5. *Repere bizantine: Georgios Gemistos Plethon (1359-1452)*, in Anuar IV, 1996-1998, UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Ortodoxa, Editura Renașterea 2003, p.77-82.
6. *Responsabilitatea teologului în societatea de azi*, in Anuar V, 1998-2000, UBB, Cluj-Napoca, Fac. De Teologie Ortodoxa, Editura Renașterea 2003, p.361-364.
7. *Manuscrisul numărul 30 din Biblioteca Andrei Șaguna- Sibiu, document de spiritualitate românească* in SUBB, Teologie Ortodoxa, nr. 1-2, 2002,p.176-186.
8. *Manuscrisul „Cuvântare” din Fondul Șaguna*, în Studia Theologia Orthodoxa, nr. 1-2 2003, p. 46-57.
9. *O nouă carte despre relațiile românilor cu Bizanțul*, recenzie, la volumul Bizanțul și românii de Nicolae Tanașoca, în Revista Studia Theologia Orthodoxa PUC nr. 1-2/2004, p. 285-286.

V. Referent științific:

La volumul *Sub stelele nopții*, de Simion Cristea, Editura Risoprint Cluj-Napoca 2004, 203 pagini.

VI. Alte activități:

Este membru în Comisia de Istorie Bisericească Comparată din România, și al Centrului de Studii Comparate Ioan Lupaș, Cluj-Napoca.

Pr. Lect. Univ. Dr. GHEORGHE ȘANTA

I. Activitatea didactică

În anul universitar 2002-2003 a susținut orele de curs, seminar și lucrări practice la disciplina Formare duhovnicească și misionară și practică de cult la anii I, II și III secțiile: Teologie Pastorală, anii I și III, Teologie Litere anii I, II și III, Teologie Asistență Socială anii I, II și III.

În semestrul II al anului universitar 2002-2003 a susținut cursul opțional de Metodologie cercetării științifice la anul I, toate secțiile. A susținut programul liturgic de la Capela Facultății de Teologie incluzând: Rugăciunea, Utrenia, Vecernia și Sfânta Liturghie. În cadrul Vecerniei în fiecare săptămână a ținut în fața studenților câte o meditație cuprinzând diferite teme.

II. Activitatea științifică

A publicat diverse studii dintre care amintim:

1. *Educația religioasă ca valoarea integrativă*, în revista Studia a Facultății de Teologie Ortodoxă nr.1-2/2001, Cluj-Napoca, 2002.
2. *Educația religioasă: formativitate, finalitate și evaluare*, în Anuarul IV, 1996-1998 al Facultății de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, 2002.
3. *Educație și valoare*, în Anuar V, 1998-2000 al Facultății de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, 2003.

III. Activitatea extra-didactică

În fiecare duminică și sărbătoare a săvârșit Utrenia, Sfânta Liturghie și Vecernia la parohia Așchileu Mic, jud. Cluj. În perioada postului Nașterii Domnului cu un

grup de studenți în misiune a săvârșit Sf. Liturghie în parohia Leorda, protopopiatul Dej, unde a ținut un cuvânt de învățătură, la fel în misiune cu un grup de studenți în postul Paștilor a săvârșit Sfânta Liturghie în parohia Ghinda, protopopiatul Bistrița, unde a ținut cuvânt de învățătură.

În cadrul emisiunilor radio "Renașterea" a avut săptămânal înregistrări pentru rubrica "*Universul teologic, universul credinței*", temele elaborate fiind diverse având totuși prioritate cele legate de educație și formare duhovnicească.

Pr. Lect. Univ. Dr. IOAN BIZĂU

I. Cărți

1) *Viața în Hristos și maladia secularizării*, Edit. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, 309 p.

II. Studii, articole și recenzii

1) *Redescoperirea icoanei. Lecția părintelui Nikolai Ozolin*, prefață la: Nikolai Ozolin, *Iconografia ortodoxă a Cincizecimii. Izvoarele sale și evoluția schemei iconografice bizantine*, trad. rom. V. Manea, Edit. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 7-18.

2) *Conștiința religioasă și provocările modernității*, în vol. colectiv *Tinerețe, ideal, Biserică* (A.S.C.O.R. Sibiu), Edit. Agaton, Făgăraș, 2002, p. 80-103.

3) *Părintele Boris Bobrinskoy – martor și teolog de excepție al epocii sale*, studiu introductiv la: Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, trad. rom. V. Manea, Edit. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 9-35.

4) *Incursiuni în biografia spirituală și teologică a părintelui Boris Bobrinskoy*, în vol. colectiv *Violența „în numele lui Dumnezeu”. Un răspuns creștin* (Simpozionul internațional organizat de către Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia, martie 2002), Edit. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002, p. 484-547.

5) *Simbol și trăire în mileniul III* (dialog cu pictorul Silviu Oravitzan), în «Renașterea», XIII, 2002, nr. 7-8, p. 7.

6) *Hodighitria – Maica Domnului într-un prototip iconografic de tradiție apostolică*, în vol. *Nicula – Icoana neamului. 450 de ani de atestare documentară*, Edit. Ecclesia, Nicula, 2002, p. 89-129.

7) Patrick Prétot, *Crucea în liturghie*, traducere și prezentare, în «Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa», XLVII (2002), p. 145-152.

8) *Les psaumes et leur interprétation dans le rituel orthodoxe de la consécration de l'église*, în vol. colectiv: *La liturgie, interprète de l'Écriture. II – Dans les compositions liturgiques, prières et chants* (Conférences Saint-Serge, XLIX^e Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 24-27 Juin 2002), Edizioni Liturgiche, Roma, 2003, p. 131-167 (și extras).

9) *Lecția exemplară de viață a profesorului Crișan Mircioiu*, în «Adevărul de Cluj», 18 iulie 2003, p. 5.

10) *Moaștele sfinților – semne ale morții și învierii în Hristos*, în vol. colectiv *Ce este moartea?*, Edit. Patmos, Cluj-Napoca, 2003, p. 87-148.

11) *Canon, libertate și responsabilitate în arta icoanei*, în vol. colectiv *Experiență umană, imagine artistică, creativitate vizual-plastică* (coordonator Gheorghe Buș), Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 2003, p. 96-119.

12) *Patimile lui Hristos în mistica sacramentală a Răsăritului creștin*, în «Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa», XLVIII (2003), p. 95-126.

III. Emisiuni radio-TV:

1) 15 decembrie 2002, duminică: *Teologia liturgică românească; direcții și personalități* – Televiziunea România de Măine (emisiunea „Repere spirituale”, în dialog cu scriitorul Mihail Diaconescu).

2) 3 ianuarie 2003, vineri: *Botezul Domnului în tradiția liturgică și în tradiția populară românească* – TVR II (în dialog cu redactorul Maria Aluș, emisiunea „Biserica și societatea”).

3) 10 aprilie, joi: *Postul Mare în tradiția liturgică ortodoxă* – Radio „Reîntregirea” Alba-Iulia (în dialog cu Pr. Teofil Tia).

4) 26 aprilie, sâmbătă: *Sărbătoarea Paștilor în societatea românească* – TVR II (în dialog cu redactorul Alexandru Bănoiu, emisiunea „Autografe pe suflət”).

IV. Conferințe și referate:

1. *Monahism și Liturghie*: 12 noiembrie 2002, Mănăstirea Nicula (Cea de a doua întâlnire a stareților, starețelor și duhovnicilor din Eparhia Clujului).

2. *Prototipuri iconografice ale Maicii Domnului. Perspective teologice și medicale*: 18 decembrie 2002, Academia de Muzică „Gheorghe Dima” Cluj-Napoca, în program cu Prof. dr. Mircea Tomuș: *O nouă perspectivă asupra lui Caragiale* (în cadrul reuniunilor lunare „Medicină, Artă, Cultură”, organizate de către Academia de Științe Medicale – Filiala Cluj-Napoca, Universitatea de Medicină și Farmacie „Iuliu Hațieganu” și Academia de Muzică „Gheorghe Dima” din Cluj-Napoca, și coordonate de către Prof. dr. Nicolae Hâncu).

3. *Iuliu Maniu – martor și martir al istoriei*: 1 februarie 2003, comunicare prezentată la *Simpozionul Iuliu Maniu*, organizat de către *Forumul Civic Creștin* (cu prilejul împlinirii unei jumătăți de veac de la moartea sa martirică).

4. *Mitropolitul Andrei Șaguna și Clujul*: 3 aprilie 2003, comunicare prezentată la simpozionul organizat de către Despărțământul ASTRA Cluj.

5. *Lacrimile în mistica ascetică și sacramentală ortodoxă*: 10 aprilie 2003, ASCOR, Filiala Universitară Alba-Iulia.

6. *Symbolism și figurativ în pictura lui Ștefan Câlția*: 8 mai 2003, Galeria de artă „Frezia” din orașul Dej (Expoziția artistului).

7. *Misterul templului creștin. Artă și Liturghie*: 14 mai 2003, ASCOR, Filiala Universitară Timișoara.

8. *Vocația și responsabilitatea artistului într-o lume cotropită de urățenie*: 17 mai 2003, Muzeul Național de Artă Cluj-Napoca (Expoziția profesorilor, absolvenților și elevilor Liceului de Artă „Romul Ladea”).

9. *Moartea și eutanasia în perspectiva moralei creștine*: 22 mai 2003, Facultatea de Medicină Legală Cluj-Napoca.

10. *Unitatea Bisericii în eclesiologia părintelui Boris Bobrinsky*: 23 mai 2003, referat la Conferința internațională *Unitatea Bisericii. Accente eclesiologice pentru mileniul III*, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Ortodoxă.

11. *Moștele sfinților – semne ale morții și învierii în Hristos*: 24 mai 2003, referat la Seminarul de bioetică *Taina morții și nădejdea învierii*, Fundația culturală „Patmos” și Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca.

12. *Sursele patristice ale teologiei părintelui Dumitru Stăniloae*: 6 iunie 2003, ASCOR, Filiala Universitară Oradea.

V. Activitate la Radio „Renașterea”

A. Emisiunea „Evanghelie și Liturghie”, (duminica și în sărbători, ora 8.00 – 8.30) 2002

1. 6 octombrie, Duminica a 20-a după Rusalii: *Moartea în limbajul Noului Testament.*
2. 13 octombrie, Duminica a 21-a după Rusalii: *Teologia icoanei în lumina definiției dogmatice a Sinodului VII ecumenic.*
3. 20 octombrie, Duminica a 23-a după Rusalii: *Demonizatul vindecat devine misionar al lui Hristos în ținutul Decapole.*
4. 27 octombrie, Duminica a 24-a după Rusalii: *Experiența învierii și nemuririi într-o lume marcată de moarte.*
5. 3 noiembrie, Duminica a 22-a după Rusalii: *Interpretarea parabolei Bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr în perspectivă eshatologică.*
6. 8 noiembrie, Soborul Sfinților Arhangheli Mihail și Gavriil: *Slujirea îngerilor în iconomia mântuirii.*
7. 10 noiembrie, Duminica a 25-a după Rusalii: *Interpretarea parabolei Samariteanului milostiv prin imnografia Duminicii a IV-a din Postul Mare.*
8. 17 noiembrie, Duminica a 26-a după Rusalii: *Sensul postului Crăciunului într-o lume secularizată.*
9. 21 noiembrie, Intrarea în Biserică a Maicii Domnului: *Evenimentul intrării Maicii Domnului în Templul din Ierusalim ca semn profetic al iconomiei mântuirii.*
10. 24 noiembrie, Duminica a 30-a după Rusalii: *Funcția hristologică a Decalogului.*
11. 1 decembrie, Duminica a 15-a după Rusalii: *«Shema Israel» într-o lectură hristologică.*
12. 15 decembrie, Duminica a 28-a după Rusalii: *Cina Împărăției; pregătirea și așteptarea ei.*
13. 5) 22 decembrie, Duminica dinaintea Nașterii Domnului: *Teologia genealogiei lui Iisus Hristos.*
14. 25 decembrie, Nașterea Domnului: *Teologia icoanei Crăciunului.*
15. 26 decembrie, Soborul Maicii Domnului: *Ce ne învață steaua Magilor?*
16. 29 decembrie 2002, Duminica după Nașterea Domnului: *Masacrul pruncilor de la Betleem ca parabolă a pericolelor copilăriei într-o lume desacralizată.*

2003

- 1) 1 ianuarie 2003, miercuri: *Timpul și valoarea lui în lucrarea mântuirii.*
- 2) 6 ianuarie, Botezul Domnului: *„Darul apei” în tradiția liturgică a Vechiului Testament.*
- 3) 12 ianuarie, Duminica după Botezul Domnului: *Pocăința ca schimbare a minții și cale către Împărăția lui Dumnezeu.*
- 4) 19 ianuarie, Duminica a 29-a după Rusalii: *Sfântul Macarie Egipteanul ca îndrumător prestigios al vieții duhovnicești.*
- 5) 26 ianuarie, Duminica a 31-a după Rusalii: *Condițiile și sensul vederii lui Dumnezeu.*

- 6) 30 ianuarie, Sfinții Trei Ierarhi: *Sfinții Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Hrisostom în contextul „epocii de aur” a istoriei creștine.*
- 7) 2 februarie, Întâmpinarea Domnului și Duminica a 32-a după Rusalii: *Lecția martiriului Sfințelor Perpetua și Felicitas.*
- 8) 9 februarie, Duminica a 17-a după Rusalii: *Omul ca templu viu al lui Dumnezeu.*
- 9) 16 februarie, Duminica a 33-a după Rusalii: *Rugăciunea inimii în tradiția ascetică și liturgică a Răsăritului creștin.*
- 10) 23 februarie, Duminica a 34-a după Rusalii: *Căință și înviere sufletească.*
- 11) 2 martie, Duminica Lăsatului sec de carne: *Sensul Judecății finale în iconomia mântuirii.*
- 12) 9 martie, Duminica Lăsatului sec de brânză: *Lecția de credință a Sfinților patruzeci de Mucenici.*
- 13) 2 martie, Duminica I din Post: *Vocația Ortodoxiei în istorie.*
- 14) 23 martie, Duminica a II-a din Post: *Mărturisire și vindecare.*
- 15) 10 aprilie, Duminica a V-a din Post: *Semnificația Săptămânii Floriilor în tradiția liturgică a Răsăritului creștin.*
- 16) 20 aprilie, Duminica a VI-a din Post: *Teologia Sâmbetei lui Lazăr și a Întrării Domnului în Ierusalim exprimată în iconografia Triodului.*
- 17) 23 aprilie, Marea Miercuri a Patimilor: *Teologia Miercurii Patimilor exprimată în idiomela monahiei Cassia.*
- 18) 27 aprilie, Duminica Sfințelor Paști: *Pogorârea lui Hristos la iad ca început al Învierii.*
- 19) 28 aprilie, Luni în Săptămâna luminată: *Lucrarea mântuitoare a lui Hristos în mijlocul sufletelor închise în adâncul iadului.*
- 20) 29 aprilie, Marți în Săptămâna luminată: *Teologia ritului aprinderii luminii pascale.*
- 21) 11 mai, Duminica a 3-a după Paști: *Mironosițele în iconografia ortodoxă.*
- 22) 18 mai, Duminica a 4-a după Paști: *Betezda și Biserica.*
- 23) 25 mai, Duminica a 5-a după Paști: *Istoria templului samarinenilor.*
- 24) 1 iunie, Duminica a 6-a după Paști: *Orbul din naștere ca imagine a umanității căzute și mântuite în Hristos.*
- 25) 8 iunie, Duminica a 7-a după Paști: *Ideologia ariană și teologia Părinților de la Sinodul I ecumenic.*
- 26) 16 iunie, Luni după Rusalii: *Lucrarea Duhului Sfânt în istoria lumii.*
- 27) 22 iunie, Duminica întâi după Rusalii: *Martirii în viața Bisericii.*
- 28) 24 iunie, Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul: *Sfântul Ioan Botezătorul în iconografia Răsăritului creștin.*
- 29) 29 iunie, Duminica a 2-a după Rusalii: *Apostolicitatea Bisericii.*
- 30) 6 iulie, Duminica a 3-a după Rusalii: *Responsabilitatea creștină față de natură (teologie și ecologie).*
- 31) 13 iulie, Duminica a 4-a după Rusalii: *Lecția sutașului din Capernaum (bunătatea, credința și frica de Dumnezeu).*
- 32) 20 iulie, Duminica a 5-a după Rusalii: *Profetul Ilie în istoria mântuirii.*
- 33) 27 iulie, Duminica a 6-a după Rusalii: *Fraternitate și mântuire.*
- 34) 3 august, Duminica a 7-a după Rusalii: *Sensul duhovnicesc al Postului Adormirii Maicii Domnului.*

- 35) 10 august, Duminica a 8-a după Rusalii: *Prezența reală a lui Hristos în Euharistie.*
- 36) 15 august, Sfântă Măria Mare: *Adormirea Maicii Domnului în opera omiletică a părintelui Constantin Galeriu.*
- 37) 17 august, Duminica a 9-a după Rusalii: *Credință și mântuire.*
- 38) 24 august, Duminica a 10-a după Rusalii: *Credință – rugăciune – mântuire.*
- 39) 29 august, Tăierea capului Sfântului Ioan Botezătorul: *Martiriul prietenului Mirelui ceresc.*
- 40) 31 august, Duminica a 11-a după Rusalii: *Iertare fraternă și mântuire.*
- 41) 7 septembrie, Duminica dinaintea Înălțării Sfintei Cruci: *Mielul jertfit pentru creație de la întemeierea lumii.*
- 42) 14 septembrie, Duminica Înălțării Sfintei Cruci: *Cultul Crucii în istoria Bisericii.*
- 43) 21 septembrie, Duminica după Înălțarea Sfintei Cruci: *A muri și a învia cu Hristos prin crucea vieții.*
- 44) 28 septembrie, Duminica a 18-a după Rusalii: *Vocația apostolică a Bisericii.*

B. Emisiunea „Liturghie și icoană în mileniul III”, (vinerea ora 20,00 – 20,30; reluare sâmbăta ora 11,00 – 11,30)

2002

1. 4 octombrie 2002: *Vocația mijlocitoare a creștinilor într-o lume secularizată.*
2. 11 octombrie: *Responsabilitatea comunităților euharistice într-o lume secularizată.*
3. 18 octombrie: *Regina din Saba – figură eshatologică și temă de artă sacră.*
4. 1 noiembrie: *„Corectitudinea politică” – ideologie anticreștină.*
5. 15 noiembrie: *Civilizația ca „zonă” de exercițiu al discernământului și responsabilității creștine.*
6. 22 noiembrie: *Limitele civilizației și sensul vieții creștine.*
7. 29 noiembrie: *Fenomenul mondializării într-o lectură creștină.*
8. 6 decembrie: *Perspectivile pozitive și negative ale globalizării.*
9. 20 decembrie: *Nașterea Domnului în arta paleocreștină.*
10. 27 decembrie 2002: *Teologia Templului la Sfântul Arhidiacon Ștefan.*

2003

- 1) 10 ianuarie 2003: *Altarul ca centru mistic al vieții în Hristos.*
- 2) 17 ianuarie: *Altarul ca simbol al comuniunii omului cu Dumnezeu.*
- 3) 31 ianuarie: *Altarul euharistic – replica sacramentală a Altarului ceresc.*
- 4) 7 februarie: *Somnul și trezvia în mistica Răsăritului creștin.*
- 5) 14 februarie: *Somnul și trezvia în mistica Răsăritului creștin (partea a doua).*
- 6) 21 februarie: *Lecția teologică și duhovnicească a Triodului.*
- 7) 28 februarie: *Sâmbăta „Moșilor de iarnă”.*
- 8) 7 martie: *Darul lacrimilor în mistica ascetică și sacramentală a Răsăritului creștin.*
- 9) 14 martie: *Darul lacrimilor și rugăciunea inimii.*
- 10) 21 martie: *Lacrimi de pocăință și discernământ în mistica Răsăritului creștin.*
- 11) 28 martie: *Contextul istoric în care a trăit iconografa Cassia (sec. IX).*
- 12) 4 aprilie: *Teologie și cultură în Bizanțul epocii împăratului Teofil (sec. IX).*
- 13) 11 aprilie: *Opera poetică a monahiei Cassia.*
- 14) 18 aprilie: *Căderea și învierea omului în idiomela compusă de către Cassia pentru Miercurea Patimilor.*

- 15) 2 mai: *Maica Domnului în innografia vinerii din Săptămâna luminată.*
- 16) 9 mai: *Vocația pedagogică a cultului ortodox.*
- 17) 16 mai: *Dimensiunea comunitară a Liturghiei.*
- 18) 23 mai: *Teologie și doxologie în innografia Înjumătățirii praznicului Cincizecimii.*
- 19) 30 mai: *Sărbătoarea ca „fereastră” deschisă către eternitate.*
- 20) 6 iunie: *Înălțarea Domnului în tradiția liturgică a Răsăritului creștin și în tradiția populară românească.*
- 21) 13 iunie: *Teologia sâmbetei Rusaliilor.*
- 22) 20 iunie: *Istoria Pentecostarului.*
- 23) 27 iunie: *Teologia Pentecostarului.*
- 24) 4 iulie: *Anul liturgic ca mediu de comemorare/actualizare a istoriei mântuirii.*
- 25) 11 iulie: *Istoria Octoihului (structură, innografi/melozi, ediții importante).*
- 26) 18 iulie: *Ziua și săptămâna în tradiția liturgică a Răsăritului creștin.*
- 27) 25 iulie: *Teologia celor șapte zile liturgice.*
- 28) 8 august: *Maica Domnului în spiritualitatea românească.*
- 29) 29 august: *Destinul relicvelor Sfântului Ioan Botezătorul (capul și mâna dreaptă).*
- 30) 5 septembrie: *Cultul sfințelor moaște (funcția misionară).*
- 31) 19 septembrie: *Relicvele sfinților și cristalizarea conștiinței europene.*
- 32) 26 septembrie: *Părintele Constantin Galeriu ca sacerdot și teolog de prestigiu european.*

C. Radio *Renașterea*, alte emisiuni:

1. 6 noiembrie 2002, sâmbătă: *Monahism și Liturghie* (în dialog cu redactorul Cătălin Pălimaru).
2. 31 martie 2003, luni: *Tradiție și modernitate în pictura lui Vasile Crișan* (în dialog cu Ligia Jucan Țfiica artistului și pictorul Gavril Gavrița, emisiunea „Dialoguri în lumina serii”).

VI. Omilii și cateheze:

1. 6 octombrie, Duminica a 20-a după Rusalii – Catedrala arhiepiscopală: *Sensul morții în lumina Evangheliei.*
2. 3 noiembrie, Duminica a 22-a după Rusalii – Catedrala arhiepiscopală: *Parabola Bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr ca triumf al graiului și complexitatea sa teologică.*
3. 8 decembrie, Duminica a 27-a după Rusalii – Parohia Gârbou Dejului (program misionar cu studenții): *Orientarea ființială a omului către Dumnezeu.*
- 19) 27 decembrie 2002, Întâiul Mucenic și Arhidiacon Ștefan – Parohia Corpadea, prot. Cluj: *Templul din Ierusalim în teologia Sfântului Arhidiacon Ștefan.*

2003

- 1) 26 ianuarie 2003, Duminica a 31-a după Rusalii – Catedrala arhiepiscopală: *Filoxenia lui Avraam, Psalmistul David și proorocița Debora* (prezentarea și interpretarea mozaicurilor din absida laterală dreapta a Catedralei).
- 2) 23 februarie, Duminica a 34-a după Rusalii – Catedrala arhiepiscopală: *Cina de la Emaus, Elrem Sirul și Ioan Damaschin* (prezentarea și interpretarea mozaicurilor din absida laterală stânga a Catedralei).

- 3) 16 martie, Duminica I din Post – Parohia „Sfântul Andrei” din Cluj-Napoca: *Icoana în conștiința Ortodoxiei ecumenice.*
- 4) 23 martie, Duminica a II-a din Post – Catedrala arhiepiscopală: *Sfântul Grigorie Palama ca martor al teologiei patristice.*
- 5) 30 martie, Duminica a III-a din Post – Parohia Sebiș, jud. Bistrița-Năsăud (program misionar cu studenții): *Tradiția venerării Sfintei Cruci.*
- 6) 23 martie, Duminica a IV-a din Post – Mănăstirea Nicula: *Sfântul Ioan Scărarul ca martor al tradiției mistice a Răsăritului creștin.*
- 7) 20 aprilie, Duminica a VI-a din Post – Catedrala arhiepiscopală: *Hristos în innografia Săptămânii Patimilor.*
- 8) 24 aprilie, Sfânta și Marea Joi a Patimilor – Catedrala arhiepiscopală: *Teologia Deniei celor 12 Evangheliile ale Patimilor.*
- 9) 28 aprilie, luni în Săptămâna luminată – Catedrala arhiepiscopală: *Teologia icoanei Învierii.*
- 10) 18 mai, Duminica a 4-a după Paști – Catedrala arhiepiscopală: *Slăbănogul de la Betezda ca parabolă vie a umanității căzute și mântuite în Hristos.*
- 11) 21 mai, miercuri, Sfinții Împărați Constantin și Elena – Catedrala arhiepiscopală: *Contribuția lui Constantin cel Mare la încreștinarea imperiului roman și la nașterea conștiinței europene.*
- 12) 16 iunie, luni după Rusalii – Catedrala arhiepiscopală: *Cincizecimea iudaică în istoria mântuirii.*
- 13) 29 iunie, Duminica a 2-a după Rusalii – Parohia Răcățau (colonia Dobrin), jud. Cluj: *Viața și lucrarea misionară a Sfinților Apostoli Petru și Pavel.*
- 14) 13 iulie, Duminica a 4-a după Rusalii – Catedrala arhiepiscopală: *Hristologia Sinodului IV ecumenic.*
- 15) 20 iulie, Duminica a 5-a după Rusalii – Parohia „Sfântul Andrei” din Cluj-Napoca: *Sfântul proroc Ilie Tesviteanul ca apărător al monoteismului.*
- 16) 6 august, miercuri, Schimbarea la Față – Parohia Ieud, jud. Maramureș: *Hristologia și antropologia Schimbării la Față.*
- 17) 10 august, Duminica a 8-a după Rusalii – Catedrala arhiepiscopală: *Sensul euharistic al înmulțirii pâinilor.*
- 18) 14 august, vineri, Adormirea Maicii Domnului – Catedrala arhiepiscopală: *Teologia praznicului.*
- 19) 17 august, Duminica a 9-a după Rusalii – Parohia Ghiolt, jud. Cluj (târnosirea bisericii): *Sfintele moaște în ritualul sfințirii bisericii.*
- 20) 7 septembrie, Duminica dinaintea Înălțării Sfintei Cruci – Catedrala arhiepiscopală: *Prefigurări ale Jertfei lui Hristos în Vechiul Testament.*
- 21) 8 septembrie, luni, Nașterea Maicii Domnului – Catedrala arhiepiscopală: *Nașterea Maicii Domnului în iconomia mântuirii.*

Pr. Asist. Univ. Drd. ȘTEFAN ILOAIE

I. Volume de autor

1. *Nae Ionescu și Ortodoxia românească. Cu bibliografie din și despre Nae Ionescu*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2003, 149 p.

II. Volume îngrijite

1. *Primele mărturii despre Biblia Jubiliară 2001, versiunea Arhiepiscopului Bartolomeu Valeriu Anania*, Editura Renașterea, 2003, 296 p.

III. Studii

1. *Der persönliche und der gemeinschaftliche Aspekt der Sünde. Negative Einflüsse des Individualismus*, în "Studia Theologica Budapestinensia" 30: *Bün és isteni irgalom mint a mai ember problémája/Peccato e misericordia divina come problema dell'uomo di oggi*, Márton Áron Kiadó, Budapesta, 2002, p. 51-60

2. *Mass-media și Biserica*. Interviu consemnat de Romeo Petrașciuc, în vol. *Tinerețe, ideal, Biserică*, Editura Agaton, Făgăraș, 2002, p. 139-145

3. *Interviu*, în "Piața cărții". Supliment al revistei "Piața literară" – Cluj-Napoca, an 2, 2002, 15-30 septembrie, nr. 18, p. 1

4. *Conștiința, temeii al responsabilității morale*, în "Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa" an 47, 2002, 129-138

IV. Articole

1. *Adunarea Eparhială. Sectorul cultural*, în "Renașterea" an 13, 2002, febr., nr. 2, p. 5

2. *Bibliografia bioeticii în limba română*, în "Renașterea" an 13, 2002, mar., nr. 3, p. 6

3. *Arta Bisericii. Patrimoniul eclesial*, în "Renașterea" an 13, 2002, iul-aug., nr. 7-8, p. 6

4. *Nae Ionescu – profesor și gazetar*, în "Mișcarea literară"/Bistrița, an 1, 2002, nr. 1, p. 43-44

5. *Irineu Pop-Bistrițeanul: "Chipul lui Hristos în viața morală a creștinului"*, Editura Renașterea, 2001. *Recenzie*, în "Revista Teologică" 2003, nr. 2, p. 98-101

6. *Noi lucrări de bioetică*, în "Renașterea" an 14, 2003, apr., nr. 4, p. 7

7. *Transfigurarea erosului*, în "Renașterea" an 14, 2003, iun., nr. 6, p. 9

8. *Reprezentanți ai organizațiilor de tineret din Arhiepiscopia Clujului, în vizită la Biserica Evanghelică din Württemberg*, în "Renașterea" an 14, 2003, iun., nr. 6, p. 5

9. *Înălțimile de la Piatra Fântânele*, în "Renașterea" an 14, 2003, sept., nr. 9, p. 5

10. *Clonarea umană între mit și realitate*, în "Renașterea" an 14, 2003, sept., nr. 9, p. 9

11. *Biserica Ortodoxă, creatoare și păstrătoare de valori patrimoniale. Schiță asupra recursului la memorie*, în vol. *Artă, istorie, cultură. Studii în onoarea lui Marius Porumb*, Editura Nereamia Napocae, Cluj-Napoca, 2003, p. 439-440

VI. Referate la simpozioane și conferințe

1. *Neue missions-theologische Entwürfe*, prezentat la a IX-a întâlnire de dialog a tinerilor din Biserica Evanghelică din Germania și Biserica Ortodoxă Română – "Gehet hin in alle Welt...", Edemissen/Germania, 19-26 septembrie 2002

2. *Portretul duhovnicesc al Părintelui Dumitru Stăniloae, model pentru creștinul contemporan*, la simpozionul internațional "Dumitru Stăniloae și Ilarion V. Felea: 100 de ani de la naștere. Moștenirtea lor teologică și receptarea ei în contemporaneitate", Arad, 22-23 mai 2003 și la conferința "Remember Dumitru Stăniloae", Turda, 10 iunie 2003

3. *Calitatea creștină a vieții omului suferind, în contextul secularizării*, la al doilea Seminar Ortodox de Medicină și Teologie cu temele: "Calitatea vieții omului suferind. Alimentație și spiritualitate creștin-ortodoxă", Bistrița, 12 iunie 2003

VII. Participări la simpozioane, conferințe, seminarii

1. A IX-a întâlnire de dialog a tinerilor din Biserica Evanghelică din Germania și Biserica Ortodoxă Română – “Gehet hin in alle Welt...”, Edemissen/Germania, 19-26 septembrie 2002; cu referatul: *Neue missionstheologische Entwürfe*.
2. Simpozionul internațional “Dumitru Stăniloae și Ilarion V. Felea: 100 de ani de la naștere. Moștenirtea lor teologică și receptarea ei în contemporaneitate”, Arad, 22-23 mai 2003; cu referatul: *Portretul duhovnicesc al Părintelui Dumitru Stăniloae, model pentru creștinul contemporan*.
3. Seminarul Ortodox de Medicină și Teologie cu temele: “Calitatea vieții omului suferind. Alimentație și spiritualitate creștin-ortodoxă”, Bistrița, 12 iunie 2003; cu referatul: *Calitatea creștină a vieții omului suferind, în contextul secularizării*.
4. Conferința internațională a Comisiei pentru istorie sud-est europeană a Fundației “Pro Oriente”, Cluj-Napoca, 9-11 octombrie 2003, cu tema “Efectele globalizării asupra religie, în România. Continuitate sau reluare? Constrângerea schimbării Bisericii și societății în România secolului 21”. Fără referat.
5. Academia de toamnă româno-germană, Sibiu, 22-29 octombrie 2003, cu tema “Religia și societatea civilă”; cu intervenția: *Biserică și societate civilă. Contextul unui dialog necesar*.

VIII. Comisii

1. Membru al Comisiei Locale de Bioetică, Cluj-Napoca.

Lect. Univ. Drd. ANA BACIU

I. STUDII ȘI ARTICOLE

1. *Contribuția mitropolitului Andrei Șaguna la naționalizarea scrisului românesc*, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, Cluj-Napoca, 2002,
2. *Aspirația spre alfabetul latin în primele gramatici românești*, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, Cluj-Napoca, 2002.
3. *Manuscrise românești în Biblioteca Apostolica Vaticana*, în *Studia UBB, Series Theologica*, 2002

Lect. Univ. Dr. VASILE TIMIȘ

I. Stagii de cercetare, documentare și perfecționare

- Managementul activităților didactice** (oct – dec 2002), ISJ Cluj
- Didactica Religiei** (nov 2002), ISJ Constanța
- Seminarul Prevenirea și combaterea traficului de ființe umane** (mar 2003), Satu Mare
- Școala de vară Noi tendințe în didactica științelor** (iulie 2003), Univ. „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca
- Cursurile de pregătire în AEL (Alternative Educaționale pentru Liceu)**, MECT, București, iunie 2004

II. Activitate publicistică

A. VOLUME

- Evaluarea – factor de reglare și optimizare a educației religioase***, *Renașterea*, Cluj-Napoca 2003

B. STUDII ȘI ARTICOLE

Educația religioasă în copilărie. Impactul experienței religioase asupra modelării personalității, în Studia Universitatis „Babeș-Bolyai”, Theologia Orthodoxă, nr. 1/2003

Adolescența și educația religioasă. Valențe eclesiologice, psiho-pedagogice și sociale, în Studia Universitatis „Babeș-Bolyai”, nr. special, închinat Pr. Prof. Ioan Ică, 2002

Consilierea educațională - parte integrantă a procesului de învățământ, în volumul Dimensiuni europene ale educației, CCD, Cluj-Napoca, 2003

Consilierea și îndrumarea duhovnicească în cadrul educației religioase, anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, 2000-2002

III. Activitate profesională

1. Formarea inițială a profesorilor

Lect. Univ. Dr., Catedra de Didactica Științelor Socio-umane, titularul cursurilor de *Didactica Religiei, Instruire asistată de calculator și Educație interculturală*

Coordonator de practică pedagogică

Coordonator lucrări de diplomă pentru studenți

2. Formarea continuă a profesorilor

Îndrumător lucrări de gradul I, în didactica și psihologia religiei

Membru în comisii pentru definitivare în învățământ și gradul II

Membru în comisii de admitere și susținere a gradului didactic I

Președinte în comisii de susținere a gradului didactic I

Cursuri de formare pentru profesorii îndrumători de practică pedagogică

Cursuri de formare pentru profesorii metodicieni

Formator în cadrul programului de formare și pregătire a mentorilor

Formator în cadrul programului **Magister**, Departamentul pentru Pregătirea Personalului Didactic, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca

Cursuri în cadrul stagiilor de **definitivare și promovare pentru preoți**

IV. Organizator al unor manifestări științifice

Simpozionul Interdisciplinaritatea în predarea religiei, Cercul Militar Cluj-Napoca, (18 sep. 2002), *participanți*: profesori, inspectori, specialiști în psiho-pedagogie

Olimpiada interjudețeană de religie, Cluj-Napoca, (5-7 iunie 2003), Masa rotundă: Educație și reformă, Arhiepiscopia Clujului, (11 iunie 2003), *participanți*: profesori, directori de unități școlare

Dezbateri: Retrospectivă asupra predării religiei în anul școlar 2003/2003; perspective pentru anul școlar 2003/2004, Arhiepiscopia Clujului, (16 sept. 2003)

participanți: profesori, inspectori, preoți

V. Activități de consultanță și expertiză științifică

Membru în *Comisiile Centrale de Organizare și Evaluare a Olimpiadei de Religie* - faza națională (Pitești 2002, Slobozia 2003)

Membru în *Comisia Națională de alcătuire a subiectelor pentru titularizare*, Serviciul național de evaluare și examinare, iulie 2003

Membru în *Comisia Județeană de titularizare*, iulie 2003, Cluj-Napoca

Membru în *Comisia de bacalaureat și atestat*, ISJ Cluj, 2002-2003

Membru în *Comisia de evaluare a unităților școlare*, ISJ Cluj, 2002-2003

Formator în cadrul unor cursuri de perfecționare organizate de CCD-uri și ISJ-uri
Coautor al *Programei Analitice pentru titularizare în învățământul preuniversitar, disciplina Religie*, MECT, octombrie 2003

Președinte al *Comisiei de Organizare și Evaluare a Olimpiadei interjudețene de religie*, Cluj Napoca (5-7 iunie 2003).

VI. Comunicări și referate la simpozioane, emisiuni radio-tv, manifestări științifice și sesiuni de comunicări

Adolescența și educația religioasă (simpozionul de Didactica Religiei) ISJ Constanta, 28 nov 2002

Baza legislativă a predării religiei în școală, (simpozionul de Didactica Religiei) ISJ Constanta, 30 nov 2002

Religia în școală, realizări și perspective, Cercul Militar Cluj-Napoca, 12 iun 2002

Educație și responsabilitate, Parohia Ortodoxă Sighetul Marmației, 2 feb 2003

Predarea religiei în noul context educațional, Catedrala Ortodoxă, Cluj-Napoca, 30 ianuarie 2003

Misiunea și mărturisirea, componente ale credinței lucrătoare, Seminarul Teologic Ortodox Cluj-Napoca, 16 martie 2003

Cunoaștere și autocunoaștere, ASCOR, Satu Mare, 20 martie 2003

Abordarea personalităților cu tulburări comportamentale în cadrul realizării educației religioase, Seminarul de prevenire și combatere a traficului de ființe umane, Satu Mare, 28 martie 2003

Treptele desăvârșirii creștine în cadrul etapelor psihogenetice, Episcopia Sloboziei și Călărașilor, 2 mai 2003

Spovedanie și psihanaliză, Universitatea din Oradea, 19 mai 2003

Inserarea deprinderilor religioase în cadrul competențelor educaționale, Seminarul Teologic Ortodox, Cluj-Napoca, 3 iunie 2003

Experiența sacralului și condiția umană, Olimpiada interjudețeană de religie (IX-XII), Baciu, 5 iunie 2003

Taina spovedaniei și consilierea școlară, Simpozionul: *Interdisciplinaritatea și predarea în echipă*, CCD, Cluj-Napoca, 6 iunie 2003

Urcușul duhovnicesc ca sens al vieții, Olimpiada interjudețeană de religie (V-VIII), Vatra Dornei, 7 iunie 2003

Olimpiada de religie-performanță și comuniune, Catedrala Ortodoxă, Cluj-Napoca, 11 iunie 2003

Ortodoxia și identitatea națională în contextul globalizării, Seminarul Teologic Cluj-Napoca, 15 septembrie 2003

VII. Participări la emisiuni Radio-TV

Radio Cluj, Radio TG.-Mures, Radio Satu Mare, Radio Renasterea, Tele 7 ABC, Antena 1 Cluj, TVR 2, NCN Cluj Napoca, Prima Tv Turda, Tv Eveniment Sibiu

VIII. Lucrări coordonate pentru obținerea gradului I în învățământ,

preluate în seria 2003

Relația mentor-ucenic în predarea/învățarea religiei, prof. Goia M., Gr. Șc. Sighetu Marmației

Evaluarea în învățământul religios, prof. Petrescu D., Șc. M. Eminescu, Dej

Strategii alternative de realizare a educației religioase, prof. Dezmirean L. Șc. Nr. 10 Cluj

ANUL UNIVERSITAR 2003-2004

Pr. Prof. Univ. Dr. IOAN-VASILE LEB

I. Studii in volume:

A. În limbi străine:

1. *Il Grande Scisma e le sue implicazioni sulle relazioni ecclesiastiche tra Oriente e Occidente. Un punto di vista ortodosso*, în vol. «Studia Historica et Theologica. Omagiu profesorului Emilian Popescu. Coord. C. Petolescu, T. Teoteoi, A. Gabor, Editura TRINITAS, Iași, 2003, p. 315-325.

B. În limba română:

2. *Reflecții privind Constituția Europeană și Charta Ecumenică*, în vol. **Ortodoxia, parte integrantă din spiritualitatea și cultura europeană**, Ed. Consiliului Județean Brașov, 2004, p. 130-137, ISBN 973-86355-4-5.

3. *Reflecții privind Constituția Europeană și Charta Ecumenică*, în vol.: Sandu Frunză (coord.), **Pași spre integrare. Religie și drepturile omului în România**, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2004, p. 101-110, ISBN 973-726-001-5

II. Participări la conferințe și simpozioane:

A. Fără referat:

- 1-12 octombrie 2003 ia parte, la Sibiu, la conferința *Biserica, stat, societate*, organizată de Academia Evanghelică Transilvană și Biserica Evanghelică C.A. din România
- 18 octombrie 2003, este prezent la punerea pietrei de temelie a Bisericii Studenților „Sf. Ioan Evanghelistul” din complexul studentesc Hașdeu
- 20 octombrie 2003 participă la festivitatea de omagiere a Prof. univ. dr. Miron Ionescu de la Facultatea de Psihologie și Științele Educației
- 20 octombrie 2003 este prezent la conferința *Provocări contemporane: bioetica*, susținută de ÎPS Bartolomeu Anania în cadrul programului de conferințe și dezbateri Etică, societate. Limite și deschideri ale eticii aplicate, organizat de Catedra de Filosofie Sistemătică a UBB
- 30 octombrie 2003 este prezent la susținerea publică a tezei de doctorat *Aspecte lexicale în manuscrisul Watt. Rom. 6 din Biblioteca Apostolica Vaticana* elaborată de Lect. Univ. Ana Baciuc
- 2 noiembrie 2003 ia parte la aniversarea a 70 de ani de la sfințirea Catedralei arhiepiscopale din Cluj-Napoca
- 18 noiembrie 2003 participă la festivitatea decernării titlului de Doctor Honoris Causa Profesorului dr. Rudolf Windisch și Academicianului prof. Glatz Ferenc

B. Referate și comunicări la conferințe și simpozioane:

- 8-10 octombrie 2003 participă la sesiunea Pro Oriente *Efectele globalizării asupra religiei în România* unde susține referatul *Biserica Ortodoxă și globalizarea*
- 22-29 octombrie 2003 participă la lucrările Academiei de Toamnă Româno-Germăne *Religia și societatea civilă*, organizate la Sibiu de Academia Evanghelică Transilvană în colaborare cu Universitatea Lucian Blaga și Institutul Goethe. Susține referatul *Biserica Ortodoxă și societatea civilă*.

7. 31 octombrie 2003 este prezent la Mediaș la Reformationskolloquium *Christliche Werte in der Gesellschaft von heute* organizat de Academia Evanghelică Transilvania și susține referatul *Die Koinonia im orthodoxen Verständnis*.

III. Membru în următoarele organizații internaționale:

- "Asociația Internațională de Patristică"*, Paris.
"Seminarul Teologic Internațional Sud-Est European", Heidelberg.
"Comisia pentru dialog cu vechii-catolici", București.
"Comisia Națională de Istorie Ecclesiastică Comparată, din București".
"Asociația Româno-Germană din Cluj"
"Asociația Româno-Americană, din Cluj-Napoca".

IV. Referințe la:

Who is who in România, 2003.

V. Colaborări din străinătate:

A avut numeroase colaborări cu profesori din străinătate:

La Facultatea de Teologie Evanghelică din Haidelberg, cu: Prof. Christoph Burchard, Prof. Friedrich Heyer, - Prof. Adolf M. Ritter, Prof. Paul Jonathan Fedwick (University of Toronto - Canada).

La Institutum Patristicum "Augustinianum" din Roma, cu Prof. Vittorino Grossi.

Cu prof.D.Doepman de la Facultatea de Teologie Evanghelică din Berlin.

Alți colaboratori: Hans Dieter Doepmann (Berlin) Pedro Rodriguez (Pamplona), Jose Ramon Villar (Pamplona), Hans Schwarz (Regensburg), Paul Aymard (Chauveroché-Franța), Jean Paul Durand (Paris), Andreas Müller (München), Boris Bobrinsky (Paris), John Breck (Paris) ș.a.

Pr. Prof. Univ. Dr. ALEXANDRU MORARU

I. Participări

1 octombrie 2003 – a săvârșit Sfânta Liturghie alături de ÎPS Bartolomeu la Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” din Florești (jud. Cluj).

19 octombrie 2003 - a săvârșit Sfânta Liturghie alături de ÎPS Bartolomeu în Parohia Mociu, jud. Cluj.

24 octombrie 2003 – a participat la 5th EUA CONFERENCE WORKING TOGETHER: Joint Degrees, în cadrul Universității „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca.

30 octombrie 2003 – a participat cu referat (coreferent) la susținerea tezei de doctorat a D-nei Ana Baci (de la facultatea noastră), în cadrul Institutului de Lingvistică „Sextil Pușcariu” din Cluj-Napoca.

2 noiembrie 2003 - a săvârșit Sfânta Liturghie la Mănăstirea din Florești și a predicat despre: *Valoarea faptelor de milostenie*.

5 noiembrie 2003 – a participat la susținerea tezei de doctorat a Pr. Pavel Vesa, din Arad, în cadrul Universității „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca.

8 noiembrie 2003 - a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj-Napoca.

16 noiembrie 2003 - a săvârșit Sfânta Liturghie în Parohia Dorolea, jud. Bistrița-Năsăud și a predicat despre: *Modele pozitive și negative în pilda Samariteanului milostiv.*

22 noiembrie 2003 – a alcătuit un referat asupra tezei de doctorat a Pr. Asist. Ionuț Hulubeanu: *Monahismul în Dobrogea de la origini până în zilele noastre* (sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Emilian Popescu)

30 noiembrie 2003 – a participat la spectacolul religios: *Noaptea Sfântului Andrei*, organizat de către studenții Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, și ce ai ACOST, în Sala Festivă „Nicolae Ivan” a facultății noastre.

2 decembrie 2003 – a alcătuit un referat asupra tezei de doctorat a Pr. Niță Ioan Rizea: *Boierii Craiovești și rolul lor în Ortodoxia românească și cea sud-est europeană* (sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Emilian Popescu).

7 decembrie 2003 – a săvârșit Sfânta Liturghie la Mănăstirea Florești și a predicat despre: *Păcatul-pericol în calea mântuirii.*

14 decembrie 2003 – a alcătuit un referat pentru acordarea titlului de Doctor Honoris Causa Sanctității Sale, Bartolomeu I, Patriarhul Ecumenic al Constantinopolului.

26 decembrie 2003 - a săvârșit Sfânta Liturghie la Mănăstirea Florești și a predicat despre: *Minunea Nașterii Domnului.*

6 ianuarie 2004 - a săvârșit Sfânta Liturghie alături de ÎPS Andrei în Catedrala „Reîntregirii” din Alba Iulia și Sfințirea Apei celei Mari din Parcul din fața Reședinței eparhiale (în fața Troiței).

8 februarie 2004 - a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj – Napoca și a predicat despre: *Bogățiile sufletești.*

15 februarie 2004 – a alcătuit un referat asupra tezei de doctorat a Pr. Asist. Daniel Niță-Danielescu.

29 februarie 2004 – a fost în misiune în Parohia Poiana Ilvei, jud. Bistrița-Năsăud, unde a săvârșit Sfânta Liturghie și a predicat despre: *Importanța Postului pentru viața creștinului.*

7 martie 2004 - a săvârșit Sfânta Liturghie la Mănăstirea Florești și a predicat despre: *Vîndecarea prin credință și iubire.*

14 martie 2004 - a săvârșit Sfânta Liturghie la Mănăstirea Nicula (în misiune) și a predicat despre: *Semnificația expresiilor „lepădarea de sine” și „să-și ia crucea”.*

21 martie 2004 - a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Sfântul Toma” din Cluj-Napoca și a predicat despre: *Creșterea copiilor în spiritul cinstirii părinților.*

28 martie 2004 - a săvârșit Sfânta Liturghie în filia Rusu, jud. Bistrița-Năsăud (în misiune cu studenții) și a predicat despre: *Căința – cale spre Hristos.*

4 aprilie 2004 - a săvârșit Sfânta Liturghie alături de PS Episcop Vicar Vasile Someșanul la biserica „Înălțarea Domhului” din Cluj-Napoca.

18 aprilie 2004 - a săvârșit Sfânta Liturghie alături de PS Episcop Vicar Irineu la biserica „Sf. Toma” din Cluj-Napoca.

25 aprilie 2004 - a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj-Napoca și a predicat despre: *Rolul femeii creștine în societatea de azi.*

2 mai 2004 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Sfântul Toma” din Cluj-Napoca și a predicat despre: *Însănătoșirea spirituală prin credință.*

9 mai 2004 - a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, alături de PS Episcop – Vicar Irineu la biserica din Ciceu Giurgești (jud. B.N.); la Sfințirea Monumentului închinat eroilor neamului (tot de acolo).

16 mai 2004 - a săvârșit Sfânta Liturghie la Mănăstirea Florești și a predicat despre: *Păcatul-motiv de orbire sufletească.*

23 mai 2004 - a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj-Napoca și a predicat despre: *Unitatea credinței.*

30 mai 2004 - a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica din Chinteni (jud. Cluj) și a predicat despre: *Roadele Sfântului Duh.*

6 iunie 2004 - a săvârșit Sfânta Liturghie la Mănăstirea Florești și a predicat despre: *Sfințenia în viața creștină.*

10 iunie 2004 – a participat la Conferința: *Ștefan cel Mare. Epoca și personalitatea sa*, organizat de Institutul Cultural Român, Centrul de Studii Transilvane, în sala „V. Bogrea”, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca; a conferențiat despre: *De ce a fost canonizat Ștefan cel Mare?*

13 iunie 2004 - a săvârșit Sfânta Liturghie la Mănăstirea Florești și a predicat despre: *Apostolatul creștin.*

19 iunie 2004 – a luat parte la întâlnirea: *Mișcarea Focularelor din România*, ținută în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, la care a expus comunicarea: *Biserica Ortodoxă Română de-a lungul istoriei-repere.*

27 iunie 2004 - a săvârșit Sfânta Liturghie la Mănăstirea Florești și a predicat despre: *Puterea credinței în Iisus Hristos.*

2 iulie 2004 – a participat la Simpozionul organizat de facultatea noastră cu genericul: *Ștefan cel Mare și Sfânt, 1504-2004-500 de ani de la moartea marelui voievod*, și a susținut comunicarea: *Domnitorul Sfânt Ștefan cel Mare și Transilvania.*

4 iulie 2004 – a slujit la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj-Napoca și a predicat despre: *Descătușarea de păcat.*

5 iulie 2004 – a fost președinte de comisie la susținerea tezei de doctorat a Pr. Nicolae Crângașu (din București), cu tema: *A doua Epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Petru. Introducere. Comentariu și Teologia Epistolei.*

15 august 2004 - a slujit la biserica „Schimbarea la Față” din Cluj-Napoca și a predicat despre: *Sfânta Fecioară Maria-pilduitoarea creștinilor.*

22 august 2004 – a săvârșit Sfânta Liturghie la Mănăstirea Florești și a predicat despre: *Păzirea poruncilor Dumnezeiești.*

8 septembrie 2004 – a săvârșit Sfânta Liturghie (în sobor) la Mănăstirea Râmeț (jud. Alba) și a predicat despre: *Sfânta Fecioară Maria-apărătoarea creștinilor.*

19 septembrie 2004 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Sf. Apostoli Petru și Paveș”, Cluj-Mănăștur II și a predicat despre: *Crucea vieții noastre.*

În calitate de conducător de doctorat la disciplina Istoria Bisericii Ortodoxe Române cu Noțiuni de palografie a acceptat, în urma examenului de admitere, următorii candidați: Jucan Mirona, Rotaru Ioan și Vlașin.

II. Publicații

1. *Un ierarh nedreptățit: episcopul Policarp Morușca al Americii și Canadei (1935-1939)*, în vol. „Studia Historia et Theologica. Omagiu Profesorului Emilian Popescu”, Iași, Editura Trinitas, 2003, p. 757-770.

2. *S-a înfăptuit „Unirea” sub mitropolitul Teofil?*, în vol. „Studii de Istorie Medievală și Premodernă. Omagiu profesorului Nicolae Edroiu, membru corespondent al Academiei Române”, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2003, p. 323-357.
3. *Sfaturi și îndemnuri pentru monahi în „Convorbiri duhovnicești” ale Sfântului Ioan Casian*, în vol. „Izvoarele creștinismului românesc”, Constanța, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, 2003, p. 298-311.
4. *Viața monahului oglindită în „Așezămintele mănăstirești” ale Sfântului Ioan Casian*, în vol. „Izvoarele creștinismului românesc”, Constanța, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, 2003, p. 313-324.
5. *Mitropolitul Andrei Șaguna – exponent al spiritualității românești din Transilvania*, în vol. „In Memoriam: Mitropolitul Andrei Șaguna, 1873-2003”, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2003, p. 154-162.
6. *Cuvânt înainte*, în vol. „Monografia satului Chiteni”, Cluj-Napoca, Editura Art-Vision, 2004, p. 5-6.
7. *Românii năsăudeni în vâltoarea veacului al XVIII-lea*, în vol. „Mărturie și martiriu în Transilvania secolului al XVIII-lea. In Memoriam: eroului Tănase (Atanasie) Todoran din Bichigiu” (coordonatori: Dorel Man și Floare Pop), Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2004, p. 101-112.
8. *Cuvânt înainte*, în vol. „Monografia Mănăstirii «Acoperământul Maicii Domnului» Florești”, Cluj-Napoca, Editurile Renașterea și Nereamia Napocae, 2004, p. 7-8.

Pr. Prof. Univ. Dr. VALER BEL

I. Volume :

Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1. Premise teologice, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2004, 203 p.

II. Studii în volume:

Unitatea Bisericii în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae, în vol. “Unitatea Bisericii. Accente ecleziologice pentru mileniul III”, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2004

Calitatea sau/și sfințenia vieții din perspectivă creștină ortodoxă, în “Medicii și Biserica”, vol. 2, editat de dr. Mircea Gelu Buta și Dan Ciachir, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2004

Misiune și educație, în Vasile Timiș, *Evaluarea. Factor de reglare și optimizare a educației religioase*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca 2003 p. 186-192.

Comunicarea credinței, în Vasile Timiș, *Misiunea Bisericii și Educația. Atitudini, convergențe, perspective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2004 p.197-205

III. Studii în reviste:

Centenarul Părintelui Dumitru Stăniloae, în “Renașterea”, nr. 12 2003 p. 9,11

IV. Alte comunicări

În anul universitar 2003-2004, până în 12 aprilie 2004, a ținut la postul de Radio Renașterea al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului mai multe conferințe pe teme misionare.

V. Activitatea misionară.

Concomitent cu activitatea didactică, de cercetare teologică-științifică și de administrație academică, Pr.Prof.univ.dr. Valer Bel a desfășurat și o activitate misionară în cadrul Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului. În acest sens a realizat un ciclu de emisiuni săptămânale la postul de radio *Renașterea* al Arhiepiscopiei pe teme misionare.

În cadrul programului misionar cu studenții, desfășurat la diferite parohii în perioada Postului Crăciunului și a Postului Mare, a însoțit grupele de studenți, a oficiat Sfânta Liturghie și a predicat cu această ocazie.

A ținut meditații pentru studenții teologi și seminariști la Catedrala Arhiepiscopală în cadrul săptămânilor duhovnicești.

A oficiat Sfânta Liturghie și a predicat la biserica Sfântul Nicolae, strada Horea, unde este îmbisericit precum și la alte biserici din Cluj-Napoca, la invitația preoților parohi, precum și în perioada concediului de odihnă; temele abordate în predici au avut, cu precădere, caracter dogmatic și misionar.

Pr. Prof. Univ. Dr. VASILE STANCIU

I. Lucrări științifice în reviste de specialitate

7 Colinde românești, armonizate pentru cor mixt, *Studia*, XLIX, nr. 1-2/2004, p. 83-97.

II. Articole

1. Cardinalul Franz König, Dr.h.c. al UBB, *Renașterea*, 3/2004, p. 10.
2. Învierea în inele și Cântările Bisericii, în *Renașterea*, nr. 4/2004, p. 4.
3. Cântarea în comun a credincioșilor la Sfânta Liturghie, *Renașterea* 9/2004, p. 10.

III. Alte activități (corale și de concert)

1. 2 noiembrie 2003, Dirijează Corul Facultății de Teologie Ortodoxă în Catedrală cu ocazia împlinirii a 70 de ani de la Sfințirea Catedralei, în prezența Regelui Mihai I și a Reginei Ana.
2. în decembrie 2003 – concert de colinde.
3. Iulie 2004 – Simpozion Ștefan cel Mare, susține comunicarea: „Școala muzicală de la Putna”.

În decursul anului universitar 2003-2004, a fost în continuare îndrumător de doctorat, preot slujitor la Catedrala Arhiepiscopală din Cluj-Napoca, dirijor al Corului Universității „Babeș-Bolyai”, al Corului de Cameră bărbătesc „Psalmodia Transylvanica” și al Corului mixt al Facultății de Teologie Ortodoxă.

IV. Membru în diferite societăți științifice din Țară și străinătate:

Membru al comisiei de dialog teologic al Institutului pentru Bisericile Orientale din Regensburg; Membru al Societății culturale „Avam Iancu”, Membru al Asociației Naționale corale din România, membru al Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din România; Membru al Centrului de Studii Bizantine de la Iași.

Pr. Conf. Univ. Dr. IOAN CHIRILĂ

I. MONOGRAFII CA UNIC AUTOR

1. *Fragmentarium exegetic filonian II, Nomothetica – reperi exegetice la Decalog*, Ed. Limes, Cluj Napoca 2003, 174 p. ISBN 973-7907-15-9.

II. COORDONĂRI DE VOLUME

2. *Biblie și multiculturalitate*, vol. coordonat, publicat în programul de grant CNCSIS nr.24/2002; 206 p.
3. *Exegeze transilvanene-repere bibliografice și Unitatea Bisericii. Accente eclesiologice pentru mileniul III.* vol. Coordonat, elaborat în cadrul grantului CNCSIS nr. 14/2003, 406 p.
4. *Scolile teologice confesionale transilvanene – comunicare, dialog ecumenic și configurația confesională a Transilvaniei în epoca lui Ștefan cel Mare* vol. Coordonat, elaborat în cadrul grantului CNCSIS nr 69/2004.

III. VOLUME ÎNGRIJITE ȘI PREFĂȚATE:

1. *Studiul Vechiului Testament* Manual pentru Facultățile de teologie. Autori: Pr.prof. Vladimir Prelipcean, Pr.prof. N. Neaga, Pr.prof. Gh. Barna, Pr.prof. Mircea Chialda, ed. III, ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, postfață.
2. *Hristos în Vechiul Testament.* Autor: Pr.prof. Nicolae Neaga, ed.II, ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004.
3. *Viața Sf. Ap. Pavel.* Autor. Pr.prof.Liviu Galaction Munteanu, ed. II., ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004.

IV. Contribuții la volume:

1. *A qumrani kozosseg es kapcsolata Jeruzsalemme* În vol. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia, 2004.
2. *Dinamica granițelor culturale ale Europei determinată de traducerea textului sacru, a Sfintei Scripturi*, în vol. *Biblie și multiculturalitate*, Ed. Limes 2004, p. 5-14.
3. *Logos-Ioghia Vechiului Testament, Pentateuhul*, cuvânt înainte la vol. N.Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, ed. a II a, Cluj Napoca 2004, p.5-16;
4. *Filoxenia lui Avraam. Exegeza hrisostomică la Facere 18.* în *Analele Universității din Craiova, seria Teologie*, 11/2003.
5. *Ages of Jericho – their importance for biblical chronology*, în vol. Centrului de Studii Biblice al Universității Babeș-Bolyai, Cluj Napoca 2003
6. *The Qumran Community and its relations with Jerusalem*, în vol. Actele Conferinței biblice a Facultății de Teologie Romano catolică din Szeged, Ungaria, aug.-sept. 2003.
7. *Logosul în cărțile Didactico-poetice*, în vol. N.Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, p.16-30., Cluj-Napoca, 2004.

V. STUDII PUBLICATE ÎN REVISTE RECUNOSCUTE CNCSIS:

8. *Reflecții asupra dialogului iudeo-creștin* *Studia Universitatis „Babes-Bolyai” – Theologia Orthodoxa*, 2004

9. *Logos-loghia vechiului testament. Cărțile didactico-poetice.* În Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din UBB, VI(2000-2002), ed. Presa Universitară Clujeană, 2004, p. 53-74.

10. *Breviarum qumranit (elemente de antropologie biblică)* în Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din UBB, VII (2003-2004), ed. Presa Universitară Clujeană, 2004, p. 9-22.

11. *Elementele structurale ale identității religioase iudaice*, în Rev. Studia judaica, 2003, p. 23-48.

VI. PREMII:

În anul 2003 i s-a acordat Premiul Universității „Babeș-Bolyai” pentru lucrarea „*Fragmentarium exegetic filonian II. Nomothetica. Repere exegetice la Decalog*”

În anul 2004 a primit Diploma de excelență didactică (UBB)

Este Director al grantului *Biblie și multiculturalitate în Transilvania în contextul exegezei europene din sec. XVI –XX*. Grant desfășurat pe perioada a trei ani (grant CNCSIS nr.24/2002; grant CNCSIS nr. 14/2003; grant CNCSIS nr 69/2004)

VII. Alte activități:

Este membru în comitetele de redacție ale revistelor Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa, Studii Teologice, Sacra Scripta, Renașterea, Ortodoxia Maramureșană.

Este coordonator de colecții teologice la editurile Cartimpex, Dacia și Limes din Cluj Napoca: *Sacra via*, *Homo religiosus* și *Restauratio*.

Este membrul al Societății Bibliștilor din România.

A realizat un mare număr de emisiuni radio difuzate și televizate, a susținut un important număr de predici și cateheze, a susținut conferințe și seminarii teologice, în ciclul săptămânilor de post din fiecare an bisericesc, adresate tuturor studenților și elevilor, a participat la mai multe Simpozioane și Conferințe naționale și internaționale.

A făcut parte din comisiile ortodoxe de dialog ecumenic, fiind coordonator al filialei române a IEF din Transilvania.

Este membru corespondent al ETREFI (Ecumenical Theological Research Fraternity cu sediul la Institutul Ratisbon, Ierusalim, Israel) și al Bordului colectivului de cercetare SCIRI – UBB Cluj Napoca, și din 2004 – coordonator al grupului de cercetători de la facultatea de teologie Ortodoxă din cluj în cadrul programului EURESIS.

Pr. Lect. Univ. Dr. IOAN BIZĂU

I. Studii, articole și recenzii

1. *Izgonirea lui Adam din rai în mistica liturgică a Postului Mare*, în «Renașterea», XV, 2004, nr. 2 (168), p. 2.

2. *Venerarea Crucii și înjumătățirea Postului Mare*, în «Renașterea», XV, 2004, nr. 3 (169), p. 2.

3. *Semnificațiile ritului luminii pascale*, în «Renașterea», XV, 2004, nr. 4 (170), p. 5.

4. *Duminica a șasea după Paști sau orbul din naștere ca „semn” al vederii spirituale*, în «Renașterea», XV, 2004, nr. 5 (171), p. 8.
5. *Părintele arhimandrit Benedict Ghiuș – martor al Tradiției și făptuitor în duhul iubirii lui Hristos*, în «Renașterea», XV, nr. 6 (172), p. 7.
6. *Teologia istoriei reflectată în hramul și iconografia ctitoriei lui Ștefan cel Mare de la Pătrăuți*, în «Renașterea», XV, nr. 7-8 (173-174), p. 7.
7. *Kyrie eleison (Doamne miluiește) – Rugăciunea inimii în Liturghie*, în «Renașterea», XV, 2004, nr. 9 (175), p. 9.

II. Emisiuni radio-TV:

1. 21 octombrie, marți: *Misterul răului* – Radio „România-cultural” (dialog cu redactorul Daniela Horodnicu).
2. 19 decembrie 2003, vineri: *Tradiția Crăciunului* – Tele Europa-Nova (în dialog cu Florin Ghiurțan, realizatorul emisiunii „Dialoguri incomode”).

III. Conferințe și referate:

2003

1. *Familiaritatea părintelui Constantin Galeriu cu teologia patristică și cu textele liturgice*: 20 noiembrie, Biserica „Sfântul Silvestru” din București.
2. *Părintele Constantin Galeriu ca model sacerdotal și intelectual*: 21 noiembrie, ASCOR, Filiala Universitară București.
3. *Icoana în pictura Simonei Runcan*: 28 noiembrie, Muzeul Național de Artă Cluj-Napoca (Expoziția de pictură a Simonei Runcan din București).
4. *Istoria și sensul ei în sinteza teologică a părintelui Dumitru Stăniloae*: 2 decembrie, referat în cadrul sesiunii de comunicări organizată la Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca.

2004

- 1) *Darul lacrimilor în tradiția mistică a Răsăritului creștin*: 11 martie 2004, Conferințele ASCOR, Filiala Universitară Oradea.
- 2) *Lumina în teologia biblică și în mistica sacramentală a Răsăritului creștin*: 17 aprilie, Muzeul de artă din Bistrița (Sesiune de comunicări științifice în cadrul Festivalului „Lumina”, organizat de Comitetul județean pentru cultură).
- 3) *Absida și cupola în creația pictorialului Marin Gherasim*: 13 mai, Galeria de Artă, Bistrița (Vernisajul expoziției „Memoria absidei”).
- 4) *Răstignirea în arta bizantină. Miza teologică și evoluția schemei iconografice*: 22 aprilie, Simpozionul național interdisciplinar „Imagine artistică – comunicare – finalitate”, Universitatea de Artă și Design din Cluj-Napoca.
- 5) *Transplantul și eutanasia între solicitările bioeticii și exigențele moralei creștine*: 22 aprilie, Facultatea de Medicină Legală Cluj-Napoca.
- 6) *Cult și cultură ortodoxă în Transilvania epocii lui Ștefan cel Mare*: 2 iulie, Sesiunea de comunicări „Ștefan cel Mare și Sfânt – 500 de ani de la moartea marelui voievod”; Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca.

IV. Activitate la Radio „Renașterea”

A. Emisiunea „Evanghelie și Liturghie”, (duminica și în sărbători, ora 8.00 – 8.30)

1. 5 octombrie, Duminica a 19-a după Rusalii: *Iubirea fraternă în morală Evangheliei*.
2. 12 octombrie, Duminica a 21-a după Rusalii: *Sinodul VII ecumenic în tradiția liturgică ortodoxă*.

3. 19 octombrie, Duminica a 20-a după Rusalii: *Taina morții și conștiința creștină.*
4. 2 noiembrie, Duminica a 22-a după Rusalii: *Adevăruri esențiale exprimate în parabolele Evangheliei.*
5. 9 noiembrie, Duminica a 24-a după Rusalii: *Istoria femeii bolnave de hemoragie după Eusebiu al Cezareei.*
6. 16 noiembrie, Duminica a 25-a după Rusalii: *Samarineanul milostiv ca imagine hristologică.*
7. 23 noiembrie, Duminica a 26-a după Rusalii: *Învățătura creștină despre suflet.*
8. 30 noiembrie, Duminica a 30-a după Rusalii: *Poruncile lui Dumnezeu și credința.*
9. 14 decembrie, Duminica a 28-a după Rusalii: *Cina spirituală a Împărăției lui Dumnezeu.*
10. 21 decembrie, Duminica dinaintea Nașterii Domnului: *Pregătirea umanității pentru actul întrupării Logosului dumnezeiesc în istorie.*
11. 25 decembrie, Nașterea Domnului (Crăciunul): *Păstorii de la Betleem ca martori și evangheliști ai Întrupării.*
12. 26 decembrie, vineri, Soborul Maicii Domnului: *Fecioara Maria în actul întrupării Logosului dumnezeiesc.*
13. 27 decembrie 2003, sâmbătă, Arhidiaconul Ștefan – Întâiul mucenic: *Sensul instituțiilor religioase ale Vechiului Testament în teologia Arhidiaconului Ștefan.*

2004

- 1) 1 ianuarie 2004, joi: *Iisus la 12 ani în Templu; sensul căutării lui Hristos.*
- 2) 4 ianuarie, Duminica dinaintea Botezului Domnului: *Sensul pascal al Botezului creștin.*
- 3) 6 ianuarie, Botezul Domnului: *Teologia evenimentului de la Iordan.*
- 4) 7 ianuarie, Soborul Sfântului Prooroc Ioan Botezătorul: *Înaintemergătorul și martorul lui Hristos în istoria mântuirii.*
- 5) 11 ianuarie, Duminica după Botezul Domnului: *Lecția evanghelică a întreprinderii ispășirii.*
- 6) 18 ianuarie, Duminica a 29-a după Rusalii: *Bunătatea lui Dumnezeu și sentimentul recunoștinței.*
- 7) 25 ianuarie, Duminica a 32-a după Rusalii: *Zaheu ca parabolă a căutării în Hristos.*
- 8) 30 ianuarie, Sfinții Trei Ierarhi: *Creație și înnoire liturgică în opera Sfinților Trei Ierarhi.*
- 9) 1 februarie, Duminica a 33-a după Rusalii: *Tema smereniei în imnografia Triodului.*
- 10) 2 februarie, Întâmpinarea Domnului: *Hristos - „semn de împotrăvire” în istoria lumii.*
- 11) 8 februarie, Duminica a 34-a după Rusalii (a Fiului Risipitor): *Pocăința – calea întoarcerii la Dumnezeu.*
- 12) 15 februarie, Duminica Lăsatului sec de carne (a Înfricoșatei Judecăți): *Judecata finală și valoarea eternă a persoanei umane.*
- 13) 22 februarie, Duminica Lăsatului sec de brânză: *Izgonirea lui Adam din Rai în lumina imnografiei Triodului.*
- 14) 7 martie, Duminica a 2-a din Post: *Mărturisire și iertare.*
- 15) 14 martie, Duminica a 3-a din Post: *Venerarea Crucii și înjumătățirea Postului.*
- 16) 21 martie, Duminica a 4-a din Post: *Sfântul Ioan Scărarul – martor al Tradiției și model de ascet pentru Postul Mare.*

- 17) 25 martie, Buna-Vestire: *Icoana Bunei-Vestiri.*
- 18) 28 martie, Duminica a 5-a din Post: *Hristos slujitorul.*
- 19) 11 aprilie, Învierea Domnului: *Paștile – sărbătoarea luminii.*
- 20) 12 aprilie, Luni în Săptămâna luminată: *Învierea Domnului - praznicul intrării noastre la Tatăl.*
- 21) 13 aprilie, Marți în Săptămâna luminată: *Ochii deschiși ai pelerinilor de la Emaus.*
- 22) 18 aprilie, Duminica a 2-a după Paști: *Sensul experienței lui Toma pentru conștiința creștină.*
- 23) 25 aprilie, Duminica a 3-a după Paști: *Pilda Mironosițelor în istoria Bisericii.*
- 24) 2 mai, Duminica a 4-a după Paști: *Slăbănogul de la Betezda – icoană a umanității căzute și restaurate în Hristos.*
- 25) 9 mai, Duminica a 5-a după Paști: *Convertirea femeii samarince și slujirea ei misionară în Sihar.*
- 26) 16 mai, Duminica a 6-a după Paști: *Darul văzului și orbirea spirituală.*
- 27) 20 mai, Înălțarea Domnului: *Teologia praznicului în lumina iconografiei liturgice.*
- 28) 31 mai, Luni după Rusalii: *Dimensiunea cosmică a Cincizecimii.*
- 29) 6 iunie, Duminica 1 după Rusalii: *Sfințenia ca vocație a creștinului.*
- 30) 13 iunie, Duminica a 2-a după Rusalii: *Apostolicitatea Bisericii.*
- 31) 20 iunie, Duminica a 3-a după Rusalii: *Pronia și responsabilitatea umană.*
- 32) 27 iunie, Duminica a 4-a după Rusalii: *Hristos – Doctor al trupului și al sufletului.*
- 33) 29 iunie, Sfinții Apostoli Petru și Pavel: *Viața și activitatea misionară a Sfinților Apostoli Petru și Pavel.*
- 34) 4 iulie, Duminica a 5-a după Rusalii: *Duhurile demonice și lucrarea lor distructivă.*
- 35) 11 iulie, Duminica a 6-a după Rusalii: *Iertare și vindecare.*
- 36) 18 iulie, Duminica a 7-a după Rusalii: *Hristologia Sinodului IV ecumenic.*
- 37) 25 iulie, Duminica a 8-a după Rusalii: *Înmulțirea pâinilor – prefigurare a Euharistiei.*
- 38) 1 august, Duminica a 9-a după Rusalii: *Umblarea lui Hristos pe mare – semn al dumnezeirii Sale.*
- 39) 6 august, Schimbarea la Față: *Vederea lui Dumnezeu – ținta supremă a vieții creștine.*
- 40) 8 august, Duminica a 10-a după Rusalii: *Harul și libertatea în dinamica mântuirii.*
- 41) 15 august, Adormirea Maicii Domnului: *Elemente majore ale învățaturii ortodoxe despre Maica Domnului.*
- 42) 22 august, Duminica a 12-a după Rusalii: *Poruncile – cale a vieții în Hristos.*
- 43) 29 august, Tăierea capului Sfântului Ioan Botezătorul: *Înaintemergătorul lui Hristos ca înger, apostol și martir.*
- 44) 5 septembrie, Duminica a 14-a după Rusalii: *Nunta Împărăției lui Dumnezeu.*
- 45) 8 septembrie, Nașterea Maicii Domnului: *Nașterea Maicii Domnului în perspectiva întrupării Logosului dumnezeiesc în istoria lumii.*
- 46) 12 septembrie, Duminica dinaintea Înălțării Sfintei Cruci: *Șarpele înălțat de către Moise în pustie ca typos al lui Hristos.*
- 47) 14 septembrie, Înălțarea Sfintei Cruci: *Crucea lui Hristos și Pomul vieții.*
- 48) 19 septembrie, Duminica după Înălțarea Sfintei Cruci: *Urmarea lui Hristos prin purtarea crucii personale.*

49) 26 septembrie, Duminica a 18-a după Rusalii: *Slujirea Apostolilor în istoria mântuirii.*

B. Emisiunea „Liturgie și icoană în mileniul III”, (vinerea ora 20,00 – 20,30; reluare sâmbăta ora 11,00 – 11,30)

1. 3 octombrie: *Părintele Constantin Galeriu ca sacerdot și teolog de prestigiu european* (partea a doua).
2. 10 octombrie: *Relicvele sfinților și maladia secularizării.*
3. 17 octombrie: *Martiriul sfințelor moaște în Europa secularizată.*
4. 24 octombrie: *Simboluri liturgice și vocabule iconografice în pictura lui Marin Gherasim* (dialog cu pictorul).
5. 31 octombrie: *Catedrala episcopală în tradiția liturgică a Ortodoxiei ecumenice.*
6. 7 noiembrie: *Îngerii în iconografia Ortodoxiei ecumenice.*
7. 14 noiembrie: *Sensul duhovnicesc al Postului Crăciunului.*
8. 28 noiembrie: *Interioare și icoane în creația pictoriței Simona Runcan* (dialog cu artista).
9. 19 decembrie 2003: *Martiriul Sfântului Ignatie al Antiohiei și celebrarea cuceririi Daciei.*

2004

- 1) 2 ianuarie 2004: *Viața și lucrarea misionară a Sfântului Silvestru, episcopul Romei.*
- 2) 9 ianuarie: *Botezul Domnului în imnele Sfântului Efreem Sirul.*
- 3) 23 ianuarie: *Întemeierea bisericii noi în tradiția canonică și liturgică a Ortodoxiei ecumenice.*
- 4) 30 ianuarie: *Ritualului punerii pietrei de temelie (binecuvântarea apei și a untdelemnului; crucea de temelie).*
- 5) 6 februarie: *Punerea pietrei patrunghiulare și a candeliei de temelie.*
- 6) 13 februarie: *Riturile finale ale slujbei punerii pietrei de temelie și semnificația lor.*
- 7) 20 februarie: *Erodarea simțului sacralului în mediile ortodoxe (cu aplicare la arhitectura liturgică).*
- 8) 27 februarie: *Patimile Domnului în mistica sacramentală a Răsăritului ortodox.*
- 9) 5 martie: *Dimensiunea cosmică a Patimilor Domnului.*
- 10) 12 martie: *Hristos – Împăratul răstignit.*
- 11) 19 martie: *Patimile și moartea Domnului ca acte de ascultare și iubire.*
- 12) 26 martie: *Iconografia Răstignirii în antichitatea creștină.*
- 13) 2 aprilie: *Răstignirea în iconografia bizantină.*
- 14) 16 aprilie: *„Izvorul tămăduirii” în evlavia ortodoxă.*
- 15) 23 aprilie: *Lumina în teologia biblică.*
- 16) 30 aprilie: *Ritualul aprinderii luminii în tradiția liturgică a Bisericii primare.*
- 17) 7 mai: *Aprinderea candeliei noi pe Altarul nou-consacrat.*
- 18) 14 mai: *Lumina prezenței lui Dumnezeu în puritatea inimii.*
- 19) 21 mai: *Campania de construire a bisericilor în epoca împăratului Constantin cel Mare.*
- 20) 28 mai: *”Moșii de vară” – semnificațiile tradiției pomenirii morților în sâmbăta Rusaliiilor.*
- 21) 4 iunie: *Martirii de la Niculițel (Zotikos, Attalos, Kamasis și Filippos).*
- 22) 11 iunie: *Sfințenia și sfinții în viața Bisericii.*
- 23) 18 iunie: *Liturgie și ecologie (învățătura creștină despre creație).*

- 24) 25 iunie: *Responsabilitatea creștină față de creație (problema poluării; „crimele” ecologice).*
- 25) 2 iulie: *Ștefan cel Mare – atletul lui Hristos la poarta creștinătății.*
- 26) 9 iulie: *Cult și cultură în Moldova epocii lui Ștefan cel Mare.*
- 27) 16 iulie: *Ștefan cel Mare și Transilvania.*
- 28) 23 iulie: *Episcopia Vadului – ctitorie voievodală.*
- 29) 30 iulie: *Ștefan cel Mare și Mitropolia de la Feleac.*
- 30) 6 august: *Cult și cultură la Feleac în epoca lui Ștefan cel Mare.*
- 31) 13 august: *Conștiința moștenirii bizantine în politica lui Ștefan cel Mare.*
- 32) 20 august: *Tradiția bizantină reflectată în patrimoniul liturgic al Mitropoliei de la Feleac.*
- 33) 3 septembrie: *„Cu pace să ieșim” sau intrarea comunității euharistice în „liturghia de după Liturghie”.*
- 34) 10 septembrie: *Kyrie eleison – rugăciunea inimii în Liturghie.*
- 35) 24 septembrie: *Biografia uimitoare a Cuviosului Siluan Athonitul.*

C. Radio Renașterea, alte emisiuni

2004

- 1) 13 martie 2004: *Cultul creștin în epoca apostolică* (dialog cu redactorul Ciprian Vidican în cadrul emisiunii „Atelier biblic”).
- 2) 14 aprilie: *Mesajul Săptămânii luminate pentru persoanele cu nevoi speciale* (dialog cu redactorul Mihai Tătaru în cadrul emisiunii „A doua șansă”).
- 3) 17 aprilie: *Simboluri liturgice în creația maestrului Marin Gherasim* (convoorbire cu pictorul în cadrul emisiunii „Dialoguri în lumina serii”).
- 4) 5 iunie: *Sfintele Taine în epoca apostolică* (dialog cu redactorul Ciprian Vidican în cadrul emisiunii „Atelier biblic”).
- 5) 9 august: *Spiritualitate creștină și cultură în Europa actuală* (emisiunea „Dialoguri în lumina serii”; invitat scriitorul Horia Bădescu de la Ambasada română din Paris).

V. Omilii și cateheze:

1. 19 octombrie, Duminica a 20-a după Rusalii – Catedrala arhiepiscopală: *Moartea și sensul ei după întruparea lui Hristos.*
2. 26 octombrie, Duminica a 23-a după Rusalii – Parohia Ieud, jud. Maramureș: *Lección de viață și credință a Sfântului Mucenic Dimitrie.*
3. 2 noiembrie, Duminica a 22-a după Rusalii – Catedrala arhiepiscopală: *Cultul morților în tradiția liturgică ortodoxă.*
4. 8 noiembrie, sâmbătă, Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil – Catedrala arhiepiscopală: *Îngerii ca „scară” între cer și pământ.*
5. 30 noiembrie, Duminica a 30-a după Rusalii – Catedrala arhiepiscopală: *Decalogul în istoria religioasă a umanității.*
6. 7 decembrie, Duminica a 27-a după Rusalii – Parohia Buduș, jud. Bistrița-Năsăud (program misionar cu studenții): *Femeia gârbovă ca imagine a umanității căzute și mântuite în Hristos.*
7. 28 decembrie 2003, Duminica după Nașterea Domnului – Catedrala arhiepiscopală: *Dreptul Iosif ca martor al întrupării lui Hristos.*

2004

- 1) 25 ianuarie 2004, Duminica a 32-a după Rusalii – Catedrala arhiepiscopală: *Casa și sensurile ei în Noul Testament.*
- 2) 22 februarie, Duminica Lăsatului sec de brânză – Catedrala arhiepiscopală: *Iertarea, postul și detașarea de „avere” ca principii ale pelerinajului Postului Mare.*

- 3) 29 februarie, Duminica I din Post – Parohia Slătinița (Bistrița-Năsăud); program misionar cu studenții: *Ce este Ortodoxia?*
- 4) 25 martie, Buna-Vestire – Catedrala arhiepiscopală: *Fecioara Maria – darul cel mai de preț al umanității către Dumnezeu.*
- 5) 28 martie, Duminica a 5-a din Post – Mănăstirea Nicula: *Maria Egipteanca – pildă de pocăință.*
- 6) 31 martie, miercuri – Parohia „Nașterea Maicii Domnului” Zalău (întrunirea Ligii Tineretului Ortodox): *Rolul icoanei „Hodighitria” de la Ierusalim în convertirea Mariei Egipteanca.*
- 7) 18 aprilie, Duminica a 2-a după Paști – Catedrala arhiepiscopală: *Săptămâna luminată în mistica sacramentală a Ortodoxiei.*
- 8) 23 aprilie, Sfântul Mare Mucenic Gheorghe – Catedrala arhiepiscopală: *Martiriul ca formă de asumare a Evangheliei lui Hristos.*
- 9) 25 aprilie, Duminica a 3-a după Paști – Parohia Aleșd (Bihor): *Pilda Mironosițelor.*
- 10) 16 mai, Duminica a 6-a după Paști – Catedrala arhiepiscopală: *Hristos – Lumina lumii.*
- 11) 21 mai, Sfinții Împărați Constantin și Elena – Catedrala arhiepiscopală: *Constantin cel Mare în istoria creștină.*
- 12) 23 mai, Duminica a 7-a după Paști – Parohia Rebrîșoara (Bistrița-Năsăud): *Sinodul I ecumenic – actul de naștere al Europei creștine.*
- 13) 30 mai, Pogorârea Sfântului Duh – Parohia Ieud (Maramureș): *Sfântul Duh în istoria mântuirii.*
- 14) 13 iunie, Duminica a 2-a după Rusalii – Catedrala arhiepiscopală: *Apostolii în Liturghie și în iconografie.*
- 15) 29 iunie, Sfinții Apostoli Petru și Pavel – Biserica filiei Sărădiș, parohia Rediu (Cluj): *Sfinții Apostoli Petru și Pavel în istoria Bisericii.*
- 16) 11 iulie, Duminica a 6-a după Rusalii – Catedrala arhiepiscopală: *Biserica – Trupul mistic al lui Hristos.*
- 17) 20 iulie, Sfântul Prooroc Ilie Tesviteanul – Parohia Ieud (Maramureș): *Proorocul Ilie în tradiția biblică și liturgică.*
- 18) 8 august, Duminica a 10-a după Rusalii – Catedrala arhiepiscopală: *Părintele din pericopa evanghelică – model de credință și înțelepciune.*
- 19) 22 august, Duminica a 12-a după Rusalii – Parohia „Sfântul Andrei” Cluj-Napoca: *Viața veșnică – temă fundamentală a Revelației.*
- 20) 29 august, Tăierea capului Sfântului Ioan Botezătorul – Mănăstirea „Adormirea Maicii Domnului” de la Cormaia (Sângeorz-Băi): *Martiriul și istoria relicvelor Sfântului Ioan Botezătorul.*
- 21) 5 septembrie, Duminica a 14-a după Rusalii – Catedrala arhiepiscopală: *Luna septembrie în tradiția liturgică a Răsăritului ortodox.*

Pr. Asist. Univ. Drd. ȘTEFAN ILOAIE

I. Studii

1. *Calitatea creștină a vieții omului, în contextul secularizării*, în vol. *Medicii și Biserica*, vol. 2, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 79-92

2. *Biserica și societatea la Sfinții Trei Ierarhi – Biserica și societate azi*, în „Revista Teologică” an 14, 2004, nr. 1, p. 83-96

3. *Responsabilitatea creștinului pentru păzirea creației*, în “Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa” an 49, 2004, nr. 1-2, p. 41-49

II. Articole

1. *Biserică și societate. Contextul unui dialog necesar*, în "Renașterea" an 15, 2004, nr. 1, p. 7
2. *Modelul ecumenismului practic*, în "Renașterea" an 15, 2004, nr. 9, p. 2

III. Referate la simpozioane și conferințe

1. *Reflecții despre gândirea apologetică a Mitropolitului Nicolae Bălan*, la Simpozionul "Mitropolit Nicolae Bălan", Bistrița, 2 iunie 2004
2. *Modelul ecumenismului practic*, la Seminarul "Voi sunteți sarea pământului" – 10 ani de relații ecumenice între Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului și Biserica Evanghelică Lutherană din Württemberg", Cluj-Napoca, 2-7 septembrie 2004
3. *Hotărârile Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române referitoare la transplantul de organe, avort și eutanasi*, la Simpozionul „Medicii și Biserica”, ediția a III-a, Bistrița 7 septembrie 2004
4. *Icoana – darul Cerului pentru om*, la Seminarul "Zilele icoanei" organizat de Uniunea Artiștilor Plastici din Deva și Liga Tineretului Creștin Ortodox din Deva, Deva, 10-12 septembrie 2004
5. *Misiunea Bisericii în contextul secularizării*, la Conferința internațională „Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură și în istorie”, Cluj-Napoca 16-17 octombrie 2004
6. *Misiunea Bisericii în epoca tehnologiei*, la sesiunea de comunicări „Spiritualitatea ortodoxă și societatea informațională. Lansarea Bibliei, ediția jubiliară a Sfântului Sinod, pe CD-Rom”, Cluj-Napoca, 5 noiembrie 2004

IV. Participări la simpozioane, conferințe, seminarii

1. Simpozionul național "Monumente istorice din România – valori ale patrimoniului cultural european; trasee turistice și istorice", ediția a XI-a, Maramureș, 16-18 septembrie 2004; fără referat.
2. Simpozionul „Eclesiologia biblică în cercetarea teologică actuală”, organizat de Centrul de Studii Biblice al Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, 11-12 noiembrie 2004; fără referat.

V. Comisii

Membru al Comisiei Locale de Bioetică, Cluj-Napoca.

Lect. Univ. Dr. VASILE TIMIȘ

I. Stagii de cercetare, documentare și perfecționare

Școala de vară *Noi tendințe în didactică: formarea competențelor viitorilor profesori în perspectiva aderării la "Declarația de la Bologna"* Univ. Babeș-Bolyai, Turda (iulie 2004),.

II. Activitate publicistică

A. VOLUME

Misiunea Bisericii și Educația, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2004

La Réconciliation. Implications eclesiologiques et sociales, P.U.C., Cluj-Napoca 2004

Religia în școală. Valențe eclesiale, educaționale și sociale, P.U.C., Cluj-Napoca 2004

Misiune și Educație, (suport de curs), Univ. „Babeș-Bolyai”, 2004
Evaluarea în predarea/învățarea religiei, (suport de curs), Univ. „Babeș-Bolyai”, 2004

Religie clasa a XI-a (coordonator), Ed. Dacia Educațional, 2004

Religie clasa a XII-a (coordonator), Ed. Dacia Educațional, 2004

B. STUDII ȘI ARTICOLE

Cum percep tinerii anumite realități religioase și sociale: Taina Mărturisirii, în *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai”*, (1-2 / 2004)

III. Activitate profesională

1. Formarea inițială a profesorilor

Lect. Univ. Dr., Catedra de Didactica Științelor Socio-umane, titularul cursurilor de *Didactica Religiei, Instruire asistată de calculator și Educație interculturală*
Coordonator de practică pedagogică și coordonator lucrări de diplomă pentru studenți

2. Formarea continuă a profesorilor

Îndrumător lucrări de gradul I, în didactica și psihologia religiei
Membru în comisii pentru definitivare în învățământ și gradul II
Membru în comisii de admitere și susținere a gradului didactic I
Președinte în comisii de susținere a gradului didactic I
Cursuri de formare pentru profesorii îndrumători de practică pedagogică
Cursuri de formare pentru profesorii metodicieni
Formator în cadrul programului de formare și pregătire a mentorilor
Formator în cadrul programului **Magister**, Departamentul pentru Pregătirea Personalului Didactic, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca
Cursuri în cadrul stagiilor de **definitivare și promovare pentru preoți**

IV. Organizator al unor manifestări științifice

Olimpiada interjudețeană de religie, Bistrița-Năsăud, (2 mai 2004)
Activități de consultanță și expertiză științifică

Președinte al *Comisiei de Organizare și Evaluare a Olimpiadei interjudețene de religie*, Bistrița-Năsăud, (2 mai 2004).

V. Comunicări și referate la simpozioane, emisiuni radio-tv, manifestări științifice și sesiuni de comunicări

Capela școlară – un laborator pentru suflet, Colegiul Energetic Cluj-Napoca, 15 octombrie 2003

Educația ca formă de contextualizare și practicare a virtuților, Grup Șc. de Chimie Ind., Turda, 16 octombrie 2003

Icoana din sufletul copilului, Primăria Zalău, 13 noiembrie 2003

Psihologia relației cu aproapele din perspectiva moralei creștine, Casa de Cultură din Târgu-Lăpuș, 8 decembrie 2003

Biserica, școală, societate, Școala Baciș, 14 decembrie 2003

Responsabilitatea socială ca și componentă a responsabilității morale, Grup Școlar Forestier Cluj-Napoca, 18 decembrie 2003

Elemente de educație și formare în teologia Sfinților Trei Ierarhi, Catedrala Arhiepiscopală, 30 ianuarie 2004

Definirea personalității umane din perspectiva omului ca și chip și asemănare a lui Dumnezeu, Seminarul Teologic din Cluj-Napoca, 5 februarie 2004

Baza legislativă a predării religiei în școală, în cadrul Simpozionului „Pași spre integrare: religie și drepturile omului în România”, Fundația SACRI, Cluj-Napoca, 13 martie 2004

Dimensiunea soteriologică a Patimilor Mântuitorului Hristos, TeleEuropaNova, 9 aprilie 2004

Metode pedagogice în Cartea Ecclesiastului, Seminarul Teologic Botoșani, 14 aprilie 2004

Experiența religioasă ca și alternativă a stresului, nervozității și irascibilității, Primăria Bistrița, 2 mai 2004

Consiliere, orientare și îndrumare la nivelul învățământului preuniversitar, Consfătuirea profesorilor de religie, Baia-Mare, 14 mai 2004

Cum percep tinerii anumite realități religioase și sociale: problema avortului, în cadrul Simpozionului Preuniversitară, CCD, Cluj-Napoca, mai 2004

Consilierea pentru sănătate mentală și trupească în cadrul orelor de religie, Simpozion Provita, Arhiepiscopia Clujului, 26 mai 2004

Formarea atitudinilor și deprinderilor în cadrul educației religioase, Radio Renașterea, 15 iunie 2004

Dimensiunea educativă a lucrării Bisericii în lume, Catedrala Ortodoxă Cluj-N, 16 iunie 2004

Credința și vocația, fundamente ale formării și împlinirii personalității elevului seminarist, Seminarul Teologic Ortodox Cluj-Napoca, 17 iunie 2004

Aspecte misionare ale educației religioase în școală, Școala Baciui, 18 iunie 2004

Noile competențe ale profesorilor de religie, Școala de vară Noi tendințe în didactică: formarea competențelor viitorilor profesori în perspectiva aderării la Declarația de la Bologna, Univ. Babeș-Bolyai, Turda, iulie 2004

Ora de religie în cadrul sistemelor educaționale europene, Catedrala Arhiepiscopală, Cluj-Napoca, 15 septembrie 2004

VI. Lucrări coordonate pentru obținerea gradului I în învățământ, preluate în seria 2004.

Consiliere educațională și duhovnicească în cadrul procesului de învățământ, prof. Hulpe R., Lic. Gilău, Cluj

Relația profesor-elev din perspectivă psihopedagogică și religioasă, prof. Câmpean C., Șc. Specială Răscruți, Cluj

Metode și procedee de dezvoltare a spiritului critic și creativ utilizate în predarea religiei, prof. Corujan I., Șc. Horea, Cluj-Napoca

Caracteristicile educației religioase în diferite etape de vârstă, prof. Năsui V., Șc. Gen. Vișeu, MM

Impactul formativ-educativ al experienței religioase, prof. Hagău G., Șc. Baciui, Cluj

Contextualizarea principiilor didactice în predarea religiei, Prof. Mureșan E., Lic. Forestier Cluj

Aprecierea, notarea și evaluarea la religie, prof. Borșa A., Șc. Sânpaul, Cluj

Dimensiunea catehetică și educativă a Sfintei Liturghii, prof. Pop M., Șc. Avram Iancu, Baia Mare

Metode didactice de cunoaștere a realității religioase, Sabadăș M., Șc. Mihai Eminescu, Dej

Forme de realizare a educației religioase, prof. Socotinschi R., Șc. Octavian Goga, Baia Mare

Metode și procedee de realizare a educației religioase, prof. Petrescu C., Șc. Nr. 15, Baia Mare

**STUDENTII FACULTĂȚII
AN UNIV. 2002/2003**

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE ORTODOXĂ PASTORALĂ

ANUL I

- | | |
|-----------------------------------|--------------------------------------|
| 1 Avram C. Constantin | 39 Mechno M. Tiberiu-Mihaita |
| 2 Bande V. Grigore-Florin | 40 Mitrea I. Gheorghe |
| 3 Bandila L. Ciprian-Leon | 41 Mocan A. Vasile |
| 4 Boca I. Daniel-Grigore | 42 Mocean P. Cosmin-Pompei |
| 5 Borta Mihail-Ioan | 43 Nagy F. Mihai |
| 6 Botezat S. Mihai | 44 Nierges C. Cosmin-Paul |
| 7 Buras N. Nicolae | 45 Paduraru M. Daniel |
| 8 Butnaru C. Constantin-Lucian | 46 Petrut I. Florin |
| 9 Butunoi I. Sebastian-Liviu | 47 Pintea S. Stefan |
| 10 Capusan Gh. Gheorghe-Mihai | 48 Pintican I. Ioan-Marius |
| 11 Chelaru C. Constantin-Catalin | 49 Plaia A. Doru-Leontin |
| 12 Cioban Gh. Mircea-Cosmin | 50 Platon I. Adrian-Ioan |
| 13 Ciobanu V. Cristian-Iulian | 51 Podina V. Dan-Dumitru |
| 14 Ciuca Gh. Gheorghe-Marius | 52 Popescu B. Teofil |
| 15 Ciuhandru A.E. Ciprian-Catalin | 53 Popsor T. Adrian-Dorin |
| 16 Ciui Gh. Alexandru-Constantin | 54 Pripon I. Ionut-Stelian |
| 17 Colesa I. Adrian-Viorel | 55 Prundus A. Augustin-Claudiu |
| 18 Coprean Gh. Cornel-Gheorghe | 56 Prundus M.I. Horatiu |
| 19 Cotelea Dumitru-Ion | 57 Prunean T. Calin-Gelu |
| 20 Dan I. Paul-Ovidiu | 58 Rapolti E. Eugen-Emeric |
| 21 Dinu Gh. Gheorghe-Lucian | 59 Ratiu I. Raul-George |
| 22 Falub A. Dorin-Lucian | 60 Rednic P. Vasile |
| 23 Faragau G. Razvan-Iuliu | 61 Retegan Gh. Liviu |
| 24 Farcas S.S. Ioan | 62 Samboan A. Grigore |
| 25 Florian V. Claudiu | 63 Scortanu-Avram D. Irinel |
| 26 Giurgiu M. Bogdan-Mircea | 64 Siladi D. Paul-Bogdan |
| 27 Goron Gh. Bogdan-Gheorghe | 65 Sohorca V. Vasile-Florin |
| 28 Indreacan C. Sebastian-Ioan | 66 Simionca A. Ignat |
| 29 Iurcea I. Ioan | 67 Susman I. Dragos-Ioan |
| 30 Lazar I. Lucian | 68 Tecar S. Marius-Gavril |
| 31 Lazar D. Radu | 69 Teutisan Cristian-Oliver |
| 32 Lupastean-Barfa P. Bogdan | 70 Todoran N.D. Eneia-Nicolae-Traian |
| 33 Lupsan I. Cristian-Daniel | 71 Tuluc D. Daniel |
| 34 Malos I. Ionel-Constantin | 72 Tuluc D. Lucian |
| 35 Manea V. Petru-Bogdan | 73 Valean D. Marius-Bogdan |
| 36 Marciuc D. Sorin-Neculai | 74 Vlad C. Ovidiu-Costin |
| 37 Mateiu P. Calin-Andrei | 75 Zubascu I.G. Bogdan-Ioan |
| 38 Marcut D. Vasile-Valeriu | |

ANUL II

- | | | | |
|----|------------------------------|----|-------------------------------|
| 1 | Aga P. Sergiu-Pavel | 32 | Hisem St. Stefan-Dobrin |
| 2 | Amarinii Gh. Ionut-Alexandru | 33 | Iftimi C. Dan-Constantin |
| 3 | Apalaghiei C. Adrian | 34 | Ilincai N. Gheorghe-Sorin |
| 4 | Baranga N. Emil | 35 | Ilovan O. Flaviu-Cosmin |
| 5 | Barbu M. Ion | 36 | Koblicska I.I.Calin-Iosif |
| 6 | Balasa C. Cristian-Liviu | 37 | Maris I. Viorel |
| 7 | Belceanu O.S. Sabin-Mircea | 38 | Martis L. Ovidiu-Ciprian |
| 8 | Belei T. Mihai | 39 | Marutoiu C. Victor-Constantin |
| 9 | Benea Gh. Vlad | 40 | Medan T. Adrian-Ioan |
| 10 | Biliuta Gh. Ionut-Florin | 41 | Moldovan E. Epifan-Ovidiu |
| 11 | Bochis A. Augustin-Daniel | 42 | Moldovan G. Gabriel-Danut |
| 12 | Bolbos T. Marius-Adrian | 43 | Nagy M. Ovidiu-Marcel |
| 13 | Butas A. Alin-Aurel | 44 | Neveanu M. Ciprian |
| 14 | Ceusan I. Marius-Emil | 45 | Orzeiu I. Rafaiel-Ioan |
| 15 | Chirilus Gh. Liviu-Paul | 46 | Petri I. Adrian-Ioan |
| 16 | Ciceu P.Petru-Marin | 47 | Petrovici Al. Tudor-Alexandru |
| 17 | Ciorba V. Ioan-Cristian | 48 | Rat V. Calin-Rares |
| 18 | Cocan I. Claudiu-Ioan | 49 | Rus D. Virgil-Nicolae |
| 19 | Cocut Gh. Florin | 50 | Rus E. Laurian-Cosmin |
| 20 | Cojan L. Rares-Liviu | 51 | Sabou I. Ioan-Calin |
| 21 | Cordovan T. Teodor-Silviu | 52 | Scrob E. Eugen-Alin |
| 22 | Cotoi D. Mirela-Adriana | 53 | Solomon St. Gabriel-Stefan |
| 23 | Cuc I. Izidor-Daniel | 54 | Spanache T. Ioan |
| 24 | Cucireanu G.Gheorghe | 55 | Stejerean L. Liviu-Gabriel |
| 25 | Dambu I. Ioan | 56 | Simonca M. Florian-Marian |
| 26 | Dobos D. Ieronim | 57 | Toader G. Constantin-Alin |
| 27 | Dobos N. Niculita | 58 | Tomoiaga Gh. Dimitrie-Nelu |
| 28 | Fizesan L. Emilian-Dorel | 59 | Tosa D. Dan-Mihai |
| 29 | Grigore N. Laurentiu-Vasile | 60 | Tarmure T. Ioan |
| 30 | Handra I. Nelu-Cristian | 61 | Vecerzan I. Paul |
| 31 | Hauca V. Cezar-Adrian | 62 | Sfirlea Dan |

ANUL III

- | | | | |
|----|-----------------------------|----|----------------------------|
| 1 | Aschilean V. Dorinel | 14 | Ciubotaru G. Oleg |
| 2 | Baes R. Radu-Ioan | 15 | Costin I. Ioan-Florin |
| 3 | Babut T. Adrian | 16 | Cupsa A. Ioan |
| 4 | Belei C. Constantin | 17 | Dan A. Daniel-Aurel |
| 5 | Bercea A. Aurelian | 18 | Daniel N. Cristian-Nicolae |
| 6 | Bobos V. Marius-Anton | 19 | Drevea A Calin-Aurel |
| 7 | Budica I.M. Adrian | 20 | Dumitru M. Ionut-Emanuel |
| 8 | Carafa T. Alin-Toader | 21 | Farcas V. Vasile |
| 9 | Caluser M. Vasile | 22 | Farcane A. Felician |
| 10 | Campan D. Nastasia | 23 | Fetean N. Nicolae |
| 11 | Catana N. Constantin-Adrian | 24 | Filip Gelu Casian |
| 12 | Cerbu C. Mircea-Gerard | 25 | Gavrea D. Radu |
| 13 | Cinta A. Cristian-Mihai | 26 | Garbovan T. Cosmin |

- | | | | |
|----|------------------------------|----|-----------------------------|
| 27 | Gorea I. Decebal-Iuliu-Liviu | 45 | Rus I. Vasile |
| 28 | Maja M. Mihai | 46 | Scarlat G. Natanail-Emanuel |
| 29 | Man G. Cosmin-Viorel | 47 | Seiche R. Romulus-Fabian |
| 30 | Man Mircea-Lucian | 48 | Sintiuian V. Ioan-Adrian |
| 31 | Masalar I. Ioan-Aurelian | 49 | Sofrac L. Lucian |
| 32 | Mihaila I. Ioan | 50 | Somodean I. Emil-Ioan |
| 33 | Motogna V. Nicolae | 51 | Tabara N. Ioan-Nicolae |
| 34 | Pantea I. Ioan-Adrian | 52 | Tat I. Ioan-Cristian |
| 35 | Parasca D. Florin-Dorin | 53 | Taut I. Calin-Ionut |
| 36 | Panzaru T. Mihai | 54 | Totelecan V. Ovidiu-Vasile |
| 37 | Pinzaru C. Mircea-Adnan | 55 | Tudor I. George-Doru |
| 38 | Pop I. Cosmin - Iulian | 56 | Topan S. Calin-Simion |
| 39 | Pop V. Ovidiu-Ioan | 57 | Vezeteu N. Ovidiu-Nicolae |
| 40 | Pop T. Mihai-Cristian | 58 | Vidican L. Liviu |
| 41 | Poptean A. Aurelian | 59 | Vlad C. Leonard-Dumitru |
| 42 | Potra I. Stefanita-Ionel | 60 | Vultur L. Dorel |
| 43 | Prundus M. Mircea | 61 | Ilinca Ioan-Florin |
| 44 | Rotaru Sergiu | | |

ANUL IV

- | | | | |
|----|------------------------------|----|-----------------------------|
| 1 | Anastasoai I. Ionel | 24 | Neamtu I. Iosif-Aristotel |
| 2 | Avram A. Claudiu-Florin | 25 | Oltenas I. Lucian-Traian |
| 3 | Bolocan M. Mihai-Dragos | 26 | Pavelia I. Adrian |
| 4 | Breteia S. Silviu | 27 | Petrovai Ion |
| 5 | Bujita G. Daniel-Claudiu | 28 | Podar O. Ovidiu-Sorin |
| 6 | Buliga G. George | 29 | Pop A. Alexandru |
| 7 | Ciciovan A. Mihai | 30 | Puscas F. Bogdan-Florin |
| 8 | Ciceu P. Eugen-Adrian | 31 | Radean A. Marius |
| 9 | Ciui V. Leonard-Sorin | 32 | Rednic G. Georgel |
| 10 | Ciurean V. Florin | 33 | Roman L. Adrian-Cornel |
| 11 | Clem V. Marius-Vladimir | 34 | Rus I. Gheorghe |
| 12 | Colcer E. Dorin-Ioan | 35 | Rus L. Ciprian-Felician |
| 13 | Fodor V. Alin-Sorin | 36 | Saracut V. Valer-Ionel |
| 14 | Ilincai N. Petru | 37 | Simon I. Ioan-Marian |
| 15 | Kerekes N. Nicolae-Dragos | 38 | Suteu Laurentiu-Ioan |
| 16 | Lupea N. Cosmin-Nicolae | 39 | Tomoiaga I. Ioan |
| 17 | Malutan E. Iulian-Ciprian | 40 | Trusca N. Alexandru-Nicolae |
| 18 | Maris V. Gavrilă | 41 | Tudoroni T. Gabriel-Teofil |
| 19 | Melean T. Claudiu | 42 | Tuluc M. Marin-Calin |
| 20 | Melenti D. Dan-Lucian-Traian | 43 | Urzica V. Florentin |
| 21 | Miclaus C. Radu-Aurel | 44 | Visan C. Valentin-Nicolae |
| 22 | Moldovan E. Emilian-Ioan | 45 | Mitrogianis A. Ioannis |
| 23 | Muresan V. Vasile | 46 | Panaghiotis Pettas |

TEOLOGIE ORTODOXĂ DIDACTICĂ- LIMBA ȘI LITERATURA ROMÂNĂ

ANUL I

1. Anca A. Raluca-Andreea
2. B]rsan T. Ileana
3. Bogdan A. Raluca
4. Bolea T. Ioana-Maria
5. Chiorean V. Andrada-Elena
6. Chira V. Adriana-Angela
7. Cocean B. Bianca
8. Coman Maria
9. Feneșan A. Nicolae
10. Filipaș M. Mihaela
11. Haranguș P. Ramona-Maria
12. Lungu Gh. Andreea
13. Munteanu G. Tania-Cristina
14. Mureșanu M. Teodora-Ilinca
15. Perneș V. Simona-Angela
16. Revuțchi V. Tatiana
17. Rus R. Anamaria
18. Stoian D. Flavia-Diana
19. Șuteu C. Adrian-Liviu
20. Zaharie N. Maria-Nicoleta

ANUL II

1. Darii C. Rodica
2. Dragan Lilia
3. Horoba V. Ioan-Dumitru
4. Lucaci V. Florentina-Teodora
5. Mezei V. Sabin-Laurențiu
6. Mihășan A. Carmen-Marcela
7. Onișor V. Olimpia
8. Petran I. Luminița-Maria
9. P]rvu C. Corina-Delia
10. Raț I. Carmen-Ioana
11. Rus M. Adriana
12. Sas Al. Mihaela
13. Stoica V. Viorel
14. Tătar N. Maria-Domnica
15. Ursuțu T. Oana-Laurenția

ANUL III

1. Așchilean V. Viorela-Simona
2. Ciacoi M. Dana-Ioana
3. Corpodean A. Paula-Bianca
4. Crișan V. Mariana
5. Dima M. Ramona-Mariana
6. Feldiorean I. Felicia-Marta
7. Giurgiu T. Silvia
8. Moldovan P. Paula-Cristina
9. Oprea S. Severina-Maria
10. Pașca E. I. Emilia
11. Popa G. Georgeta-Mihaela
12. Sechel V. Camelia
13. S]ngeorzan A. Ana-Maria
14. Suci I. Elena

ANUL IV

1. Codrea I. Maria
2. Crișan I. Cristina-Elena
3. Cristea S. Mihaela-Ana
4. Damian A. Daniela-Elisabeta
5. Gotea D. Maria-Ioana
6. Hăineală C. Loredana-Anca
7. Hăineală I. Ștefania-Teodora
8. Libidov S. Anca
9. Mănarcă A. Adriana-Maria
10. Marinceaș I. Olga-Aurica
11. Mureșan A. Anamaria-Teodora
12. Nicoară D. Adriana
13. Pașca I. Ana
14. Pop G. Gabriela-Dorina
15. Tăut I. Mărioara
16. Trifa V.I. Ioana

TEOLOGIE ORTODOXĂ - LIMBA ȘI LITERATURA STRĂINĂ

ANUL I

- | | |
|------------------------------|--------------------------------------|
| 1. Blaga G. Laura-Anca | 8. Pozdărescu I. D. Alice-Mihaela |
| 2. C]mpean C. Ancuța-Sonia | 9. Pușcaș V. Angela-Maria |
| 3. Corb P. Mihai | 10. Rahovan Al. Veronica-Maria |
| 4. G]lgău I. Daniela-Bianca | 11. Rus Al. Gr. Alexandra |
| 5. Martin C. Anda-Maria | 12. Șimon L. Șt. Ștefana-Doina-Maria |
| 6. Măruță I. Mihnea | 13. Tulbure I. Claudiu-Gheorghe |
| 7. Mureșan N. Maria-Nicoleta | 14. Vr]ncian A. Andrei-Adrian |

ANUL II

- | | |
|-------------------------------|----------------------------------|
| 1. Bako L. Csilla | 8. Pop L. Maria-Emanuela |
| 2. Botiș I. Emilia-Andreea | 9. Pop V. Violeta |
| 3. Drăgoi Darie | 10. Roșu I. Diana |
| 4. Hodorogea D. Dana-Grațiana | 11. Șos T. Dana-Livia |
| 5. Mihalca Gh. Ileana | 12. Trif A. Ionuț-Alexandru |
| 6. Mitrea A. Alexandrina-Vera | 13. V]tcă V. Lăcrămioara-Marcela |
| 7. Neaga I. Mariana-Alina | |

ANUL III

- | | |
|----------------------------------|--------------------------------|
| 1. Blaga L. Andaluzia-Ioana | 8. Manciu A. Camelia-Anca |
| 2. Bonțidean T. Teodora-Lucica | 9. Palamariu V. Anca-Maria |
| 3. Catarig D. Narcisa-Florina | 10. Răchită Ghe. Ramona |
| 4. Ciupei I. G. Iulia | 11. Szabo L. Loredana-Anamaria |
| 5. Colceriu G. Gabriela-Cristina | 12. Tăut I. Iuliana-Anișoara |
| 6. Filipaș G. Valeria-Dorina | 13. Tomoiagă M. Ileana |
| 7. Gliga D. Gabriela-Parascheva | 14. Todoran F. Gavril-Florin |

Anul IV

- | | |
|-------------------------------------|--------------------------------|
| 1. Andriuță Al. Alexandra | 7. Iușan V. Marius-Vasile |
| 2. Both A. Alexandra-Camelia | 8. Lazăr V. Elena |
| 3. Chețan C. Daniela | 9. Nicorici I. Călina-Rozalia |
| 4. Constantin V. Elisabeta-Mădălina | 10. Pop Gh. Laura-Ana |
| 5. D]mbean I. Anda | 11. Săsărman I. Adriana-Monica |
| 6. Frenț Șt. Anamaria-Janina | |

TEOLOGIE ORTODOXĂ DIDACTICĂ -ASISTENȚĂ SOCIALĂ

ANUL I

- | | |
|--------------------------|-------------------------------|
| 1. Andreica M. Matei-Ion | 4. Ciac L. Lucia-Mihaela |
| 2. Bolboacă V. Vasile | 5. Cipcigan I. Ioana-Cristina |
| 3. Cenan Șt. Oana-Corina | 6. Cotuțiu P. Mirela-Crina |

7. Faur T. Andreea
8. Felecan I. Mihaela
9. Feurdean M. C. Simona
10. Ioanoviciu O. Laura
11. Indreica Gh. Geanina-Adriana
12. Mureșan I. Anca-Ionela
13. Mureșan V. Maria-Mirabela
14. Mureșan I. F. Crina-Florina
15. Mureșan R. I. Roxana-Marta

16. Oltean V. Alina-Ruxandra
17. Panfiloiu C. Marius
18. Popovici V. Livia-Maria
19. Roșu I. Camelia
20. Rus E. Cristina-Victoria
21. Sabou V. Daniela-Claudia
22. Suciuc I. Liviu
23. Șandru I. Anca
24. Vasilache Gh. Roxana-Elena

ANUL II

1. Bocan I. Emilian-Adrian
2. Bogdan I. Ioana-Emilia
3. Bogdan I. N. Mirela-Adela
4. Chira C. Aliona
5. Chezan I. Carmen-Ioana
6. Danciu I. Ioana-Anamaria
7. Gherghiț D. Ana-Maria
8. Ghiurca T. Lavinia-Andreea
9. Gorgia P. Annamaria
10. Istrati S. Cristina-Mihaela
11. Marcu I. Bianca-Ștefania

12. Mihalca A. Crucița-Rozalia
13. Miron V. Stelian-Daniel
14. Mocean T. Mihaela
15. Pali Gh. Alina-Delia
16. Popa A. Lavinia-Rodica
17. Rușitoru V. Mihaela-Viorica
18. Sabou I. Alina-Maria
19. Șanta Gh. Emanuel-Sergiu
20. Timicer M. Cristina-Mihaela
21. Tiut T. Ioana-Maria

ANUL III

1. Bălan A. Veronica
2. Coste A. Mihai-Adrian
3. Doboș A.E. Laura-Maria
4. Dragoș I. Loredana-Ioana
5. Harbuz M. Natalia
6. Herteli V. Petru
7. Hopârtean T. Andreea-Teodora
8. Marin G. Georgeta-Mihaela
9. Mera T. Iuliana
10. Moldovan A. Anamaria
11. Moraru Șt. I. Olesea

12. Morari C. Adriana
13. Mucilianu Al. Petronela
14. Muntean A. Ruxandra
15. Pop V. Alina-Violeta
16. Postică A. Mariana
17. Rusu V. Maria-Magdalena
18. Trif D. E. Doru-Sergiu
19. Sambrițchi N. Mariana
20. Veber Albu Al. Andreea
21. Vărășmaș I. Ioan

ANUL IV

1. Baciuc P.V. Diana-Laura
2. Bonda S. Daniela
3. Bucur V. Elena
4. Damaschin T. Tatiana
5. Dijmărescu N. Cristina-Elena
6. Dominte C. Mihaela
7. Flueraș V. Ramona-Elena
8. Ivan I. Adela-Cerasela

9. Lazăr V. Maria
10. Mera P. Eugen
11. Mihăescu C. Cristina-Laura
12. Molnar V. Svetlana-Maria
13. Năsălean V. Dorina-Crina
14. Năsălean V. Nadia-Maria
15. Nechita T. Veronica-Domnica
16. Petruneac M. Mariana-Loredana

17. Pinteia I. Ioana-Elena
18. Pintilieșcu V. Andrea-Amalia
19. Plăcintar I. Codruța-Liana

20. Pruteanu A. Vera
21. Sambrițchi N. Eugenia
22. Vălean I. Letiția-Nicoleta

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE ORTODOXĂ DIDACTICĂ-CONSERVARE ȘI RESTAURARE

ANUL I

- 1 Baican I. Nastasia
- 2 Balan M. Nicolae-Ciprian
- 3 Bichis S.V. Raluca-Delia
- 4 Bud O. Paula
- 5 Butta P. Petru
- 6 Cotet A.V. Alex
- 7 Dumitru H.T. Adela
- 8 Fufezan I. Ioan-Ovidiu
- 9 Ion D. Mihaela
- 10 Kanyadi M. Iren
- 11 Mihaila Gh. Gheorghe-Claudiu

- 12 Miron M. Livia-Mirela
- 13 Muntean I. Ana
- 14 Muresan I. Ioana-Maria
- 15 Nasui G.V. Gavrilă
- 16 Neaga I. Mariana-Alina
- 17 Pacurari I. Ioana-Maria
- 18 Puscas E. Maria-Codruta
- 19 Sirbu I. Ioana
- 20 Suci M. Viorica-Mihaela
- 21 Sova D.I. Elena-Cristina
- 22 Truta M. Nicoleta-Daciana

ANUL II

- 1 Abrudan D.I. Cristian
- 2 Babos Al. Anca- Sanda
- 3 Boca P. Alina-Roxana
- 4 Bucea Al. Dana
- 5 Cerlat V. Silvia
- 6 Ciascai G. Paul-Bogdan
- 7 Danciu G. Emanuel
- 8 Gliga V.T. Ovidiu-Cristian
- 9 Juravle Gr. Maria
- 10 Matei A. Smaranda

- 11 Mihai A. Ioana
- 12 Nacu Gh.Radu-Daniel
- 13 Otel V. Cristina-Ileana
- 14 Persic I. Marius-Florin
- 15 Pop V. Alina-Violeta
- 16 Sava M.Theodor
- 17 Salagean I. Alin-Claudiu
- 18 Sintiuian I. Mioara-Mihaela
- 19 Truta M. Mihaela-Georgeta
- 20 Vizitiu E. Carmen-Ecaterina

ANUL III

- 1 Andrusca Gh.Simona-Floarea
- 2 Bobocel F.O.Loredana-Ramona
- 3 Bocsa I. Maria-Ramona
- 4 Bortis I. Ioana-Anca
- 5 Bostan G. Adrian
- 6 Costin V. Angela
- 7 Haiduc C. Sorin-Liviu
- 8 Jitariu R. Mirona

- 9 Matei M. Ion-Valentin
- 10 Olari L. Florin
- 11 Pop P. Petruta-Mioara
- 12 Radac I. Livia
- 13 Resteman Gh. Elena
- 14 Rusu I. Cristina-Augusta
- 15 Toader N. Ilie
- 16 Toader N. Ioan

ANUL IV

- 1 Antoniu P. Meda-Lorelai
- 2 Borsa I. Mihai

- 3 Caldarea I. Carmen
- 4 Ciomaga N. Oana-Corina

5 Crisan I. Lorena-Cristina
6 Diaconu G.R. Dan
7 Dungaciu T.P. Gelu-Alexandru
8 Gal M. Cristian-Mihail
9 Gliga I. Cosmin-Andrei
10 Irimies I. Sergiu-Vlad
11 Marcu G. Alina-Titiana

12 Metes V. Daniel-Vasile
13 Muresan O. Liliana-Maria
14 Muresan Gh. Cosmin
15 Naste P. Marcel-Claudiu
16 Oros I. Alina-Maria
17 Sandru I. Ioana-Mariana
18 Sebeni V. Lucian-Vasile

STUDII MASTER

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE SI CULTURA

ANUL I

1 Buda T. Elena-Adriana
2 Cesa I. Ioan-Florin
3 Gavrea G. Ovidiu-Vasile
4 Simionca V. Florin
5 Stan I. Florin
6 Sonea V. Cristian-Sebastian
7 Tivadar V. Adrian-Claudiu

8 Tomoioaga V. Ovidiu
9 Vele V. Valeriu-Cosmin
10 Vidican F. Ciprian
11 Nectarios N. Pettas
12 Koulouriotis G. Meletios
13 Stergiou M. Nikolaosamfil

ANUL II

1 Ciurtin Angel-Mihai
2 Gorgan Gabriel-Gheorghe
3 Jakab Robert
4 Lazar Iulian-Radu
5 Szekely Anca-Craciunita

6 Tegzesiu Remus-Marius
7 Toderici Alina-Ioana
8 Toderici Nicolae-Cristian
9 Udroi Radu-Marian
10 Urs Otilia-Adela

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE SISTEMATICA – BIBLICA

ANUL I

1 Briciu Gh. Pascu
2 Chereches I. Ciprian
3 Copil Daniel-Vasile
4 Farcas L Daniel-Lucian.
5 Gocan I. Cristian-Dan
6 Malene Gh. Gheorghe

7 Moldovan M. Dan-Eliodor
8 Muresan A. Mihai-Andrei
9 Negru A. Vasile
10 Pop V. Dacian-Vasile
11 Rusu D.V. Sebastian-Dorel

ANUL II

1 Codrea Ioan-Florin
2 Danila Adrian
3 Farcas Ioan-Ciprian
4 Filip Ciprian -Doru
5 Hiriscau Anamaria

6 Lazar Iulian-Radu
7 Marchis Grigore
8 Pargea Dorin-Ionel
9 Petric Paulian-Timotei
10 Tarsia Sandu-Eugen

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE ISTORICA – PRACTICA

ANUL I

- | | |
|-------------------------------|----------------------------|
| 1 Buhan I. Horia-Codrin | 7 Prunean St. Stefan-Rares |
| 2 Campean I. Gheorghe-Ciprian | 8 Suci M. Cristian |
| 3 Chifor L. Maria-Ioana | 10 Tiplea I. Vasile |
| 4 David F. Petru | 11 Trifa V. Razvan-Alin |
| 5 Dobos D. Ieronim | |
| 6 Manafu V. Vasile-Daniel | |

ANUL II

- | | |
|---------------------------|---------------------------|
| 1 Andreica Georgel-Traian | 6 Pasca Vasile |
| 2 Cotarla P. Petru-Calin | 7 Rotaru Ioan-Gheorghe |
| 3 Gardan Gabriel-Viorel | 8 Toparceanu Nicolae |
| 4 Ivanov Paul-Bogdan | 9 Tandea Simion-Sebastian |
| 5 Jucan Adriana-Mirona | 10 Vida Flaviu |

ANUL UNIV. 2003/2004

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE ORTODOXĂ PASTORALĂ

ANUL I

- | | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| 1 Aiftincăi M. Ovidiu-Mihai | 25 Hruban I. Călin |
| 2 Avram V. Ioan | 26 Hulpe I. Iosif-Mihai |
| 3 Baciu V.C. Cornel | 27 Iederan Gh. Iustin-Sorin |
| 4 Bălaj V. Sergiu-Vasile | 28 Irimia D. Ioan-Ștefan |
| 5 Blaga I. Călin-Ioan | 29 Isip N. Iulian-Paul |
| 6 Bocoș P. Gligor | 30 Lăcătuș I. Crăciun-Ioan |
| 7 Bojor I. Florin-Ioan | 31 Lăzar I. Ioan-Iustinian |
| 8 Bota Al. Cristinel | 32 Leach O. Iuliu-Teodor |
| 9 Buzu Sergiu | 33 Miclea G. Doru-George |
| 10 Capra V. Victor-Liviu | 34 Moldovan L. Liviu-Vlad |
| 11 Cîmpean D. Daniel-Cristian | 35 Moldovan V. Ioan-Nicolae |
| 12 Colpoș P. Petrică-Răzvan | 36 Morușan Al. Marian-Claudiu |
| 13 Cozlac N. Petre-Valentin | 37 Muntean I. Vasile |
| 14 Cremene V. Valer-Dan | 38 Mureșan G. Radu-Daniel |
| 15 Crencea P. Daniel | 39 Murgoi I. Ioan-Ștefan |
| 16 Dancu C. Constantin | 40 Negrean Șt. Dan-Ștefan |
| 17 Dodea I. Ionel-Ciprian | 41 Nicora M. Marius-Lucian |
| 18 Farcaș G. Claudiu-Aurelian | 42 Onofrei V. Ioan-Alexandru |
| 19 Frumos D. Daniel-Ioan | 43 Pașca Tușa N. Stelian |
| 20 Gal D. Cătălin-Florin | 44 Patrinea Vadim |
| 21 Gherman I. Irimie | 45 Picovici G. Bogdan-Gabriel |
| 22 Groșan V. Alin-Sebastian | 46 Pop A. Andrei-Emil |
| 23 Hosu Al. Flavius-Răzvan | 47 Pop I. Cosmin-Ioan |
| 24 Hrișcă I. Bogdan-Mihai | 48 Popa I. Iliuță-Gabriel |

- | | |
|--------------------------------|-------------------------------|
| 49 Popa Bota I. Ioan | 59 Stan Șt. Marius-Sergiu |
| 50 Popescu Gh. Marius | 60 Stoica V. Viorel |
| 51 Pușcaș V. Raul-Marius | 61 Șomcutean T. Augustin-Ioan |
| 52 Răchită G. Lucian-Sebastian | 62 Tomescu G. Sergiu |
| 53 Ranta A. Paul-Mihai | 63 Turc I. Ioan-Cristian |
| 54 Rigou Gh. Gheorghe | 64 Turea Andrei |
| 55 Rusu P. Pavel | 65 Valenciuc D. Ioan-Paul |
| 56 Samoilă B. Mihai-Sebastian | 66 Țermure I. Ioan |
| 57 Scripcaru I. Cristian-Ioan | 67 Vid V. Florian-Grigore |
| 58 Scrob N. Nicolae-Dragoș | 68 Vlădău V. Radu-Vasile |

ANUL II

- | | |
|----------------------------------|--------------------------------|
| 1 Avram C. Constantin | 35 Mocean P. Cosmin-Pompei |
| 2 Bande V. Grigore-Florin | 36 Nagy F. Mihai |
| 3 Bândilă L. Ciprian-Leon | 37 Niergeș C. Cosmin-Paul |
| 4 Boca I. Daniel-Grigore | 38 Păduraru M. Daniel |
| 5 Bortă Mihail-Ioan | 39 Pinteș Ș. Ștefan |
| 6 Botezat S. Mihai | 40 Pintican I. Ioan-Marius |
| 7 Burăș N. Nicolae | 41 Plăian A. Doru-Leontin |
| 8 Căpușan Gh. Gheorghită-Mihai | 42 Platon I. Adrian-Ioan |
| 9 Chelaru C. Constantin-Cătălin | 43 Podină V. Dan-Dumitru |
| 10 Cioban Gh. Mircea-Cosmin | 44 Popescu B. Teofil |
| 11 Ciobanu V. Cristian-Iulian | 45 Popșor T. Adrian-Dorin |
| 12 Ciucă Gh. Gheorghe-Marius | 46 Pripon I. Ionuț-Stelian |
| 13 Ciui Gh. Alexandru-Constantin | 47 Prunduș A. Augustin-Claudiu |
| 14 Coprean Gh. Cornel-Gheorghe | 48 Prunduș M. I. Horațiu |
| 15 Cotelea Dumitru-Ion | 49 Prunean T. Călin-Gelu |
| 16 Dan I. Paul-Ovidiu | 50 Rapolti E. Eugen-Emeric |
| 17 Dinu Gh. Gheorghe-Lucian | 51 Rațiu I. Raul-George |
| 18 Falub A. Dorin-Lucian | 52 Rednic P. Vasile |
| 19 Fărăgău G. Răzvan-Iuliu | 53 Retegan Gh. Liviu |
| 20 Fărcaș S.S. Ioan | 54 Sîmboan A. Grigore |
| 21 Florian V. Claudiu | 55 Scorțanu-Avram D. Irinel |
| 22 Goron Gh. Bogdan-Gheorghe | 56 Siladi D. Paul-Bogdan |
| 23 Indrecan C. Sebastian-Ioan | 57 Sohorca V. Vasile-Florin |
| 24 Iurcea I. Ioan | 58 Simionca A. Ignat |
| 25 Lazăr I. Lucian | 59 Șușman I. Dragoș-Ioan |
| 26 Lazăr D. Radu | 60 Șomodean Emil Ioan |
| 27 Lupăștean-Barfă P. Bogdan | 61 Tecar S. Marius-Gavril |
| 28 Lușan I. Cristian-Daniel | 62 Teuțișan Cristian-Oliver |
| 29 Maloș I. Ionel-Constantin | 63 Tuluc D. Daniel |
| 30 Manea V. Petru-Bogdan | 64 Tuluc D. Lucian |
| 31 Marciuc D. Sorin-Neculai | 65 Vălean D. Marius-Bogdan |
| 32 Mateiu P. Călin-Andrei | 66 Vlad C. Ovidiu-Costin |
| 33 Mechno M. Tiberiu-Mihăiță | 67 Zubașcu I. G. Bogdan-Ioan |
| 34 Mocan A. Vasile | |

ANUL III

- | | | | |
|----|---------------------------------|----|-------------------------------|
| 1 | Aga P. M. Sergiu-Pavel | 33 | Ilincăi N. Gheorghe-Sorin |
| 2 | Amarinii Gh. G. Ionuț-Alexandru | 34 | Ilovan O. Flaviu-Cosmin |
| 3 | Apalaghiei C. Adrian | 35 | Koblicska I.I. Călin-Ionel |
| 4 | Baranga N. Emil | 36 | Mariș I. Viorel |
| 5 | Barbu M. Ion | 37 | Mariș L. Ovidiu-Ciprian |
| 6 | Bălașa C. Cristian-Liviu | 38 | Măruțoiu C. Victor-Constantin |
| 7 | Belceanu O. S. Sabin-Mircea | 39 | Medan T. Adrian-Ioan |
| 8 | Belei T. Mihai | 40 | Moldovan E. Epifan-Ovidiu |
| 9 | Benea Gh. Vlad | 41 | Moldovan G. Gabriel-Dănuț |
| 10 | Biliuță Gh. Ionuț-Florin | 42 | Nagy M. Ovidiu-Marcel |
| 11 | Bolbos T. Marius-Adrian | 43 | Neveanu M. Ciprian |
| 12 | Butaș A. Alin-Aurel | 44 | Neamțu George Mihail |
| 13 | Ceușan I. Marius-Emil | 45 | Orzeiu I. Rafaiel-Ioan |
| 14 | Chiriluș Gh. Liviu-Paul | 46 | Petri I. Adrian-Ioan |
| 15 | Ciceu P. Petru-Marin | 47 | Petrovici Al. Tudor-Alexandru |
| 16 | Chiș V. Alin Florin Vasile | 48 | Raț V. Călin-Rareș |
| 17 | Ciorba V. Ioan-Cristian | 49 | Rus D. Virgil-Nicolae |
| 18 | Cocan I. Claudiu-Ioan | 50 | Rus E. Laurian-Cosmin |
| 19 | Cocuț Gh. Florin | 51 | Sabou I. Ioan-Călin |
| 20 | Cojan L. Rareș-Liviu | 52 | Scrob E. Eugen-Alin |
| 21 | Cordovan T. Teodor-Silviu | 53 | Sf]rlea D. Dan -Aurelian |
| 22 | Cuc I. Izidor-Daniel | 54 | Solomon Șt. Gabriel-Ștefan |
| 23 | Cuciureanu Gheorghe | 55 | Spanache T. Ioan |
| 24 | D]mbu I. Ioan | 56 | Stejerean L. Liviu-Gabriel |
| 25 | Doboș D. Ieronim | 57 | S]mpelean Florin |
| 26 | Doboș N. Niculiță | 58 | Șimonca M. Florian-Marian |
| 27 | Fizeșan L.D. Emilian-Dorel | 59 | Toader G. Constantin-Alin |
| 28 | Grigore N. Laurențiu-Vasile | 60 | Tomoiașă Gh. Dimitrie-Nelu |
| 29 | Handra I. Nelu-Cristian | 61 | Toșa D. Dan-Mihai |
| 30 | Hauca V. Cezar-Adrian | 62 | Țărmure T. Ioan |
| 31 | Hisem Șt. Ștefan-Dobrin | 63 | Vecerzan I. Paul |
| 32 | Iftimi C. Dan-Constantin | | |

ANUL IV

- | | | | |
|----|-----------------------------|----|----------------------------|
| 1 | Așchilean V. Dorinel | 12 | Cînta A. Cristian-Mihai |
| 2 | Băbuț T. Adrian | 13 | Ciubotaru G. Oleg |
| 3 | Băeș R. Radu-Ioan | 14 | Costin I. Ioan-Florin |
| 4 | Belei C. Constantin | 15 | Cușă A. Ioan |
| 5 | Bercea A. Aurelian | 16 | Dan A. Daniel-Aurel |
| 6 | Boboș V. Marius-Anton | 17 | Daniel N. Cristian-Nicolae |
| 7 | Carafa T. Alin-Toader | 18 | Drevea A. Călin-Aurel |
| 8 | Călușer M. Vasile | 19 | Dumitru M. Ionuț-Emanuel |
| 9 | C]mpan D. Nastasia | 20 | Farcaș V. Vasile |
| 10 | Cătană N. Constantin-Adrian | 21 | Fărcane A. Felician |
| 11 | Cerbu C. Mircea-Gerard | 22 | Fetean N. Nicolae |

- | | |
|---------------------------------|--------------------------------|
| 23 Filip G. M.Gelu | 41 Potra I. Ștefăniță-Ionel |
| 24 Gavrea D. Radu | 42 Prunduș M. I. Mircea |
| 25 G]rbovan T. Cosmin | 43 Rotaru N. Sergiu |
| 26 Gorea I. Decebal-Iuliu-Liviu | 44 Rus I. Vasile |
| 27 Maja M. Mihai | 45 Scarlat G. Natanail-Eremia |
| 28 Man G. Cosmin-Viorel | 46 Seiche R. Romulus-Fabian |
| 29 Man M. Mircea-Lucian | 47 Sîntiuian I. Ioan-Adrian |
| 30 Măsălar I. Ioan-Aurelian | 48 Șofrac L. Lucian |
| 31 Mihăilă I. Ioan | 49 Tabără N. Ioan-Nicolae |
| 32 Motogna V. Nicolae | 50 Tat I. Ioan-Cristian |
| 33 Pantea I. G. Ioan-Adrian | 51 Tăut I. Călin-Ionuț |
| 34 Parasca D. Florin-Dorin | 52 Totelecan V. Ovidiu-Vasile |
| 35 P]nzaru T. T. Mihai | 53 Tudor I. George-Doru-Marian |
| 36 Pinzaru C. Mircea-Adnan | 54 Țopan S. Călin-Simion |
| 37 Petrovai Ion | 55 Vezeteu N. Ovidiu-Nicolae |
| 38 Pop I. Cosmin-Iulian | 56 Vidican L. Liviu |
| 39 Pop T. Mihai-Cristian | 57 Vlad C. Leonard-Dumitru |
| 40 Poptean A. Aurelian | |

TEOLOGIE ORTODOXĂ DIDACTICĂ –LIMBA SI LITERATURA ROMANĂ

ANUL I

- | | |
|-----------------------------|-----------------------------------|
| 1. Baci M. Mihaela | 8. Mare I. Raluca |
| 2. Bodi N. Nicoleta-Valeria | 9. M]rza V. Maria |
| 3. Ciornea T. Adina-Teodora | 10. Pop I. V. Cristina-Florentina |
| 4. Hîngan P. Lenuța | 11. Sărac E. Elena-Claudia |
| 5. Iujan V. Violeta-Maria | 12. Străjescu Aurica |
| 6. Lung A. Adriana-Maria | 13. Tămaș I. Andreea-Marieta |
| 7. Maftai V. Elisabeta | 14. Zota N. Elena |

ANUL II

- | | |
|------------------------------|--------------------------------|
| 1. Anca A. Raluca-Andreea | 10. Haranguș P. Ramona-Maria |
| 2. B]rsan T. Ileana | 11. Lungu Gh. Andreea |
| 3. Bogdan A. Raluca | 12. Munteanu G. Tania-Cristina |
| 4. Bolea T. Ioana-Maria | 13. Mureșanu M. Teodora-Ilinca |
| 5. Chiorean V. Andrada-Elena | 14. Perneș V. Simona-Angela |
| 6. Chira V. Adriana-Angela | 15. Revuțchi V. Tatiana |
| 7. Cocean B. Bianca | 16. Stoian D. Flavia-Diana |
| 8. Feneșan A. Nicolae | 17. Zaharie N. Maria-Nicoleta |
| 9. Filipaș M. Mihaela | |

ANUL III

- | | |
|-----------------------------|------------------------------|
| 1. Darii C. Rodica | 5. Mihășan A. Carmen-Marcela |
| 2. Drăgan Lilia | 6. Onișor V. Olimpia |
| 3. Horoba V. Ioan-Dumitru | 7. Petran I. Luminița-Maria |
| 4. Mezei V. Sabin-Laurențiu | 8. P]rvu C. Corina-Delia |

9. Raț I. Carmen-Ioana
10. Rus M. Adriana
11. Sas Al. Mihaela

12. Tătar N. Maria-Domnica
13. Ursuțu T. Oana-Laurenția

ANUL IV

1. Așchilean V. Viorela-Simona
2. Ciacoi M. Dana-Ioana
3. Corpodean A. Paula-Bianca
4. Crișan V. Mariana
5. Dima M. Ramona-Mariana
6. Feldiorean I. Felicia-Marta
7. Giurgiu T. Silvia

8. Moldovan P. Paula-Cristina
9. Oprea S. Severina-Maria
10. Pașca E. I. Emilia
11. Popa G. Georgeta-Mihaela
12. Sechel V. Camelia
13. S]ngeorzan A. Ana-Maria
14. Suci I. Elena

TEOLOGIE ORTODOXĂ DIDACTICĂ –LIMBA ȘI LITERATURA STRĂINĂ

ANUL I

1. Bibarț I. Adrian-Vasile
2. Boldișor I. Ștefan
3. Covaciu I. Florin-Claudiu
4. Drulea Gh. Adrian-Dan
5. Fărcaș F. Mariana
6. Gavriliuț M. Viorica
7. Lupăștean-Barfă P. Gabriela
8. Miron I. Alina-Liana

9. Mîndruț V. Dalia
10. Mînecan T. Daniela-Ramona
11. Pătăcean I. Ioana-Raluca
12. Rodilă D. Adrian-Ioan
13. Roman V. Ovidiu-Vasile
14. Szabo L. Loredana-Anamaria
15. Vr]ncian Adrian-Andrei

ANUL II

1. Blaga G. Laura-Anca
2. C]mpean C. Ancuța-Sonia
3. Corb P. Mihai
4. G]lgău I. Daniela-Bianca
5. Martin C. Anda-Maria
6. Mureșan N. Maria-Nicoleta

7. Pozdărescu I. D. Alice-Mihaela
8. Pușcaș V. Angela-Maria
9. Rahovan Al. Veronica-Maria
10. Rus Al. Gr. Alexandra
11. Șimon L. Șt. Ștefana-Doina-Maria
12. Tulbure I. Claudiu-Gheorghe

ANUL III

1. Bako L. Csilla
2. Botiș I. Emilia-Andreea
3. Drăgoi Darie
4. Hodorogea D. Dana-Grațiana
5. Mihalca Gh. Ileana
6. Mitrea A. Alexandrina-Vera
7. Neaga I. Mariana-Alina

8. Pop L. Maria-Emanuela
9. Pop V. Violeta
10. Roșu I. Diana
11. Șos T. Dana-Livia
12. Trif A. Ionuț-Alexandru
13. V]tcă V. Lăcrămioara-Marcela

ANUL IV

- | | |
|----------------------------------|--------------------------------|
| 1. Blaga L. Andaluzia-Ioana | 8. Manciu A. Camelia-Anca |
| 2. Bonțidean T. Teodora-Lucica | 9. Palamariu V. Anca-Maria |
| 3. Catarig D. Narcisa-Florina | 10. RăchităȚ Ghe. Ramona |
| 4. Ciupeș I. G. Iulia | 11. Szabo L. Loredana-Anamaria |
| 5. Colceriu G. Gabriela-Cristina | 12. Tăut I. Iuliana-Anișoara |
| 6. Filipaș G. Valeria-Dorina | 13. Tomoiagă M. Ileana |
| 7. Gliga D. Gabriela-Parascheva | 14. Todoran F. Gavril-Florin |

TEOLOGIE ORTODOXĂ DIDACTICĂ –ASISTENȚĂ SOCIALĂ

ANUL I

- | | |
|--------------------------------|------------------------------------|
| 1. Apahidean I. Bianca-Ioana | 12. Iușan A. Dan-Alexa |
| 2. Ardelean I. Iulia-Rodica | 13. Misaroș V. Andrei-Daniel |
| 3. Asăvoaie C. Rareș | 14. Pușcaș V. Irina-Firuca |
| 4. Axinte E.L. Maria-Luiza | 15. Rațiu V. Cristian-Vasile |
| 5. Bogdan I.N. Florin-Cristian | 16. Rău A. Mirela |
| 6. Brînzăș V. Izabella-Letiția | 17. Sîngeorzan G. Todosia-Georgeta |
| 7. Cicoș M. Marcela-Carmen | 18. Spătar I. Cosmin-Scridon |
| 8. Cozma A. Ștefan-Bogdan | 19. Ugruțan S.V. Sorina-Florina |
| 9. Galben Șt. Marius-Ștefan | 20. Ureche I. Daniela-Cristina |
| 10. Horghidan I. Elena | 21. Zota N. Mihaela |
| 11. Ignat T. Florin | |

ANUL II

- | | |
|----------------------------------|---------------------------------|
| 1. Andreica M. Matei-Ion | 13. Mureșan I. F. Crina-Florina |
| 2. Bolboacă V. Vasile | 14. Mureșan R. I. Roxana-Marta |
| 3. Cenan Șt. Oana-Corina | 15. Oltean V. Alina-Ruxandra |
| 4. Ciac L. Lucia-Mihaela | 16. Panfiloiu C. Marius |
| 5. Cipcigan I. Ioana-Cristina | 17. Popovici V. Livia-Maria |
| 6. Cotuțiu P. Mirela-Crina | 18. Roșu I. Camelia |
| 7. Faur T. Andreea | 19. Rus E. Cristina-Victoria |
| 8. Felecan I. Mihaela | 20. Sabou V. Daniela-Claudia |
| 9. Ioanoviciu O. Laura | 21. Suciu I. Liviu |
| 10. Indreica Gh. Geanina-Adriana | 22. Șandru I. Anca |
| 11. Mureșan I. Anca-Ionela | 23. Vasilache Gh. Roxana-Elena |
| 12. Mureșan V. Maria-Mirabela | |

ANUL III

- | | |
|------------------------------|-------------------------------|
| 1. Bogdan I. Ioana-Emilia | 5. Danciu I. Ioana-Anamaria |
| 2. Bogdan I. N. Mirela-Adela | 6. Feurdean Simona |
| 3. Chira C. Aliona | 7. Gherghiț D. Ana-Maria |
| 4. Chezan I. Carmen-Ioana | 8. Ghiurca T. Lavinia-Andreea |

9. Gorcia P. Annamaria
10. Istrati S. Cristina-Mihaela
11. Marcu I. Bianca-Ştefania
12. Mihalca A. Crucia-Rozalia
13. Mocean T. Mihaela
14. Pali Gh. Alina-Delia

15. Popa A. Lavinia-Rodica
16. Ruşitoru V. Mihaela-Viorica
17. Sabou I. Alina-Maria
18. Şanta Gh. Emanuel-Sergiu
19. Timicer M. Cristina-Mihaela
20. Tiut T. Ioana-Maria

ANUL IV

1. Bălan A. Veronica
2. Borza Horaţiu-Vasile
3. Coste A. Mihai-Adrian
4. Doboş A.E. Laura-Maria
5. Dragoş I. Loredana-Ioana
6. Harbuz M. Natalia
7. Herteli V. Petru
8. Hopârtean T. Andreea-Teodora
9. Marin G. Georgeta-Mihaela
10. Mera T. Iuliana
11. Moldovan A. Anamaria

12. Moraru Şt. I. Olesea
13. Morari C. Adriana
14. Mucilianu Al. Petronela
15. Muntean A. Ruxandra
16. Pop V. Alina-Violeta
17. Postică A. Mariana
18. Rusu V. Maria-Magdalena
19. Trif D. E. Doru-Sergiu
20. Sambrîţchi N. Mariana
21. Veber Albu Al. Andreea
22. Vărăşmaş I. Ioan

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE ORTODOXĂ DIDACTICĂ-CONSERVARE ŞI RESTAURARE

ANUL I

- 1 Astăluş I. Aniela-Flavia
- 2 Berinde D. Petru
- 3 Bob I. Vlad-Cornel
- 4 Bochiş C. Marin-Radu
- 5 Boroi M. Nicoleta-Ştefania
- 6 Butnariu I. Ioan
- 7 Costea I. Ovidiu
- 8 Coteţ A.V. Alex
- 9 Cotuna P. Angelica-Florica
- 10 Filip I.D. Dumitriţa-Daniela
- 11 Groza D. Adrian-Nicolae

- 12 Hideg M. Andrei-Cristian
- 13 Ilca V. Ştefan-Ovidiu
- 14 Luca Al.O. Bianca-Alina
- 15 Măluţan E. Iulian-Ciprian
- 16 Moldovan C. Corina-Daniela
- 17 Oltean G. Ramona-Ioana
- 18 Paul F.M. Cosmin-Bogdan
- 19 Petruţ V. Lioara
- 20 Rotea N. M. Mihaela-Beatrice
- 21 Simina G.H. Olga
- 22 Terinte I. Nicoleta

ANUL II

- 1 Băican I. Nastasia
- 2 Bălan M. Nicolae-Ciprian
- 3 Bud O. Paula
- 4 Butta P. Petru
- 5 Dumitru H. T. Adela
- 6 Fufezan I. Ioan-Ovidiu
- 7 Ion D. Mihaela
- 8 Kanyadi M. Iren
- 9 Mihăilă Gh. Gheorghe-Claudiu
- 10 Miron M. Livia-Mirela

- 11 Muntean I. Ana
- 12 Mureşan I. Ioana-Maria
- 13 Neaga I. Mariana-Alina
- 14 Păcurari I. Ioana-Maria
- 15 Puşcaş E. Maria-Codruţa
- 16 Sîrbu I. Ioana
- 17 Suciuc M. Viorica-Mihaela
- 18 Şova D.I. Elena-Cristina
- 19 Truţă M. Nicoleta-Daciana

ANUL III

- | | |
|------------------------------|--------------------------------|
| 1 Abrudan D. I. Cristian | 10 Nacu Gh. Radu-Daniel |
| 2 Baboș Al. Anca-Sanda | 11 Oțel V. Ileana-Cristina |
| 3 Boca P. Alina-Roxana | 12 Persic I. Marius-Florin |
| 4 Cerlat V. Silvia | 13 Pop V. Alina-Violeta |
| 5 Danciu G. Emanuel | 14 Sava M. Theodor |
| 6 Gliga V.T. Ovidiu-Cristian | 15 Sălăgean I. Alin-Claudiu |
| 7 Juravle Gr. Maria | 16 Sîntiuian I. Mioara-Mihaela |
| 8 Matei A. Smaranda | 17 Truța M. Mihaela-Georgeta |
| 9 Mihai A. Ioana | 18 Vizitiu E. Carmen-Ecaterina |

ANUL IV

- | | |
|--------------------------------|-----------------------------|
| 1 Bobocel F.O. Loredana-Ramona | 8 Olari L. Florin |
| 2 Bocșa I. Maria-Ramona | 9 Pop P. Petruța-Mioara |
| 3 Bortîș I. Ioana-Anca | 10 Rădac I. Livia |
| 4 Bostan G. Adrian | 11 Resteman Gh. Elena |
| 5 Haiduc C. Sorin-Liviu | 12 Rusu I. Cristina-Augusta |
| 6 Jitariu R. Mirona | 13 Toader N. Ilie |
| 7 Matei M. Ion-Valentin | 14 Toader N. Ioan |

STUDII MASTER

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE-CULTURĂ

- | | |
|--------------------------|-----------------------------|
| 1 Bretea S. Sabin-Liviu | 6 Neamțu I. Iosif-Aristotel |
| 2 Cenan C. Tatiana-Laura | 7 Podaru A. Adrian-Aurel |
| 3 Iușan V. Marius-Vasile | 8 Pop I. Ionuț-Marcel |
| 4 Man T. Ovidiu-Mircea | 9 Sima A. Alexandra |
| 5 Margin I. Ionuț | 10 Trif Șt. Claudia-Cosmina |

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE SISTEMATICĂ- BIBLICĂ

- | | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| 1 Beldiman I. Ion-Cristian | 7 Mariș V. Gavrilă |
| 2 Bolocan M. Mihail-Dragoș | 8 Melean T. Claudiu |
| 3 Botnaru Anatolie | 9 Rednic G. Georgel |
| 4 Ciupei I. Lucian-Ioan | 10 Rodilă Ș. Grigore-Valer |
| 5 Kerekes N. Nicolae-Dragoș | 11 Șamșodan P. Marcel-Petru |
| 6 Laurant V. Cosmin-Vasile | 12 Șimon I. Ioan-Marian |

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE ISTORICĂ-PRACTICĂ

- | | |
|------------------------------|-----------------------------|
| 1 Enache C. Claudiu-Gabriel | 7 Mureșan V. Vasile |
| 2 Gavrilă V. Ion | 8 Pop V. Valerian-Iosif |
| 3 Kerekes N. Nicolae-Dragoș | 9 Răilean Eugen |
| 4 Mărginean I. Marian-Vasile | 10 Șandru I. Ioana-Mariana |
| 5 Miclăuș C. Radu-Aurel | 11 Vălean I. Daniel-Nicolae |
| 6 Muntean V. Silviu-Vasile | |

LICENȚIAȚII FACULTĂȚII

ANUL UNIVERSITAR 2002/2003

SESIUNEA IUNIE 2003

TEOLOGIE ORTODOXĂ PASTORALĂ

- | | |
|---------------------------------|--------------------------------|
| 1 Anastasoai I. Ionel | 20 Mureșan V. Vasile |
| 2 Avram A. Claudiu-Florin | 21 Neamțu I. Iosif-Aristotel |
| 3 Bolocan M. Mihail-Dragoș | 22 Pavelia I. Adrian |
| 4 Bretea S. Sabin-Silviu | 23 Podar O. G. Ovidiu-Sorin |
| 5 Buijță G. Daniel-Claudiu | 24 Pop A. Alexandru |
| 6 Buliga Gh. George | 25 Pușcaș F. Bogdan-Florin |
| 7 Ciciovan A. Mihai | 26 Rednic Gh. Georgel |
| 8 Ciceu P. Eugen-Adrian | 27 Roman L. Adrian-Cornel |
| 9 Ciui V. Leonard-Sorin | 28 Rus I. Gheorghe |
| 10 Colcer E. Dorin-Ion | 29 Sărăcuț V. Valer-Ionel |
| 11 Fodor V. Alin-Sorin | 30 Șimon I. Ioan-Marian |
| 12 Ilincăi N. Petru | 31 Șuteu V. Laurențiu-Ioan |
| 13 Kerekeș N. Nicolae-Dragoș | 32 Tomoiagă I. Ioan |
| 14 Măluțan E. Iulian-Ciprian | 33 Trușcă N. Alexandru-Nicolae |
| 15 Mariș V. Gavrilă | 34 Tudoroniu T. Gabriel-Teofil |
| 16 Melean T. Claudiu | 35 Urzică V. Florentin |
| 17 Melenti D. Dan-Lucian-Traian | 36 Vișan C. Valentin-Nicolae |
| 18 Miclăuș C. Radu-Aurel | 37 Kampouris D. Aristomenis |
| 19 Moldovan E. Emilian-Ioan | |

SECȚIA: TEOLOGIE ORTODOXĂ - LIMBA ȘI LITERATURA ROMÂNĂ

- | | |
|---------------------------------|------------------------------|
| 1. Codrea I. Maria | 9. Libidov S. Anca |
| 2. Crișan I. Cristina-Elena | 10. Mănarcă A. Adriana-Maria |
| 3. Cristea S. Mihaela-Ana | 11. Nicoară D. Adriana |
| 4. Damian A. Daniela-Elisabeta | 12. Pașca I. Ana |
| 5. Ghimbra M. Nelea | 13. Pop G. Gabriela-Dorina |
| 6. Gotea D. Maria-Ioana | 14. Pop Gh. Mihaela |
| 7. Hăineală C. Loredana-Anca | 15. Tăut I. Mărioara |
| 8. Hăineală I. Ștefania-Teodora | 16. Todea Gh. Diana-Maria |

SECȚIA: TEOLOGIE ORTODOXĂ - LIMBA ȘI LITERATURA STRĂINĂ

- | | |
|-------------------------------------|---|
| 1. Both A. Alexandra-Camelia | 8. Isip Al. Cătălina |
| 2. Chețan C. Daniela | 9. Iușan V. Marius-Vasile |
| 3. Constantin V. Elisabeta-Mădălina | 10. Munteanu M. Marin-Alexandru |
| 4. D]mbean I. Anda | 11. Perhaită Șt. Ștefania-Augusta-Luciana |
| 5. Farcaș V. Ana-Maria | 12. Pop Gh. Laura-Ana |
| 6. Haidel S. I. Adina-Clara | 13. Săsărman I. Adriana-Monica |
| 7. Ipate I. Anca-Ionela | |

SECȚIA: TEOLOGIE ORTODOXĂ - ASISTENȚĂ SOCIALĂ

- | | |
|---------------------------------|----------------------------------|
| 1. Bonda S. Daniela | 10. Molnar V. Svetlana-Maria |
| 2. Bucur V. Daniela | 11. NȚsȚlean V. Dorina-Crina |
| 3. Damaschin T. Tatiana | 12. NȚsȚlean V. Nadia-Maria |
| 4. DijmȚrescu N. Cristina-Elena | 13. Pinteia I. Ioana-Elena |
| 5. Dominte C. Mihaela | 14. Pintiliescu V. Andrea-Amalia |
| 6. Flueraș V. Ramona-Elena | 15. PIȚcintar I. Codruța-Liana |
| 7. Lazăr V. Maria | 16. Pruteanu A. Vera |
| 8. Mera P. Eugen | 17. Sambrîțchi N. Eugenia |
| 9. Mihăescu C. Cristina-Laura | 18. Vălean I. Letiția-Nicoleta |

TEOLOGIE ORTODOXĂ - PATRIMONIUL CULTURAL

- | | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| 1 Borșa I. Mihai | 10 Meteuș V. Daniel-Vasile |
| 2 Căldărea I. Carmen | 11 Mureșan Gh. Cosmin |
| 3 Ciomaga N. Oana-Corina | 12 Mureșan O. Liliana-Maria |
| 4 Crișan I. Lorena-Cristina | 13 Naste P. Marcel-Claudiu |
| 5 Diaconu G.R. Dan | 14 Oros I. Alina-Maria |
| 6 Drăgan I. Daniel | 15 Sebeni V. Lucian-Vasile |
| 7 Gliga I. Cosmin-Andrei | 16 Solomon H. Horia |
| 8 Irimieș I. Sergiu-Vlad | 17 Șandru I. Ioana-Mariana |
| 9 Marcu G. Alina-Titiana | |

SESIUNEA IUNIE 2004

TEOLOGIE ORTODOXĂ PASTORALĂ

- | | |
|--------------------------------|---------------------------------|
| 1 Așchilean V. Dorinel | 20 Filip Gh. M.Gelu |
| 2 Băbuț T. Adrian | 21 Gavrea D. Radu |
| 3 Băeș R. Radu-Ioan | 22 G]rbovan T. Cosmin |
| 4 Belei C. Constantin | 23 Gorea I. Decebal-Iuliu-Liviu |
| 5 Bercea A. Aurelian | 24 Maja M. Mihai |
| 6 Boboș V. Marius-Anton | 25 Man G. Cosmin-Viorel |
| 7 Carafa T. Alin-Toader | 26 Man M. Mircea-Lucian |
| 8 Călușer M. Vasile | 27 Mihăilă I. Ioan |
| 9 Cîmpan D. Nastasia | 28 Motogna V. Nicolae |
| 10 Cătană N. Constantin-Adrian | 29 Muntean V. Cristian-Ilie |
| 11 Cerbu C. Mircea-Gerard | 30 Pantea I. G. Ioan-Adrian |
| 12 Cînța A. Cristian-Mihai | 31 Parasca D. Florin-Dorin |
| 13 Ciubotaru G. Oleg | 32 Pînzaru C. Mircea-Adnan |
| 14 Costin I. Ioan-Florin | 33 Petrovai I. Ion |
| 15 Daniel N. Cristian-Nicolae | 34 Pop I. Cosmin-Iulian |
| 16 Drevea A. Călin-Aurel | 35 Popa N. Ștefan |
| 17 Dumitru M. Ionuț-Emanuel | 36 Potra I. Ștefăniță-Ionel |
| 18 Farcaș V. Vasile | 37 Prunduș M. I. Mircea |
| 19 Fetean N. Nicolae | 38 Rotaru N. Sergiu |

- 39 Rus I. Vasile
- 40 Seiche R. Romulus-Fabian
- 41 Sîntuan I. Ioan-Adrian
- 42 Șofrac L. Lucian
- 43 Tabără N. Ioan-Nicolae

- 44 Tudor I. George-Doru-Marian
- 45 Țopan S. Călin-Simion
- 46 Vezeteu N. Ovidiu-Nicolae
- 47 Vidican L. Liviu

SECȚIA: TEOLOGIE ORTODOXĂ-LIMBA SI LITERATURA ROMÂNĂ

- | | |
|--------------------------------|--------------------------------|
| 1. Așchilean V. Viorela-Simona | 8. Iacob C. Florentina-Reghina |
| 2. Ciacoi M. Dana-Ioana | 9. Marina G. Maria-Cristina |
| 3. Dima M. Ramona-Mariana | 10. Moldovan P. Paula-Cristina |
| 4. Feldiorean I. Felicia-Marta | 11. Oprea S. Severina-Maria |
| 5. Giurgiu T. Silvia | 12. Pașca E. I. Emilia |
| 6. Greble G. Mihaiela-Maria | 13. Sîngeorzan A. Ana-Maria |
| 7. Herteli V. Valeria | |

SECȚIA: TEOLOGIE ORTODOXĂ-LIMBA SI LITERATURA STRĂINĂ

- | | |
|----------------------------------|-------------------------------|
| 1. Blaga L. Andaluzia-Ioana | 6. Manciu A. Camelia-Anca |
| 2. Colceriu G. Gabriela-Cristina | 7. Szabo L. Loredana-Anamaria |
| 3. Frenț Șt. Anamaria-Janina | 8. Tăut I. Iuliana-Anișoara |
| 4. Gliga D. Gabriela-Parascheva | 9. Tomoiagă M. Ileana |
| 5. Lazăr V. Elena | |

SECȚIA: TEOLOGIE ORTODOXĂ-ASISTENȚĂ SOCIALĂ

- | | |
|---------------------------------|--------------------------------------|
| 1. Baci P. V. Diana-Laura | 11. Moraru Șt. Olesea |
| 2. Bălan A. Veronica | 12. Mucilianu Al. Petronela-Delioara |
| 3. Coste A. Mihai-Adrian | 13. Muntean Al. Ruxanda |
| 4. Doboș A. E. Laura-Maria | 14. Pop V. Alina-Violeta |
| 5. Dragoș I. Loredana-Ioana | 15. Postică A. Mariana |
| 6. Harbuz M. Natalia | 16. Rusu V. Maria-Magdalena |
| 7. Herteli V. Petru | 17. Sambrițchi N. Mariana |
| 8. Mera T. Iuliana | 18. Surduc A. Cristian-Marius |
| 9. Moldovan A. Anamaria-Daniela | 19. Trif D.E. Doru-Sergiu |
| 10. Morari C. Adriana | 20. Veber Albu Al. Andreea |

TEOLOGIE ORTODOXĂ – PATRIMONIUL CULTURAL

- | | |
|--------------------------------|-----------------------------|
| 1 Bobocel F.O. Loredana-Ramona | 6 Olari L. Florin |
| 2 Bocșa I. Maria-Ramona | 7 Pop P. Petruța-Mioara |
| 3 Bortîș I. Ioana-Anca | 8 Rădac I. Livia |
| 4 Cubis C. Svetlana | 9 Resteman Gh. Elena |
| 5 Jitariu R. Mirona | 10 Rusu I. Cristina-Augusta |

ABSOLVENȚI BAIA MARE

SPECIALIZAREA TEOLOGIE ORTODOXĂ PASTORALĂ

- | | |
|--------------------------------|----------------------------------|
| 1. Andreica I. Florin-Ioan | 14. Gherasim I. Gh. Marcel-Ghiță |
| 2. Băbuț I. Dan | 15. Herțeg A. Antonio-Ciprian |
| 3. Biț Gh. Marian | 16. Hodorog D. I. Mitruț-Ghiță |
| 4. Bot C. Damian-Gabriel | 17. Ilieș I. Sorin |
| 5. Bota M. Călin-Ioan | 18. Miclăuș V. Marian-Tudor |
| 6. Breban N. T. Ioan-Florin | 19. Mihali Gh. Vasile |
| 7. Chânta I. Ioan-Alexandru | 20. Oros T. Călin |
| 8. Cinar Gh. Mihai | 21. Pașca N. Ciprian-Nicolae |
| 9. Cirebea N. Daniel-Dănuț | 22. Sas I. Ioan-Cosmin |
| 10. Dan P.T. Ciprian-Gheorghe | 23. Tătăran I. Dan-Vasile |
| 11. Dobra I. Alin Ioan Romulus | 24. Tuns V. Claudiu-Sorin |
| 12. Dobrican Gh. Adrian-Florin | 25. Verdeș Gh. Vasile-Petru |
| 13. Fericean G. Claudiu-Florin | |

STUDII MASTER 2003

SESIUNEA IUNIE 2003

STUDII MASTER-2 SEMESTRE

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE SISTEMATICĂ-BIBLICĂ

- | | |
|---------------------------|-------------------------------|
| 1 Briciu Gh. Pașcu | 6 Malene Gh. Gheorghe |
| 2 Cherecheș I. Ciprian | 7 Moldovan M. Dan-Eliodor |
| 3 Copil I. Daniel-Vasile | 8 Mureșan A. Mihai-Andrei |
| 4 Farcaș L. Daniel-Lucian | 9 Negru Al. Vasile |
| 5 Gocan I. Cristian-Dan | 10 Rusu D. V. Sebastian-Dorel |

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE ISTORICĂ-PRACTICĂ

- | | |
|-------------------------------|----------------------------|
| 1 Buhan I. Horia-Codrin | 6 Prunean Șt. Ștefan-Rareș |
| 2 C]mpean I. Gheorghe-Ciprian | 7 Suci M. Cristian |
| 3 Chifor L. Maria-Ioana | 8 Timar I. Cristian |
| 4 David F. Petru | 9 Țiplea I. Vasile |
| 5 Manafu V. Vasile-Daniel | 10 Trifa V. Răzvan-Alin |

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE-CULTURĂ

- | | |
|-------------------------------|--------------------------|
| 1 Buda T. Elena-Adriana | 5 Tomoiagă V. Ovidiu |
| 2 Gavrea G. Ovidiu-Vasile | 6 Vele V. Valeriu-Cosmin |
| 3 Sonea V. Cristian-Sebastian | 7 Vidican F. Ciprian |
| 4 Tivadar V. Adrian-Cristian | |

STUDII MASTER-4 SEMESTRE

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE ISTORICĂ-PRACTICĂ

- | | |
|-------------------------------|------------------------------|
| 1 Andreica Gh. Georgel-Traian | 5 Rotaru I. Ioan-Gheorghe |
| 2 G]rdan V. Gabriel-Viorel | 6 Top]rcean V. Nicolae |
| 3 Ivanov D. Paul-Bogdan | 7 Țandea S. Simion-Sebastian |
| 4 Jucan V. Adriana-Mirona | 8 Vida V. Flaviu |

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE SISTEMATICĂ-BIBLICĂ

- | | |
|-------------------------------|-----------------------------|
| 1 Codrea Gh. Ioan-Florin-Ilie | 4 Lazăr I. Iulian-Radu |
| 2 Dănilă E. Adrian | 5 Marchiș Gr. Grigore |
| 3 Filip I. Ciprian-Doru | 6 Petric N. Paulian-Timotei |

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE – CULTURĂ

- | | |
|--------------------------------|--------------------------------|
| 1 Gorgan Gh. Gabriel-Gheorghe | 4 Toderici N. Nicolae-Cristian |
| 2 Lazăr I. Iulian-Radu | 5 Urs F. Otilia-Adela |
| 3 Szekely A. T.Anca-Crăciunița | |

STUDII MASTER-ANUL I

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE ȘI CULTURĂ

- 1 Pettas N. Nektarios

STUDII MASTER 2004

SESIUNEA FEBRUARIE 2004

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE ȘI CULTURĂ

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| 1 Ceșa I. Ioan-Florin | 3 Stergiou M. Nikolaosamfil |
| 2 Koulouriotis G. Meletios | |

SESIUNEA IULIE 2004

STUDII MASTER-2 SEMESTRE

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE SISTEMATICĂ-BIBLICĂ

- | | |
|----------------------------|---------------------------|
| 1 Beldiman I. Ion-Cristian | 5 Lăuran V. Cosmin-Vasile |
| 2 Bolocan M. Mihail-Dragoș | 6 Melean T. Claudiu |
| 3 Botnaru I. Anatolie | 7 Rednic Gh. Georgel |
| 4 Ciupei I. Lucian-Ioan | 8 T]rșia E.T. Sandu-Eugen |

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE ISTORICĂ-PRACTICĂ

- | | |
|--------------------------------|---------------------------|
| 1 Gavrilă V. Ion | 6 Mureșan V. Vasile |
| 2 Kerekeș N. Nicolae-Dragoș | 7 Pop V. Valerian-Iosif |
| 3 Mărginean I.P. Marian-Vasile | 8 Răilean S. Eugen |
| 4 Miclăuș C. Radu-Aurel | 9 Șandru I. Ioana-Mariana |
| 5 Muntean V. Vasile-Silviu | |

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE-CULTURĂ

- | | |
|-------------------------------|-----------------------------|
| 1 Cosmuța Șt. Claudia-Cosmina | 4 Neamțu I. Iosif-Aristotel |
| 2 Iușan V. Marius-Vasile | 5 Podaru A. Adrian-Aurel |
| 3 Man T. Ovidiu-Mircea | 6 Sima A. Alexandra |

În cursul anului 2004 a fost susținută în facultatea noastră următoarea teză de doctorat în teologie: A doua epistolă sobornicească a Sf. Apostol Petru. Introducere. Comentariu și teologia epistolei (de Crângașu Nicolae).

VI. RECENZII

MIGUEL DE SALIS AMARAL, DOS VISIONES DE LA IGLESIA: BULGAKOV Y FLOROVSKY

(Două viziuni cu privire la Biserică), Colección Teológica, nr. 111, EUNSA, Pamplona 2003, 400 pp. ISBN: 83-313-2110-5

DE IOAN-VASILE LEB

Lucrarea de față prezintă concepția despre Biserică a lui Bulgakov și Florovsky, doi mari teologi ortodocși ruși emigrați în Franța la mijlocul anilor douăzeci. Ea se sprijinește pe cele mai importante lucrări de eclesiologie ale celor doi autori, fapt pentru care, în textul cărții apar multe citate revelatoare pentru scrisul acestora. În panorama editorială actuală, noutatea acestui volum se referă mai ales la Bulgakov, întrucât singurul studiu editat (după știința noastră) referitor la eclesiologia sa are, acum, 23 de ani și se interesează mai ales de Biserica văzută.

Studiul începe cu un capitol introductiv care descrie contextul istoric și teologic al celor doi autori menționați. Acest prim capitol se încheie cu un scurt rezumat, care constituie un cadru pentru citirea capitolelor care urmează. Capitolul este sintetic și clar, furnizând o evaluare a principalelor discuții din diaspora rusească (p. 47-54). Urmează apoi cele trei părți ale lucrării. Prima parte este consacrată studiului eclesiologiei lui Bulgakov, iar cea de a doua eclesiologiei lui Florovsky (patru capitole fiecare).

Concepția despre Biserică prezentată în acest studiu nu urmează criteriul cronologic, acest criteriu fiind folosit doar în capitolele de introducere la fiecare din primele două părți, unde sunt prezentate izvoarele, principalele lucrări de eclesiologie și principiile cugetării celor doi autori (cap. 2 și 6). Alegerea criteriului tematic pentru prezentarea eclesiologiei celor doi autori ruși este potrivită

pentru a exprima în modul cel mai adecvat «viziunea despre Biserică» a acestora, ceea ce constituie, de fapt, obiectul lucrării de față. La aceasta contribuie și structura descrescătoare care a fost aleasă, pornind de la taină (misterium) către instituție și încheind cu o serie de chestiuni concrete care evidențiază și clarifică ideile eclesiologice prezentate mai înainte.

Partea a treia este un studiu comparat și sintetic asupra celor două viziuni (cap. 10), la care se adaugă contextul catolic (cap. 11). M. De Salis este convins că studiul acestui context catolic este fundamental, întrucât obiectivul operei teologice a lui Bulgakov și Florovsky a fost acela de a salva autenticitatea Ortodoxiei într-un mediu clar minoritar - cu o majoritate catolică - ceea ce i-a făcut să poarte un dialog cu teologia occidentală. Citită prin această prismă, lucrarea oferă o mai bună evidențiere a multiplelor aspecte ale eclesiologiei celor doi autori. Capitolul acesta dezvăluie, de asemenea, atât caracteristicile răsăritene cele mai profunde, cât și influențele reciproce, avându-se în vedere și rolul jucat de ortodoxia rusă din exil în cadrul discursului teologiei franceze dintre cele două războaie mondiale. În această parte este prezentată gândirea catolică asupra câtorva teme teologice, evidențindu-se și deosebirile care există în comparație cu autorii ruși.

Lucrarea se încheie cu o serie de reflecții privitoare la problemele tratate în cuprinsul lucrării. Între altele, autorul consideră că deosebirile și punctele comune ale autorilor nu permite includerea acestora în cadrul aceleiași școli. De altfel, este reliefată existența unei influențe reciproce între catolici și ortodocși, prin apelul pe care îl face autorul la izvoarele creștine comune atât pentru Apus, cât și pentru Răsărit. Receptarea ideilor de către o parte sau de cealaltă este oferită de către istoria fiecăreia, pe măsura problemelor la care trebuiau să răspundă. Este unul din motivele pentru care nu găsim prea multe influențe clare între catolici și ortodocși.

Lucrarea de față arată, faptul că o teologie ortodoxă realizată în diaspora, într-o țară majoritar catolică, este o provocare pentru teologia ortodoxă care caută în același timp să-și mențină credința proprie, dar și să dialogheze cu gândirea occidentală și catolică. Această provocare a permis schimburi fructuoase, o îmbogățire și o cunoaștere reciprocă, prezentată și comentată în cartea de față (desigur, în privința eclesiologiei). Astăzi, când gânditorii ortodocși discută

despre rolul pe care teologia din diaspora trebuie să-l joace în refacerea învățământului teologic din țările eliberate de comunism, lucrarea de față arată posibilitatea unui dialog onest și deschis, prin respectarea identității fiecăruia, precum și a păstrării fidelității fiecăruia față de propria sa Biserică. Autorul consideră că nu trebuie să ne temem de vre-o influență occidentală pe care ar fi suferit-o autorii prezenți (dacă avem în vedere și pe cercetătorii ortodocși care au lucrat pe pământ grecesc, rusesc sau românesc). Pe de altă parte, trebuie să ne confruntăm cu problemele care încă nu au primit un răspuns. Căci, zice autorul, dacă teologia ortodoxă nu asumă această sarcină, Bisericii Ortodoxe îi va lipsi un instrument valid pentru a dialoga cu lumea, dar și pentru dialogul ecumenic.

PRECIZARE

***Fiecare autor este răspunzător
de conținutul lucrării sale***